

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS — UNISINOS

CIÊNCIAS JURÍDICAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

NÍVEL MESTRADO

FABRÍCIO CARLOS ZANIN

**DE VOLTA DE SIRACUSA E OS ESCÂNDALOS DA FILOSOFIA (*NO DIREITO*):  
LINGUAGEM EM MARTIN HEIDEGGER, THOMAS HOBBS E GIORGIO  
AGAMBEN**

São Leopoldo

2008

FABRÍCIO CARLOS ZANIN

**DE VOLTA DE SIRACUSA E OS ESCÂNDALOS DA FILOSOFIA (*NO DIREITO*):  
LINGUAGEM EM MARTIN HEIDEGGER, THOMAS HOBBS E GIORGIO  
AGAMBEN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Área das Ciências Jurídicas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. José Luiz Bolzan de Morais

São Leopoldo

2008

Z31d Zanin, Fabrício Carlos

De volta de Siracusa e os escândalos da filosofia (*no direito*): linguagem em Martin Heidegger, Thomas Hobbes e Giorgio Agamben / por Fabrício Carlos Zanin, 2007.

237 f. ; 30cm.

Dissertação (mestrado) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2007.

“Orientação: Prof. Dr. José Luis Bolzan de Moraes, Ciências Jurídicas”.

1. Metafísica. 2. Direito - Filosofia. 3. Direito - Poder - Linguagem. 4. Direito - Filosofia - Heidegger, Martin. 5. Direito - Filosofia - Hobbes, Thomas. 6. Direito - Filosofia - Agamben, Giorgio.

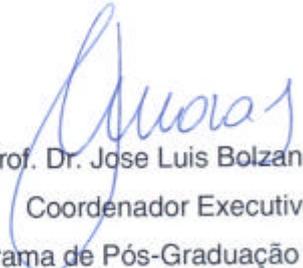
CDU 340.12

Catálogo na Publicação:  
Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil CRB 10/1184

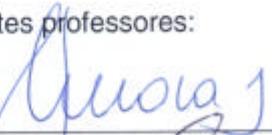
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
CIÊNCIAS JURÍDICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD  
NÍVEL MESTRADO

A dissertação intitulada: “ **De Volta de Siracusa e os Escândalos da Filosofia (No Direito): Linguagem em Martin Heidegger, Thomas Hobbes e Giorgio Agamben**”, elaborada pelo aluno Fabrício Carlos Zanin, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de MESTRE EM DIREITO.

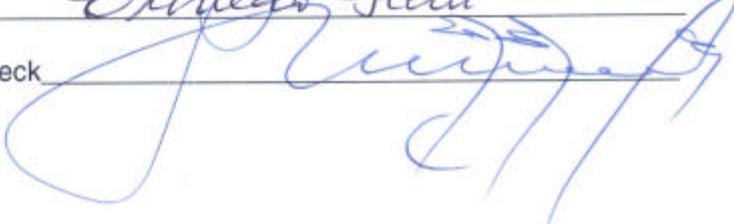
São Leopoldo, 19 de dezembro de 2007.

  
Prof. Dr. Jose Luis Bolzan de Moraes,  
Coordenador Executivo  
do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. Jose Luiz Bolzan de Moraes 

Membro: Dr. Ernildo Stein 

Membro: Dr. Lenio Luiz Streck 

Às pessoas que dedicam sua vida à educação,  
especialmente num País chamado Brasil;

E a todos os oprimidos da história: suas  
memórias de lutas permanecem; os seus  
sofrimentos e as suas conquistas também são  
nossos sofrimentos e nossas conquistas.

## AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos...

... à minha família; distante mas presente: amo vocês!

... a José Luiz Bolzan de Moraes, meu orientador, que sempre me concedeu a liberdade necessária à pesquisa, mas com os devidos puxões de orelha quando necessário; e me aceitou como seu bolsista de iniciação científica lá nos idos de 2001;

... a Lenio Luiz Streck, pelo exemplo que é como pensador crítico do Direito e por deixar eu invadir suas aulas durante anos apenas como ouvinte;

... a Luiz Rohden, pela amizade e pelos conselhos; a Albano Pepe;

... a Brasília Bernadete Rosson, minha parente distante, que acendeu em mim, mesmo quando eu não acreditava, a chama da iniciação científica e a paixão pelo estudo; a Gerson Neves Pinto, pelas aulas de filosofia do direito na graduação; a Wladimir Barreto Lisboa pela apoio que me deu à pesquisa de Thomas Hobbes e pelos conselhos;

... ao Instituto de Hermenêutica Jurídica — IHJ/RS, cujos debates fervorosos, em especial com André Karam Trindade, Roberta Magalhães Gubert, Alfredo Copeti e Marcos Fanton, inspiraram, desde o início, esse trabalho;

... aos colegas do PPGD — UNISINOS, especialmente Rafael Oliveira, Henrique Koppe, Cícero Luz e Luis Fernando Mello, pelas conversas e pela companhia, em especial naqueles momentos em que os livros não nos dão respostas e que o mundo — e nosso estudo — não faz, aparentemente, nenhum sentido;

... a CAPES pelo financiamento, sem o qual nem poderia pensar em prosseguir meus estudos;

... minha eterna gratidão a todos vocês, inclusive àquelas pessoas e instituições que não figuram explicitamente aqui, mas que foram importantes no meu caminho.

A linguagem é a terceira margem do rio, confluência do sonho e da realidade, núpcias da pulsão e do *logos*, que, no transporte da paixão e do desejo, engendra o verbo. Há quem pense que, com a dominância do princípio da realidade, o sonho se acabe. Em verdade, não acaba nunca. O sonho é a centelha que salta do desejo e é através dela que vou acender as fogueiras através das quais o rosto do mundo e o rosto do outro se iluminam. O sonho, levado aos ombros da realidade, que o simboliza, é o projeto profundo do homem e a teleologia da história. O sonho, vivido, enraizado no real, vai ser a matriz da utopia, o eixo das grandes transformações, que fazem a grandeza do processo civilizatório. (**Hélio Pelegrino**).

Se é sempre Outono o rir das primaveras, /  
Castelos, um a um, deixa-os cair... / Que a vida  
é um constante derruir. / De palácios do Reino  
das Quimeras! / E deixa sobre as ruínas crescer  
heras, / Deixa-as beijar as pedras e florir! /  
Que a vida é um contínuo destruir / De  
palácios do Reino das Quimeras! / Deixa  
tombar meus rútilos castelos! / Tenho ainda  
mais sonhos para erguê-los. / Mais alto do que  
as águias pelo ar! / Sonhos que tombam!  
Derrocada louca! / São como os beijos de uma  
linda boca! / Sonhos!... Deixa-os tombar...  
Deixa-os tombar. (**Florbela Espanca**).

## RESUMO

O *tema* da presente investigação é o âmbito de linguagem no qual se dá a relação entre metafísica e poder político ou entre filosofia e ciências (direito). Seu *contexto* é o da crise da modernidade e da teoria contratualista de Hobbes, o qual, quando passa pelo *Dasein* questionador, funciona como preparação de um salto para outros começos pós-modernos de uma nova filosofia prática, cujas bases estão no ser-no-mundo-com-outros de Heidegger e na ontologia da potência de Agamben. *Visa-se* enfrentar os escândalos da filosofia (*no direito*) e a função de parâmetro definidor, organizativo e legitimador do seu fundamento, que se reflete no poder, na ciência e no direito. Tem-se como *objetivo geral* “voltar de Siracusa” e pensar, através do *método fenomenológico hermenêutico* e da função crítica do filósofo do direito, os escândalos da filosofia (*no direito*). *Conclui-se* que, desde o fio condutor da *linguagem*, Agamben situa-se numa posição “intermediária” entre os extremos de Heidegger (filosofia, nível ontológico) e Hobbes (ciência, nível ôntico).

**Palavras-chave:** Metafísica — Poder — Filosofia do Direito — Linguagem — Modernidade — Crise.

## ABSTRACT

This *research's subject* is the linguistic space in which occurs the relations between metaphysics and political power or between philosophy and sciences (law). Its *context* is that one of the crises of modernity and Hobbes' theory of contract, which one, when pass through the questions of *Dasein*, works as the preparation for a jump to others post-modernity new beginnings of a new practical philosophy, whose bases are in the Heidegger's *Mitdasein* and Agamben's potential ontology. *It intends* to face the philosophical scandals (*in the law*) and its fundamental defining, organizing and legitimating parameter's functions, that happen in power, science and law. *The general objective* is "come back from Siracusa" and think, through *hermeneutics phenomenological method* and through the critical function of the law's philosopher, the philosophical scandals (*in the law*). As a *conclusion*, from the subject of the language, Agamben is in a middle position between Heidegger's extreme point (philosophy, ontological level) and Hobbes' extreme point (science, ontical level).

**Key-Words:** Metaphysics — Power — Law's philosophy — Language — Modernity — Crises.

# SUMÁRIO

<b>1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS: ABERTURA DE UM CAMINHO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 HEIDEGGER: A ÁRVORE METAFÍSICA E O SEU SOLO .....</b>	<b>22</b>
2.1 ORIGEM DA ORIGEM.....	24
2.2 ESQUECIMENTO(S) DA ORIGEM.....	28
2.3 NO “FIM” HABITA A ORIGEM.....	41
2.4 DO SER-AÍ-NO-MUNDO AO SER-AÍ-POÉTICO-FUNDADOR-DE-MUNDO.....	49
2.4.1 <i>Ser</i> .....	49
2.4.2 <i>Dasein questionador: ser ou não ser? Eis a decisão</i> .....	50
2.4.3 <i>Inautenticidade e autenticidade; Impropriedade e propriedade</i> .....	55
2.4.4 <i>Mundo</i> .....	57
2.4.5 <i>Ser-no-mundo</i> .....	59
2.4.6 <i>Ser-no-mundo-com-outros</i> .....	60
2.4.7 <i>Tonalidade afetiva fundamental ou disposição</i> .....	63
2.4.8 <i>Compreensão e interpretação</i> .....	65
2.4.9 <i>Verdade</i> .....	67
2.4.10 <i>Queda</i> .....	68
2.4.11 <i>Cuidado</i> .....	69
2.4.12 <i>Mesmo nesse mundo, eles fundam um novo mundo</i> .....	70
<b>3 MODERNIDADE: PODER POLÍTICO E DIREITO .....</b>	<b>77</b>
3.1 O QUE É SER MODERNO, HOJE?.....	84
3.2 TRADIÇÃO DO CONTRATUALISMO.....	97
3.2.1 <i>Estado de natureza: problema antropológico da busca de um sujeito (social)</i> .....	101
3.2.2 <i>Contratualismo e Constitucionalismo</i> .....	109
3.3 HOBBS E A FUNDAÇÃO DA CIÊNCIA POLÍTICA MODERNA.....	115
3.3.1 <i>Cultura humanista, cultura científica e cultura militar</i> .....	116
3.3.2 <i>Nova ética: da lei natural clássica ao direito natural moderno</i> .....	125
3.3.3 <i>Política: unidade entre poder-potestas e indivíduo(s)-potentia</i> .....	130
3.3.4 <i>Hobbes e a linguagem</i> .....	140
3.3.4.1 <i>Escândalos da filosofia (no direito): a interpretação</i> .....	140
3.3.4.2 <i>Escândalos da filosofia (no direito): o método de passagem da ratio para a oratio</i> .....	147
<b>4 ALÉM DOS ESCÂNDALOS DA FILOSOFIA (NO DIREITO): AGAMBEN .....</b>	<b>154</b>
4.1 NOVA ÉTICA.....	155
4.2 NOVA POLÍTICA .....	168
4.3 NOVO DIREITO.....	174
4.4 NOVA HISTÓRIA.....	179
4.4.1 <i>Infância da humanidade que vem</i> .....	179
4.4.2 <i>No “fim” da filosofia, a filosofia que vem</i> .....	184
4.4.3 <i>Além dos escândalos da filosofia (no direito): novo começo da unidade originária</i> .....	192
4.5 NOVA COMUNIDADE.....	196
4.5.1 <i>Vida humana lingüística comum e passagem para o ethos</i> .....	196
4.5.2 <i>Solicitude substitutiva-alienadora ou ter lugar comum?</i> .....	201
4.5.3 <i>Ontologia da potência</i> .....	203
4.5.4 <i>Imagem para o corpo ou corpo para a imagem?</i> .....	204
4.5.5 <i>Na destruição, uma ocasião inaudita; no fim, um novo começo</i> .....	206
4.5.6 <i>Na essência do espetáculo está sua superação: Estado não Estado</i> .....	207
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: NOVOS COMEÇOS QUE VÊM.. ..</b>	<b>211</b>
<b>6 REFERÊNCIAS .....</b>	<b>231</b>

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS: ABERTURA DE UM CAMINHO

O *tema* do presente estudo é a dimensão, o espaço e o âmbito originário de linguagem onde ocorre a relação pouco evidenciada, mas também problemática existente entre metafísica e poder político. Devido à amplitude do tema proposto, procura-se *delimitar* a abordagem e o caminho que será percorrido. Para isso, adotam-se alguns critérios que, no final do estudo, poder-se-á verificar que são instrumentos necessários para a difícil tarefa de pensar o hoje, ou seja, pensar nossa atualidade, nosso presente, nossa brasileira (pós) modernidade.

*Delimita-se* a metafísica oferecendo uma visão atual sobre a mesma, ou seja, oferecendo uma visão de como os pensadores de toda a tradição filosófica ocidental se relacionam com ela. Essa visão é oferecida pela escolha de um dos pensadores mais influentes e importantes, mas, ao mesmo tempo, enigmático e contraditório do século XX: *Martin Heidegger*, homem e pensador que provoca reações tão contrastantes entre si. A análise de todo o trabalho far-se-á a partir do fio condutor da linguagem. Em especial a abordagem que faz Heidegger da linguagem poética e de outros conceitos principais de seu pensamento como, por exemplo: impessoalidade, mundo, compreensão, discurso, disposição, ser-com-outros, solicitude, etc.

Quanto ao direito e à política, a *delimitação* será oferecida pela questão do poder, oriunda da modernidade, em especial com a análise da filosofia de *Thomas Hobbes*. Ver-se-á que tanto o direito, como a política, são mecanismos e estratégias que, originalmente, nascem vinculados ao poder e que, no decorrer do tempo e de várias lutas sociais (questão social), passam a ser vistos e analisados como mecanismo de controle do poder, no Estado de Direito Democrático e Constitucional.

Porém, ver-se-á que essa relação (entre direito e política com o poder), atualmente, no século XXI, é bem mais complexa, pois os mecanismos da modernidade, criados para a limitação do poder, sucumbem diante do exercício de exceção biopolítica desse poder, sem falar nas dinâmicas e processos de cooptação e coalizões atuais das democracias liberais. A exceção, desde as análises de *Giorgio Agamben*, torna-se a regra e o ordenamento jurídico vê-se diante de vários dilemas que somente o contexto atual, de fim da filosofia e da pós-modernidade, pôde trazer à tona, ou seja, pôde pensar e mostrar de modo radical, profundo e

originário. Assim, serão problematizadas as relações entre a metafísica e o poder e entre filosofia e ciências (direito) desde o marco teórico de Heidegger, que se expande até as análises de Hobbes e Agamben.

Além desses critérios delimitadores, existe *o contexto* no qual deve ser inserida tal investigação. Esse contexto tem relação com a tarefa de pensar o nosso presente, nossa atualidade histórica, nossa época. Esse contexto histórico atual diz respeito ao fenômeno da *modernidade*, a crise de seus fundamentos e os desafios teóricos e filosóficos que tal crise impõe. A crise, aqui, deve ser entendida somente no sentido de uma superação e de um salto, e não no sentido de uma mera deformidade da modernidade passível de ser sanada para que ela tenha uma sobrevida. A crise da modernidade é uma provocação para o pensamento que deve ter a coragem de, pensando os sintomas de anúncio da crise, preparar o salto para uma nova época, um novo começo. Não se trata de apenas uma crítica cultural (*Kulturkritik*), mas sim da crítica tecnológica (*Technikkritik*) de Heidegger, que avança e transcende a primeira em virtude de sua radicalidade ontológica, que se conecta às análises de Agamben e repercutem numa nova leitura do contratualismo (Hobbes).

Nesse momento de delimitação de nossa temática e de denúncia dos fundamentos universais, normativos e mistificadores da modernidade é que os temas do outro e da diferença vêm à tona, especialmente quando discussões acerca da globalização, do multiculturalismo, do neocontratualismo, do direito fraterno, do constitucionalismo altruísta e da bioética são realizadas. Esses temas nos impõem implicações éticas, políticas e jurídicas que, dentro de um novo contexto, poderão dar início à preparação do novo começo depois do “fim” da filosofia (tradicional, metafísica, *onto-teo-tecno-lógica*). A relação de Hobbes (Modernidade) com Aristóteles (Antigüidade) é que deve ser debatida, pois Hobbes é moderno mais na justificação e fundamento do que na linguagem, que vem de temas aristotélicos. Heidegger critica tal justificação e fundamento moderno, da mesma forma que Agamben o faz. Como fica então, hoje, depois destas críticas à modernidade, a *filosofia prática* que nos vem de Aristóteles (da Antigüidade)? Que conseqüências têm ela, a filosofia prática de Aristóteles, para o direito, depois das novas interpretações que dela ofereceram Heidegger (ser-no-mundo-prático-da-ocupação e ser-com-outros) e Agamben (ontologia da potência)? Será que dessas críticas não pode advir um novo modo de relacionamento com os outros, com o mundo e consigo mesmo? Será que delas não pode advir uma nova ontologia da

potência além dos dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (*no direito*)?

Reabilitar a *filosofia prática* significa, no contexto do presente trabalho, analisar e repensar os conceitos aristotélicos (substância, *ousia*, essência, forma, matéria, particular, universal, potência ativa, etc.) dando ênfase à leitura do ser-no-mundo prático (ocupação) possibilitada por Heidegger e, sobretudo, ao conceito de potência. É este conceito que, atualmente, nas filosofias de Negri e Agamben, por exemplo, ganham uma especial relevância e a proposta de uma nova leitura.

A relação da *metafísica* com o poder demonstra que ela, a metafísica, sempre foi pensada como a determinação de um espaço, a disposição dos elementos que compõem esse espaço, a unidade desses elementos desde um fundamento, e o poder de transgredir o espaço determinado na forma de expansão, poder e iniciativa. O exemplo do Estado-Nação é característico dessa relação, pois o Estado-Nação tem a determinação de um espaço, dispõe desse espaço, recebe unidade através da idéia de multidão, povo, nação, território, língua, etc. e tem o poder de expandir-se além desse espaço. Exemplos da expansão do Estado-Nação podem ser: colonialismo e imperialismo. Nem é preciso dizer que a determinação do espaço do Estado-Nação tem efeitos perversos. Não apenas de inclusão, mas também de exclusão. Mas antes de chegar, na forma de *parâmetro ordenativo, definidor e legitimador*, até o poder, a metafísica ordena e molda outros campos: o natural e especialmente o epistemológico. Além do exemplo do Estado-Nação, outro exemplo pode ser dado. A visão do direito como um sistema. Nesse sentido, a determinação de um espaço para o sistema, a determinação dos seus elementos internos (inclusão) e externos (exclusão), a organização desses elementos desde um fundamento, bem como a força dessas determinações em transgredir esses espaços e servir de modelo de análise para o que delas está fora. Esses são apenas alguns exemplos paradigmáticos da força de parâmetro ordenativo, definidor e legitimador da metafísica nas suas relações de fundamentação com a natureza, com a epistemologia e com o poder, sobretudo quando se pensa no *projeto civilizatório da modernidade*.

Mesmo após essa delimitação, que não é uma solução, mas apenas o início do problema, algo fica obscuro na definição de nosso assunto, de nosso tema. Qual a relação que pode haver entre metafísica e poder político? Como pode a metafísica servir de parâmetro para a justificação e legitimação do poder? Qual o âmbito, a dimensão e o espaço de

fundamentação que une metafísica e poder político? Como acessar esse âmbito originário? Será que esse âmbito, no qual se dá a relação entre metafísica e poder político, não é constituído e criado pela linguagem? Qual linguagem? A linguagem poética ou a linguagem da matemática? Será que no meio da determinação dessa linguagem que constitui a relação entre metafísica e poder não está localizado o *Dasein*? Eis aí a tematização de nossa *problemática*.

O cenário assim exposto com a apresentação do tema, da delimitação, do contexto e do problema merece ser tratado e desenvolvido desde alguns pontos de partida, os quais serão oferecidos a partir de algumas *hipóteses*:

(1) As características da metafísica fundam e se relacionam, pela linguagem, com o poder político. Esse é o *problema do fundamento*, do começo, das origens;

(2) A metafísica serve como *parâmetro* definidor, organizador e legitimador de instituições, engenharias e práticas não apenas epistemológicas, mas também sociais;

(3) A *linguagem* pode servir como fio condutor na análise da metafísica e seu parâmetro ao poder político e à epistemologia;

(4) O direito e a política tentam impor limites ao exercício do poder, mas, na própria relação metafísica entre direito e poder político nas atuais democracias liberais, a mesma característica que combatiam cresce novamente (Estado de *exceção* biopolítico);

(5) Num momento de crise da modernidade, não é por acaso que em muitas propostas atuais apareçam temáticas tais como: novo contratualismo, humanismo, técnica, democracia, cidadania, reformulação das instituições sociais e políticas, etc. Parece que estamos passando pelo mesmo período de transição e de reformulação enfrentado no início da própria modernidade, quando ela, “negando” conteúdos da tradição medieval, teve de apelar para a tradição antiga. No entanto, nesse apelo ao clássico, ocorreu toda uma reformulação negativa da filosofia prática clássica. Hoje é a mesma coisa: apela-se à modernidade reformulando a própria modernidade através de uma *nova filosofia prática* (nova ética, nova política, novo direito, nova história e nova comunidade). Nessa reformulação é que a modernidade se vê diante de um dilema: será que o eurocentrismo e o etnocentrismo ocidental moderno seria superado com a defesa de uma nova universalidade normativa, passível de “modernizar” o

outro e levá-lo à maturidade do capital, da democracia e da civilização? Como relacionar o ocidental secular e “desencantado” com o oriental, onde a religião ainda “encanta”?;

(6) Ir além dos escândalos da filosofia (no direito), comparando os pensamentos de Heidegger, Hobbes e Agamben, em especial no que se refere à relação linguagem, metafísica e poder político.

A filosofia de *Martin Heidegger* — não obstante nunca ter discutido (explicitamente!) o tema da política e muito embora tenha sido protagonista do que hoje chamam “o caso Heidegger” — pode nos dar algumas pistas para a discussão de alternativas tanto para a metafísica tradicional, como para os impasses da “reformulação” da modernidade e suas promessas. Advirta-se que sua filosofia não oferece soluções e muito menos ele próprio quis servir de guia em uma época gravíssima da Europa, época de guerras mundiais e da República de Weimar. É justamente essa característica de sua filosofia que deve ser ressaltada, pois seu pensamento faz da liberdade um *Leitmotif*. Ela lança em nossas próprias mãos nosso poder ser, nossas possibilidades, a partir de um novo modo de relacionamento com os entes (diferença ontológica e círculo hermenêutico), com o mundo (ser-no-mundo) e com os outros (ser-no-mundo-com-outros e modos da solitudine). Temos a responsabilidade de nossa própria liberdade, de nossa existência histórica e de nossas próprias possibilidades. Além disso, ele tematizou temas como a vontade de poder e a técnica. Se isso é verdade, é indiscutível, portanto, que tal filosofia deve necessariamente ressoar no direito, na ética e na política (*filosofia prática*) como comprovam Gadamer, Arendt, Vattimo e Agamben. Mas é justamente esse ressoar o que é o problema, ou seja, ele nos adverte constantemente do perigo, muitas vezes inadvertido, existente na relação filosofia e ciências, ou, no nosso caso, entre filosofia e ciência jurídica, metafísica e poder político.

Antes de mais nada e para descartar o que quase espontaneamente vêm à cabeça dos leitores mais desavisados, responde-se a três perguntas comuns quanto à tentativa que se segue, ou seja, a da utilização do pensamento de Heidegger na área ético-jurídico-política. Esses mesmos leitores são os que mais depressa e primeiro perguntam: (1) “o que um filósofo como esse, que se vinculou ao nazismo, tem a nos dizer sobre política?”; ou, o que é menos pior, pois já demonstra um conhecimento da obra de Heidegger, perguntam: (2) “mas Heidegger não escreveu ‘nada’ sobre política, ou estou enganado?”; ou ainda, (3) é possível vincular a política ao projeto da ontologia fundamental e sua preparação na analítica

existencial, quando Heidegger apresenta toda sua visão “negativa” do “*everydayness*”, do *Gerede*, do impessoal, da impropriedade, do *Das Man*, do Se, enfim, da inautenticidade?”.

Sempre que nos deparamos com tais perguntas respondemos o seguinte: (1) Primeiro — não entrando em especificidades quanto ao debate em torno do “Caso Heidegger”, o que não será o tema principal da presente obra — simplesmente dizemos que esses mesmos leitores devem ter a coragem de ao menos enfrentar a obra de Heidegger, ler e compreender seu objetivo central e unitário e só depois tomar uma posição: seja ela qual for; aliás, não se deve ler tal obra com esse objetivo único e específico, mas sim estar aberto às possibilidades de novas questões e abordagens que ela propõe; (2) segundo, mesmo que ele não tenha escrito nada explicitamente — destacamos o explicitamente! — sua obra é muito rica de possibilidades de novas abordagens e está longe de existir alguém que seja capaz de extrair dela *todas* as conseqüências mais radicais para a política. Para citar um exemplo, ver o seminário de verão de 1924, ocasião na qual Heidegger desenvolve reflexões em torno da filosofia de Aristóteles; além disso, ver as análises de Heidegger sobre a poesia de Hölderlin, quando seu pensamento adquire muitas ressonâncias “políticas”. Isso não é trabalho para uma única cabeça, mas para várias. É, enfim, um trabalho coletivo!; (3) terceiro, respondemos que sim, é possível repensar a política desde a ontologia fundamental e sua preparação na analítica existencial. Além disso, que fique bem claro, não se trata de mera visão ou opinião privada de Heidegger sobre o tema do mundo e seu caráter público como impessoal, inautêntico, *Gerede*, etc., mas sim do modo de ser do *Dasein*, cuja existência é poder ser e cujo ser está sempre em jogo e em questão, com relação à qual ele sempre deve se decidir ser ou não ser. A inautenticidade e a autenticidade, a não-verdade e a verdade e a apropriação produtiva e a alienação são estruturas ontológicas do *Dasein* como ser-no-mundo.

A partir da exposição do pensamento de Martin Heidegger, o terreno estará aberto para o enfrentamento da obra de *Giorgio Agamben*. Veremos que seu aparato conceitual é riquíssimo e possibilita uma relação aquém e além do próprio pensamento de Heidegger em direção a *uma nova ética* (Linguagem e morte), *uma nova política* (Homo sacer), *um novo direito* (Estado de exceção), *uma nova história* (Infância e história) e *uma nova comunidade* (A comunidade que vem). No entanto, ambos tentam um novo começo, Heidegger com relação à metafísica e Agamben com relação ao fundamento indizível, e se relacionam de algum modo com Hobbes, o fundador da ciência política moderna. Se o poder é uma questão da modernidade, ela começa com Hobbes, o fundador do conceito moderno de Estado

soberano e representativo. Assim, está expresso *o plano* da presente obra: analisar o novo dizer poético de Heidegger, a linguagem soberana do poder em Hobbes e o *experimentum linguae* de Agamben.

Com a finalidade de confrontar nossas hipóteses com o problema proposto, a *estrutura* de abordagem será dividida da seguinte forma: na *seção dois*, serão apresentados os traços principais da metafísica tradicional e o enfrentamento que o pensamento originário e fundamental de Heidegger teve com tal pensamento metafísico, em especial o ser-no-mundo, a impessoalidade, a solicitude e a linguagem poética; na *seção três*, apresentar-se-ão alguns elementos sobre a modernidade (sua crise e a pós-modernidade), uma breve introdução sobre o contratualismo e o constitucionalismo, finalizando com o exemplo privilegiado da filosofia política moderna, expresso na obra de Thomas Hobbes; na *seção quatro*, ver-se-á como alguns conceitos da metafísica se relacionam com o poder político, analisando em especial as obras de Giorgio Agamben. Dar-se-á um exemplo de como a “aplicação” da filosofia hermenêutica de Heidegger feita por Agamben possibilita, apesar das críticas e distinções a serem feitas, um novo posicionamento e uma nova disposição (mais crítica, espera-se!) diante não apenas, mas especialmente, do fenômeno jurídico — denunciando sua relação, através da linguagem, com o poder político e com a metafísica.

A função do *filósofo do direito* é ampliar a visão e alterar os modos, as disposições e os comportamentos com relação ao fenômeno jurídico. Como ele faz isso? Enfrentando a função de parâmetro epistemológico da metafísica, quando ela oferece o fundamento definidor, ordenativo e legitimador da epistemologia jurídica tradicional, ou seja, ele faz isso expandindo as fronteiras disciplinares do normativismo e subvertendo algumas de suas características fundamentais: o (neo) liberalismo e o individualismo. Essa função do filósofo do direito é ambiciosa. Ambiciosa porque afasta o medo de ultrapassar fronteiras disciplinares e disciplinadoras e, com isso, invade territórios “estrangeiros” ao direito, tais como a filosofia e a psicanálise. Essa ambição de ultrapassamento é arriscada e perigosa. Sim, pode ser. Mas o âmbito que se conquista, o olhar conseguido e a postura adquirida dão coragem para enfrentar o risco e o perigo. O âmbito que se conquista é o da linguagem; o olhar que permite tal acesso e conquista é o fenomenológico; e a postura adquirida é a da crítica.

É comum ao discurso do ensino jurídico nas *Instituições de Ensino Superior* do Brasil a necessidade de compatibilizar o ensino da lei com uma visão mais ampla e crítica da própria

lei. O problema que está implícito e silencioso nesses discursos é que eles nunca tematizam e problematizam a relação problemática e muitas vezes escandalosa existente entre filosofia e direito, ou seja, entre metafísica e poder político. Trazer à luz, clarificar e desvelar esse silêncio ideológico é conquistar o âmbito da linguagem desde um olhar filosófico crítico, deixando bem claro os escândalos da filosofia (*no direito*).

Antes de finalizar essas palavras introdutórias e preparatórias, mais algumas observações preliminares sobre *o método fenomenológico*, os *escândalos da filosofia* e o escândalo da filosofia *no direito*, ou da metafísica e sua relação com o poder político.

Para Heidegger, a ontologia somente é possível como fenomenologia. Além disso, a fenomenologia ganha um adjetivo: hermenêutica. Assim, a fenomenologia hermenêutica diz respeito ao *Dasein* questionador e à compreensão do *Dasein* como ser-no-mundo, ou seja, que diz respeito à significatividade do mundo, ao mundo prático e imediato da ocupação. Só a fenomenologia permite o acesso àquela dimensão, âmbito e espaço de linguagem onde se dá a relação entre metafísica e poder político. Mas não se trata do acesso por meio de qualquer linguagem, mas sim através linguagem poética. A poesia (linguagem), enquanto fundadora de mundo, é lugar da verdade, do desvelamento e da transgressão. Ela não está simplesmente no mundo já estabelecido do prazer, da segurança e da certeza, mas sim visa adentrar no âmbito de fundação do mundo, lugar do gozo, do inesperado, do imprevisível. O poder, na modernidade e em todo seu projeto civilizatório, manifestou-se como parâmetro definidor-legitimador e desde um fundamento metafísico no Estado, no direito e na ciência. Mas qual a linguagem que constitui e caracteriza esse poder? A linguagem da destruição, dos recalques e dos não-ditos ideológicos ou a linguagem da esperança, da democracia e da desmistificação crítica questionadora? A desmistificação consiste em reconhecer que o poder só existe *em virtude do Dasein*; refere-se a ele em todas suas disposições e tonalidades afetivas, que lhe proporcionam a abertura da dimensão de manifestação dos entes, dos outros e dele mesmo.

Quanto aos *escândalos da filosofia*, algumas coisas podem ser ditas. O *primeiro* escândalo da filosofia consiste na divisão clássica da metafísica que nos vem de Platão, quer dizer, entre o mundo sensível e o mundo das idéias. Já o *segundo* escândalo da filosofia — decorrente, de certo modo, do primeiro escândalo — envolve a divisão da teoria do conhecimento entre um mundo interior e um mundo exterior e na eterna problemática do acesso (metodológico) ao mundo exterior. Desse segundo escândalo da filosofia, duas

*repercussões* são essenciais: a determinação do sujeito/homem (problema antropológico) e a busca de um método — ilusão da modernidade na sua busca por uma metodologia sistemática correta e rigorosa, composta de fundamentos e primeiros princípios rigorosamente definidos e demonstrados (problema metodológico). Obviamente que o escândalo não se restringe apenas às repercussões citadas, mas consiste também em não se enfrentar a raiz, o solo ou a essência (metafísica!) do problema, qual seja, a crença naquela divisão clássica dos “dois mundos” e em todos os problemas que dela decorrem como, por exemplo, o problema político-jurídico (poder). Tal problema político-jurídico pode ser formulado do seguinte modo: como sujeitos podem sair do seu mundo interior e acessar outros mundos interiores e constituir um poder comum a partir de um contrato? Seria *empatia ou diálogo (linguagem)*? Pode-se ainda pensar nossos vínculos desde tal ponto de partida individual (solipsista)? Não estaria aí presente um esquecimento ontológico do ser e a insuficiente tematização do ente *Dasein* questionador, ser-com-outros e formador de mundo?

Em suma, os escândalos da filosofia consistem na dicotomia, no dualismo, no corte, na cisão e na diferenciação entre dois âmbitos ontologicamente diversos. Trata-se de um problema incontornável, pois a pergunta de como nos libertar e nos desprender de um horizonte hermenêutico (de linguagem) originário, ou seja, ser-no-mundo e acessar uma “outra” dimensão “além” do mundo empírico fica sem resposta — ou melhor, é impossível a resposta porque mal feita a pergunta e mal-esclarecido o ponto de partida da pergunta (*Dasein* questionador). Do mesmo modo que fica sem resposta o modo de encontrar um meio de acesso e uma linguagem adequada ao conhecimento pleno e verdadeiro. Não é possível dar tal resposta. Continuar persistindo nesses dualismos e no problema incontornável da ligação e da ponte entre eles é um escândalo. Reconhecer tal escândalo é admitir o fracasso e o dissolver-se dos dualismos metafísicos. Os escândalos da filosofia são, portanto, escândalos de buscas fracassadas. Justamente diante desses fracassos, torna-se possível a tematização daquilo que a história da filosofia (do direito) negligenciou e esqueceu: a dimensão, o espaço ou o âmbito originário de linguagem, ou seja, o *Dasein* como ser-no-mundo-com-outros e formador de mundo.

Por último, quanto aos escândalos da filosofia *no direito*, pode-se afirmar e problematizar a relação existente entre metafísica (filosofia) e poder político-jurídico (direito, ciência jurídica). Qual a relação da filosofia com o Estado? Quais as tarefas da filosofia em momentos em que se é preciso escolher entre Democracia, Stalinismo, Comunismo, Fascismo

ou Nazismo? Afinal, o que resta à filosofia (e para o Estado) depois do Holocausto? A pós-modernidade, nesse sentido e se bem entendida, foi uma “terapia” que nos preparou a liberdade da ilusão de que a filosofia, enquanto metafísica, pode servir de parâmetro definidor-legitimador e ser fundacional ou disponível como, por exemplo, para a justificação do Estado e de seus regimes políticos ou para o controle tecnológico da opinião pública e da democracia-espetáculo no contexto da sociedade do conhecimento e da era atômica atual.

A relação entre *filosofia e ciência* jurídica torna-se simples e problemática ao mesmo tempo porque, desde a abordagem da filosofia hermenêutica, a filosofia é o nível ontológico e as ciências, o nível ôntico. A pergunta pelo ser é a experiência pré-científica de abertura da região onde a projeção científica, direcionada ao ente, será possível. Somente a partir dessa abertura originária é que a região conquista uma compreensão preliminar e guia o perguntar científico. E, para problematizar ainda mais, bem no meio dessa relação entre filosofia e ciência jurídica está o *Dasein* questionador, pois o cientista é *Dasein*. Falamos que a relação entre filosofia e ciência jurídica é, ao mesmo tempo, simples e problemática porque não vão necessariamente juntas e tampouco se excluem. Esse “não-ir-juntas” e a “não-exclusão” é o que se torna o problema, pois quando se assume, por um lado, que as ciências não devem esperar o trabalho ontológico da filosofia, e, por outro, que as ciências podem ganhar novos impulsos desde a abordagem filosófica, “o *como* da relação” entre elas fica difícil de ser conquistado, pois não se pode simplesmente aplicar, sem mais nem menos, conceitos filosóficos em áreas científicas. É justamente essa “aplicação” que deve ser pensada de modo a que, nem a filosofia e nem a ciência (jurídica), se anulem nas suas particularidades e especificidades. O direito é parasitário, ou seja, ele constantemente busca não apenas seu fundamento, mas também seus modelos metodológicos fora de sua própria região. Ele apela para a sociologia, para as ciências “duras”, para a psicologia, para a antropologia, para a biologia, para a filosofia, enfim... A grande questão problemática é justamente esclarecer o sentido desse “*buscar fora*” seu fundamento e método. E, ao mesmo tempo, esclarecer que a “autonomia” do direito apenas se dá de modo privativo com relação a esse buscar fora seu fundamento e método.

Enfim, o *objetivo geral* do trabalho é pensar as aproximações e relações, feitas pela linguagem, entre metafísica e poder político ou entre filosofia e ciência jurídica. O que está em jogo mesmo é a metafísica (filosofia) e as conseqüências “práticas” de suas construções sistemáticas e engenharias sociais, cuja finalidade ingênua é responder definitivamente os

mistérios do homem, do mundo e do divino. Não se pode, simplesmente, negar como irrelevantes ou inofensivas as relações entre metafísica e poder político, pois, para apenas citar um exemplo, não foi por acaso que Sócrates, Platão e Aristóteles voltaram suas atenções para problemas lógicos, gnoseológicos e estéticos num contexto em que os sofistas “atormentavam” a vida política da *polis* grega; além disso, não é por acaso que Platão, dando razão aos escândalos da filosofia (*no direito*), expulsou os poetas de sua República e também viajou várias vezes até Siracusa, onde pretendia, através de sua filosofia fundacional, realizar reformas políticas. Tenhamos coragem, portanto, de *voltar de Siracusa* e analisar as relações entre metafísica e poder político, além de analisar com profundidade  $\alpha$ (s) escândalo(s) da filosofia (*no direito*).

Permita-se a confissão das dificuldades encontradas no percurso da produção da dissertação, as limitações do autor e, por isso, do resultado final, bem como o contexto acadêmico em que a dissertação vem ao mundo. Quanto às dificuldades encontradas no percurso da produção da dissertação, três observações: (1) o tema originalmente proposto seria o pensamento de Gianni Vattimo numa releitura da teoria contratualista de Hobbes. Percebeu-se, no decorrer das leituras e conversas com pessoas fundamentais, que Vattimo era um pretexto para chegar até o pensamento de Heidegger. Assim, desistiu-se de abordar Vattimo e optou-se pelo pensamento de Heidegger. (2) Mesmo com essa delimitação, depois de muitos questionamentos e crises pessoais na busca de respostas quanto à relação entre Heidegger e Hobbes, numa das disciplinas do mestrado e num desses acasos que apenas o percurso de uma pesquisa explica, teve-se conhecimento da obra de Agambem. A resposta para o problema da relação estava “solucionado”, mas muitos outros apenas começavam... (3) A última dificuldade diz respeito ao cumprimento dos prazos institucionais e dos prazos do orientador. Duas razões explicam a dificuldade. A primeira é que o ritmo de leitura de certos livros é muito lento. Exigem respeito, ou seja, um demorar-se na obra. Obras que são meditadas e escritas muitas vezes por décadas e mais décadas merecem um ritmo adequado de leitura. A segunda é que, sempre quando os prazos estavam vencendo, meu orientador, meus amigos ou os passeios pela biblioteca eram férteis na oferta de livros indispensáveis. Esses livros exigiam ser lidos com respeito, enquanto os prazos venciam. Essa dificuldade não deveria, mas pode ser usada como justificativa para a não-inclusão, esquecimento ou simplesmente desconhecimento de muitas obras.

Quanto às limitações do autor, deve-se destacar que a principal diz respeito à falta de conhecimento do idioma alemão, língua materna de Martin Heidegger, principal matriz teórica escolhida. Procurou-se amenizar tal limitação com o acesso a obras traduzidas no português, espanhol, italiano e francês. Quanto à limitação do resultado final, observa-se que se trata apenas de uma dissertação de mestrado sem absolutamente nenhuma pretensão de criação de algo novo e inédito no terreno pesquisado, além é óbvio, dos erros de abordagem a que um jovem pesquisador está suscetível e pelos quais deve, exclusivamente, ser responsabilizado.

Certamente a pretensão de colaborar com alguma originalidade e com algo inédito no mundo acadêmico será buscada num futuro doutorado e pós-doutorado. No entanto, muito além das titulações acadêmicas, a formação (contínua) de um legítimo pesquisador, ou seja, daquele responsável com sua própria formação e com as conseqüências sociais de suas pesquisas, deve ser aquela consciente de que qualquer “finalização” é ilusória e falsa (além de ser exigida pelos prazos referidos acima!). O compromisso com a busca de respostas, sempre incompletas, deve estar acompanhado da necessidade nunca reprimida de se (auto) questionar livremente.

O contexto acadêmico em que a presente dissertação de mestrado vem ao mundo, e que deve ser destacado, é o de quarenta anos da Graduação em Direito e o de dez anos do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos — UNISINOS. É com muita honra e sem nenhum arrependimento que o presente autor, paranaense de origem, dedicou oito anos de sua vida na formação que buscou na UNISINOS: primeiro na Graduação e, depois, na Pós-Graduação (Mestrado). É com orgulho que levarei o nome dessa Instituição de Ensino Superior marcado na minha história pessoal e profissional. Uma saudação especial e uma parabenização a todos e a todas que fizeram parte dessa história vitoriosa do Curso de Direito. Eu agora também faço parte dessa história...

## 2 HEIDEGGER: A ÁRVORE METAFÍSICA E O SEU SOLO

O desafio de uma decisão de pensamento se faz presente na filosofia no paradoxal encontro de apropriação ou alienação entre origem e porvir. Entre um passo de volta atrás e a possibilidade de um novo começo que enfrente os escândalos da filosofia (*no direito*). No tempo do “fim” da filosofia, o que resta para ela? Qual ainda pode ser sua tarefa, hoje? As margens desse encontro são os dois modos de pensar do Ocidente. A *terceira margem* é a possibilidade de um futuro pós-metafísico, o poder-ser de um novo começo após a superação da metafísica. O primeiro modo de pensar é a metafísica e sua constituição *onto-teo-tecnológica*. O segundo modo é o pensamento originário ou fundamental de Heidegger, que, através de todo o conjunto unitário de sua obra, propõe um novo começo para a filosofia. Esse novo começo é caracterizado por um novo pensar e um novo dizer, nos quais a linguagem (poética) ganha muita importância<sup>1</sup>. Novo começo que nos apresenta um modo de enfrentamento dos escândalos da filosofia (*no direito*)<sup>2</sup>.

A metafísica calcula, explora, organiza e domina, coloca a “primazia no um, identidade da idéia que separa o Ser dos entes, domínio da representação intercalado entre o

---

<sup>1</sup> Sobre o novo começo proposto por Heidegger e seu pensamento, além do novo pensar e do novo dizer que ele propõe, cf. STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença*: filosofia e conhecimento empírico. Ijuí, Unijuí, 2002; SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar*: sobre O que significa pensar? e A época da imagem do mundo de Heidegger. Ijuí: Unijuí, 2005; BROCHIER, Jean-Jacques. Heidegger: L'Être et le Temps. In *Magazine littéraire*: Martin Heidegger: L'Être et le Temps. Paris, n.235, nov. 1986. p.17; TOWARNICKI, Frédéric. Etre et temps: le séisme de l'autre commencement. In *Magazine littéraire*: Martin Heidegger L'Être et le Temps. Paris, n.235, nov. 1986. p.27-29; HAAR, Michel. Une idée neuve de la poésie. In *Magazine littéraire*: Martin Heidegger L'Être et le Temps. Paris, n.235, nov. 1986. p.38-40 e SARANT, Bernard-Xavier. La poésie et la pensée. In *Magazine littéraire*: Martin Heidegger L'Être et le Temps. Paris, n.235, nov. 1986. p.42-44, dentre outros que serão citados no decorrer da presente seção.

<sup>2</sup> A idéia dos escândalos da filosofia (*no direito*) foi uma dessas explosões que ocorrem no momento certo e depois de muitas leituras de obras diferentes e importantes. Uma delas foi *Ser e tempo* de Heidegger, onde ele diz: “El ‘escandalo de la filosofía’ no consiste en que esta demostración aún no haya sido hecha hasta ahora, sino, más bien, en que tales demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas. Semejantes expectativas, propósitos y exigencias provienen de un insuficiente planteamiento ontológico de aquello con respecto a lo cual debería demostrarse la ‘existencia’ de un ‘mundo’ independiente y exterior. No son las demostraciones las insuficientes, sino que lo insuficiente es la determinación del modo del ser que realiza y exige la demostración.” HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §43, “a”, p.226. A segunda obra é BERNSTEIN, Richard J. What is the difference that makes a difference? Gadamer, Habermas, and Rorty. In WACHTERHAUSER, Brice R. (Org.). *Hermeneutics and modern philosophy*. New York: State University Press, 1986. p.343-376, na qual o autor vincula os escândalos da filosofia com o debate sobre a pós-modernidade. Muitas outras obras foram relevantes, mas que não caberiam aqui as citações de todas. Os escândalos significam, em suma, uma concepção inadequada e insuficiente do *Dasein* questionador, das coisas, do conhecimento e do mundo.

homem e as coisas. (...) predominante ao longo da história ocidental, tem seu início com Platão”<sup>3</sup>. O pensamento originário é “marcado pela dualidade, diferença e correlação inelutáveis entre Ser e entes, fundamento sobre o qual o homem pode aproximar-se do real. (...) presente, mas esquecido, remete aos pré-socráticos”<sup>4</sup>. “The thought which interrogates the foundations (Wesen) of metaphysics we call simply ‘foundational’ thought”<sup>5</sup>.

Esses são os temas que serão abordados nessa primeira parte dispostos através da seguinte divisão: (2.1) a origem da origem: aborda-se o nascer da metafísica e o que ela representou nesse primeiro momento; (2.2) o esquecimento(s) da origem: trata-se do desenvolvimento medieval e moderno da metafísica e o esquecimento de sua origem; (2.3) no “fim” habita a origem: apresenta-se o pensamento de Heidegger quanto ao aprofundamento da essência da metafísica em busca de um novo começo pós-metafísico, pós-filosófico, em suma, pós-moderno; e (2.4) do ser-aí-no-mundo ao ser-aí-poético-formador-de-mundo: apogeu da presente seção, aborda-se o poder (trans)formador de mundo da linguagem, sua ligação com a verdade, com o pensador, o poeta e o fundador de Estado, bem como suas distinções e contrastes com concepções correntes da epistemologia, da lingüística e da verdade como correspondência ou adequação.

Em suma, pretende-se dar uma visão geral e panorâmica — mesmo se sabendo da dificuldade de realizar tal tarefa quando se está diante de tal obra — sobre o pensamento original e fundamental de Heidegger, o qual penetra fenomenologicamente na essência da metafísica e pensa, ou seja, rememora aí o impensado e esquecido. Em suma, pretende-se apresentar o marco “teórico” que servirá para a análise das seções que darão seguimento ao caminho de pensamento proposto na presente dissertação, ou seja, familiarizar o leitor com a abordagem que será usada para a interpretação, narração e confronto com os dois pensadores que seguirão: Hobbes, fundador da ciência política moderna, e Agambem que, criticando ao

---

<sup>3</sup> MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: Fapesp, 1999. p.13. Sobre a metafísica, também cf. RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p.29-52 e ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p.27-67.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>5</sup> RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham, 2003. p.16.

seu modo Hobbes e Heidegger, propõe novos começos na era do “fim” da metafísica. Novos começos que vêm!

## 2.1 ORIGEM DA ORIGEM

O filosofar consiste no comportamento crítico do *Dasein* questionador, ou seja, sua transcendência enquanto ser-no-mundo. O filosofar direciona-se à totalidade de entes disponíveis que somente o ato da pergunta, do interrogar e do questionar possibilitam. Se o *Dasein* permanece preso ao mundo dos entes, ele acaba se tornando dogmático e preso às leis do senso comum, à cotidianidade, à obviedade, à inautenticidade, enfim, àquilo que Heidegger chama *Gerede*, *Das Man*, impessoal, uno, etc<sup>6</sup>. No entanto, a filosofia é a admiração, o espanto e o assombro que surge m no *Dasein* questionador que se angustia e que, por isso mesmo, se confronta com o todo, com a totalidade das coisas e se pergunta pelo ser<sup>7</sup>, pelo sentido do ser e pela verdade do ser.

A filosofia é algo inevitável e irrenunciável, assim como é inevitável a admiração diante do apelo e da con-vocação do ser, diante de tal fenômeno nada resta ao homem senão cor-responder, perguntar e nomear<sup>8</sup>. Por que existe o todo? De onde o todo surgiu? Qual a razão de ser desse todo? Por que existe o ser e não o nada?<sup>9</sup> Por que eu existo? Mesmo depois

---

<sup>6</sup> Sobre a inautenticidade como modo de ser do *Dasein*, cf. SPANOUDIS, Sólon. A todos que procuram o próprio caminho. In HEIDEGGER, Martin. *Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. Trad. Dulce Mara Critelli. São Paulo: Moraes, 1981. p.9-22; HEIDEGGER, Martin. *Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. Trad. Dulce Mara Critelli. São Paulo: Moraes, 1981; *Id.*, *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §§ 25-27, p.139-154; OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p.1-39.

<sup>7</sup> Sobre a importância da pergunta como transcendência da cotidianidade, cf. BORNHEIM, Gerd Alberto. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. 11. ed. São Paulo: Globo, 2003 e HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.157, 182.

<sup>8</sup> Sobre o nomear (linguagem poética) que cor-responde e guarda o evento do ser, cf. HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do logos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p.22-40 e *Id.*, *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p.7-26.

<sup>9</sup> Sobre tais perguntas do *Dasein* questionador, cf. *Id.*, *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.33-80.

do triunfo das ciências essas perguntas persistem. A pergunta pelo todo teve, tem e sempre terá sentido, uma vez que o *Dasein* questionador sentiu, sente e sempre sentirá admiração diante do chamado que recebe do ser dos entes e do seu próprio ser, ou seja, de sua existência como ser-no-mundo e poder-ser. Enfim, o *Dasein* nunca poderá cessar de compreender e de autocompreender-se, sendo, dizendo e perguntando, pois uma questão sempre põe em jogo na questão aquele mesmo que questiona.

Desde o início da filosofia, a pergunta pelo ser, sua essência e sua verdade, sempre esteve presente. Se, num primeiro momento, essa pergunta fica restrita ao “mundo natural” (*physis*), num segundo momento, ela avança para o “mundo humano” (*nomos*). Mas o que legitima essa separação de mundos: o físico ou natural e o humano ou cultural? Será que não são os escândalos da filosofia (*no direito*) e a metafísica enquanto parâmetro definidor e legitimador o que justifica tal separação? Será que não é a metafísica enquanto esquecimento da unidade originária o que legitima a separação? Mas o que é a metafísica? O sentido da palavra metafísica significa ir além (transcendência) do ente natural<sup>10</sup>. Mas o que significa esse ir além? Isso é o que veremos! Nos pré-socráticos, o desejo de perguntar e compreender o que é a realidade consiste na procura de uma unidade, de um princípio único, de um fundamento, de uma entidade primária, da *arché*, do uno do múltiplo, a essência do múltiplo.

Os primeiros filósofos são conhecidos como naturalistas, físicos ou cosmólogos porque pensaram a *physis*, que significa físico, natural, natureza, cosmos. Essas traduções são tardias e, já por esse motivo, representam um distanciamento do sentido originário e da compreensão primordial daquela palavra. Se as traduções desse pensamento da origem são importantes, isso já mostra uma relação importante do pensamento (*logos*) com a linguagem; e da linguagem com a verdade como desvelamento (*alétheia*).

Além disso, é importante ressaltar a luta política (*no direito*) que estava em jogo no debate entre *physis* e *nomos* (escândalos da filosofia), o que deu origem a todo o debate em torno da lei natural, as formas de governo, a vida boa, a teoria da justiça, etc. Para termos

---

<sup>10</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.44-54.

idéia da fertilidade desse debate, bastaria um olhar sobre o debate atual sobre neocontratualismo, neoliberalismo e comunitarismo. A relação entre metafísica e poder político, portanto, adquire aqui uma primeira configuração e, junto com Mcilwain, pode-se afirmar que as mudanças do constitucionalismo e de nossa relação com o poder político estão baseadas e fundamentadas nas mudanças de definição em torno da lei natural<sup>11</sup>, como veremos em Hobbes e sua problemática relação lei-direito. Ademais, veremos como, na modernidade, a concepção metafísica da ordem e a nova metafísica da subjetividade acabam se transferindo, como um parâmetro, para a política e sua comparação entre o corpo humano e o corpo político<sup>12</sup>, bem como as vinculações entre as revoluções científica (filosófica), política e industrial.

A tradução do grego para o “romano” não é algo trivial e inofensivo. Assinala ao invés a primeira etapa no processo, que deteve e alienou a Essencialização originária na filosofia grega. A tradução latina se tornou então normativa para o Cristianismo e a Idade Média Cristã. Daqui se transferiu para a filosofia moderna, que, movendo-se dentro do mundo de conceitos da Idade Média, criou as idéias e termos correntes, com que hoje ainda se entende o princípio da filosofia ocidental. Tal princípio vale como algo, que os homens de hoje pretendem já ter de há muito tempo superado<sup>13</sup>.

No sentido originário, *physis* significa brotar, desabrochar, despregar e manifestar (movimento), mas, além disso, também o que nesse brotar, desabrochar, despregar e manifestar fica retido e permanece (repouso). *Physis* era, portanto, o nome do ser e estava presente em tudo como uma unidade originária<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> MCILWAIN, Charles Howard. *Constitutionalism: ancient and modern*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1947. Cap. 2. Disponível em: <<http://www.constitution.org/cmt/mcilw/mcilw.htm>>. Acesso em: 15 jun. 2001; ZARKA, Yves Charles. *La questione del fondamento nelle dotrine moderne del diritto naturale*. Trad. Gennaro Carillo; Vincenzo Omaggio. Nápoles: Scientifica, 2000.

<sup>12</sup> MATTEUCCI, Nicola. *Organización del poder y libertad: história del constitucionalismo moderno*. Trad. Francisco Javier Ansuátegui; Manuel Martínez Neira. Madrid: Trotta, 1998. p.37-41 e STASSEN, Manfred. Introduction. In HEIDEGGER, Martin. *Philosophical and political writings*. Nova Iorque: Continuum, 2003. p.IX-XXXIII.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.44.

<sup>14</sup> *Id.*, *Heráclito: a origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do logos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p.28-34.

No seu relacionamento com a realidade, os primeiros pensadores não duvidavam da realidade e ela não era vista como aparência. Pelo contrário, dever-se-ia encontrar nessa realidade mutável a unidade escondida. As leis, a arte, o Estado, o teatro, enfim, tudo girava em torno de não negar o poder de mutação da realidade, em respeitar e reverenciar essa ordem eterna e suas leis (cosmos). A própria concepção da verdade como *aletheia* analisa os vários modos da aparência (aparecimento, presença, ilusão, etc.) como relacionados com o evento do ser e todo o mistério envolto no seu desvelamento.

Ser e pensar; *physis* e pensamento; esses dois âmbitos estavam unidos numa única experiência. Ao brotar da *physis*, conecta-se o pensamento que enuncia pela linguagem esse evento, esse desvelar, pois se a morada do ser é a linguagem, então o homem habita tal morada. O ser não é sem o homem, que o diz, mas, ao mesmo tempo, o homem nada seria se não correspondesse ao ser, o qual está muito além de seu controle, de sua vontade e constantemente oculta-se, desvia-se, subtrai-se<sup>15</sup>. A verdade, pois, também está aí presente e ausente. Ela é a unidade originária entre desvelar e velar, mostrar e ocultar.

O *logos* significa muito além de razão e até mesmo de discurso; ele significa o recolher e o re-unir diante da *physis*, do ser<sup>16</sup>. *Logos* significa o deixar-ser com relação à *physis*. Não é preciso muito esforço para percebermos a não separação entre *logos* e *physis*. Eles acontecem (clareira, verdade do ser) numa unidade expressada pela linguagem, a poesia originária. *Logos* e *physis* são o mesmo. *Logos* é o nome do ser e representa a unidade da diferença, mas não se trata de uma unidade calma e homogênea, mas de uma unidade em constante movimento, transitividade, jogo e diferença. Unidade da diferença (pensamento originário) não é o mesmo que separação da diferença (metafísica tradicional e seus típicos dualismos).

Mas e o homem? O homem acompanha o dar-se da *physis* e o deixar ser do *logos* através da palavra nomeadora, palavra adequada, palavra poética<sup>17</sup>. O homem é abertura de

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. Que significa pensar? In SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre Que significa pensar e A época da imagem do mundo de Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2005. p.125-189.

<sup>16</sup> *Id.*, *Tiempo y ser*. Trad. Manuel Garrido; José Luis Molinuevo; Félix Duque. 3.ed. Madrid: Tecnos, 2001.

<sup>17</sup> *Id.*, *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

compreensão diante da totalidade do mundo dos entes e do ser desses entes. Dessa forma é que o homem, enquanto este ente privilegiado que é, relaciona-se com o ser. O dizer, portanto, é nomear e guardar aquilo que se apresenta como des-velado porque saído do velamento (do ser). A unidade e o acordo entre o escutar o apelo silencioso do ser e o dizer é a sabedoria, entendida como vigília, vigilância e atenção àquilo que nos é destinado<sup>18</sup>.

Mas essa unidade originária entre *physis*, *logos* (pensamento) e homem (*Dasein* e linguagem poética nomeadora), justamente pelo modo de seu aparecimento-oculto (verdade como *aletheia*), cai no esquecimento, dando oportunidade aos escândalos da filosofia (*no direito*). Pra piorar, esqueceu-se do esquecimento. Nada melhor, portanto, do que uma memória do pensamento do ser capaz de proporcionar um novo começo, ou seja, um novo relacionamento do homem com os entes, do homem consigo mesmo, do homem com os outros homens e do homem com a linguagem através de um novo/outro pensar e um novo/outro dizer<sup>19</sup>. Esse outro pensar é a tarefa da filosofia no seu final, na sua “morte”, para que novas possibilidades sejam preparadas e abertas, enfim, para que ‘um passo à frente’ seja dado nunca esquecendo de ‘rememorar o passo atrás’.

## 2.2 ESQUECIMENTO(S) DA ORIGEM

A crise entre *physis* e *nomos* demonstra, além dos escândalos da filosofia (*no direito*) como esquecimento da unidade originária, uma transformação de época e uma transformação no pensamento filosófico. Se antes a natureza, agora a vida, a ação humana, a ética e a política, enfim, a convenção (*nomos*). A partir de agora, época da democracia de Péricles, tudo depende do olhar do observador, nada é mais “por natureza”, pois o homem é a medida

---

<sup>18</sup> HEBECHE, Luiz. *O escândalo de Cristo*: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Unijuí, 2005.

<sup>19</sup> HEIDEGGER, Martin. Que significa pensar? In SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar*: sobre Que significa pensar e A época da imagem do mundo de Heidegger. Ijuí:Unijuí, 2005. p.133-135; STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença*: filosofia e conhecimento empírico. Ijuí, Unijuí, 2002; VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV*: Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999. p.7-12.

de todas as coisas, o centro do mundo e referência de todos os demais entes. Nascia o *humanismo* grego, seguido do helenismo e todas suas características filosofias morais, as quais irão repercutir de modo fundamental num outro humanismo, o da modernidade. Ou seja, a separação metafísica dos mundos natural e cultural ou físico e humano — o *primeiro escândalo da filosofia*, o dos dualismos metafísicos — criava a necessidade de se preparar o homem para o “seu próprio mundo”: humanismo — *segundo escândalo da filosofia*, o dos dualismos epistemológicos e sua repercussão no *problema antropológico* da determinação do sujeito/homem.

Tentando dar uma resposta ao dilema metafísico que repercutia no âmbito político (escândalos da filosofia *no direito*) *physis versus nomos*, Sócrates afirmou que o bem tem uma natureza verdadeira (ontologia clássica, *primeiro escândalo da filosofia*) passível de ser captada pela mente humana (epistemologia, *segundo escândalo da filosofia*) e que, se o homem conhecer (*problema metodológico*) essa natureza, será incentivado a agir bem na prática (ética, *problema antropológico*)<sup>20</sup>.

Dando continuidade e voz a Sócrates, aparece a filosofia de seu discípulo *Platão*. Se para Sócrates o bem tinha uma natureza verdadeira, em Platão o bem está no topo do mundo das idéias. As formas ou idéias são entidades que têm uma existência própria e real que vai além da física, além do espaço e do tempo (metafísica, *primeiro escândalo da filosofia*). O conhecimento desse bem só é possível porque a alma é imortal (epistemologia, *segundo escândalo da filosofia*).

A *verdade* de nossas representações depende das idéias que são arquétipos e modelos para nossas representações; a verdade é adequação de nossa representação com as idéias, os modelos, os arquétipos (*problema metodológico*). Apreendem-se as coisas através da mediação dos conceitos, ou seja, a partir de um conhecimento prévio, um pressuposto metafísico, ou seja, a divisão dos dois mundos (*primeiro escândalo da filosofia*): sensível (aparência, material, imanente) e supra-sensível (idéia, espiritual, transcendente). Tudo o que

---

<sup>20</sup> Sobre os escândalos da filosofia e suas repercussões no direito e na política, cf. ROWE, Christopher. Ethics in ancient Greece. In SINGER, Peter. *A companion to Ethics*. [S.l.] Blackwell, 1993. p. 121-132.

é corpóreo, ou seja, as emoções, o prazer, a concupiscência, etc. deve ser autodisciplinado, racionalizado, controlado (ética, *problema antropológico*). A metafísica nasce caracterizada por essa divisão de dois mundo: sensível e não sensível<sup>21</sup> e todas suas repercussões escandalosas.

Heidegger's attributes the origin of this metaphysics to Plato's distinction of reality into two realms: The nonsensory, metasensory realm, inhabited by intellectual perceptible, constant, amaranthine realities; the sensory realm, inhabit by sensory perceptible, fugacious, not-truly-real entities. The relation between the entities that inhabit these two realms constitutes the metaphysical core of the problem of methaphors (problema da linguagem)<sup>22</sup>.

Para Platão, a essência do *fundamento* metafísico, que funciona como parâmetro definidor, organizativo e legitimador, é a identidade da idéia supra-sensível, ou seja, *identidade da separação* dos dois mundos: o fundamento é mais básico, mais significativo, primeiro, anterior, causa do sensível, que é derivado e posterior. A substituição da *physis* e sua unidade originária pela *idéia* feita por Platão tem como consequência a interpretação única e normativa do ser enquanto fundamento. Essa substituição provoca toda uma nova concepção da verdade. Se antes ela estava concentrada no ocultamento e no desvelamento (*aletheia*), agora a verdade se concentra na luminosidade, na evidência e na exatidão permanente da adequação. A idéia é tomada como aquele ente que “é” verdadeiro, em contraposição os demais entes, que são cópias, aparências e deficiências. O ser (idéia), portanto, é visto como se fosse um ente (o ente verdadeiro). Esquecimento da diferença

---

<sup>21</sup> RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham, 2003. p.17; STEIN, Ernildo. *Uma breve introdução à filosofia*. Ijuí: Unijuí, 2002. p.57-69; MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: Fapesp, 1999. p.33-49; TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Trad. Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p.20-63; DROIT, Roger-Pol. *A companhia dos filósofos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.56-72; SZAIF, Jan. Platão — Espectro da filosofia. In ERLER, Michael; GRAESER, Andréas (Orgs.). *Filósofos da Antigüidade I: dos primórdios ao período clássico — uma introdução*. Trad. Lya Luft. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p.166-188.

<sup>22</sup> Sobre os escândalos da filosofia em Platão, cf. GRUGAN, Arthur A. Heidegger: Preparing to read Holderlin's *Germanien*. In *Research in phenomenology*, n.19, 1989. p.148 (complemento nosso); ainda, sobre as metáforas, cf. STEIN, Ernildo. *Epistemologia e crítica da modernidade*. 3.ed. Ijuí: Unijuí, 2001.

ontológica e da unidade da diferença do pensamento originário. Desse modo, os dualismos presentes nos escândalos da filosofia (*no direito*) recebem sua unidade no fundamento.

O pensamento metafísico como esquecimento da diferença ontológica e da unidade originária fecha o seu caminho em direção ao ser, pois substitui o ser ao tratá-lo como ente. Esse é o esquecimento do ser de que fala Heidegger. Esse esquecimento começa com Platão. Tudo que era visto como unidade da diferença na ‘origem da origem’, no ‘esquecimento da origem’ é visto como identidade da separação<sup>23</sup>.

A linguagem poética é substituída pela linguagem lógica considerada como enunciado de predicados e de atributos gerais, constantes e universais, como mero som e como mera expressão<sup>24</sup>, ou seja, a linguagem como meio de transporte de pensamentos que se referem à realidade. A correção e exatidão dos juízos e das representações servem de critérios para o julgamento da verdade de tais enunciados. O pensar torna-se a faculdade de manejar, operacionalmente, enunciados e conceitos. Do *logos* hermenêutico ao *logos* apofântico. Com a filosofia de Platão, todas as modificações da origem foram feitas e as condições para o nascimento da lógica estavam realizadas. Todas essas transformações foram marcantes para a história do pensamento ocidental.

A descoberta da metafísica por Platão possibilitou a abertura de um espaço para os conceitos mais amplos e genéricos e para o ente supremo (Deus). A causa primeira ou fundamento último já tinham seu lugar de morada. Não é por acaso que Heidegger diz que a metafísica é *onto-teo-logia*. “Onto” é ente; “teo” é Deus e “logia” é *logos*. Enfim, todos os três determinados através do fundamento, ou seja, através do parâmetro organizativo, definidor e legitimador da metafísica. O mais interessante são as características, qualidades ou atributos desse fundamento: previsibilidade, linearidade, fechamento, firmeza, absoluto, inabalável, permanente, eterno, etc. Essa ambição de eternidade foi expressa em várias

---

<sup>23</sup> HEIDEGGER, Martin. *Hermenéutica de la facticidad*. Disponível em: <[http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/hermeneutica/uno\\_uno.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/hermeneutica/uno_uno.htm)>. Acesso em: 14 dez. 2002. Cf. quanto à insuficiência da ontologia tradicional, a introdução, o prefácio e o capítulo um.

