

1 – Introdução

SEMIÓTICA ESTRUTURAL E TRANSCENDENTALIDADE DO DISCURSO SOBRE A JUSTIÇA*

Joaquim Carlos Salgado

Sumário: 1. Introdução – 2. O Desenvolvimento da Semiótica – 3. Liberdade e Violência da Palavra – 4. A Solução Filosófica – 4.1. A Solução Transcendental – 4.2. O Signo, o Transcendental e o Especulativo – 4.3. Transcendentalidade da Linguagem – 5. Transcendentalidade e o Discurso Jurídico da Aplicação – 5.1. Transcendentalidade e o Argumento da Aplicação Justa – 6. Conclusão.

* Originariamente, comunicado ao Congresso Internacional de Semiótica Jurídica, São Paulo.

1 – Introdução

Os três momentos fundamentais da filosofia, enquanto *prima philosophia*, que indaga dos fundamentos radicais do ser e do conhecer são postos, em primeiro lugar, pela ontologia clássica, mesmo na forma cristã, a qual pergunta pelas condições objetivas da possibilidade do conhecimento, em segundo lugar a que indaga das condições subjetivas da possibilidade de um conhecimento válido (Descartes a Kant) e em terceiro lugar a que indaga das condições subjetivo-objetivas do conhecimento do sujeito e do objeto ao mesmo tempo, na dialética hegeliana.

Entretanto, certa Filosofia claudica, no que se pretende denominar de pos-moderno, certa forma de irracionalismo, de modo a desviar o sentido da existência para a própria negação abstrata do sentido, na medida em que o homem é concebido como ser para a morte; franqueia-se com isso o terreno da violência, pela substituição da civilização da razão pela civilização dos instintos, pela inversão do comando da ordenação da cultura, primeiro da teoria para a *praxis*, depois da *praxis* para a *poiesis*, de forma a tornar a razão instrumento dócil da satisfação dos instintos¹ neutralizados eticamente.

Não obstante, a irresistível vocação metafísica da razão ocidental não desaparece, e embora mergulhe até o grau último de decadência, na tentativa de substituir uma metafísica da razão teórica ou mesmo prática, por uma atitude metafísica poiética, o fundo do poço, que, por inversão, acaba por provocar, retoma o caminho para o verdadeiro sentido da Metafísica.

Nestas notas, pretende-se apenas levantar algumas idéias que possam refazer o caminho da reflexão filosófica rumo aos postulados