<sup>24</sup> Heidegger combate essas concepções de linguagem não com recusa, mas sim tentando pensá-las desde o pensamento originário e fundamental, do mesmo modo com a metafísica e com a técnica. Quanto à linguagem, cf. *Id.*, *A caminho da linguagem*. 2.ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003. p.7-26.

teorias, doutrinas, leis e sistemas. Para ser científico, dever-se-ia respeitar aquelas características. Desde o início, nosso pensamento está marcado pela metafísica (Um) e pela teologia (Deus): “*onto-teo-tecno-logia*”<sup>25</sup>. O supra-sensível é habitado pela representação de Deus, a qual serve de sustentação, ou seja, como princípio da realidade (*primeiro escândalo da filosofia*) e princípio de inteligibilidade (*segundo escândalo da filosofia*). Deus conjuga e une existência e essência. Ao comentar sobre a metafísica, Heidegger diz o seguinte:

Ao representar a totalidade do mundo, o pensamento dos pensadores também representa, necessariamente, o fundamento universal do mundo, ou seja, o divino num sentido vasto e indeterminado. Pode-se também demonstrar facilmente que em toda a metafísica — de Platão a Nietzsche — predomina um momento teológico, ao se pensar o “divino” como causa universal do mundo. Este é também o fundamento de um acontecimento de alcance inestimável na história do ocidente. Referimo -nos à relação recíproca entre metafísica e cristianismo<sup>26</sup>.

Será que não existe alguma conexão entre esse império do um metafísico com as características do poder político moderno, cujo início se dá na concentração do antigo pluralismo feudal na unidade (um) do soberano?<sup>27</sup> Ou seja, será que não existe o escândalo da filosofia *no direito*? Será por acaso que o fundamento do poder dos reis num primeiro momento foi realizado a partir de Deus?<sup>28</sup> Isso é o que será trabalhado e desenvolvido na próxima seção. Adianta-se que sim! Há uma conexão entre razão e dominação ou entre fundamento metafísico e violência (legítima!) ou monopólio da força por parte do poder

---

<sup>25</sup> TATIÁN, Diego. *Dimensión política en Heidegger*. Córdoba: Alción, 1997. Disponível em: <<http://www.heideggeriana.com.ar/tatian/introduccion1.htm>>. Acesso em: 28 fev. 2007.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental*. Lógica. A doutrina heraclítica do *logos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p.28.

<sup>27</sup> MARRAMAO, Giacomo. *Dopo il Leviatano: individuo e comunità*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000, p.23-47. Páginas nas quais o autor debate a teoria da poliarquia e o “modo monoteístico de pensar”, com seu típico “bloco totalitário”. Seria interessante comparar esse debate com a obra SCHÜRMAN, W. *Le principe d’anarchie: Heidegger et la question de l’agir*. Paris: Seuil, 1982. Nesta obra, o autor aborda a questão da an-arquia, ou seja, an-arché, no sentido de não-fundamento. Não-fundamento significa a recusa da “violência do fundamento” enquanto “fundamento da violência”. Pode-se comparar esse não-fundamento com o que Marramao chama de “bloco totalitário” do “modo monoteístico de pensar”, ou seja, o não-fundamento como tentativa de enfrentamento dos escândalos da filosofia (*no direito*) e a preparação de um novo começo.

<sup>28</sup> ZARCA, Yves Charles. *La questione del fondamento nelle dottrine moderne del diritto naturale*. Trad. Gennaro Carillo; Vincenzo Omaggio. Nápoles: Scientifica, 2000. Toda essa obra reside na ambigüidade da modernidade entre o jogo de fundamentação do direito natural entre um pólo e outro, ou seja, entre um fundamento teológico e um fundamento ético. Tal jogo é de uma enorme complexidade, pois exhibe muitas modulações desses pólos. Modulação complexa, mas que tem algo em comum: os escândalos da filosofia (*no direito*).

político. Por enquanto, vejamos como a metafísica avançou desde Platão<sup>29</sup>, ou seja, vejamos a seqüência de esquecimentos do pensamento originário da unidade da diferença.

Em *Aristóteles*, mesmo que a forma (idéia) transcendente de Platão tenha caído ao chão da forma imanente e que ele tenha dado um impulso teleológico à forma através da potência e do ato, os “dois mundos” ainda permanecem no chamado *hilemorfismo*<sup>30</sup>. Além disso, o conceito de *energeia* muda a perspectiva de Platão, mas permanece a separação quanto à presença (*ousia*, substância): de um lado, o fato de que um ente é, *quodditas* (existência/ente/percepção); de outro, o que é o ente, *quidditas* (essência/ser/intelecto). Nesse mero exemplo da separação entre existência e essência se mostra o esquecimento da diferença ontológica e da origem da origem. A diferença é vista como separação, dando ênfase aos escândalos da filosofia (*no direito*). E, como se não bastasse, mostra-se uma relação de hierarquia e de importância entre elas. Obviamente que a essência ocupa a posição mais importante! Os escândalos da filosofia (*no direito*), mesmo com transformações, permanecem atuantes.

Assim, a metafísica permanece física porque analisa o ser transfigurado em ente e a transcendência liga-se à essência supra-sensível (lá em cima) de algum lugar situado para além do sensível como mera aparência (aqui embaixo). Essa é a origem dos muitos dualismos metafísicos e dos escândalos da filosofia (*no direito*). Dos dois mundos de Platão, muitos outros ainda iriam existir! Tais como: existência/essência, material/espiritual, forma/conteúdo, práxis/teoria, fato/norma, realismo/idealismo, corpo/alma, singular/geral, particular/universal, casos simples/casos difíceis, aplicação/fundamentação, etc.<sup>31</sup> O abismo entre esses dois mundos é alcançado pela representação, mas nem todos são capazes da representação correta, certa, segura. É necessário todo o ideal da *paidéia* para que se alcance a transcendência das idéias. Ou seja, a *paidéia* mostra-se como uma engenharia social criada e legitimada desde a

---

<sup>29</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p.1-69.

<sup>30</sup> BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001.

<sup>31</sup> STRECK, Lenio Luis. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 4.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003; *Id.*, *Jurisdição constitucional e hermenêutica: uma nova crítica do direito*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004 e *Id.*, *Verdade e consenso: Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006.

metafísica. Dos dualismos metafísicos (*primeiro escândalo da filosofia*), advêm os dualismos epistemológicos (*segundo escândalo da filosofia*) que, por sua vez, repercutem nos *problemas antropológico e metodológico*, nos quais se unem o humanismo e a *paidéia*.

O *fundamento metafísico*, permanente e imutável (*idéia* em Platão e *energeia* em Aristóteles) marca o horizonte grego e o afastamento da sua origem. Além disso, marca, como *parâmetro organizativo, definidor e legitimador*, suas leis, sua política, sua arte, enfim, marca a totalidade de seu universo, o qual também é o nosso; nosso passado vigente!

O pensamento de Platão transporta-se até a Idade Média por meio da Patrística, principalmente por meio de Santo Agostinho e dos primeiros padres latinos. No pensamento de Agostinho, o dualismo de Platão permanece presente, mas agora, é obvio, com um conteúdo cristão. Já o de Aristóteles chega à Idade Média através da Escolástica, em especial por intermédio de Santo Tomás de Aquino. Neste, a *energeia* de Aristóteles ganha a tradução de *actualitas* (realidade), também dividida em: singular (*quodditas/existentia/actus/ens creatum*) e geral (*quidditas/essentia/potentia/ens creator/princípio e causa formal*)<sup>32</sup>.

A nossa palavra realidade, por exemplo, tem relação com efetivar. Efetividade é a tradução da palavra *actualitas*, que vem de *actus, agere*. Cícero traduz a palavra grega *energeia* por *actualitas*. Mas traduzir isto por efetividade é inteiramente não-grego. Entretanto, se tivermos a necessária visão fundamental, podemos trazer a língua grega novamente para ser ouvida. Se exigíssemos uma língua comum que todos entendessem da mesma maneira, teríamos uma língua inteiramente nivelada que não diria mais nada. O pensamento Ocidental só foi possível porque houve uma língua grega<sup>33</sup>.

O homem cristão é a unidade de corpo perecível (sensível) e alma racional (supra-sensível). Não somente Platão, através do seu mito da caverna e do seu ideal de formação

---

<sup>32</sup> TATIÁN, Diego. *Dimensión política en Heidegger*. Córdoba: Alción, 1997. Disponível em: <<http://www.heideggeriana.com.ar/tatian/introduccion1.htm>>. Acesso em: 28 fev. 2007. p.87-142. MCCUMBER, John. *Metaphysics and oppression: Heidegger's challenge to Western Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1999. p.71-96. GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.142-158 e p.652-683.

<sup>33</sup> HEIDEGGER, Martin. *Tiempo y ser*. Trad. Manuel Garrido; José Luis Molinuevo; Félix Duque. 3.ed. Madrid: Tecnos, 2001. p.117.

(*paidéia*) de um homem capaz de alcançar e ver as idéias, tem um humanismo. Também o cristianismo é um humanismo, pois, com sua imagem do homem à imagem e semelhança de Deus, apregoa uma história de salvação. O ponto em comum desses humanismos é a determinação do humano (*problema antropológico*), isto é, determinação do homem a partir e desde um fundamento metafísico determinante e normativo<sup>34</sup>. Ou seja, a determinação do homem é o *problema antropológico*, consequência dos *escândalos da filosofia (no direito)*. Capella oferece uma boa metáfora tecnológica do mito da caverna, na qual fica nítida a relação entre humanismo, *paidéia* e espetáculo<sup>35</sup>. A citação diz o seguinte:

Una versión interrogativa y contemporánea de la metáfora de la caverna acaso podría ser la siguiente: una población a la que se hubiera suministrado siempre una visión televisiva y radiada [técnica] del mundo, y cuya experiencia intelectual [metafísica da subjetividade e filosofia da consciência] del mundo estuviera vinculada por tanto a la intervención massmediática, ¿sería capaz de reconocer como 'verdaderas' experiencias del mundo no mediadas así?<sup>36</sup>

Antes de continuar com a evolução do (s) esquecimento (s) da origem, permita-se, a partir do próprio Platão e relacionando-o com Heidegger, uma reflexão acerca da filosofia (metafísica) e do filósofo, bem como de suas relações com o poder político. Primeiro uma citação:

Logo, o mundo, e as coisas no âmbito dele, de modo geral são imperceptíveis ao *Dasein* cotidiano. Isso levanta um problema. Os filósofos não são uma espécie distinta do *Dasein* cotidiano. Como podem eles então se elevar acima da cotidianidade comum a fim de ter consciência daquilo que o *Dasein* cotidiano não consegue perceber? Heidegger considera-se um fenomenólogo no sentido de tornar aparente aquilo que costuma ser imperceptível, e ele não realiza essa operação por meio de experimentos estranhos nem de argumentos abstrusos. Aquilo de que Heidegger se dá conta, e que apresenta com roupagem conceitual, é de certo modo óbvio a todas as pessoas uma vez que se chame a atenção delas para isso. Mas como

---

<sup>34</sup> RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham, 2003. p.387-400.

<sup>35</sup> Espetáculo deve ser entendido no sentido em que Agamben se refere à obra de Guy Debord. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.40-43 e p.61-65.

<sup>36</sup> CAPELLA, Juan-Ramón. *Fruta prohibida: una aproximación histórico teórica al estudio del derecho y del estado*. Madrid: Trotta, 1999. p.62.

ele consegue, em primeiro lugar, se dar conta disso? Inversamente, podemos pensar que aquilo para que Heidegger apontou é radiantemente óbvio e que o mistério reside no fato de ter sido desconsiderado por qualquer outro filósofo. Heidegger tem em mãos uma complexa tarefa: não somente tem de fornecer uma análise do *Dasein* e nos convencer de que é correta, como também tem de explicar por que — ao contrário do *Dasein* cotidiano — ele é capaz de dar um relato disso, bem como mostrar porque outros filósofos, eles mesmos não imersos perpetualmente na cotidianidade, não o foram<sup>37</sup>.

Apresentou-se, na citação, o paradoxo e o problema com o qual Heidegger se viu confrontado: se o filósofo faz parte da cotidianidade do mundo, como ele percebe e escapa, se é que isso é possível, de tal cotidianidade? Além disso, como pode ele — o filósofo — comunicar aos outros tal percepção e escape? Pode-se comparar tal problema e paradoxo com o mito da caverna de Platão, pois, se, como nos diz Stein<sup>38</sup>, Heidegger, enquanto “sujeito histórico”, iludiu-se quanto à consciência política com “pretensões falsas”, ao mesmo tempo ele, enquanto “sujeito teórico”, revelou uma “problematização e tematização certas”. Da mesma forma Platão, pois ele estava certo ao enfrentar filosoficamente os sofistas, mas se iludiu ao querer implantar e aplicar sua filosofia em Siracusa. Ambos tinham traços reacionários e conservadores na política e apresentavam “uma certa sobrançeria” típica dos filósofos. Os escândalos da filosofia (*no direito*) é acreditar e persistir no dualismo metafísico e querer implantar o “mundo das idéias” no “mundo sensível”, ou seja, acreditar que a filosofia é e está disponível para aplicações práticas e políticas. O que realmente está em jogo aqui não são as decisões pessoais deste ou daquele filósofo, mas o questionamento perturbador e impertinente da relação entre metafísica e poder político, ou seja, o de se a filosofia pode ou não servir de justificativa aos regimes políticos. O mistério — tanto da

---

<sup>37</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.49-50.

<sup>38</sup> STEIN, Ernildo. Nota introdutória. In HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p.19, na qual afirma (itálico nosso): “Não apenas pelas influências que recebeu, também pelo sentido de abordagem de sua temática, pelas vivências pessoais, pelo nível de consciência política e pelo contexto histórico em que se situava, mas sobretudo pelas *pretensões falsas de uma problematização e tematização certas*, revela Heidegger traços reacionários. Não é sua passageira adesão ao nacional-socialismo, cujas implicações bem cedo reconheceu que deve ser vista como único elemento de peso no julgamento de sua posição política. Há uma certa sobrançeria que lhe vem da consciência de ser ‘o pastor do ser’ que o torna vulnerável quando se trata de fazer juízos históricos que têm a ver com o aqui e agora”. A prova de que as “pretensões são falsas”, mas “a problematização e a tematização são certas” é que Heidegger respondeu às críticas de sua adesão ao Nazismo com o “silêncio”, mas o “silêncio”, em alemão, é um verbo ativo (*schweigen*), que produziu e desempenhou no obra de Heidegger um papel fundamental. Um “silêncio” em mais de cem volumes das obras completas, e que influenciou muitos intelectuais e humanistas do pensamento ocidental e oriental. Cf. STASSEN, Manfred. *Martin Heidegger philosophical and political writings*. Nova Iorque: Continuum, 2003, p.ix-xxxiii.

política, como da própria filosofia — é que justamente tais problemas e paradoxos — que existem somente porque há um *Dasein* questionador e temporal/histórico — são o que as mantém vivas, dinâmicas.

Terminada esta pequena reflexão sobre Platão e Heidegger, continua-se com a evolução do (s) esquecimento (s) do ser. Será que não existe uma aproximação entre a realidade (*actualitas*) medieval dividida entre o singular (*quodditas*) e o geral (*quidditas*) e a concepção de *Descartes* de pensar o ente como *res* sensível e também como *res* não sensível? Não estão presentes aí os mesmos *escândalos da filosofia (no direito)*? *Descartes* é o fundador da filosofia moderna<sup>39</sup> e, no entanto, ela não representa uma ruptura e nem uma homogeneidade com relação à filosofia medieval. Significa apenas uma diferença. A filosofia dos dois mundos iniciada com Platão (*primeiro escândalo da filosofia*) e que atravessa a Idade Média tem continuidade com *Descartes*. Os nomes e os fundamentos (metafísicos) podem até mudar (*res cogitans* e *res extensa*), mas é o mesmo dualismo antigo (*dualismos metafísicos e epistemológicos*) o que está por detrás de tal concepção.

El aparente nuevo comienzo del filosofar se revela como el injerto de un prejuízo fatal en virtud del qual la época inmediatamente posterior habría de omitir la elaboración de una analítica ontológica temática del 'ánimo', hecha al hilo conductor de la pregunta por el ser, y entendida como una confrontación crítica con la ontología legada por la antigüedad<sup>40</sup>.

*Res cogitans* (o cogito) é a essência do homem, o qual é colocado entre Deus e as demais coisas. O homem é um animal racional, ou seja, o único que possui a faculdade de pensar. A racionalidade do homem, assim, é dividida de seu corpo, o qual é a *res extensa* ligada à parte animal e sensível. Deus permanece presente na ontologia de *Descartes*. Mesmo Deus estando presente, prevalece a razão humana. Mas isso não quer significar que Deus não desempenhe um papel fundamental na filosofia de *Descartes*.

---

<sup>39</sup> Sobre *Descartes*: SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2.ed. São Paulo: Moderna, 2005; KOLAKOWSKI, Leszek. *Horror metafísico*. Campinas: Papirus, 1990. p.27-32; BORNHEIM, Gerd Alberto. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. 11.ed. São Paulo: Globo, 2003. p.81-95.

<sup>40</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §6º, p.48.

A razão humana, isto é, o *cogito* de Descartes não significa apenas que o homem seja um animal racional privilegiado com relação aos demais entes, mas sim a importância fundamental dada à *representação* e à *subjetividade* (*escândalos da filosofia no direito*). Essa representação liga-se à *verdade* entendida pelos medievais como *adequatio intellectus et rei*. No entanto, é somente na modernidade que a representação não se vincula mais à ontologia clássica, mas sim à *ontologia moderna*, qual seja, a capacidade e faculdade humana (problema antropológico) de produzir imagens das coisas. A linguagem da filosofia permanece a mesma, mas os conteúdos e fundamentos dos conceitos são diferentes. E isso em virtude de um “*novo*” *fundamento metafísico*. Não a coisa, mas a imagem da coisa. Os objetos ganham sua objetividade contraposta à subjetividade (problema metodológico) e a verdade passa a ser entendida como certeza do representar. Pensar é representar, e verdade é certeza. Tudo isso, obviamente, com o auxílio do modo de pensar e dizer vindo das matemáticas. Assim, a prioridade da representação é a salvação que a metafísica encontra para superar a separação existente entre natureza (existência) e pensamento (essência). Uma ficção criada na tentativa de superar os *escândalos da filosofia (no direito)*!

É essa a filosofia moderna iniciada com Descartes que dá origem à técnica moderna e que reflete o antropocentrismo (humanismo) moderno. O homem é transformado radicalmente quando se converte em sujeito contraposto à, e juiz da objetividade, isto é, tudo aquilo que se opõe ao sujeito (*dualismos epistemológicos*). A idéia de sujeito nasce apenas na modernidade e liga-se ao homem, entendido como consciência, pessoa, razão, espírito ou personalidade. Obviamente que estes conceitos não são os mesmos, mas têm em comum a idéia de subjetividade.

A “nova” metafísica do pensar representativo transforma o mundo em imagem<sup>41</sup>, imagem dos entes que estão completamente disponíveis e dispostos à mão do homem para exploração, produção, manipulação, eficiência e controle. A totalidade dos entes, como imagem, é construída representativamente e inserida num sistema composto de elementos ordenadamente dispostos e fundamentados por alguma idéia, geralmente ficcional e hipotética.

---

<sup>41</sup> HEIDEGGER, Martin. A época da imagem do mundo. In SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre Que significa pensar e A época da imagem do mundo de Heidegger*. Ijuí:Unijuí, 2005. p.191-232.

Assim, a *metafísica como parâmetro* definidor, ordenador e legitimador nas suas relações com a natureza, com a epistemologia e com o poder segue o seguinte procedimento: (1) Determinação de um espaço; (2) disposição dos elementos desse espaço, cuja unidade é conquistada pela idéia de fundamento; (3) unidade dos elementos nesse espaço desde um fundamento; (4) Transgressão do espaço: expansão, poder e iniciativa. Em especial no projeto civilizatório da modernidade a metafísica como parâmetro definidor, ordenador e legitimador se faz presente e se manifesta no Estado, no direito e na ciência<sup>42</sup>.

A essência do pensamento moderno, numa palavra, é a representação, na qual o homem se transforma em sujeito e o mundo em imagem! O paradigma metafísico de Platão foi sendo aperfeiçoado e as exigências foram sendo acentuadas no sentido de cada vez mais certeza, precisão, previsão, controle, domínio, cálculo, etc. Por isso que a “nova” metafísica da modernidade, vista sob esse ângulo, não é tão “nova” assim. Os impérios, os ditadores e os Estados autoritários advêm da essência metafísica da modernidade<sup>43</sup>.

A partir da antropologia moderna, ou seja, a partir da determinação do sujeito (*problema antropológico*), a filosofia, o mundo, Deus e a cultura são transformados radicalmente. Porque a partir da idéia de humanidade (totalidade dos homens) o homem domina a Terra. De Descartes até Kant; de Kant até Hegel; e de Hegel até Nietzsche, o mesmo princípio estava presente: a subjetividade como princípio e determinação da totalidade daquilo que existe.

---

<sup>42</sup> “Precisamente, a nova insistência na ‘modernidade’ da ciência é o que permite, por exemplo, compreendê-la em sua diferença de natureza para com a episteme antiga. Na medida em que a física aristotélica repousa sobre uma compreensão totalmente distinta do ente e do saber (da verdade), não faz sentido declará-la falsa com relação à física galileana. Compreender a determinação moderna da ciência é mostrar seu caráter revolucionário. Por sua vez, essa revolução, a instauração de um novo sentido de saber, só é compreendida a partir da história do ser, ela significa o desdobramento, desapercibido enquanto tal, do que significa ser. Esse desdobramento toma a forma de um mundo, o nosso, que se determina a partir da força atuante do conhecimento científico, que fixa os próprios contornos do ente, assegura-se absolutamente de sua fixação e estende seu poder a partir daí, no que se torna pro-dução do mundo em sua efetividade. Dito de outro modo, se a ciência se torna fundamental de uma época, é porque essa época se determina essencialmente a partir do mesmo do conhecimento científico e porque ela pode acabar sendo compreendida como ‘era atômica’, o que é algo totalmente diverso de uma simples denominação. O que deve ser compreendido é a ‘era da ciência’, como um acontecimento, e não como um termo de um programa normal da humanidade.” “Se a potência não é liberdade, qual é, no centro de uma época marcada pela potência (do dispositivo técnico), o lugar ‘efetivo’ da liberdade, de nossa ‘essência’?”. DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.132 e 142.

<sup>43</sup> ERBER, Pedro Rabelo. *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2003. p.79-110.

O Ocidente é um mundo que, ao longo de vinte e cinco séculos, foi sendo construído em torno de um mesmo eixo condutor — o paradigma metafísico —, que apreende o real de forma cindida em âmbitos inconciliáveis entre si; que um desses âmbitos, o supra-sensível, é o mais fundamental, por ele interpretado como a dimensão mais permanente (*ser/essentia*) duma realidade mutante (*ente/existentia*); que acreditando estar na posse desse permanente, esse paradigma, desde o início, tomou uma posição diante do real: a de determinar o ser e o lugar do homem, assim como o ser e o lugar de todos os demais entes<sup>44</sup>.

Nessa citação, três de nossas hipóteses estão presentes: a dos escândalos da filosofia, ou seja, (1) a metafísica que apreende o real de modo dualista (*primeiro escândalo da filosofia*); (2) o paradigma metafísico é uma determinação do homem (*problema antropológico*) e dos entes (*problema metodológico*) que, unidos, formam o *segundo escândalo da filosofia* (*com seus dualismos epistemológicos*) e (3) a de que a *metafísica* serve como *parâmetro* definidor, organizativo e legitimador para instituições, para o conhecimento e para o poder político. Todas as formas de humanismo, desde a *paidéia* dos gregos até o predomínio científico e tecnológico atuais, passando pelo cristianismo e pelas visões de mundo modernas, apresentam uma única e mesma idéia subjacente: a determinação e a centralização do homem na posição privilegiada de determinação e controle dos entes e de si próprio. O mais espantoso é que o homem, ele mesmo, decide-se a todo tempo permanecer nessa forma de pensar representacional<sup>45</sup>.

And yet each side of the personality — the philosopher and the Nazi — is an inescapable part of the “whole” that was Martin Heidegger, just as Appropriation and Gestell are both essential to his thought. Heidegger is what he is for us today not because of either of his personalities alone but because of the unspannable *gap between them* (*dualismos metafísicos e epistemológicos que compõem os escândalos da filosofia no direito*). His thought is what it is because of the equally unfathomable struggle of Appropriation and Gestell. To understand these gaps and struggles without resorting to the concepts of harmony and indifference, essence and accident, and temporal development that are basic to Western metaphysics: *that* (*enfrentar os*

---

<sup>44</sup> MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: Fapesp, 1999. p.63.

<sup>45</sup> HEIDEGGER, Martin. Seminários de Zollikon. Gabriella Arnhold; Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2001. p.11-38; *Id.*, A questão da técnica. In *Id.*, *Ensaio e conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 11-38.

*escândalos da filosofia no direito superando os dualismos clássicos da filosofia*) is the challenge Heidegger throws down to us<sup>46</sup>.

Contra humanismo que vai de mãos dadas com a metafísica, que destrói a Terra e provoca o niilismo no império da técnica, o único caminho é interpretar a essência do homem na sua vida fática concreta, na sua cotidianidade e na sua historicidade a partir de sua relação com a questão do ser. Essa é a radicalidade de Heidegger<sup>47</sup>. Não se trata de Heidegger estar com a verdade e seus oponentes com a falsidade. Não se trata de falsidade ou verdade, mas sim de radicalidade, originalidade e primordialidade. O encobrimento não diz respeito unicamente à falsa luz, mas também à luz na direção errada. O *Dasein* está no mundo: na verdade e na não-verdade. Essa *radicalidade ontológica*, por sua vez, proporciona um novo começo, um outro modo de disposição diante dos fenômenos, um outro dizer e um outro pensar. Pensar a radicalidade de tal pensamento contra a metafísica tradicional (onto-teo-tecno-logia) é o desafio que, além do dualismo filósofo e nazista, Heidegger nos lança nas mãos!

### 2.3 NO “FIM” HABITA A ORIGEM

Todo o pensamento de Heidegger e sua radicalidade consiste na coragem de (re)colocar e rememorar a *questão do ser*, seu sentido, sua verdade. Da mesma forma, todo o seu pensamento, do início ao fim, reflete essa questão<sup>48</sup>. Ao analisar essa questão, Heidegger

---

<sup>46</sup> MACCUMBER, John. *Metaphysics and oppression: Heidegger's challenge to western philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1999. p.13 (complementos e itálicos nosso).

<sup>47</sup> STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. STASSEN, Manfred. Introduction. In HEIDEGGER, Martin. *Philosophical and political writings*. STEIN, Ernildo (Org.). New York: Continuum, 2003. p.iv-xxxiii.

<sup>48</sup> LEÃO, Emmanuel Carneiro. Itinerário do pensamento de Heidegger. In HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p.8-29; CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p.18, nota 16: “O que há algum tempo venho pensando é a possibilidade de caracterizar a filosofia heideggeriana como um todo como uma filosofia do acontecimento apropriativo (*Ereignis*) e esvaziar, assim, a periodização da obra de Heidegger. Não teríamos, nesse sentido, uma quebra entre primeiro Heidegger (fenomenologia como analítica existencial) e segundo

denuncia que a tradição metafísica ocidental esqueceu o ser e abriu espaço aos escândalos da filosofia (*no direito*). Sua tarefa, portanto, seria pensar e rememorar o impensado e *recuperar a dimensão ontológica*, isto é, o ser no sentido originário, fundante, operacional, estruturante, organizativo, *standart* de racionalidade<sup>49</sup>.

Ao pensar o impensado, ele se relaciona de uma maneira muito especial com a *história da filosofia*, pois abre um espaço capaz de tematizar e ir atrás daquilo que ainda não foi pensado. Heidegger não apenas quer rememorar e pensar o impensado, mas também dar novas possibilidades ao pensado. O passo de volta e o retroceder até as origens esquecidas determina uma nova forma de relacionamento com o pensamento ocidental e conduz “para fora” de tudo o que já foi pensado e sugerido por essa tradição. O passo de volta abre novas possibilidades para *um novo pensar e um novo dizer*. O passo de volta abre, portanto, um *novo começo*<sup>50</sup>.

O colocar de novo o problema do ser que estava presente nas origens e que foi esquecido no decorrer da história da filosofia ocidental recupera a negatividade<sup>51</sup> e o mistério do ocultamento do desvelamento da verdade do ser (*aletheia*); faz referência à diferença ontológica, recupera a vida fática e o mundo prático da finitude humana, recupera a dimensão temporal esquecida, considera de modo radical a linguagem e dá novos impulsos e possibilidades à experiência do pensar.

O modo de tratamento da questão do ser é, para Heidegger, a *fenomenologia hermenêutica*. É o ver fenomenológico que possibilita a tematização do fenômeno, do *logos* e da *aletheia* muito além da investigação do ente como representação e lógica<sup>52</sup>. O ser liga-se

Heidegger (pensamento da história do ser), mas sim uma mudança de estratégia em relação aos passos necessários para a realização de uma tal apropriação de si mesmo como ser-aí. No presente contexto, tenderia a ver o discurso acerca de propriedade e impropriedade a partir dessa chave interpretativa.”

<sup>49</sup> STEIN, Ernildo. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Unijuí, 2004. p.171-191.

<sup>50</sup> BROCHIER, Jean-Jacques. Heidegger: L'Être et le temps. In *Magazine littéraire: Martin Heidegger: L'Être et le Temps*. Paris, n.235, nov. 1986. p.17; TOWARNICKI, Frédéric. Etre et temps: le séisme de l'autre commencement. In *Magazine littéraire: Martin Heidegger L'Être et le Temps*. Paris, n.235, nov. 1986. p.27-29; HAAR, Michel. Une idée neuve de la poésie. In *Magazine littéraire: Martin Heidegger L'Être et le Temps*. Paris, n.235, nov. 1986. p.38-40 e SARANT, Bernard-Xavier. La poésie et la pensée. In *Magazine littéraire: Martin Heidegger L'Être et le Temps*. Paris, n.235, nov. 1986. p.42-44.

<sup>51</sup> RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham, 2003. p.16-20.

<sup>52</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §7º, p.50-62; STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p.43-58.

ao pensamento da mesma forma que vimos na origem da origem. Não está separado dele como nos esquecimentos da origem. A coisa não está disponível nem separada de nós, em si mesma. A coisa liga-se a outras coisas num horizonte de totalidade referencial e conjuntural, unidade e significatividade. Esse novo modo de pensar está sempre aberto, disposto e vigilante diante do acontecimento, evento e dar-se do ser<sup>53</sup>, para que possa nomeá-lo e guardá-lo.

Quanto ao *fundamento*, há um outro âmbito anterior e mais originário; não é um (identidade) e não é princípio de razão, mas é dois, isto é, *unidade da diferença ontológica*<sup>54</sup>. O ente e o ser como um todo, ou seja, não separados, mas apenas distintos. A diferença ontológica está além da separação ente e ser, ideal e real, idealismo e realismo<sup>55</sup>. A tarefa de um novo modo de pensar começa com essa caracterização da diferença ontológica. Pois, a partir dela, pode-se perguntar o seguinte: como apreender o real de modo não-mais dualístico, ou seja, como superar os escândalos da filosofia (*no direito*), mas sim a partir da unidade do acontecer (*Ereignis*) da diferença ontológica? Que outro dizer (outra linguagem) esse novo pensar exige? Esse outro dizer e esse novo pensar tem como elementos fundamentais a diferença ontológica entre ser e ente e o círculo hermenêutico ente o ser e o ente que compreende o ser.

A partir da inserção do *Dasein* (ser-aí)<sup>56</sup> ao lado do ser e dos entes, ocorre uma verdadeira revolução na maneira de ver e tratar problemas da filosofia e da história da filosofia, bem como a relação da própria filosofia (metafísica) com as ciências empíricas particulares (poder político-jurídico, ciência jurídica)<sup>57</sup>. A diferença ontológica, quando colocada em movimento pelo pensamento originário, transforma-se em círculo hermenêutico. A ontologia fundamental, juntamente com a analítica existencial, caracteriza a metafísica como história do ser e o projeto de fundação crítica da metafísica. Trata-se de esclarecer a metafísica em sua essência e possibilidade. O pensamento do ser como pensamento da

---

<sup>53</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.

<sup>54</sup> RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham, 2003. p.3-15. Essa unidade remete àquilo que mais tarde Heidegger irá chamar de *Ereignis*.

<sup>55</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §§39-44, p.203-250.

<sup>56</sup> STEIN, Emildo. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Unijuí, 2003. p.27-48.

<sup>57</sup> *Id.*, *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí, Unijuí, 2002.

diferença ontológica visa, a partir da destruição da história do esquecimento do ser, a superação da metafísica.

Mas o que é o ser? Não encontramos o ser diretamente como se fosse um ente. Esse, aliás, foi o erro da tradição metafísica: o querer apreender diretamente o ser como se ente fosse. Por esse motivo que se diz que a metafísica nunca deixou na verdade de ser “física”. O ser, na medida em que se tenta apreendê-lo, subtrai-se, oculta-se, vela-se, escapa. O ser é como se fosse um “não”, ou seja, faz parte de sua essência a negatividade (obviamente que não tem nada a ver com o “não” da lógica). Ele é indeterminado, vazio e assemelha-se ao nada (abismo, abissal, sem fundo).

Um Estado — ele ‘é’. Em que consiste seu ser? Estará no fato de a polícia prender um suspeito ou no outro, de no ministério do Reich tantas ou quantas máquinas de escrever estarem batendo e recebendo os ditados dos secretários de Estado e conselheiros ministeriais? Ou o Estado ‘é’, na audiência do Führer com o Ministro do Exterior inglês? O Estado ‘é’. Mas onde se mete o ser? Será que se esconde em alguma parte? A pintura de Van Gogh um par de toscos sapatos camponeses, e nada mais. Propriamente o quadro não representa nada. Sem embargo, estamos logo sozinhos com o que está ali, como se, numa tarde já adiantada de outono, voltássemos cansados, de enxada na mão, do campo para a casa ao apagar-se o último fogo das batatas. O que no quadro está sendo? A tela? As pinceladas? As manchas da tinta? Em tudo isso que acabamos de mencionar, o que é o ser do ente? Como nos encontramos e andamos pelo mundo afora, com nossas idiotas presunções e espertezas! Tudo que mencionamos, sem dúvida ‘é’ e todavia, ao querermos apreender o ser, ocorre-nos sempre como se pegássemos no vazio. O ser, que investigamos, é quase como o nada, embora quiséssemos sempre resistir e precaver-nos contra a atenção de dizer tudo o que ‘é’, não é. Mas o ser continua impossível de localizar, quase tanto quanto o nada ou mesmo *inteiramente* como o nada<sup>58</sup>.

O *Dasein* questionador está situado bem no meio desse nada e faz a experiência dele por meio da tonalidade afetiva fundamental, ou seja, a angústia<sup>59</sup> e o tédio profundo<sup>60</sup>. O ser é clareira, verdade do ser, uma luz e uma iluminação que possibilita o aparecer dos entes, do

---

<sup>58</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. 4.ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.62-63.

<sup>59</sup> *Id.*, *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §40, p.206-213.

<sup>60</sup> *Id.*, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. §16-38, p.71-196.

homem que compreende e da própria linguagem. Mas, ao mesmo tempo em que é essa clareira, o ser se oculta. Esse é o mistério do ser que Heidegger recupera, tematiza e preserva. Porque esse é o desafio dos pensadores, dos poetas e dos fundadores de Estado que respondem às manifestações do ser. Desafio de falar o mistério do indizível, ao mesmo tempo em que preserva esse mesmo mistério<sup>61</sup>.

Se o mistério do ser liga-se ao poeta, ao pensador e ao fundador de Estado, isso nada mais significa senão a relação de tal mistério com a *existência*, que será o ponto de partida da *analítica existencial*. O ponto de partida não é nem a objetividade das coisas e nem a subjetividade do sujeito, mas sim o ente privilegiado que compreende o ser — *Dasein como ser-no-mundo*. A questão do ser não pode mais ser analisada desde um ponto de Arquimedes ou de um grau zero para o qual o homem fosse levado e desde aí analisasse os fenômenos com seu olhar imparcial, puro, seguro, objetivo e neutro (*escândalos da filosofia no direito*). O novo ponto de partida da analítica existencial serve como um caminho preparatório para a *ontologia fundamental*. Que é bem diferente da ontologia clássica e moderna.

Ele, o *Dasein* questionador, é o ponto de partida da questão do ser. Com esse ponto de partida, ou seja, a existência humana considerada na sua cotidianidade, finitude e imediaticidade concreta (faticidade), na sua instabilidade, confusão e superficialidade, é que Heidegger coloca o dedo na ferida da tradição filosófica, a qual sempre olhou tal ponto de partida com muita desconfiança e com relação ao qual o verdadeiro filósofo deveria se afastar. Essa desconfiança advém da posição subalterna ocupada pela existência com relação à essência. A contingência e instabilidade próprias da existência humana e do tempo histórico foram, mesmo que tematizados, rebaixados. A revolução radical e profunda de Heidegger é não somente lançar uma obra, em 1927 e num contexto neokantiano, cuja primeira palavra do título era “ser” — o que poderia ser interpretado como uma provocação —, mas também a defesa de que ser é tempo. E que tal par de palavras, ser e tempo, liga-se ao *Dasein*, à finitude.

---

<sup>61</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.62-63; BORNHEIM, Gerd Alberto. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. 11. ed. São Paulo: Globo, 2003; GRUGAN, Arthur A. Heidegger: Preparing to read Holderlin's *Germanien*. In *Research in phenomenology*, n.19, 1989, p.139-167.

Instabilidade, banalidade, confusão e superficialidade, enfim, o dia-a-dia do *Dasein*. Tudo isso não pode ser visto de modo preconceituoso, mas sim como constituindo o modo de ser decaído (queda) e inautêntico do *Dasein*. Somente através da angústia pode o ser-aí superar sua constante fuga à inautenticidade. Através da angústia o ser-aí tem a experiência do nada (unidade, totalidade). Não um nada nadificador que leva ao niilismo, mas sim a experiência do nada que tem um sentido todo especial. Pois o vazio, a indeterminação e a negação do nada fazem com que o homem não se sinta vinculado a nenhum ente em especial, mas sim à indeterminação da totalidade do horizonte. O homem está situado no meio da totalidade dos entes, ou seja, ele é ser-no-mundo. A experiência do nada é uma condição originária do modo de ser do *Dasein*, mas o homem constantemente foge dessa experiência.

O nada rompe com a familiaridade dos entes e nos leva à dimensão da estranheza e da pergunta, onde tudo adquire outro sentido (admiração, assombro e espanto). Somente tomado pela estranheza da admiração e do espanto pode o *Dasein* ser questionador. Quando se interrogou pelo fundamento: aí nascia a metafísica. Não a metafísica tradicional, mas sim a metafísica das origens, aquela que aceita a finitude humana e aceita o insistente e constante perguntar pelo ente em direção ao ser — enfim, uma metafísica que pensa o impensado e aceita o que emerge daí: a diferença ontológica e o círculo hermenêutico. “A metafísica é uma interrogação na qual nos inserimos de modo questionador na totalidade e perguntamos de uma tal maneira que, na questão, nós mesmos, os questionadores, somos colocados em questão”<sup>62</sup>. “Only the questions remains, and the most questionable is the question why we question at all”<sup>63</sup>. “Metaphysics represents a constantly renewed questioning of ontological difference”<sup>64</sup>. “A arte da interpretação é a arte de perguntar corretamente”<sup>65</sup>. A metafísica tem seu fundamento na experiência própria do acontecimento fundamental do *Dasein* questionador. Ela significa a vinda ao ser do *Dasein*, sustentando-se na sua relação com o ser, ou seja, ela tem suas raízes na própria existência como seu fundamento “concreto”. Em suma, a metafísica é a fixação e a posse conceitual do acontecimento apropriativo da relação entre ser

---

<sup>62</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p.11.

<sup>63</sup> MOELLER, Joseph. Metaphysics today. In *Theologische Quartalschrift*, n.141, 1961, p.238.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p.240.

<sup>65</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001. p.81.

e *Dasein*<sup>66</sup>. A metafísica não é conhecimento do absoluto porque nosso ser está implicado na questão concretamente.

Para Heidegger, o real pode ser dividido em nível ôntico e nível ontológico. A unidade desses pólos que se relacionam e se contrapõem é a diferença ontológica. O paradigma metafísico, separação da diferença, não consegue pensar a unidade, o simples, o mesmo e a dobra de dois (ente e ser). Esse “mesmo” tem o sentido que lhe dá Parmênides, ou seja, a relação (co-pertença ou comum pertencer) entre pensar (deixar que os entes venham ao nosso encontro) e ser (*physis*), enfim, tudo o que vimos como unidade da diferença na origem da origem. A unidade entre ser e pensar é mais originária do que a relação entre ente ele mesmo e representação (*dualismos metafísicos e dualismos epistemológicos*) presente na metafísica tradicional. Tal unidade mais originária constitui o *Dasein* questionador e o faz ser aquilo que é — o que, negativamente, significa dizer que o *Dasein* não controla o (não dispõe do) evento e (d)a unidade do ser.

A questão do ser e a questão de como os entes que simplesmente estão aí se relacionam com esse ser somente podem estar presentes como questões; se somente têm a possibilidade de estarem presentes como questões, elas se relacionam inevitavelmente com aquele que faz tais questões, ou seja, com o *Dasein* questionador enquanto compreensão e abertura. Tanto o solo e as raízes profundas de onde cresce a árvore da metafísica, como a seiva que corre dentro dela só pode ser a compreensão humana (finitude). O que pressupõe a metafísica? Onde ela repousa? É necessário pensar isso que sustenta a filosofia tradicional e que ela desconsidera por estar mais próximo e mais óbvio.

Tudo em Heidegger tem o traço arqueológico. O seu sítio é a antiga Grécia. E os fósseis? Se neste lugar, em seu início, pensar e ser pertenciam à mesma experiência, a linguagem daí resultante (...) [é] o recolhimento da presença de tudo aquilo que se

---

<sup>66</sup> “A metafísica, enquanto *performance* explícita e apropriação da transcendência, é portanto questão de ser do ente, em sua doação ao *Dasein* e sua diferença para com o ente: questão do ente enquanto tal (em seu ser), e em totalidade (totalidade mundana anterior ao conceito ôntico de totalidade, sem remeter à questão do ente supremo).” DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.79.

apresenta ao homem. Logo, a linguagem e as palavras seriam, portanto, os fósseis, isto é, os objetos, os instrumentos, as experiências de uma época esquecida<sup>67</sup>.

Um novo começo, um pensamento novo, um novo comportamento, relacionamento e afinação diante das coisas, diante do mundo, e uma nova linguagem para o acontecimento (*Ereignis*) da unidade da diferença — essa é a intenção de Heidegger. Esse novo remonta à origem, origem que ficou esquecida, mas que ele nos fez ver novamente, mas não deu nenhuma resposta, apenas questões e novas abordagens. Esse é seu mérito, não servir de guia e modelo, mas sim de anunciante da abertura do questionar (a unidade da diferença ontológica), pois, como ele mesmo diz, “questionar é a piedade do pensamento”<sup>68</sup>.

Como seria o pensamento que questiona e pensa a unidade da diferença ontológica, ou seja, o pensamento originário? Certamente não seria um pensamento que nega a importância da repetição da questão do ser. Também não seria um pensamento embriagado pela lógica, pela retidão e pela certeza dos juízos e das representações, o qual se afastou tanto da existência fática e acabou aprisionado em suas construções sistemáticas e absolutas. O pensamento que pensa a unidade da diferença ontológica deve ser um pensamento que respeita a negatividade do ser e sua verdade que, ao mesmo tempo em que se revela, também se subtrai. Enfim, um pensamento que diz o ente no seu ser e o ser do ente, mas que preserva o mistério do ser através da linguagem poética<sup>69</sup>.

É esse mistério que estava já na origem da origem do pensamento ocidental, mas que a metafísica tradicional esqueceu. O passo atrás de Heidegger volta às origens com a intenção de dar um novo início ao “fim” da metafísica. O passo atrás volta às origens para denunciar o esquecimento e revelar no dizer originário poético a possibilidade de pensar o impensado, ou

---

<sup>67</sup> MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: Fapesp, 1999. p.19.

<sup>68</sup> HEIDEGGER, Martin. Questão da técnica. In *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p.38.

<sup>69</sup> BORNHEIM, Gerd Alberto. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. 11. ed. São Paulo: Globo, 2003; SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre O que significa pensa? e A época da imagem do mundo de Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2005.

seja, a verdade do ser enquanto unidade da diferença que se esconde diante da dualidade de tensões da diferença ontológica.

## 2.4 DO SER-AÍ-NO-MUNDO AO SER-AÍ-POÉTICO-FUNDADOR-DE-MUNDO

### 2.4.1 Ser

Que é o ser? Questão esquecida e que permanece inquestionada há muito tempo (identidade da separação), mas questão primordial da filosofia (unidade da diferença). Ele remete ao ser do ser humano, ou seja, ao *Dasein* questionador (ser-aí), que tem uma compreensão pré-conceitual do ser, na cotidianidade comum. A questão do ser é a questão diretriz e fundamental da filosofia, por isso Heidegger visa recolocar tal questão e levá-la a seu solo e âmbito originário, onde se torna possível repetir sua origem em direção a um novo começo. Recolocá-la significa torná-la transparente na sua possibilidade.

A questão do ser é utilizada por Heidegger como contraste aos escândalos da filosofia (*no direito*). Faz isso a partir de uma relação viva e interrogante com a tradição da história da filosofia. Recolocar a questão do ser faz com que ele tenha que enfrentar obstáculos e pré-conceitos dessa história através do que ele chama de fenomenologia hermenêutica e destruição. A destruição é um modo de relação com a tradição, pois a retoma de modo criativo e produtivo, liberando possibilidades desde a destruição fenomenológica dos obstáculos e prejuízos que impedem o questionamento da questão do ser, que, por sua vez, deve ter a situação hermenêutica de quem faz a questão também esclarecida em suas possibilidades e limites. O *Dasein* questionador, em virtude de sua situação hermenêutica, não tem um poder irrestrito na sua relação com a tradição.

A partir da nova compreensão do tempo conquistada em *Ser e tempo*, pode-se agora considerar o ser em geral, deixando de lado modos particulares de ser e suas relações com o *Dasein*. Tanto o *Dasein*, como a noção de mundo tem como horizonte o ser em geral. Mas

será que o *Dasein* finito pode chegar à perspectiva de elucidação do ser em geral? É a busca do ser em geral que leva Heidegger à famosa *Kehre* ou viravolta.

“Heidegger parece ter bloqueado a rota para o ser independente do *Dasein* ou para um ponto de vista que se ache além do *Dasein*, por intermédio de sua alegação persistente de que não há ser *sem Dasein*. Que mais pode haver no ser além daquilo que o *Dasein* faz de todas as coisas”<sup>70</sup>. Mesmo contradizendo e indo além de *Ser e Tempo*, Heidegger sempre manteve o esforço de integrar sua obra num único todo coerente.

Por volta de 1930, terá Heidegger mudado de idéia entre *Ser e Tempo* e *Origem da obra de arte*? Sem dúvida há uma continuidade, mas o foco foi alterado. Antes, o mundo já estava estabelecido. Mas, agora, Heidegger se preocupa em como é um mundo estabelecido. Então, analisa Van Gogh (mundo já estabelecido), o templo (centro dominante e estruturador de uma cidade-Estado) e a poesia (Hölderlin).

Se devemos ver o pensamento de Heidegger como uma unidade, isso não significa que a questão do ser não teve muitos desdobramentos. Pelo contrário, ela se desdobra em muitas análises, tais como: ciência, técnica, linguagem, arte, poesia e política. A virada, mesmo que o foco tenha sido alterado, significa fidelidade e persistência na questão do ser, que agora encontra sua linguagem na *Ereignis*. Ela remete Heidegger em direção à superação e saída dos escândalos da filosofia. Essa linguagem da *Ereignis* é uma concentração (unidade originária) de muitos fenômenos: linguagem, poesia, luta entre mundo e terra, etc.

#### **2.4.2 Dasein questionador: ser ou não ser? Eis a decisão.**

A questão do ser remete ao ser do ser humano (*Dasein*) que faz a pergunta (*Dasein questionador*) sobre o ser. O *Dasein* somente pode fazer essa pergunta pelo fato de já ter uma compreensão vaga, implícita e preliminar do ser, ou seja, pelo fato de já escutar e

---

<sup>70</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.138.

corresponder à questão do ser na sua cotidianidade comum. O *Dasein* é o lugar originário do jogo entre ser e tempo; ele é o “e” de *Ser “e” tempo*.. Temos de ser esse lugar de jogo, pois somente adquirimos nossa singularidade nessa relação com o ser. A diferença ontológica coloca em jogo o *círculo hermenêutico*, pois acaso não constitui um círculo o fato de que a questão sobre o sentido do ser coloque em questão o ser de quem faz a questão: o ser do ser-aí *Dasein*?

Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, *del* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente — el que pregunta — se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de *ser* de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta — por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa **posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein***. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta su ser<sup>71</sup>.

O *Dasein* é ser-aí porque seu ser é sempre uma questão sua, ou seja, uma questão própria. Por seu ser apresentar-se em todo caso como uma questão, ele sempre exige um nome próprio. Ele tem de ser o seu aí; tem uma relação de ser com seu próprio ser. O *Dasein* não tem essência definida, pois sua existência consiste em modos possíveis de ser, os quais sempre lhe exigem uma decisão, uma resolução. Essa indeterminação do *Dasein* é o modo pelo qual Heidegger enfrenta o *problema antropológico* do segundo escândalo da filosofia, ou seja, o da determinação do homem/sujeito e todos os humanismos e paidéias correspondentes. Não está em questão o *que* (categorial) do *Dasein*, mas sim o *como* dos seus modos possíveis de ser<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §2º, p.30 (negrito nosso).

<sup>72</sup> “*Dasein* é e não é o homem. Ele não é: o *Dasein* permite reduzir todas as definições tradicionais do homem, animal racional, corpo-e-alma, sujeito, consciência, e questioná-las a partir deste traço primordial, a relação com o ser. Ele o é: o *Dasein* não é ‘outra coisa’ senão o homem, um outro ente, trata-se de nós mesmos, mas nós mesmos pensados a partir da relação com o ser, isto é, com nosso ser próprio, com o das coisas e dos outros. *Dasein* diz a humanidade do homem como

A decisão deve levar em consideração a condição de lançado e jogado no mundo do *Dasein*. Assim, ele não tem um poder irrestrito sobre suas decisões acerca dos seus modos de ser. A “liberdade” está sempre comprometida pela faticidade e pela impropriedade (inautenticidade). Trata-se, portanto, de um poder restrito devido à sua condição de lançado e jogado. Minha existência, portanto, deve sempre levar em consideração minha faticidade, ou seja, de minha condição de estar lançado e jogado no mundo.

Tal decisão e escolha sobre modos possíveis de ser, de existência, nenhum outro ente, a não ser o *Dasein*, realiza; por isso ele é o ente privilegiado para o qual a questão do ser remete, convoca, concerne. Por isso que Heidegger fala em *existenciais* e não em categorias quando descreve as estruturas ontológicas do *Dasein*.

Mas minhas circunstâncias e minha condição nunca são simplesmente “propriedades factualmente presentes”: sempre posso reagir a elas de várias maneiras. Se ficar calvo, posso me recusar a aceitar o ser calvo, continuando a insistir que tenho a cabeça cheia de cabelos; posso me entregar à minha calvície e deixar que ela me leve ao desespero; posso usar uma peruca; posso simplesmente ignorá-la; ou posso aceitar alegremente minha calvície, vangloriar-me dela e talvez torná-la a base de uma bem-sucedida carreira de amante ou de ator. A opção que prefiro não é determinada só por minha calvície, mas é escolhida livremente por mim<sup>73</sup>.

Ser-no-mundo é a transcendência do *Dasein*, que significa dar um passo além das entidades particulares e alcançar o mundo em que elas estão. O *Dasein* não é esmagado pelas coisas ou determinado por aquilo que o cerca imediatamente. As coisas que lhe são próximas não lhes são opressivas. O *Dasein*, ao contrário, projeta, libera e funda um mundo para as entidades, as quais o *Dasein* permite que sejam e que lhe venham ao encontro. Desse modo é que o *Dasein* é finito, pois tem essa necessidade de projetar um mundo para as

---

relação com o ser.” DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.17.

<sup>73</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.37. Essa citação pode ser vista como uma superação do clássico problema filosófico da relação entre necessidade e contingência. Isso para não referir outros dualismos metafísicos e epistemológicos que já referimos no decorrer do trabalho.

coisas/entidades e para si mesmo. Permitir que as entidades sejam e lhe venham ao encontro é compatível com um espaço livre em que o *Dasein* possa viver.

Façamos uma analogia: os membros de um grupo hierárquico autocontido (uma família patriarcal, digamos) não pode escolher seus relacionamentos — com quem e como se relacionam. Os que se acham na parte inferior da hierarquia estão à mercê dos que se acham acima deles; cada um de seus relacionamentos e boa parte de seu comportamento é determinado pelos que lhe são superiores. Esses são **os insetos**. A pessoa que está no topo da hierarquia tem sob seu controle todos os que estão abaixo dela; o que eles fazem é por ela determinado. Ela é **Deus**. Nem os insetos nem Deus encontram *outros* genuínos, mas apenas opressores inabaláveis e vassalos submissos. O *Dasein*, no entanto, encontra todos e quaisquer outros e todos e quaisquer relacionamentos. Ele não tem de se associar com essa ou aquela pessoa, dessa ou daquela maneira. Ele **pode escolher seu “estar-com” (seu “ser-com”)**, como e com quem se associa. Pode deixar que os outros sejam o que são, pessoas independentes que não estão prontas a fazer tudo o que ele deseja. Isso não significa que o *Dasein* possa fazer tudo o que ele bem entender. Os outros lhe impõem restrições. O *Dasein* não é Deus. E assim é o ser-no-mundo do *Dasein*. O *Dasein* deixa as outras coisas à vontade, e eles lhe dão um espaço livre. Só então pode ele encontrar outros seres. Ele não encontra primeiro esses seres para depois lhes adicionar mundaneidade e significância. Ele não pode encontrá-los de forma alguma a não ser que os transcenda a todos e entre num mundo e depois retorne a partir desse mundo a entidades particulares, da mesma maneira como a aranha tece a teia e nela encontra moscas. (O *Dasein* também percorre um caminho situado entre o realismo e o idealismo. **Se o realismo, ou materialismo, estivesse certo, o *Dasein* seria como um inseto. Se o idealismo estivesse certo, ele se assemelharia a um Deus. Mas o *Dasein* acha-se numa situação intermediária: entre Deus e os insetos, entre o nascimento e a morte, entre si mesmo e o mundo.**)<sup>74</sup>.

Mas a transcendência depende da temporalidade. O *Dasein* transcende seu próprio estado presente para o mundo, que somente é possível porque há temporalidade; a qual somente é possível porque há entidades, coisas, instrumentos. As coisas não podem ser no tempo sem pertencer a um mundo. É pelo fato de o tempo ter uma significância, que se torna possível uma periodização e que os eventos sejam datáveis. O tempo é significativo e depende dos modos de ser do *Dasein* como cuidado, sua temporalidade e sua finitude. Coordenamos nossas ações num tempo público, baseado na temporalidade ex-tática do *Dasein*.

---

<sup>74</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.114-115; HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §§39-44, p.203-255.

O tempo histórico não é puramente quantitativo e uniforme, mas sim dotado de significância. O problema do relativismo histórico ou a batalha relativa ao intemporal no histórico não pode ser resolvido com uma espécie de platonismo banal e para bárbaros, tal como o apelo à cultura ou à humanidade. Os exemplos de soluções para o relativismo variam entre: (1) recusa de uma objetividade supra-histórica; (2) verdades e valores eternos extraídos de contextos históricos e (3) Conciliação entre ambas.

Heidegger nega tais tentativas de solução. Não há, para ele, conciliações na filosofia. Nem há verdades evidentes sem que se leve em conta nosso contexto histórico (tradição histórica). Os erros consistem em ver a história apenas como historiografia e negligenciar a historicidade e temporalidade do *Dasein*. A historicidade inautêntica tem relação com a prática da filosofia em dois sentidos: primeiro porque o filósofo pode excluir a história do seu tema e, segundo, porque, mesmo interessando-se pela história da filosofia, o filósofo não garante uma historicidade autêntica, fazendo apenas historiografia, que é arraigada na historicidade e temporalidade do *Dasein*.

A finitude da existência leva o *Dasein* à simplicidade de seu destino<sup>75</sup>. Mas o destino do *Dasein* é diferente do destino comum. No entanto, *Dasein* é ser-no-mundo. Ser-no-mundo é ser-com outros. Então, a historicização do *Dasein* envolve uma co-historicização, um destino comum, a historicização de uma comunidade, de um povo. “Nossos destinos são orquestrados num destino comum pela nossa interação num mundo comum com uma história partilhada. (...) Heidegger tenta percorrer um caminho intermediário entre o individualismo extremo e a completa assimilação ao *eles*”<sup>76</sup>.

A historicidade autêntica significa retomar um legado, ou seja, abrir um conjunto de possibilidades nas quais os heróis vêm em todas as formas e tamanhos. Repetir e recuperar possibilidades do passado: escolher heróis conversando com o passado. No entanto, não temos (destino pessoal) uma escolha ilimitada de heróis (destino comum). Repetir e recuperar

---

<sup>75</sup> “Auto-transmissão do que é encontrado e que nos precede forma o porvir histórico do *Dasein* como destino, vocação, *Schicksal*. Derivar a historicidade da temporalidade é mostrar que a temporalidade abriga algo como um destino, que é o nome da liberdade finita. A ‘teleologia’ histórica não pode ser senão finita, destinal” DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.63.

<sup>76</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.123.

significam interpretar a partir da própria situação hermenêutica, ou seja: ante-ter (compreensão prévia que abre o campo para...), ante-ver (perspectiva prévia que recorta o campo dado de antemão e propicia a constituição de um caminho particular) e ante-conceber (pré-concepções previamente definidas e com as quais operamos normalmente de maneira irrefletida). Mas como um destino pessoal desempenha seu papel num destino comum? Quando “repetimos” um evento passado, repetimos, falamos e pensamos em nós mesmos. A seleção o material é existencial, baseada na historicidade do *Dasein*. “Os filósofos do passado devem ser lidos da perspectiva de suas possibilidades — possibilidades escolhidas, rejeitadas, suprimidas, mas, todas elas, deixadas a nós”<sup>77</sup>.

### 2.4.3 Inautenticidade e autenticidade; Improriedade e propriedade

A inautenticidade surge do *fatum* de que na maior parte e na maioria das vezes reagimos aos fatos de modo apropriado, ou seja, seguindo critérios sociais aceitos por todos. Determinado fato ou circunstância requer uma reação especial, com relação a qual, costuma-se dizer, sempre se deve seguir as convenções sociais a partir de reações “apropriadas”. Assim, muitas vezes fazemos o que os “outros” fazem; agimos como “eles” agiriam; faço isso porque “nós” gostamos e “a gente” costuma gostar. Essa é a inautenticidade. Conformidade ao que é alheio e impessoal. Todos e ninguém. É o “eu-eles”. É importante dizer que a inautenticidade não se trata de uma mácula, um estigma, mas sim constitui o ponto de partida do *Dasein*, o qual foi muitas vezes esquecido e negligenciado pela história da filosofia e seus escândalos.

Já a autenticidade significa aquilo que é próprio. Ser senhor de si próprio. Um “eu autêntico”, vale ressaltar, não quer dizer um eu excêntrico, mas apenas aquele que age por conta própria e é fiel aquilo que ele mesmo é. Como equilibrar a liberdade de nossa decisão e

---

<sup>77</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.129-130.

escolha sobre nossas próprias possibilidades de modos de existência com a inautenticidade e faticidade? Sempre é possível retomar a autenticidade desde o ponto de partida da inautenticidade. Assim, queira-se ou não, sempre se está diante de uma decisão: explícita, se desejar escapar da inautenticidade e, implícita, se permanecer nela.

Autenticidade é tornar-se resolutivo (resolução), a partir da qual ocorre o des-velar do *Dasein*, do mundo, das coisas e dos outros no âmbito dele, desde uma nova maneira, isto é, integralmente, como um todo, revelando-lhe possibilidades que estavam escondidas quando absorvido no “eles”. Resolução tem relação com conversão: todos estão no mesmo mundo em que estavam antes, mas tudo se afigura diferente.

A autenticidade exige *Augenblick*, ou seja, um instante, um momento, *kairós*, momento de visão, quando o *Dasein* resolutivo avalia possibilidades e faz uma escolha decisiva. Que escolhas deveria fazer? Há critérios para dizer se uma decisão está errada ou certa?

Pode a resolução errar? Heidegger não dá indicações de que possa, nem de que exista alguma maneira pela qual se possa avaliar uma escolha independentemente da resolução em que ela é feita. Afinal, o *Dasein* autêntico não pode simplesmente seguir o que *eles* dizem ser certo ou errado, nem pode recorrer a nenhum código moral estabelecido. Todo código ou critério que se pudesse sugerir ao *Dasein* é ele mesmo algo que tem de ser escolhido ou rejeitado<sup>78</sup>.

Não há, portanto, coisa específica, nem regras e tampouco critérios para que possamos decidir o que fazer. Sempre restará uma falta, seja num código moral concreto, seja numa ética como ciência que obrigue absolutamente.

Mas quando se trata de momentosas decisões acerca da condução de nossa vida, um código moral concreto pouco pode ajudar: ou não oferece uma resposta inequívoca à questão ou é ele mesmo aberto a questionamentos. A atitude de Heidegger com respeito a escolhas fundamentais é semelhante à sua concepção de verdade. Não há verdade no sentido de correspondência aos fatos, nem, nos casos mais fundamentais,

---

<sup>78</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.101.

nenhum critério para dizer se uma concepção é ou não verdadeira. O máximo que se pode fazer é ser “primordial”, voltar o máximo que se puder à fonte, desconsiderando a atual sabedoria do *eles*. E o mesmo se passa com a escolha. Não há respostas objetivamente corretas para os problemas básicos da vida nem procedimentos de decisão para discernir essas respostas. O melhor que podemos fazer é ser resolutos, apartar-se da multidão e tomar nossas decisões à luz de nossa vida como um todo. Nossas escolhas, assim como nossas asserções, são sempre feitas numa situação específica. O que me parece bom nessa situação pode não parecer bom a outros agora ou mais tarde — ou até a mim mesmo numa situação ulterior. Mas não há remédio para isso. A única garantia de que o que faço agora, escrever este livro, por exemplo, vai obter minha aprovação daqui a vinte anos é adiá-lo por vinte anos<sup>79</sup>.

#### 2.4.4 Mundo

Tanto o ponto de partida do *Dasein*, a inautenticidade como cotidianidade comum não decidida e não refletida, como a filosofia, o ir além da cotidianidade comum, tem em comum o âmbito originário do mundo.

A cisão metafísica mesma entre ser e aparência, ser e devir, repouso e movimento, coisa em se e fenômeno pressupõe fundamentalmente que tenhamos um acesso real ao ser eterno, às entidades imóveis, às coisas em si: ela pressupõe que possamos considerar uma coisa em sua constituição essencial completamente apartada de todas as suas relações mundanas. Todavia, só estaríamos em condições de levar a cabo uma tal consideração *se* pudéssemos nos libertar de uma maneira qualquer de nossa ligação originária com o mundo. E conceberíamos por meio daí os entes em sua constituição pura: *se* tivéssemos uma possibilidade qualquer de alcançar um conhecimento dos entes que não possuísse nenhum horizonte hermenêutico primordial e que estivesse em conexão essencial com o que se encontra para além de

---

<sup>79</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.102. Cf. também DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.55-56, onde ele diz: “Na verdade, em realidade com sua ruptura com o impessoal, a existência é transfigurada. E ela sabe dessa transfiguração enquanto tal, ela sabe que sua figura cotidiana é aquela do impessoal, que sua decisão rompeu com a irresolução, e é ainda ameaçada por ela, a resolução ‘apropria-se propriamente da não verdade’. Mas, pode-se dizer, o *Dasein* está decidido — a quê? Isto, a analítica existencial não pode dizer: trata-se a cada vez do *Dasein* singular-fático, que tem de se decidir (ou se ‘resolver’) existencialmente em função de seu mundo de fato. A analítica existencial não pode nesse sentido fornecer nenhuma indicação existencial. Mas a indeterminação do *quid* tem também seu sentido na coisa mesma: a cada vez, o que é escolhido não o é senão pela escolha, como escolha, no ‘ato’ mesmo da decisão. A indeterminação do *quid* pertence essencialmente à resolução, que é o poder mesmo, modal, de ‘determinar’. A incerteza do *quid*, a cada vez singular, pertence à verdade, à lucidez do *Dasein* decidido.” Mais uma vez destacamos a indeterminação do *quid* como um modo de enfrentamento do problema antropológico resultante dos escândalos da filosofia.

todo espaço de mostração dos entes intramundanos. Exatamente isso, contudo, não é possível<sup>80</sup>.

O capítulo terceiro de *Ser e Tempo* não é apenas um confronto com a idéia de subjetividade em Descartes, mas sim com sua idéia de mundo. Em suma, a visão do *Dasein* como formador de mundo, ou seja, que tem consciência do mundo, das coisas e de si mesmo e que tem familiaridade com o mundo é um desafio aos *dualismos epistemológicos* da modernidade e aos escândalos da filosofia (*no direito*). O sujeito do conhecimento até pode prescindir do mundo, mas o *Dasein* precisa do mundo. O próprio *dualismo metodológico* sujeito-objeto só é possível como uma modificação da pré-compreensão que acompanha o *Dasein* como ser-no-mundo.

O mundo do *Dasein* não é apenas composto de instrumentos e utensílios (ocupação) que servem para algo e que têm um lugar no mundo circundante significativo, imediato e prático, mas também de outros entes, cujo modo de ser também são *Dasein* e da natureza. A união de instrumentos, outros *Dasein* e natureza (no sentido de matéria prima para a produção) são visualizados naquilo que Heidegger chama de obra<sup>81</sup>. O mundo só é em virtude e em função do *Dasein*.

Heidegger destaca quatro sentidos de mundo: (1) Sentido ôntico-categorial: totalidade do ente intramundano *no interior* do mundo; natureza; (2) Sentido ontológico-categorial: ser do ente intramundano; naturalidade da natureza; (3) Sentido ôntico-existencial: mundo público impessoal *no qual vive o Dasein*; (4) Sentido ontológico-existencial: mundanidade do

---

<sup>80</sup> CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho*: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p.4. Exatamente pela fato de esta cisão — metafísica! — ser possível apenas quando deixa de levar em consideração o “espaço de mostração dos entes intramundanos” (ocupação) é que a insistência nela e todas suas repercussões (problemas metodológicos e antropológicos) são chamadas, nesse trabalho, de escândalos da filosofia (*no direito*).

<sup>81</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §15, p.98. “La obra producida no solo remite al para-qué de su empleo y al de-qué de su composición; en condiciones artesanales simples, ella remite, además, al portador y usuario. (...) Por consiguiente, con la obra no comparecen tan sólo entes a la mano (instrumentos, utensílios), sino también entes que tienen el modo de ser del hombre, en cuya ocupación lo producido se vuelve a la mano; junto con ello comparece el mundo en el que viven los portadores y consumidores, mundo que es también el nuestro. La obra de la que nos ocupamos en cada caso no está solamente a la mano en el mundo privado, por ejemplo en el lugar de trabajo, sino que lo está en el mundo público. Con el mundo público queda descubierta y accesible a cada cual la naturaleza del mundo circundante.”

mundo; sentido do ser; a priori que estrutura o sentido ôntico existencial de mundo<sup>82</sup>. Se Heidegger parte do *Dasein* como ser-no-mundo, isso não quer dizer que o mundo tem um sentido subjetivo; e se ele parte do ente intramundano, isso não quer dizer que seja desde as coisas como *res* ou substâncias, mas sim como instrumentos inseridos numa lógica da ocupação<sup>83</sup>.

É nessa lógica da ocupação que aparece o abismo entre *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*, ou seja, entre a substancialidade dos entes que estão simplesmente aí à disposição e à mão e entre a circunvisão que localiza o ente ao alcance da mão num sistema de referências que remete aos instrumentos, à natureza e aos outros *Dasein*. O ponto final dessa totalidade referencial é o *Dasein* enquanto abertura para a preocupação, ou seja, que o sistema de referências exista *em função de si* ou *em virtude do Dasein*. O mundo é projeto do *Dasein*, horizonte de sua própria transcendência, a qual está muito além da interioridade (sujeito) e da exterioridade (objeto). Ser-no-mundo significa um desafio aos escândalos da filosofia (*no direito*) porque rompe com os dualismo metafísicos e com os problemas antropológico e metodológico<sup>84</sup>.

#### 2.4.5 Ser-no-mundo

*Dasein* e mundo são complementares, pois as características do mundo devem ser explicadas em termos de características do *Dasein*. Ver o mundo como real significa, imediatamente e de modo complementar, uma visão do *Dasein* como sujeito vazio, sujeito

---

<sup>82</sup> DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.28.

<sup>83</sup> “Os conceitos de existência reconduzidos a sua origem primeira: o domínio das coisas de uso compreendido no seio do comportamento pro-dutivo do *Dasein*”. *Ibid.*, p.22.

<sup>84</sup> “O ‘problema do mundo’ não é portanto como o ‘mundo’, transcendendo (como ser em si) a imanência da consciência e nela no entanto se anunciando, pode ser capturado adequadamente por esta mesma consciência tal como ele é ‘em si’, mas sim: como compreender propriamente esta ‘saída de si’ para além do ente na própria compreensão do ente que o *Dasein* é? Em todo caso, (...) vemos já que profunda revolução o conceito de ser-no-mundo produz na problemática moderna do ‘sujeito’.” *Ibid.*, p.31.

cognoscente sem mundo. Olhar o mundo como uma rede, teia e totalidade significativa implica olhar o *Dasein* de uma outra forma, ou seja, não-mais como um sujeito desinteressado, mas como quem aborda as coisas que o circundam de modo prático, que envolve um cuidado circunspecto — outra vez fica claro o enfrentamento do problema metodológico e antropológico dos escândalos da filosofia (*no direito*). Mesmo a falta de cuidado é uma forma de cuidado e a costumeira distinção entre prático e teórico — ação e conhecimento — paira acima do *Dasein* cotidiano, ser-no-mundo.

Puesto que el conocimiento del mundo es tomado habitualmente en forma exclusiva como el fenómeno ejemplar del estar-em, y esto no solo para la teoría del conocimiento — porque el comportamiento práctico es comprendido como el comportamiento “*no-teorético*” y “*ateorético*” —, y como por esta primacía del conocimiento se encamina falsamente la comprensión de su modo de ser más propio, el estar en el mundo (...) <sup>85</sup>.

Claro que o *Dasein* não se restringe ao mundo prático. Ele também sabe coisas: sabe para quê serve certas coisas, sabe usar certas coisas e sabe como faz coisas. Não conhece apenas coisas, mas também o mundo, ou seja, sabe movimentar-se nele. Não é fácil dizer como, mas conseguimos nos movimentar no mundo; temos um sentido de direção. O mundo do *Dasein* é um mundo espacial de direções próximas e distantes. O próximo pode estar longe demais de ser visto. A espacialidade é vista desde o ser-no-mundo e não o inverso.

#### 2.4.6 Ser-no-mundo-com-outros

Como se dá nossas relações com as outras pessoas? Será que, primeiro, adquiro consciência de minha existência, de meu corpo e de minhas experiências interiores e, posteriormente, atribuo a outros seres de aparência e atitudes semelhantes à minha estados

---

<sup>85</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §12, p.85.

interiores idênticos aos meus? Será por empatia? Os escândalos da filosofia refletem no direito desde o seguinte problema político-jurídico, que pode ser formulado do seguinte modo: como sujeitos podem sair do seu mundo interior e acessar outros mundos interiores e constituir um poder comum a partir de um contrato? Seria *empatia ou diálogo (linguagem)*? Pode-se ainda pensar nossos vínculos desde tal ponto de partida individual (solipsista)? Não estaria aí presente um esquecimento ontológico do ser e a insuficiente tematização do ente *Dasein* questionador, ser-com-outros e formador de mundo?

A empatia desconsidera a compreensão que o *Dasein* possui do ser e sua condição de ser-no-mundo. A existência é, sempre, com-outros. Os outros são perceptíveis até mesmo pela sua ausência. Ser-com é uma característica ontológica do *Dasein*.

O *Dasein* sozinho é incompleto, não tem natureza própria na qual se refestelar, mas tem de decidir como ser. Mas, nesse caso, virtualmente tudo o que faz ou é clama por outros, na qualidade de fornecedores de matéria-prima, de compradores de seus produtos, de ouvintes ou de leitores. O mundo do *Dasein* é essencialmente um mundo público, acessível aos outros tanto quanto a ele próprio<sup>86</sup>.

Quando está abordando o ser-com-outros-no-mundo, Heidegger adverte para as modalizações da solicitude, ou seja, a relação de ser com o ser do outro desde a minha própria estrutura de ser-no-mundo. Tais modalizações são: (1) solicitude antecipadora-libertadora e (2) solicitude substitutiva-dominadora<sup>87</sup>.

Respecto de sus modos positivos, la solicitud tiene dos posibilidades extremas. Puede, por así decirlo, quitarle al otro el “cuidado” y en el ocuparse tomar su lugar *reemplazándolo*. Esta solicitud asume por el otro aquello de que hay que ocuparse. El otro es arrojado de su sitio; retrocede, para hacerse luego cargo, como de cosa terminada y disponible, de lo que constituía el objeto de su ocupación, o bien para desentenderse por completo de ello. En este tipo de solicitud, el otro puede hacerse dependiente y dominado, aun cuando este dominio sea tácito y le quede oculto a él

---

<sup>86</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.54.

<sup>87</sup> A terminologia é retirada de: DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.183.

mismo. Esta solicitud sustitutiva y aliviadora del “cuidado”, determina amplamente el convivir, y afecta por lo general a la ocupación con lo a la mano. Frente a ella está la posibilidad de una solicitud que en vez de ocupar el lugar del outro, *se anticipa* a su poder-ser existivo, no para quitarle el “cuidado”, sino precisamente para devolvérselo como tal. Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido próprio, es decir, a la existencia del outro, y no a *una cosa* de la que él se ocupe, ayuda al outro a hacerse transparente *en su cuidado y libre para él*<sup>88</sup>.

O “eu” e o “outro” apenas são possíveis desde a lógica do ponto de partida da preocupação, que envolve nossa estrutura ontológica como ser-no-mundo. Mas isso não significa que se deva encontrar o outro *Dasein* como se fosse um instrumento à mão, o que, de fato, na maioria das vezes, acontece na modalidade da indiferença. A solicitude imprópria na modalidade da substituição-dominação acontece no espaço do impessoal onde ocorre a dominação. Não se trata da dominação de um sobre o outro, mas sim de uma tolerância indiferente na nossa relação, estabelecida desde o espaço público impessoal.

Já a solicitude própria significa a antecipação com relação ao outro no seu poder-ser, ou seja, na sua autonomia e liberdade. Mantém-se uma distância respeitosa e uma atenção verdadeira para com o outro, as quais lhe ajudam a tornar-se lúcido e livre. O mais incrível é que essa solicitude própria depende, primeiro, do afastamento singular<sup>89</sup> da esfera do impessoal para, a partir desse afastamento, conquistar de modo próprio uma nova relação com o outro já não-mais desde o impessoal.

É essa antecipação a que possibilita o equilíbrio entre destino pessoal e destino comum histórico de um povo, ou seja, de uma comunidade, pois eles tem em comum a “mesmidade do mundo”. O ser-no-mundo-com-outros e os modos da solicitude são partes fundamentais do pensamento de Heidegger, pois a mesmidade do mundo e o povo como comunidade destinal refletem no seu pensamento “político”<sup>90</sup>, ou seja, na sua reflexão sobre a essência da *polis*.

---

<sup>88</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §26, p.147.

<sup>89</sup> *Ibid.*, §40, p.206-213.

<sup>90</sup> “Da unidade ‘positiva’ da comunidade fundada pelo poeta à unidade ‘negativa’ de todas as figuras políticas modernas a partir do reino DA subjetividade, a unidade reina, assim como a autoridade do pensador que a ela se remete. O pensamento de Heidegger não permite pensar a política: ele é o recalçamento filosófico mais impressionante do século. E, como se sabe, infelizmente o recalçado raramente permanece tranqüilo”. DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.198. Tanto é que, mais adiante, o autor diz que o

Não é por acaso que Agamben, como veremos, retoma exatamente essa parte da filosofia de Heidegger.

#### 2.4.7 Tonalidade afetiva fundamental ou disposição

Antes do conhecimento e dos *problemas antropológico e metodológico* dos escândalos da filosofia (no direito) está a compreensão, ligada ao mundo circundante significativo, imediato e prático da ocupação e da solicitude. Mas, para se chegar à compreensão, é importante esclarecer a disposição ou tonalidade afetiva fundamental, ou seja, como alguém está-sendo, o estado em que alguém se encontra, como se vai passando, afinação ou sintonização<sup>91</sup>. A tonalidade afetiva fundamental é o modo da experiência de abertura do mundo na sua totalidade. Tem relação com o modo, desde a circunvisão, pelo qual os entes me afetam e me tocam. Mesmo na relação sujeito-objeto e no comportamento teórico está em jogo uma determina tonalidade afetiva fundamental<sup>92</sup>.

Se a tonalidade afetiva fundamental retira os obstáculos cotidianos de nossa percepção do mundo, é apenas a compreensão que desvela o mundo. A disposição ou tonalidade afetiva fundamental interfere no nosso engajamento com o mundo. Ela difere das emoções (medo,

recalque político é tão importante em Heidegger que, mesmo diante dessas insuficiências, não é possível simplesmente passar por elas sem levá-las em consideração. Elas são, portanto, insuficiências que têm muitas e sérias consequências.

<sup>91</sup> “O termo ‘tonalidade afetiva fundamental’ tem por correlato no original alemão a palavra *Grundstimmung*. Algumas são as possibilidades correntes de tradução de *Stimmung* para o português: disposição, afeto, *páthos*, disposição de humor, etc. Todas essas possibilidades carregam consigo um inevitável peso psicologizante e tendem a inserir no texto um conjunto de significados, do qual justamente Heidegger pretende escapar. Por isso, nós optamos neste contexto pela tradução por tonalidade afetiva. *Stimmung* possui uma relação direta com *Stimme*, que pode ser traduzido sem mais por ‘voz’, e com o verbo *stimmen*, que é utilizado corriqueiramente em linguagem musical para descrever o processo de afinação de um instrumento. Tal como veremos mais propriamente através do decurso da preleção, ser afinado (*Gestimmtwerden*) é alcançar uma tonalidade afetiva que não se encontra apenas em nossa interioridade, mas que descreve, sim, o modo de constituição da totalidade. Daí a necessidade de encontrar aqui um termo mais neutro. (N.T.)” HEIDEGGER, Martin. *O conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p.6, nota 2.

<sup>92</sup> “A disposição é ao mesmo tempo abertura de nós mesmos (como lançados), do mundo (como aberto numa totalidade), do ente intramundano em seu caráter de ser modulado por um *pathos*. No que a tradição chama de sensibilidade, está em jogo a abertura do ser-no-mundo, isto é, sua verdade”. DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.36.

por exemplo). Enquanto as emoções dizem respeito a entidades particulares, a tonalidade afetiva fundamental não se refere à coisa alguma em particular; se está dirigida a algo, esse algo é o (ser-no-) mundo. Exemplos: angústia, tédio; eles fogem do nosso controle; eles vão e vêm. Diferentemente das emoções e das ações, que, até certo ponto, controlamos.

En la angustia se hunde lo circunmundanamente a la mano y, en general, el ente intramundano. El “mundo” ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a si mismo en forma cadente (queda, decaída) a partir del “mundo” y a partir del estado interpretativo público. Arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar (ser)-en-el-mundo. La angustia aísla al Dasein en su más propio estar (ser)-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades. Con el “por” del angustiarse la angustia abre, pues, al Dasein *como ser posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde si mismo y en cuanto aislado en el aislamiento. La angustia revela al Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a si mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su *ser libre para*... la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el Dasein está entregado en cuanto estar (ser)-en-el-mundo<sup>93</sup>.

A tonalidade afetiva fundamental nos revela coisas que em geral não nos apercebemos; iluminam o mundo e nosso ser; revela a mundanidade do mundo e a imperceptibilidade cotidiana do mundo. É a tonalidade que permite a compreensão enquanto abertura e desvelamento do mundo, ou seja, ela, a tonalidade afetiva fundamental, é que permite ao *Dasein* ser questionador.

A liberdade do *Dasein*, que é garantida por sua temporalidade, requer, como vimos, ser-num-mundo. Dado que existem seres, o *Dasein* deve transcendê-los, colocá-los num mundo e mantê-los à distância. O *Dasein* é de fato livre? Não são suas escolhas ou ações causadas por, ou fundadas em, outras coisas e eventos fora de seu controle? Não na opinião de Heidegger. Em obras posteriores, ele alega que *fundamentos* antes pressupõem a liberdade do *Dasein* que a erradicam. Se as entidades fossem consideradas simplesmente atuais, não perguntaríamos pelos seus fundamentos. Só perguntamos pelo fundamento ou causa de alguma coisa, a Revolução Francesa, por

---

<sup>93</sup> Cf. também HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §40, p.210.

exemplo, ou *Stonehenge*, se a considerarmos possivelmente diferente do que é, como uma possibilidade entre outras. Mas é a liberdade e a transcendência do *Dasein* que permite, e na verdade requer, que o *Dasein* veja as entidades antes como possibilidades do que como puras e simples atualidades. Assim, **o *Dasein* pergunta pelo fundamento das coisas**. Ele pergunta “por quê?” “O homem não é primordialmente aquele que diz ‘não’..., nem é aquele que diz ‘sim’; é aquele que diz ‘por quê?’”. **O *Dasein* considera toda coisa particular como possibilidade e pergunta por seu fundamento**. Ele pode ainda perguntar pelo fundamento de todos os seres em conjunto. Pode perguntar: “Por que há algo em vez de nada?” Ele pergunta isso porque, em seus momentos resolutos, ansiosos, vê a totalidade das coisas antes como possibilidades que como atualidades puras e simples. Assim, não só a ciência empírica como também a metafísica — a filosofia à maneira grandiosa de Leibniz e de Schelling — têm raízes profundamente arraigadas na liberdade do *Dasein* “**a metafísica pertence à natureza do homem...**; existir é já filosofar”. Heidegger leva a sério a doutrina kantiana da primazia da razão prática — talvez mais do que o próprio Kant<sup>94</sup>.

#### 2.4.8 Compreensão e interpretação

O *Dasein* cotidiano compreende o mundo, as coisas e a si mesmo. Ele se liga ao filósofo, pois ele também quer compreender e interpretar o *Dasein*, o mundo e o ser do *Dasein* e do mundo. O filósofo faz um empreendimento hermenêutico. Interpretar conceitualmente (o filósofo) é uma continuação modificada da compreensão pré-conceitual (*Dasein* cotidiano). A interpretação conceitual do ser pressupõe uma compreensão pré-conceitual do ser, pois esta constitui nosso ser-no-mundo, que compreende o mundo como um todo e seu lugar nele como modos possíveis de ser; como uma gama de possibilidades. O *Dasein* está sempre suspenso entre maneiras possíveis e alternativas de ser.

Interpretação é a explicitação do que é compreendido. Significa exhibir, fazer ver, desvelar. Interpreto não o mundo como um todo (compreensão), mas itens específicos e a mim mesmo. Interpreto *algo como algo* (*como apofântico*; algo para quê serve; para seu uso; mundo prático). A interpretação (de itens particulares; *como apofântico*) pressupõe a compreensão (do mundo como uma totalidade significativa; compreensão geral prévia; estrutura prévia de sentido; *como hermenêutico*).

---

<sup>94</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.116-117 (negrito nosso).

Compreendo algo como utensílio ou instrumento desde o começo, e não como algo apenas presente factualmente. A interpretação envolve, enquanto estrutura prévia de sentido, um ante-ter (*Vorhabe*; Heidegger tem uma compreensão preliminar do *Dasein* antes de interpretá-lo; compreensão prévia que abre o campo para...), um ante-ver (*Vorsicht*; Heidegger vê o *Dasein* desde a perspectiva do ser; perspectiva prévia que recorta o campo dado de antemão e propicia a constituição de um caminho particular) e um ante-conceber (*Vorgrift*; Heidegger tem pré-concepções pelas quais vai interpretar o *Dasein*; pré-concepções previamente definidas e com as quais operamos normalmente de maneira irrefletida)<sup>95</sup>.

A linguagem emerge da interpretação e dos significados ou significações que ela exhibe, mostra, desvela. As palavras (significados) não são separadas das coisas (entidades). Palavras se referem a coisas e coisas são carregadas de significado. A forma básica da linguagem é *Rede*, fala ou discurso, que não precisa necessariamente, de enunciados ou asserções, pois os silêncios também “falam”.

Quando a fala vai se afastando cada vez mais das situações de discurso concretas (do mundo prático da ocupação), isso significa que as coisas passam a ser vistas como entidades presentes-à-mão, disponíveis e passíveis de um olhar que dá atenção apenas às suas propriedades de manipulação. Nesse caso, a lógica serve como padrão do discurso dotado de significado e como *locus* da verdade. As asserções da lógica serão verdadeiras se e somente se corresponderem aos fatos, ao mundo, à realidade. “Mas para que isso [a lógica] seja possível, nós dois temos de (...) habitar o mesmo mundo”<sup>96</sup>. A falsidade ou a mentira não é uma questão de correspondência, mas sim de uma questão de encobrimento e distorção das coisas (enunciados, omissões ou ações não-verbais). Já a verdade é o desvelamento das coisas; iluminar e lançar luz sobre as coisas. É uma questão de grau — por isso que Deus não precisa de filosofia!

---

<sup>95</sup> “(...) o martelo não se explicita como martelo senão a partir de uma totalidade de significações já aberta, a partir do próprio mundo, como pré-adquirido (*Vorhabe*): o conjunto da oficina como totalidade conjuntural, a partir de uma pré-visão do que o ente explicitado se trata (*Vorsicht*): esta ou aquela obra, e por vias ‘conceituais’ já decididas (*Vorgriff*)(...). Toda explicitação, incluindo aquela que se realiza como interpretação de textos, ou ainda aquela que busca explicitar o sentido do ser, move-se num tal círculo, o ‘como’ primário de toda explicitação sendo um momento desse círculo”. DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.38.

<sup>96</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.65.

### 2.4.9 Verdade

Heidegger rejeita a concepção da verdade como correspondência ou adequação. A verdade, para ele, é desocultamento ou desvelamento; ela tem como *locus* primário o *Dasein* questionador enquanto abertura, ou seja, como união de tonalidade afetiva, compreensão e discurso (como hermenêutico e como apofântico).

Características dos enunciados (asserções) apofânticos: (1) indicar algo (*como* algo; relação com o *como apofântico*; algo apartado de seus envolvimento com o mundo prático); (2) predicar algo; (3) comunicar algo a alguém. Os enunciados pressupõem uma situação de fala original, composta do par falante-ouvinte normal.

Os enunciados e sua teoria da verdade como correspondência somente poderiam estar corretos se considerássemos as palavras como sons. No entanto, não ouvimos puros sons. O que ouvimos são palavras, e não sons. É preciso muita artificialidade e complicação para ver palavras como sons. Uma palavra não tem um único significado. Ela depende do mundo em que é usada. A imobilidade da seqüência de signos significaria a morte da linguagem e a cristalização do *Dasein*.

As palavras e seus significados são já prenhes de mundo. Não há significados independentes do mundo pronto para corresponderem ou não a ele. “Este mundo [o mundo prático da ocupação sabido implícita e pré-conceitualmente] não é desvelado primordialmente por asserções, mas pelos estados de espírito [tonalidade afetiva fundamental ou disposição] e pela compreensão que tem o *Dasein*. Logo, o *Dasein* é o *locus* primário da verdade”<sup>97</sup>.

A analítica existencial remete o problema da realidade para a lógica da ocupação do ente intramundano à mão. Além disso, remete o problema da realidade do real para a análise do mundo e sua demonstração fenomenológica. Com isso, Heidegger causa uma verdadeira

---

<sup>97</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.64.

revolução no modo de tratamento da tradição com relação a estes “problemas”. Nem idealismo e nem realismo, mas sim fenomenologia!

#### 2.4.10 Queda

O cair ou a queda, ou seja, o afastar-se de si mesmo, é a fonte dos erros. Por exemplo: estar tão acostumado a ocupar-se com coisas, a ponto de considerar-se como uma (“coisa, máquina ou sujeito pensante”); não perceber o óbvio, ou seja, seu próprio ser-no-mundo; sucumbir ao poder do “eles” e ao poder da tradição, aceitando conceitos, doutrinas e costumes herdados<sup>98</sup>.

Os enunciados são comunicáveis a outras pessoas. No entanto, quando o enunciado, por ser muitas vezes repetido, se distancia da presença da entidade acerca da qual algo foi dito, o discurso se torna fala ociosa ou tagarelice; desta, nasce a curiosidade; de ambas, vem a ambigüidade e a duplicidade. A tagarelice, portanto, é a reiteração de declarações desvinculadas do horizonte originário do mundo. A ambigüidade e a duplicidade também afetam nossas relações uns com os outros.

*O Dasein caído* preocupa-se com o que está presente, com suas tarefas imediatas ou com o mexerico presente, e não com o passado ou com o futuro de longo prazo. A fala ou discurso, que figura no mesmo plano da compreensão, do estado de espírito e da queda como características centrais do *Dasein*, não pertence a nenhum êxtase, mas os cobre a todos; os tempos verbais são essenciais ao discurso<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> “Assim é a caverna heideggeriana: tentadora e tranqüilizante, uma vez que se apresenta ao Dasein como a própria norma, indiscutida, da verdadeira vida; alienante e aprisionante, na medida em que afasta o Dasein de si mesmo, de tal modo que, alienado, ele não está na dependência de um outro, mas sim é de algum modo ‘ele mesmo’ sob o modo da impropriedade (ele não pode se valer de atribuir essa alienação à responsabilidade de um outro), amarrado a si mesmo. Tudo isso constitui o movimento da existência enquanto lançada e que a relança na impropriedade, e aí se precipita e redemoinha. Decadência, ritmo de uma vida despojada: seria esta, portanto, a minha vida?” DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.41.

<sup>99</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.111.

O *Dasein* desde sempre está na inautenticidade. No entanto, ser-no-mundo não significa, necessária ou unicamente, absorção pelo mundo ou ser-perdido na comunalidade do eles. O *Dasein* sempre mantém presente a capacidade de escapar de sua inautenticidade através de uma decisão explícita. A cotidianidade comum é marcada pela inautenticidade e pela queda.

O que há de errado com a cotidianidade, com a tagarelice, com a curiosidade ou com a ambigüidade? Nada! São características inevitáveis da situação dos seres humanos. A compreensão vaga, mediana e preliminar que o *Dasein* tem do ser não merece muita confiança, pois é fonte de erros em virtude da queda, sua tagarelice, curiosidade e ambigüidade. No entanto, os erros não nos são impostos pelo impessoal. Não é necessário aceitar o que “eles” (impessoal) dizem, mas os problemas podem ser os corretos e as soluções as acertadas.

A própria queda, assim como a autenticidade e a inautenticidade, apresenta duas possibilidades: (i) explica as fontes dos erros e (ii) explica como, através dos indícios formais, Heidegger parte não de sua visão privada acerca da compreensão do ser, mas sim de uma compreensão que ele mesmo, enquanto *Dasein*, compartilhe com outras pessoas. Todos nós somos caídos.

#### **2.4.11 Cuidado**

As características ontológicas do *Dasein* são: ser-no-mundo, queda, desvelar, lançado, projeção, modos de ser como questão/decisão, ocupação com entes/instrumentos, ser-com-outros, compreensão, estados de ânimo/espírito, etc. É possível integrar todas as características ontológicas do *Dasein*? Todas elas são igualmente originais ou “equiprimordiais”. Pode-se dar unidade a esse relato do *Dasein* considerando-se tais características no estado básico do cuidado (*Sorge*; preocupação com alguma coisa; cuidar das coisas). Somente porque o *Dasein* é ser-no-mundo com cuidado que ele pode, de um lado, prestar atenção (*Besorgen*) às coisas que estão à mão disponíveis e, de outro, prestar

solicitude às outras pessoas (*Fürsorge*). Trata-se de uma unidade em movimento, transitiva e modular.

Complexidade do cuidado é que, sendo união de futuro, passado e presente, aponta para a natureza temporal do *Dasein* (1) O *Dasein* é antes de si mesmo: possibilidades, sempre em busca de algo, existência, compreensão, futuro; (2) O *Dasein* é já no mundo: ser-lançado, faticidade, situação específica que determina suas possibilidades, estados de espírito ou da alma que lhe revelam seu ser-lançado, passado; (3) O *Dasein* é ao lado de entidades no âmbito do mundo: estar engajado, presente. O cuidado é a conexão originária do *Dasein* como ser-no-mundo, ou seja, conexão entre existencialidade, faticidade e decadência. Ele é o espaço de jogo desses elementos.

#### **2.4.12 Mesmo nesse mundo, eles fundam um novo mundo**

Por que a verdade acontece na obra de arte? A obra de arte é uma fortaleza, um padrão, uma marca, uma *ruptura* que estabelece um terreno recém-conquistado para a verdade. Mundo (desocultamento/nova paradigma/abrir e estabelecer uma clareira, *Lichtung*) em conflito com a terra (ocultamento/velho paradigma). Mas existem outros modos de acontecer da verdade: o ato que funda um estado político (Constituição, revolução); o ser que é o maior de todos (a conversão de Paulo); o sacrifício (Crucificação); questionamento do cientista (operante numa região e num domínio da verdade já aberto pela pré-compreensão).

“Mas a arte é a principal maneira pela qual a verdade acontece [clareira, *Lichtung*]. Não só o templo grego, mas também a tragédia grega estabelecem o paradigma, os valores e as categorias nos termos dos quais as pessoas vêm o mundo e fazem suas opções”<sup>100</sup>. A obra tem de ser criada e precisa de um criador para causar *ruptura*. A obra é indicador de verdade

---

<sup>100</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.144.

(indícios formais) que clama por explicação, ou seja, exige um intérprete, “público”, “conservadores”.

A obra atrai seus preservadores “do domínio do ordinário” para o novo mundo que ela abre, e põe em suspensão o “fazer e avaliar, o conhecer e o contemplar costumeiros [deles]. A reação apropriada a uma obra não é nem o conhecer nem o desejar, mas um “conhecer que permanece sendo um desejar, e um desejar que permanece sendo um conhecer”. A obra não executa um plano que já elaboramos, mas a “resolução”, a entrada extática num novo domínio de abertura no qual as nossas velhas crenças e aspirações se vêem suspensas. Assemelha-se em alguns aspectos à conversão de São Paulo, abrindo um campo para conhecer e desejar que está desvinculado das noções e planos anteriores que se tinham. A grande arte, assim como a voz de Deus, não é induzida pelo consumidor: ela altera todo o nosso modo de ver o mundo e de nos mover nele. A obra não é, porém, similar a uma droga, e a experiência não é privada: a obra é coletiva e funda nossas relações uns com os outros. (...) Toda grande arte envolve uma “modificação do ocultamento dos seres”: ela ilumina o comum, tira-nos por uns instantes do corriqueiro e leva-nos a outro mundo, ou transforma toda a nossa visão do mundo<sup>101</sup>.

O artista não tem primeiro uma visão clara das coisas e depois as encarna numa obra; a natureza é aberta para ele, assim como para nós, somente na obra. Os criadores são agentes de uma força que é superior a eles: a arte. A verdade vem e surge como um raio do nada.

*O que a obra de arte não é:* ela não está voltada somente para o belo e para o prazer; a obra de arte não é primordialmente uma coisa, ou seja, um objeto factualmente presente à mão disponível para apreciação, negociações, vendas e armazenamento; o valor estético de uma obra de arte não é atribuído por nossa visão subjetiva da mesma. *O que a obra de arte é:* a arte é desvelamento do ser; a arte nos mostra o que a coisa é. Mas a obra de arte difere do utensílio e tem algo em comum com a coisa pura e simples; ela não é produzida para uso e para propósitos específicos e, além disso, requer um observador ou intérprete.

Quando analisa a obra de arte, Heidegger utiliza dois conceitos fundamentais e diferentes: mundo e terra. *Mundo:* ambiente humano no qual levamos nossa vida; utensílios que usamos; valores que invocamos; *Terra:* ambiente natural do mundo; assentar/fundamentar

---

<sup>101</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.145.

o mundo; a obra de arte faz presente a terra em seu caminho. “Os materiais vindos da terra que se fazem presentes na poesia, as palavras do poeta, são, ao contrário das palavras do discurso comum, destacam-se e resistem à paráfrase”<sup>102</sup>.

O mundo e a terra são opostos em conflito. O mundo anseia por clareza e abertura, ao passo que a terra cobre e oculta, tendendo a absorver o mundo em seu bojo. Mundo e terra precisam um do outro e sustentam-se mutuamente. A obra de arte dá razão a ambos os adversários. O repouso estático do templo é o produto do conflito entre a terra e o mundo. É um acontecimento, um evento — o evento da verdade como desocultamento. Só se os seres estiverem desocultados podemos fazer conjecturas e tomar decisões específicas. Mas como nós, criaturas finitas, nunca dominamos por completo os seres, cognitiva nem praticamente, também há ocultamento. Sem ocultamento, não haveria objetividade, nem decisões ou história: tudo, o passado, o presente e o futuro, seria transparente por completo para nós, sem deixar quaisquer profundezas ocultas nas coisas, nem escopo para decisões de resultados incertos. (Os dois pares de opostos, terra-mundo e ocultamento-desocultamento, não coincidem de modo exato. A terra é parcialmente desocultada e o mundo, parcialmente ocultado.) A verdade acontece na obra<sup>103</sup>.

Agora é o momento de analisarmos os sapatos de Van Gogh, o templo grego e a poesia: (1) Os sapatos de Van Gogh: A atenção do olhar distorce nossa visão do solitário par de sapatos usados de camponês. Os sapatos são essencialmente imperceptíveis devido a uma excessiva familiaridade, que vê os sapatos como simplesmente coisas feitas para se andar. Nessa familiaridade não se pode ver que os sapatos estão envolvidos tanto com o mundo (produtos e atividades humanas), como com a terra (base natural em que se assenta o mundo). Eles abrem e revelam um mundo: o do camponês<sup>104</sup>.

(2) O templo grego: os sapatos de Van Gogh são diferentes do templo grego. O templo estabelece um mundo ao qual pertence a obra; unifica, articula e reúne o mundo de um povo; conquista para o ser humano a forma do destino; “O mundo de um povo é o reino estruturado conhecido em que esse povo sabe se mover e tomar suas decisões”<sup>105</sup>; o templo faz presente a

---

<sup>102</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.142.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.143.

<sup>104</sup> DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.168-171.

<sup>105</sup> INWOOD. *Op. Cit.*, p.142.

contraparte do mundo: a terra (natureza, tormentas, rocha, materiais naturais). Ele é o acontecimento de um desvelamento (verdade), que manifesta o litígio entre clareira-mundo e velamento-terra.

(3) A poesia: a arte vem do nada. O nada manifesta-se como *Dichtung*: num sentido amplo é invenção que abre clareira e abertura, projeção de abertura; num sentido estrito, poesia (*Poesie*). A linguagem é o ter-lugar da *Ereignis*. A partir de agora, a dobra da linguagem, os níveis, os *como* aparecem todos na poesia e sua palavra projetiva, inventiva e produtiva:

A linguagem não é mero instrumento de comunicação daquilo que sabemos; a linguagem usada com esse propósito é “a linguagem real a todo momento dado”. A linguagem também retira os seres da “confusão difusa” e os traz à luz ao nomeá-los pela primeira vez, fornecendo-nos assim algo para nos comunicarmos. Trata-se da linguagem inovadora ou do “dizer projetivo”. Esse dizer estabelece o que pode ou não pode ser dito na linguagem da comunicação. Como a poesia é na linguagem e como é uma forma de arte, isto é, uma modalidade da projeção iluminadora da verdade, deve ela ser um dizer projetivo, um uso original e inovador da linguagem para nomear coisas e, assim, abrir um domínio no qual possamos nos comunicar. Mas a poesia não é apenas uma dentre várias artes. As outras artes — a arquitetura, a escultura, a pintura, a música — operam num domínio já aberto pela linguagem. O desvelamento efetuado pela linguagem, ou seja, pela poesia, precedeu o desvelamento feito pelas outras artes. Em conseqüência, a poesia é anterior às outras artes, do mesmo modo como o desvelamento lingüístico precede as outras formas de desvelamento<sup>106</sup>.

A essência da *Dichtung* é a fundação (*Stiftung*) da verdade em três sentidos, e isso no sentido de um novo começo de um futuro, de um mundo e de uma história para um povo: (1) doação: mudança de paradigma; emergir o extraordinário; a verdade não pode derivar do que passou antes; a verdade vem como uma dádiva; (2) fundação é assentar, fundar: a verdade é entregue a preservadores, seres humanos históricos; vem do nada, mas se dirige a um povo; povo envolve três fatores: (2.1) legado, sua terra; terra em que vive e cultiva; seu mundo, sua língua; (2.2) o corriqueiro, o tradicional, o velho mundo, seus hábitos e crenças; (2.3) novo mundo, vocação não-realizada; o novo não é explicado pelo velho, mas é orientado por ele; a

---

<sup>106</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.146.

criação de uma obra explicita o destino comum de um povo, e o assenta em seu solo nativo; (3) fundação é começo; exige uma longa preparação, ou seja, algo como um salto ou um pulo (*Sprung*) para o qual devemos nos preparar; um genuíno começo contém o fim latente nele mesmo; salto para frente (*Vorsprung*)<sup>107</sup>. “A história da arte não é um processo cumulativo uniforme, sendo antes pontuado por intensas explosões de energia criadora que deixam a futuras gerações a tarefa de fazer o que podem com os fragmentos”<sup>108</sup>.

A arte alterou três vezes toda a forma de nossa visão do ser: na Grécia (ser como presença) (*Anwesenheit*); período medieval (seres como coisas criadas por Deus); e tempos modernos (seres como objetos calculados e manipulados pela técnica). Cada uma dessas três vezes dessa história da arte como história do ser teve como significado um modo de a verdade pôr-se em obra.

Cada vez que surge um novo mundo, ocorre o desocultamento de seres; e esse desocultamento põe a si mesmo em ação, uma instalação realizada pela arte. Quando a arte acontece, um ímpeto penetra a história e esta começa novamente. A arte funda a história, não no sentido de eventos grandiosos, mas a história como a entrada de um povo em seu legado nativo e em seu movimento rumo ao destino comum determinado. Agora compreendemos o termo ‘origem’ contido no título do ensaio. ‘Origem’, *Ursprung*, significa ‘irromper’. A arte deixa que a verdade irrompa. A arte é a origem ou irrupção da obra de arte. Logo, a origem dos criadores e preservadores da obra, o que supõe a existência de um povo histórico<sup>109</sup>.

Claro que o *Dasein* só é *no* mundo, mas como pode esse mundo ser estabelecido? Como pode o mundo ser porventura alterado? O artista o poeta e o pensador são semideuses, que ocupam um lugar de limbo, entre deuses e as pessoas. Nesse lugar de limbo é onde se decide quem é o homem e onde é que ele estabelece sua existência. Eles, o artista, o poeta e o

---

<sup>107</sup> “Esse é o ponto em que tudo dá a volta: trabalhando poeticamente a língua, o *Dasein* não ‘se exprime mais’, não traz mais à linguagem o que era previamente compreendido. Na obra da língua, radicalmente, o mundo se abre, o poema em língua fala um mundo. No poema, a língua encontra seu espaço originário: fundação de um mundo, língua (histórica) do ser (histórico). É nesse sentido que, em sua extremidade originária, a língua pode ser dita: língua do ser, testemunho do ser. (...) Ser aqui quer dizer: abertura de um mundo histórico.” DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.154-155.

<sup>108</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.148.

<sup>109</sup> *Loc. Cit.*

pensador, são uma espécie de veículo de uma força impessoal — a arte, a verdade, o destino, a linguagem ou o próprio ser. Mas eles devem ser resolutos e receptivos para tal força impessoal. Então, mesmo estando *nesse* mundo, o artista, o poeta e o pensador podem *fundar* um novo mundo.

Também a linguagem encontrou para si um novo papel. Em *Ser e Tempo*, a linguagem advém dos engajamentos significantes do mundo já estabelecido. Na *Origem da obra de arte*, ela desempenha uma função mais fundamental. A linguagem projetiva, o nomear as coisas pela primeira vez, ajuda a fundar um mundo. A linguagem, do mesmo modo, não pode ser concebida pelos seres humanos à maneira humana normal, que já pressupõe a nossa posse da linguagem. Logo, a linguagem, ao menos a projetiva, também é uma força impessoal que constitui o *Dasein*, em vez de mero instrumento de comunicação<sup>110</sup>.

Depois de tudo o que foi dito sobre a linguagem, deve ficar bem claro o que Heidegger “recusa” com seu caminho de pensamento, ou seja, o que ele recusa em virtude de sua radicalidade e em virtude da tentativa de pensar a essência ontológica dos fenômenos que pensa: não é lingüística; não é filosofia da linguagem; não está em jogo a capacidade universal de sujeito falantes para se exprimir, para falar e para significar; não é horizonte enunciativo-proposicional da compreensão lógico-gramatical; não é concepção científica ou estritamente objetivante da linguagem<sup>111</sup>; não é significação ideal nem semiologia e tampouco semiótica; não é mera sonorização ou formulação verbal; não é semântica; não é filosofia da poesia; não é estética da poesia; não é metalinguagem; não é filosofias do diálogo, etc. E é através dessas recusas e de sua radicalidade ontológica, que Heidegger enfrentou os

---

<sup>110</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.151.

<sup>111</sup> “A concepção científica da língua e a filosofia da linguagem partem dessa (falatório) utilização cotidiana da fala e portanto de sua forma degradada, e consideram por isso a ‘poesia’ como a exceção à regra. Tudo é portanto virado de cabeça para baixo. E é precisamente em função dessa abordagem que a perspectiva ‘científica’ sobre a língua a compreende a partir do conceito de signo, vocal ou gráfico, significando uma significação que se refere a uma coisa. Essa perspectiva não é falsa, só que ela se situa naquilo que, da língua, é sua queda. Ou, para dizê-lo de outro modo: ocorreram freqüentes espantos com uma ‘concepção heideggeriana da língua’ que parece soberbamente ignorar qualquer ‘semiologia’. Mas é que não se trata absolutamente disso para Heidegger, mas da retomada, para dizê-lo assim, da própria raia de toda ‘significância’, como as bodas primordiais do ser e do poema. O poema funda um mundo, isto quer dizer: ele não diz no fim das contas que já estão aí, ela não significa, ele abre um mundo. O que *Ser e tempo* compreendia como (...) o mundo como totalidade de significação uma e integral, é propriamente historicamente instalado a partir da obra poética, que se torna seu espaço.” DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.156-157.

escândalos da filosofia (*no direito*). Mas tudo o que a filosofia de Heidegger “recusa” e “não é” (nível ôntico), de certo modo pressupõe o *Dasein questionador* e formador de mundo (nível ontológico) como solo originário do qual elas (as ciências positivas ônticas) emergem como modificação. Se o primeiro escândalo da filosofia consiste nos dualismos metafísicos, ou seja, nos dois âmbitos ontologicamente diversos, então, Heidegger penetra na essência da metafísica e aí descobre o *Dasein questionador dos fundamentos* existindo como ser-no-mundo-com-outros solícito e formador de mundo.

Se o segundo escândalo da filosofia consiste nos dualismos epistemológicos e no problema antropológico, então, Heidegger adverte e chama a atenção para os modos possíveis de ser da existência do *Dasein* como ser-no-mundo-com-outros. Fazendo isso, Heidegger adverte também com relação ao problema metodológico: o conhecimento é apenas um dos modos possíveis da existência do ser-no-mundo; o ser-no-mundo é, portanto, enquanto conjunto de compreensão, tonalidade e discurso, uma dimensão originária que antecede e fundamenta qualquer possível relação sujeito-objeto, que, por sua vez, consiste sempre de uma modificação desse mesmo originário horizonte ontológico do ser-no-mundo; em suma, a indeterminação da existência do *Dasein* como poder-ser, ou seja, como modos possíveis de ser enfrenta o problema antropológico e o ser-no-mundo, junto com sua “lógica” da ocupação, enfrenta o problema metodológico.

Se o terceiro escândalo da filosofia é o escândalo da filosofia *no direito*, então Heidegger, através dos desdobramentos de sua radicalidade ontológica e de sua re-colocação da questão do ser, tem repercussões políticas e epistemológicas. Isso porque aqui ele enfrenta a metafísica e seu fundamento, o qual serve de parâmetro definidor, organizativo e legitimador, além de pensar de um modo radical (ontológico) a relação entre as filosofias e as ciências, ou seja, entre a filosofia e o direito, entre metafísica e poder político. Essas repercussões ficam nítidas quando ele analisa a obra de arte, a linguagem poética e a fundação do mundo. Em suma, acreditamos que agora, já com a visualização geral — se é que isso é possível — do pensamento de Heidegger, seja possível passarmos ao próximo passo da pesquisa: apresentação do pensamento de Thomas Hobbes, pai do conceito moderno de Estado soberano e representativo. E, depois, analisarmos como Heidegger e Hobbes entram nos caminhos de pensamento de Agamben que, a seu modo, também enfrenta os escândalos da filosofia (*no direito*).

### 3 MODERNIDADE: PODER POLÍTICO E DIREITO

A história do Ocidente, desde os gregos até hoje, quando enfrentamos a tensão modernidade e pós-modernidade, pode ser caracterizada como um maravilhoso drama. No entanto, ela também é uma tragédia, uma história trágica maravilhosa. Como não se espantar com a história da liberdade política ocidental? Como não se espantar com o reconhecimento cada vez maior e progressivo da dignidade do indivíduo e com a defesa dos direitos humanos, resultados advindos de lutas sociais que nos legaram muito sofrimento e conquistas? Como não ficar espantado diante dos avanços da ciência e da tecnologia? Tudo isso é certo. Mas também é certo o outro lado da história: destruição em massa, regimes totalitários, guerras e mais guerras, genocídios, racismos, destruição do meio ambiente etc. Essa ambigüidade faz parte da própria *essência da modernidade* e de sua “nova” metafísica da subjetividade, que funciona como novo fundamento metafísico (primeiro escândalo da filosofia), repercutindo no segundo escândalo da filosofia e seus problemas antropológico e metodológico.

Mesmo diante desse paradoxo, não se deve desistir do constante diálogo com a tradição mesma Ocidental, a fim de criar alternativas aos avanços paradoxais desse mesmo Ocidente, liberando novas possibilidades. Mas, quando se dialoga com essa tradição histórica, como proceder? Aí entram, como esquecimento da dimensão ontológica do *Dasein* questionador como ser-no-mundo, as *brigas metodológicas* em torno do melhor, mais adequado e correto acesso aos textos e às idéias conceituais daqueles pensadores que mais se destacaram naquilo que se deve, urgentemente, fazer hoje (tempos ditos pós-modernos): pensar nossa brasileira miscigenação e carnavalização de pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade, além de seu samba de duas notas!

Essas brigas metodológicas, reflexos daquela briga distante e grega que foi apresentada, ou seja, a briga entre *physis* e *nomos*, que, como vimos, é resultante dos *escândalos da filosofia (no direito)*, não podem e não devem estar vinculadas a uma essência universal e tampouco podem e devem estar relegadas a um historicismo que reivindica que tais problemas dependem sempre das circunstâncias históricas e particulares. No âmbito metodológico sempre as mesmas brigas estão presentes, ou seja, recusa de uma objetividade, certeza de uma objetividade e um “meio termo” entre os dois.

O problema da *interpretação* da tradição — em especial, para aquilo que interessa nessa parte do trabalho, a tradição da modernidade — no interior da ciência jurídica sempre foi, pode-se dizer um problema reflexo, resultante do fato de o direito “ser parasitário”. Mesmo sendo tratado no interior da dogmática jurídica e tendo em vista as especificidades do fenômeno jurídico, a interpretação jurídica sempre trouxe para dentro de si considerações que eram pensadas em outras áreas do conhecimento, especialmente a filosofia.

Nesse sentido que os problemas filosóficos se refletem no direito. E a área privilegiada dessa reflexão é a área do poder, sua relação (lingüística!) com a metafísica e seus reflexos no problema da interpretação ou hermenêutica jurídica. Mas também a própria “aplicação” da filosofia no direito e na política, tendo como pressuposto a distinção entre filosofia e ciências particulares, torna-se objeto de questionamento. O que a filosofia tem a ganhar ou a perder nessa aproximação e “aplicação”? Por que, afinal de contas, o direito, tão pomposo e altivo apregoando sua “autonomia”, deseja que a filosofia lhe auxilie?

A filosofia, tanto na sua forma tradicional (metafísica, *prote philosophia*) quanto na sua vertente moderna (crítica e epistemológica), tem sido um pensamento dos começos, dos fundamentos primeiros sobre os quais apoiar e legitimar os sistemas dos saberes segundos. Os juristas também, nas discussões teóricas, como nos aspectos mais concretos e específicos da sua profissão, mantêm uma estrita relação com a questão do começo, dos princípios e dos fundamentos<sup>112</sup>.

Essa citação demonstra que os escândalos da filosofia, ou seja, os dualismos metafísico e os dualismos da epistemologia — relação sujeito-objeto —, tornam-se o parâmetro definidor, organizador e legitimador para outro escândalo: o da filosofia *no direito*. O tratamento dessas questões coloca problemas no debate sobre o modo como é tratado certos temas, certos textos e até mesmo a história do direito e a história da filosofia. A filosofia — em especial a filosofia política, mas não somente ela — está diante de um dilema, ou seja, uma alternativa que, à primeira vista, pode parecer estéril, mas que, no fundo, afirma uma

---

<sup>112</sup> PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós)modernidade: uma introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo*. São Paulo: Loyola, 2005. p.128.

tensão resultante propriamente do pensamento metafísico e seus escândalos. O mesmo vale para o direito, para a dogmática e para a interpretação. Tal dilema reside na alternativa entre, por um lado, uma posição essencial e de verdades universais (herdeira da *physis*), isto é, a defesa de uma ordem natural justa e, de outro, a posição do “declínio historicista” (herdeira do *nomos*), a qual afirma que as verdades políticas ou a ordem natural justa depende de um contexto intelectual e discursivo particular, historicamente determinado<sup>113</sup>. Na realidade, trata-se de um problema “falso”, pois decorrente dos dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (*no direito*). Tais dualismos sempre impõem dilemas duais desse tipo, ou seja, o dilema impõe a corrida para a descoberta do resolução do próprio dilema, mas tudo isso sem discutir o fundamento metafísico que origina o dilema.

Tal dilema também fica exemplificado quando se analisa a questão do poder e o problema dos seus fundamentos, começo e origem, o que, irremediavelmente, vincula tal questão com a filosofia (metafísica tradicional)<sup>114</sup>. O poder é uma idéia moderna. É o ponto nuclear da filosofia política moderna. O conceito de poder liga-se a muitos outros conceitos da política, constituindo toda uma linguagem que está estampada em muitas das Constituições contemporâneas. Por isso, nada melhor do que uma postura crítica e uma constante vigilância hermenêutica diante do nascimento, da continuidade, das mudanças, rupturas e questionamentos de tal linguagem<sup>115</sup>. Essa postura torna-se necessária no momento de legitimação de nossa submissão ao poder político. No entanto, tal postura é ainda mais

---

<sup>113</sup> ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p.9-22.

<sup>114</sup> PHILIPPI, Jeanine. *A lei: uma abordagem a partir da leitura cruzada entre direito e psicanálise*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001. p.V. A autora apresenta várias formas do fundamento da lei durante a história: a natureza (*physis*) na Antigüidade, Deus na Idade Média, Homem, Estado, Autoridade e Razão na Modernidade. Mas a pergunta que fica, depois dessas passagens pelos fundamentos do poder, é a seguinte: se a visão histórica prova que o fundamento não é tão universal, imutável, eterno, inquestionável e transcendente como pensávamos, deve-se perguntar, além de toda a sedução do relativismo que o ceticismo das ressignificações do fundamento pode propor, o que faz com que os homens, apesar do reconhecimento da ausência de um fundamento definitivo capaz de colocar para todos e eternamente o sentido exato e o fim último da existência humana, persistam na remissão a um lugar último de referência, justificativa e legitimação (fundamento)? Para superar o relativismo, basta com que pensemos o seguinte: dos teólogos-legistas da Antigüidade aos manipuladores de propagandas publicitárias, um só e mesmo instrumental técnico-dogmático se aperfeiçoou. Mesmo que os fundamentos tenham mudado, trata-se de um aperfeiçoamento, ou seja, de uma mesma tradição. Ver também COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (Coord.). *Direito e Psicanálise: interseções a partir de 'O Estrangeiro' de Albert Camus*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006.

<sup>115</sup> MATEUCCI, Nicola. *Organización del poder y libertad: historia del constitucionalismo moderno*. Trad. Francisco Javier Ansuátegui; Manuel Martínez Neira. Madrid: Trotta, 1998. p.23-28. O autor afirma que o contratualismo moderno define toda uma “gramática do constitucionalismo”, na qual estão idéias como: escritura, racionalização, ceteza, eficácia, publicidade e igualdade, legitimidade dos conteúdos das normas, justiça, vontade soberana do povo, revolução democrática, etc.

exigida quando as democracias liberais e as várias modalidades do Estado de Bem-Estar Social estão em crise<sup>116 117</sup>.

O esquema dualista de origem liberal (mas que se conserva substancialmente no marxismo), que coloca no Estado e nas instituições o terreno da política e do público, na sociedade civil o lugar da economia e do privado e que concebe estes âmbitos como separados, não corresponde mais de modo algum à realidade e não é capaz de explicar a natureza complexa do Estado Social<sup>118</sup>.

Não se trata de mera discussão acadêmica de filosofia política, porque as diferentes soluções são logo traduzidas numa maior ou menor interferência do Estado na vida social e econômica, sugerindo assim novos limites constitucionais na época da crise do Estado Assistencial ou do bem-estar<sup>119</sup>.

Essa rede conceitual da linguagem política moderna torna-se exemplar quando se analisa o poder, que aparece ligado a vários outros conceitos, tais como: revolução, constitucionalismo, contratualismo, Estado, soberania, representação, liberdade, igualdade, povo, democracia, sociedade (civil), etc.<sup>120</sup>

---

<sup>116</sup> MORAIS, José Luiz Bolzan de. *As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002; *Id.*, *O Estado e suas crises*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005; *Id.*, *A subjetividade do tempo: uma perspectiva transdisciplinar do direito e da democracia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998; ROSANVALLON, Pierre. *A crise do estado providência*. Goiânia: UFG, 1997; BONAVIDES, Paulo. *Do país constitucional ao país neocolonial*. São Paulo: Malheiros, 1999; LEAL, Rogério Gesta. *Teoria do estado, cidadania e poder político na modernidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

<sup>117</sup> GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 358: “A crise de que padece o direito político proviria da ilusão metafísica com que, a partir do século XVII, se alimentou o humanismo do pensamento ocidental. A crítica do direito político do Estado moderno encontraria seus motivos numa crise dupla: a de seus princípios mistificadores, e a de seus efeitos. Por conseguinte, se o humanismo do direito político moderno não passa de uma ilusão metafísica, é porque os princípios sobre os quais se edificou envolvem uma imensa mentira sobre a Vida e sobre o Ser: essa é a tese nietzscheana cuja repercussão, misturada com os ecos da filosofia de Heidegger, deixa pressagiar, depois da ‘morte de Deus’, a ‘morte do homem’. A crise do direito político moderno não passa de um desabamento axiológico que acarreta a ‘morte do Estado’ e a ‘morte do direito’.”

<sup>118</sup> ZACCARIA, Giuseppe. *L'arte dell'interpretazione: saggi sull'ermeneutica giuridica contemporânea*. Padova: Cedam, 1990. p.30-31.

<sup>119</sup> BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 2.ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986. p.283.

<sup>120</sup> GOYARDE-FABRE. *Op. Cit.*, p. 435: “Os grandes conceitos do direito político dos Tempos Modernos – soberania e cidadania, contrato social, Constituição, legalidade, representação, parlamentarismo, magistraturas, etc. – são esvaziados de sua substância. Totalmente esgotados, não passam de vacuidade. Então, o direito cai na logomaquia dos ‘direitos do homem’ e da ‘democracia’, sem se perguntar sobre seus princípios nem sobre seus limites. Portanto, não apenas o Estado constitucional edificado para responder aos ideais da burguesia do século XVII é um fracasso, mas o direito político, insuscetível, em seu movimento de autofundação, de chegar à sua fixação conceitual, se extraviou – como toda a cultura moderna – no impasse margeado pelas pretensões da subjetividade”. Fica comprovado, por meio dessa citação, os escândalos da filosofia (*no direito*), fundamentalmente quando se está a tratar do projeto civilizatório da modernidade.

Essa releitura da tradição filosófico-política moderna ocidental é necessária quando se está diante de uma tarefa das mais difíceis: pensar o “nosso” presente brasileiro, no qual ocorre uma miscigenação entre pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade. Quando se pensa tal tradição, entra-se num caminho pelo qual muitas pessoas já passaram e deixaram suas pegadas.

A tradição da modernidade nos legou, dentre muitas outras coisas, o estado, o direito, a democracia e os direitos fundamentais. No entanto, em países como o Brasil, cuja democracia ainda está passando pelo período complexo da adolescência, suas revoltas e rebeldias, a modernidade não aconteceu. Mas como se dá sua/nossa relação com tal tradição moderna e, pode-se dizer, ocidental? Não sofre essa relação dos mesmos problemas e brigas metodológicas resultantes dos escândalos da filosofia (*no direito*)? Nessa relação é que aparece o samba de duas notas “modernidade *pós-modernidade*” e a carnavalização brasileira entre pré-moderno, moderno e pós-moderno. Claro que a riqueza rítmica do samba não se reduz a somente duas notas. No entanto, tal riqueza rítmica e temática é preservada devido às diversas gradações e níveis entre tais notas e posições. No entanto, apresenta-se, seguindo e problematizando a obra de Streck<sup>121</sup>, apenas os dois extremos, as duas notas. Nosso objetivo, no presente trabalho, é superar essas duas notas extremas (do mesmo modo que se pretende superar as brigas metodológicas e os escândalos da filosofia *no direito*) através da abordagem de Heidegger e Agamben sobre a pós-modernidade: o primeiro, pensando-a desde seu novo começo (novo pensar e novo dizer); o segundo, indo até a essência da biopolítica e do biopoder e, desde aí, oferecendo as pistas de uma nova comunidade, a *comunidade que vem*.

*Um dos extremos* afirma que a modernidade não acabou. Num país como o Brasil, no qual as lembranças reprimidas da senzala e de uma herança escravista permanecem latentes e, periodicamente retornam e emergem, o estado social foi um simulacro, uma fantasia, uma espetáculo. Miséria, exclusão, desigualdade social, subcidadania e violência (tanto simbólica, ideológica ou lingüística, como real e concreta) exigem um estado forte, no qual o direito atua como concretizador das promessas não realizadas da modernidade tardia e arcaica brasileira.

---

<sup>121</sup> STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 7.ed.rev. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007. p. 21-61 e p. 239-289.

*Outro extremo*, o da pós-modernidade, cujo contexto fundamental é a globalização e o neoliberalismo, afirma que “a modernidade acabou”<sup>122</sup>. Os “discursos apocalípticos antimodernos”<sup>123</sup>, apregoados pelas elites capitalistas brasileiras mergulhadas no cotidiano de sentidos prontos do impessoal, afirmam que o estado social, estado providência ou estado de bem-estar acabou. Chega-se, desse modo, às seguintes conclusões: fim das ideologias, fim da história, privatizações, estado fraco e mínimo, etc. A violência simbólica dessa posição recebe seu fundamento de legitimidade a partir da linguagem engendradora e pronta do sistema cultural impessoal do imaginário. Esse sistema cultural é constantemente reproduzido pelos meios de comunicação e, quase sem querer e/ou inconscientemente, reproduzimos alienação, ou seja, a repressão, força, violência e vida nua do fundamento lingüístico-ideológico. A “pós-modernidade midiática”<sup>124</sup> é mera reprodução de estereótipos do cotidiano impessoal, e sua violência simbólica manifesta-se na forma de biopoder e vida nua, pois a objetificação de sentidos da linguagem tem poder não apenas sobre nossas mentes, mas sobretudo sobre nossos corpos e desejos. Tal é a “naturalidade” inconsciente da razão cínica brasileira.

Assim, qual o papel das instituições que a modernidade nos legou em tal contexto pós-moderno? Será que a pós-modernidade pode ser vinculada de modo tão radical e direto com globalização, neoliberalismo, capitalismo, modernização, etc.? A pós-modernidade não pode servir como chave de leitura filosófica e crítica de nossa época? Pós-modernidade é o mesmo que sociedade transmoderna<sup>125</sup>?

---

<sup>122</sup> STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 7.ed.rev. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007. p.21.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p.35. Streck acredita no resgate das promessas da modernidade e vincula a pós-modernidade com a globalização econômica neoliberal e os interesses das elites brasileiras, o que representa a pós-modernidade como instrumento de alienação a serviço do capital. Não concordamos com tal vinculação, pois pensamos que a pós-modernidade pode servir como chave de compreensão filosófica e crítica de nosso tempo, de nossa época — desde que entendida a partir da obra de Heidegger e Agamben como combate aos escândalos da filosofia (*direito*). Além disso, o mesmo pode ser dito de Streck e, no entanto, utilizando-se de um termo de Warat, “transmodernidade”, chega em conclusões opostas às nossas. O que é estranho, pois o que vamos apresentar como pós-modernidade a seguir, tem muita relação com aquilo que Warat chama de transmodernidade. Como se não bastasse, Streck, no decorrer de seu livro, cita obras com relação às quais poderia ser dito que utilizam o conceito de pós-modernidade no mesmo sentido que o nosso — o próprio pensamento de Heidegger pode ser lido a partir da pós-modernidade. Cf. *Ibid.*, p. 57 (citação de Weber); p. 59 (o que ele chama de crise mais ampla da racionalidade política, pode ser tematizado através da chave de compreensão da pós-modernidade); p. 81 (ele diz: “tradição liberal-individualista-normativista e iluminista, em alguns aspectos”. Eu diria que a chave de compreensão da pós-modernidade engloba o que ele chama de “tradição liberal-individualista-normativista e iluminista na problematização da

Então, deve-se ter a coragem de enfrentar, hoje, esse caminho de pensamento, porque é justamente a admissão de que tais conceitos (da modernidade) estão em crise o que torna útil e necessário (re)pensá-los. Se questionar é a piedade do pensamento e indício de liberdade do *Dasein* questionador, não se deve, por motivo algum, privar-se do seu exercício para pensar o momento político contemporâneo (pós-moderno). Isso porque:

Uma história do conceito de poder pode constituir também um longo caminho através do qual os conceitos modernos são questionados, perdendo o papel de pressupostos necessários para o rigor do uso científico da razão. Assim, será talvez possível reabrir o nosso pensamento ao problema do justo e do bem, para além da solução formal da construção teórica moderna, procurando, ao mesmo tempo, pensar a realidade contemporânea para além desses esquemas conceituais (escândalos da filosofia *no direito*) que aparecem em crise no que se refere tanto à tarefa da compreensão da realidade quanto à da legitimação da obrigação política<sup>126</sup>.

Creo que la lección más hermosa de Heidegger es una lección sobre Aristóteles que tuvo lugar en el verano de 1924, que nos lleva hasta la política de Aristóteles. Allí encontramos principios que Heidegger lamentablemente abandonó más tarde. Hoy es posible volver nuevamente a esos principios<sup>127</sup>.

Certamente não é por acaso que repensar a gênese do moderno caracterizada pelo jusnaturalismo racionalista e pela doutrina do contrato social e que resultou na doutrina do Estado e das Constituições significa estar em sintonia com problematização da realidade política contemporânea, pois a modernidade ocidental passa por um período de debilidade e questionamento. Esse é o objetivo desta parte do trabalho, qual seja: revisitar a tradição filosófico-política da modernidade, em especial o pensamento filosófico de Hobbes.

Não adianta tentar responder o dilema metodológico apresentado acima de modo positivo ou negativo enquanto não for resolvido o impensado na tradição do pensamento

crise da modernidade), etc. Cf. também WARAT, Luis Alberto. A ciência jurídica e seus dois maridos. In MEZZARROBA, Orides et. al. (Orgs.). *Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2004. p.61-186.

<sup>126</sup> DUSO, Giuseppe. Introdução. In *Id.*, (Org.). *O poder: história da filosofia política moderna*. Trad. Andréa Ciacchi; Líssia da Cruz e Silva; Giuseppe Tosi. Petrópolis: Vozes, 2005. p.21-22.

<sup>127</sup> PÖGGELER apud TATIÁN, Diego. *Dimensión política en Heidegger*. Córdoba: Alción, 1997. p.222. Disponível em: <<http://www.heideggeriana.com.ar/tatian/introduccion1.htm>>. Acesso em: 28 fev. 2007; VATTIMO, Gianni. Posfácio: o fim da filosofia na idade da democracia. In PECORARO, Rossano. *Nihilismo e (pós)modernidade: uma introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo*. São Paulo: Loyola, 2005. p.137-143.

metafísico ocidental e seus escândalos. Acredita-se que Gadamer, seguindo os caminhos de pensamento de Heidegger, pensou esse impensado e resolveu de modo satisfatório os dilemas “metodológicos” de acesso às fontes da interpretação da tradição ocidental e do historicismo<sup>128</sup>.

Mas essas brigas metodológicas e dilemas resultantes dos escândalos da filosofia (*no direito*) não se refletem apenas no modo de tratamento e diálogo com a história de nossa tradição ocidental, seja jurídica, seja filosófica. Elas também se refletem no nível mais específico da filosofia política. É esse nível o que se pretende abordar nessa parte do trabalho. Para tanto, divide-se a abordagem em quatro partes: (3.1) aborda-se o desafio imposto pelo pensamento pós-moderno; (3.2) apresentam-se as características elementares do contratualismo e do constitucionalismo como reflexos dos escândalos da filosofia (*no direito*); (3.3) introdução ao pensamento do pai do conceito moderno de Estado: Thomas Hobbes, principalmente a relação entre linguagem e contrato, linguagem e poder soberano; e (3.4) apresentação do pensamento de Hobbes sobre a linguagem.

### 3.1 O QUE É SER MODERNO, HOJE?

O que é a modernidade? Ou melhor, o que nos diz, hoje, aquilo que se entende como modernidade? Esse primeiro passo, a pergunta do *Dasein* questionador, é preparatório e condicional, para a discussão de sua crise<sup>129</sup>, ou seja, a crise do fundamento metafísico utilizado como parâmetro definidor, organizativo e legitimador, antropológico,

---

<sup>128</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p.341-405.

<sup>129</sup> NEVES, Antônio Castanheira. *A crise atual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*. Coimbra: Coimbra, 2003. p.7-22; D’AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais: guia à filosofia dos últimos trinta anos*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002. p.122-230; MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso; UFPR, 2001. p.42; FLEISCHER, Margot. *Filósofos do século XX: uma introdução*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p.11-42 e APEL, Karl.-Otto. *Transformação da filosofia: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2000. p.9-88.

epistemológico e político construído no projeto civilizatório da modernidade<sup>130</sup>. Trata-se, por óbvio, de uma pergunta, de um problema, de um questionamento. Mas toda pergunta surge num momento de crise; justamente a crise da modernidade. Essa pergunta, na realidade, surge num momento de profunda crise de todos os valores, ideais e fundamentos herdados de uma tradição, qual seja, a tradição moderna. Pode-se até dizer que, pelo fato de já não ser transparente e inquestionável em seus fundamentos, essa construção legitimadora moderna e toda sua linguagem, quando questionada criticamente e com a radicalidade ontológica necessária, entra em crise. É por isso que, hoje, pergunta-se o que nos diz a tradição moderna e o que, hoje, se entende como a *nossa* (brasileira) modernidade. Quase no mesmo sentido poderia se perguntar: o que significa ser iluminista, hoje?<sup>131</sup>

É uma crise que causa estranheza e perplexidade, pois atinge os fundamentos, as bases, as raízes, o “chão” e as nossas “certezas” (fundamentos)<sup>132</sup>. Por isso mesmo, ninguém pode negar, é uma época de desafios e de transição, salto e superação do velho (metafísica tradicional) para o novo (novo começo, novo pensar e novo dizer)<sup>133</sup>. Nesse contexto, a filosofia é chamada urgentemente, pois é tarefa dela pensar e, talvez, definir outro(s) fundamento(s), ou, ainda, denunciar essa ânsia e necessidade quase infantil de termos um fundamento. Mas será essa mesma a tarefa da filosofia? Pode ela ser, ainda, fundacional e disponível como parâmetro?

---

<sup>130</sup> A crise do fundamento utilizado como parâmetro metafísico, antropológico, epistemológico e político construído para legitimar a modernidade pode, no horizonte da presente reflexão, ser interpretada como o desafio de pensar os escândalos da filosofia (no direito): (1) escândalo do dualismo metafísico; (2) escândalo do dualismo epistemológico: dividido em escândalo da determinação do sujeito (problema antropológico) e escândalo metodológico; e, por último, mas não menos importante: (3) o escândalo da filosofia no direito, ou seja, da metafísica e sua relação, de parâmetro disponível e justificador de regimes políticos e do próprio Estado.

<sup>131</sup> PERRY, Marvin. *Civilização ocidental: uma história concisa*. 3.ed. Trad. Waltensir Dutra; Silvana Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.314; PECORARO, Rossano. *Nilismo e (Pós)Modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2005. p.13-31.

<sup>132</sup> DUARTE JR., João-Francisco. *Itinerário de uma crise: a modernidade*. 2. ed. Curitiba: UFPR, 2002. p.101. MCCUMBER, John. *Metaphysics and oppression: Heidegger’s challenge to Western Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1999. p.45: “With this concept of *ousia* begins not merely the history of metaphysics but that of the West itself. (...) In defiance of later attacks, beginning with what is called ‘modernity’ and carried into a final challenge by Heidegger, it remains basic to our lives today. It is what we understand, seek, and make. It structures our sciences and societies, our love and lovers. It is what we ‘really’ are; it is our essence”.

<sup>133</sup> BOUCAULT, Carlos Eduardo de Abreu; RODRIGUEZ, José Rodrigo. *Hermenêutica plural: possibilidades jusfilosóficas em contextos imperfeitos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.XVII.

Diz-se “talvez” porque o pensamento pós-moderno questiona a capacidade da filosofia (tradicional), enquanto metafísica, de definir e colocar tais fundamentos metafísicos universais e normativos, cuja validade atinge todas as pessoas e em todos os lugares, abstraindo, assim, por completo, qualquer contingência, movimento, mudança, particularidade, cultura, história — adentrando naqueles mesmos dilemas metodológicos que vimos anteriormente. Esses são os escândalos e o(s) dualismo(s) impertinente(s) da filosofia; com reflexos notórios no direito. Vejam-se alguns exemplos desse reflexo no direito, o que causou — e ainda causa — verdadeiros desafios para aqueles que ousam pensar o fenômeno jurídico atualmente e enfrentar seus dualismos metafísicos e metodológicos: subjetivistas *versus* objetivistas, procedimentalismo *versus* substancialismo, relativistas *versus* absolutistas, decisionistas *versus* cognitivistas, direito positivo (poder, força, *nomos*) x direito natural (ética, valores, *physis*), estrutura *versus* função, validade *versus* eficácia, formalidade *versus* realidade, idéia *versus* fato, idealismo *versus* realismo, e muitos outros... O problema é não pensar esse reflexo, ou seja, o *como* da passagem da filosofia para o direito. Esse não pensar a ponte na relação filosofia-direito é o que se chama escândalos da filosofia (*no direito*).

O verdadeiro problema de todas as perspectivas que trabalham com a repercussão dos dilemas metafísicos e epistemológicos no direito, ou seja, com a necessidade de correspondência entre ser e dever ser é a necessidade de encontrar uma ponte entre norma e caso concreto, entre essência e existência do direito. O escândalo está em ainda acreditar na busca de um *tertium* e na solução desse dualismo metafísico *no* direito. Por isso escândalos da filosofia (*no direito*), com todos seus dualismos metafísicos e epistemológicos, cuja área de repercussão principal — mas não a única! — é a hermenêutica jurídica, ou seja, a interpretação.

Será que a “mãe” filosofia, traída pelas suas “filhas” — as ciências particulares —, ainda tem algo a dizer?<sup>134</sup> Foi a crise da filosofia, crise da razão e a crise do sujeito que causaram essa época desafiadora, mas é também a filosofia, certamente transformada e não-

---

<sup>134</sup> GÓMEZ-HERAS, J. M. G. *El apriori del mundo de la vida: fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona: Anthropos, 1989. p.19-66; D’AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais: guia à filosofia dos últimos trinta anos*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002. p.44-88 e BOEHM, Ulrich. *Filosofia hoy*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p.15-49.

mais a mesma da tradição (metafísica), que é chamada para curar — ou, ao menos, pensar/questionar — os desafios dessa época. Mesmo com essa relação conflituosa entre filosofia e ciências:

O enorme desenvolvimento das ciências humanas (sociologia, psicologia, lingüística, antropologia cultural) não pôde suplantiar definitivamente a filosofia, mas reforçou a demanda filosófica, oferecendo à filosofia um vastíssimo conjunto de dados para novos problemas e, com isso, solicitando que a filosofia identificasse sempre melhor sua própria função<sup>135</sup>.

Não é por acaso que desde a Antigüidade coloca-se a admiração, o espanto e o assombro como pontos de partida existenciais da filosofia, que fazem brotar a interrogação sobre os fundamentos, ou seja, fazem nascer a pergunta. São esses comportamentos do *Dasein* questionador, ser-aí-no-mundo-com-outros, aquilo que torna possível, desde a tonalidade afetiva fundamental da angústia, o parar, o questionar e que o fazem tomar distância do mundo dos entes-intramundanos e dos outros, que o alienam; desse modo ele pode perguntar e, desde aí, adotar uma nova relação com os entes e com os outros entes que têm o modo de ser do *Dasein*. Quando ele pergunta, transcende sua situação, distancia-se e entra no espaço da sua liberdade, da sua responsabilidade. Então, num primeiro momento, ele se dá conta da sua cotidianidade comum, mas, positivamente, reassume sua existência dando-lhe uma nova feição, crítica e consciente, pois passou pelo crivo da pergunta<sup>136</sup>. Por isso que perguntar o que é a modernidade não é uma simples pergunta. Muito pelo contrário, pelo “simples” fato de ser pergunta, já é importante e fundamental, pois na pergunta está em jogo quem pergunta e sobre o que pergunta.

Esse caminho da pergunta é um diálogo com três fases temporais que, juntas, significam a liberdade do questionamento do *Dasein* questionador e colocam em relevo a importância do perguntar, do interrogar, do questionar, fazendo a (pós) modernidade passar

---

<sup>135</sup> ZACCARIA, Giuseppe. *L'arte dell'interpretazione: saggi sull'ermeneutica giuridica contemporanea*. Padova: Cedam, 1990. p.68.

<sup>136</sup> STEIN, Ernildo. *Uma breve introdução à filosofia*. Ijuí: Unijuí, 2002; BORNHEIM, Gerd Alberto. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. 11. ed. São Paulo: Globo, 2003 e BARYLKO, Jaime. *La filosofía: una invitación a pensar*. 2. ed. Buenos Aires: Planeta, 2002.

por quem a deve pensar: o *Dasein* entendido desde a sua faticidade, queda, existência, liberdade e jogo de possibilidades. Assim, a primeira fase, do presente, é a pergunta (que é a modernidade?); a segunda fase, do passado, é a relação com uma tradição; e a terceira fase, do futuro, é a das possibilidades abertas com a pergunta e com o diálogo com a tradição.

Desse modo, o caminho da modernidade tem o presente da pergunta, o passado da tradição e as possibilidades do futuro. Deve-se estar atento à modernidade e escutar o que sua história nos diz. Portanto, dialoguemos com a história da modernidade, com a história da filosofia e com a história do nosso próprio questionar. Nós fazemos parte dessa tradição, dessa história, desse caminho, desse destino. Somos chamados, interpelados para e por ela tão logo perguntamos que é a modernidade? Essa questão é carregada de historicidade, isto é, carrega em si um destino, um futuro, com relação ao qual está em jogo a liberdade de resolução e escolha do *Dasein*; em outras palavras, carrega nosso destino e nosso futuro. Essa deve ser a direção temporal do nosso caminho de questionamento.

Enfim, a questão “que é a modernidade?” tem um pano de fundo (passado, tradição) e um horizonte (futuro, projeto) no qual nos movemos ao perguntar, interrogar, questionar e, ao mesmo tempo, escutar e (cor)responder o que nos diz esse passado historial vigente. Nossa liberdade está na base desse círculo de interrogar, escutar e responder (projetar). A própria questão é um caminho, pois da nossa existência fática finita vai à tradição e, desta, retorna a nós e, também, vai além de nós, ultrapassando-nos. Busca-se a modernidade enquanto modernidade, enfim, a modernidade enquanto problemática para nós. A (pós) modernidade só existe porque há *Dasein* questionador, que nunca se cansa de fazer perguntas, pois sua própria existência está sempre em jogo, exigindo-lhe, em cada caso, uma decisão. Porém, assim já estamos dentro da modernidade; estamos no âmbito lingüístico de compreensão da transmissão e recepção crítica e questionadora da modernidade como modernidade.

A resposta à questão “que é a modernidade?” corresponde àquilo para onde ela está a caminho: o *não-mais* da modernidade e o *ainda-não* da pós-modernidade. Prestamos atenção àquilo que a tradição nos transmitiu e nos inspirou e mantemos diálogo com aquilo para onde essa tradição nos remete: ao *ainda-não* da pós-modernidade. O ponto principal desse *não-mais* e desse *ainda não* é que no centro deles está o *Dasein* questionador, sua temporalidade e historicidade.

Nós somos seres do *não-mais* e do *ainda não*. Nós não suportamos, de certo modo, o vazio. A pergunta é: como nós podemos sustentar essa situação de estar entre o *não-mais* e o *ainda não*. Ou o *não-mais* continua, que é a interpretação progressista, o projeto inacabado da modernidade. Ou então este *não-mais* já pe realmente *não-mais* e então se iniciou o *ainda não*. Que *ainda não* é este? Que novo tempo é este? Que características dar a isto? Como pensarmos este novo tempo?<sup>137</sup>

Mas é óbvio que se um determinado tipo de fundamento entrou em crise, ou, o que dá na mesma, um determinado tipo de filosofia (tradicional), enquanto metafísica, entrou em crise, o novo fundamento não será definido e não terá o mesmo conteúdo do antigo. De fato, será que a nossa história não é nada mais do que trocar os conteúdos de certos conceitos fundamentais fruto dessa mesma história? Será que nossa história não é feita de pequenas sutilezas e trocas de ênfase no conteúdo desses conceitos que existem em virtude do *Dasein* e são por ele questionados?<sup>138</sup> Será que nossa relação com a história e com a tradição não é sempre interpretativa, produtiva? Será que não estamos situados no âmago e no núcleo dessa relação com a tradição ao perguntarmos o que nos diz, hoje, a modernidade?<sup>139</sup>

Por exemplo: na passagem da Antigüidade para a Idade Média, certos conteúdos fundamentais da primeira foram “cristianizados” pela segunda; ou na passagem da Idade Média para o Renascimento, quando este, desautorizando certos conteúdos da primeira, regressou à Antigüidade e, através de sutilezas e trocas de ênfase, deu novas interpretações e fundamentos aos conteúdos fundamentais de alguns conceitos; ou, ainda, na modernidade, quando o Deus transcendente torna-se imanente, além de identificar-se com a razão humana e com a natureza. Enfim, são pequeninas e sutis trocas de ênfase, mas com grandiosas e espetaculares transformações!

Mas seriam tão-somente sutis trocas de ênfase na linguagem? Sim e não. Não porque o que está em jogo não são apenas conceitos e suas transformações, mas sim nossa relação — pela linguagem — com a tradição. Sim porque mesmo com transformações, o que permanece

---

<sup>137</sup> STEIN, Ernildo. *Epistemologia e crítica da modernidade*. Ijuí: Unijuí, 2001. p.31. O que Stein chama de crítica progressista e crítica conservadora são as duas notas do samba da pós-modernidade que identificamos algumas páginas atrás.

<sup>138</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5.ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997. p.241-493 e KÖNINGS, Johan. *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI*. Cadernos Teologia Pública. Ano I, n. I, 2004. p.6.

<sup>139</sup> GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. p.63.

sempre é linguagem. Mas também querem significar uma mudança radical da posição do homem com relação ao ente, ou seja, o humanismo que coloca o homem como centro na sua relação com o ente. O humanismo determina o humano (*problema antropológico*) a partir de um fundamento metafísico determinante e normativo, além de definidor, organizativo e legitimador. Todas as formas de humanismo, desde a *paideia* dos gregos até o predomínio científico e tecnológico atuais, passando pelo cristianismo e pelas visões de mundo modernas, apresentam uma única e mesma idéia subjacente: a determinação e a centralização do homem na posição privilegiada de determinação e controle dos entes e de si próprio.

Mas se se reabilita a filosofia (novo começo, novo pensar e novo dizer) depois da crise da filosofia (tradicional), enquanto metafísica, isso significa que se acredita na capacidade dela de fornecer alguma resposta fundacional e orientação de parâmetro diante da época de desafios que se está a viver. Entretanto, por que será que o homem se sente tão desesperado e angustiado quando não tem certezas, garantias e fundamentos? Além disso, será que ainda é missão da filosofia oferecer tais respostas e certezas? Para piorar, será que no contexto de nossa cultura pós-moderna, ou seja, de crise da modernidade, existe ainda esse espaço de certezas últimas que ofereceria um espaço de respostas definitivas para nossa existência, para o mundo e para o divino? E para a fundamentação do poder político? Quais são, no contexto da pós-modernidade, as tarefas reservadas à filosofia?

Enfim, o que se quer é ressaltar o que a pós-modernidade (crise da modernidade) tem de denúncia e de crítica com relação à modernidade, ou seja, o ponto principal dessa denúncia refere-se essencialmente aquilo que a modernidade nos legou em termos de teoria do conhecimento (epistemologia): o poder luminoso da Razão, o predomínio das ciências da natureza (física, matemática), o raciocínio científico-instrumental, a força dos dualismos metafísicos, a importância do fundamento metafísico e sua função de parâmetro ordenador, definidor e legitimador, o domínio humano sobre a natureza, etc. Assim, a pós-modernidade serve como chave de compreensão contrastante de nossa época, se compreendida desde os pensamentos de Heidegger e Agamben.

O ponto central de crítica do pensamento pós-moderno dirigido à modernidade é a teoria do conhecimento. O principal alvo é Descartes, o fundador da filosofia moderna. Essa teoria do conhecimento tem seus reflexos em toda a estruturação da vida moderna. Essa teoria do conhecimento, portanto, gera uma visão de mundo (linguagem). Trata-se de um reflexo

civilizatório, um projeto da modernidade baseado nessa teoria do conhecimento (derivada de uma nova metafísica), na qual a natureza e até mesmo a sociedade (o direito, a política, a moral, etc.) são analisadas matematicamente (*matesis universalis*), ou seja, são subjugadas pelo poder da Razão. As ciências tomam nas suas mãos o que antes pertencia ao terreno da ontologia aristotélica e era por ela influenciado. E os escândalos da filosofia, dessa forma, se refletem *no direito*.

É inegável, ou seja, é muito óbvio que uma decisão metafísica<sup>140</sup> (primeiro escândalo da filosofia) — reinterpretando a tradição com sutis trocas de ênfase nos conceitos fundamentais (a partir da linguagem) — estende seus efeitos desde a epistemologia (segundo escândalo da filosofia e seu problema metodológico) até a ética (determinação do homem e problema antropológico), passando pela política (escândalo da filosofia *no direito*), e por isso afirma-se que se trata de um projeto civilizatório o da modernidade, cheio de promessas e ilusões. A decisão metafísica moderna, portanto, ao optar pelo primado do sujeito tem sérias conseqüências. Conseqüências aporéticas, ambíguas e paradoxais, pois será que é possível pensar uma ética e uma política cujas bases sejam subjetivas? É possível pensar o agir e a comunidade tendo uma base tão individual? Como vencer essas dicotomias que a própria modernidade gera em virtude do primeiro escândalo do dualismo metafísico que, como parâmetro, expande-se para a epistemologia e para a política?<sup>141</sup> O problema político-jurídico decorrente dos escândalos da filosofia pode ser formulado do seguinte modo: como sujeitos podem sair do seu mundo interior e acessar outros mundos interiores e constituir um poder comum a partir de um contrato? Seria *empatia ou diálogo (linguagem)*? Pode-se ainda pensar nossos vínculos desde tal ponto de partida individual (solipsista)? Não estaria aí presente um esquecimento ontológico do ser e a insuficiente tematização do ente *Dasein* questionador, ser-

---

<sup>140</sup> ZARKA, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1987. p.11-26.

<sup>141</sup> THIELE, Leslie Paul. *Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. p.61-79.

com-outros e formador de mundo? A tradição contratualista é uma tentativa de resposta a tais perguntas e escândalos<sup>142</sup>.

Portanto, a modernidade segue um percurso assim definido: (1) Uma “nova” metafísica: a metafísica da subjetividade (primeiro escândalo da filosofia); (2) Uma “nova” epistemologia (segundo escândalo da filosofia e problema metodológico); (3) Uma “nova” antropologia (problema antropológico); (4) Uma “nova” política (escândalos da filosofia *no direito*). Essas são as conseqüências daquela decisão metafísica moderna e que geram um projeto civilizatório cindido em: ciência, arte, moral, política e religião. Quase todos os pensadores da modernidade fazem esse percurso que, obviamente, torna-se mais do que necessário para “rechaçar” o passado — a tradição medieval —, pois, através de toda essa (re)construção, cria-se o “novo” (tempos modernos), visto como uma revolução que nega toda uma tradição<sup>143</sup>. Os conceitos de revolução e de secularização deixam bem claro essa ruptura e fratura da modernidade com relação ao passado, à tradição<sup>144</sup>.

Se o ponto de partida está localizado na teoria do conhecimento moderna — seus reflexos, sua visão de mundo (linguagem) e seu projeto de civilização —, então esse ponto de partida tem como pressuposto a idéia de que os desdobramentos da modernidade até hoje, na época de sua crise, obedecem a essa lógica de relacionamento científico-tecnológico com o mundo. Daí a importância desse ponto de partida (teoria do conhecimento)<sup>145</sup>.

Existe uma ambigüidade<sup>146</sup> que sempre acompanhou a modernidade<sup>147</sup>, desde à sua gênese, no século XV, até o seu momento atual, de crise e de questionamento. A modernidade

<sup>142</sup> KYMLICKA, Will. The social contract tradition. In SINGER, Peter. *A companion to Ethics*. [S.l.] Blackwell, 1993, p.186-196.

<sup>143</sup> CASULLO, Nicolás. Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (introducción a un tema). In *Id.*, (Org.). *El debate modernidad/posmodernidad*. 5. ed. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1995. p.10-63.

<sup>144</sup> TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005; VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, Introdução, p. I – XX.

<sup>145</sup> COELHO, Teixeira. *Moderno pós moderno: modos e versões*. 5.ed. São Paulo: Iluminuras, 2005. p.25-52; LYON, DavId., *Pós-modernidade*. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Pulus, 1998. p.13-34; VATTIMO, Gianni. Pós-modernidad. In ORTIZ-OSÉS, Andrés; LANCEROS, Patxi. *Diccionario interdisciplinar de hermenêutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004. p.433-436; CONNOR, Steven. *Postmodernism*, Cambridge: Cambridge University, 2004.

<sup>146</sup> “A pós-modernidade, para além da apologia neoliberal, pode representar o amadurecimento dessa crise [da crise irresolúvel da ambigüidade moderna] e a atualização potente de uma perspectiva de democracia absoluta. Isto porque, no pós-moderno, são os obstáculos à potência, representados pela acumulação, que se ‘desmancham no ar’: o poder constituído do trabalho morto perde sua capacidade de se tornar condição produtiva do trabalho vivo, o obstáculo da acumulação perde toda

conseguiu re-escrever o passado, negando-o ao mesmo tempo; conseguiu definir-se como o novo; e, por fim, conseguiu prometer o progresso e a emancipação através do avanço científico. Era, naquele momento histórico, uma utopia revolucionária que misturava euforia com promessas.

Atualmente, pergunta-se se essas promessas se realizaram, foram concretizadas, enfim, se a modernidade cumpriu com o que prometeu. A resposta dependerá da coragem de ver e enfrentar a crise da modernidade. A modernidade e a pós-modernidade (crise da modernidade), portanto, atingem a todos nós, esse debate tem algo a nos dizer — a única diferença são os níveis e graus desse atingir e da nossa vontade e disposição de ouvir/escutar/pensar/questionar. Ninguém ficaria surpreso, por exemplo, se definíssemos, atingidos por esse debate moderno-pós-moderno e ouvindo-o, o Brasil como um País onde acontece a carnavalização de pré-moderno, moderno e pós-moderno, tudo junto e ao mesmo tempo. Esse é o *nosso* “problema”! Problema que pode ser vantagem, pois talvez pensando *nossa* carnavalização pré-moderna, moderna e pós-moderna possa nos servir como base para uma nova resposta.

Claro que nós, latinoamericanos, desde nossas perspectivas e especificidades, poderemos nomear o debate atual de outras formas. Enfim, seja qual for o nome que dermos para a fase que vivemos atualmente, o que está em questão são as várias, múltiplas e inquestionáveis crises pelas quais aquilo que definimos como *nossa* modernidade está

capacidade de transfigurar sua transcendência através do poder que lhe é conferido pelo regime de propriedade e pela dinâmica da técnica [biopolítica]. A imanência do trabalho vivo afirma toda sua potência e a virtual recomposição entre liberdade e propriedade, entre liberdade e igualdade. O poder perde progressivamente suas bases objetivas e o enfrentamento de classe assume todas as características subjetivas, mas de duas subjetividades eticamente inconciliáveis: a do trabalho vivo enquanto potência desmedida de produzir e fruir o mundo, e a do poder enquanto trabalho morto que só pode se reproduzir pela imposição de uma medida completamente abstrata e transcendental.” COCCO, Giuseppe; PILATTI, Adriano. Introdução. Desejo e liberação: a potência constituinte da multidão. In NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.i-x.

<sup>147</sup> VIRNO, Paulo. *A grammar of the multitude: for an analysis of contemporary forms of life*. Cambridge: MIT Press, 2004. Disponível em: <<http://www.generation-online.org/c/fcmultitude3.htm>>. Acesso em 24 dez. 2006; NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001. p.87, 210; NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Multidão*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005; NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império: com contribuições de Michael Hardt e Danilo Zolo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p.9-20, onde o autor esclarece os principais conceitos da obra maior e principal e diz, na p. 23, “Com *Império*, Michael Hardt e eu não quisemos de forma alguma chegar a conclusões definitivas: por outro lado, o processo constitutivo ainda está amplamente aberto. O que nos interessava enfatizar era a necessidade de mudar de registro: **a filosofia política da modernidade (e, obviamente, as instituições com as quais ela interagia) terminou**. A teoria que vai de Marsílio a Hobbes e de Althusius a Schmitt acabou. *Império* é um novo caminho teórico”.

passando. Esse sentimento de várias crises faz com que nossa atenção pare, pergunte, distancie-se. Nasce a pergunta que, como vimos, deve ser situada naquilo que Gadamer chama história dos efeitos, naquilo que Vattimo chama de *pietas* e naquilo que Heidegger chama de destruição da tradição filosófica ocidental<sup>148</sup>. Quando perguntamos sobre a modernidade, pensamos essa mesma modernidade sob novas bases, com novos fundamentos. Com o nome que quiserem dar sob a fase na qual estamos vivendo, o que realmente importa é essa simples parada, essa simples pergunta incômoda. Ela, por si só, já é sinal de uma crise.

É preciso reconhecer “zonas de escape” e “sombras”, o primeiro com relação à característica absoluta do discurso moderno (sua linguagem), e o segundo com relação à pretensão ingênua de transparência do discurso racional-teórico-científico. Existem limites fronteiriços, abismos e precipícios aos quais esse discurso não alcança e nunca alcançará. O pensamento pós-moderno preserva o mistério, a enigmaticidade<sup>149</sup> e defende uma disposição humana fundamental aberta diante daquilo que não é passível de programação e, tampouco, redutível ao controle racional<sup>150</sup>.

Mas dizíamos que a modernidade apresenta uma ambigüidade, isto é, ao mesmo tempo que desperta nossos sonhos e utopias, também os transforma em pesadelos que causam vergonha para todos nós, seres humanos. Pois não foi essa mesma modernidade a que nos legou a bestialidade de Auschwitz, a não menos bestial Iroshima, as bombas atômicas, a energia nuclear, o consumismo desenfreado que ameaça ecossistemas e criam novas patologias psicológicas próprias do mundo capitalismo globalizado<sup>151</sup> — já falamos até de uma neurose tecnológica<sup>152</sup> —, a miséria crescente nunca antes vista, as banalizações e a apatia

<sup>148</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §6, p.43-50; GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I* traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 5.ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997. p.241-493; PECORARO, Rossano. *Nihilismo e (Pós)Modernidade*: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2005. p.39, 49, 52.

<sup>149</sup> HEIDEGGER. *Op. Cit.*, §31, p.171-172 e SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger*: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000. p.17.

<sup>150</sup> THIELE, Leslie Paul. *Martin Heidegger e a política pós-moderna*: meditações sobre o tempo. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. p.99 e STEIN, Ernildo. *Uma breve introdução ao filosofar*. Ijuí: Unijuí, 2002. p.22.

<sup>151</sup> *IHU On Line*. O século de Heidegger. Ano 6, n. 185, jun/2006; *Id.*, Psicanálise: novos desafios, novas práticas. Ano 4, n. 108, jul/2004; *Id.*, Ser e tempo, a desconstrução da metafísica. Ano 6, n. 187, jul/2006; *Id.*, Sigmund Freud, mestre da suspeita. Ano 6, n. 179, maio/2006.

<sup>152</sup> “A intemperança atual repete a morte do pai, mas ao preço de um sacrifício do desejo, transformado em simples necessidade corporal, pois o desejo, transformado em simples necessidade corporal, pois o desejo só pode entreter-se por uma

social e política, o projeto genoma e a pretensão dos cientistas de reduzirem o ser humano à cadeia genética, a coisificação e domesticação do ser humano?<sup>153 154</sup>

Essa, em suma, é a ambigüidade — a utopia moderna enganada e desafiada pela própria realidade disforme de seu projeto civilizatório. Tudo bem que quando a razão dorme, monstros são produzidos. Mas, no caso da modernidade, foi a própria Razão que produziu monstros. Dormimos e sonhamos com uma utopia civilizatória moderna, porém o mostro cresceu diante de nossos olhos, transformando promessas de emancipação em pesadelo.

Na poesia “Ruínas”, que interpretamos como ruínas da modernidade e de todos seus ideais e promessas não cumpridas do “Reino das Quimeras”, ou seja, de todo o seu projeto civilizatório que culminou na crise de seus alicerces atuais, Florbela Espanca nos diz, quase que descrevendo a enigmaticidade e o mistério que inexoravelmente fazem parte de nossa existência fática, o seguinte:

Se é sempre Outono o rir das primaveras, / Castelos, um a um, deixa -os cair... / Que a vida é um constante derruir. / De palácios do Reino das Quimeras! / E deixa sobre as ruínas crescer heras, / Deixa -as beijar as pedras e florir! / Que a vida é um contínuo destruir / De palácios do Reino das Quimeras! / Deixa tombar meus rútilos castelos! / Tenho ainda mais sonhos para erguê-los. / Mais alto do que as águias pelo

---

busca, objetiva bem como espiritual, que está atualmente sufocada pela promoção de produtos farmacológicos e tecnológicos, suscetíveis de conduzir a uma satisfação que vai até, por saturação, ao esvanecimento do sujeito”, MELMAN, Charles. Uma nova economia psíquica. In *IHU On Line*: Sigmund Freud, mestre da suspeita. Ano 6, n. 179, maio/2006, p. 6 (p. 4 – 7).

<sup>153</sup> STEIN, Ernildo. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986 e TATIÁN, Diego. *Dimensión política en Heidegger*. Córdoba: Alción, 1997. Disponível em: <<http://www.heideggeriana.com.ar/tatian/introduccion1.htm>>. Acesso em: 28 fev. 2007.

<sup>154</sup> MORAIS, José Luiz Bolzan de. *A subjetividade do tempo: uma perspectiva transdisciplinar do direito e da democracia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, p. 62, 109-110, nas quais o autor, apropriando-se de algumas idéias de F. Guattari, nos apresenta dois conceitos muito interessantes: “O Capitalismo Mundial Integrado (CMI) é uma forma de controle dissimulado que permite a manutenção das estruturas tradicionais do *status quo*”. Esse conceito pode facilmente ser comparável ao de globalização econômica e financeira. Outro conceito interessante é o de “subjetividade capitalística”, definida como a “coadjuvação que ocorre entre um modelo de racionalidade (o modelo capitalista), uma estrutura laborativa e um determinado modelo de democracia. Todas desenvolvendo-se no mesmo e único objetivo de conformação social das relações intersubjetivas, através da produção de um modelo de subjetividade mecânica, que se denominou “subjetividade capitalística”. A relação apresentada por Bolzan entre os modelos de racionalidade, labor e democracia é a mesma relação que aqui estabelecemos entre a função de parâmetro definidor, organizativo e legitimador do fundamento metafísico na ciência, no poder, no direito e nas engenharias sociais, que compõe os escândalos da filosofia (*no direito*). Assim, a função de parâmetro definidor, organizativo e legitimador do fundamento metafísico somente pode ser exercida depois de já estabelecidos os escândalos da filosofia (*no direito*). Além disso, a produção de um modelo de subjetividade vai no mesmo sentido do biopoder e da biopolítica.

ar! / Sonhos que tombam! Derrocada louca! / São como os beijos duma linda boca! /  
 Sonhos!... Deixa-os tombar... Deixa-os tombar<sup>155</sup>.

A solidez, a fortaleza, a glória, a plenitude e a transparência da modernidade não se desmancham no ar. Não, a modernidade não se desmancha numa esfera mágica e sobrenatural que paira sobre nós. A modernidade e tudo o que se pretende sólido, transparente e evidente desmancha-se no *Dasein* questionador, na sua existência, na sua faticidade, na sua temporalidade e na sua historicidade. É o *Dasein* questionador a fonte e o destinatário de todo interrogar, sem com isso querer significar subjetivismo; portanto, dele nasce e para ele retorna a questão do “que é a modernidade?”

Ontologia y fenomenología no son dos disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del **Dasein**, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del **hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute**<sup>156</sup>.

Sonhos e pesadelos da modernidade que tombam numa derrocada louca! Não se deve dizer que a modernidade e todo seu projeto civilizatório “morreu”. Claro que não. Da mesma forma que Deus (não) morreu e que a Constituição dirigente (não) morreu, a modernidade também (não) morreu. A “morte”, nesses casos citados, é uma imagem simbólica, cujo significado latente — muito além do significado manifesto — remete à transição de uma concepção tradicional que foi denunciada nos seus limites para outras possibilidades (novo começo do ainda-não da pós-modernidade). Sonhos que morrem, viva aos sonhos! É porque tal morte é simbólica e porque o Brasil é uma miscigenação e carnavalização de pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade que se vai debater nos tópicos seguintes

---

<sup>155</sup> *Poesia de Florbela Espanca*. v.2, Porto Alegre: L&PM, 2002. p.41.

<sup>156</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. §7º, “C”, p.61 (negrito nosso).

instituições essencialmente modernas: Estado, Constituição, Democracia Representativa e Direitos Humanos-Fundamentais.

### 3.2 TRADIÇÃO DO CONTRATUALISMO

As teorias que se enquadram no que se chama de contratualismo e que desempenham a função de parâmetro nos escândalos da filosofia (*no direito*) oferecem uma resposta teórico-filosófica ao problema da origem, do começo, dos *fundamentos do poder*. Em especial ao problema da origem da sociedade e sua relação, enquanto fundamento, com o poder político. As relações que podem ser estabelecidas entre sociedade e poder político são pensadas pelo contratualismo a partir do conceito de contrato. O objetivo buscado é racionalizar a força e alicerçar o poder e seu exercício no reconhecimento e na legitimidade.

Muitos povos e civilizações chamaram-se a si mesmos com o nome de um deus, uma virtude, um destino, uma fraternidade: Islã, judeus, nipônicos, tenochcas, árias, etc. Cada um desses nomes é uma espécie de pedra de fundação, um pacto com a permanência. Nosso tempo é o único que escolheu como nome um adjetivo vazio: moderno. Como os tempos modernos estão condenados a deixar de sê-lo, chamar-se assim equivale a não ter nome próprio <sup>157</sup>.

---

<sup>157</sup> PAZ, Octavio. Signos em rotação *apud* COELHO, Teixeira. *Moderno pós moderno: modos e versões*. 5.ed. São Paulo: Iluminuras, 2005. p.13. Ver também LÜDEMANN, Susanne. *Figures os foundation in Sigmund Freud and Thomas Hobbes*. Disponível em: <<http://www.uni-Konstanz.de/Kulturtheorie/LuedemannGrueundungspara.pdf>>. Acesso em: 11 maio 2007. Nesse artigo, a autora faz um comparativo entre o fundamento da origem psíquica do indivíduo e o da origem social da humanidade. Freud apóia-se no dualismo (metafísico!) soma e psique. Hobbes apóia-se no dualismo (também metafísico!) estado de natureza e estado civil. O problema dos dualismos é o “e”, ou seja, a ponte entre soma “e” psique ou entre estado de natureza “e” estado civil. Trata-se, na opinião da autora, de um momento de ruptura com o que precede e, por isso mesmo, fica excluído: no caso de Freud, o soma precede e é excluído; no caso de Hobbes, o estado de natureza precede e fica excluído. É nesse momento que Lüdemann coloca Agamben no seu texto, ou seja, para superar os dualismos metafísicos entre soma “e” psique e entre estado de natureza “e” estado civil a partir do conceito de “exceção”. É na exceção, ou seja, quando a validade da lei é a negação e a suspensão de sua aplicação, que a psique ou o estado civil mantém relação com o que lhes precedia e ficava excluído: o soma e o estado de natureza.

O problema da origem é um problema que se considera resolvido, pelo menos em parte, quando se encontram os fundamentos. Nesse terreno somente a filosofia (metafísica, primeiro escândalo da filosofia) pode ingressar. Somente ela é que pode nos ajudar a elucidar os fundamentos do poder político (escândalos da filosofia *no direito*). Nesse ponto é que a filosofia (política) se diferencia da ciência (política)<sup>158</sup>. Para resolver o problema da origem — em busca dos fundamentos —, elege-se como amparo toda uma tradição da filosofia política ocidental — *o contratualismo* — que, mesmo quando se relaciona com a tradição aristotélica clássica, ou com o novo contratualismo contemporâneo, foi um importante acontecimento na história filosófica do ocidente. Esse acontecimento é que marca até mesmo nossa linguagem política atual, pois nos legou todo um arcabouço conceitual de abordagem do fenômeno ético, político e jurídico — ou seja, sobre o fenômeno que ficou conhecido como filosofia prática<sup>159</sup>.

Dentro desse arcabouço conceitual é que se encontra *o estado de natureza e o estado civil* como elementos e momentos imprescindíveis do contratualismo. Mas o que é mais interessante é como os principais teóricos do contratualismo fazem a construção da “*ponte*” que faz a passagem do estado de natureza ao estado social e político, ou seja, da natureza à sociedade, da animalidade à civilização, da barbárie à paz. Desde os dualismos metafísicos e epistemológicos, surge a necessidade de uma “*ponte*”. Na verdade não existe nenhuma ponte, mas sim uma determinação da natureza humana a partir de um fundamento metafísico cuja estrutura, como já vimos, é onto-teo-tecno-lógica! E, além disso, a determinação de uma ficção para vencer os dualismos metafísicos.

O contratualismo e seus elementos podem ser vistos de *três modos*, os quais por mais que estejam separados, podem ser vistos como uma unidade. (1) O estado de natureza pode ser considerado como um *fato histórico* que esclarece a origem do homem. Pensa a necessidade da vida social que avança da tribo até níveis inimagináveis de complexidade. Não se pode negar que aqui está presente o problema antropológico da origem do homem

---

<sup>158</sup> BERTEN, André. *Filosofia política*. Trad. Márcio Anatole de Souza Romeiro. São Paulo: Paulus, 2004. Sobre a relação filosofia e ciência no que se refere à política, ver capítulo 1, p.15-23. E sobre a tradição heideggeriana (Heidegger, Lefort, Castoriadis, Gauchet, Arendt), ver capítulo 2, p.24-69.

<sup>159</sup> CORTINA, Adélia; MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. Trad. Sivana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2005. p.8-26.

civilizado. Além dessa abordagem, (2) também pode ser referida a consideração do estado de natureza como uma *hipótese lógica* que, dedutivamente, desde um fundamento (problema metodológico), comprovaria o problema filosófico e jurídico do Estado. O fundamento da obrigação política é o contrato, o qual reconhece uma autoridade superior que age por representação, ou seja, os indivíduos reconhecem como legítima tal autoridade superior. Nesse momento, acontece a instituição-criação da autoridade superior. Mas, num outro momento, (3) o contrato — e sua explicitação num *texto constitucional* — serve como instrumento de ação política e de limitação do poder. Aqui nesse ponto nasce a tradição do constitucionalismo, que será abordada mais adiante.

Resumidamente, os três elementos do contratualismo podem ser ditos assim: o homem, o poder e a relação extrema de “a-bando-no” (Agamben) de um com o outro. Como se vê, o contratualismo tenta dar uma resposta antropológica, política (poder político) e constitucional. Isto é, trata-se de exigências sistemáticas para a construção de um poder político e de um sistema jurídico baseados em uma categoria tipicamente privada — o *contrato*.

Mas como se dá essa limitação da relação do homem com o poder? Através *do direito natural*<sup>160</sup>, quando se pensa no estado de natureza, e através do direito, quando se pensa no estado político. O primeiro legitima a ação do Estado e, sobretudo, de seu aparelho repressivo (monopólio da força legítima); e o segundo é o único instrumento que os homens encontraram para racionalizar as relações sociais e sublimar a força e agressividade.

Se o contratualismo tem todas essas características e propósitos, não é de surpreender que seu surgimento, nos séculos XVII e XVIII, esteja situado na aurora de um novo clima filosófico, cultural, social, político, etc.: o da *modernidade* ou tempos modernos e todo seu projeto civilizatório. Em contraposição ao Estado orgânico da Idade Média, cujo apego

---

<sup>160</sup> BUCKLE, Stephen. Natural law. In SINGER, Peter. *A companion to Ethics*. [S.l.] Blackwell, 1993, p.161-174; MCILWAIN, Charles Howard. *Constitutionalism: ancient and modern*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1947. Cap. 2. Disponível em: <<http://www.constitution.org/cmt/mcilw/mcilw.htm>>. Acesso em: 15 jun. 2001; ZARKA, Yves Charles. *La questione del fondamento nelle dottrine moderne del diritto naturale*. Trad. Gennaro Carillo; Vincenzo Omaggio. Nápoles: Scientifica, 2000; MATTEUCCI, Nicola. *Organización del poder y libertad: história del constitucionalismo moderno*. Trad. Francisco Javier Ansuátegui; Manuel Martínez Neira. Madrid: Trotta, 1998. p.37-41; PECORARO, Rossano. *Niilismo e (Pós)Modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2005. p.125-135.

exagerado à tradição ademais da explicação da origem e dos fundamentos do poder em Deus, que, por sua vez, têm raízes que remontam à tradição grega clássica de Aristóteles, o Estado agora, na modernidade, passa a ser visto a partir da *metáfora*<sup>161</sup> *formal e artificial do corpo ou uma máquina*. Artificial porque não passa de uma ficção criada para tratar do problema da origem, do problema filosófico do fundamento, resultante dos escândalos da filosofia (*no direito*).

A modernidade foi uma época de grandes transformações e revoluções. É nesse clima que acontece a consolidação do contratualismo, baseado no voluntarismo (atos de vontade de indivíduos livres e racionais), no reconhecimento, na legitimidade, no racionalismo, individualismo, etc. Essa consolidação se deve ao rápido processo de desenvolvimento político causado com a “evolução” do feudo ao Estado e à cultura política secular que buscava a origem e os fundamentos do poder político na razão, ou melhor, “R”azão. O próprio uso de um instituto privado como o do *contrato* para explicar-fundamentar de modo racional a ordem política demonstra que a “Deusa Razão” causou um reboiço na ordem de valores sociais, culturais e políticos e, por isso mesmo, no modo de fundamentação das relações entre os homens. Assim, o poder deve estar fundamentado no contrato, que significa o reconhecimento, por parte dos indivíduos, de que o poder político e seu respectivo exercício são legítimos.

A modernidade foi uma época de grandes transformações e revoluções porque sua concepção de contrato como justificação da instauração de um Estado legítimo amparado no reconhecimento do indivíduo visto como livre (liberdade) e igual (igualdade) difere totalmente da concepção medieval e orgânica da sociedade. Nesta, o poder era justificado no pacto ou aliança de Deus com o povo eleito que encontramos na teologia hebraica. Em tal aliança não existe igualdade, pois há uma disparidade entre o povo eleito e Deus, nem existe liberdade, pois tal aliança depende de um ato livre e espontâneo de Deus (a graça). É a defesa de tais ideais (igualdade e liberdade, mas também da propriedade privada) que fazem do

---

<sup>161</sup> GRUGAN, Arthur A. Heidegger: preparing to read Holderlin's *Germanien*. In *Research in phenomenology*, n.19, 1989. 139-163. As imagens, as alegorias, as parábolas, os símbolos, os exemplos, os emblemas, as analogias e as metáforas significam algo. Esse algo sempre remete para o nível além da física, metafísica.

contratualismo tão importante para o *liberalismo emergente* e para a história do *constitucionalismo*.

A partir de agora, analisa-se os dois principais elementos do contratualismo, ou seja, o *estado de natureza*, onde se dá a determinação da natureza humana a partir de um novo fundamento metafísico (*problema antropológico* dos escândalos da filosofia *no direito*), e a estado civil, no qual, através da mediação do contrato, ocorre a instituição de um poder comum e sua organização através de uma Constituição.

### 3.2.1 Estado de natureza: problema antropológico da busca de um sujeito (social)

Como já se antecipou no ponto anterior, no estado de natureza está presente o *problema antropológico* da origem do homem civilizado que, considerado como uma hipótese lógica e negativa, representa o ponto de partida para a fundamentação racional do poder que a modernidade exigia devido às novas demandas revolucionárias da época. Era preciso criar toda uma “nova” teoria (“ciência”) política de acordo com os ideais antropológicos e técnico-científicos da modernidade, porque nada mais natural, numa época em que a singularidade do indivíduo ressurgiu como nunca e que o desenvolvimento das ciências tem seu apogeu, que a política e sua reflexão ganhem novos contornos e fundamentos. A caracterização e o conteúdo do estado de natureza diferem de autor para autor e, por consequência, isso irá repercutir de modos distintos na fundamentação do poder político. Mas todos com algo em comum: a “nova” metafísica da subjetividade da modernidade<sup>162</sup>.

O homem no estado de natureza é analisado em sua condição natural, de homem animal (racional). A partir daí, sempre se pensa no progresso dessa condição desde dualismos, tais como: do animal primitivo à cultura e civilização do *homo faber* e *homo sapiens*; do mal estar e trauma de uma época à fase inicial da indústria e do comércio. Trata-se, como se pode

---

<sup>162</sup> Não é nosso objeto acompanhar as diferenças na determinação antropológica no estado de natureza nos diversos autores da tradição contratualistas (Locke, Rousseau, Kant, Hegel, dentre outros).

ver, de um Mito da Idade de Ouro ou de um Mito do bom selvagem, onde o estado de natureza aparece como um elemento nostálgico de uma época regressiva e perdida. O estado de natureza é sempre visto como um elemento que precede um novo estado e que, superado, permanece excluído.

O contratualismo, com sua metáfora do contrato, dá linguagem a todo um novo contexto da modernidade: família monogâmica, propriedade privada, repressão do Estado, guerra, despotismo, desigualdade, conflitos etc. Trata-se de uma emancipação política que não muda, mas garante a estrutura social, isto é, o poder social aparece como *distinto* do poder político. Mais um famoso dualismo da modernidade para entrar nos escândalos da filosofia (*no direito*).

O estado de natureza de Hobbes é caracterizado pelas paixões dos homens, condição esta que os levam necessariamente a um estado de guerra, medo, pobreza, isolamento, barbárie, ignorância, bestialidade, solidão, miséria, brutalidade e brevidade. O homem primata cheio de instintos e impulsos é levado a ceder ao reino humano racional do contrato para que a segurança e a paz sejam conquistadas e sua vida preservada pelo Leviatã. O estado de natureza é a ausência de um poder legal e comum instituído e, por isso mesmo, falta de monopólio legal da força. Os homens, no estado de natureza, são iguais na força física e intelectual e têm liberdade, independência e domínio de si. No entanto, o *princípio do prazer* raramente é desfrutado em virtude da guerra, do medo e da violência dos conflitos. O problema da força, da guerra, dos conflitos e do medo deve ser resolvido através da racionalização das relações sociais causada pela instituição de um poder superior responsável pela legislação que, na filosofia política de Hobbes, é o soberano — *princípio da realidade*<sup>163</sup>. Se antes, no estado de natureza, a força estava difusa, agora, no estado político, a força é monopolizada.

---

<sup>163</sup> GAY, Peter. *Freud: uma vida para nosso tempo*. 13ª reimpressão. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.133-134; PHILIPPI, Jeanine. *A lei: uma abordagem a partir da leitura cruzada entre direito e psicanálise*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001 e ROSA, Alexandre Morais da. *Decisão penal: a bricolage de significantes*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006. cap.1, p.1-33.

A filosofia política de Hobbes, que defende a origem do poder político na desproporção entre as necessidades infinitas humanas e os meios finitos de satisfação, tem relação com a psicanálise. Para Freud existe a mesma desproporção apontada por Hobbes, mas aqui seria entre os apetites e paixões ilimitadas e os meios de satisfação limitados. Essa desproporção remete ao jogo existente entre o *princípio do prazer* (independência e liberdade) e o *princípio da realidade* (repressão, segurança, paz, formação do superego, sublimação da vontade particular, instauração legal de um poder irresistível, o soberano).

Mesmo que na filosofia política de Hobbes e Rousseau haja a semelhança de que, na relação entre governantes e governados, a legitimidade e o reconhecimento estampados no contrato estejam com os governados, há uma diferença fundamental no que diz respeito à representatividade. Para Hobbes, no momento do contrato, os governados renunciam sua liberdade em prol do soberano; já para Rousseau não existe tal alienação (representação).

A tradição contratualista não nega sua vinculação a uma antiga tradição que remonta até Platão, Aristóteles, Cícero, Grotius, Agostinho, Aquino, etc., ou seja, com a tradição do direito natural clássico. Mas essa vinculação é muito crítica, ou melhor, revolucionária, pois os fundamentos mudam. Por isso que há a divisão entre o jusnaturalismo clássico-medieval e o jusnaturalismo racionalista da modernidade. Um reflexo dessa vinculação é a polêmica em torno da *ratio* contra a *voluntas*.

Quanto às prestações, direitos e deveres que o pacto estabelece e que vão estampados geralmente num documento escrito chamado Constituição, há uma polêmica em torno da limitação da soberania e com relação a o quê, na realidade, determina tal limitação. A soberania é ilimitada ou limitada? Se é limitada, o que limita tal soberania: o bem comum, as leis fundamentais ou constituições, os direitos dos cidadãos? O pacto é necessário ou há a possibilidade do direito de resistência? Para Hobbes, o soberano era ilimitado e deveria garantir a paz. O soberano é ilimitado porque apenas ele pode julgar o que é bom e o que é mau. Apenas o direito à vida era uma justificativa para a desobediência dos cidadãos.

No século XIX, com o apogeu do positivismo científico e sociológico, houve um avanço das teorias sociológicas descritivas e organicistas (ex. Comte, Spencer, H. S. Maine, A. Fouillée, Durkheim, Parsons, etc.)<sup>164</sup>, as quais consideram a sociedade como um fato natural e necessário e, se o problema da legitimidade do poder ainda persiste, ele deve ser analisado em função da sociedade e não contra ela. Com esse avanço, desapareceu de cena o contratualismo (como no funcionalismo de Durkheim e Parsons), ou, para ser mais ameno, as teorias orgânicas assimilaram elementos contratualistas.

Se o século XIX fez o contratualismo desaparecer, isso se dá por duas razões: primeiro porque, após estudos antropológicos, o estado de natureza pareceu irreal e abstrato; segundo porque o contratualismo, diante das ferramentas metodológicas das teorias sociológicas, não explicava de modo adequado e competente a ordem social (orgânica), a mudança social (descrição dos conflitos) e a estabilidade e integração social. Mesmo com o desaparecimento do contratualismo, ele:

É, acima de tudo, uma teoria prescritiva acerca da melhor ordem política; sua influência sobre a ordem contemporânea deve buscar-se, por isso, no constitucionalismo, nas diversas engenharias constitucionais que nascem do fecundo encontro da experiência teórica com a experiência prática, do contratualismo clássico com o contratualismo como fato histórico. Saiu de cena precisamente quando na sociedade civil ia ganhando vulto uma dimensão não institucional que afiançava mais o Governo baseado no consenso [reconhecimento], objetivo do contratualismo. Referimo-nos à formação da opinião pública, esfera que medeia entre os indivíduos e o poder político e submete as decisões deste à apreciação crítica<sup>165</sup>.

De Hobbes a Weber ou da filosofia às ciências sociais. O poder, para Weber, é uma relação comando-obediência, o que, necessariamente, implica a necessidade do elemento da legitimação. Para tantos tipos de poder (legal, tradicional e carismático), tantos tipos de legitimidade, que não é mais da ordem da razão, mas sim da sociedade. No entanto, Weber só

---

<sup>164</sup> DOMINGUES, José Maurício. *Teorias sociológicas no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p.35-53.

<sup>165</sup> BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 2.ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986. p.279.

foi possível depois do processo de racionalização da ciência política moderna. Porém, ao mesmo tempo em que ele ilumina a época moderna, ele também lhe coloca um fim! Com Weber a razão científica vai em direção à análise da realidade<sup>166</sup>.

Considerando que o *primeiro* escândalo da filosofia consiste na divisão clássica da metafísica que nos vem de Platão, quer dizer, entre o mundo sensível e o mundo das idéias; considerando que o *segundo* escândalo da filosofia — decorrente, de certo modo, do primeiro escândalo — envolve a divisão da teoria do conhecimento entre um mundo interior e um mundo exterior e na eterna problemática do acesso (metodológico) ao mundo exterior; considerando que desse segundo escândalo da filosofia, duas *repercussões* são essenciais: a determinação do sujeito/homem (problema antropológico) e a busca de um método; considerando que esses escândalos da filosofia repercutem no direito, em especial no problema político-jurídico do contratualismo e de sua determinação do sujeito no estado de natureza; considerando que, na sociologia, os escândalos repercutem na busca de um sujeito social e na inversão da filosofia idealista, então, todo esse percurso envolve, nada mais nada menos, do que a busca pelo fundamento metafísico e sua função de parâmetro definidor, organizativo e legitimador do poder político e do direito. Mas essa busca, seja do lado da filosofia ou do lado do materialismo, pressupõe os mesmos dualismos. Os escândalos da filosofia, seja na busca de um sujeito, seja na busca de um sujeito social, persistem!

Desde que a discussão esteja restrita aos dualismos metafísicos entre ser e dever ser, fato e ciência, externo e interno, fora e dentro, efetividade e norma, empírico-factual e validade e vários e vários dualismos, sempre haverá a necessidade de se fazer a pergunta: onde está a norma fundamental? Onde está o fundamento? Como exemplo desse beco sem saída dos escândalos da filosofia (*no direito*) iremos problematizar a obra de Negri<sup>167</sup>.

A obra visa alcançar uma nova concepção de sujeito, ou seja, um novo paradigma para a subjetividade, que vá além da dialética ação-estrutura e além da subjetividade da

---

<sup>166</sup> MANFRIN, Luca. Max Weber: entre legitimidade e complexidade social. In DUSO, Giuseppe (Org.). *O poder: história da filosofia política moderna*. Trad. Andréa Ciacchi; Líssia da Cruz e Silva; Giuseppe Tosi, Petrópolis: Vozes, 2005. p.407-422.

<sup>167</sup> NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

modernidade. Busca-se uma nova abordagem da subjetividade coletiva que seja causalidade ativa das determinações sociopolíticas estruturais e sistêmicas. Esse objetivo leva o autor a um debate inevitável, já que se busca um fundamento, com a metafísica. “O fato é que exigimos um princípio constituinte enraizado ontologicamente, um princípio dinâmico, que não seja espaço ordenado, mas tempo aberto, constituição temporal do existente, crise. Como e onde definir tudo isso? (...) como fazê-lo de modo a permanecer no terreno da ontologia?”<sup>168</sup>

Então, a intuição metafísica da radicalidade do fundamento faz procurar adentrar no terreno metafísico do debate em torno do ato e da potência. Trata-se, assim, de um esforço metafísico de propor o poder constituinte como ativo e determinante. Negri define o novo fundamento, a potência, ou seja, essa nova subjetividade coletiva, com as seguintes características: negatividade, plenitude da ausência, vazio de síntese, não definição de sua singularidade inovadora, deslocamento contínuo do desejo, necessidade totalmente aberta, multiplicidade aberta. “Quanto mais a primeira decisão manifesta-se na negatividade, mais ela abre radicalmente um campo novo de possibilidades fundadoras, inovadoras, lingüísticas, constitucionais”<sup>169</sup>. Portanto, a nova subjetividade coletiva é potência ontológica, poder constituinte que atua na produção de sua própria vida e de sua reprodução; ela cria na necessidade um espaço de liberdade.

Se os escândalos da filosofia repercutem no direito, não é por acaso que Negri, partindo dessa “nova” subjetividade coletiva do poder constituinte, chega até o direito. Diz ele, então, que o poder constituinte, originalmente ilimitado e aberto, torna-se, diante da “parafernália jurídica”, limitado e fechado.

O constitucionalismo funciona como limitação da democracia, pois a questão social significou a porta de entrada da multidão nos procedimentos legais que a continham e controlavam. O constitucionalismo, com sua ênfase no passado, apenas quer controlar a temporalidade constitutiva e forte do poder constituinte, ou seja, a secularização do poder. “Eis que o sofisma ideológico alia-se ao trabalho das tesouras lógicas — e a ciência jurídica

---

<sup>168</sup> NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.33-34.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p.34.

celebra uma de suas obras primas. (...) E permanece igualmente o trabalho de Sísifo dos intérpretes jurídicos”<sup>170</sup>.

Trabalho de Sísifo que se engalfinha em torno de suas insensatas polêmicas lógicas resultantes da mistificação da técnica e da ciência. O poder constituinte é o conceito de uma crise porque a ciência jurídica e o constitucionalismo, mesmo que tentem, não conseguem resolvê-lo. Procura-se, portanto, aprofundar a crise (poder constituinte) do léxico científico do pensamento jurídico.

A adequação lógica entre sujeito e estrutura, ou seja, o eterno problema escandaloso da sociologia<sup>171</sup>, ganha em Negri, portanto, novos contornos. Ele cita alguns exemplos: (1) sujeito nação, (2) sujeito povo, (3) “Que o poder constituinte, enquanto sujeito, seja desde logo qualificado materialmente por mecanismos jurídicos inerentes à sua composição; (...) de sorte que os elementos de mediação jurídica estejam sempre necessariamente pressupostos”<sup>172</sup>. Assim, segundo ele, evitar-se-ia tanto a hipóstase (sujeito nação), como neutralização expansiva (sujeito povo) do potência constituinte da nova subjetividade coletiva.

Melhor é observar que, em termos absolutos, a negação da adequação entre sujeito e procedimento é uma negação metafísica, isto é, negação de que a multiplicidade possa ser representada como singularidade coletiva [sujeito coletivo], de que a multidão possa vir a ser uma força unitária e ordenadora, que esta relação aberta, sem conclusão possível, entre sujeito e procedimento possa ser real, e efetivamente constitutiva de um tempo real. É negar que esta relação, e nenhuma outra, constitui a liberdade. Ao contrário, toda formação de poder deve ser constituída fora deste contexto humano, pela divindade ou por qualquer outra sobredeterminação ideal, transcendente ou transcendental. Por isto, a negação da possibilidade de adequação entre sujeito e estrutura é sempre a inserção de um elemento externo e hipostasiado para a justificação do poder. Isto significa negar, em seu princípio, aquela radicalidade do poder constituinte que não pode ser negada aos fatos<sup>173</sup>.

---

<sup>170</sup> NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.10-11.

<sup>171</sup> DOMINGUES, José Maurício. *Teorias sociológicas no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

<sup>172</sup> NEGRI. *Op. Cit.*, p.44.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p.44-45.

Depois de a busca pela adequação entre ação-estrutura chegar ao conceito de potência constituinte como nova subjetividade coletiva, trata-se de enfrentar a modernidade e seu problema antropológico da determinação do sujeito desde o estado de natureza. Ele faz isso do seguinte modo:

O contratualismo não sabe fundar os direitos do homem, não sabe dar a estes direitos base material e imanente [ausência de ser, potência ontológica], o mundano caráter absoluto que é a única garantia dos próprios direitos. Por isto, o ponto de vista do poder constituinte combate a posição contratualista e nela reconhece a inevitável remissão à transcendência, ao poder constituído e à sua apologia. Este é, de fato, o resultado do contratualismo, a exigência lógica à qual pretende não poder resistir, seja em Hobbes, com o aparecimento de um Deus a transformar em soberania a associação dos indivíduos e o *contratum unionis* em *contratum subjectionis*, seja em Rousseau, com a ‘vontade de todos’ sublimando-se em ‘vontade geral’<sup>174</sup>.

Mesmo no caso do contratualismo ou no da sociologia que, no século XIX, apregoa a “morte” da filosofia (um determinado tipo de filosofia: a idealista), os escândalos da filosofia (*no direito*) persistem. Isso porque não se supera os escândalos ao pretender superar a dialética dos pólos indivíduo-ação e sistema-estrutura e com isso, criar novos dualismos e, além disso, métodos para cada um desses pólos do dualismo.

Mais uma vez, portanto, a filosofia política encontra sua dignidade e suas distinções na metafísica: de um lado, a metafísica idealista que produz, de Hobbes a Hegel, uma concepção transcendental da soberania; de outro, o materialismo histórico que desenvolve uma concepção radical da democracia, de Maquiavel a Espinosa e Marx<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.47.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p.48. Negri faz uma comparação — duvidosa, apenas para dizer o mínimo! — entre Heidegger e Marx quanto à temporalidade. Em Heidegger, segundo o autor, “a temporalidade é “reconduzida ao ser”, “radicada num ‘princípio extremamente firme’” e “reduzida ao místico” (p.49). Já a temporalidade de Marx é a temporalidade aberta e constitutiva. Assim, “Marx ilumina libera aquilo que Heidegger aprisiona, Marx ilumina de práxis aquilo que Heidegger reconduz ao místico” (p.49-50). Acreditamos ser muito fácil reler a adequação entre sujeito (trabalho) e estrutura (poder/ideologia) proposta por Marx com o critério da temporalidade mal contrabandeado de Heidegger. Mal contrabandeado porque dizer que a temporalidade do ser leva ao místico e que se resume a uma relação do ser consigo mesmo é, no mínimo, uma má compreensão dos dois teoremas fundamentais do pensamento de Heidegger: a diferença ontológica e o círculo hermenêutico,

Da metafísica ao materialismo, permanecemos ligados à subjetividade atomizada ou, pelo contrário, à nova subjetividade coletiva (sujeito social, “novo” proletariado) capaz de criatividade nas oposições dos dualismos. De uma metafísica à outra: do contratualismo e sua metafísica da subjetividade à metafísica de Maquiavel, Espinosa e Marx. Os escândalos persistem e repercutem. Então, vejamos mais algumas repercussões dos escândalos da filosofia *no direito*.

### 3.2.2 Contratualismo e Constitucionalismo

A teoria do contratualismo é uma resposta filosófica sobre a origem racional da sociedade e a origem racional do poder político. Já o constitucionalismo é a concretização do contratualismo no processo histórico. Em Hobbes, por exemplo, está presente um conceito de representação da totalidade do povo, da multidão, que se manifestou pela primeira vez na constituição francesa de 1791. Isso demonstra que o entrelaçamento de teorias e processos constitucionais concretos leva tempos longos. Isso obviamente vai contra aquelas interpretações que relegam Hobbes ao espaço de um pensamento absolutista, com relação ao qual se contraporía um pensamento liberal presente nas democracias modernas<sup>176</sup>. Os conceitos vão além das intenções culturais e políticas imediatas de um autor e dão lugar a conseqüências e reações constitucionais muito distantes do marco conceitual que utiliza.

O contratualismo é conseqüência da racionalização da vida política e social oriunda da concepção individualista e racionalista da modernidade e que, por isso mesmo, compartilha

---

os quais sempre estabelecem justamente uma relação entre a temporalidade do Dasein e a temporalidade do ser. Nada a ver, portanto, com mística ou teologia negativa.

<sup>176</sup> Sobre as interpretações de Hobbes, ver TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.115-140. “Se Hobbes é em função disso culpável por ter confundido em alguma medida ‘fatos’ e ‘valores’, tudo bem: (...) essa mesma distinção foi introduzida em parte como uma crítica a autores como Hobbes. Mas não se trata de uma distinção tão óbvia ou fácil de fazer quanto esses comentadores pós-kantianos crêem, e reconstruir a filosofia de Hobbes de modo a fazê-lo parecer cômico disso pode ser sem dúvida algo tão insensível filosoficamente quanto o é em termos históricos.” (p.133-134).

dos escândalos da filosofia (*no direito*). O contratualismo é uma teoria tão convincente que forma um círculo: o contratualismo se concretiza numa Constituição; a Constituição limita o Estado; o Estado é legitimado pelo contratualismo; e volta-se ao ponto de partida.

Existem brigas metodológicas e interpretativas também quanto ao conteúdo e valor da Constituição, mas não somente nesse nível: em toda a ciência jurídica tais concepções brigam entre si na passagem das épocas históricas. Essas concepções são as seguintes: a ciência jurídica continental e a ciência jurídica anglo-saxã ou analítica<sup>177</sup>. Como se não bastasse essa divisão, no interior da própria ciência jurídica analítica há uma divisão entre o velho e o novo positivismo. Seja como for, eles — o velho e o novo positivismo — compartilham dois elementos: (1) prescindir de juízos avaliatórios ou de valores e (2) desprezo das premissas jusnaturalistas e de valor estranhas à metodologia científica das ciências naturais. Tais elementos derivam da filosofia de Kant, a qual apresenta a distinção fatos e valores.

O positivismo normativo tem a visão de que na análise da Constituição apenas devem ser utilizados procedimentos descritivos, cuja influência vem principalmente das ciências naturais. Esses procedimentos descritivos afirmam a independência, autonomia, estrutura sistemática e ordenada da ciência jurídica, bem como a aplicação de juízos científicos sobre o poder soberano do Estado e seus órgãos. A grande fraqueza de tal procedimento é evitar tautologias, o que lhe custa o retorno aos problemas de juízos de valor, isto é, a problemas axiológicos, morais e ideológicos. Como vimos, desde que a discussão esteja restrita aos dualismo metafísicos entre ser e dever ser, fato e ciência, externo e interno, fora e dentro, efetividade e norma, empírico-factual e validade e vários outros dualismos, sempre haverá a necessidade de se fazer a pergunta: onde está a norma fundamental? Onde está o fundamento? Com tais perguntas, voltamos ao âmbito dos escândalos da filosofia (*no direito*) e seus problemas antropológico e metodológico.

Dentro dessa tradição analítica, a Constituição é vista como uma técnica da liberdade, pois organiza o poder (divisão dos poderes horizontal e vertical, ou seja, o federalismo) e

---

<sup>177</sup> Essas mesmas brigas teóricas e metodológicas existem na interpretação de Hobbes; os continentais insistem na interpretação kantiana de Hobbes; já os anglo-saxões insistem na proximidade de Hobbes com o utilitarismo, especialmente com James S. Mill.

protege a liberdade, ou seja, os direitos individuais protegidos por lei e através da racionalidade do direito. Tais direitos individuais progressivamente ampliaram-se e deram espaço a vários conceitos filosóficos e jurídicos: pessoa, indivíduo, cidadão, etc. Lembrando os dualismos de Negri, a tradição analítica privilegia a “estrutura”.

A separação de poderes é um dos direitos individuais de limitação do poder baseado em freios e contrapesos realizados pelo jogo de poder balanceado entre os órgãos e funções do Estado. É essa separação de poderes o que torna o governo responsável. No entanto, a fraqueza de tal divisão atual dá, externamente, pelo aumento do poder normativo dos tribunais (jurisprudencialização do direito constitucional ou judicialização da política) e, internamente, por não explicar os complexos procedimentos e a dinâmica dos sistemas democráticos atuais, que se apóiam em complexas relações entre situação e oposição, ou seja, as coalizões e cooptações. Isso significa que as questões políticas estão suscetíveis às transações e negociações cotidianas entre situação e oposição e que tais atitudes resultam em pactos de compromissos que são, no mínimo, instáveis e débeis, gerando uma espécie de imobilismo na relação maioria e oposição. Essa situação é a responsável pela crise dessa visão tradicional e analítica da separação de poderes<sup>178</sup>, além de representar uma crise política (democrática).

Essas complexas relações é o que resultou, por exemplo, no fortalecimento do regime presidencial. Tal regime, tradicionalmente definido por uma separação entre executivo e legislativo, encontrou uma aplicação extremamente criativa e original na América Latina<sup>179</sup>. Isso causou uma perigosa confusão entre executivo e legislativo, gerando um estado de exceção contínuo somente interrompido pela decisão soberana. “Em resumo, hoje se esqueceu a distinção entre direito e político, entre o legislar e o governar; na realidade, hoje se

---

<sup>178</sup> MORAIS, José Luiz Bolzan de. *As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002; *Id.*, *O Estado e suas crises*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005; *Id.*, *A subjetividade do tempo: uma perspectiva transdisciplinar do direito e da democracia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

<sup>179</sup> CARDUCCI, Michele. *A aquisição problemática do constitucionalismo iberoamericano*. Passo Fundo: UPF, 2003; *Id.*, *Por um direito constitucional altruísta*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

administra e se governa por meio de leis, não segundo as leis”<sup>180</sup>. Atualmente, só existe um poder: o poder da maioria.

As garantias dos indivíduos e a defesa da liberdade, ou seja, a constituição como garantia, se dá através dos direitos fundamentais de primeira geração tais como: liberdade pessoal, autonomia, liberdade de imprensa, liberdade religiosa e defesa da propriedade privada. Tais direitos de primeira geração impõem uma reinterpretação negativa do conceito de soberania, pois tais direitos são indisponíveis.

O *Estado de Direito Liberal* luta contra a soberania ilimitada e o despotismo do Estado através do ideal de certeza e segurança da lei, o que resulta numa concepção positivista da mesma. A idéia de um estado limitado vem desde a Antigüidade, com as obras de Platão e Aristóteles ao analisarem as formas de governo limitadas e suas respectivas degenerações. Mas vai até a Idade Média, onde a teologia, a religião, a moral e a ética davam legitimidade à política e ao direito. Essa é a herança que diferencia, por exemplo, a França e a Inglaterra<sup>181</sup>. A primeira com sua herança romana baseada no *Digesto* e na *voluntas*, o que tem como resultado uma monarquia absoluta; já a segunda, baseada na ética, na lei natural e nos costumes, tem como resultado uma monarquia limitada. Limitada através de quê? Através da *common law*, dos juízes e pelos princípios gerais do direito. Trata-se de uma lei social espontânea e livre que acompanha a evolução da sociedade e está livre do arbítrio do legislativo. É quase um fato natural que reflete princípios de justiça e está antes do direito, funcionando como fundamento. Falaremos mais da *common law* ao tratarmos da polêmica de Hobbes com Coke.

Tal idéia da *common law* diverge totalmente do governo limitado dos modernos e suas respectivas democracias. Nelas, o direito é expressão exata e consciente da vontade soberana do legislativo. E o Estado democrático intervém na sociedade através da maioria. A

---

<sup>180</sup> BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 2.ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986. p.250.

<sup>181</sup> MERRYMAN, John Henry. *La tradición jurídica romano-canónica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971; MCILWAIN, Charles Howard. *Constitutionalism: ancient and modern*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1947. Disponível em: <<http://www.constitution.org/cmt/mcilw/mcilw.htm>>. Acesso em: 15 jun. 2001; MATTEUCCI, Nicola. *Organización del poder y libertad: historia del constitucionalismo moderno*. Trad. Francisco Javier Ansuátegui; Manuel Martínez Neira. Madrid: Trotta, 1998.

legitimidade da Constituição se dá através do conteúdo das normas (o que remete à tradição jusnaturalista clássica e medieval e coloca novamente a polêmica divisão positivista entre direito positivo e moral — esta última entendida como filosofia moral, ética) ou através da Assembléia Constituinte e/ou referendo.

Já no *Welfare State*, tem-se a idéia de uma constituição-fiscal, na qual existe uma relação de complementariedade entre Poder Judiciário e governo-maioria. Trata-se de uma transposição de poder do legislativo ao judiciário e o estabelecimento de novas relações e divisões de poder no interior do Estado. Tais transposições e novas relações, antes de enfraquecer a democracia, a fortalecem. Isso porque nenhuma democracia não pode ser constitucional<sup>182</sup>.

O *Estado de Direito Democrático-Constitucional* é o “equilíbrio” entre a liberdade positiva da democracia com a liberdade negativa da Constituição. A democracia está baseada na soberania do povo, na representatividade e no governo da maioria. Trata-se do reconhecimento de uma liberdade ética do indivíduo na sua relação com o Estado, ou seja, tal indivíduo deve ter assegurado seus direitos de participação na coisa pública, no Estado (*liberdade positiva*)<sup>183</sup>. Já a Constituição, estabelece limites e modos de exercício do poder pelo governo da maioria com a finalidade de garantir os direitos fundamentais do homem e do cidadão. Trata-se de uma limitação *aparente* do princípio democrático. Aparente porque estamos diante de uma exigência de funcionalidade criada pela própria dinâmica democrática, ou seja, deve-se defender a totalidade dos direitos fundamentais da maioria ou, em outras palavras, o legislador é limitado.

O *Estado de Direito Democrático-Constitucional* é o equilíbrio entre constitucionalismo e sistema democrático representativo, o que implica uma nova redefinição

---

<sup>182</sup> Sobre essa evolução da história do Estado de Direito, cf. STRECK, Lenio Luis. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 4.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003; *Id.*, *Jurisdição constitucional e hermenêutica: uma nova crítica do direito*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004 e *Id.*, *Verdade e consenso: Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006.

<sup>183</sup> Sobre uma reinterpretação dessas liberdades desde a filosofia hermenêutica de Heidegger, cf. THIELE, Leslie Paul. *Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo*. Lisboa: Piaget, 1995; WOLIN, Richard. *A política do ser: o pensamento político de Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1990 e ERBER, Pedro Rabelo. *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

da soberania do povo (como vimos foi a tentativa de Negri), que se reflete no Estado e no constitucionalismo. O que está em jogo aqui é um implemento da democracia no complexo processo de formação da vontade política, no qual estão envolvidos: cidadãos, partidos, parlamentos, governos e Constituição.

Veja-se algumas causas da revalorização das cortes constitucionais no Estado de Direito Democrático-Constitucional: (1) Insuficiência das explicações normativistas a respeito da ciência jurídica; (2) Insuficiência de critérios analíticos meramente formais; (3) tensão entre a rigidez escrita das constituições formais e breves e das constituições programáticas e longas; (4) tensão entre subsunção (regras) e ponderação (princípios); (5) tensão entre poder constituinte originário e estático e poderes constituídos derivados e dinâmicos, como ficou exemplificado ao tratarmos do pensamento de Negri e que será recuperado ao tratarmos do estado de exceção em Agamben; (6) Tensão no interior da ciência jurídica entre progressistas e conservadores e suas típicas brigas metodológicas reflexo dos escândalos da filosofia (*no direito*); (7) tendência de revalorização do conceito “material” de constituição como parâmetro de referência hermenêutico, o qual dá valor às forças políticas e à realidade social, que não-mais consideradas como questões pré/extra-jurídicas, mesmo que o dualismo material/formal e que a “autonomia” do direito reflitam o que estamos chamando de escândalos da filosofia (*no direito*); (8) tensão entre quem (parlamento ou judiciário), afinal de contas, deve dar conta da mutação constitucional; (9) crise do estado de bem-estar (revalorização das teorias construtualistas) e crise da democracia (revalorização das cortes constitucionais)<sup>184</sup>; no entanto, a revalorização das cortes constitucionais não se dá apenas como causa da crise da democracia e nem como forma última e desesperada de dar legitimidade à política de negociações, transações, compromissos, cooptações e coalizões entre interesses partidários setoriais, mas sim como uma ferramenta de combate e controle

---

<sup>184</sup> Vemos nessas causas alguns reflexos de dualismos que já denunciemos como escândalos da filosofia (*no direito*), tais como: o normativismo e seu dualismo ser e dever ser; a analítica que segue o mesmo dualismo anterior; a área principal dos escândalos: a interpretação e sua técnica subsuntiva, ação e estrutura ou poder constituinte e poder derivado; conceito material e formal como reflexo de um dualismo metafísico que nos vem da Grécia, ou seja, matéria e forma ou ato e potência, etc. Até mesmo no constitucionalismo os escândalos da filosofia (*no direito*) repercutem. Isso porque o vício é de origem: a metafísica da subjetividade que nasce na modernidade.

jurídico — e não legitimação — de tal situação ameaçadora da democracia atual de tempos globalizados.

Após esses percursos do contratualismo e do constitucionalismo, é hora de entrarmos na filosofia do pai da idéia sem a qual nada disso poderia ter acontecido na nossa história: a idéia do conceito moderno de Estado, de soberania e de representatividade em Thomas Hobbes. Além disso, também veremos que papel desempenha a linguagem para essa revolução que Hobbes realiza na consideração do poder político.

### 3.3 HOBBS E A FUNDAÇÃO DA CIÊNCIA POLÍTICA MODERNA

É impossível compreender a revolução de Hobbes apenas com o conhecimento de sua maior realização: o *Leviatã*. É necessário percorrer todo o panorama das obras de Hobbes para ter uma visão exata de sua importância. Veremos, então, que além da política, Hobbes também analisou a nascente ciência moderna e seu principal escândalo: o problema metodológico. Ou melhor, veremos que sua análise da política não é independente de sua análise da ciência moderna. Por isso que, devemos adiantar logo, temos uma visão de unidade do pensamento de Hobbes. Isso significa dizer que uma das razões para que ele fosse negligenciado e prejudicado pela posteridade foi a ênfase dada somente à obra *Leviatã*, na qual não estão presentes tematizações muito relevantes sobre outros temas de seu pensamento. Essa deficiência é corrigida ou ao menos evitada se analisarmos sua obra como uma unidade

A recuperação do pensamento de Hobbes vai muito além de uma mera reflexão e pesquisa historiográfica. Pretendemos ver as opções tomadas por Hobbes, as opções que ele recusou e as opções que ele abriu para nós, hoje. Pensaremos tais possibilidades: as tomadas, as recusadas e as abertas. Se Heidegger é um homem, pensador e reitor complicado de se analisar, o mesmo pode ser dito de Hobbes. Isso porque Hobbes é um exemplo clássico de um homem com uma vida surpreendentemente tumultuosa e um pensador cuja originalidade foi esmagada por concepções preconceituosas formadas de modo muitas vezes inadvertido por algumas interpretações posteriores. Então, o desafio é limpar o terreno sujo por todos os entulhos que foram jogados, de modo a que cheguemos numa imagem de Hobbes que ao

menos respeite o que ele mesmo disse e pretendia não apenas em sua época, mas com respingos que dão o que pensar hoje, na nossa época — sem dar ênfases discutíveis em tal ou qual parte de seu pensamento. Como falamos, tal pensamento é uma unidade.

### 3.3.1 Cultura humanista, cultura científica e cultura militar

Os filósofos do final do século XVI e do século XVII se autodenominavam “humanistas”; termo que significa, no início da Renascença, pensadores que utilizavam a linguagem para interpretar de um modo completamente inovador e imaginativo os clássicos do pensamento filosófico, especialmente Aristóteles. E isso em franca polêmica com os seus precursores medievais.

Hobbes nasceu em 5 de abril de 1588. E conta a história que ele afirmou de seu próprio nascimento o seguinte: “o medo e eu, como gêmeos, nascemos juntos”<sup>185</sup>. A educação era um excelente instrumento de ascensão social. Hobbes sabia disso. Esse era o “mercado” do humanismo, ou seja, a Igreja, o direito e a medicina se acotovelavam na disputa de bons alunos com um futuro promissor. Então, Hobbes foi recrutado por uma das famílias mais ricas da aristocracia da época e, em virtude disso, viajou como *condutor de um senhor* e fez contatos com importantes políticos e intelectuais.

Numa dessas viagens, a viagem a Veneza, Hobbes tem contato com um cenário político que poderia servir como exemplo para toda a Europa: o domínio espanhol sobre a Itália e a cisão do republicanismo italiano em diversos principados. Era o tema da “quintessência da política moderna”<sup>186</sup>. Na literatura da época, predominava um conflito entre o ceticismo moral e o ideal ciceroniano no que se refere à vida pública ou política. A realidade da política moderna não era a honra e nem a moralidade, mas sim a manipulação, o

---

<sup>185</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p.17-54.

<sup>186</sup> TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.18.

engano, a intimidação, numa palavra, a razão de Estado. Enfim, as circunstâncias práticas da modernidade tornaram irrelevante a ética tradicional. Ademais, tudo isso num contexto de guerras religiosas que impunham a cada país conviver no seu interior com um conflito ideológico religioso. O ceticismo nasce na modernidade, assim como na Grécia e em Roma, num contexto de colapso social e político, apregoando não apenas um desengajamento político, mas, sobretudo, um desengajamento religioso.

Assim, a *ataraxia* dos cétricos gregos une-se à *apatheia* dos estóicos também gregos. Exemplo dessa união na modernidade: Montaigne. Mas um princípio universal permaneceu intacto: em contraposição às coisas públicas e ao patriotismo, o dever de buscar a *autopreservação*, a própria sobrevivência, a conservação. Se os cétricos e os estóicos tinham como principal alvo de crítica e apropriação as obras de Aristóteles, não é por acaso que no alvorecer da modernidade, os pensadores humanistas se voltam aos clássicos do ceticismo e do estoicismo. Hobbes estava bem no meio disso tudo, inclusive participou ativamente de sua época e do contexto político veneziano ao traduzir as obras de Bacon a pedido de pessoas influentes da Itália. Além de Bacon, os venezianos encontraram em Tucídides o exemplo de uma república moderna. E lá vai de novo Hobbes influenciar nessas opiniões e pensamentos com sua tradução de Tucídides.

Portanto, toda essa cultura do humanismo moderno permaneceu grudada no corpo e na alma de Hobbes. Para o bem ou para o mal, pois todo o trabalho de Hobbes na teoria política pode ser lido como uma transformação desde dentro dessa mesma cultura humanista moderna<sup>187</sup>. Isso porque, diferentemente dos humanistas, para Hobbes a metafísica e a física são o fundamento de uma nova ética amparada na autopreservação. Estava no início a busca de uma nova filosofia para um novo tipo de ciência iniciada não apenas por Hobbes, mas especialmente pela modernidade. Assim, na modernidade, os escândalos da filosofia (*no direito*) estavam sendo redefinidos.

---

<sup>187</sup> TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.25; RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p.115-134.

Além do humanismo, também faz parte do contexto europeu do século XVII todo um modo de vida que gira em torno do exército e de questões militares. Uma cultura militar que deve muito de sua existência ao humanismo moderno, com seu interesse pela ciência e pela tecnologia. Isso porque as guerras de independência contra impérios tornam-se cotidianas até o apogeu da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Se o paralelo entre os estóicos e os céticos antigos, nas suas batalhas filosóficas com Aristóteles, serve muito bem para explicar o contexto humanista da modernidade, da mesma forma também serve o paralelo entre o exército romano e o moderno. Não é por acaso que a dinâmica matemática moderna como, por exemplo, no desenvolvimento da ótica e do telescópio, está relacionada direta e fundamentalmente com o poder militar. No entanto, se a ciência não pensa, pelo menos sua utilização prática tecnológica enseja muitas questões filosóficas fundamentais. É inegável que a ciência natural moderna levantava muitas e sérias questões filosóficas, o que levava os filósofos a se confrontarem com a tradição do pensamento ocidental de modo inovador e revolucionário. A filosofia (tradicional aristotélico-tomista) deveria render-se a Galileu!

Se Veneza foi um período-chave para a vida de Hobbes, assim também o foi conhecer pessoalmente o pai da física moderna: Galileu. O contato com o padre Marin Mersenne também foi interessante, pois revelou a Hobbes o extremo do ceticismo, pois o padre e os filósofos que circulavam em torno dele acreditavam na possibilidade de várias ciências, mas sem retornar ao tradicional aristotelismo e negando o ceticismo. Exemplo disso é o próprio Galileu e sua nova ciência natural. A nova ciência contra céticos, cujo exemplo máximo na filosofia é René Descartes, colega de Mersenne.

Descartes tem alguns argumentos comparáveis com o pensamento de Hobbes. Ambos condenavam o ceticismo com sua dúvida hiperbólica e, desse modo, fundam nossa cultura científica. O que estava em jogo eram os escândalos da filosofia (*no direito*) e seus problemas antropológico e metodológico, ou seja, o embate entre sujeito (observador, [nossa] experiência) e mundo exterior e sua relação, qual seja, a relação de conhecimento. Um cético nega qualquer tipo de conhecimento, ou seja, nega a verdade sobre aquilo que observamos no mundo exterior e sobre as propriedades que atribuímos aos objetos. Descartes concorda com o ceticismo em quase tudo. Trata-se de uma sutil discordância que faz toda a diferença: Descartes, concordando com o ceticismo, diz que não podemos vivenciar o mundo exterior, mas acredita que podemos vivenciar e conhecer nosso mundo interior — *cogito ergo sum!* Não há um mundo real, externo, mas apenas um mundo interior. Claro que esse mundo

interior é provocado pelo mundo externo, mas que de modo algum representa esse mundo externo.

Independentemente das vaidades acadêmicas que sempre existiram em torno de quem foi o primeiro a deixar ou não deixar de fazer tal ou qual coisa, Galileu, Descartes, Gassendi e Hobbes poderiam concordar nesse ponto antes explicitado: a confiança no mundo interior e a desconfiança em torno do mundo exterior. O certo é que, se existe tal guerra e corrida em torno da prioridade da descoberta, isso é porque se tratava de uma revolucionária descoberta. Isso sem dúvida!

Se a descoberta do mundo interior através dos experimentos das percepções de calor e de cor deu uma resposta aos céticos, a partir de agora estava sendo iniciado um novo ceticismo: o da existência de propriedades das coisas, ou seja, o ceticismo em torno do mundo exterior criado pela certeza do mundo interior. Essa é a nova dúvida, o novo enigma escandaloso da filosofia (*no direito*). Talvez não exista coisa alguma lá fora no mundo exterior. Podemos criar toda uma linguagem completamente independente do mundo lá fora. Ex.: os sonhos! Nesse novo ceticismo, todo o mundo externo se dissolvia.

O novo escândalo da filosofia (*no direito*) consiste no seguinte: “O enigma reside em saber se esse mundo interior se relaciona com alguma coisa externa”<sup>188</sup>. Surge, então, o apelo de Descartes à prova da existência de Deus<sup>189</sup>. Ou seja, uma prova que não precisa do mundo externo para ter validade. Esse Criador benevolente não iria induzir em erro sua criação mais privilegiada, o homem. Hobbes acreditava que essa história de um Deus era ficção e, além disso, uma ficção deveras frágil. Então, ele, Hobbes, toma para si, depois da leitura das obras de Descartes, a tarefa de dar uma fundamentação mais sólida para as ciências.

Tendo essa tarefa em mente, aparece a obra *Elementos da lei natural e política*, em 1640<sup>190</sup>. Aborda-se, nessa obra, a percepção, questões de ótica (análise da transmissão da luz

---

<sup>188</sup> TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.32.

<sup>189</sup> MCCUMBER, John. *Metaphysics and oppression: Heidegger's challenge to Western Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1999. p.105-144; ZARKA, Yves Charles. *La questione del fondamento nelle dottrine moderne del diritto naturale*. Trad. Gennaro Carillo; Vincenzo Omaggio. Nápoles: Scientifica, 2000.

<sup>190</sup> HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002.

e da visão), o desejo, o juízo, e suas implicações políticas. É bem nítido um confronto com a ótica cartesiana. Na opinião de muitos, essa obra é “uma das melhores formulações da filosofia hobbesiana”<sup>191</sup>. Diferentemente de Descartes, aparece a fundação da ética e da política sobre novas bases. Aparece, então, o tratamento da lei juntamente com princípios do direito natural. Nesse sentido, Hobbes segue os passos de um filósofo do direito que, em 1625, lança sua obra principal: *As leis da guerra e da paz*. Trata-se de Hugo Grotius<sup>192</sup>, que também tinha como alvo o cético e o aristotélico. Grotius afirmava que nenhum outro princípio além do direito fundamental de se autopreservar, que faz parte de um núcleo mínimo comum de moralidade, é necessário para a existência social. A segurança das próprias pessoas está acima até mesmo da benevolência, ou seja, da ajuda ao próximo. Exemplo disso? As relações internacionais.

Qual a importância de Grotius para o desenvolvimento de Hobbes e seu pensamento? Vejamos: (1) transformação da linguagem cética da autopreservação numa linguagem moral, ou seja, de direitos naturais que compõem um núcleo mínimo comum de moralidade; (2) Deus não existe e, mesmo assim, o núcleo mínimo comum de moralidade é válido; (3) no entanto, tal núcleo comum mínimo de moralidade leva a um estado de natureza e, por conseqüência, a diferentes direitos e obrigações conexos da vida civil, como a benevolência; os governos devem ser compatíveis e respeitar os direitos já existentes no estado de natureza; nesse sentido, Grotius era um individualista radical — característica que vai marcar o pensamento político ao longo do século XVII; (4) a *nova teoria do direito natural*, ou seja, a teoria minimalista dos direitos naturais (núcleo comum mínimo de moralidade) é não-liberal. Tudo o que temos de fazer é preservar nossa própria vida. Exemplos: escravidão voluntária e monarquia absoluta. Tudo isso em troca de sobrevivência e de paz social. “Tanto na Inglaterra como no Continente, a linguagem dos ‘direitos naturais’ seria usada primeiramente, em conseqüência, como defesa da autoridade estabelecida”<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.34.

<sup>192</sup> Sobre Grócio, cf. MORRIS, Clarence (Org.). *Os grandes filósofos do direito: leituras escolhidas em direito*. Trad. Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.73-101.

<sup>193</sup> TUCK. *Op. Cit.*, p.39.

Tais aspectos que mais impressionaram Hobbes na obra de Grotius, especialmente com o cenário político inglês caótico da década de 1630<sup>194</sup>. A Inglaterra estava como um pêndulo indo de um lado para o outro, ou seja, ora apoiando a Holanda, ora a Espanha. Nesse contexto é que nasce a polêmica e os conflitos entre Coroa, o parlamento e a opinião pública<sup>195</sup>. Se Hobbes influenciou Veneza com suas traduções e a França com suas obras filosóficas, também influenciou a Inglaterra e seu caos político. Assim, aparece, em 1641-42, a obra *De Cive*.

Se Hobbes tem uma unidade de pensamento, ou seja, um sistema filosófico unitário? Acreditamos que sim: *De Corpore*, Seção Um, aparece somente em 1655; e a Seção Dois, *De Homine*, apenas em 1658. A Seção Três é o *De Cive*. Os três formam a obra *Elementos de Filosofia* planejada por Hobbes. Traa-se do projeto de um sistema filosófico unitário que tem a tarefa de oferecer uma fundamentação mais sólida para as ciências, ou seja, com a pretensão de criar um ponto de encontro entre uma decadente metafísica e física antigas e as novas física e metafísica da modernidade. Podemos formular assim a filosofia geral de Hobbes, que reflete os dois mundos dos escândalos da filosofia (*no direito*): interior e exterior:

E disso também se segue que quaisquer que sejam os acidentes ou qualidades que nossos sentidos nos façam pensar que estão [existem] no mundo, aqueles não estão neste, mas são visões [semelhanças] ou aparições [aparências] apenas. As coisas que realmente estão [existem] no mundo exterior [mundo sem nós], são aqueles movimentos pelos quais estas visões [semelhanças] são causadas. E essa é a grande decepção [grande engano] da sensação, que também deve ser corrigida pela sensação: pois assim como a sensação me dá a noção, quando eu vejo diretamente, de que cor parece estar no objeto, da mesma maneira ela me dá a noção, quando eu vejo por reflexão, de que a cor não está no objeto<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> Tal cenário é descrito na obra HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<sup>195</sup> Esses conflitos ficam bem descritos na obra *Id.*, *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004.

<sup>196</sup> *Id.*, *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002. p.25. Os parênteses resultam da comparação com a citação da obra de TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.58.

A diferença com relação a Descartes diz respeito ao materialismo, ou seja, à convicção de que existe algo de fato fora de nós, ou seja, o mundo exterior entendido como corpos em movimento. No entanto, o argumento começa de modo cartesiano com a hipótese da aniquilação do mundo<sup>197</sup>. Mas, logo a seguir, assim como em Descartes e sua exigência da prova de Deus, vem a pergunta: o que pode o homem pensar e como pode ele saber? Resposta: *a linguagem como um sistema formal*.

“Uma língua é simplesmente um sistema formal cuja relação com a realidade é enigmático e objeto de divergências; mas é o único instrumento com que podemos *raciocinar*”<sup>198</sup>. Raciocínio como cálculo, como contagem. Para contar, precisamos compreender as regras de um sistema formal (números); da mesma forma para o raciocínio, pois necessitamos compreender o significado das palavras no interior de um sistema formal, o da linguagem.

Mas a linguagem do raciocínio, para Hobbes, é a geometria euclidiana. O método consiste no rigor da definição de significados e na extração de conclusões advindas dedutivamente de tais definições. A linguagem ideal é, portanto, um sistema formal convencional. Tal linguagem ideal teria como correspondência com a realidade (referência) o (corpo em) movimento, mudança, mutação.

O solipsismo de Descartes é diferente do solipsismo de Hobbes. Ambos aceitam a proposição *penso, logo existo*, mas Hobbes nega o Ego cartesiano (uma mente separada de suas percepções e que as testemunha como um observador). Para Hobbes, o solipsista é visto como uma cadeia de percepções que causam nossos pensamentos<sup>199</sup>. Nossos pensamentos são causados, seja no sonho ou na vida desperta, por objetos externos que atuam sobre nossos sentidos. Assim, o eu, o espaço e o tempo são imaginários, ou seja, deduções e constructos necessários, mas nunca experimentados diretamente. Mas e o mundo exterior? E as coisas? São ou não imaginárias? Para resolver esses dilemas, Hobbes propõe um novo argumento: a

---

<sup>197</sup> ZARKA, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1987. p.36-58.

<sup>198</sup> TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.59.

<sup>199</sup> O sujeito de Hobbes é chamado *senciente*. HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002. p.22.

única coisa que o solipsista sabe de fato é que seus pensamentos *mudam*. Ele tem diante de si imagens mutantes, moventes.

Esse novo argumento está baseado em algumas proposições metafísicas necessariamente verdadeiras, tais como: (1) nada pode mover a si mesmo; princípio de razão suficiente: “princípio de que tem de haver alguma nova característica numa dada situação para explicar alguma alteração pela qual ela passe. Um corpo que não exhibe nenhuma alteração em sua condição não pode, por conseguinte, começar a se mover”<sup>200</sup>; movimento significa alteração; (2) só podem ser movidos corpos no espaço; movimento é alteração na posição espacial de um corpo; (3) somente corpos podem mover outros corpos; uma única causa eficiente põe em movimento qualquer corpo em repouso: outro corpo. “Eis o principal alicerce do edifício filosófico hobbesiano”<sup>201</sup>.

A resposta ao solipsista é, portanto, que tem de haver, ou ter havido, algum objeto material fora dele mesmo que esteja fazendo ter as percepções que tem. Ele não as podia estar causando ele mesmo, pois nada pode causar suas próprias alterações, e ele não tem nenhum “eu” além do veículo das percepções. E a coisa exterior a ele tem de ser *material*, dado que nada mais pode causar uma mudança em alguma coisa<sup>202</sup>.

Aquelas perguntas, porém, permanecem: mas e o mundo exterior? E as coisas? São ou não imaginárias? Tudo o mais além dessas proposições metafísicas permanecem conjeturas e hipóteses. Em resposta a Descartes, Hobbes afirma que não há um critério para a distinção entre estar desperto e o sonho. Mas pode-se diferenciá-los adotando a distinção entre cadeia de pensamentos ordenada (racional) e desordenada (sonho)<sup>203</sup>. No entanto, a diferença permanece apenas formal e terá repercussões na linguagem, como veremos mais adiante.

---

<sup>200</sup> TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.63.

<sup>201</sup> *Loc. Cit.*

<sup>202</sup> *Loc. Cit.*

<sup>203</sup> HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002. p.33-42; *Id.*, *Leviatã*. Org. Richard Tuck; Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.15-45.

Se combinarmos o eu imaginário de Hobbes com sua proposição metafísica de que coisa alguma se move a si mesma, tais idéias se afastam de toda noção ortodoxa do livre-arbítrio. Aliás, as idéias de Hobbes sobre livre-arbítrio e sobre determinismo estão entre as mais polêmicas do filósofo. Liberdade é não ter nenhum empecilho com relação àquilo que se deseja, mas a vontade e o querer não podem ser livres. O eu livre é tão imaginário como o eu. Trata-se de um ataque à noção humanista tradicional de liberdade cívica. “Se se puder ser verdadeiramente livre, não há sentido em proclamar que só se pode estar em liberdade sob um certo regime constitucional”<sup>204</sup>.

No que diz respeito às posições de Hobbes acerca da ciência moderna, duas posições podem ser analisadas. Vejamos: (1) Hobbes crítico da ciência moderna: um corpo privilegiado de cientistas com autoridade ideológica podem formar um novo sacerdotado; desconfiança com relação aos aparatos e às evidências experimentais; “a experiência não leva a nenhuma conclusão universal”<sup>205</sup>:

Todo experimento produz informações acerca de como os seres humanos percebem seu mundo, e nada mais; por conseguinte, o cientista tem de ser muito cuidadoso com sua interpretação de qualquer resultado experimental, tendo de situá-la constantemente no contexto de sua teoria da percepção, que tem de ser situada, por seu turno, no contexto de uma teoria metafísica geral. Se essas teorias de base não estivessem corretas, o experimento diria pouca coisa de útil ao cientista<sup>206</sup>.

(2) Hobbes próximo da ciência moderna: primeiro porque aceitava a necessidade de se pensar o mundo real como essencialmente diferente do modo como o percebemos, ou seja, partilha da distinção da teoria do conhecimento entre sujeito-objeto (problema metodológico); segundo porque, ao contrário de outros pensadores que dão conta do mundo exterior com pressupostos teológicos, Hobbes apresenta uma mentalidade secular.

---

<sup>204</sup> TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.66.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p.68. Ver também HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002. p.35-36.

<sup>206</sup> TUCK. *Op. Cit.*, p.68. Nessa citação fica nítido os escândalos da filosofia (*no direito*), ou seja, o problema antropológico e o fundamento metafísico como parâmetro para a epistemologia.

### 3.3.2 Nova ética: da lei natural clássica ao direito natural moderno

Assim como a filosofia da ciência de Hobbes dá conta dos argumentos céticos, também sua filosofia da ética dá conta do relativismo moral de sua época. No entanto, nos seus escritos políticos estão presentes amplas questões éticas, o que é um contraste com os pensadores modernos e suas pretensiosas isenções valorativas. O que está em jogo é o problema do direito natural, ou seja, “a existência ou inexistência de padrões éticos comuns [leis da natureza] com base nos quais os homens [direitos naturais] deveriam levar suas vidas”<sup>207</sup>.

A base de Hobbes para a redação da parte ética de seu sistema foi a do humanismo e a de Hugo Grotius. A primeira afirmava a multiplicidade de crenças e costumes. Portanto, tudo se resumia à autopreservação num ambiente de ideologias concorrentes. Mas aqui a autopreservação não era uma questão moral. Somente com Grotius é que o impulso de autopreservação adquire um *status* moral, ou seja, é o direito natural fundacional de todas as moralidades e de todos os códigos de comportamento social. No entanto, tal princípio tem uma contrapartida: abstenção de prejudicar outrem. Assim, com base no princípio moral da autopreservação adquiria-se um equilíbrio da violência permitida para que a sociedade fosse possível.

A partir daí, Hobbes tenta enquadrar essa base na sua filosofia da ciência e nos seus princípios e proposições metafísicas fundamentais, o que demonstra as dependências recíprocas dos escândalos da filosofia (*no direito*). No entanto, a resposta de Hobbes ao ceticismo o leva a conclusões diferentes das de Grotius.

---

<sup>207</sup> TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.70.

Todo homem, da sua própria parte [natureza], chama de *bom* (*good*) aquilo que o agrada e lhe é deleitável [lhe traz prazer] e chama de *ruim* [mau] (*evil*) aquilo que o desagrada. A tal ponto que enquanto todo homem difere do outro em constituição, eles diferem também um do outro no que respeita à distinção comum entre o bom e o ruim. Sequer existe uma coisa tal que seja *agathon haplos*, isto é, o simplesmente bom. Pois até a bondade que atribuímos a Deus Todo-Poderoso é a sua bondade para nós [com relação a nós]. E assim como chamamos de boas ou ruins as coisas que nos agradam ou desagradam, assim também chamamos bondade e ruindade às qualidades ou potências com que no-lo fazem<sup>208</sup>

A linguagem comum e o senso comum são ilusões e fantasias, pois existem apenas dentro de nós. “A aprovação ou a desaprovação moral têm de ser entendidas como sentimentos provocados pelo impacto de alguma coisa exterior ao sistema de paixões e de desejos que constituem a psicologia emotiva humana”<sup>209</sup>. O sistema da psicologia emotiva humana era uma questão de observação introspectiva direta: leia-te a ti mesmo<sup>210</sup>. Tal sistema liga-se a proposições e princípios metafísicos gerais (corpos moventes se relacionam entre si de diversas maneiras).

O corpo é um sistema mecânico que apresenta mudanças fisiológicas. As mudanças e alterações podem ser no cérebro e no sangue. As do cérebro geram as percepções e as do sangue geral as paixões. São essas mudanças e alterações que levam as pessoas a atribuírem com erro certas propriedades a objetos externos. Hobbes insinuou a identidade entre bom e agradável para defender o relativismo moral e a idéia de que não há propriedades morais objetivas.

O “realismo” implícito da linguagem moral ordinária (...) é portanto um sério erro. Hobbes chegou mesmo a tratar esse erro como uma grande dificuldade para se alcançar uma vida pacífica, em vez de (algo que se supõe muitas vezes) ver o choque de puros interesses pessoais como o problema fundamental na existência social humana<sup>211</sup>.

---

<sup>208</sup> HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002. p.48.

<sup>209</sup> TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.72.

<sup>210</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p.17-54.

<sup>211</sup> TUCK. *Op. Cit.*, p.75.

Para Hobbes, as paixões são amplamente benéficas, assim como também os desejos. Eles, bem compreendidos, ajudam na sobrevivência e na autopreservação. Nossas emoções nos guiam na direção correta. Trata-se de um erro achar que a razão deve controlar as paixões. Sobre o problema do conflito humano, Hobbes afirma:

Os homens não querem ferir os outros *simplesmente por feri-los*; eles desejam ter poder sobre os outros, é certo, mas apenas para assegurar sua própria preservação. A idéia comum de que Hobbes era de algum modo “pessimista” quanto à natureza humana está bem longe da verdade, por que seus homens naturais (...) eram em princípio alheios uns aos outros em vez de inerentemente beligerantes entre si<sup>212</sup>.

Uma existência social decente dependeria, para Hobbes de uma *linguagem moral comum*. Enquanto houver desejos diferentes (volubilidade da opinião diante de forças exteriores), haverá necessariamente discórdia e conflito acerca do que louvar. Isso fica muito bem nítido no contexto de guerras religiosas e de outras guerras ideológicas que Hobbes vivenciou. Ainda sobre os conflitos, Hobbes denunciava com todo fervor o poder da eloquência, da retórica, pois são fatores de influência externos sobre a opinião<sup>213</sup>, como veremos mais adiante.

Mas há uma solução para os conflitos humanos causados pelas paixões e pela retórica: a política, que gera uma linguagem moral comum. Essa é a principal contribuição de Hobbes à filosofia política.

No estado de natureza, onde cada homem é seu própria juiz, e difere dos demais acerca dos nomes e apelações [designações] das coisas, e a partir daquelas diferenças surgem querelas [desacordos] e a quebra [interrupção] da paz, era necessário que houvesse uma medida comum para todas as coisas que pudessem cair em controvérsia. Por exemplo, daquilo que deve ser denominado [chamado] direito [certo], o que é a virtude [bom], o que é o muito, o que é o pouco, o que é o *meum* e

---

<sup>212</sup> TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.75.

<sup>213</sup> HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002. p.195-204; *Id.*, *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004.

o que é o *tuum*, o que é uma libra [quilo], o que é um quarto, etc. Pois nestas coisas particulares [privadas] os homens diferem [os juízos diferem] e geram controvérsia. Esta medida comum, alguns dizem, é a reta razão. Com os quais eu devo concordar, se houver alguma coisa a ser encontrada ou conhecida *in rerum natura*. Mas comumente aqueles que chamam pela reta razão a fim de decidir alguma controvérsia, fazem o seu próprio método [referem-se à sua reta razão]. Porém, visto que a reta razão não existe, é certo [cumpre] que a razão de algum homem ou alguns homens deve suplantar o lugar daquela; e que este homem ou estes homens são aquele ou aqueles que detêm o poder soberano [detentores do poder] (...); e conseqüentemente as leis civis são, para todos os súditos, a medida de suas ações, por onde determinam o que é certo ou errado, o que é proveitoso ou inútil, virtuoso ou vicioso; e não estando entre eles acordado o uso e a definição de todos os nomes, e tendendo eles à controvérsia, deverão ser estabelecidos. Por exemplo, quando por ocasião de algum nascimento estranho ou deformado, não será decidido por Aristóteles ou outros filósofos se o mesmo é um humano ou não, mas pelas leis<sup>214</sup>.

Mas como a própria política é possível? Os argumentos de Hobbes, em termos simples, são os seguintes: (1) Todos têm o direito de se defender; direito à autopreservação; (2) cada qual é seu próprio juiz acerca do momento de exercer tal direito; (3) resultado: uma instabilidade radical num mundo completamente relativista; então, o estado de natureza se torna um estado de selvageria e degradação. “Tudo o que há de distintivo na teoria política de Hobbes decorre dessas proposições simples”<sup>215</sup>.

Mas, agora, vejamos os detalhes dos argumentos antes de entrar na passagem do estado de natureza para a sociedade civil. (1) Desejar aquilo que é bom para si; direito (*jus*, liberdade irrepreensível) natural de preservar a própria vida; a teoria geral da ação de Hobbes diz o seguinte: agimos para assegurar a obtenção daquilo que julgamos bom para nós; então, a autopreservação é uma parte dessa teoria geral da ação; nosso único direito natural é o direito de nos autopreservar; (2) as paixões e suas diferenças têm em comum apenas uma coisa que não está sujeita à mudança: a crença de que sua própria preservação é um bem. (3) relação

---

<sup>214</sup> HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002. p.214-215. Essa citação é fundamental porque demonstra alguns pontos fundamentais: (1) a ligação da linguagem com os conflitos do estado de natureza, ou seja, as diferenças de linguagem; (2) a ligação da linguagem com o poder soberano e com as leis civis; (3) a polêmica entre Aristóteles (*rerum natura, physis*) e Hobbes (razão, *nomos*), que mostra os dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (*no direito*).

<sup>215</sup> TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.84.

problemática entre direito da natureza e lei da natureza<sup>216</sup>. A partir da citação a seguir, veremos como Hobbes resolve essa relação aparentemente problemática:

O interesse de Hobbes residia no fato de que, na natureza, cada um pode fazer o que *quiser* a fim de se autopreservar — e isso torna essa faculdade um *direito* ou uma *liberdade*, em vez de um dever. É esse caráter indefinido, essa dependência exclusiva da vontade do agente individual, que tem importância no tocante aos direitos, e foi isso que Hobbes apreendeu ao descrever a nossa capacidade natural de tomar nossas próprias decisões sobre como nos defender como um direito. A “lei” da natureza nos diz o que *temos* de fazer para decidir se estivermos pensando racionalmente, mas o “direito” nos diz que a nós cabe a decisão e que somos psicológica e naturalmente livres para escolher o caminho que preferirmos para chegar à meta necessária de nossa sobrevivência<sup>217</sup>.

Cada indivíduo decide a rota de seu direito. Cada um é seu próprio juiz e, portanto, inexistente necessariamente uma verdade clara e objetiva sobre o mundo externo. Assim, cada homem tomará decisões distintas e o conflito estará sempre presente. Trata-se de uma repercussão política do dualismo metodológico sujeito-objeto.

O conflito vai emergir apesar da solução do problema relativista contido na idéia de um direito natural e universal de autodefesa. A versão mais sombria do relativismo cético parece afinal a única visão ética possível; e para a ética tomada independentemente da política — esta é de fato a conclusão de Hobbes<sup>218</sup>.

Vejamos então como Hobbes soluciona os conflitos humanos do estado de natureza desde o seu pensamento político.

---

<sup>216</sup> HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002. p.93-105. *Id.*, *Leviatã*. Org. Richard Tuck; Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.112-122.

<sup>217</sup> TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. p.83-84.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p.84.

### 3.3.3 Política: unidade entre poder-*potestas* e indivíduo(s)-*potentia*

Por que optar por Hobbes como o exemplo privilegiado da ciência política moderna? Acreditando na existência na filosofia de interrogações fundamentais que são no mais das vezes mascaradas por interpretações exclusivamente histórico-políticas, o que, por si só, já é uma tomada de posição quanto às brigas metodológicas que vimos na introdução da seção três, Zarka responde da seguinte forma: *primeiro* porque Hobbes apresenta um projeto de refundação racional do saber amparado em posições metafísicas que sustentam suas concepções políticas. Tal projeto faz de Hobbes tributário dos escândalos da filosofia (*no direito*) da mesma forma que o foi Descartes. Pois é em franca polêmica com Descartes que Hobbes avança na construção de seu projeto filosófico.

Tal projeto apresenta dois aspectos: (1) reconstrução racional da filosofia em conexão com as transformações da ciência da natureza e (2) reconstrução racional da ética e da política; sendo que ambas estão baseadas na idéia de corpo, ou seja, matéria em movimento. Ambas também podem ser analisadas a partir do princípio único da lógica e da filosofia primeira de Hobbes, a qual faz uma crítica da metafísica da essência (ontologia clássica aristotélica e tomista) e, a partir daí, abre o espaço para — desde uma nova relação entre conhecimento e ser — uma nova relação entre homem e mundo<sup>219</sup>.

A *segunda* razão é porque Hobbes é o criador de uma “versão canônica” (matriz, modelo) que irá repercutir em toda a interrogação política moderna. A *terceira* razão é porque Hobbes apreende com uma genialidade rara o caráter paradoxal da política nas relações entre linguagem e violência, direito e poder e razão e paixões. Caráter paradoxal que reside na própria essência metafísica da modernidade e seus escândalos da filosofia (*no direito*):

---

<sup>219</sup> ZARKA, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1987. p.11-25.

L'importance du langage apparaît déjà dans l'éthique où l'homme est défini non seulement comme un être passionnel mais également comme un être de parole. Cette expression est à prendre au sens fort: l'homme n'est pas simplement un être que parle, c'est un être que devient ce qu'il est par la parole. La parole confère à l'homme les dimensions les plus propres de son existence à la fois comme individu et dans son rapport aux autres. Or l'oeuvre la plus considérable de la parole humaine est d'instituer l'Etat par le pacte social. Les termes de ce pacte fondent originellement la distribution des droits et des devoirs, c'est-à-dire définissent l'étendue des droits politiques de la souveraineté et de l'obéissance des sujets. La parole donne donc l'être à l'Etat comme institution juridique. Mieux, l'Etat comme être juridique artificiel est fondamentalement lié au langage<sup>220</sup>.

Enfim, se escolhemos Hobbes é porque ele causa uma verdadeira revolução na consideração da relação entre indivíduo (sociedade) e Estado ou entre linguagem e poder, ou seja, porque ele modifica radicalmente o modo de abordagem dos problemas centrais da esfera ético-político-jurídica, em suma, da filosofia prática. Ao lado de todas essas razões, agrega-se a razão de que nada mais elementar do que tentar fazer um leitura atual (pós-moderna!) de Hobbes, a partir da filosofia (“política”) de Agamben, o qual, por sua vez, utiliza as ferramentas e questões advindas do pensamento de Heidegger — o que será visto na seção quatro do presente trabalho.

Toda a construção conceitual de Hobbes é um paradigma, uma matriz, enfim, um modelo. Ele tem seus componentes e elementos, que convergem na consideração do poder comum. É um esquema que foi (re)elaborado desde o começo até a produção intelectual madura de Hobbes.

Mas Hobbes, mesmo afastando-se de Grotius, oferece a *sua* resposta para a solução do relativismo ético e o conflito. Tal resposta é a sua teoria política. A idéia geral de sua teoria política é a de que os homens, a partir de sua reflexão no estado de natureza, renunciam ao seu direito de julgamento privado, ou seja, uma renúncia ao próprio direito de natureza, e concordam em submeter seus julgamentos e suas vontades à autoridade comum.

---

<sup>220</sup> ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p.20; ver também AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. Cap. II; *Id.*, *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. A citação de Zarka é muito importante pois destaca a linguagem como determinante na filosofia política de Hobbes. Ele é que possibilita ao indivíduo ser aquilo que é e também relacionar-se com os outros. Ademais, a linguagem atua na instituição do Estado através do pacto social. Sem a linguagem não haveria, portanto, nem indivíduo, nem sociedade e tampouco Estado!

O conflito surge pelo fato de as pessoas julgarem de modo distinto e de não haver um critério estabelecido para resolver essas dubiedades de julgamento. Portanto, as pessoas devem encontrar uma única fonte de opinião sobre o perigo e das ações para enfrentá-lo. Essa fonte única irá trazer como resultado a paz e a segurança. Nasce assim a comunidade. O juiz comum é o soberano da comunidade. Mesmo que às vezes pode não ser uma única pessoa, o soberano deve consistir numa única vontade. Mesmo preferindo pessoalmente a monarquia, Hobbes afirma que sua teoria se aplica para todos os tipos de governo. Ninguém pode renunciar ao extremo seu direito de natureza de se autodefender e resistir, mesmo que essa defesa tenha como alvo as ações do próprio soberano.

Hobbes, no decorrer de sua teoria, enfrentou um dilema quanto à consideração ou não da multidão resultante de uma submissão à vontade comum como sendo ou não uma “pessoa”. Era uma posição arriscada assumir a multidão como uma pessoa, pois tal pensamento poderia ser usado contra o soberano, já que o povo poderia limitar o soberano. Os membros da multidão são personificados e representados pelo soberano. A única unidade só é possível pela vontade do soberano.

Aquela construção conceitual acerca da constituição do poder comum define a inovação do método a partir do qual Hobbes reivindica a fundação da ciência política (problema metodológico) e, conseqüentemente, o lançamento dos fundamentos (primeiro escândalo da filosofia) da política moderna. Pois é inegável que em Hobbes, o pensamento político da modernidade é inaugurado a partir de uma transformação e inovação conceituais de temas antigos da política, vinculados principalmente ao aristotelismo político<sup>221</sup>. Esse método tem elementos que serão desdobrados em contextos diferentes no decorrer da produção intelectual das obras de Hobbes. Na obra *Leviatã*, Hobbes aborda o direito do Estado e as obrigações dos súditos.

Essa abordagem considera a *civitas* totalmente dissolvida na nova natureza humana, ou seja, numa nova antropologia (problema antropológico). Assim, essa natureza é que constitui a unidade estável do poder comum. A constituição da unidade política estável e do

---

<sup>221</sup> BERTEN, André. *Filosofia política*. Trad. Anatole de Souza Monteiro. São Paulo: Paulus, 2004. p.110-144.

poder comum é um mecanismo artificial; o homem, ele mesmo, também é mecanismo. A forma política será a de um corpo político. A escolha do termo corpo político tem uma motivação sistemática. O corpo político é uma espécie (política) dentro do gênero (corpo). A filosofia política de Hobbes, portanto, é a articulação de um projeto sistemático<sup>222</sup>, cujo eixo central é a noção de corpo. No projeto de Hobbes (*De Corpore, De homine e De Cive*) a noção de corpo desempenha um papel de fundamento de conexão da oposição natureza/artifício, natureza/sociedade. Essa conexão fundamental desempenhada pela noção de corpo leva do homem à sociedade ou ao Estado. No interior dos escândalos da filosofia (*no direito*), o fundamento não desempenha apenas a função de parâmetro ordenador, definidor e legitimador, mas também a função de unir (claro que a partir de uma ficção!) os dualismos metafísicos e epistemológicos.

A vida é movimento interno voluntário. Com essa definição Hobbes junta numa mesma definição todos os entes que têm essa característica: homens ou autômatos (máquinas). O corpo político deve ser reconduzido a essa ordem de máquina, quer dizer, artificial, pois, mesmo sendo homem (suas partes correspondem às do corpo humano), também é constituído e criado pela arte do homem. O homem artificial, ou seja, o corpo político assim considerado é remetido a *um fundamento radicalmente novo* (primeiro escândalo da filosofia). Se o fundamento é novo, assim também deverá ser a *metodologia de abordagem*: nascia a “ciência” política (problema metodológico)! Cujo conteúdo diverge totalmente da idéia da sociedade e da política medieval e clássica, vinculadas à idéia de uma ordem natural normativa e vinculativa com relação ao indivíduo.

O estado de natureza é a ausência tanto de obrigações, como de um poder capaz de, coercitivamente, determinar tais obrigações. Corresponde à condição dos homens não organizados num corpo político ou que, mesmo num corpo político, vivem sua decomposição. Ainda também vale considerar como estado de natureza a condição dos corpos políticos (Estados independentes) nas suas relações recíprocas no cenário internacional sem reconhecerem uma instância superior.

---

<sup>222</sup> LISBOA, Wladimir Barreto. Algumas questões acerca dos fundamentos da filosofia civil em Thomas Hobbes. In *Estudos Jurídicos*, n.38, 2005, p.65-68.

O estado de natureza é a condição humana geral, onde os homens aparecem igualmente livres, na qual se assentam e da qual se destacam os corpos políticos. Dessa antropologia é que nasce a voluntária e individual renúncia e sujeição a um corpo político ou poder soberano. Nessa condição natural humana do estado de natureza, as ações e palavras dos homens são movimentos causados pelo instinto de conservação, pelas paixões e pelos ditames (máximas, princípios gerais) da razão, ou seja, pelas “leis” da natureza. O pressuposto e, ao mesmo tempo, o problema do estado de natureza é a condição de igualdade dos homens no que diz respeito à força e ao saber. Não existe segurança, pois qualquer um pode ser morto por qualquer um. A prudência, ou seja, a capacidade de previsão ligada estritamente à experiência e ao tempo é uma capacidade que todos possuem, mas que nem todos reconhecem aos demais. Isso é prova da igualdade, mas ao mesmo tempo da dificuldade de seu reconhecimento (desigualdade). Por isso que a igualdade é o pressuposto e ao mesmo tempo o problema na estado de natureza para Hobbes. É da igualdade que nascem os conflitos.

As necessidades e as paixões humanas compelem todos ao relacionamento, não sendo possível uma solidão auto-suficiente. Mas são essas mesmas paixões as que compelem os homens uns contra os outros cheios de desconfiança, vanglória e concorrência. Os conflitos são ampliados e se tornam guerra de todos contra todos. A guerra torna necessária a conservação da vida, mas ao mesmo tempo torna necessária a instauração da paz (primeira lei natural). A guerra emerge das necessidades diante da escassez daquilo que todos almejam, das necessidades e dos desejos. O homem de Hobbes não é o mesmo de Rousseau ou o de Aristóteles. Ele não vive nem isolado e nem uma vida naturalmente comum. Os homens da igualdade hobbesiana não são animais políticos, sem por isso fugir da companhia dos outros homens, sem ser, por isso, nem semelhantes aos animais nem aos deuses. A multidão é definida apenas pelo movimento incessante dos seus corpos e de sua imaginação. Livre ou escravo, governante ou governado, servo ou patrão, enfim, todas essas determinações somente serão possíveis por autorização e reconhecimento.

Para Hobbes, a razão é cálculo. Isto é, trata-se do cálculo das conseqüências dos nomes em geral sobre os quais há acordo para marcar e significar nossos pensamentos. Esse cálculo não se mistura com a deliberação das paixões.

No estado de natureza está presente a igualdade e a liberdade de cada um dispor dos meios necessários para a preservação de sua natureza, ou seja, manter seu movimento vital e

preservar seu corpo. Essa liberdade é um direito natural. Tudo pode ser considerado útil e necessário para a manutenção de tal movimento. É um direito a qualquer coisa, inclusive o corpo de outro homem. Como não existe juiz, cada um é juiz de si mesmo e de suas ações. Essa é a liberdade do estado de guerra, pois não gera nenhuma obrigação para os demais. Não existe nenhuma medida comum e ninguém está autorizado a colocá-la.

Mas esse direito natural é compatível com uma vida solitária, miserável, brutal e curta, onde o medo da morte é constante. O estado de natureza é um estado de guerra. Guerra aqui entendida não somente como a batalha de fato, mas sim a disposição para tanto. Diante da situação de insegurança, as exigências de paz e de cooperação surgem espontaneamente nas mentes dos homens através dos princípios gerais e ditames das “leis” da natureza.

As “leis” da natureza são os preceitos, as máximas, os princípios gerais e os ditames racionais, ou seja, os “artigos de paz”. O próprio estado de natureza prescreve essas leis, que são obrigações contrastantes com aquela liberdade (direito natural) do estado de guerra. São leis inscritas na experiência humana e na exigência do movimento vital de conservação e defesa da vida. A primeira lei prescreve a paz ou, quando não seja conquistada a paz, pelo menos a aliança. A segunda lei é uma renúncia recíproca e voluntária e, por consequência, uma limitação da liberdade pelas regras de cooperação, pelas quais todos devem se empenhar na manutenção das promessas do pacto. Essas regras de cooperação determinam uma transferência de direitos aos outros, os quais, por sua vez, fazem o mesmo. São regras pelas quais se estabelecem os contratos e pactos. As outras leis naturais se referem à estabilidade e observância dos contratos e pactos. A idéia geral de sua teoria política é a de que os homens, a partir de sua reflexão no estado de natureza, renunciam ao seu direito de julgamento privado, ou seja, uma renúncia ao próprio direito de natureza, e concordam em submeter seus julgamentos e suas vontades à autoridade comum.

Se as leis naturais obrigam somente em foro interno, qualquer um pode transgredi-las a qualquer momento sem medo de ser sancionado por um poder irresistível, soberano, absoluto. Só resta o medo como elemento principal que leva os homens do estado de natureza à condição civil. O medo da morte violenta leva os homens à inscrição de suas vontades — não-mais como indivíduos passionais e com seus poderes, liberdades e direitos naturais, mas sim como indivíduos — na vontade de outro indivíduo (homem ou assembléia, conselho), que, em virtude dessa constituição, é soberano.

O pacto que instaura o corpo político é um pacto entre indivíduos que atribuem todo o seu direito natural a um terceiro, com a única exceção de sua segurança pessoal, da sua vida e dos meios de preservá-la, de modo que ela não lhe seja um peso. Trata-se de um pacto não com alguém, mas sim em favor de alguém, o qual, por sua vez, não é obrigado para os que o contraem, pois não é um dos contraentes. No entanto, os que realizam o pacto não são independentes com relação àquele que constituem como soberano. Os contraentes não constituem uma unidade independente ou uma realidade autônoma com relação ao próprio soberano. Não se trata de um mero pacto de proteção/obediência. O que garante a segurança não é a força do soberano, mas a força que a ele é atribuída pelos indivíduos.

Mas como se dá a geração de uma comunidade pela promessa ou contrato? Como é possível o contrato social se as promessas e seus vínculos estão baseados na fraqueza das palavras? A resposta é simples: se a justiça consiste no cumprimento de sua palavra e que os outros cumpram a sua, mesmo que apenas uma pessoa cumpra a sua palavra, não haverá o risco de permanecer numa situação desfavorável como, por exemplo, entregue ao inimigo. A promessa de considerar a vontade do soberano como se fosse a minha é uma promessa feita não ao soberano, mas aos outros cidadãos. Então, não é possível, mesmo que outros não cumpram sua palavra, que permaneça em pior estado do que o estado de natureza. Tudo o que se alterou foi o fato de que os julgamentos sobre as ameaças não serão por mim feitos, mas pelo soberano. Se mesmo depois da promessa eu permanecer no mesmo estado de natureza, não haverá sentido na transferência de minha vontade à do soberano. Assim, o contrato é possível!

Esse poder comum pode ser considerado em duas acepções: (1) *potestas* e (2) *potentia*. A primeira diz respeito à disponibilidade soberana da força. Já a segunda, à transposição e concentração das forças de todos aqueles que constituem o corpo político numa única força soberana<sup>223</sup>. Unificar essas concepções de poder comum foi o desafio teórico de Hobbes. Na constituição do corpo político, o tema da transferência dos direitos e das forças só pode ter o sentido de uma renúncia. Renúncia ao poder de resistência, já que o pacto tem um caráter de

---

<sup>223</sup> Vemos aqui o mesmo dualismo presente na obra de Antonio Negri e na sua tentativa de reinterpretação do poder constituinte como *potentia* e causalidade determinante.

submissão, ao contrário de uma transferência como mera promessa ou declaração simbólica. Deve ser um ato de cessão de direitos. O comandar equivale à não resistência. Nesse caso e nessas condições, desaparece a distinção entre constituição por pacto e por aquisição<sup>224</sup>.

Ser pessoa liga-se a um reconhecimento e, portanto, uma relação. O termo-chave para os corpos políticos por instituição é o de representação (esquema autor/ator). Pessoa é aquela a quem nos referimos palavras e ações. A pessoa natural age em nome próprio. Enquanto a pessoa artificial é aquela cujas palavras e ações representam as palavras e ações de outrem. É como se fosse a atuação em uma ficção teatral, na qual o autor age e diz palavras em nome da personagem, ou uma simulação retórica, introduzindo-nos numa dimensão em que são decisivos a referência e o registro (linguagem) de uma concatenação de palavras e ações, cuja realidade permanece estreitamente ligada à eficácia concreta de uma atribuição e de uma crença. Trata-se, assim, de uma relação (atribuição) e do reconhecimento da mesma (eficácia da crença).

Mesmo a pessoa artificial agindo e falando em nome de quem representa, ele é autor, ou seja, tem o domínio e a propriedade sobre as ações e as palavras que realiza baseado numa autorização (reconhecimento). Embora palavras e ações sejam do representado, falando e agindo o soberano (pessoa ficcional, ator) vincula o representado nos limites da autorização que recebeu. Palavras e ações continuam pertencendo ao autor, mas isso não limita a liberdade do ator. Nesse sentido que aparece a representação não de um indivíduo singular, mas sim de uma pluralidade deles, uma multidão. A união de uma pluralidade de indivíduos só é possível como representação no ator. A unidade da multidão é a unidade de quem a representa, devido à autorização por parte de cada um e de todos dos autores do seu dizer e do seu agir. A cessão das forças transforma-se em autorização sem restrições, pois irreversível e incondicionado, ao representante para governar. O pacto de união (associação) é um pacto de representação (sujeição).

---

<sup>224</sup> PICCININI, Mario. Poder comum e representação em Thomas Hobbes. In DUSO, Giuseppe (Org.). *O poder: história da filosofia política moderna*. Trad. Andréa Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva, Giuseppe Tosi. Petrópolis: Vozes, 2005. p.122-141.

Todos têm direito aos objetos materiais necessários à sua sobrevivência. Assim, está garantido um nível mínimo de propriedade privada no estado de natureza. Os homens não estariam autorizados a acumular mais do que o necessário à sua preservação. Quem o fizesse, seria responsável por iniciar uma guerra e ir contra a lei fundamental da natureza: procurar a paz. Isso também se aplica ao Estado soberano. Por exemplo, a distribuição de terras é algo que compete unicamente ao soberano, uma vez que a finalidade implícita de tal distribuição seria manter a paz e a segurança. Se a distribuição atual gera riscos de conflitos e guerras, o soberano pode intervir e redistribuir para garantir um mínimo necessário à sobrevivência dos cidadãos. O Estado deve se responsabilizar em prover a manutenção dos destituídos. Disso resulta o direito de taxar as pessoas e contra isso não se pode invocar nenhum direito à propriedade privada.

É certo que Hobbes reconheceu em larga medida o mercantilismo nascente, mas o soberano poderia implementar políticas que fossem contra o que justificava tal movimento. Assim, o soberano de Hobbes é uma figura ambígua, que resulta dos próprios paradoxos do liberalismo e da modernidade. Dentre eles a necessidade de defender tanto uma ordem pública, como um nível mínimo de sobrevivência (garantia da sobrevivência física). Outro desses paradoxos diz respeito ao poder do soberano de regulação do debate público e da doutrina em função da paz social. Isso pode parecer oposto aos ideais liberais, mas, quando se considera a realidade do século XVII, logo se entende a necessidade de elevar o poder soberano com relação às Igrejas e com relação à liberdade defendida pelos humanistas: fontes constantes de guerras. A liberdade deve ser entendida como a liberdade do Estado de quaisquer pressões externas e não a liberdade do súdito.

A lei civil é feita pelo poder soberano e deve ser reconhecida pelos súditos. No entanto, as vontades e forças que constituíram o soberano são por ele “restituídas” como sua vontade e sua força na forma de leis. As leis são as palavras dos súditos mediadas pelo soberano. Onde há normatização, lá houve autorização. Os súditos são autores, sua autoridade é a do soberano e a do soberano é a autoridade deles.

O Leviatã é um grandioso mecanismo de disciplinamento<sup>225</sup>; é um corpo político disciplinador (*princípio de realidade*). No entanto, a um bom governo das ações dos homens (normatização e disciplinamento) corresponde um bom governo das suas opiniões (autorização, reconhecimento). Se as opiniões dos súditos e do soberano divergirem, estará presente uma crise de reconhecimento. No entanto, tampouco deve existir apenas uma coincidência formal entre tais opiniões. As opiniões devem coincidir com as do soberano.

Depois que uma interpretação “absolutista” de Hobbes já caiu no ridículo, devemos então propor uma “totalitária”? Com alguma analogia com as motivações através das quais é razoável pensar que o soberano hobbesiano siga, grosso modo, as leis da natureza, as mesmas que os homens, por causa das suas paixões, não podem seguir no estado de natureza, é razoável também pensar que as opiniões do soberano possam ser as opiniões dos seus súditos, se estas forem reconduzidas ao interior das necessidades da paz e da ordem civil. Não são os conteúdos imaginativos da pessoa física do representante que devem constituir as opiniões dos súditos, nem, muito menos, é admissível que estes possam condicionar ou limitar o soberano<sup>226</sup>.

É a idéia de opinião pública que vai disciplinar as opiniões dos súditos e proporcionar-lhes uma medida para o reconhecimento de que eles próprios são a fonte (autorização) da autoridade do representante. Essa mesma idéia também está presente em Zarka, o qual afirma o seguinte:

Cela est repérable (l'Etat lié au langage), par exemple, au niveau de la théorie de la loi civile. La validité de celle-ci repose sur deux choses: qu'elle soit l'expression de la volonté souveraine et qu'elle soit portée à la connaissance (reconhecimento) des sujets. Or, c'est par la parole et, plus essentiellement, par l'écriture (normalização) que se réalise la notification de la loi. La théorie du pacte et celle de la loi civile, ainsi entendues, impliquent une conception de la raison politique que, lorsque l'Etat suit la logique interne de son fonctionnement maximal (disciplinador), ne soit pas transcendante et extérieure mais identique à la raison des sujets. A l'issue de cette

---

<sup>225</sup> PHILIPPI, Jeanine. *A lei: uma abordagem a partir da leitura cruzada entre direito e psicanálise*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

<sup>226</sup> PICCININI, Mario. Poder comum e representação em Thomas Hobbes. In DUSO, Giuseppe (Org.). *O poder: história da filosofia política moderna*. Trad. Andréa Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva, Giuseppe Tosi. Petrópolis: Vozes, 2005. p.136.

première série (langage/droit/raison), on peut dire que l'Etat est un être artificiel de raison<sup>227</sup>.

Depois da análise de alguns aspectos da filosofia política de Hobbes, agora será analisada a importância da linguagem para sua concepção de contrato, ou seja, para a passagem, para a ponte, entre estado de natureza e poder político comum.

### 3.3.4 Hobbes e a linguagem

#### 3.3.4.1 Escândalos da filosofia (*no direito*): a interpretação

Dando continuidade à nossa reflexão, a partir de agora iremos analisar a obra “*Diálogo entre um filósofo e um jurista*”, de Hobbes<sup>228</sup>. Essa obra pode ser analisada desde a perspectiva do confronto entre filosofia e ciência jurídica, da problemática da jurisprudencialização do direito constitucional ou juridicização da política e da relação entre constitucionalismo e democracia<sup>229</sup>. Isso porque Hobbes faz uma dura crítica à advocacia e à magistratura e seu poder de distorcer, pela retórica, os textos legais. Além disso, ele deve

---

<sup>227</sup> ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. p.20-21. A racionalidade do Estado artificial é idêntica à racionalidade dos indivíduos que constituem o poder do Estado. A partir do momento em que os dualismos metafísicos e epistemológicos estão em jogo, está aberta a corrida para ver quem consegue primeiro a “ponte” entre os dualismos. Por isso que em Negri e em Hobbes há uma necessidade constante em afirmar uma “subjetividade adequada à estrutura” e que a razão do Estado é idêntica à razão dos indivíduos.

<sup>228</sup> HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004.

<sup>229</sup> Sobre tal problemática ver STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 7.ed.rev. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007. p. 33-61; MORAIS, José Luiz Bolzan de. *As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002; *Id.*, *O Estado e suas crises*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

equilibrar-se num complexo contexto de brigas de jurisdição entre juízes, clero e realeza. O que está em jogo, então, é a interpretação e quem tem autoridade para realizá-la<sup>230</sup>.

No contexto da obra de Hobbes, a filosofia será representada por ele mesmo e sua filosofia política. Já o direito será apresentado por um representante da *common law* e seu principal expoente, Sir Edward Coke. Este, dá ênfase ao direito natural clássico, aos costumes (tradição) e ao poder dos juízes, enquanto Hobbes dá ênfase à necessidade do poder soberano em reconhecer, por meio de sua autoridade legislativa, os costumes ou tradição.

Portanto, assim como a lei natural que os escolásticos chamam *jus commune* e que é também *jus non scriptum*, sendo escrita apenas no coração do homem, é melhor que todas as leis escritas do mundo para fazer os homens honestos e felizes nesta vida, desde que observem as suas regras, da mesma forma que a lei costumeira da Inglaterra, a que igualmente chamamos *jus commune*, por mais se aproximar da lei natural, que é a raiz e pedra de toque de todas as boas leis, e que também é *jus non scriptum*, e está escrita apenas na memória humana... supera de longe as nossas leis escritas, a saber, os nossos estatutos ou Atos do Parlamento<sup>231</sup>.

Hobbes pode parecer defender filosoficamente a monarquia, mas existe uma grande diferença entre defendê-la a partir da fundamentação divina do seu poder (teologia) e a fundamentação contratualista do poder (ciência política). A lei é vontade do soberano; o poder deve estar concentrado num só lugar para enfrentar a guerra de todos contra todos. Os costumes devem ser convertidos em lei. No entanto, em Hobbes o fundamento do poder soberano é o contrato. Não se trata de um fundamento derivado do direito divino dos reis. A ciência política é, portanto, diferente da teologia política.

Além da centralização do poder nas mãos do soberano, outro argumento utilizado por Hobbes contra Coke é a distinção entre lei e direito. A lei diz respeito a um mandamento ou proibição; uma obrigação. Ela ordena e interdita. Já o direito diz respeito à liberdade que temos de fazer ou não fazer alguma coisa, mas que a lei concede. Ele permite e autoriza. A lei

---

<sup>230</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. 2.ed. São Paulo: Ateliê, 2003. p.13-32.

<sup>231</sup> Sir John Davies *apud* RIBEIRO, Renato Janine. Prefácio. In HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004. p.20.

manda; o direito permite. Lei e liberdade são antônimos, pois ser obrigado é diferente de ser livre. Isso vale somente se concordamos com Hobbes e seu conceito físico de liberdade, ou seja, ausência de impedimentos externos.

Na *common law* protege-se o indivíduo do Estado; mas, para Hobbes, o que está em jogo não é a proteção do indivíduo do Estado, e sim da violência entre os indivíduos se o Estado for fraco. Tudo que ameaçar o poder absoluto e a paz — especialmente o clero e o “sacerdócio da justiça” — deve ser combatido. As palavras são poderosas. “É no discurso que está a raiz da revolta. (...) Na verdade, o que determina o uso da espada são as palavras”<sup>232</sup>. Hobbes detesta a rebelião e quem a ensina, principalmente os sacerdotes e os juizes, que manejam bem a retórica e distorcem os textos que recebem do soberano. Por isso ele desconfia da interpretação da lei. Simples palavras podem denunciar um herege! A desconfiança de Hobbes com relação ao clero e à magistratura, em suma, contra a interpretação mostra muito bem o perigo e ao mesmo tempo a dependência que tem o poder soberano com relação à linguagem, não apenas para a própria constituição pactual do Estado, mas sobretudo à sua manutenção da segurança e da paz.

Que as leis sejam codificadas, para não caberem as vantagens que advogados e juizes auferem do cipoal legal; que fique claro que a interpretação dos textos pertence, em última análise, ao soberano. São meios de toda ordem que têm por meta a destruição desse contra-poder que é o dos profissionais do Direito. No limite, Hobbes almejaria, talvez, a extinção da profissão jurídica. Se todo súdito puder — e dever — ler um livro de leis bem claro, para que recorrer a profissionais?<sup>233</sup>

Para Hobbes, o estado de natureza é uma possibilidade, um risco e um perigo sempre iminente, latente, pois o reprimido e excluído sempre pode retornar a qualquer momento e com mais força. Exige, portanto, um poder absoluto em contraposição.

---

<sup>232</sup> RIBEIRO, Renato Janine. Prefácio. In HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004. p.22.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p.27.

É por isso que a limitação ao poder traz, necessariamente, a guerra. É por isso que Hobbes não pode aceitar o que depois se mostrará tão eficaz na política moderna: o equilíbrio dos poderes, os direitos dos cidadãos perante o Estado, a existência de partidos, a autonomia da sociedade em face do poder público<sup>234</sup>.

A lei não escrita da equidade torna inoperante quaisquer leis do mundo, pois torna possível a desobediência e a constante pergunta sobre a justiça das leis. “O que faz uma lei não é a sabedoria [dos juízes], e sim a autoridade [do rei soberano]”<sup>235</sup>. Quem faz leis é o poder legislativo: reis! O rei é que tem soberania. A retórica deturpa o “verdadeiro” sentido das palavras e seduz. “Ele [o juiz] pode sem perigo se afastar da letra, se não se afastar do sentido e do significado da lei”<sup>236</sup>. O juiz, o advogado e o clero lêem a lei para discuti-la e não para obedecê-la. Nem é preciso dizer que essa polêmica entre Hobbes e Coke em torno da lei natural é derivada dos dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (*no direito*) e, como vimos, tem como área principal de repercussão a interpretação.

Os apetites buscam riquezas, poder e prazeres sensuais e, além disso, constituem a fonte da desobediência. Só se pode punir tais apetites. Não se pode terminar com os apetites. Para que haja punição e paz, é necessário um poder comum. A obediência significa paz. As disputas vêm da ambigüidade das leis e da habilidade e arte de questionar capciosamente as palavras das leis e, com isso, mover processos. *Salus populi é suprema lex*: a segurança do povo é a lei suprema. Segurança do povo significa segurança do rei.

A razão dos reis é *anima legis, summa lex*. A razão dos reis *versus* sabedoria dos juízes. Os reis que concedem liberdades devem torná-las efetivas — tudo em função dos súditos, de sua segurança e proteção. Queremos segurança sem pagar por ela (com a liberdade); e isso é impossível. A razão particular dos homens deve obediência à razão universal do poder soberano, da mesma forma que lhe deve submissão. O soberano, embora

---

<sup>234</sup> RIBEIRO, Renato Janine. Prefácio. In HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004. p.23.

<sup>235</sup> HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004. p.37.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p.39.

sendo razão particular, ocupa o lugar (representa, ator) a razão universal. O rei é o único legislador e único juiz supremo.

A lei positiva é diferente da lei moral. “Uma lei [posta, positiva] é a ordem daquele ou daqueles que têm o poder soberano, dada àqueles que são seus súditos, declarando publicamente e de modo claro o que todos podem fazer e o que devem se abster de fazer”<sup>237</sup>.

O representante da *common law*, no auge da discussão acerca da interpretação, pergunta: “Uma vez que todos os juízes precisam proferir uma sentença de acordo com a equidade, se por acaso uma lei escrita fosse contrária à lei da razão, que é a equidade, não posso imaginar como poderia haver uma sentença reta”<sup>238</sup>. Qual a regra existente que evita a contradição dos juízes entre a lei escrita e a equidade? Resposta do filósofo: cuidar para não punir inocentes e ressarcir um inocente mal processado. É possível uma interpretação verdadeira da letra da lei entrar em conflito com a intenção do legislador? Sim, pois há um grande número de exceções que não podem ser previstas pelos autores das regras; além disso, grande número de palavras são, no tocante à gramática, de significado ambíguo. “E essas são as dificuldades a serem vencidas pelos juízes, o que, dadas as capacidades em virtude das quais foram escolhidos, eles podem fazer tão bem quanto é desejável”<sup>239</sup>.

Quando a consciência e a lei, ou a equidade e a lei entram em conflito, não deveria prevalecer a lei escrita, a letra da lei?

Não é possível que uma lei escrita seja contrária à razão; pois o que há de mais razoável é que todos obedeçam à lei à qual deram seu assentimento. Mas a lei não é sempre aquilo que se manifesta pela construção *gramatical* da letra, e sim o que por meio dela o legislador pretendia que estivesse em vigor; intenção esta que, admito, muitas vezes é difícil extrair das palavras do estatuto e exige uma grande capacidade de entendimento e muita meditação<sup>240</sup>.

---

<sup>237</sup> HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004. p.60.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p.99.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p.99. Dá para comparar essa citação com os métodos tradicionais de interpretação jurídica, reflexos *no direito* dos escândalos da filosofia e seus dualismos metafísicos e epistemológicos, bem como de seus problemas antropológico e metodológico.

O rei era o juiz supremo de todas as causas, temporais e eclesiásticas. “Pois esse argumento de Sir Edward Coke de que o rei renunciou a todo o seu poder judiciário não tem nenhum valor”<sup>241</sup>. “Nenhuma sentença registrada é lei”<sup>242</sup>. O rei confia cargos. Ele não os transfere.

Que razão Sir Edward Coke alega para provar que a função mais elevada da jurisdição do chanceler é o cancelamento das cartas patentes do seu senhor depois de elas terem sido seladas com o selo do seu senhor, a menos que ele alegue alguma exceção quanto à validade delas ou quanto ao que o senhor quis dizer com elas, ou ao modo sub-reptício de procurá-las, ou ao abuso delas, sendo tudo isso causas de equidade?<sup>243</sup>

Como limitar o juiz? O parlamento envia sugestões e petições ao rei. “Nenhuma parte desse poder legislativo e tampouco nenhuma outra parte essencial da realeza lhe pode ser retirada por um estatuto”<sup>244</sup>. O objetivo de Coke é depreciar a autoridade do rei. Um costume não pode ter a mesma autoridade que uma lei. A justiça cumpre a lei. E a equidade interpreta e emenda as sentenças dadas em conformidade com essa mesma lei. Ninguém pode emendar uma lei exceto quem a fez.

No contexto da briga no que diz respeito à interpretação, qual a validade jurídica dos precedentes? (Jur. [Coke]) O trabalho de um juiz, como o senhor vê, é muito difícil e exige um homem que tenha a faculdade de distinguir bem as dessemelhanças de casos que o julgamento comum considera iguais. Uma pequena circunstância pode ser responsável por uma grande alteração, e se um homem é incapaz de discerni-la bem, não deve assumir o cargo de juiz.

(Fil. [Hobbes]) O senhor disse muito bem. Pois se os juízes devessem seguir as sentenças proferidas por outros em casos precedentes, toda a justiça do mundo

---

<sup>241</sup> HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004. p.89.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p.90.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p.92.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p.95.

acabaria por depender das sentenças de um pequeno número de homens eruditos ou sem instrução, ignorantes, e já não teria nada a ver com o estudo da razão<sup>245</sup>.

Mas os precedentes só provam o que foi feito, e não o que foi bem feito<sup>246</sup>.

Há tantas razões diferentes quanto há homens diferentes. Nessas diferenças entre as faculdades racionais de cada homem é que reside a razão perfeita e verdadeira. Portanto, uma pena certa nunca deve ser determinada pela razão natural dos juízes. A lei da razão é eterna e imutável. Se ela determinasse as penas, haveria de existir penas iguais em todo o mundo e em todas as épocas.

Pois simplesmente **dê a um homem**, quem quer que seja ele, **a autoridade** para definir as punições e deixe esse homem defini-las, e então a razão certa a terá definido, supondo-se que a definição foi feita e tornada pública antes da perpetração do delito. Pois essa autorização é o que define **o trunfo no jogo de cartas**, com a diferença de que nas matérias de governo, na ausência de outros fatores, **as espadas são o trunfo**. Portanto, visto que todos os homens sabem, por sua própria razão, quais ações são contra a lei da razão e que pena está estabelecida por essa autoridade para cada ação má, é razão manifesta que por infringir as leis conhecidas ele deve sofrer as penas conhecidas. Mas **a pessoa, para quem se dá essa autoridade** de definir as penas, não pode ser nenhuma outra em nenhum lugar do mundo além da mesma pessoa que tem **o poder soberano**, seja um homem ou uma assembléia de homens<sup>247</sup>.

Ainda, mais adiante, Hobbes afirma o seguinte sobre a relação entre juízes e o rei:

E geralmente é uma norma da razão que todo juiz criminal, quando o Direito positivo não fixa pena e não há nenhuma outra ordem do rei, consulte este antes de pronunciar contra o culpado uma sentença que imponha uma sanção irreversível. Pois do contrário ele não pronuncia a lei, o que é seu ofício, mas faz a lei, o que é ofício do rei<sup>248</sup>.

---

<sup>245</sup> HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004. p.122.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p.142.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p.160 (negrito nosso).

<sup>248</sup> *Ibid.*, p.162.

Mas o que é certo é que nenhum juiz deve proferir uma sentença diferente da que normalmente é dada e que é sancionada por um estatuto ou pelo consentimento expresso ou implícito do poder soberano. Pois do contrário não é sentença do Direito e sim de um homem sujeito à lei<sup>249</sup>. Durante toda o diálogo, o *jurista* apenas se restringe a enumerar leis nos seus argumento. Já o *filósofo* constantemente faz questões mais profundas ao jurista, tentando elevá-lo até o limite (limbo<sup>250</sup>) da ciência jurídica, fazendo-o ingressar no terreno propriamente filosófico. Alguns exemplos de tais questões filosóficas *no direito* podem ser as seguintes: como chegar à certeza e ao conhecimento do direito? Qual o papel do rigor da geometria e da matemática para tal certeza e conhecimento do direito? O que é a justiça? Qual a natureza e essência da lei? O que é traição ao rei? O que é heresia? O que é fé?

No entanto, o filósofo não faz duras críticas somente ao procedimento de enumeração e descrição de leis do jurista, mas também ao modo de proceder dos próprios filósofos (aristotélicos e tomistas), que expandem novas questões e novas soluções, bem como nunca chegam a um consenso. Isso é o que Hobbes chama de “agitação dos filósofos”<sup>251</sup> no campo de luta do teatro de batalhas conceituais infundáveis.

### 3.3.4.2 Escândalos da filosofia (*no direito*): o método de passagem da *ratio* para a *oratio*

A obra de Hobbes que melhor trata da linguagem é *De Corpore* ou *Tratado sobre o corpo*<sup>252</sup>. A partir de agora iremos abordar, na medida daquilo que nos interessa, a linguagem, as partes principais dessa obra. Além disso, iremos tratar as partes de outras obras que têm como tema a linguagem.

---

<sup>249</sup> HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004. p.165.

<sup>250</sup> Sobre essa experiência do limbo e do limite incontornável das ciências falaremos mais tarde quando abordarmos o pensamento de Agamben.

<sup>251</sup> HOBBS. *Op. Cit.*, p.136.

<sup>252</sup> *Id.*, *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 2000.

Hobbes começa a dedicatória citando Copérnico, Galileu, Kepler, Gassendi e Mersenne e dizendo que a física deve muito a eles. Ao mesmo tempo, diz que a Filosofia Civil deve apenas a ele mesmo, Hobbes e sua obra *De Cive*. Em tom polêmico, critica a escolástica dizendo que ela e sua filosofia vã, perniciososa e retórica são as causas das controvérsias e das guerras. Como enfrentamento e solução, ele propõe seu sistema unitário: *De Corpore, De Homine e De Cive*.

Las partes principales de la Filosofía son dos, porque dos son los géneros supremos de los cuerpos y totalmente distintos entre si, que se ofrecen a los que investigan las generaciones de los cuerpos y sus propiedades. Uno llamado *natural*, fruto de la naturaleza de las cosas, y otro llamado *estado*, constituido por la voluntad humana con acuerdos y pactos entre los hombres. Por eso de aquí surgen en primer lugar dos partes de la Filosofía: la *natural* y la *civil*. Además, ya que para conocer las propiedades del estado es necesario conocer antes los ingenios, afecciones y costumbres de los hombres, la Filosofía civil se puede dividir a su vez en dos partes, de las cuales una, la *ética*, trata del carácter y de las costumbres de los hombres, y otra, llamada simplemente *política o civil*, que entiende de los deberes de los ciudadanos. Hablaremos pues (una vez que establezcamos lo que pertenece a la propia naturaleza de la Filosofía), en primer lugar de los *cuerpos naturales*, en segundo del *carácter y las costumbres del hombre*, y en tercer lugar de los *deberes de los ciudadanos*<sup>253</sup>.

A filosofia para Hobbes é a razão humana natural. Ela está, diz ele, em todos os homens. É inata em todo homem. No entanto, a filosofia, mesmo estando em todos os homens, pode estar de maneira informe, não formada, sem forma. O que propõe, então, Hobbes? Um método (problema metodológico)! Um método para que os homens possam chegar de modo seguro ao seu estado adulto, ou seja, o homem como cidadão. E os escândalos da filosofia (*no direito*) já se fazem presentes aqui como problema antropológico e problema metodológico.

---

<sup>253</sup> HOBBS, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 2000. p.41. A citação esclarece que o projeto sistemático de Hobbes é a manifestação perfeita dos escândalos da filosofia (*no direito*), pois a revisão da metafísica clássica e medieval feita por Hobbes em tom polêmico com Aristóteles e com a Escolástica (primeiro escândalo da filosofia: *De Corpore*) repercute (segundo escândalo da filosofia) no problema antropológico (*De Homine*) e no problema metodológico em conjunto com o escândalo da filosofia *no direito* (*De Cive*).

A primeira parte dessa obra tem como título *Computação ou lógica*. Computação também pode ser entendida no sentido de raciocínio como cálculo. Na busca daquele método, Hobbes diz que se propõe a “explicar unos pocos e primeros elementos de la Filosofía en general, como si se tratase de algunas semillas de la que poco a poco pueda surgir la pura y verdadera Filosofía”<sup>254</sup>. Mas o que é essa tal de filosofia pura e verdadeira? É a filosofia contraposta à eloquência, à experiência, à prudência, à autoridade e ao falatório, que vimos no ponto anterior. Assim, o método da filosofia pura e verdadeira, ao contrário da eloquência, é um “raciocínio interno da mente sem termos”<sup>255</sup>.

A seguir, Hobbes, bem ao estilo de Bacon, diz que a ciência se ordena ao poder e que a filosofia tem sua utilidade em primeiro lugar para a física, para a geometria e para a filosofia moral. Não surpreende, como vimos nos pontos anteriores, que essa opinião esteja bem de acordo com a cultura humanista, com a cultura científica e a cultura militar presente no início da modernidade. Mesmo na filosofia moral, que define a verdadeira regra do bom viver, o mesmo método da física e da geometria, ou seja, “um método claro e reto”<sup>256</sup>, será aplicado.

Se os escândalos da filosofia (*no direito*) estão presentes e se o tom polêmico em torno ao método também está presente, não é de surpreender que na definição dos sinais, das notas e dos nomes<sup>257</sup> Hobbes opere de modo lógico e dualista. O primeiro dualismo diz respeito à flutuação dos pensamentos do homem e a necessidade, para o progresso da ciência, de sinais e notas que fossem iguais e os mesmos para todos os homens. Não apenas na ciência, mas também no poder soberano e nas suas leis civis a mesma necessidade de uma *linguagem como sistema formal do raciocínio* está presente. A diferença entre os sinais e as notas é que a primeira diz respeito a nós mesmos e nossa memória, enquanto a segunda diz respeito à comunicação com os demais.

Não entraremos nas especificidades de cada uma das definições dualistas, mas, apenas para constar, elas são as seguintes: (1) Sinais naturais e arbitrários; repercussão do dualismo

---

<sup>254</sup> HOBBS, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 2000. p.35-36.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p.37.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p.39.

<sup>257</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. 2.ed. São Paulo: Ateliê, 2003. p.33-52.

metafísico entre *physis*/natural e *nomos*/humano. (2) Dentre os sinais arbitrários está a linguagem humana, dividida, por sua vez entre oração e nomes. (3) Hobbes diferencia os nomes de conceitos e os nomes das coisas. Quanto aos nomes de conceitos, existem oito classificações, vejamos: positivos e negativos, comuns e próprios, de primeira intenção e de segunda intenção, significado certo (determinado) e significado incerto (indeterminado), unívocos e equívocos, absolutos e relativos, concretos e abstratos e, por último, simples e compostos. E, para terminar o capítulo dos nomes, Hobbes define algumas categorias predicativas de lógica: corpos, quantidades, qualidades e relação. Assim, Hobbes, partindo dessas idéias sobre a linguagem, redefine a proposição, o silogismo e o método.

A partir de agora, iremos analisar a obra *Leviatã* e sua parte sobre a linguagem. No começo do capítulo IV, Hobbes diz o seguinte:

A mais nobre e útil de todas as invenções foi a da LINGUAGEM, que consistem em *nomes* ou em *designações* e nas suas conexões, pelas quais os homens registram os seus pensamentos, os recordam, depois de passarem, e também os manifestam uns aos outros para a utilidade e convivência recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existe entre os leões, os ursos e os lobos<sup>258</sup>.

Quanto à questão da *origem da linguagem*, Hobbes acredita na origem divina da linguagem quando, na Torre de Babel<sup>259</sup>, Deus puniu a rebelião humana fazendo-os esquecer a linguagem primeira e primitiva. Assim, Ele nos obrigou a realizarmos uma dispensação pelo mundo e a criar novas linguagens. Essa é a origem da diversidade de linguagens.

O *uso geral da linguagem* consiste em realizar a passagem do discurso mental para o discurso vernal ou da cadeia de pensamentos à cadeia de palavras. Hobbes retoma a distinção entre “marcas ou notas” e “signos”. Já os *usos especiais da linguagem* são: registrar nosso conhecimento, transmitir nosso conhecimento, darmos a conhecer uns aos outros nossas

---

<sup>258</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Org. Richard Tuck. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.29-30.

<sup>259</sup> Esse tema será recuperado por Agamben quando estivermos tratando da obra *Infância e história*.

vontades e agradar com palavras. Dos usos especiais, Hobbes passa aos *abusos da linguagem*, que são: erro e engano, metáforas, declarar ser sua vontade aquilo que não é, ofensa entre os homens.

Dentre as marcas e notas estão os nomes. Então, Hobbes retoma algumas daquelas suas classificações que já vimos no *De Corpore*. São essas classificações as que permitem a passagem do discurso mental para o discurso vernal ou da cadeia de pensamentos à cadeia de palavras. O uso das palavras permite que, desde a experiência, adquiram-se conclusões universais que, por sua vez, servem como registro, recordação e parâmetro para, no futuro, casos semelhantes. Assim, o uso das palavras “faz que aquilo que se descobriu ser verdade *aqui e agora* seja verdade em *todos os tempos e lugares*”<sup>260</sup>. Desse uso das palavras Hobbes conclui: “De modo que sem palavras não há nenhuma possibilidade de calcular os números, e muito menos as grandezas, a velocidade, a força, e outras coisas cujo cálculo é necessário à existência ou bem-estar da humanidade.”<sup>261</sup>”

O verdadeiro e o falso são atributos não das coisas, mas sim da linguagem. Por isso é necessário um método que possa estabelecer uma linguagem clara, correta, segura. O entendimento nada mais seria do que livrar-se da equivocidade da significação dos nomes. Nessa hora aparece a geometria, ou seja, “única ciência que prouve a Deus conceder até aqui à humanidade”<sup>262</sup>. Ela é que pode servir como modelo para o correto uso da linguagem para aquisição de ciência. Do mesmo modo que no *De Corpore*, Hobbes define o cálculo do seguinte modo:

Os latinos chamavam aos cálculos de moeda *rationes* e ao cálculo *ratiocinatio*, e àquilo que nós em contas ou livros de cálculo denominamos *itens* chamavam *nomina*, isto é, *nomes*; e daí parece resultar a extensão da palavra *ratio* à faculdade de contar em todas as outras coisas. Os gregos têm uma só palavra, *logos*, para *linguagem* e *razão*, não por pensarem que não havia linguagem sem razão mas por considerarem que não havia raciocínio sem linguagem. E ao ato de raciocinar

---

<sup>260</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Org. Richard Tuck. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.33.

<sup>261</sup> *Loc. Cit.* Novamente os escândalos da filosofia (*no direito*) e seus dualismos metafísicos e epistemológicos aparecem aqui, como também aparecerão nas definições dos nomes no *De Corpore*.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p.34.

chamaram *silogismo*, o que significa somas as conseqüências de uma proposição à outra<sup>263</sup>.

Chegamos à análise da última obra de Hobbes que escolhemos para tratar do tema da linguagem<sup>264</sup>. O homem tem em comum com os animais a experiência, mas o que o diferencia destes é criar uma marca (linguagem). Mas o que é mesmo uma marca? A marca “é um objeto sensível que um homem cria voluntariamente para si, com a finalidade de recordar através disso alguma coisa passada, quando o mesmo for apresentado à sua sensação”<sup>265</sup>. Dentre estas marcas estão os nomes. Apenas em virtude da existência desses nomes é que o homem se diferencia dos animais e é capaz de ciência.

As paixões são as causas da linguagem. A necessidade de comunicar aos demais nosso conhecimento torna necessário a passagem do discurso mental (*ratio*) para o discurso verbal (*oratio*) ou da cadeia de pensamentos à cadeia de palavras. Devido àquelas causas dos discursos e à equívocidade própria linguagem, Hobbes não vê outra saída a não ser um método, ou seja, “novamente começar a partir dos verdadeiros primeiros princípios de todo o nosso conhecimento: a sensação; e em vez de ler em livros, ler unicamente nas próprias concepções ordenadas de cada um. Neste sentido, eu tomo *Conhece-te a ti mesmo* por um preceito que merece e reputação que adquiriu”<sup>266</sup>.

Obviamente que, retomando o que vimos no início dessa parte sobre a linguagem, começar de novo significa, para Hobbes, encontrar uma nova filosofia (metafísica da subjetividade e primeiro escândalo da filosofia) que seja adequada às novas ciências (segundo escândalo da filosofia) e ao novo cidadão (escândalos da filosofia *no direito*).

Depois de todo esse percurso pelas obras de Heidegger e Hobbes e suas respectivas posições a respeito da linguagem, é chegada a hora de enfrentarmos o pensamento de Giorgio

---

<sup>263</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Org. Richard Tuck. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.35. Nem é preciso dizer que tal concepção do *logos* faz parte dos esquecimentos da origem e não da origem da origem, como vimos no capítulo dedicado a Heidegger.

<sup>264</sup> *Id.*, *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p.38.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p.42.

Agamben e ver como ela problematiza esses dois pensadores e os escândalos da filosofia (*no direto*). Será interessante perceber o papel “intermediário”, ou seja, no limbo de Agamben no que diz respeito ao tema da linguagem em Heidegger, fundamentalmente filosófico (linguagem poética), e em Hobbes, fundamentalmente “científico” (linguagem como instrumento formal). Mas o que queremos dizer com intermediário? E o que é esse papel de estar no limbo, ou seja, “entre”? Isso é o que veremos, além de muitas outras coisas, a partir de agora.

#### 4 ALÉM DOS ESCÂNDALOS DA FILOSOFIA (NO DIREITO): AGAMBEN

A obra de Giorgio Agambem é um debate explícito e algumas vezes implícito com o pensamento de Heidegger e, além disso, possibilita um enfrentamento dos escândalos da filosofia (no direito) numa revisão da filosofia política de Hobbes. Essa é a razão da exposição anterior do pensamento de Heidegger e da modernidade com a finalidade de preparar o cenário que iremos expor agora.

A exposição será dividida do seguinte modo: (4.1) análise da obra *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, propondo uma nova ética<sup>267</sup>; (4.2) exposição da obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, expondo uma nova política<sup>268</sup>; (4.3) apresentação da obra *Estado de exceção*, na qual se expõe um novo direito<sup>269</sup>; (4.4) estudo da obra *Infância e história*<sup>270</sup>, na qual se expõe uma nova história; (4.5) a nova comunidade, analisada na obra *A comunidade que vem*<sup>271</sup>.

As semelhanças e as diferenças com o pensamento originário e fundamental de Heidegger e com a filosofia de Hobbes serão realizadas no decorrer do texto. Obviamente que a identificação das semelhanças e das diferenças não tem a pretensão de esgotar o debate — muito pelo contrário, o que se quer, aqui, é instigar o debate e a riqueza das questões e das possibilidades que tais autores nos apresentam, sobretudo no que diz respeito à (crise da) modernidade e aos escândalos da filosofia (*no direito*).

---

<sup>267</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

<sup>268</sup> *Id.*, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

<sup>269</sup> *Id.*, *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

<sup>270</sup> *Id.*, *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

<sup>271</sup> *Id.*, *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.

#### 4.1 NOVA ÉTICA

Nessa primeira obra que se apresenta, Agamben analisa as relações entre linguagem e morte, a essência negativa (o problema da negatividade do fundamento metafísico, primeiro escândalo da filosofia) dessas relações, suas referências à finitude humana (problema antropológico do segundo escândalo da filosofia) e suas conseqüências para uma nova consideração da lógica e da ética (problema metodológico do segundo escândalo da filosofia). Não somente o pensamento de Heidegger está presente, mas também um debate com a tradição da teologia e com a ciência lingüística. É na essência da relação entre linguagem e morte que o homem encontra sua morada, a qual lhe abre e desvela uma nova ética suprimida da limitação do indizível e da inefabilidade. O triunfo do pensamento da linguagem (*Linguistic Turn*) foi ter inserido no núcleo da inefabilidade e do silêncio a própria linguagem.

Se a metafísica realmente deve “cair”, ressoar e repercutir na ética, talvez esta queda não signifique:

Absolutamente um declínio da metafísica, mas simplesmente o desvendamento e o advento devastador do seu extremo fundamento negativo no próprio coração do ethos, ou seja, da morada habitual do homem. Este advento é o niilismo, para além de cujo horizonte o pensamento contemporâneo e a sua práxis (a sua “política”) ainda não deram um só passo. Ao contrário, o que aquele tenta pensar como o místico, o sem fundamento ou o gramma é simplesmente uma repetição do pensamento fundamental da onto-teo-lógica. Se a identificação — que neste seminário foi efetuada — do lugar e da estrutura da negatividade acertou no alvo, então ‘sem fundamentos’ significa simplesmente ‘sobre fundamentos negativos’, e esta expressão nomeia precisamente a experiência do pensamento que caracteriza desde sempre a metafísica<sup>272</sup>.

O que Agamben pretende é não somente denunciar, repetir e repensar o fundamento negativo do niilismo, mas como ele mesmo diz, tentar *compreendê-lo*. As páginas iniciais da

---

<sup>272</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p.11-12.

obra começam problematizando a experiência que o *Dasein* tem quando confrontado com o seu ser-para-a-morte, com a negatividade. Somente nessa experiência é que o *Dasein* pode assumir-se, decidir-se e resolver-se de modo autêntico, fazendo-o “superar” sua condição da faticidade como inautenticidade, queda, impessoal, *Gerede*, etc. Mas, a seguir, o autor pergunta: “E em que difere a negatividade que atravessa de lado a lado o *Dasein* daquela que nos habituamos a conhecer através da história da filosofia moderna?”<sup>273</sup> Por isso que seu próximo passo será apresentar a filosofia de Hegel. Sua conclusão é a de que ambos, tanto Heidegger como Hegel, tentam introduzir o homem na experiência da negatividade.

Toda a história da metafísica como tema original da filosofia liga-se ao problema da linguagem, em especial ao problema dos nomes comuns (dizer, significação) e dos nomes próprios (pronomes, esfera do indicar). Assim, o problema metafísico reside na “transição da indicação à significação e do mostrar ao dizer”<sup>274</sup>. Vimos nas seções anteriores os escândalos da filosofia (*no direito*) e seus dualismos metafísicos, o que acarreta falsos dilemas metodológicos e a busca eterna da ponte de transição entre os dualismos criados pela própria metafísica. Trata-se de uma busca eterna porque fracassada. Insistir em fracassar é o que caracteriza os escândalos da filosofia (*no direito*). É essa busca eterna fracassada que Agamben enfrenta.

Pois, se Aristóteles coloca esse dualismo metafísico bem no núcleo da *ousia*, está-se, também, mesmo que de modo distinto, bem no meio daquilo que mais tarde Heidegger irá chamar de diferença ontológica, mas que Agamben, movendo-se no limite (no “limbo”) entre filosofia e ciência da linguagem, vê da seguinte forma:

Uma fratura, no plano da linguagem, entre mostrar e dizer, indicação e significação, que atravessa toda a história da metafísica e sem a qual o próprio problema ontológico permanece infornulável. Toda ontologia (toda metafísica, mas também

---

<sup>273</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p.18. É questionável essa “aproximação” entre Heidegger e a história da filosofia moderna. Trata-se de uma aproximação que não diferencia as intenções do pensamento originário de Heidegger daquelas da modernidade. Nesse caso, não concordamos com a aproximação de Agamben. Se o sentido da aproximação fosse diferenciar o pensamento de Heidegger como destruição fenomenológica da modernidade, daí então estaríamos de acordo.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p.32.

toda ciência que se mova, conscientemente ou não, no âmbito traçado pela metafísica) pressupõe a diferença entre indicar e significar, e se define, aliás, precisamente por meio do ponto no qual se situa<sup>275</sup>.

O raciocínio de Agamben continua analisando o problema do pronome, da indicação e da demonstração na teologia e na ciência da linguagem. O pronome adquiriu uma centralidade muito especial no pensamento medieval (esfera dos *transcendentia*) e moderno (“o desenvolvimento da filosofia moderna que, de Descartes a Kant e até Husserl é, em boa parte, uma reflexão sobre o estatuto do pronome *Eu*”). O mais significativo nessa fase de sua exposição é a sua “correção” de Heidegger, que é expressa assim:

O programa heideggeriano de uma “liberação da gramática da lógica” não é, nesse sentido, verdadeiramente realizável: ele deveria ser, ao mesmo tempo, uma “liberação da linguagem da gramática” e pressupõe uma crítica da interpretação da linguagem que já está contida nas categorias gramaticais mais elementares (...). Essas categorias não são propriamente nem lógicas e nem gramaticais, mas tornam possíveis toda gramática e toda lógica e, talvez, toda episteme em geral<sup>276</sup>.

Toda a obra de Agamben gira em torno dessa citação, na qual ele pretende “revisar” um dos aspectos da filosofia de Heidegger. A mesma “revisão”, de certo modo, também será feita quando ele permanecer no aspecto ôntico de manifestação da experiência do ser-para-a-morte, ou seja, na experiência da voz, da consciência e da culpa, pois a voz (com minúsculo e a Voz com maiúsculo) será muito trabalhada por Agamben<sup>277</sup>.

---

<sup>275</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p.34.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p.36. Acreditamos que não se trata, na verdade, de uma “correção” de Heidegger, mas sim de uma mudança de nível no que se refere ao tratamento da linguagem, ou seja, do nível ontológico (Heidegger) para o nível ôntico (Agamben). Pois a radicalidade ontológica de Heidegger no tratamento da relação entre filosofia e ciências está presente também em Agamben, mas, aqui, a radicalidade ontológica se dá em outro nível: o da própria ciência da linguagem, pois a intenção de Agamben é, partindo da ontologia de Heidegger, fazer a experiência do incontornável da ciência da linguagem. Por isso ele se situa no “limbo” da relação filosofia e ciências.

<sup>277</sup> Mais uma vez, acreditamos tratar-se de níveis distintos. Heidegger, quando analisa o apelo (chamado) da consciência, a voz silenciosa da consciência e o estar em débito (culpa) insiste em permanecer no nível ontológico. Agamben, pelo contrário, remete ao novel ôntico com tal “revisão”, além de, numa polêmica implícita com Levinas, “revisar” Heidegger inserindo na culpa conteúdos religiosos, os quais em absoluto estão presentes em Heidegger.

Na análise dos pronomes na teoria da linguagem (nível ôntico), o que ganha destaque é a “instância de discurso” (enunciação), o lugar da linguagem, o evento de linguagem, onde a linguagem faz referência ao seu próprio ter-lugar (*shifters*, símbolos ou índices), ou seja, local onde é feita a passagem da língua (código) à fala (mensagem), da significação à indicação. Esse “local onde é feita a passagem” visa enfrentar os escândalos da filosofia não *no direito*, mas sim na ciência da linguagem. Da mesma forma que Negri não está *no direito*, mas sim na sociologia. Agamben quer fazer a experiência limite da teoria da linguagem. A experiência limite significa fazer a experiência dessa ciência da linguagem e identificá-la, desde seus aparatos conceituais fundamentais, como inacessível à questão do ser. É uma experiência incontornável para as ciências, mas, ao mesmo tempo, experiência que a define enquanto tal, ou seja, como ciência. Agamben faz essa experiência limite com a teoria da linguagem, mas, como falamos, permanece no nível ôntico, problematizando-o desde o seu limite: o nível ontológico. Mas a própria história da filosofia denomina e identifica essa instância de discurso com o ser, isto é, com:

Aquilo que, sem ser nominado, é já sempre indicado em cada dizer, é, para a filosofia, o ser. A dimensão de significado da palavra ser, cuja eterna busca e eterna perda constitui a história da metafísica, é aquela do ter-lugar da linguagem, e metafísica é aquela experiência da linguagem que, em cada ato de fala, colhe o abrir-se dessa dimensão e, em todo dizer, tem, antes de mais nada, experiência da maravilha que a linguagem seja. Somente porque a linguagem permite (...) algo como o ser e o mundo, através dos *shifters*, fazer referência à própria instância, algo como o ser e o mundo se abrem ao pensamento. A transcendência do ser e do mundo (...) é a transcendência do evento de linguagem relativamente àquilo que, nesse evento, é dito e significado<sup>278</sup>.

O pensamento de Heidegger está aqui presente mais do que nunca e, no entanto, transformado, “corrigido”, “revisado”. Heidegger dá ênfase à linguagem poética, ao ser, ao sentido do ser, à verdade do ser, ao *Dasein*, à temporalidade, ao *Ereignis*, enfim, mas sempre destacando o silêncio e a escuta como condição de qualquer expressão, verbalização, dizer,

---

<sup>278</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p.43-44.

voz. Agamben vai na direção contrária, ou seja, vai para o outro nível, o do dito e significado na experiência da linguagem. Por isso Agamben move-se no limite da relação entre filosofia e ciência da linguagem.

Mais uma vez a teologia liga-se à reflexão gramatical na seqüência de argumentação de Agamben: o problema do nome de Deus e a teologia mística. “O deus dos teólogos é, igualmente, o Deus dos gramáticos”<sup>279</sup>, diz ele. A fé, enquanto resposta ao chamado e ao amor de Deus, tem seu lugar na instância de discurso enquanto tal. Na teologia mística, o ter-lugar do ser puro, Deus, é tomado como nada, obscurecimento, enfim, como pura negatividade, exclusão da voz. No entanto, essa experiência abre um espaço novo: “a experiência não-mais da linguagem, mas *da* própria linguagem, ou seja, do seu ter-lugar no suprimir-se da voz. Até mesmo do inefável existe uma ‘gramática’”<sup>280</sup>.

Voltando a um ponto que já advertimos, Agamben vincula à instância de discurso e à enunciação a questão da Voz. Esta Voz deve ser considerada no seu sentido fundamental e não como mero som e nem com uma esfera de significação definida; e muito menos deve ser considerada viciada de resquícios de interpretações cheias de teorias psicológicas ou antropológicas, as quais sempre guardam relação com algum humanismo ou com a concepção tradicional de homem como animal racional. Vejamos:

A voz como aquilo que deve ser necessariamente suprimido para que o discurso significante tenha lugar. O ter-lugar da linguagem entre o suprimir-se da voz e o evento de significado é a outra Voz, cuja dimensão onto-lógica vimos emergir no pensamento medieval e que, na tradição metafísica, constitui a articulação originária da linguagem humana. Mas, dado que esta Voz (que escrevemos de agora em diante com maiúscula para distingui-la da voz como mero som) tem o estatuto de um não-mais (voz) e de um não-ainda (significado), ela constitui necessariamente uma dimensão negativa. Ela é o fundamento, mas no sentido de que ela é aquilo que vai ao fundo e desaparece, para que assim o ser e a linguagem tenham lugar<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p.45.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p.49.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p.56. A Voz (nível ontológico), enquanto fundamento, vai ao fundo e desaparece, ou seja, é o fundamento do não-mais voz e do ainda não significado. Nessa citação fica nítido o que já advertimos, ou seja, o andar no limbo de Agamben:

A Voz é o fundamento sempre vinculado à negatividade que, quando considerada no sentido de finitude, necessariamente deve remeter à temporalidade. Pois o homem apenas tem mundo na palavra. Ele, o homem, não tem acesso direto aos entes a não ser através da mediação da linguagem. Ele, o homem, é o aí do ser. Recolhe o evento do ser através da linguagem. Agamben conclui afirmando que “(...) ser-o-aí é possível apenas fazendo a experiência da Voz, isto é, do ter-lugar da linguagem no suprimir-se da voz”<sup>282</sup>.

Agamben faz críticas à filosofia de Derrida e sua gramatologia, bem como à filosofia de Levinas e sua ênfase dada à ética. O autor propõe contra o primeiro a Voz com sua negatividade e temporalidade; contra o segundo afirma que não só a ética, mas também a lógica apresentam um fundamento ontológico negativo.

Aqui se faz evidente o limite de toda crítica da metafísica que acreditava ultrapassar o horizonte radicalizando o problema da negatividade e da não-fundamentação: isto equivale, de fato, a pensar como superação da metafísica uma pura e simples repetição do seu problema fundamental<sup>283</sup>.

Depois de analisar a estrutura ontológica do *Dasein* como ser-no-mundo, a disposição afetiva fundamental da angústia e a condição de não saber da sua origem e nem do final (enigma) de sua condição de jogado e lançado, Agamben conclui: “o *Dasein* encontra-se no lugar da linguagem sem ser levado a este pela própria voz, e a linguagem antecipa já sempre o *Dasein*, pois este se mantém sem voz no lugar da linguagem”<sup>284</sup>. “E o *Dasein*, lançado no *Da*, experimenta o ter-lugar da linguagem como um não-lugar”<sup>285</sup>.

entre o ontológico e o ôntico. Sobre esse desaparecer iremos falar mais tarde, quando estivermos discutindo a interpretação. Esse desaparecer do fundamento pode ser comparado com Heidegger e Gadamer quando analisam a interpretação.

<sup>282</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 58.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p.117.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p.78.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p.79.

No entanto, em Heidegger a experiência de estar sem voz transforma-se em ter uma Voz, mesmo que seja uma voz do silêncio. Ela nada mais é do que ouvir a Voz e decidir-se de modo autêntico, ou seja, assumindo a negatividade, a finitude e a experiência mais própria, exclusiva, insubstituível e insuperável da morte. A voz silenciosa é o ser que chama o homem para que tenha, no nada (negatividade), a experiência do ser. A resposta é o pensamento, que dá origem à linguagem.

Todas as críticas dirigidas a Heidegger<sup>286</sup> parecem ser dirigidas à negatividade presente no seu pensamento, ou seja, ao não ter voz do *Dasein* e, mesmo que tenha voz, esta é reduzida ao silêncio. Então, conclui Agamben, se a metafísica “pensa sempre esta experiência [a da linguagem] a partir da dimensão negativa de uma Voz, então a tentativa de Heidegger de pensar uma ‘voz sem som’ além do horizonte da metafísica recai no interior deste horizonte”<sup>287</sup>. Mesmo depois dessas críticas, Agamben, nas duas últimas partes de sua obra<sup>288</sup> mostra toda sua proximidade com Heidegger e sua linguagem poética. Deixemos o próprio autor apresentar sua reflexão:

A tentativa (...) de colher, portanto, negativamente, na experiência indizível da Voz, o próprio ter-lugar da linguagem, constitui (...) a experiência fundamental daquela palavra que, na cultura ocidental, se apresenta com o nome de “filosofia”. Existe, perguntemos agora, dentro desta cultura, outra experiência de linguagem que não repouse em fundamentos indizíveis? Se a filosofia se apresenta desde o seu início como um “confronto” e uma diferença com a poesia (...), qual é a extrema experiência de linguagem própria da tradição poética? Temos, nesta, em confronto com a tradição filosófica, uma palavra que não repouse em uma fundação negativa do próprio lugar? E onde encontramos, na tradição poética ocidental, algo como uma reflexão sobre o ter-lugar da palavra?<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 75-85.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p.83-84. Da mesma forma que não concordamos com a vinculação de Heidegger com a filosofia moderna, também não concordamos com essa afirmação, ou seja, que Heidegger, pensando a superação da metafísica, permanece no horizonte metafísico.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p.91-143.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p.91.

Como podemos viver o próprio evento da linguagem como uma fundamental experiência poética? Certamente que, mais uma vez, não se pode confundir a poesia com mera expressão de sentimento ou de dados biográficos. Mais uma vez a dimensão ontológica, mesmo que no limbo, é a que deve ser ressaltada! O evento da linguagem poética também está necessariamente ligado à negatividade (experiência de um nada) e, por isso, explicitado apenas parcialmente. Os poetas e os pensadores, enquanto preservadores, têm a sensibilidade de ouvir o nada, respondê-lo piedosamente e guardá-lo por meio da palavra poética. Ao invés do silêncio, vê-se que aqui o nada tem nome — mesmo que seja um nome perpassado sempre pela negatividade. “A linguagem humana fala do nada e a partir do nada, pois nomeia o nada e, assim, já sempre respondeu a ele”<sup>290</sup>. Como se vê, as abordagens de Agamben, nesse ponto, aproximam-se muito com a linguagem poética de Heidegger. Conclusão:

A experiência do advento originário da palavra poética (...) nos parece peculiarmente próxima da experiência negativa do lugar da linguagem, que encontramos como fundamento da tradição filosófica ocidental. Também a poesia aqui parece experimentar como nada o evento originário da própria palavra. As experiências poética e filosófica da linguagem não estão, portanto, separadas por um abismo, como uma antiga tradição nos habituou a pensar, mas ambas repousam originalmente em uma experiência negativa comum do ter-lugar da linguagem. Aliás, talvez só a partir dessa comum experiência negativa seja possível compreender o sentido daquela cisão do estatuto da palavra que nos habituamos a chamar de poesia e pensamento; compreender, então, aquilo que, separando-os, os mantém ligados e parece indicar além de sua fratura<sup>291</sup>.

Talvez apenas uma palavra na qual a pura prosa da filosofia interviesse, a certa altura, rompendo o verso da palavra poética e na qual o verso da poesia interviesse, por sua vez, dobrando em anel a prosa da filosofia seria a verdadeira palavra humana<sup>292</sup>.

Essa verdadeira palavra humana, que vai muito além da inautenticidade e da tecnicidade, repousa num novo modo de relacionamento do homem com o ser, consigo mesmo, com os entes e com os outros a partir do cuidado próprio (solicitude antecipadora-

---

<sup>290</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p.100.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p.102.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p.108.

libertadora), na medida em que, depois de uma viagem que tem seu início no espanto, assombro e admiração do *Dasein questionador* diante do mistério do mundo como totalidade dos entes e da clareira da verdade do ser, ele retorna ao coração do *mesmo*, à morada familiar, habitual e simples, só que agora convertido diante de sua renúncia e de sua mudança de comportamento diante do mistério. No entanto, Agamben nos diz o seguinte:

A viagem (...) conduz ao coração do mesmo. Mas, nesta viagem, a experiência do evento de palavra, que havia aberto ao pensamento o seu inaudito silêncio e os seus espaços sem fim, deixa de ser uma experiência negativa. O lugar da linguagem agora está verdadeiramente perdido para sempre; para sempre, isto é, de uma vez por todas. O pensamento, em seu naufrágio, comparou, ou seja, emparelhou, reconduzido ao Mesmo, as dimensões negativas do evento de linguagem, o seu ter sido e o seu *devenir*, o silêncio e a voz, o ser e o nada; e, no extinguir-se do pensamento, no exaurir-se da dimensão do ser, emerge pela primeira vez na sua simples clareza a figura do ter do homem: o ter sempre caro como morada habitual, como *êthos* do homem<sup>293</sup>.

Diante dessa frase entendem-se as razões da “correção” e da “revisão” crítica com relação à filosofia de Heidegger. No entanto, várias dúvidas nascem desse “deixar de ser uma experiência negativa” e dessa “emergência da morada habitual como *êthos* humano”. Perguntamos: não é justamente a negatividade (a verdade do ser enquanto evento que, ocultando-se, permite o desvelar da singularidade do *Dasein* questionador e dos entes), o que caracteriza e que, ocultando-se e retirando-se, possibilita a finitude humana, sua liberdade, sua ação, sua responsabilidade, a preservação do mistério humano e a eterna piedade do pôr e colocar questões? A metafísica natural do *Dasein* questionador não é justamente o questionar a diferença ontológica e seu acontecimento apropriativo (*Ereignis*)? É possível excluir o pensamento e seu par inevitável, o ser, mas, no seu lugar, colocar a voz do homem, seu *ethos*, o ter do homem? É possível retirar a negatividade do ser e no seu lugar implantar uma dupla negatividade, como faz Agamben, para se chegar ao *ter* e ao *êthos* do homem? Além disso, inclui aí uma dimensão de vontade, de querer, de desejo, etc. — é isso adequado? Como

---

<sup>293</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p.111.

veremos, essa mesma pergunta pode ser aplicada à dupla articulação da linguagem e à potência como potência da impotência. É esse estar no “limbo” o que torna possível a aproximação de Agamben tanto de Heidegger (ontológico), como de Negri (ôntico).

Essa dupla negatividade da qual fala Agamben consiste no seguinte: o ter-lugar da linguagem (enunciação para a lingüística e ser para a filosofia) tem como fundamento a Voz. Mas essa Voz é duplamente negativa e que, justamente por isso, constitui o *ter* do homem. Primeiro porque suprime e ultrapassa a voz (linguagem) natural e, desse modo, alcança *uma dimensão de articulação originária* entre vivente (livre) e linguagem (falante), natureza e cultura, *physis* e *logos*; segundo porque sempre preserva um não-dito no dito. A Voz “é e não é a voz do homem”<sup>294</sup>, pois ele simultaneamente se suprime e se conserva *na* linguagem. É uma Voz suprema, enquanto reunião e re-colheita, “permite ao pensamento ter experiência do ter-lugar da linguagem e fundar, com isso, a dimensão do ser na sua diferença em relação ao ente”<sup>295</sup>. É na dimensão de articulação originária e sua dupla negatividade o que permitia Agamben enfrentar os dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (*no direito*), em especial aquele de ato e potência. Assim, como resultado desse enfrentamento, nascerá uma *nova ontologia da potência* (revisando tanto a filosofia prática clássica como sua versão “negativa” nas modernidade).

A Voz é metafisicamente inseparável da voz e isso permite tornamo-nos capazes de uma outra experiência da morte, ou seja, da nossa liberdade. Mas, ao mesmo tempo, essa dimensão da Voz também é puramente lógica. Quanto à ética originária, “no horizonte da metafísica, o problema do ser não é, portanto, em última instância, separável do problema da vontade, assim como a lógica não é separável da ética”<sup>296</sup>. “Somente uma liquidação do místico poderia desobstruir o campo para um pensamento (para uma palavra) que pensasse

---

<sup>294</sup> AGAMBEN, Giorgio. A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p.115. Como assim é e não é a voz do homem? Aqui está o que chamamos de “limbo de Agamben”, ou seja, ao fazer a experiência limite da ciência lingüística (nível ôntico), ele tem um relacionamento ambíguo com o nível ontológico de Heidegger, pois procura inserir onde havia silêncio a voz do homem. No entanto, o que é mais interessante é que ele busca alcançar, fazendo essa experiência limite, uma dimensão de articulação originária, ou seja, uma dimensão a partir da qual seja possível um enfrentamento dos escândalos da filosofia (*no direito*) e seus dualismos metafísicos e epistemológicos.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p.116. Do ser do ente (diferença ontológica) ao círculo hermenêutico (ser e compreensão do ser), Agamben vai da Voz e sua relação com o homem até a diferença ontológica.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p.119.

(falasse) além da Voz e da sua *sigética* [arte do silêncio]: que tivesse morada, portanto, não sobre fundamentos indizíveis, mas na in-fância do homem”<sup>297</sup>. O pensamento do fim da filosofia não pode continuar a ser o pensamento da Voz, pensamento do ter-lugar da linguagem na Voz. Mas sim o pensamento da infância do homem.

E talvez apenas a partir do eclipse da Voz, do não-mais ter lugar da linguagem e da morte na Voz, se torne possível para o homem uma experiência do próprio êthos que não seja simplesmente uma sigética. Talvez o homem — o animal ao qual não parece incubar nenhuma natureza e nenhuma identidade específica — deva ter ainda mais radicalmente a experiência da pobreza. Talvez o homem seja ainda mais pobre do que se tenha descoberto, no ponto em que chegou a atribuir-se a experiência da negatividade e da morte como específico patrimônio antropogenético e a fundar sobre ela toda comunidade e toda tradição<sup>298</sup>.

Supera-se a Voz em direção à voz; supera-se a negatividade pela dupla negatividade. E, agora, a própria Voz deve ser suprimida na época do fim do pensamento, para os dualismos que nela recebem seu fundamento (unidade) acabem de uma vez por todas! Fim dos escândalos da filosofia (*no direito*). É uma construção muito rica e que, como veremos ainda, tem repercussões ainda mais fortes na tradição da filosofia política, em especial propondo uma superação da teoria contratualista de Hobbes desde aquela dimensão de articulação originária alcançada a partir da dupla negatividade.

Se no lugar da Voz aparece a infância do homem na sua morada habitual (*êthos*), então esse homem não tem outro fundamento senão no seu fazer (violência — enquanto estado de natureza). E o fazer da comunidade humana está num outro nível: é *sacrum facere*. O *homo sacer* está no centro dessa violência sagrada e sacrificial, prescrita através de rituais e normas. O mais incrível é que Agamben fará repercutir essa infância do homem numa nova maneira de visualizar a teoria contratualista moderna, em especial de Hobbes, porque:

---

<sup>297</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 125.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p.132. Mais uma vez o tom polêmico com relação a Heidegger e o seu equilíbrio, desde a antecipação da morte e da temporalidade autêntica, entre destino pessoal e destino comum de um povo histórico. Como veremos, esse mesmo tom polêmico e esse mesmo conteúdo da citação irão repercutir na *Comunidade que vem*.

Ele fornece à sociedade e à sua infundada legislação a ficção de um início: o que é excluído da comunidade é, na realidade, aquilo sobre o qual se funda a inteira vida da comunidade e é assumido por ela como um passado memorial e, todavia, memorável<sup>299</sup>.

O fundamento da violência é a violência do fundamento<sup>300</sup>.

Claro que Agamben reconhece que a filosofia de Heidegger, mesmo depois de todas as críticas que recebeu, é uma proposta de absolução do homem da violência do fundamento, “mas esta absolução é possível apenas *no fim* ou de uma forma que permanece, ao menos em parte, subtraída à dizibilidade”<sup>301</sup>. Por fim, o desafio político, que será tratado mais tarde, ganha aqui sua formulação:

Uma fundação completa da humanidade em si mesma deveria (...) significar a definitiva eliminação do mitologema sacrificial e das idéias de natureza e de cultura, de indizível e de dizível que nele se fundam. O êthos, o próprio do homem, não é um indizível, um sacer que deve permanecer não dito em toda práxis e em toda palavra humana. Ele não é nem mesmo um nada, cuja nulidade funda a arbitrariedade e a violência do fazer social. Ele é, antes, a própria práxis social e a própria palavra humana tornadas transparentes a si mesmas<sup>302</sup>.

Isso significa que com a Ereignis (assim como com o Absoluto Hegeliano na leitura de Kojève), a “história do ser chega ao fim” e, conseqüentemente, a relação entre ser e ente encontra seu “absolvimento”. Por isto Heidegger pode escrever que, na Ereignis, ele procura pensar “o ser sem referência ao ente”, o que equivale a nada menos que tentar pensar a diferença ontológica não-mais como uma relação — ser e ente além de todo possível relacionamento<sup>303</sup>.

O silêncio de Heidegger não significa a impossibilidade da dizibilidade, mas sim a condição de possibilidade da própria manifestação do dizer. Assim, não significa uma

<sup>299</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 142. O que foi excluído e reprimido retorna com muito mais força! A violência da guerra natural que a princípio havia sido excluída e reprimida pela paz do Estado Civil, retorna através da exceção.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p.143.

<sup>301</sup> *Loc. Cit.*

<sup>302</sup> *Ibid.*, p.143.

<sup>303</sup> *Id.*, *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004. p.68.

subtração da dizibilidade. Por isso que Agamben reconhece que a filosofia de Heidegger “permanece ao menos em parte, subtraída à dizibilidade”. Esse “ao menos em parte” é interessante.

A língua é inicialmente o **silêncio primeiro**, que dá a pensar e a poetizar. Enquanto tal, **ela fala**, e não primeiramente a nós mesmos. Nós só falamos em seu rastro, de algum modo, sempre, quebrando o silêncio primeiro. A **quebra do silêncio, que guarda relação com ele**, é o que guarda a relação que nos doa a nós mesmos, à língua<sup>304</sup>.

Mas será que em Heidegger o ser sem referência ao ente é possível? A questão do ser é utilizada por Heidegger como contraste aos escândalos da filosofia (*no direito*). Faz isso a partir de uma relação viva e interrogante com a tradição da história da filosofia. Recolocar a questão do ser faz com que ele tenha que enfrentar obstáculos e pré-conceitos dessa história através do que ele chama de fenomenologia e de destruição. A destruição é um modo de relação com a tradição, pois a retoma de modo criativo e produtivo, liberando possibilidades desde a destruição fenomenológica de obstáculos e prejuízos que impedem o questionamento da questão do ser, que, por sua vez, deve ter a situação hermenêutica de quem faz a questão também esclarecida em suas possibilidades e limites. O *Dasein* questionador não tem um poder irrestrito na sua relação com a tradição.

A partir da nova compreensão do tempo exposta na obra *Ser e tempo*, pode-se agora considerar o ser em geral, deixando de lado modos particulares de ser e suas relações com o *Dasein*. Tanto o *Dasein*, como a noção de mundo tem como horizonte o ser em geral. Mas será que o *Dasein* finito pode chegar à perspectiva de elucidação do ser em geral? É possível pensar o ser além de toda relação?

“Heidegger parece ter bloqueado a rota para o ser independente do *Dasein* ou para um ponto de vista que se ache além do *Dasein*, por intermédio de sua alegação persistente de que

---

<sup>304</sup> DUBOIS, Christian. Heidegger: introdução a uma leitura. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.164.

não há ser *sem Dasein*. Que mais pode haver no ser além daquilo que o *Dasein* faz de todas as coisas”<sup>305</sup>. Mesmo contradizendo e indo além de *Ser e Tempo*, Heidegger sempre manteve o esforço de integrar sua obra num único todo coerente. Agamben, como vimos, não concordaria com essa unidade, e por isso visa exaurir a dimensão do ser para que apareça a infância do homem.

## 4.2 NOVA POLÍTICA

Toda a obra que iremos analisar a partir de agora, ou seja, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* é uma extensão das reflexões da obra que vimos anteriormente. Toda a política ocidental, amparada na metafísica e configurada como estado de exceção biopolítico, foi e é ineficaz na tentativa de articular a fratura e os dualismos metafísicos e epistemológicos (escândalos da filosofia *no direito*) existente entre voz e linguagem. O resultado: vida nua (matável)!

O exemplo da exceção pode ser esclarecido a partir da aproximação que Agamben realiza entre direito e linguagem, ou seja, a análise de problemas jurídicos-políticos desde os seus dualismos epistemológicos característicos (escândalos da filosofia *no direito*). No direito — o que dá muitas discussões hermenêuticas que podem ser tratadas pelo *linguistic turn* — a validade não coincide com a aplicação; o geral é diferente do particular. O mesmo ocorre com a linguagem e sua divisão entre ato de fala (palavra) e língua (léxico). A validade e a língua vigoram na suspensão de toda referência à aplicação ou à fala. Direito pressupõe um não-direito; a linguagem pressupõe um não-lingüístico. Os escândalos da filosofia *no direito* e *na lingüística*. A relação entre eles é feita pelo estado de exceção. A relação do direito com a vida é a do a-bando-no. A vida retirada no seu bando. “Uma crítica do bando deverá então necessariamente pôr em questão a própria forma da relação e se perguntar se o fato político

---

<sup>305</sup> INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004. p.138.

não seria por acaso pensável além da relação, ou seja, não-mais na forma de um relacionamento<sup>306</sup>. Esse além de todo relacionamento não se assemelha ao pensamento de Negri e sua busca de unidade entre ação (poder constituinte) e estrutura (poder constituído)?

Seria preciso, preferivelmente, pensar a existência da potência sem nenhuma relação com o ser em ato — nem ao menos na forma extrema do bando e da potência de não ser, e o ato não-mais como cumprimento e manifestação da potência — nem ao menos na forma de um doar de si e de um deixar ser. Isto implica, porém, nada menos que pensar a ontologia e a política além de toda figura de relação, seja até mesmo daquela relação limite que é o bando soberano; mas isto é justamente o que muitos hoje não estão dispostos a fazer por preço algum<sup>307</sup>.

Mas isto implica nada menos que tentar pensar o factum político não-mais na forma de um relacionamento<sup>308</sup>.

Somente se tivermos compreendido as implicações teóricas da vida nua poderemos solucionar o enigma da ontologia. Atingindo o limite do ser puro, a metafísica (o pensamento) transmuta-se em política (em realidade), assim como é sobre o limiar do vida nua que a política transgride-se em teoria<sup>309</sup>.

É a partir destes terrenos incertos e sem nome, destas ásperas zonas de indiferença, que deverão ser pensadas as vias de uma nova política<sup>310</sup>.

Vê-se aqui, a mesma estrutura da obra *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, ou seja, a tentativa de superar não somente os dualismos dos escândalos da filosofia (*no direito, na lingüística e na sociologia*), mas também os fundamentos metafísicos com sua função de parâmetro definidor, organizativo e legitimador que dão unidade aos dualismos. Além disso, aqui está uma diferença com relação à obra de Heidegger. Para Heidegger, o que está em questão é aproximar a ontologia da política. Isso muda em Agamben, que procura pensar tal relação entre ontologia e política além da relação. Toda a tradição contratualista, especialmente a filosofia de Hobbes, será revisada desde esse ponto de vista. Em Hobbes, a contraposição antiga entre *physis* e *nomos* repercute no modo de

---

<sup>306</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. p.36.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p.55.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p.67.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p.188.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p.192.

analisar as relações entre violência e direito. Essa contraposição é a que legitima o princípio da soberania. O soberano é o “limiar de indiferença” (suspensão, exceção) entre natureza e cultura, entre violência e lei, etc. É a mesma zona de indiferença que a Voz representava na obra *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, dando ênfase aos escândalos da filosofia (*no direito*). O estado de exceção e o estado de natureza são as duas faces de uma mesma moeda, assim como a fita de Moebius<sup>311</sup>. “O que era pressuposto como externo, excluído e reprimido (estado de natureza) ressurgiu agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é justamente essa impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *physis e nomos*”<sup>312</sup>.

Depois do estado de natureza, é a vez da distinção entre poder constituinte (*fora* do Estado — violência que põe o direito) e poder constituído (*dentro* — violência que conserva o Estado) ser analisado à luz dos paradoxos da soberania que o estado de exceção denunciam. Negri, ao analisar o poder constituinte, leva-o até a ontologia. Assim, o problema sai da política e ingressa na ontologia (clássica e moderna!)<sup>313</sup>.

E somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do bando soberano. Até que uma nova e coerente ontologia da potência (mais além dos passos que nesta direção moveram Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável<sup>314</sup>.

---

<sup>311</sup> LÜDEMANN, Susanne. *Figures of foundation in Sigmund Freud and Thomas Hobbes*. Disponível em: <<http://www.uni-konstanz.de/Kulturtheorie/LuedemannGruendungspara.pdf>>. Acesso em: 11 maio 2007. Nesse artigo, a autora faz um comparativo entre o fundamento da origem psíquica do indivíduo e o da origem social da humanidade. Freud apóia-se no dualismo (metafísico!) soma e psique. Hobbes apóia-se no dualismo (também metafísico!) estado de natureza e estado civil. O problema dos dualismos é o “e”, ou seja, a ponte entre soma “e” psique ou entre estado de natureza “e” estado civil. Trata-se, na opinião da autora, de um momento de ruptura com o que precede e, por isso mesmo, fica excluído: no caso de Freud, o soma precede e é excluído; no caso de Hobbes, o estado de natureza precede e fica excluído. É nesse momento que Lüdemann coloca Agamben no seu texto, ou seja, para superar os dualismos metafísicos entre soma “e” psique e entre estado de natureza “e” estado civil a partir do conceito de “exceção”. É na exceção, ou seja, quando a validade da lei é a negação e a suspensão de sua aplicação, que a psique ou o estado civil mantém relação com o que lhes precedia e ficava excluído: o soma e o estado de natureza. Agamben insiste em nos lembrar que o excluído-reprimido retorna com mais força na exceção.

<sup>312</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. p.43.

<sup>313</sup> Agamben diz o seguinte sobre Negri: “O termo metafísica indica, ao longo do seminário, a tradição do pensamento que pensa a autofundação do ser como fundamento negativo. Permanece, portanto, em aberto o problema da possibilidade de uma metafísica integralmente e imediatamente positiva (como a que, em um livro recente, A. Negri reconhece no pensamento de Spinoza” *Ibid.*, p.149, nota de rodapé 8.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p.51-52.

O ser quando visto na relação ato-potência e a soberania com o paradoxo do estado de exceção entre dentro/inclusão-fora/exclusão são aproximadas e, assim, “a aporia metafísica mostra aqui a sua natureza política”<sup>315</sup>. O estado de exceção é a unidade entre forma de lei e a forma de vida (vida nua, biopolítica).

A história do ocidente interpretada como a história do a-bando-no (includente) da vida nua pelo poder soberano pode ser aproximada com a história do a-bando-no do ente pelo ser; esquecimento do ser. O abandono do ente pelo ser faz com que o ente seja visto como objeto presente e disponível. Da mesma forma a vida, quando abandonada pelo poder soberano, surge como vida nua insacrificável e matável ao mesmo tempo. O Estado universal homogêneo vai nessa mesma direção da vida nua em sua plenitude. Mais uma semelhança com o pensamento de Heidegger e sua tematização da técnica e do niilismo.

Saindo do lado do paradoxo da soberania, agora vamos ao lado da vida nua, vida sacra como *homo sacer*: “aquilo que é capturado no *bando* soberano é uma vida nua matável e insacrificável: o *homo sacer*”<sup>316</sup>. Trata-se de uma dupla negação: do natural (profano; profanações)<sup>317</sup> e do divino (religioso), abrindo desse modo uma zona de indeterminação para

<sup>315</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 56.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p.91.

<sup>317</sup> *Id.*, *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. Na apresentação dessa obra, Assmann diz o seguinte: “Quem lê os livros de Giorgio Agamben se sente interessado em saber mais e melhor o que para ele é, ou são, o ‘ser que vem’, ‘o ser humano que vem’, ‘a política que vem’, ‘a petica que vem’, ‘a comunidade que vem’. Tudo o que vem parece ter a ver com ‘o messias que vem’. Cá e lá parece haver o prenúncio ou anúncio de algo novo, de algo desejado, esperado em meio ao desespero vivido, perante uma normalidade pesada que não parece deixar nenhuma possibilidade senão uma vida nua. O que resta fazer? Em primeiro lugar, abandonar as soluções que foram apresentadas na modernidade; abandonar, por exemplo, a visão otimista da história humana; abandonar a aposta de que tudo pode ser resolvido através do cumprimento da norma, e por isso abandonar também a aposta no ‘estado de direito’. Poderíamos dizer que, nesse sentido, Agamben radicaliza a denúncia de que ficamos de mãos vazias, de que caímos definitivamente no niilismo, e nada resta a fazer. Se fosse assim, porém, por que insistir com a ‘comunidade que vem’, ‘a política que vem’, ‘o homem que vem’? Para além de todas as profanações já efetuadas por Agamben, e de todos os anúncios já insinuados por ele, talvez nos caiba, como leitores, usufruir da companhia insigante e privilegiada deste autor, e tentar aceitar o convite para que também nós usemos ‘viver como *Genius*’. Tentando pensar, pensando, também nós nos colocamos em jogo, e podemos, quem sabe, contribuir para que ‘a política que vem’ e o ‘ser humano que vem’ estejam um pouco mais perto como potência da vida, potência de ser e de não-ser.” (p.13-14). Fica nítido nessa citação o enfrentamento dos escândalos da filosofia (*no direito*) que nos vêm da modernidade e também a nova ontologia da potência. É interessante comparar essa citação com esta de Heidegger: “La filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Sólo un dios puede aún salvarnos. Preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición (mantenerse abiertos) para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso (la caída en el ente). El mundo no es lo que es y como es por el hombre, pero tampoco puede serlo sin él. El ser necesita del hombre, que el ser no es ser sin que el hombre le sea necesario para su manifestación, salvaguardia y configuración. La esencia de la técnica como im-posición (Ge-stell) remite a la más íntima historia de la metafísica, que aún

a violência do soberano. O fundamento do poder político é uma vida matável que se torna política e que paga sua participação política com a submissão a um poder de morte.

É chegado, portanto, o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna [problema do fundamento metafísico e sua função de parâmetro ordenador, definidor e legitimador dos escândalos da filosofia no direito], de Hobbes a Rousseau. O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (...) *tanquam dissoluta*. A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas (...), mas é continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana. Esta, por outro lado, refere-se imediatamente à vida (e não à livre vontade) dos cidadãos, que surge, assim, como o elemento político originário, o *Urphänomenon* da política: mas esta vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoe* dos gregos, nem o *bíos*, uma forma de vida qualificada; é sobretudo, a vida nua do *homo sacer* e do *wargus* [homem-lobo], zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura. (...) O que o bando mantém unido é justamente a vida nua e o poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção<sup>318</sup>.

Se na modernidade a vida se coloca cada vez mais no centro da política estatal (biopolítica — politização da vida — campo), isso só é possível porque, na base, está a relação numa zona de indiscernibilidade entre poder soberano e vida nua. Os direitos e liberdades individuais (e, além disso, todos os direitos humanos-fundamentais) vistos nesse cenário biopolítico, não passam de réplicas políticas das técnicas de dominação do poder soberano. Eles não são nada mais do que a intrusão, na ordem política, de princípios biológico-científicos. O exemplo do refugiado mostra a fragilidade de tais direitos no contexto do campo. Nesse sentido que o campo, como espaço biopolítico fundado pelo estado de exceção, é “o paradigma oculto do espaço político da modernidade”<sup>319</sup>. O campo surge

---

hoy determina nuestra existencia. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el ser. En lo que constituye lo más propio de la técnica moderna se oculta justamente la posibilidad de experimentar el ser necesitado y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades. Ayudar a comprender esto: el pensamiento no puede hacer más. La filosofía há llegado a su fin”. HEIDEGGER, Martin. *Entrevista Del Spiegel*, disponível no site <[http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger)>. Acesso em 15 jul. 2004. Ver também, do mesmo autor, A questão da técnica. In *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.

<sup>318</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p.115-116 e *Id.*, *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004. p.106-111.

<sup>319</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Op. Cit.*, p.129.

quando o estado de exceção deixa de ser exceção e se torna regra. Sendo um estado de exceção, nos campos “tudo é possível”. “A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção)”<sup>320</sup>.

Esta nova centralidade do “corpo” no âmbito da terminologia político-jurídica viria assim a coincidir com o processo mais geral que confere a corpus uma posição tão privilegiada na filosofia e na ciência da idade barroca, de Descartes a Newton, de Leibniz a Spinoza; na reflexão política, todavia, corpus, mesmo quando se torna, no Leviatã ou no Contrato social, a metáfora central da comunidade política, mantém sempre um estreito liame com a vida nua. (...) A grande metáfora do Leviatã, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente<sup>321</sup>.

Na biopolítica ocorre a integração — que terá trágicos resultados — entre jurista, médico, cientista, biólogo, economista, perito, sacerdote e soberano! Quando vida e política, originalmente separadas, são unidas, no contexto indiscernível do estado de exceção, então toda a vida torna-se sacra e toda política, exceção. A biopolítica torna-se, no pensamento de Agamben, a chave de interpretação dos escândalo da filosofia (*no direito*) e do chamado “caso Heidegger”.

Enquanto a contribuição mais própria do gênio de Heidegger consistia em ter elaborado as categorias conceituais que impediam a faticidade de apresentar-se como um fato, o nazismo acabou por aprisionar a vida factícia em uma determinação racial objetiva e, assim, abandonou a sua inspiração original. Mas qual é (...) o significado político da experiência da faticidade? (...) A política é imediatamente sua própria faticidade. (...) O seu ser factício já contém o movimento que, se captado, o constitui como Dasein, portanto, como ser político<sup>322</sup>.

---

<sup>320</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p.182.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p.131.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p.159-160. Acreditamos que a política não deve ser situada no jogo entre existencialidade como poder-ser e faticidade como limitações do poder-ser. A essência da política deve ser procurada não apenas na linguagem poética de Heidegger, mas também nas suas considerações sobre o Dasein como ser-no-mundo-com-outros e seus modos de solicitude.

A biopolítica pode ser exemplificada na relação entre direito e medicina, ou seja, na politização da morte, na qual a tecnologia desempenha um papel extraordinário sobre o corpo. A vida nua torna-se disponível para a exploração e controle das tecnologias mais avançadas da medicina (obstinação terapêutica). “Nas democracias modernas é possível dizer publicamente o que os biopolíticos nazistas não ousavam dizer”<sup>323</sup>.

Agamben termina dizendo que “será preciso, antes, fazer (...) da própria vida nua o local em que constitui-se e instala-se uma forma de vida toda vertida na vida nua, um *biós* que é somente a sua *zoe*”<sup>324</sup>. Notamos aqui a semelhança com o final do livro *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, quando o autor colocou bem no núcleo do fundamento, depois do seu fim, o *ter* do homem. Da mesma forma aqui, no livro *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, torna-se necessário recuperar bem no núcleo da biopolítica, depois de sua superação (possível?), “uma forma de vida *toda* vertida na vida nua”. Essa “lógica” de argumentação, como veremos, está presente de modo recorrente nas obras de Agamben. O que, de algum modo, lembra Heidegger e seu pensamento sobre a essência da técnica, da metafísica e da política.

#### 4.3 NOVO DIREITO

Entre o direito e a vida ou entre o *bando* soberano e seu direito de vida e morte sobre a vida nua existe uma zona de indeterminação, um vazio sombrio e indiscernível: este é o estado de exceção — local da decisão soberana. O que está em jogo aqui são os limites do ordenamento jurídico, pois o estado de exceção é uma lacuna que tem como objetivo trazer para dentro do ordenamento jurídico, na sua luta entre validade e faticidade, a própria

---

<sup>323</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p.172.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p.194.

exceção. Essa luta é constante, trabalho de Sísifo dos intérpretes jurídicos. Dentro e fora localiza-se numa zona de mobilidade imprecisa e paradoxal. Direito e fatos tornam-se indiscerníveis. Trata-se de uma suspensão do ordenamento para lhe garantir a vigência. “A terminologia é o momento propriamente poético do pensamento, então as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras. Nesse sentido, a escolha da expressão ‘estado de exceção’ implica uma tomada de posição quanto à natureza do fenômeno”<sup>325</sup>.

Na primeira parte da obra, *Estado de exceção como paradigma de governo*, Agambem analisa fenômenos semelhantes ao estado de exceção, como o estado de sítio, decretos de urgência, leis marciais, etc., colocando-os todos sobre o conceito maior de estado de exceção. Além disso, esclarece também que o estado de exceção não é, como se poderia supor, digno apenas de governos ditatoriais e totalitários, mas também das democracias. Mais uma vez, o autor afirma que, na Era Atômica sob o império da técnica (*onto-teo-tecno-logia*), na era das emergências econômicas do mercado e na era do paradigma da segurança nacional, o estado de exceção tornou-se a regra! “O estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário”<sup>326</sup>. Que ironia, a defesa da democracia e de sua governabilidade torna-se a suspensão da própria democracia, de todos os direitos fundamentais, do Estado Constitucional-Democrático de Direito, etc.

É preciso não esquecer esse contemporâneo processo de transformação das constituições democráticas entre as duas guerras mundiais quando se estuda o nascimento dos chamados regimes ditatoriais na Itália e na Alemanha. Sob a pressão do paradigma do estado de exceção, é toda a vida político-constitucional das sociedades ocidentais que, progressivamente, começa a assumir uma nova forma que, talvez, só hoje tenha atingido o seu pleno desenvolvimento [biopolítico – tanatopolítico]<sup>327</sup>.

Existe um momento em que o estado de exceção transforma-se numa teoria da interpretação (escândalos da filosofia *no direito* e sua área principal de repercussão: a

---

<sup>325</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. p.15.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p.131.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p.27.

interpretação) — o que fica mais nítido ainda quando do conflito pela mutação constitucional (poder de revisão) entre poder constituído e poder constituinte. No entanto, acreditamos que esse conflito ocorra em toda interpretação jurídica e envolve, como vimos anteriormente, a problemática relação entre Hobbes e Coke, entre Direito e Democracia, entre Constituição e Lei, enfim, refletindo o problema da jurisprudencialização do direito constitucional ou judicialização da política. Deixemos o autor falar:

Longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal. A lacuna não é íntima à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial [escândalos da filosofia no direito] entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchido pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor<sup>328</sup>.

Então, a aplicação da lei pode ser suspensa, mas a sua vigência pode permanecer ou ela pode ser aplicada mesmo não estando em vigência. Isso somente é possível diante da consideração de que a lei e sua aplicação são momentos distintos (escândalos da filosofia *no direito*) e não desde o evento da *applicatio*<sup>329</sup>. A decisão soberana é que, através da

---

<sup>328</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. p.49.

<sup>329</sup> A *applicatio* tem relação com a interpretação correta e com o desaparecer do fundamento da interpretação. Esse desaparecer do fundamento da interpretação tem como base teórica as filosofias de Heidegger e Gadamer quando analisam a interpretação. Vejamos primeiro Heidegger: “Existem questões e questões. A bem da verdade, se à mesa solicito que passem o sal, ele me é passado. A pergunta se resolveu de modo prático, sem que tenha tido de escrevê-la enquanto questão. Na resposta adequada, ela se dissipa enquanto questão. Ela funciona.” (DUBOIS, Christian. Heidegger: introdução a uma leitura. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.15). “A interpretação pensante não é um comentário, ela é um encaminhamento na direção do que diz o poema a fim de se abolir [desaparecer] nesse dito.” (Ibid., p.155). Assim, com base nessas duas citações e com base na diferença entre texto e norma, podemos dizer o seguinte: o que quer que possa ou não uma interpretação, deve-se levar em consideração sempre o que segue: a fim de que que é a norma no texto mantenha-se aí um pouco mais claramente, a norma e sua tentativa devem a cada vez desaparecer. Em vista do texto, a norma deve tender a se tornar ela própria supérflua. O último passo, mas também o mais difícil, de toda interpretação (norma) consistem em desaparecer junto com todos os seus esclarecimentos diante do puro manter-se do texto. Agora Gadamer: ele afirma que, quando a interpretação é correta, ela desaparece. “Vimos que compreender um texto significa sempre aplica-lo a nós próprios. Sabemos que, embora deva ser compreendido cada vez diferente, um texto continua sendo o mesmo texto que se apresenta cada vez diferente. O fato de que, com isso, não se relativiza em nada a pretensão de verdade de qualquer interpretação torna-se claro pelo fato de que a toda interpretação é essencialmente inerente seu caráter de linguagem. Na compreensão, os conceitos interpretativos não se tornam temáticos enquanto tais. Ao contrário, determinam-se pelo fato de se ocultarem atrás do que eles trazem à fala na interpretação. Paradoxalmente, a interpretação é correta quando é suscetível desse ocultamento. E, no entanto, também é certo que ela se apresenta enquanto destinada a desaparecer. (GADAMER,

suspensão, torna possível a aplicação da lei. A exceção separa a norma de sua aplicação, para tornar possível a aplicação; e cria, entre direito e a realidade, uma zona de anomia, na qual é possível a normatização do real. No estado de exceção, a força da lei é uma ficção, um elemento místico — elementos que são necessários no momento de funda(menta)ção do ordenamento<sup>330</sup>, ou seja, o fundamento metafísico e sua função de organizador, definidor e legitimador do sistema jurídico. A força da lei é sua negação. São ficções que o direito usa para tentar incluir em si sua própria diferença. “O conceito de aplicação é certamente uma das categorias mais problemáticas da teoria jurídica, e não apenas dela. A questão foi mal colocada devido à referência à doutrina kantiana do juízo enquanto faculdade de pensar o particular como contido no geral”<sup>331</sup>.

Como vimos, o verdadeiro problema de todas as perspectivas que trabalham com a repercussão dualista metafísica no direito, ou seja, com a necessidade de correspondência entre ser e dever ser é a necessidade de encontrar uma “ponte” entre norma e caso concreto, entre essência e existência do direito. O escândalo está em ainda acreditar na busca de um *tertium* e na solução desse dualismo metafísico *no* direito. Por isso escândalos da filosofia (*no* direito), com todos seus dualismos metafísicos e metodológicos, cuja área de repercussão principal — mas não a única! — é a hermenêutica jurídica, ou seja, a interpretação.

Nesse sentido que o apelo que faz Agamben desde a dimensão de articulação originária à passagem da língua à fala, do semiótico ao semântico e à “aplicação” de Gadamer, enfim, à relação direito e linguagem pode render muitos frutos à dogmática jurídica tradicional e seus escândalos da filosofia (*no* direito).

A luta pela anomia parece ser, para a política ocidental, tão decisiva quanto aquela outra luta de gigantes acerca do ser, que define a metafísica ocidental. Ao ser puro, à pura existência enquanto aposta metafísica última, responde aqui a violência pura como objeto política extremo, como a coisa da política; à estratégia onto-teo-lógica,

---

Hans-Georg. Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 5.ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997. p.165).

<sup>330</sup> Sobre essa violência do fundamento e a proposta de “solução” de Vattimo, cf. PECORARO, Rossano. *Nihilismo e (pós) modernidade*: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2005. p.125-135.

<sup>331</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. p.61.

destinada a capturar o ser puro nas malhas do logos, responde a estratégia da exceção, que deve assegurar a relação entre violência anômica e direito<sup>332</sup>.

Diante da ficção mística de fundamentação que proporciona o estado de exceção, Agamben, por meio de Benjamin, propõe um novo direito e um novo advogado. A lei que está em vigor e não se aplica, ou seja, o direito que não está mais vinculado com a violência, nem com a disciplina e nem com o poder, é vida. Deixa de ser lei e confunde-se com a vida. Proximidade com Negri quando diz: “Que o poder constituinte, enquanto sujeito, seja desde logo qualificado materialmente por mecanismos jurídicos inerentes à sua composição; (...) de sorte que os elementos de mediação jurídica estejam sempre necessariamente pressupostos”<sup>333</sup>. Qual será o sentido desse novo direito? Esse direito inativado não é anulação do direito, mas uma outra disposição diante dele, uma conversão, um outro comportamento (mais crítico)!

Um dia a humanidade brincar[á] [estudará e desativará] com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele. Também o uso, que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor. Essa libertação é a tarefa do estudo, ou do jogo. E esse jogo estudioso é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica<sup>334</sup>.

Agamben conclui seu estudo com as mesmas reivindicações com as quais terminou a obra *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, ou seja, postulando que, entre direito e vida, é possível abrir, depois do desencanto ficcional e mitológico do fundamento metafísico que os mantinha unidos e do enfrentamento dos escândalos da

---

<sup>332</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004. p.93.

<sup>333</sup> NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.44.

<sup>334</sup> AGAMBEN. *Op. Cit.*, p.98. Agamben parece chegar às mesmas conclusões de Negri, que já vimos nos capítulos anteriores.

filosofia (*no direito*), um espaço para a ação humana, a que muito antigamente e que está quase esquecida recebia o nome de política. A verdadeira política é justamente aquela que corta os vínculos e os laços que ainda unem a vida nua ao poder soberano. Nesse espaço tanto o direito, como a ação serão novos. Não outros, mas os mesmos apenas diferentes. Mesmo *nesse* mundo, fundando um *novo* mundo através da linguagem poética. Encontraremos, entre direito e vida, “não um estado original perdido, mas somente o uso e a práxis humana que os poderes do direito e do mito haviam procurado capturar no estado de exceção”<sup>335</sup>.

#### 4.4 NOVA HISTÓRIA

##### 4.4.1 Infância da humanidade que vem

Toda obra escrita, da mesma forma que o direito e a linguagem, pressupõe uma obra não-escrita, assim como um não-direito e uma não-linguagem. A relação entre eles, como vimos, é feita pela exceção. Mas será que não é possível superar essa relação, ou seja, superar a relação entre ser e ente na direção da voz humana, da infância do homem, da ética da voz. Agamben, mais uma vez tentando ir além da relação, acredita que sim, é possível. Existe uma voz humana? Seria a voz humana uma não existência e uma ausência, bem como uma *sigética*? Então, ele se propõe a pensar essa voz como infância do homem, já que “A filosofia quase nunca colocou tematicamente o problema da voz”<sup>336</sup>.

Vimos que Agamben, ao tentar superar o fundamento indizível e a relação entre ser e ente, fica no “limbo” dos níveis ôntico e ontológico. Pois agora esse “limbo” aparece nitidamente quando o autor afirma que a infância e a voz humana estão além de toda

---

<sup>335</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. p.133.

<sup>336</sup> *Id.*, *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.10.

antropologia ou psicologia, mas, ao mesmo tempo, ao analisar os limites da linguagem, ele faz a experiência incontornável do limite dessa mesma linguagem no interior da ciência lingüística.

O problema da linguagem é o incontornável com o qual a ciência encontra sua própria situação, rigor e limite inacessível. Atingir por *meio da ciência* (nível ôntico) este incontornável (nível ontológico) é a infância do homem e seu resultante *novo conceito de experiência liberado do condicionamento do sujeito*.

Agamben busca alcançar o pensamento e o problema dos limites da linguagem muito além do inefável. Aí está o conceito de infância. O limite do incontornável, nesse caso, não é necessariamente um obstáculo, mas, muito pelo contrário, constitui aquilo que precisamente a linguagem deve *pressupor* para poder significar. Através da dupla negatividade Agamben alcançou uma dimensão originária, na qual os escândalos da filosofia (*no direito e na lingüística*) podem ser resolvidos, ou seja, desde essa *dimensão de articulação originária* é que ele visa superar o dualismo (relação) “língua como sistema” e “expressão individual do discurso”. Essa dimensão de articulação originária é um terceiro elemento *pressuposto* que já aquele dualismo lingüístico (e os dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia *no direito*) não é capaz de tematizar e explicitar: a linguagem como experiência da voz humana. Não seria possível aproximar essa dimensão originária da experiência da voz humana com o dualismo sociológico clássico entre “sistema (estrutura)” e “ação (ator, indivíduo)? As proximidades entre Agamben e Negri sugerem uma resposta afirmativa.

O limite não está fora, mas é pura auto-referencialidade<sup>337</sup>. É o incontornável e a experiência dos limites da ciência lingüística. Se a questão do ser é inacessível para as

---

<sup>337</sup> LUDEMANN, Susanne. *Figures of foundation in Sigmund Freud and Thomas Hobbes*. In <[www.uni-Konstanz.de/Kulturtheorie/LuedemannGruendungs-para.pdf](http://www.uni-Konstanz.de/Kulturtheorie/LuedemannGruendungs-para.pdf)>. Acesso em 11.mai.2007. A autora faz uma comparação entre os mitos de origem, ou seja, os mitos fundacionais de Freud e de Hobbes. Além disso, também pergunta se tais autores poderiam ser vinculados à teoria sistêmica autopoietica como construtivistas radicais. Ela responde que sim e não. Sim porque renunciam à observação externa e dão ênfase à reconstrução a partir de condições internas; não porque ainda permanece em suas teorias um “pensamento do exterior” [fora, ambiente] que mantém viva a memória das antigas experiências. A referência à obra *Estado de exceção* de Agamben é constante no decorrer de sua argumentação. Por isso que o artigo é muito rico em sua hipótese e construção. A conclusão é a seguinte: “It is not coincidental that in their [Freud e Hobbes] effort to mediate reflection [arché-ologia] and genealogy, they offer aesthetic experience a place that has been pushed aside in system theory” (LUDEMANN, *Op. Cit.*, p.9; complemento nosso). O tema que Agamben chama de “adequada concepção de auto-referência” será retomado por ele na *Comunidade que vem*, cap. XVII, intitulado Homônimos,

ciências – e essa condição é incontornável! –, fazer a experiência desse inacessível dentro da lingüística é tomar conhecimento dos limites justamente da própria ciência lingüística, então é exatamente isso que Agamben propõe desde o “limbo” entre os níveis ôntico e ontológico.

A infância do homem consiste na realização da *experiência da linguagem*. Mas de qual experiência se trata? Agamben responde: a *experiência transcendental*. “Uma das tarefas mais urgentes do pensamento contemporâneo é certamente a redefinição do conceito de transcendental em função de suas relações com a linguagem”<sup>338</sup>. Trata-se, portanto, do transcendental como *experimentum linguae*.

A experiência que está aqui em jogo não é a experiência de um objeto, mas sim da própria linguagem. “Existe linguagem” e “eu falo” não são predicados reais, mas sim *transcendentia*, ou seja, predicados que transcendem ainda que sigam persistindo. Transcendem (universais, nada) os próprios transcendentais (gênero e espécie) e alcançam uma dimensão perfeitamente vazia da pura exterioridade da linguagem. “É provável que todo pensador tenha precisado empenhar-se ao menos uma vez nesta experiência; é possível, aliás, que aquilo que chamamos pensamento seja puramente e simplesmente este *experimentum*”<sup>339</sup>.

O transcendental como *experimentum linguae* significa que o pensamento e a subjetividade transcendental residem *na* linguagem, condição da objetividade dos objetos. Há uma identidade entre razão, linguagem e *logos*. Não apenas esse transcendental lingüístico, mas também a comunidade de linguagem, união de homem, co-humanidade e linguagem, formam o que Agamben chama de “condições preliminares e inderrogáveis de toda teoria do conhecimento”<sup>340</sup>. Trata-se, então, de uma metacrítica da razão pura e do sujeito transcendental (Kant). “(...) apenas na linguagem e através da linguagem é possível configurar

quando ele analisa os paradoxos. Ele conclui: “Infelizmente para os lógicos, as expressões não predicativas são muito mais numerosas do que se poderia pensar. Na verdade, uma vez que cada termo se refere por definição a todos e a qualquer membro da sua extensão, e pode, além disso, referir-se a si próprio, é possível dizer que todas (ou quase) as palavras se podem apresentar como classes que, segundo a formulação do paradoxo, pertencem e, ao mesmo tempo, não pertencem a si próprias.” AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.57.

<sup>338</sup> *Id.*, *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.11.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p.55. Proximidade com o ser-no-mundo-com-outros de Heidegger e seu combate aos dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (*no direito*) do projeto civilizatório da modernidade.

a percepção transcendental como um ‘eu penso’. (...) é na linguagem e através da linguagem que o homem se constitui como sujeito”<sup>341</sup>.

A infância do homem consiste em realizar a experiência da linguagem como dimensão de articulação originária do dualismo existente entre língua (semiótico) e fala (semântico) e, além disso, superar pela dupla negatividade a lógica da sigética.

A *diferença* língua-semiótico e fala-semântico é o incontornável com relação ao qual a ciência da linguagem deve confrontar-se. Deve ter coragem de enfrentar sua aporia suprema. No entanto, a partir daqui, as ciências (nível ôntico) não podem prosseguir sem se transformarem em filosofia (nível ontológico). É a experiência humana dessa diferença (cisão, descontinuidade) que torna possível o conhecimento, a infância e a história. Essa *dupla articulação*, ou seja, essa dupla realidade estrutural e relacional de língua (semiótico) e fala (semântico) é a *estrutura* específica da linguagem humana. “Só a partir desta adquire seu sentido próprio a oposição entre *dýnamis* e *enéргеia*, de potência e de ato, que o pensamento de Aristóteles deixou como herança à filosofia e à ciência ocidental”<sup>342</sup>. A dupla negatividade liga-se à dupla articulação da linguagem.

Essa dupla articulação articula a potência e capacidade humana de falar-não falar. Nessa articulação, o silêncio é apenas uma das possibilidades. Supera-se, assim, a lógica da sigética. Essa relação entre potência, linguagem e homem é o modo como o Ocidente se compreendeu a si mesmo, ou seja, na relação entre a violência da potência humana e a dupla articulação (estrutura de relação) da linguagem.

Aquilo de que no *experimentum linguae* se tem experiência não é simplesmente uma impossibilidade de dizer: trata-se, antes, de uma impossibilidade de falar a partir de uma língua, isto é, de uma experiência – através da morada infantil na diferença entre língua e discurso – da própria faculdade ou potência de falar. Colocar o problema do transcendental significa, em última análise, perguntar o que quer dizer

---

<sup>341</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p. 56.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p.14.

“possuir uma faculdade”, qual é a gramática do verbo “poder”. E a única resposta possível é uma experiência da linguagem<sup>343</sup>.

Do sistema e do discurso à voz e linguagem, espaço próprio (este hiato!) da ética e da *pólis*. Espaço analisado desde a experiência da linguagem como dimensão de articulação originária que supera os dualismos dos escândalos da filosofia (*no direito*). Este hiato não é possível de articular. É um espaço vazio, um limite. O homem é lançado (no mundo, na linguagem); ele se arrisca e se decide (autenticidade ou inautenticidade) no vazio e na afonia; só nessa condição algo como um *ethos* e uma comunidade são possíveis. A comunidade, ou seja, o ser-falante e o ser-dito com os quais nos medimos devem ser pensados desde uma “revisão radical da própria idéia de um Comum”<sup>344</sup>. “Buscar uma *pólis* e uma *oikía* que estejam à altura desta comunidade vazia e impresumível, esta é a tarefa infantil da humanidade que vem”<sup>345</sup>.

O conteúdo do *experimentum linguae* é que existe linguagem como *ilatência*, ou seja, como desocultação, verdade como *a-létheia*, revelação, descobrimento. Nela os homens habitam. Ela é a morada do homem enquanto poeta e pensador. No entanto, “o homem ainda não tentou verdadeiramente assumir esta *ilatência*”<sup>346</sup>. Não assumiu essa clareira e verdade do ser. Maravilhar-se, espantar-se, assombrar-se, admirar-se e encantar-se com a experiência do mundo, *dizendo e perguntando!* O milagre da existência do mundo é a existência da própria linguagem, pois não há mundo onde falta a palavra. Do mundo à linguagem (Heidegger), da linguagem à vida humana enquanto *ethos*, enquanto vida ética (Agamben). A proximidade entre Heidegger e Agamben é tamanha, que as diferenças que existem entre eles tornam-se apenas sutis e de níveis.

---

<sup>343</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.14-15.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p.17. Acreditamos que Heidegger e sua idéia de “mesmidade do mundo” é uma possibilidade de revisão da idéia de um Comum.

<sup>345</sup> *Loc. Cit.*

<sup>346</sup> *Loc. Cit.*

#### 4.4.2 No “fim” da filosofia, a filosofia que vem

O “fim” da filosofia não consiste apenas na crise da razão e na crise do sujeito, mas também na crise da experiência, na pobreza da experiência da época moderna. As guerras da modernidade destruíram experiências. Também a “pacífica existência cotidiana em uma grande cidade”<sup>347</sup> do homem contemporâneo e (pós-) moderno tem o mesmo resultado. O que será ainda traduzível em experiências? O que pode, ainda, tornar-se experiência?

Nada mais é traduzível e isso torna a existência cotidiana insuportável, opressiva e banalizada. Tudo isso mostra a força do cotidiano e o esquecimento do *extraordinário* e do *evento*. Frente a estes, a experiência era autoridade. Mas hoje ninguém dispõe de autoridade suficiente para garantir uma experiência. A autoridade, hoje, tem seu fundamento no inexperienciável, ou seja, na expropriação da experiência. Isso representa a destruição até mesmo da última possibilidade de uma experiência autêntica. O exemplo é “hodierna toxicomania de massa”<sup>348</sup>.

Pois o que diferencia os novos drogados dos intelectuais que descobriram a droga no século XIX é que estes últimos (ao menos os mais lúcidos entre eles) podiam ainda ter a ilusão de estarem realizando uma nova experiência, enquanto que para os primeiros se trata simplesmente, a este ponto, de desvencilhar-se de toda experiência<sup>349</sup>.

Claro que ainda existem muitas experiências. Mas estas acontecem fora do homem. A humanidade recusa-se a experimentar as experiências e, o que é pior, faz isso com alívio tranquilizador e alienante. Nessa circunstância está o germe de uma experiência futura, passível de ser desvendado desde um lugar lógico bem definido – da “filosofia que vem”.

---

<sup>347</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.21.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p.25.

<sup>349</sup> *Loc. Cit.*

Quando Agamben apresentou o dualismo experiência e conhecimento puro, que faz parte dos escândalos da filosofia (*no direito*), ele disse o seguinte: “Quando a única experiência possível é, portanto, o horror e a mentira, nesta circunstância uma recusa da experiência pode – provisoriamente – constituir uma defesa legítima”<sup>350</sup>. Assim, quando o horror, a mentira, a mistificação e a persistência teimosa dos e nos escândalos da filosofia (*no direito*) for a única alternativa, então a recusa da experiência — pensada e decidida pelo *Dasein* questionador — pode ser considerada uma possibilidade.

O projeto da ciência moderna foi erguido sobre as bases de uma desconfiança e de uma expropriação da experiência. Ela sempre deveria ser comprovada por experimentos que lhe colocariam ordem, previsão e calculabilidade. Os instrumentos e os números representavam a mediação da experiência. Contrariando o projeto da modernidade, ou seja, o projeto de uma coincidência entre experiência e conhecimento como algo que já sempre é dito e conhecido em cada ato de dizer e conhecer, Agamben cita Montaigne e o seu suportar a separação entre experiência e conhecimento como realização inefável, aporética e indizível da morte.

Por isso Montaigne pode formular o fim último da experiência como uma aproximação à morte, ou seja, como um conduzir o homem à maturidade por meio de uma antecipação da morte enquanto limite extremo da experiência. Mas este limite permanece, para Montaigne, um inexperienciável, do qual é possível apenas aproximar-se<sup>351</sup>.

O sujeito da modernidade é resultado de um dualismo escandaloso da filosofia (*no direito*): o dualismo entre um sujeito substancial e um outro sujeito insubstancial. Não é possível realizar o salto lógico, a ponte e a passagem entre eles. O sujeito insubstancial é a singularidade múltipla dos indivíduos, ou seja, a alma (*psyqué*), sensível e corpórea. Já o sujeito substancial é a idéia moderna de um sujeito abstrato, o *ego cogito*, que tem as

---

<sup>350</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.24.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p.27.

seguintes características: o pensar como conteúdo psíquico exclusivo, pureza originária, sujeito do verbo, ente puramente lingüístico funcional, instante da enunciação, dificuldade de nominá-lo e identificá-lo fora da enunciação *eu penso, eu sou*.

A *imaginação*, a *fantasia* e o *fantasma*<sup>352</sup> funcionam, a partir da experiência, como mediação e união entre sensível e inteligível. Assim, são condições do conhecimento. A fantasia forma as imagens dos sonhos. Fantasia como coincidência entre subjetivo e objetivo, interno e externo, sensível e inteligível. Mas na modernidade, coloca-se o novo sujeito no lugar da fantasia. Para este sujeito da modernidade, a apreensão da experiência se dá a partir do método. A fantasia torna-se algo subjetivo e fonte de alienação.

Depois de vincular a imaginação, a fantasia e o fantasma com a experiência, Agamben faz mais uma adição: o *desejo* e o *amor*. A fantasia está conectada ao desejo. O fantasma é a mediação entre objeto do amor e sujeito do amor, que reúne desejo (insaciável) e necessidade (mensurável e passível de satisfação). “A necessidade não é mais do que a forma inversa do próprio desejo e o signo de seu alheamento”<sup>353</sup>. O fantasma, o desejo e o amor nunca obtêm satisfação. Comparando as obras de Sade (desejo no outro, como necessidade), Lacan (desejo como objeto e desejo do Outro) e Hegel (relação escravo e senhor), Agamben pergunta: “Onde está o gozo do escravo? E como é possível fazer novamente coincidir as duas metades cindidas de Eros?”<sup>354</sup> Como superar, enfim, os escândalos da filosofia (*no direito*) e seu sujeito substancial e sua via certa do método que esquece a imaginação, a fantasia, o fantasma, o desejo e o amor?

Desde o *ego cogito pronuntiatum* e combatendo o *ego cogito* como experiência mística (união *psyqué e nous*) que vai de Descartes até Husserl, passando por Bergson, Dilthey, etc., Agamben supera a experiência muda da linguagem, ou seja, a sigética e coloca

---

<sup>352</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2007. Nesse sentido é possível a aproximação entre a crítica de Agamben e a crítica de Heidegger dirigida a Kant e o seu abandono da imaginação em função da razão.

<sup>353</sup> *Id.*, *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.36.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p.38.

nessa superação a infância do homem. E, por falar em infância e seu combate ao sujeito moderno:

Este conceito [inconsciente] nos interessa aqui apenas por suas implicações no tocante a uma teoria da experiência, ou seja, como o sintoma de um mal-estar. Pois certamente, na idéia de inconsciente, a crise do conceito moderno de experiência – ou seja, da experiência que se funda sobre o sujeito cartesiano – chega à sua evidência máxima. Como manifesta claramente a sua atribuição a uma terceira pessoa, a um Es, a experiência inconsciente não é, de fato, uma experiência subjetiva, não é uma experiência do Eu. (...) Todavia, a psicanálise mostra-nos precisamente que as experiências mais importantes são aquelas que não pertencem ao sujeito, mas “aquilo” (Es). “Aquilo” não é, porém, (...) a morte, pois agora o limite da experiência inverteu: não se encontra mais em direção à morte, mas retrocede à infância. Nesta reviravolta do limite, como também na passagem da primeira à terceira pessoa, devemos decifrar os caracteres de uma nova experiência<sup>355</sup>.

Mas a experiência também é conectada, por Agamben, com a *poesia*, ou seja, com Baudelaire, Proust e Rilke. Baudelaire representa a poesia fazendo do inexperienciável uma condição normal, um lugar comum e um acúmulo de experiência. “O estranhamento, que retira dos objetos mais comuns a sua experimentabilidade, torna-se assim o procedimento exemplar de um projeto poético que visa fazer do Inexperienciável o novo “lugar comum”, a nova experiência da humanidade”<sup>356</sup>. Já Proust representa, ao contrário do acúmulo de experiência, a destruição dela. E Rilke trata da oscilação do *Dasein* suspenso e deserdado entre os dois mundos, ou seja, o da liberação total da experiência e o da nostalgia da experiência. Tratam-se de conteúdos centrais na poesia de Rilke e que “como muitas obras que passam por esotéricas [como as de Hölderlin], não tem por conteúdo nada de místico, e sim a experiência cotidiana de um cidadão do século XX”<sup>357</sup>.

Tudo o que tínhamos visto na obra *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade* como instância de discurso, indicadores de elocução ou *shifters*, que

---

<sup>355</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.51. Mais uma aproximação entre Agamben e Heidegger diz respeito à utilização da psicanálise (infância e inconsciente) na crítica à subjetividade da modernidade.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p.52.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p.54

vêm da teoria de Benveniste, é utilizado por Agamben numa crítica dirigida à subjetividade transcendental de Kant. O *eu* é a capacidade do locutor de pôr-se como um *ego*. Não é silêncio, nem inefabilidade e tampouco sigética, mas apenas transcendência do eu lingüístico. É *ego* aquele que diz *ego*. O fundamento da subjetividade está na apropriação da linguagem e no dizer *eu*.

O sujeito transcendental não é outro senão o “locutor”, e o pensamento moderno erigiu-se sobre esta assunção não declarada do sujeito da linguagem como fundamento da experiência e do conhecimento. E é esta troca que permitiu à psicologia kantiana atribuir à consciência transcendental – a partir do momento em que tanto ela quanto a consciência empírica se apresentavam como um *eu*, como um “sujeito” – uma substância psicológica<sup>358</sup>.

A natureza particular do pronome *eu* significa a impossibilidade da representação imediata do conceito de individual. O *eu* se refere a um indivíduo particular? Se fosse assim, na linguagem haveria a anarquia. Os pronomes pessoais se furtam ao estatuto de todos os outros signos da linguagem. O transcendental deve ser reafirmado, porém indo além do sujeito para o lingüístico. Sobre essa base se propõe o problema da experiência (*experimentum linguae*). Nasce a teoria da *infância* na própria linguagem. No entanto, por sua natureza particular, a infância do homem está muito além de uma realidade psíquica, de fatos psíquicos subjetivos ou de fatos de consciência.

Certamente é possível identificar esta infância do homem com o inconsciente de Freud, que ocupa a parte submersa da terra psíquica; mas, enquanto *Es*, enquanto “terceira pessoa”, ele é, na realidade (...), uma não pessoa, um não sujeito (...), que tem sentido somente na sua oposição à pessoa; nada de surpreendente, portanto, se Lacan nos mostra que também este *Es* não tem outra realidade que não seja de linguagem, é ele mesmo linguagem. (Diga-se aqui de passagem: o fato de ter compreendido a instância do Eu e do *Es* na linguagem situa a interpretação lacaniana do freudismo decididamente fora da psicologia)<sup>359</sup>.

---

<sup>358</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.57.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p.59.

“A infância coexiste originalmente com a linguagem. A infância constitui-se ela mesma na *expropriação* que a linguagem dela efetua, produzindo a cada vez o homem como sujeito”<sup>360</sup> Para o homem, a infância significa que a linguagem lhe *preexiste* e da qual ele deve apropriar-se. Homem sempre precedido, unido e dependente da linguagem. É um homem falante que nós encontramos no mundo. A linguagem ensina a própria definição do homem. A infância é a condição mesma da própria história: “A origem de tal ‘ente’ não pode ser *historicizada*, porque é ela mesma *historicizante*, é ela mesma a fundar a possibilidade de que exista algo como uma ‘história’”<sup>361</sup>.

Mas qual é a *origem da linguagem*? Para responder essa pergunta, os dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (*no direito*) intervêm e brigam entre si. Afinal, a linguagem é invenção humana ou dom divino? A solução desse dualismo escandaloso da filosofia (*no direito*) marca, segundo Agamben, o início da lingüística moderna. Agamben, bem ao estilo de superação dos dualismos dos escândalos da filosofia (*no direito*) e utilizando-se da mesma estratégia que já vimos, ou seja, a da dimensão de articulação originária, dupla negatividade e dupla articulação, diz que, na origem da linguagem, situa-se: “um ponto de fratura [de dobra] da oposição contínua de diacrônico e sincrônico, histórico e estrutural, no qual se possa captar, como um *Urfaktum* ou um *arqueivento*, a unidade-diferença (...) de palavra e infância”<sup>362</sup>. Agamben quer nitidamente superar os escândalos da filosofia (*no direito e na lingüística*).

A nova origem e o novo fundamento para uma nova ética, uma nova política, um novo direito, uma nova história e uma nova comunidade baseiam-se nisto: a unidade da diferença palavra e infância. Aqui está a conexão com a unidade originária da “origem da origem”, os “esquecimento(s) da origem” e no “‘fim’ habita a origem”, bem como com o novo começo, o

---

<sup>360</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.59.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p.61.

<sup>362</sup> *Loc. Cit.*.

novo pensar e o novo dizer da linguagem poética, que vimos no capítulo dedicado a Heidegger.

Não se trata de nada abstrato, irreal e utópico. Agamben cita o exemplo da raiz indo-européia que, enquanto origem das diversas línguas históricas, permanece uma *instância presente, vigorante e operante* em todas elas. O mesmo diz Heidegger da linguagem dos gregos, sem a qual a história ocidental não seria possível e que, mesmo esquecida enquanto linguagem originária, permanece vigente, ou seja, passado vigente. A unidade da diferença, ou seja, o ponto de coincidência entre diacronia e sincronia é não atestado historicamente e jamais resolvido completamente em “fatos” (jamais cessa de acontecer). Jamais falado, mas real, ela (a unidade da diferença) garante a inteligibilidade da história e sua coerência sincrônica do sistema. “Poderíamos definir tal dimensão como a de uma *história transcendental*, que constitui, em certo sentido, o limite e a estrutura *a priori* de todo conhecimento histórico”<sup>363</sup>.

A unidade da diferença entre infância e linguagem está além do sujeito, além de todo substrato psicológico e não se reduz a linguagem, mesmo que tenha sua origem e limite na própria linguagem. “Como infância do homem, a experiência é a simples diferença (unidade-diferença) entre humano e lingüístico (círculo). Que o homem não seja sempre já falante, que ele tenha sido e seja ainda in-fante, isto é a experiência”.

Existe uma experiência, ou seja, existe a infância do homem, cuja expropriação é o sujeito da linguagem. Somente a partir da experiência e da infância é que a linguagem pode colocar-se como o lugar em que a experiência deve tornar-se verdade. Infância na linguagem como o lugar da verdade. O limite “místico” da linguagem é a própria origem transcendental da linguagem; “o inefável é, na realidade, infância”<sup>364</sup>.

O mistério é o homem, por ter uma infância, que institui. O mistério é “o voto que empenha o homem com a palavra e a verdade”<sup>365</sup>. As relações entre *Ereignis*, verdade do ser,

---

<sup>363</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.62.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p.63.

<sup>365</sup> *Loc. Cit.*

clareira, diferença ontológica e círculo hermenêutico são nítidas em toda a construção de Agamben, mesmo, como já identificamos, sendo os níveis distintos. A linguagem não está no interior da linguagem e nem fora dela (puro fato ou adequação). “Infância, verdade e linguagem limitam-se e constituem-se um ao outro em uma relação original e histórico-transcendental”<sup>366</sup>.

A nova origem, o novo começo e o novo fundamento da unidade da diferença entre infância e linguagem antecedem, constituem e fundamentam a experiência transcendental da diferença entre língua e fala e, conseqüentemente, a instauração da cisão, diferença e descontinuidade entre *língua* e *fala*. “Que todo homem falante seja o lugar [ter lugar do homem; instância de discurso] desta diferença e desta passagem”<sup>367</sup>.

O homem cinde, pois, para falar e deve constituir-se como ter lugar, instância de discurso da linguagem. A natureza do homem é cindida porque a infância introduz na linguagem a descontinuidade, cisão e diferença. Trata-se, portanto, superados os dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (*no direito e na lingüística*), de uma nova origem e de um novo fundamento para a historicidade do ser humano. Babel é, assim, a origem transcendental da história.

Experienciar significa necessariamente (...) reentrar na infância como pátria transcendental da história. O mistério que a infância instituiu para o homem pode de fato ser solucionado somente na história, assim como a experiência, enquanto infância e pátria do homem, é algo de onde ele desde sempre se encontra no ato de cair na linguagem e na palavra. Por isso a história não pode ser o progresso contínuo da humanidade falante ao longo do tempo linear, mas é, na sua essência, intervalo, descontinuidade, epoché [cisão, diferença]. Aquilo que tem na infância sua pátria originária, rumo à infância e através da infância, deve manter-se em viagem<sup>368</sup>.

---

<sup>366</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.63.

<sup>367</sup> *Loc. Cit.*

<sup>368</sup> *Ibid.*, p.65.

#### 4.4.3 Além dos escândalos da filosofia (*no direito*): novo começo da unidade originária

A infância como originária dimensão histórico transcendental do homem, é comparada com a distinção, diferença, cisão, essência, intervalo e descontinuidade da ciência da linguagem: língua (semiótico) e fala (semântico). No entanto, o que separa? Em que momento a passagem? Qual operação efetua tal passagem? Qual jogo? Quais condições? Esses dualismos lembram os escândalos da filosofia (*no direito*) e a busca eterna fracassa do *tertium* (fundamento) que realizará a solução dos dualismos metafísicos e epistemológicos.

O *semiótico* é o mundo fechado do signo em si, que não comporta relações particulares. O signo é uma unidade isolada do sistema da língua. Pura identidade consigo mesmo e alteridade com relação aos outros signos. Critério de validade do signo é o seu reconhecimento pela comunidade como significante. Não se pode transportar o semiotismo de uma língua para outra.

O *semântico* é o mundo da fala, do discurso, da enunciação e do locutor. O que está em jogo não é mais o signo, mas sim o sentido como um todo e suas partes, as palavras. Não-mais reconhecimento como critério de validade, e sim a compreensão. O transporte do semiotismo de uma língua à outra é a tradução.

Estamos diante de duas ordens separadas e incomunicáveis; dualismo escandaloso. Um hiato os separa e não há transição possível. No entanto, Agamben, utilizando-se da dimensão de articulação originária, da dupla negatividade, da dupla articulação e da experiência transcendental da diferença entre língua e fala, que instaura e fundamenta a cisão, diferença e descontinuidade *língua e fala*, alcança uma dimensão e um espaço originário, no qual os escândalos e seus dualismos são superados, ou melhor, de onde eles advêm. O homem situa-se precisamente na separação, no hiato, no “entre” e fornece a sua razão, ou seja, deve expropriar-se da infância (unidade-diferença) para constituir-se como sujeito da linguagem; deve romper com o mundo fechado do signo. A infância tem como limites transcendentais o falar-não falar, que a definem e são definidos a partir dela, formando um círculo.

O semiótico não é mais que a pura língua pré-babélica da natureza, da qual o homem participa para falar, mas de onde se encontra sempre no ato de sair para a Babel da

infância. Quanto ao semântico, este existe apenas na emergência momentânea do semiótico na instância do discurso, cujos elementos – logo depois de proferidos – recaem na pura língua, que os recolhe em seu mundo dicionário de signos. Somente por um instante, como os golfinhos, a linguagem humana põe a cabeça para fora do mar semiótico da natureza. Mas o humano propriamente nada mais é que esta passagem da pura língua ao discurso; porém este trânsito, este instante, é a história<sup>369</sup>.

O primeiro momento fundador na história da metafísica foi a ruptura do vínculo entre língua e voz, ou seja, quando a língua conquistou sua autonomia como ciência que não tem mais a necessidade do sujeito do conhecimento. Assim, o espaço estava aberto para o nascimento da lógica, ou seja, o “dizer sem conexão” (metalinguagem gramatical) e a dedução das categorias. “A lógica ocidental nasce de uma suspensão [exceção] (...) da fala”<sup>370</sup>. A lógica e a filosofia esqueceram que suas classificações e dualismos escandalosos valem apenas no âmbito da distinção entre língua e fala, apenas no âmbito dos escândalos da filosofia (*no direito*). “Este oblívio da diferença entre língua e fala é o evento fundador da metafísica”<sup>371</sup>, da mesma forma que para Heidegger a metafísica é a história do esquecimento do ser e cuja estrutura é onto-teo-teco-lógica. A redescoberta (rememoração) da unidade originária da diferença que separa língua (semiótico) da fala (semântico) torna possível um questionamento radical (radicalidade ontológica) da lógica e da metafísica. Radicalidade ontológica que, no caso de Agamben, situa-se “no limbo”, ou seja, no limite da ciência lingüística. “Na formulação desta diferença, a ciência da linguagem chega ao seu limite incontornável, além do qual não pode prosseguir sem transformar-se em filosofia”<sup>372</sup>.

Do mesmo modo que agiu no tratamento e abordagem do semiótico e do semântico, Agamben também vai agir com relação à nossa dupla herança, ou seja, com relação a mais um dualismo metafísico que compõe os escândalos da filosofia (*no direito*): a natureza (*physis*) e a cultura (*nomos*). A natureza é herança endossomática transmitida através do código genético. A cultura é herança exossomática transmitida por meios não genéticos, entre os quais se

---

<sup>369</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.68.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p.71.

<sup>371</sup> *Loc. Cit.*

<sup>372</sup> *Ibid.*, p.71.

destaca a linguagem. Deve-se, como seria fácil supor por tudo aquilo que já apresentamos do pensamento de Agamben, ir além desses escândalos da filosofia (*no direito*) e seus dualismo metafísicos e epistemológicos. É preciso superar, assim, os fundamentos biológicos tanto da natureza, como da cultura.

“(...) o homem não é (...) o ‘animal que possui a linguagem’, mas sim o animal que dela é desprovido e que deve, portanto, recebê-la de fora”<sup>373</sup>. A linguagem é que possui o homem. Não se trata de duas esferas distintas e incommunicantes. A dualidade da dupla herança já está inscrita na própria linguagem como unidade da diferença, que compõe o novo começo e o novo fundamento. Esse é o entendimento da “oposição” de maneira nova, ou seja, enfrentamento e esclarecimentos dos escândalos (*no direito*).

Aquilo que caracteriza a linguagem humana não é sua pertinência à esfera exossomática ou à endossomática, mas o encontrar-se, por assim dizer, a cavalo sobre uma e outra e o ser, devido a isso, articulada sobre a sua diferença e, simultaneamente, sobre a sua ressonância<sup>374</sup>.

A partir desse ponto de vista, os dualismos tradicionais ganham um significado particular. A linguagem deve ter uma estrutura que permita a passagem/ressonância de um lado a outro, para que se permita a comunicação. Dois sistemas distintos que entram em ressonância na linguagem e, desse modo, formam um novo e único sistema, que se situa no âmbito da unidade-diferença (nova origem e novo fundamento) que coincide com aquela região histórico transcendental (*antes* do sujeito da linguagem, ou melhor, circular): a infância do homem. Pela linguagem estar situada no limite, na separação, no hiato, no “entre” de duas dimensões contínuas e descontínuas ao mesmo tempo é o que lhe permite ir além do semiótico e adquirir uma dupla significação ou dupla articulação.

---

<sup>373</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.73.

<sup>374</sup> *Loc. Cit.*

Desse modo, “A infância do homem – na qual identificamos mais acima a origem da experiência e da história – adquire então o seu sentido próprio ao ser situada sobre o pano de fundo da diferença entre herança exossomática e endossomática na espécie humana”<sup>375</sup>.

Infância (finitude) é a dimensão originária do humano e relaciona-se com a fábula (boca aberta), que, ao contrário do mistério e seu não-poder-dizer da boca fechada, se pode contar e por isso contém a verdade da infância como dimensão original do homem.

Pois o homem da fábula libera-se do vínculo místico do silêncio transformando-o em encantamento: é um sortilégio, e não a participação em um saber iniciático, que lhe tolhe a palavra. Deste modo, o silêncio místico, sofrido como feitiço, precipita novamente o homem na pura e muda língua da natureza: porém, como encanto, deve ser, no final, rompido e superado. Por esta razão, enquanto o homem, no conto de fadas, emudece, os animais saem da pura língua da natureza e falam. Por meio da temporária confusão das duas esferas, é o mundo da *boca aberta* (...) que o conto de fadas faz valer contra o mundo da *boca fechada* (...). (...) Pode-se dizer, de fato, que a fábula é o lugar em que, mediante a inversão das categorias boca fechada-boca aberta, pura língua-infância, o homem e a natureza trocam seus papéis antes de reencontrarem a parte que lhes cabe na história<sup>376</sup>.

Assim, é com todo esse arcabouço que Agamben vai analisar o jogo, o tempo, o método e a fábula em todo o decorrer da obra *Infância e história*, mas sempre se utilizando dos conceitos que foram aqui apresentados. Mas agora chegou a hora de vermos como esses e todos os outros conceitos de Agamben se articulam e ressoam na nova comunidade da ontologia da potência.

---

<sup>375</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p.75.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p.78.

## 4.5 NOVA COMUNIDADE

A obra de Agamben *A comunidade que vem* é riquíssima nos seus conceitos e na sua argumentação. Não iremos seguir a seqüência pela qual o autor desenvolve seu pensamento e idéias. Pelo contrário, iremos destacar apenas algumas idéias que nos permitam uma aproximação não apenas com Heidegger, mas também com os itens e obras anteriores do mesmo autor, além de outras idéias que consideramos pertinentes para o tema da presente dissertação: a linguagem e os escândalos da filosofia (*no direito*).

### 4.5.1 Vida humana lingüística comum e passagem para o *ethos*

“O ser que vem é o ser qualquer”<sup>377</sup>. Com essa frase Agamben começa sua obra, que, na sua totalidade, gira em torno da palavra “qualquer” (*quodlibet*). “Qualquer” significa o ente seja qual for, ou seja, o impensado que condiciona o significado. “Qual-quer” remete para a vontade (*libet*). O ser qual-quer estabelece, portanto, uma relação original com o desejo. Como vimos na obra anterior, *Infância e história*, a experiência da linguagem faz conexão com a imaginação, com a fantasia, com o fantasma, com o desejo e com o amor.

O “qualquer” supõe a singularidade qualquer, o ser tal qual é, ou seja, sem determinação. Enfrenta-se, com essa indeterminação, o problema antropológico do segundo escândalo da filosofia (*no direito*). “A singularidade liberta-se assim do falso dilema [dilemas metodológicos impostos pelos escândalos da filosofia *no direito*] que obriga o conhecimento a escolher entre o caráter inefável do indivíduo e a inteligibilidade do universal”<sup>378</sup>. Não apenas

---

<sup>377</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.11.

<sup>378</sup> *Loc. Cit.*

a singularidade, a vontade e o desejo comparecem novamente na argumentação de Agamben, mas também o amor “como experiência do ter-lugar de uma experiência qualquer”<sup>379</sup>.

O qualquer da singularidade, da vontade, do desejo e do amor situa-se no limbo, ou seja, local caracterizado pela ausência da visão de Deus e onde nenhuma dor, mas sim a alegria da consciência natural está presente. É no limbo onde se estabelece a relação de exceção e de abandono no divino, já que é aí onde estão situados corpos impassíveis à ação divina. A consciência natural e a naturalidade nula estão para além de toda perdição ou salvação. É uma vida em que nada há para salvar e na qual ocorre uma objeção à redenção, pois deixa para trás de si a culpa e a justiça divina. A natureza límbica é ambígua (velhacaria junto com humildade; inconsciência junto com escrúpulos) face à justiça divina.

Não é Deus que os esqueceu, são eles que o esqueceram desde sempre, e contra o seu esquecimento é impotente o esquecimento divino. Como cartas sem destinatário, esses ressuscitados ficaram sem destino. Nem bem-aventurados como os eleitos, nem desesperados como os condenados, eles estão cheios de alegria que não pode chegar ao fim. (...) Mas a vida que começa (...) é simplesmente a vida humana<sup>380</sup>.

Lembrando os modos que Agamben ultrapassa os dualismos existentes entre semiótico e semântico e entre natural (*physis*) e cultural (*nomos*), que compõem os escândalos da filosofia (*no direito*), ele vai enfrentar os paradoxos dos conjuntos, das classes, da pertença, do universal e do particular através do paradigma do “exemplo” como lugar-hiato vazio e sem determinação, inqualificável. Isso irá repercutir mais tarde quando o autor analisa a política e suas singularidades.

Os paradoxos definem, na verdade, o lugar do ser lingüístico. Este é uma classe que pertence e, ao mesmo tempo, não pertence a si própria, e a classe de todas as classes que não pertencem a si própria é a língua. Uma vez que o ser lingüístico (ser-dito) é um conjunto (a árvore) que é, ao mesmo tempo, uma singularidade (a árvore, uma

---

<sup>379</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.27.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p.14.

árvore, esta árvore) e a mediação do sentido, expressa pelo símbolo  $\in$  [pertença], não pode de nenhum modo preencher o hiato em que só o artigo consegue mover-se com desenvoltura<sup>381</sup>.

Um conceito que escapa à antinomia do universal e do particular é-nos desde sempre familiar: é o exemplo. (...) Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que, digamos assim, se dá a ver como tal, mostra a sua singularidade. (...) Espaço vazio em que se desenrola a sua vida inqualificável e inesquecível. Esta vida é a vida puramente lingüística<sup>382</sup>.

O qualquer da singularidade, da vontade, do desejo e do amor é a vida humana que, como exemplo, é o lugar próprio e o espaço vazio a ser preenchido pela vida lingüística. Vida humana é sem qualidades, a não ser o ser-dito e posto em questão da vida lingüística. Vida humana do *Dasein* questionador. É através da vida humana lingüística que Agambem visa enfrentar um desafio que se colocou na obra *Infância e história*, qual seja: “revisão radical da própria idéia de um Comum”.

Ele [o ser-dito, a vida lingüística] é o Mais Comum, que se subtrai a toda a comunidade real. Daí a omnivalência do ser qualquer. Não se trata nem de apatia nem de promiscuidade ou de resignação. Estas singularidades puras comunicam apenas no espaço vazio do exemplo, sem estarem ligadas por nenhuma propriedade comum, por nenhuma identidade. Expropriaram-se de toda a identidade, para se apropriarem da própria pertença, do sinal  $\in$ . (...) eles são os exemplares da comunidade que vem<sup>383</sup>.

A vida humana como vida lingüística é o lugar próprio do espaço vazio da relação original entre “qualquer” e desejo onde a ética originária (*ethos*), a verdade (evento, abertura) e *ter* do homem (infância) se encontram. “A ética só começa no lugar preciso em que o bem se revela como uma apreensão do mal e em que o autêntico e o próprio revelam ter o inautêntico e o impróprio como conteúdos exclusivos.”<sup>384</sup>.

---

<sup>381</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.15.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p.16-17.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p.18.

A semelhança com a linguagem e o pensamento de Heidegger é visível de um modo mais do que explícito. Ainda mais agora, com a próxima citação: “(...) verdade só se manifesta dando lugar à não-verdade, como o ter lugar do falso, como exposição da sua íntima impropriedade”<sup>385</sup>. A proximidade fica ainda mais clara quando Agamben diz que, pela primeira vez, há a possibilidade da apropriação da impropriedade como tal, ou seja, aproximando-se do que Heidegger fala sobre a constante possibilidade de retomar a autenticidade desde o ponto de partida da cotidianidade inautêntica, imprópria. Mas a diferença principal é o conteúdo religioso presente na argumentação de Agamben, o que lhe permite uma “revisão” e uma “crítica” da idéia da culpa em Heidegger.

A vida humana lingüística não tem lugar, mas é o ter lugar dos entes, ou seja, ela é íntima exterioridade (transcendência) dos entes. Mais uma vez aparece a proximidade com Heidegger, quando este fala da distância-próxima dos entes e, além disso, fala da transcendência do *Dasein*, que projeta o âmbito originário do mundo como condição para o aparecimento dos entes.

Que o mundo seja, que algo possa surgir e ter rosto, que existam exterioridade e não-latência como determinação e limite de cada coisa: é isto o bem. Assim, é precisamente o seu ser irremediavelmente no mundo aquilo que transcende e expõe cada ente do mundo. O mal é, pelo contrário, a redução do ter lugar das coisas a um facto igual aos outros, o esquecimento da transcendência inerente ao próprio ter lugar das coisas. Em relação a estas, o bem não está porém num outro lugar: é simplesmente o ponto em que elas alcançam o seu próprio ter lugar, tocam a sua intratranscendente matéria<sup>386</sup>.

Quando Agamben diz que a salvação é “o próprio facto de o lugar advir a si próprio”, é possível fazer uma aproximação quando Heidegger, esclarecendo o chamado e apelo da consciência, diz que se trata do advir a si mesmo do *Dasein*. Se o demoníaco [o mal] “é, em

---

<sup>385</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.18.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p.20. A proximidade de Agamben com Heidegger e Negri pode ser destacada de modo indireto, ou seja, primeiro quando Agamben, aproximando-se de Heidegger, tematiza alguns pontos da obra de Levinas e, segundo, quando Agamben, tematizando temas da obra de Espinoza e revisando o dualismo metafísico do ato e da potência, aproxima-se das conclusões de Negri.

cada ser, a possibilidade de não ser que, silenciosamente, implora o nosso socorro (ou, se quisermos, o demoníaco não é mais do que a impotência divina ou a potência de não ser em Deus)<sup>387</sup>.

A partir dessa definição do mal, fica claro porque o bem é a “auto-apreensão do mal”<sup>388</sup>. A raiz do mal está numa inadequada e medrosa reação desde a qual nasce a impotência (potência de não ser). Aqui, o plano de “revisão” e “crítica” de Heidegger continua, pois a potência de não ser em Deus, que gera o mal, também gera a culpa, o estar em dívida e em débito. Obviamente que esses conteúdos são bem diferentes dos conteúdos de Heidegger.

Quando Agamben enfrenta a obra de Espinoza (numa polêmica implícita com Negri), ele afirma que os corpos têm em comum com o divino o atributo da extensão, mas que este atributo não significa uma essência, uma forma ou uma substância. “O ter lugar, a comunicação das singularidades no atributo da extensão, não as une na essência, mas dispersa-as na existência”<sup>389</sup>. O Mais Comum da comunidade que vem trata-se, por isso, de uma comunidade inessencial.

Qualquer é a coisa com todas as suas propriedades, mas nenhuma delas constitui diferença. A in-diferença em relação às propriedades é o que individua e dissemina as singularidades, as torna amáveis (“quodlibetais”). Tal como a justa palavra humana não é nem a apropriação de algo comum (a língua) nem a comunicação de um próprio, assim o rosto humano não é nem a individuação de uma facies henérica nem a universalização de traços singulares: é o rosto qualquer, no qual o que pertence à natureza comum e o que é próprio são absolutamente indiferentes<sup>390</sup>.

O rosto significa, portanto, a passagem contínua na existência, ou seja, da potência ao ato, da forma comum à singularidade. Passagem esta (*linea generationis substantiae*) que

---

<sup>387</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.31-32.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p.22-23.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p.23.

admite uma série infinita de oscilações modais, ou seja, uma incessante emergência da expressividade.

Comum e próprio, gênero e indivíduo são apenas as duas vertentes que descem a partir do cume do qualquer. (...) A passagem da potência ao ato, da língua à fala, do comum ao próprio acontece sempre nos dois sentidos, segundo uma linha de cintilação alternativa em que natureza comum e singularidade, potência e ato se tornam reversíveis e se penetram reciprocamente. O ser que se gera nessa linha é o ser qualquer e a maneira como passa do comum ao próprio e do próprio ao comum chama-se uso — ou então *ethos*<sup>391</sup>.

Para essa passagem contínua na existência em direção ao *ethos* é muito importante o que Agamben chama de *maneries*, que consiste nas maneiras e modalidades emergentes, ou seja, os modos de ser, potência (mais uma vez a semelhança com a existência como modos de ser e poder ser em Heidegger). A ética é o que nos gera e que, justamente por isso, funciona como *pricipium individuationis*. Na individuação, não se trata da geração de um propriedade, mas sim de uma impropriedade, que, por sua vez, deve ser assumida e apropriada. “A impropriedade, que expomos como nosso ser próprio, a maneira, que *usamos*, engendramos, é nossa segunda e mais feliz natureza”<sup>392</sup>. “Só a idéia desta modalidade emergente (...) permite encontrar uma passagem entre a ontologia e a ética”<sup>393</sup>.

#### 4.5.2 Solicitude substitutiva-alienadora ou ter lugar comum?

O homem tem dois lugares: Edem (ao lado do condenado) e o inferno (ao lado do justo). Cada um, ao cumprir seu próprio destino, acha-se no lugar do vizinho, no lugar do

---

<sup>391</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.24.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p.30.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p.29.

outro. “O que cada criatura tem de mais próprio torna-se assim a sua substituibilidade, o seu ser no lugar do outro”<sup>394</sup>.

Nessa parte da obra, Agamben dialoga com Heidegger, ou seja, com o ser-com-outros-no-mundo e as modalizações da solitudine, ou seja, a relação de ser com o ser do outro desde a minha própria estrutura de ser-no-mundo. Tais modalizações são: (1) solitudine antecipadora-libertadora e (2) solitudine substitutiva-dominadora. Mas, como já advertimos, as aproximações entre Heidegger e Agamben devem ser feitas com cuidado, pois elas são sutis, ou seja, Agamben opera constantemente algumas “críticas” e “revisões” no pensamento de Heidegger, o que nós interpretamos apenas como mudanças de níveis de problematização.

(...) substituir-se a alguém não significa compensar o que lhe falta, nem corrigir os seus erros, mas expatriar-se nele tal qual é para oferecer hospitalidade a Cristo na sua própria alma, no seu próprio ter lugar. Esta substituição não conhece já lugar próprio, mas, para ela, o ter lugar de cada ser singular é desde logo comum, espaço vazio oferecido ao único, irrevogável hospitalidade<sup>395</sup>.

Assim, partindo desses pressupostos, ou seja, do não conhecer o lugar próprio, mas sim um lugar comum, Agamben critica a ficção da insubstituibilidade do indivíduo não apenas como garantia de sua universal representabilidade, mas também como uma comunidade absolutamente não representável.

Ágio [à vontade, espaço livre, intervalo] é o nome próprio deste espaço não representável. O termo ágio indica de facto, de acordo com seu étimo, o espaço ao lado (...), o lugar vazio em que cada um se pode mover livremente. (...) Neste sentido, ágio nomeia perfeitamente o “livre uso do próprio”, o que (...) é “a tarefa mais difícil”<sup>396</sup>.

---

<sup>394</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.25.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p.27.

Esse livre uso do próprio e o livre uso de si é para Agamben o hábito, ou seja, o *ethos*, “nossa segunda e mais feliz natureza”<sup>397</sup>. A diferença, portanto, com o pensamento de Heidegger é que Agamben coloca conteúdos religiosos (talvez numa polêmica com Levinas) e fica no nível ôntico da culpa, mas nunca esquecendo a radicalidade ontológica necessária, pois, como vimos, ele constantemente faz a experiência limite dos temas que trata.

#### 4.5.3 Ontologia da potência

Do *quodlibet* ou “qualquer” até a potência como poder de não ser, Agamben proporciona uma revisão do dualismo metafísico que nos acompanha, com modificações, desde os gregos e possibilita, com isso, uma nova filosofia prática da ontologia da potência. Assim, Agamben diz: “Qualquer é o ser que pode não ser, que pode a sua própria impotência”<sup>398</sup>.

A partir dessa ontologia da potência, Agamben compara o pensamento como passividade (potência pura de não pensar) com o pensamento de pensamento (que pensa a passividade da pura potência de não pensar). Com o pensamento que se vira sobre si próprio, a potência de não ser é inserida no contexto da própria potência. Junto com Bartleby, Agamben conclui o seguinte: a impotência que se vira sobre si mesma realiza-se como potência; Bartleby escreve sua potência de não escrever.

Só uma potência que tanto pode a potência como a impotência é, então, a potência suprema. Se toda potência é simultaneamente potência de ser e potência de não ser, a passagem ao ato só pode acontecer transportando (Aristóteles diz “salvando”) no ato a própria potência de não ser<sup>399</sup>.

---

<sup>397</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.30.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p.33.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p.34.

É através dessa potência simultânea de ser e não ser que Agamben irá continuar sua obra, em especial superando alguns dualismos clássicos dos escândalos da filosofia (*no direito*) como, por exemplo, o dualismo necessidade e contingência. Assim, com a potência de ser e não ser ao mesmo tempo:

(...) desapareceram simultaneamente a necessidade e a contingência, estas duas cruces o pensamento ocidental. Ele é agora, pelos séculos dos séculos, necessariamente contingente ou contingentemente necessário. Entre o não poder não ser, que sanciona o decreto da necessidade, e o poder não ser, que define a vacilante contingência, o mundo finito insinua uma contingência elevada à segunda potência, que não funda nenhuma liberdade: ele pode não não ser<sup>400</sup>.

#### 4.5.4 Imagem para o corpo ou corpo para a imagem?

A seguir, iremos mostrar a seqüência de argumentação de Agamben na sua consideração sobre o processo de mercantilização da figura humana. Ele segue o seguinte processo: imagem para o corpo, intermediação e corpo para a imagem. Então, seguiremos o mesmo processo.

Na *imagem para o corpo*, Agamben aborda a crescente utilização da técnica para a produção mercantil do corpo, gerando apenas impressões, truques, montagens e máscaras. Isso tem relação com a destruição da experiência que vimos na obra *Infância e história*. Então, o processo capitalista de mercantilização da figura humana é “(...) uma promessa de felicidade que dizia respeito, inequivocamente, ao corpo humano”<sup>401</sup>. Diz respeito ao corpo humano somente considerando-o desde a perspectiva da massificação e do valor de troca. Essas promessas de felicidade podem ser comparadas com as promessas não cumpridas da modernidade.

---

<sup>400</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.37.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p.44.

Na *intermediação*, Agamben diz que o processo capitalista de mercantilização da figura humana tem pelo menos um aspecto positivo: a libertação, liberação e emancipação da figura humana do seu estigma de inefabilidade. Dessa forma, além de todo e qualquer destino teológico, biológico ou individual, “o corpo tornava-se agora verdadeiramente *qualquer*. Qualquer é uma semelhança sem arquétipo [sem modelo teológico], isto é, uma Idéia”<sup>402</sup>. Mesmo com esse aspecto positivo, Agamben insiste que o processo capitalista de mercantilização da figura humana significa o completo domínio da forma de mercadoria em todos os aspectos da vida social, no qual o corpo é manipulado, imaginado, conformado e domesticado.

No *corpo para a imagem*, trata-se de formar um outro corpo para a imagem, superando as barreiras orgânicas que impedem a verdadeira felicidade. Vemos aqui a mesma “lógica” de argumentação que vimos nos pontos anteriores da nova ética, da nova política, do novo direito e da nova história, ou seja:

Apropriar-se das transformações históricas da natureza humana que o capitalismo quer confinar no espetáculo, fazer com que imagem e corpo se penetrem mutuamente num espaço em que não possam mais ser superados e obter assim, forjado nele, o corpo qualquer, cuja *physis* é a semelhança — tal é o bem que a humanidade deve saber arrancar à mercadoria no declínio. A publicidade e a pornografia, que a acompanham ao táfalo como carpideiras, são as inconscientes parteiras deste novo corpo da humanidade<sup>403</sup>.

É importante lembrar e insistir que as proximidades da linguagem e “lógica” de argumentação de Agamben com a de Heidegger existem (próprio e impróprio, tonalidades afetivas, etc.), mas, de modo sutil, os sentidos, os níveis e as intenções mudam radicalmente.

---

<sup>402</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.41. Agamben irá retomar esse conceito de idéia como pura exterioridade do fora e sua relação (pertença do ser-*tal*) com a singularidade qualquer como pura interioridade e singularidade finita do dentro.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p.43.

#### 4.5.5 Na destruição, uma ocasião inaudita; no fim, um novo começo

Nesse ponto, a argumentação de Agamben segue a mesma “lógica” que mostramos anteriormente. Para dar conta dessa lógica, dividiremos a abordagem assim: primeiro a descrição da *pequena burguesia planetária* e, depois, a *perfeita exterioridade*.

A *pequena burguesia planetária* está além de toda nação e de todo povo. Ela tem sonhos de grandeza e, por isso, visa declinar toda e qualquer identidade social. Mas isso significa a anulação do próprio que apenas conhece o impróprio, o inautêntico. A anulação do próprio é a recusa da palavra própria, única possibilidade de expressão das diferenças. O planetário da pequena burguesia, diante dessa anulação das diferenças, é homogeneidade planetária. Trata-se, segundo Agamben, da falta de sentido da existência individual herdada do niilismo e exibida de modo cotidiano.

A contradição é que o pequeno burguês planetário ainda procura sentido nessa falta de sentido, ou seja, busca identidade numa identidade imprópria e insignificante. Essa falta de sentido só pode lhes causar as tonalidade afetivas da vergonha, arrogância, conformismo ou marginalidade.

O fato é que a falta de sentido da sua existência se depara com uma última falta de sentido (...): a morte. Perante ela, o pequeno burguês é confrontado com a última expropriação, com a última frustração da individualidade: a vida na sua nudez, o puro incomunicável, onde sua vergonha encontra finalmente a paz. Deste modo, ele colore com a morte o segredo que deve no entanto resignar-se a confessar: que também a vida na sua nudez lhe é, na verdade, imprópria e puramente exterior, que não existe, para ele, nenhum abrigo na terra<sup>404</sup>.

---

<sup>404</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.51-52.

Conclui Agamben que a burguesia planetária é a forma sobre a qual a humanidade avança em direção à destruição. Mas na destruição existe uma ocasião inaudita; no fim está um novo começo.

Porque se os homens, em vez de procurarem ainda uma identidade própria na forma agora imprópria e insensata da individualidade, conseguirem aderir a essa impropriedade como tal e fazer seu ser-assim não uma identidade e uma propriedade individual, uma singularidade comum e absolutamente exposta, se os homens pudessem não ser-assim, não terem esta ou aquela identidade particular, mas serem apenas *o* assim, a sua exterioridade singular e o seu rosto, então a humanidade acederia pela primeira vez a uma comunidade sem pressupostos e sim sujeitos, a uma comunicação que não conhece já o incomunicável. (...) Selecionar na nova humanidade planetária as características que lhe permitam a sobrevivência, afastar o subtil diafragma que separa a má publicidade mediática da perfeita exterioridade que não comunica outra coisa que não seja ela própria — esta é a missão política da nossa geração<sup>405</sup>.

#### **4.5.6 Na essência do espetáculo está sua superação: Estado não Estado.**

As descrições de Agamben sobre a imagem para o corpo e sobre a pequena burguesia planetária continuam agora sobre a sociedade do espetáculo. Observaremos, de novo, na seqüência, a mesma “lógica” de argumentação.

Apropriando-se da obra *Sociedade do espetáculo* de Guy Debord, Agamben faz uma análise da vida política e social como fantasmas, ou seja, onde o real é imagem em virtude do capitalismo e o espetáculo fetichista da mercadoria, que causam a expropriação e alienação da sociabilidade humana.

É na figura deste mundo separado e organizado através dos media, em que as formas do Estado e da economia se penetram mutuamente, que a economia mercantil acede a um estatuto de soberania absoluta e irresponsável sobre toda a vida social. Depois

---

<sup>405</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.52.

de ter falsificado a totalidade da produção, ela pode agora manipular a percepção coletiva. (...) Já que é claro que o espetáculo é a linguagem, a própria comunicatividade ou o ser lingüístico do homem (...). O capitalismo (ou qualquer outro nome que se queira dar ao processo que domina hoje a história mundial) não estava apenas dirigido para a expropriação da atividade produtiva, mas também, e sobretudo, para a alienação da própria linguagem, da própria natureza lingüística e comunicativa do homem, do logos com que um fragmento de Heráclito identifica o Comum. A forma extrema dessa expropriação do Comum é o espetáculo, isto é, a política em que vivemos<sup>406</sup>.

Na sociedade do espetáculo, o isolamento (...), de fato, a sua fase extrema, em que a linguagem não só se constitui numa esfera autônoma, como deixa de revelar o que quer que seja — ou melhor, revela o nada de todas as coisas. Deus, o mundo, o revelado — nada disso resta na linguagem: mas neste extremo desvelamento do nada, a linguagem (a natureza lingüística do homem) fica mais uma vez escondida e separada, e alcança assim pela última vez o poder de destinação (não dito) numa época histórica e num estado: a idade do espetáculo, ou do nihilismo consumado. Por isso, o poder instituído com base numa suposição de um fundamento vacila hoje em todo o planeta e os reinos da terra encaminham-se atrás uns dos outros para o regime democrático-espetacular que constitui o cumprimento da forma Estado. Mais ainda do que as necessidades econômicas e o desenvolvimento tecnológico, o que empurra as nações da terra para um único destino comum é a alienação do ser lingüístico, o desenraizamento de cada povo do sua morada vital na língua<sup>407</sup>.

Mas na destruição do espetáculo reina uma possibilidade positiva que pode ser usada contra ele. Toda a “lógica” de argumentação de Agamben pode ser comparada com o que Heidegger realiza, ou seja, ele penetra na essência da metafísica para transfigurá-la e fazê-la rememorar seu esquecimento; ele penetra na essência da técnica para, desde aí, mostrar que é o *Dasein* que se decide, em cada caso, a permanecer no modo de mostração da *Gestell*. Enfim, há uma proximidade entre Heidegger e Agamben, mas que apresenta diferenças quanto ao conteúdo e quanto aos níveis, como já vimos. Portanto, na própria era do espetáculo e sua inversão da natureza lingüística, situa-se uma possibilidade de rememoração de um Comum que é expropriado.

Mas, por isso mesmo, a época em que vivemos agora é também aquela em que se torna pela primeira vez possível para os homens terem a experiência da sua própria essência lingüística — não deste ou daquele conteúdo da linguagem, mas da *própria*

---

<sup>406</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.62.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p.64. Nessas citações, fica nítida a semelhança entre a era do espetáculo de Agamben com a era da técnica de Heidegger.

linguagem, não desta ou daquela proposição verdadeira, mas do próprio fato de se falar. A política contemporânea é este devastador *experimentum lingua*, que em todo o planeta desarticula e esvazia tradições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades. (...) Só aqueles que conseguem levá-lo [o *experimentum linguae*] a cabo até o fim, sem permitir que o que revela fique revelado no nada, mas conduzindo a linguagem à própria linguagem, serão os primeiros cidadãos de uma comunidade sem pressupostos nem Estado, em que o poder nihilificante e de destinaçãodo que é comum será pacificado<sup>408</sup>.

Os primeiros cidadãos de uma comunidade *sem* Estado? Como assim *sem* Estado? Respondendo a essa pergunta, Agamben analisa o clássico dualismo, reflexo dos escândalos da filosofia (*no direito*), entre Estado e Sociedade. O não Estado são as singularidades, mas que, adverte Agamben, não formam uma *societas*. Trata-se de uma comunidade sem identidade, ou seja, onde o co-pertencimento é sem representação. Não há possibilidade de representação da pertença. Essa comunidade sem identidade é o “principal inimigo do Estado”<sup>409</sup>.

Já o Estado, que se funda na dissolução dos laços sociais, é uma organização que não tolera o não Estado e que, por essa mesma razão, reage ao não Estado com violência. Assim, o não Estado torna-se irrelevante, pois está “incluído-excluído” (exceção e a-bando-no) no Estado através dos Direitos do Homem *Sacer*. Trata-se, porém, seguindo a lógica da exceção, de uma inclusão que é, na verdade, exclusão. Exclusão de excluídos com relação aos quais o homicídio (o matar) torna-se lícito.

Porque o fato novo da política que vem é que ele não será já a luta pela conquista ou controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal. (...) Por isso, relevante não é nunca a singularidade como tal, mas apenas a sua inclusão [pertença] numa identidade qualquer (mas que o próprio *qualquer* seja recuperado sem uma identidade — eis uma ameaça com que o Estado não está disposto a chegar a acordo<sup>410</sup>.

É significativo, nesta perspectiva, que o extermínio dos judeus não tenha sido qualificado como homicídio, nem pelos carrascos nem pelos juizes, mas antes, por

---

<sup>408</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.65.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p.68.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p.67.

estes últimos, como delito contra a humanidade; e que as potências vencedoras tenham querido reparar esta falha de identidade com a concessão de uma identidade estatal, por sua vez fonte de novos massacres<sup>411</sup>.

Assim, seguindo os caminhos do campo que Heidegger e Agamben abriram e, como pensadores, guardaram e preservaram, nós temos que preparar, além da modernidade (Hobbes) e seus escândalos da filosofia (*no direito*), novos caminhos para que uma nova ética, uma nova política, um novo direito, uma nova história, uma nova comunidade, um novo pensar, um novo dizer e uma nova filosofia (*no direito*) venham...

---

<sup>411</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993. p.68

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: NOVOS COMEÇOS QUE VÊM...

O *tema* do presente estudo foi a dimensão, o espaço e o âmbito originário de linguagem onde ocorre a relação pouco evidenciada, mas também problemática existente entre metafísica e poder político. A partir desse tema, tentamos pensar o *nosso contexto*: nossa brasileira miscigenação e carnavalização pré-moderna, moderna e pós-moderna, para que, desde aí, fosse possível a preparação, com os pensamentos de Heidegger e Agamben, de novos começos, sobretudo no que se refere à nova filosofia prática em confronto com a modernidade e a crise de todo seu projeto civilizatório (contratualismo de Hobbes).

A partir da tematização da modernidade e a crise de seu projeto civilizatório, foi possível identificar a função de parâmetro ordenativo, organizativo e legitimador desempenhada pela metafísica nas suas relações com o direito, com o poder e com as ciências. Além disso, destacamos a relação entre filosofia e ciências, entre filosofia e direito, filosofia e sociologia, filosofia e lingüística e entre metafísica e poder político desde a abordagem da filosofia hermenêutica. Sempre lembrando, em todos esses temas abordados, os escândalos da filosofia (*no direito*) e suas repercussões políticas como, por exemplo, os dilemas metodológicos envolvendo a interpretação e as relações entre constitucionalismo e democracia. Então, a partir de agora e com nossas hipóteses em mente, oferecemos algumas conclusões:

(1) Continuar persistindo nos dualismos metafísicos e epistemológicos e no problema incontornável da ligação e da ponte entre eles é um escândalo. Reconhecer tal escândalo é admitir o fracasso e o dissolver-se dos dualismos metafísicos. Os escândalos da filosofia são, portanto, escândalos de buscas fracassadas. Justamente diante desses fracassos, torna-se possível a tematização daquilo que a história da filosofia (do direito) negligenciou e esqueceu: a dimensão, o espaço ou o âmbito originário de linguagem, ou seja, o *Dasein* como ser-no-mundo-com-outros e formador de mundo. Exatamente pela fato de esta cisão — metafísica! — ser possível apenas quando deixa de levar em consideração o “espaço de mostração dos entes intramundanos” (ocupação) é que a insistência nela e todas suas repercussões

(problemas metodológicos e antropológicos) foram chamadas de escândalos da filosofia (*no direito*).

(2) Mas essa unidade originária entre *physis*, *logos* (pensamento) e homem (*Dasein* e linguagem poética nomeadora), justamente pelo modo de seu aparecimento-oculto (verdade como *aletheia*), cai no esquecimento, dando oportunidade aos escândalos da filosofia (*no direito*). Pra piorar, esqueceu-se do esquecimento. Nada melhor, portanto, do que uma memória do pensamento do ser capaz de proporcionar um novo começo, ou seja, um novo relacionamento do homem com os entes, do homem consigo mesmo, do homem com os outros homens e do homem com a linguagem através de um novo/outro pensar e um novo/outro dizer. Esse outro pensar é a tarefa da filosofia no seu final, na sua “morte”, para que novas possibilidades sejam preparadas e abertas, enfim, para que ‘um passo à frente’ seja dado nunca esquecendo de ‘rememorar o passo atrás’.

(3) Os escândalos da filosofia (*no direito*) residem na ambigüidade da modernidade entre o jogo de fundamentação do direito natural entre um pólo e outro, ou seja, entre um fundamento teológico e um fundamento ético. Tal jogo é de uma enorme complexidade, pois exhibe muitas modulações desses pólos. Modulação complexa, mas que tem algo em comum: os escândalos da filosofia (*no direito*). Essa ambigüidade faz parte da própria *essência da modernidade* e de sua “nova” metafísica da subjetividade, que funciona como novo fundamento metafísico (primeiro escândalo da filosofia), repercutindo no segundo escândalo da filosofia e seus problemas antropológico e metodológico. Essa, em suma, é a ambigüidade — a utopia moderna enganada e desafiada pela própria realidade disforme de seu projeto civilizatório. O soberano de Hobbes também é uma figura ambígua, que resulta dos próprios paradoxos do liberalismo e da modernidade.

(4) Os escândalos da filosofia (*no direito*) significam acreditar e persistir no dualismo metafísico e querer implantar o “mundo das idéias” no “mundo sensível”, ou seja, acreditar que a filosofia é e está disponível para aplicações práticas e políticas. O que realmente está em jogo aqui não são as decisões pessoais deste ou daquele filósofo, mas o questionamento perturbador e impertinente da relação entre metafísica e poder político, ou seja, o de se a filosofia pode ou não servir de justificativa aos regimes políticos. O mistério — tanto da política, como da própria filosofia — é que justamente tais problemas e paradoxos — que

existem somente porque há um Dasein questionador e temporal/histórico — são o que as mantém vivas, dinâmicas.

(5) Todas as formas de humanismo, desde a paidéia dos gregos até o predomínio científico e tecnológico atuais, passando pelo cristianismo e pelas visões de mundo modernas, apresentam uma única e mesma idéia subjacente: a determinação e a centralização do homem na posição privilegiada de determinação e controle dos entes e de si próprio. O mais espantoso é que o homem, ele mesmo, decide-se a todo tempo permanecer nessa forma de pensar representacional.

(6) Contra humanismo que vai de mãos dadas com a metafísica, que destrói a Terra e provoca o niilismo no império da técnica, o único caminho é interpretar a essência do homem na sua vida fática concreta, na sua cotidianidade e na sua historicidade a partir de sua relação com a questão do ser. Essa é a radicalidade de Heidegger. Não se trata de Heidegger estar com a verdade e seus oponentes com a falsidade. Não se trata de falsidade ou verdade, mas sim de radicalidade, originalidade e primordialidade. O encobrimento não diz respeito unicamente à falsa luz, mas também à luz na direção errada. O Dasein está no mundo: na verdade e na não-verdade. Essa radicalidade ontológica, por sua vez, proporciona um novo começo, um outro modo de disposição diante dos fenômenos, um outro dizer e um outro pensar. Pensar a radicalidade de tal pensamento contra a metafísica tradicional (onto-teo-tecno-logia) é o desafio que, além do dualismo filósofo e nazista, Heidegger nos lança nas mãos!

(7) O nada rompe com a familiaridade dos entes e nos leva à dimensão da estranheza e da pergunta, onde tudo adquire outro sentido (admiração, assombro e espanto). Somente tomado pela estranheza da admiração e do espanto pode o Dasein ser questionador. Quando se interrogou pelo fundamento: aí nascia a metafísica. Não a metafísica tradicional, mas sim a metafísica das origens, aquela que aceita a finitude humana e aceita o insistente e constante perguntar pelo ente em direção ao ser — enfim, uma metafísica que pensa o impensado e aceita o que emerge daí: a diferença ontológica e o círculo hermenêutico. A metafísica tem seu fundamento na experiência própria do acontecimento fundamental do Dasein questionador. Ela significa a vinda ao ser do Dasein, sustentando-se na sua relação com o ser, ou seja, ela tem suas raízes na própria existência como seu fundamento “concreto”. Em suma, a metafísica é a fixação e a posse conceitual do acontecimento apropriativo da relação entre

ser e *Dasein*. A metafísica não é conhecimento do absoluto porque nosso ser está implicado na questão concretamente. A questão do ser e a questão de como os entes que simplesmente estão aí se relacionam com esse ser somente podem estar presentes como questões; se somente têm a possibilidade de estarem presentes como questões, elas se relacionam inevitavelmente com aquele que faz tais questões, ou seja, com o *Dasein* questionador enquanto compreensão e abertura. Tanto o solo e as raízes profundas de onde cresce a árvore da metafísica, como a seiva que corre dentro dela só pode ser a compreensão humana (finitude).

(8) Essa indeterminação do *Dasein* é o modo pelo qual Heidegger enfrenta o *problema antropológico* do segundo escândalo da filosofia, ou seja, o da determinação do homem/sujeito e todos os humanismos e paidéias correspondentes. Não está em questão o *que* (categorial) do *Dasein*, mas sim o *como* dos seus modos possíveis de ser.

(9) Heidegger tenta percorrer um caminho intermediário entre o individualismo extremo e a completa assimilação ao eles”. Como equilibrar a liberdade de nossa decisão e escolha sobre nossas próprias possibilidades de modos de existência com a inautenticidade e faticidade? Sempre é possível retomar a autenticidade desde o ponto de partida da inautenticidade. Assim, queira-se ou não, sempre se está diante de uma decisão: explícita, se desejar escapar da inautenticidade e, implícita, se permanecer nela. É essa antecipação a que possibilita o equilíbrio entre destino pessoal e destino comum histórico de um povo, ou seja, de uma comunidade, pois eles tem em comum a “mesmidade do mundo”. O ser-no-mundo-com-outros e os modos da solitudine são partes fundamentais do pensamento de Heidegger, pois a mesmidade do mundo e o povo como comunidade destinal refletem no seu pensamento “político”, ou seja, na sua reflexão sobre a essência da polis.

(10) Depois de tudo o que foi dito sobre a linguagem, deve ficar bem claro o que Heidegger “recusa” com seu caminho de pensamento, ou seja, o que ele recusa em virtude de sua radicalidade e em virtude da tentativa de pensar a essência ontológica dos fenômenos que pensa: não é lingüística; não é filosofia da linguagem; não está em jogo a capacidade universal de sujeito falantes para se exprimir, para falar e para significar; não é horizonte enunciativo-proposicional da compreensão lógico-gramatical; não é concepção científica ou estritamente objetivante da linguagem; não é significação ideal nem semiologia e tampouco semiótica; não é mera sonorização ou formulação verbal; não é semântica; não é filosofia da

poesia; não é estética da poesia; não é metalinguagem; não é filosofias do diálogo, etc. E é através dessas recusas e de sua radicalidade ontológica, que Heidegger enfrentou os escândalos da filosofia (no direito). Mas tudo o que a filosofia de Heidegger “recusa” e “não é” (nível ôntico), de certo modo pressupõe o Dasein questionador e formador de mundo (nível ontológico) como solo originário do qual elas (as ciências positivas ônticas) emergem como modificação. Se o primeiro escândalo da filosofia consiste nos dualismos metafísicos, ou seja, nos dois âmbitos ontologicamente diversos, então, Heidegger penetra na essência da metafísica e aí descobre o Dasein questionador dos fundamentos existindo como ser-no-mundo-com-outros solícito e formador de mundo.

(11) Se o segundo escândalo da filosofia consiste nos dualismos epistemológicos e nos problema antropológico, então, Heidegger adverte e chama a atenção para os modos possíveis de ser da existência do Dasein como ser-no-mundo-com-outros. Fazendo isso, Heidegger adverte também com relação ao problema metodológico: o conhecimento é apenas um dos modos possíveis da existência do ser-no-mundo; o ser-no-mundo é, portanto, enquanto conjunto de compreensão, tonalidade e discurso, uma dimensão originária que antecede e fundamenta qualquer possível relação sujeito-objeto, que, por sua vez, consiste sempre de uma modificação desse mesmo originário horizonte ontológico do ser-no-mundo; em suma, a indeterminação da existência do Dasein como poder-ser, ou seja, como modos possíveis de ser enfrenta o problema antropológico e o ser-no-mundo, junto com sua “lógica” da ocupação, enfrenta o problema metodológico.

(12) Se o terceiro escândalo da filosofia é o escândalo da filosofia *no direito*, então Heidegger, através dos desdobramentos de sua radicalidade ontológica e de sua re-colocação da questão do ser, tem repercussões políticas e epistemológicas. Isso porque aqui ele enfrenta a metafísica e seu fundamento, o qual serve de parâmetro definidor, organizativo e legitimador, além de pensar de um modo radical (ontológico) a relação entre as filosofias e as ciências, ou seja, entre a filosofia e o direito, entre metafísica e poder político. Essas repercussões ficam nítidas quando ele analisa a obra de arte, a linguagem poética e a fundação do mundo.

(13) Os escândalos da filosofia se refletem no direito. E a área privilegiada dessa reflexão é a área do poder, sua relação (lingüística!) com a metafísica e seus reflexos no problema da interpretação ou hermenêutica jurídica. Mas também a própria “aplicação” da

filosofia no direito e na política, tendo como pressuposto a distinção entre filosofia e ciências particulares, torna-se objeto de questionamento. O que a filosofia tem a ganhar ou a perder nessa aproximação e “aplicação”? Por que, afinal de contas, o direito, tão pomposo e altivo apregoando sua “autonomia”, deseja que a filosofia lhe auxilie?

(14) Os escândalos da filosofia, ou seja, os dualismos metafísico e os dualismos da epistemologia — relação sujeito-objeto —, tornam-se o parâmetro definidor, organizador e legitimador para outro escândalo: o da filosofia no direito. O tratamento dessas questões coloca problemas no debate sobre o modo como é tratado certos temas, certos textos e até mesmo a história do direito e a história da filosofia. A filosofia — em especial a filosofia política, mas não somente ela — está diante de um dilema, ou seja, uma alternativa que, à primeira vista, pode parecer estéril, mas que, no fundo, afirma uma tensão resultante propriamente do pensamento metafísico e seus escândalos. O mesmo vale para o direito, para a dogmática e para a interpretação. Tal dilema reside na alternativa entre, por um lado, uma posição essencial e de verdades universais (herdeira da *physis*), isto é, a defesa de uma ordem natural justa e, de outro, a posição do “declínio historicista” (herdeira do *nomos*), a qual afirma que as verdades políticas ou a ordem natural justa depende de um contexto intelectual e discursivo particular, historicamente determinado. Na realidade, trata-se de um problema “falso”, pois decorrente dos dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (no direito). Esses dualismos sempre impõem dilemas duais desse tipo, ou seja, o dilema impõe a corrida para a descoberta do resolução do próprio dilema, mas tudo isso sem discutir o fundamento metafísico que origina o dilema.

(15) Superar as duas notas extremas da pós-modernidade brasileira (do mesmo modo que se pretende superar as brigas metodológicas e os escândalos da filosofia no direito) através da abordagem de Heidegger e Agamben sobre a pós-modernidade: o primeiro, pensando-a desde seu novo começo (novo pensar e novo dizer); o segundo, indo até a essência da biopolítica e do biopoder e, desde aí, oferecendo as pistas de uma nova comunidade, a comunidade que vem. Assim, qual o papel das instituições que a modernidade nos legou em tal contexto pós moderno? Será que a pós-modernidade pode ser vinculada de modo tão radical e direto com globalização, neoliberalismo, capitalismo, modernização, etc.? A pós-modernidade não pode servir como chave de leitura filosófica e crítica de nossa época? Pós-modernidade é o mesmo que sociedade transmoderna? Ninguém ficaria surpreso, por exemplo, se definíssemos, atingidos por esse debate moderno-pós-moderno e ouvindo-o, o

Brasil como um País onde acontece a carnavalização de pré-moderno, moderno e pós-moderno, tudo junto e ao mesmo tempo. Esse é o nosso “problema”! Problema que pode ser vantagem, pois talvez pensando nossa carnavalização pré-moderna, moderna e pós-moderna possa nos servir como base para uma nova resposta. Qual resposta? A apropriação crítica dos pensamentos de Heidegger e Agamben desde nosso contexto.

(16) A crise do fundamento utilizado como parâmetro metafísico, antropológico, epistemológico e político construído para legitimar a modernidade pode ser interpretada como o desafio de pensar os escândalos da filosofia (no direito): (1) escândalo do dualismo metafísico; (2) escândalo do dualismo epistemológico: dividido em escândalo da determinação do sujeito (problema antropológico) e escândalo metodológico; e, por último, mas não menos importante: (3) o escândalo da filosofia no direito, ou seja, da metafísica e sua relação, de parâmetro disponível e justificador de regimes políticos e do próprio Estado.

(17) Esses são os escândalos e o(s) dualismo(s) impertinente(s) da filosofia; com reflexos notórios no direito. Vejam-se alguns exemplos desse reflexo no direito, o que causou — e ainda causa — verdadeiros desafios para aqueles que ousam pensar o fenômeno jurídico atualmente e enfrentar seus dualismos metafísicos e metodológicos: subjetivistas versus objetivistas, procedimentalismo versus substancialismo, relativistas versus absolutistas, decisionistas versus cognitivistas, direito positivo (poder, força, nomos) x direito natural (ética, valores, physis), estrutura versus função, validade versus eficácia, formalidade versus realidade, idéia versus fato, idealismo versus realismo, e muitos outros... O problema é não pensar esse reflexo, ou seja, o como da passagem da filosofia para o direito. Esse não pensar a ponte na relação filosofia-direito é o que se chama escândalos da filosofia (no direito). O verdadeiro problema de todas as perspectivas que trabalham com a repercussão dos dilemas metafísicos e epistemológicos no direito, ou seja, com a necessidade de correspondência entre ser e dever ser é a necessidade de encontrar uma ponte entre norma e caso concreto, entre essência e existência do direito. O escândalo está em ainda acreditar na busca de um tertium e na solução desse dualismo metafísico no direito. Por isso escândalos da filosofia (no direito), com todos seus dualismos metafísicos e epistemológicos, cuja área de repercussão principal — mas não a única! — é a hermenêutica jurídica, ou seja, a interpretação. Desde os dualismos metafísicos e epistemológicos, surge a necessidade de uma “ponte”. Na verdade não existe nenhuma ponte, mas sim uma determinação da natureza humana a partir de uma fundamento

metafísico cuja estrutura, como já vimos, é onto-teo-teco-lógica! E, além disso, a determinação de uma ficção para vencer os dualismos metafísicos.

(18) A resposta à questão “que é a modernidade?” corresponde àquilo para onde ela está a caminho: o não-mais da modernidade e o ainda-não da pós-modernidade. Prestamos atenção àquilo que a tradição nos transmitiu e nos inspirou e mantemos diálogo com aquilo para onde essa tradição nos remete: ao ainda-não da pós-modernidade. O ponto principal desse não-mais e desse ainda não é que no centro deles está o Dasein questionador, sua temporalidade e historicidade. A modernidade e tudo o que se pretende sólido, transparente e evidente desmancha-se no Dasein questionador, na sua existência, na sua faticidade, na sua temporalidade e na sua historicidade. É o Dasein questionador a fonte e o destinatário de todo interrogar, sem com isso querer significar subjetivismo; portanto, dele nasce e para ele retorna a questão do “que é a modernidade?”.

(19) Mas seriam tão-somente sutis trocas de ênfase na linguagem? Sim e não. Não porque o que está em jogo não são apenas conceitos e suas transformações, mas sim nossa relação — pela linguagem — com a tradição. Sim porque mesmo com transformações, o que permanece sempre é linguagem, ou seja, o âmbito lingüístico de compreensão da transmissão e recepção crítica e questionadora da modernidade como modernidade.

(20) A modernidade representa uma mudança radical da posição do homem com relação ao ente, ou seja, o humanismo que coloca o homem como centro na sua relação com o ente. O humanismo determina o humano (problema antropológico) a partir de um fundamento metafísico determinante e normativo, além de definidor, organizativo e legitimador. Todas as formas de humanismo, desde a paidéia dos gregos até o predomínio científico e tecnológico atuais, passando pelo cristianismo e pelas visões de mundo modernas, apresentam uma única e mesma idéia subjacente: a determinação e a centralização do homem na posição privilegiada de determinação e controle dos entes e de si próprio.

(21) E os escândalos da filosofia, dessa forma, se refletem no direito. É inegável, ou seja, é muito óbvio que uma decisão metafísica (primeiro escândalo da filosofia) — reinterpretando a tradição com sutis trocas de ênfase nos conceitos fundamentais (a partir da linguagem) — estende seus efeitos desde a epistemologia (segundo escândalo da filosofia e seu problema metodológico) até a ética (determinação do homem e problema antropológico), passando pela política (escândalo da filosofia no direito), e por isso afirma-se que se trata de

um projeto civilizatório o da modernidade, cheio de promessas e ilusões. A decisão metafísica moderna, portanto, ao optar pelo primado do sujeito tem sérias conseqüências. Conseqüências aporéticas, ambíguas e paradoxais, pois será que é possível pensar uma ética e uma política cujas bases sejam subjetivas? É possível pensar o agir e a comunidade tendo uma base tão individual? Como vencer essas dicotomias que a própria modernidade gera em virtude do primeiro escândalo do dualismo metafísico que, como parâmetro, expande-se para a epistemologia e para a política? O problema político-jurídico decorrente dos escândalos da filosofia pode ser formulado do seguinte modo: como sujeitos podem sair do seu mundo interior e acessar outros mundos interiores e constituir um poder comum a partir de um contrato? Seria empatia ou diálogo (linguagem)? Pode-se ainda pensar nossos vínculos desde tal ponto de partida individual (solipsista)? Não estaria aí presente um esquecimento ontológico do ser e a insuficiente tematização do ente Dasein questionador, ser-com-outros e formador de mundo? A tradição contratualista é uma tentativa de resposta a tais perguntas e escândalos.

(22) O neo-capitalismo globalizado permite a manutenção das estruturas tradicionais do status quo. Como se dá essa manutenção? Através da conformação social das relações intersubjetivas, através da produção de um modelo de subjetividade mecânica e sua reprodução pela violência da linguagem engendrada e pronta do sistema cultural impessoal do imaginário. Assim acontece a função de parâmetro definidor, organizativo e legitimador do fundamento metafísico na ciência, no poder, no direito e nas engenharias sociais, que compõe os escândalos da filosofia (*no direito*). Além disso, a produção de um modelo de subjetividade vai no mesmo sentido do biopoder e da biopolítica.

(23) Considerando que esses escândalos da filosofia repercutem no direito, em especial no problema político-jurídico do contratualismo e de sua determinação do sujeito no estado de natureza; considerando que, na sociologia, os escândalos repercutem na busca de um sujeito social e na inversão da filosofia idealista, então, todo esse percurso envolve, nada mais nada menos, do que a busca pelo fundamento metafísico e sua função de parâmetro definidor, organizativo e legitimador do poder político e do direito. Mas essa busca, seja do lado da filosofia ou do lado do materialismo, pressupõe os mesmos dualismos. Os escândalos da filosofia, seja na busca de um sujeito, seja na busca de um sujeito social, persistem! Mesmo no caso do contratualismo ou no da sociologia que, no século XIX, apregoa a “morte” da filosofia (um determinado tipo de filosofia: a idealista), os escândalos da filosofia (no

direito) persistem. Isso porque não se supera os escândalos ao pretender superar a dialética dos pólos indivíduo-ação e sistema-estrutura e com isso, criar novos dualismos e, além disso, métodos para cada um desses pólos do dualismo. Da metafísica ao materialismo, permanecemos ligados à subjetividade atomizada ou, pelo contrário, à nova subjetividade coletiva (sujeito social, “novo” proletariado) capaz de criatividade nas oposições dos dualismos. De uma metafísica à outra: do contratualismo e sua metafísica da subjetividade à metafísica de Maquiavel, Espinosa e Marx. Os escândalos persistem e repercutem.

(24) O positivismo normativo tem a visão de que na análise da Constituição apenas devem ser utilizados procedimentos descritivos, cuja influência vem principalmente das ciências naturais. Esses procedimentos descritivos afirmam a independência, autonomia, estrutura sistemática e ordenada da ciência jurídica, bem como a aplicação de juízos científicos sobre o poder soberano do Estado e seus órgãos. A grande fraqueza de tal procedimento é evitar tautologias, o que lhe custa o retorno aos problemas de juízos de valor, isto é, a problemas axiológicos, morais e ideológicos. Como vimos, desde que a discussão esteja restrita aos dualismo metafísicos entre ser e dever ser, fato e ciência, externo e interno, fora e dentro, efetividade e norma, empírico-factual e validade e vários outros dualismos, sempre haverá a necessidade de se fazer a pergunta: onde está a norma fundamental? Onde está o fundamento? Com tais perguntas, voltamos ao âmbito dos escândalos da filosofia (no direito) e seus problemas antropológico e metodológico.

(25) Isso porque, diferentemente dos humanistas, para Hobbes a metafísica e a física são o fundamento de uma nova ética amparada na autopreservação. Estava no início a busca de uma nova filosofia para um novo tipo de ciência iniciada não apenas por Hobbes, mas especialmente pela modernidade. Assim, na modernidade, os escândalos da filosofia (no direito) estavam sendo redefinidos.

(26) Hobbes apreende com uma genialidade rara o caráter paradoxal da política nas relações entre linguagem e violência, direito e poder e razão e paixões. Caráter paradoxal que reside na própria essência metafísica da modernidade e seus escândalos da filosofia (no direito). Hobbes tem uma concepção da linguagem como um sistema formal, instrumento de raciocínio baseado na geometria euclidiana. Uma existência social decente dependeria, para Hobbes de uma linguagem moral comum. De onde vem tal linguagem? Da política, que gera uma linguagem moral comum. A desconfiança de Hobbes com relação ao clero e à

magistratura, em suma, contra a interpretação mostra muito bem o perigo e ao mesmo tempo a dependência que tem o poder soberano com relação à linguagem não apenas para a própria constituição pactual do Estado, mas, sobretudo, à manutenção da segurança e da paz. O juiz, o advogado e o clero lêem a lei para discuti-la e não para obedecê-la. Nem é preciso dizer que a polêmica entre Hobbes e Coke em torno da lei natural é derivada dos dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (*no direito*) e, como vimos, tem como área principal de repercussão a interpretação e seus métodos tradicionais.

(27) Se os escândalos da filosofia (*no direito*) estão presentes e se o tom polêmico em torno ao método também está presente, não é de surpreender que na definição dos sinais, das notas e dos nomes Hobbes opere de modo lógico e dualista. O primeiro dualismo diz respeito à flutuação dos pensamentos do homem e a necessidade, para o progresso da ciência, de sinais e notas que fossem iguais e os mesmos para todos os homens. Não apenas na ciência, mas também no poder soberano e nas suas leis civis a mesma necessidade de uma linguagem como sistema formal do raciocínio está presente. O verdadeiro e o falso são atributos não das coisas, mas sim da linguagem. Por isso é necessário um método que possa estabelecer uma linguagem clara, correta, segura. O entendimento nada mais seria do que livrar-se da equivocidade da significação dos nomes. Nessa hora aparece a geometria. Ela é que pode servir como modelo para o correto uso da linguagem para aquisição de ciência. Devido às paixões e à equivocidade própria linguagem, Hobbes não vê outra saída a não ser um método. Neste sentido que ele insiste no “leia-te a ti mesmo” e no “conhece-te a ti mesmo”.

(28) A linguagem está presente em toda a filosofia de Hobbes: (1) a ligação da linguagem com os conflitos do estado de natureza, ou seja, as diferenças de linguagem; (2) a ligação da linguagem com o poder soberano e com as leis civis; (3) a polêmica entre Aristóteles (*rerum natura, physis*) e Hobbes (*razão, nomos*), que mostra os dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (*no direito*); (4) a linguagem é que possibilita ao indivíduo ser aquilo que é e também relacionar-se com os outros. Ademais, a linguagem atua na instituição do Estado através do pacto social. Sem a linguagem não haveria, portanto, nem indivíduo, nem sociedade e tampouco Estado!

(29) Papel “intermediário”, ou seja, no limbo de Agamben no que diz respeito ao tema da linguagem em Heidegger, fundamentalmente filosófico (linguagem poética), e em Hobbes, fundamentalmente “científico” (linguagem como instrumento formal).

(30) Agamben, movendo-se no limite (no “limbo”) entre filosofia e ciência da linguagem. Assim, ele pretende “revisar” um dos aspectos da filosofia de Heidegger. A mesma “revisão”, de certo modo, também será feita quando ele permanecer no aspecto ôntico de manifestação da experiência do ser-para-a-morte, ou seja, na experiência da voz, da consciência e da culpa. a radicalidade ontológica de Heidegger no tratamento da relação entre filosofia e ciências está presente também em Agamben, mas, aqui, a radicalidade ontológica se dá em outro nível: o da própria ciência da linguagem, pois a intenção de Agamben é, partindo da ontologia de Heidegger, fazer a experiência do incontornável da ciência da linguagem. Por isso ele se situa no “limbo” da relação filosofia e ciências. Mais uma vez, acreditamos tratar-se de níveis distintos. Heidegger, quando analisa o apelo (chamado) da consciência, a voz silenciosa da consciência e o estar em débito (culpa) insiste em permanecer no nível ontológico. Agamben, pelo contrário, remete ao novel ôntico com tal “revisão”, além de, numa polêmica implícita com Levinas, “revisar” Heidegger inserindo na culpa conteúdos religiosos, os quais em absoluto estão presentes em Heidegger.

(31) Esse “local onde é feita a passagem” visa enfrentar os escândalos da filosofia não no direito, mas sim na ciência da linguagem. Da mesma forma que Negri não está no direito, mas sim na sociologia. Agamben quer fazer a experiência limite da teoria da linguagem. A experiência limite significa fazer a experiência dessa ciência da linguagem e identificá-la, desde seus aparatos conceituais fundamentais, como inacessível à questão do ser. É uma experiência incontornável para as ciências, mas, ao mesmo tempo, experiência que a define enquanto tal, ou seja, como ciência. Agamben faz essa experiência limite com a teoria da linguagem, mas, como falamos, permanece no nível ôntico, problematizando-o desde o seu limite: o nível ontológico.

(32) O pensamento de Heidegger está aqui presente mais do que nunca e, no entanto, transformado, “corrigido”, “revisado”. Heidegger dá ênfase à linguagem poética, ao ser, ao sentido do ser, à verdade do ser, ao Dasein, à temporalidade, ao Ereignis, enfim, mas sempre destacando o silêncio e a escuta como condição de qualquer expressão, verbalização, dizer, voz. Agamben vai na direção contrária, ou seja, vai para o outro nível, o do dito e significado na experiência da linguagem. Por isso Agamben move-se no limite da relação entre filosofia e ciência da linguagem.

(33) Chamamos de “limbo de Agamben”: ao fazer a experiência limite da ciência lingüística (nível ôntico), ele tem um relacionamento ambíguo com o nível ontológico de Heidegger, pois procura inserir onde havia silêncio a voz do homem. No entanto, o que é mais interessante é que ele busca alcançar, fazendo essa experiência limite, uma dimensão de articulação originária, ou seja, uma dimensão a partir da qual seja possível um enfrentamento dos escândalos da filosofia (no direito) e seus dualismos metafísicos e epistemológicos.

(34) Supera-se a Voz em direção à voz; supera-se a negatividade pela dupla negatividade. E, agora, a própria Voz deve ser suprimida na época do fim do pensamento, para os dualismos que nela recebem seu fundamento (unidade) acabem de uma vez por todas! Fim dos escândalos da filosofia (no direito). É uma construção muito rica e que, como veremos ainda, tem repercussões ainda mais fortes na tradição da filosofia política, em especial propondo uma superação da teoria contratualista de Hobbes desde aquela dimensão de articulação originária alcançada a partir da dupla negatividade.

(35) A partir da nova compreensão do tempo exposta na obra *Ser e tempo*, pode-se agora considerar o ser em geral, deixando de lado modos particulares de ser e suas relações com o Dasein. Tanto o Dasein, como a noção de mundo tem como horizonte o ser em geral. Mas será que o Dasein finito pode chegar à perspectiva de elucidação do ser em geral? É possível pensar o ser além de toda relação? “Heidegger parece ter bloqueado a rota para o ser independente do Dasein ou para um ponto de vista que se ache além do Dasein, por intermédio de sua alegação persistente de que não há ser sem Dasein. Que mais pode haver no ser além daquilo que o Dasein faz de todas as coisas”. Mesmo contradizendo e indo além de *Ser e Tempo*, Heidegger sempre manteve o esforço de integrar sua obra num único todo coerente. Agamben, como vimos, não concordaria com essa unidade, e por isso visa exaurir a dimensão do ser para que apareça a infância do homem.

(36) O verdadeiro problema de todas as perspectivas que trabalham com a repercussão dualista metafísica no direito, ou seja, com a necessidade de correspondência entre ser e dever ser é a necessidade de encontrar uma “ponte” entre norma e caso concreto, entre essência e existência do direito. O conceito de aplicação é o mais problemático e deriva dos dualismos de Kant e sua doutrina do juízo como adequação entre particular e geral. O escândalo está em ainda acreditar na busca de um *tertium* e na solução desse dualismo metafísico no direito. Por isso escândalos da filosofia (no direito), com todos seus dualismos metafísicos e

metodológicos, cuja área de repercussão principal — mas não a única! — é a hermenêutica jurídica, ou seja, a interpretação. Nesse sentido que o apelo que faz Agamben desde a dimensão de articulação originária à passagem da língua à fala, do semiótico ao semântico e à “aplicação” de Gadamer, enfim, à relação direito e linguagem pode render muitos frutos à dogmática jurídica tradicional e seus escândalos da filosofia (no direito).

(37) O exemplo da exceção pode ser esclarecido a partir da aproximação que Agamben realiza entre direito e linguagem, ou seja, a análise de problemas jurídicos-políticos desde os seus dualismos epistemológicos característicos (escândalos da filosofia no direito). No direito — o que dá muitas discussões hermenêuticas que podem ser tratadas pelo *linguistic turn* — a validade não coincide com a aplicação; o geral é diferente do particular. O mesmo ocorre com a linguagem e sua divisão entre ato de fala (palavra) e língua (léxico). A validade e a língua vigoram na suspensão de toda referência à aplicação ou à fala. Direito pressupõe um não-direito; a linguagem pressupõe um não-lingüístico. Os escândalos da filosofia no direito e na lingüística. A relação entre eles é feita pelo estado de exceção. Existe um momento em que o estado de exceção transforma-se numa teoria da interpretação (escândalos da filosofia no direito e sua área principal de repercussão: a interpretação) — o que fica mais nítido ainda quando do conflito pela mutação constitucional (poder de revisão) entre poder constituído e poder constituinte. No entanto, acreditamos que esse conflito ocorra em toda interpretação jurídica e envolve, como vimos anteriormente, a problemática relação entre Hobbes e Coke, entre Direito e Democracia, entre Constituição e Lei, enfim, refletindo o problema da jurisprudencialização do direito constitucional ou judicialização da política. A *applicatio* tem relação com a interpretação correta e com o desaparecer do fundamento da interpretação. Esse desaparecer do fundamento da interpretação tem como base teórica as filosofias de Heidegger e Gadamer. Assim, com base na diferença entre texto e norma, podemos dizer o seguinte: o que quer que possa ou não uma interpretação, deve-se levar em consideração sempre o que segue: a fim de que que é a norma no texto mantenha-se aí um pouco mais claramente, a norma e sua tentativa devem a cada vez desaparecer. Em vista do texto, a norma deve tender a se tornar ela própria supérflua. O último passo, mas também o mais difícil, de toda interpretação (norma) consistem em desaparecer junto com todos os seus esclarecimentos diante do puro manter-se do texto. Agora Gadamer: ele afirma que, quando a interpretação é correta, ela desaparece.

(38) Para Heidegger, o que está em questão é aproximar a ontologia da política. Isso muda em Agamben, que procura pensar tal relação entre ontologia e política além da relação. Toda a tradição contratualista, especialmente a filosofia de Hobbes, será revisada desde esse ponto de vista. Em Hobbes, a contraposição antiga entre *physis* e *nomos* repercute no modo de analisar as relações entre violência e direito. Essa contraposição é a que legitima o princípio da soberania. O soberano é o “limiar de indiferença” (suspensão, exceção) entre natureza e cultura, entre violência e lei, etc.

(39) O Estado universal homogêneo vai nessa mesma direção da vida nua em sua plenitude. Mais uma semelhança com o pensamento de Heidegger e sua tematização da técnica e do niilismo. Na Era Atômica sob o império da técnica (*onto-teo-tecno-logia*), na era das emergências econômicas do mercado e na era do paradigma da segurança nacional, o estado de exceção tornou-se a regra!

(40) Nesse sentido é possível a aproximação entre a crítica de Agamben e a crítica de Heidegger dirigida a Kant e o seu abandono da imaginação em função da razão. O transcendental deve ser reafirmado, porém indo além do sujeito para o lingüístico. Sobre essa base se propõe o problema da experiência (*experimentum linguae*). Nasce a teoria da infância na própria linguagem. Trata-se, portanto, superados os dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (no direito e na lingüística), de uma nova origem e de um novo fundamento para a historicidade do ser humano. Há uma identidade entre razão, linguagem e logos. Não apenas esse transcendental lingüístico, mas também a comunidade de linguagem, união de homem, co-humanidade e linguagem, formam o que Agamben chama de “condições preliminares e inderrogáveis de toda teoria do conhecimento”. Proximidade com o ser-no-mundo-com-outros de Heidegger e seu combate aos dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (*no direito*) do projeto civilizatório da modernidade.

(41) A *diferença* língua-semiótico e fala-semântico é o incontornável com relação ao qual a ciência da linguagem deve confrontar-se. Deve ter coragem de enfrentar sua aporia suprema. No entanto, a partir daqui, as ciências (nível ôntico) não podem prosseguir sem se transformarem em filosofia (nível ontológico). Do sistema e do discurso à voz e linguagem, espaço próprio (este hiato!) da ética e da *pólis*. Espaço analisado desde a experiência da linguagem como dimensão de articulação originária que supera os dualismos dos escândalos

da filosofia (no direito). Este hiato não é possível de articular. É um espaço vazio, um limite. O homem é lançado (no mundo, na linguagem); ele se arrisca e se decide (autenticidade ou inautenticidade) no vazio e na afonia; só nessa condição algo como um ethos e uma comunidade são possíveis. A comunidade, ou seja, o ser-falante e o ser-dito com os quais nos medimos devem ser pensados desde uma “revisão radical da própria idéia de um Comum”.

(42) O conteúdo do *experimentum linguae* é que existe linguagem como ilatência, ou seja, como desocultação, verdade como a-létheia, revelação, descobrimento. Nela os homens habitam. Ela é a morada do homem enquanto poeta e pensador. No entanto, “o homem ainda não tentou verdadeiramente assumir esta ilatência”. Não assumiu essa clareira e verdade do ser. Maravilhar-se, espantar-se, assombrar-se, admirar-se e encantar-se com a experiência do mundo, dizendo e perguntando! O milagre da existência do mundo é a existência da própria linguagem, pois não há mundo onde falta a palavra. Do mundo à linguagem (Heidegger), da linguagem à vida humana enquanto ethos, enquanto vida ética (Agamben). A proximidade entre Heidegger e Agamben é tamanha, que as diferenças que existem entre eles tornam-se apenas sutis e de níveis.

(43) Mais uma aproximação entre Agamben e Heidegger diz respeito à utilização da psicanálise (infância e inconsciente) e da poesia na crítica à subjetividade da modernidade.

(44) Mas qual é a origem da linguagem? Para responder essa pergunta, os dualismos metafísicos e epistemológicos dos escândalos da filosofia (no direito) intervêm e brigam entre si. Afinal, a linguagem é invenção humana ou dom divino? A solução desse dualismo escandaloso da filosofia (no direito) marca, segundo Agamben, o início da lingüística moderna. Agamben quer nitidamente superar os escândalos da filosofia *(no direito e na lingüística)*.

(45) A nova origem e o novo fundamento para uma nova ética, uma nova política, um novo direito, uma nova história e uma nova comunidade baseiam-se nisto: a unidade da diferença palavra e infância. Aqui está a conexão com a unidade originária da “origem da origem”, os “esquecimento(s) da origem” e no “‘fim’ habita a origem”, bem como com o novo começo, o novo pensar e o novo dizer da linguagem poética, que vimos no capítulo dedicado a Heidegger. Alcança uma dimensão e um espaço originário, no qual os escândalos e seus dualismos são superados, ou melhor, de onde eles advêm. O homem situa-se precisamente na separação, no hiato, no “entre” e fornece a sua razão, ou seja, deve

expropriar-se da infância (unidade-diferença) para constituir-se como sujeito da linguagem; deve romper com o mundo fechado do signo.

(46) A redescoberta (rememoração) da unidade originária da diferença que separa língua (semiótico) da fala (semântico) torna possível um questionamento radical (radicalidade ontológica) da lógica e da metafísica. Radicalidade ontológica que, no caso de Agamben, situa-se “no limbo”, ou seja, no limite da ciência lingüística. “Na formulação desta diferença, a ciência da linguagem chega ao seu limite incontornável, além do qual não pode prosseguir sem transformar-se em filosofia”.

(47) Agamben também vai agir com relação à nossa dupla herança, ou seja, com relação a mais um dualismo metafísico que compõe os escândalos da filosofia (*no direito*): a natureza (*physis*) e a cultura (*nomos*). Ir além desses escândalos da filosofia (*no direito*) e seus dualismo metafísicos e epistemológicos. É preciso superar, assim, os fundamentos biológicos tanto da natureza, como da cultura. A dualidade da dupla herança já está inscrita na própria linguagem como unidade da diferença, que compõe o novo começo e o novo fundamento. Esse é o entendimento da “oposição” de maneira nova, ou seja, enfrentamento e esclarecimentos dos escândalos (*no direito*).

(48) A partir desse ponto de vista, os dualismos tradicionais ganham um significado particular. A linguagem deve ter uma estrutura que permita a passagem/ressonância de um lado a outro, para que se permita a comunicação. Dois sistemas distintos que entram em ressonância na linguagem e, desse modo, formam um novo e único sistema, que se situa no âmbito da unidade-diferença (nova origem e novo fundamento) que coincide com aquela região histórico transcendental (*antes* do sujeito da linguagem, ou melhor, circular): a infância do homem. Pela linguagem estar situada no limite, na separação, no hiato, no “entre” de duas dimensões contínuas e descontínuas ao mesmo tempo é o que lhe permite ir além do semiótico e adquirir uma dupla significação ou dupla articulação.

(49) O “qualquer” supõe a singularidade qualquer, o ser tal qual é, ou seja, sem determinação. Enfrenta-se, com essa indeterminação, o problema antropológico do segundo escândalo da filosofia (*no direito*). “A singularidade liberta-se assim do falso dilema dilemas metodológicos impostos pelos escândalos da filosofia *no direito*.”

(50) Lembrando os modos que Agamben ultrapassa os dualismos existentes entre semiótico e semântico e entre natural (*physis*) e cultural (*nomos*), que compõem os escândalos da filosofia (*no direito*), ele vai enfrentar os paradoxos dos conjuntos, das classes, da pertença, do universal e do particular através do paradigma do “exemplo” como lugar-hiato vazio e sem determinação, inqualificável. Isso irá repercutir mais tarde quando o autor analisa a política e suas singularidades.

(51) A vida humana lingüística não tem lugar, mas é o ter lugar dos entes, ou seja, ela é íntima exterioridade (transcendência) dos entes. Mais uma vez aparece a proximidade com Heidegger, quando este fala da distância-próxima dos entes e, além disso, fala da transcendência do *Dasein*, que projeta o âmbito originário do mundo como condição para o aparecimento dos entes.

(52) A proximidade de Agamben com Heidegger e Negri pode ser destacada de modo indireto, ou seja, primeiro quando Agamben, aproximando-se de Heidegger, tematiza alguns pontos da obra de Levinas e, segundo, quando Agamben, tematizando temas da obra de Espinoza e revisando o dualismo metafísico do ato e da potência, aproxima-se das conclusões de Negri.

(53) Agamben dialoga com Heidegger, ou seja, com o ser-com-outros-no-mundo e as modalizações da solicitude, ou seja, a relação de ser com o ser do outro desde a minha própria estrutura de ser-no-mundo. Tais modalizações são: (1) solicitude antecipadora-libertadora e (2) solicitude substitutiva-dominadora. Mas, como já advertimos, as aproximações entre Heidegger e Agamben devem ser feitas com cuidado, pois elas são sutis, ou seja, Agamben opera constantemente algumas “críticas” e “revisões” no pensamento de Heidegger, o que nós interpretamos apenas como mudanças de níveis de problematização. Assim, partindo desses pressupostos, ou seja, do não conhecer o lugar próprio, mas sim um lugar comum.

(54) Uma nova filosofia prática da ontologia da potência. É através dessa potência simultânea de ser e não ser que Agamben irá continuar sua obra, em especial superando alguns dualismos clássicos dos escândalos da filosofia (*no direito*) como, por exemplo, o dualismo necessidade e contingência.

(55) É importante lembrar e insistir que as proximidades da linguagem e “lógica” de argumentação de Agamben com a de Heidegger existem (próprio e impróprio, tonalidades afetivas, etc.), mas, de modo sutil, os sentidos, os níveis e as intenções mudam radicalmente.

(56) Mas na destruição do espetáculo reina uma possibilidade positiva que pode ser usada contra ele. Toda a “lógica” de argumentação de Agamben pode ser comparada com o que Heidegger realiza, ou seja, ele penetra na essência da metafísica para transfigurá-la e fazê-la rememorar seu esquecimento; ele penetra na essência da técnica para, desde aí, mostrar que é o *Dasein* que se decide, em cada caso, a permanecer no modo de mostraçã da *Gestell*. Enfim, há uma proximidade entre Heidegger e Agamben, mas que apresenta diferenças quanto ao conteúdo e quanto aos níveis. Portanto, na própria era do espetáculo e sua inversão da natureza lingüística, situa-se uma possibilidade de rememoração de um Comum que é expropriado. Há uma semelhança entre a era do espetáculo de Agamben com a era da técnica de Heidegger.

A função do *filósofo do direito* é ampliar a visão e alterar os modos, as disposições e os comportamentos com relação ao fenômeno jurídico. Como ele faz isso? Enfrentando a função de parâmetro epistemológico da metafísica, quando ela oferece o fundamento definidor, ordenativo e legitimador da epistemologia jurídica tradicional, ou seja, ele faz isso expandindo as fronteiras disciplinares do normativismo e subvertendo algumas de suas características fundamentais: o (neo) liberalismo e o individualismo. Essa função do filósofo do direito é ambiciosa. Ambiciosa porque afasta o medo de ultrapassar fronteiras disciplinares e disciplinadoras e, com isso, invade territórios “estrangeiros” ao direito, tais como a filosofia e a psicanálise. Essa ambição de ultrapassamento é arriscada e perigosa. Sim, pode ser. Mas o âmbito que se conquista, o olhar conseguido e a postura adquirida dão coragem para enfrentar o risco e o perigo. O âmbito que se conquista é o da linguagem; o olhar que permite tal acesso e conquista é o fenomenológico; e a postura adquirida é a da crítica. Se essa é a função do filósofo do direito, então acreditamos que conseguimos cumprir satisfatoriamente o objetivo geral da dissertação, ou seja: pensar as aproximações e relações, feitas pela linguagem, entre metafísica e poder político ou entre filosofia e ciência jurídica.

Assim, seguindo os caminhos que Heidegger e Agamben abriram e, como pensadores, guardaram e preservaram, nós temos que preparar, *além da modernidade* (Hobbes) e seus

escândalos da filosofia (*no direito*), novos caminhos para que uma nova ética, uma nova política, um novo direito, uma nova história, uma nova comunidade, um novo pensar, um novo dizer e uma nova filosofia (*no direito*) *venham...*

A idéia do trabalho foi permanecer naqueles caminhos e que já terá cumprido sua meta se, aquelas pessoas que passarem por seu caminho, ingressarem no âmbito originário de linguagem onde se dá a conversão, ou seja, se elas sentirem que têm a potência de, através da linguagem poética e mesmo nesse mundo, fundarem novos mundos.

## 6 REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993

\_\_\_\_\_. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2004

\_\_\_\_\_. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004

\_\_\_\_\_. *Infancia e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Enrique Burigos, Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007

APEL, Karl.-Otto. *Transformação da filosofia: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2000.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001.

BARYLKO, Jaime. *La filosofía: una invitación a pensar*. 2. ed. Buenos Aires: Planeta, 2002.

BERNSTEIN, Richard J. What is the difference that makes a difference? Gadamer, Habermas, and Rorty. In WACHTERHAUSER, Brice R. (Org.). *Hermeneutics and modern philosophy*. New York: State University Press, 1986. p.343-376.

BERTEN, André. *Filosofia política*. Trad. Márcio Anatole de Souza Romeiro. São Paulo: Paulus, 2004

BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 2.ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.

BOEHM, Ulrich. *Filosofía hoy*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

BONAVIDES, Paulo. *Do país constitucional ao país neocolonial*. São Paulo: Malheiros, 1999

BORNHEIM, Gerd Alberto. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. 11. ed. São Paulo: Globo, 2003

BOUCAULT, Carlos Eduardo de Abreu; RODRIGUEZ, José Rodrigo. *Hermenêutica plural: possibilidades jusfilosóficas em contextos imperfeitos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BROCHIER, Jean-Jacques. Heidegger: L'Être et le temps. In *Magazine littéraire: Martin Heidegger: L'Être et le Temps*. Paris, n.235, nov. 1986. p.17.

BUCKLE, Stephen. Natural law. In SINGER, Peter. *A companion to Ethics*. [S.l.] Blackwell, 1993, p.161-174

CAPELLA, Juan-Ramón. *Fruta prohibida: una aproximación histórico teórica al estudio del derecho y del estado*. Madrid: Trotta, 1999.

CARDUCCI, Michele. *A aquisição problemática do constitucionalismo iberoamericano*. Passo Fundo: UPF, 2003

\_\_\_\_\_. *Por um direito constitucional altruísta*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006

CASULLO, Nicolás. Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (introducción a un tema). In *Id. (Org.). El debate modernidad/posmodernidad*. 5. ed. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1995. p.10-63.

COCCO, Giuseppe; PILATTI, Adriano. Introdução. Desejo e liberação: a potência constituinte da multidão. In NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.i-x.

- COELHO, Teixeira. *Moderno pós moderno: modos e versões*. 5.ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- CONNOR, Steven. *Postmodernism*, Cambridge: Cambridge University, 2004.
- CORTINA, Adélia; MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. Trad. Sivana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2005
- COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda (Coord.). *Direito e Psicanálise: interseções a partir de 'O Estrangeiro' de Albert Camus*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006.
- D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais: guia à filosofia dos últimos trinta anos*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.
- DOMINGUES, José Maurício. *Teorias sociológicas no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DROIT, Roger-Pol. *A companhia dos filósofos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DUARTE JR., João-Francisco. *Itinerário de uma crise: a modernidade*. 2. ed. Curitiba: UFPR, 2002.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004
- DUSO, Giuseppe. Introdução. In *Id.* (Org.). *O poder: história da filosofia política moderna*. Trad. Andréa Ciacchi; Líssia da Cruz e Silva; Giuseppe Tosi. Petrópolis: Vozes, 2005.
- ERBER, Pedro Rabelo. *Política e verdade no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2003.
- FLEISCHER, Margot. *Filósofos do século XX: uma introdução*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

GAY, Peter. *Freud: uma vida para nosso tempo*. 13ª reimpressão. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GÓMEZ-HERAS, J. M. G. *El apriori del mundo de la vida: fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona: Anthropos, 1989.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*, São Paulo: Martins Fontes, 1999

GRUGAN, Arthur A. Heidegger: Preparing to read Holderlin's *Germanien*. In *Research in phenomenology*, n.19, 1989, *Magazine littéraire: Martin Heidegger L'Être et le Temps*. Paris, n.235, nov. 1986. p.38-40.

HEBECHE, Luiz. *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003.

\_\_\_\_\_. *Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. Trad. Dulce Mara Critelli. São Paulo: Moraes, 1981.

\_\_\_\_\_. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental. Lógica. A doutrina heraclítica do logos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_. Que significa pensar? In SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre Que significa pensar e A época da imagem do mundo de Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2005. p.125-189.

\_\_\_\_\_. *Tiempo y ser*. Trad. Manuel Garrido; José Luis Molinuevo; Félix Duque. 3.ed. Madrid: Tecnos, 2001.

\_\_\_\_\_. *Hermenéutica de la facticidad*. Disponível em: <[http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/hermeneutica/uno\\_uno.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/hermeneutica/uno_uno.htm)>. Acesso em: 14 dez. 2002.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000

\_\_\_\_\_. A época da imagem do mundo. In SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre Que significa pensar e A época da imagem do mundo de Heidegger*. Ijuí:Unijuí, 2005. p.191-232.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Gabriella Arnhold; Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2001

\_\_\_\_\_. A questão da técnica. In HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 11-38.

\_\_\_\_\_. *Entrevista Del Spiegel*, disponível no site <[http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger)>. Acesso em 15 jul. 2004

HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002.

\_\_\_\_\_. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002

\_\_\_\_\_. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2.ed. São Paulo: Landy, 2004.

\_\_\_\_\_. *Leviatã*. Org. Richard Tuck; Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquón Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 2000

*IHU On Line*. O século de Heidegger. Ano 6, n. 185, jun/2006

\_\_\_\_\_. Psicanálise: novos desafios, novas práticas. Ano 4, n. 108, jul/2004

\_\_\_\_\_. Ser e tempo, a desconstrução da metafísica. Ano 6, n. 187, jul/2006

\_\_\_\_\_. Sigmund Freud, mestre da suspeita. Ano 6, n. 179, maio/2006.

INWOOD, Michael. *Heidegger*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Horror metafísico*. Campinas: Papyrus, 1990

KONINGS, Johan. *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI*. Cadernos Teologia Pública. Ano I, n. I, 2004.

KYMLICKA, Will. The social contract tradition. In SINGER, Peter. *A companion to Ethics*. [S.l.] Blackwell, 1993, p.186-196.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Itinerário do pensamento de Heidegger. In HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p.8-29

LEAL, Rogério Gesta. *Teoria do estado, cidadania e poder político na modernidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

LISBOA, Wladimir Barreto. Algumas questões acerca dos fundamentos da filosofia civil em Thomas Hobbes. In *Estudos Jurídicos*, n.38, 2005, p.65-68

LÜDEMANN, Susanne. *Figures of foundation in Sigmund Freud and Thomas Hobbes*. Disponível em: <<http://www.uni-konstanz.de/Kulturtheorie/LuedemannGruendungspara.pdf>>. Acesso em: 11 maio 2007

LYON, David. *Pós-modernidade*. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Pulus, 1998

MACCUMBER, John. *Metaphysics and oppression: Heidegger's challenge to western philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

MANFRIN, Luca. Max Weber: entre legitimidade e complexidade social. In DUSO, Giuseppe (Org.). *O poder: história da filosofia política moderna*. Trad. Andréa Ciacchi; Líssia da Cruz e Silva; Giuseppe Tosi, Petrópolis: Vozes, 2005. p.407-422.

MARRAMAO, Giacomo. *Dopo il Leviatano: individuo e comunità*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000

MATTEUCCI, Nicola. *Organización del poder y libertad: história del constitucionalismo moderno*. Trad. Francisco Javier Ansuátegui; Manuel Martínez Neira. Madrid: Trotta, 1998.

MCILWAIN, Charles Howard. *Constitutionalism: ancient and modern*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1947. Disponível em: <<http://www.constitution.org/cmt/mcilw/mcilw.htm>>. Acesso em: 15 jun. 2001

MELMAN, Charles. Uma nova economia psíquica. In *IHU On Line: Sigmund Freud, mestre da suspeita*. Ano 6, n. 179, maio/2006, p.4-7.

MERRYMAN, John Henry. *La tradición jurídica romano-canónica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971

MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: Fapesp, 1999.

MOELLER, Joseph. Metaphysics today. In *Theologische Quartalschrift*, n.141, 1961.

MORAIS, José Luiz Bolzan de. *As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002

\_\_\_\_\_. *O Estado e suas crises*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005

\_\_\_\_\_. *A subjetividade do tempo: uma perspectiva transdisciplinar do direito e da democracia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998

MORRIS, Clarence (Org.). *Os grandes filósofos do direito: leituras escolhidas em direito*. Trad. Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.73-101.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso; UFPR, 2001.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002

\_\_\_\_\_. *Cinco lições sobre Império: com contribuições de Michael Hardt e Danilo Zolo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003

\_\_\_\_\_; HARDT, Michael. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. *Multidão*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005

NEVES, Antônio Castanheira. *A crise atual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*. Coimbra: Coimbra, 2003.

OLAFSON, Frederick A. *Heidegger and the ground of ethics: a study of mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós)modernidade: uma introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo*. São Paulo: Loyola, 2005

PERRY, Marvin. *Civilização ocidental: uma história concisa*. 3.ed. Trad. Waltensir Dutra; Silvana Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PHILIPPI, Jeanine. *A lei: uma abordagem a partir da leitura cruzada entre direito e psicanálise*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

PICCININI, Mario. Poder comum e representação em Thomas Hobbes. In DUSO, Giuseppe (Org.). *O poder: história da filosofia política moderna*. Trad. Andréa Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva, Giuseppe Tosi. Petrópolis: Vozes, 2005. p.122-141.

*Poesia de Florbela Espanca*. v.2, Porto Alegre: L&PM, 2002

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 199

\_\_\_\_\_. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. 2.ed. São Paulo: Ateliê, 2003

RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham, 2003.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

ROSA, Alexandre Morais da. *Decisão penal: a bricolage de significantes*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006

ROSANVALLON, Pierre. *A crise do estado providência*. Goiânia: UFG, 1997

ROWE, Christopher. Ethics in ancient Greece. In SINGER, Peter. *A companion to Ethics*. [S.l.] Blackwell, 1993. p. 121-132.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SARANT, Bernard-Xavier. La poésie et la pensée. In *Magazine littéraire: Martin Heidegger L'Être et le Temps*. Paris, n.235, nov. 1986. p.42-44, dentre outros que serão citados no decorrer da presente seção.

STASSEN, Manfred. Introduction. In HEIDEGGER, Martin. *Philosophical and political writings*. Nova Iorque: Continuum, 2003. p.IX-XXXIII.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre O que significa pensa? e A época da imagem do mundo de Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2005.

SCHÜRMAN, W. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil, 1982

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2.ed. São Paulo: Moderna, 2005

STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí, Unijuí, 2002.

\_\_\_\_\_. *Uma breve introdução à filosofia*. Ijuí: Unijuí, 2002.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002

\_\_\_\_\_. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Unijuí, 2004

\_\_\_\_\_. *Epistemologia e crítica da modernidade*. Ijuí: Unijuí, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986

STRECK, Lenio Luis. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. 4.ed. Porto Alegre: Livraria do Advogada, 2003.

\_\_\_\_\_. *Jurisdição constitucional e hermenêutica: uma nova crítica do direito*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004 e *Id. Verdade e consenso: Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006.

\_\_\_\_\_. Espectro da filosofia. In ERLER, Michael; GRAESER, Andréas (Orgs.). *Filósofos da Antigüidade I: dos primórdios ao período clássico — uma introdução*. Trad. Lya Luft. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p.166-188.

TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Trad. Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

TATIÁN, Diego. *Dimensión política en Heidegger*. Córdoba: Alción, 1997. Disponível em: <<http://www.heideggeriana.com.ar/tatian/introduccion1.htm>>. Acesso em: 28 fev. 2007.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005

THIELE, Leslie Paul. *Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995

TOWARNICKI, Frédéric. Etre et temps: le séisme de l'autre commencement. In *Magazine littéraire*: Martin Heidegger L'Être et le Temps. Paris, n.235, nov. 1986. p.27-29.

TUCK, Richard. *Hobbes*. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

VATTIMO, Gianni. *Fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996

\_\_\_\_\_. Posfácio: o fim da filosofia na idade da democracia. In PECORARO, Rossano. *Niilismo e (pós)modernidade: uma introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo*. São Paulo: Loyola, 2005. p.137-143

\_\_\_\_\_. Pós-modernidad. In ORTIZ-OSÉS, Andrés; LANCEROS, Patxi. *Diccionario interdisciplinar de hermenêutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004. p.433-436

VIRNO, Paulo. *A grammar of the multitude: for an analysis of contemporary forms of life*. Cambridge: MIT Press, 2004. Disponível em: <<http://www.generation-online.org/c/fcmultitude3.htm>>. Acesso em 24 dez. 2006

WARAT, Luis Alberto. A ciência jurídica e seus dois maridos. In MEZZARROBA, Orides et. al. (Orgs.). *Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2004. p.61-186.

WOLIN, Richard. *A política do ser: o pensamento político de Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1990

ZACCARIA, Giuseppe. *L'arte dell'interpretazione: saggi sull'ermeneutica giuridica contemporânea*. Padova: Cedam, 1990.

ZARKA, Yves Charles. *La questione del fondamento nelle dottrine moderne del diritto naturale*. Trad. Gennaro Carillo; Vincenzo Omaggio. Nápoles: Scientifica, 2000.

\_\_\_\_\_. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

\_\_\_\_\_. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1987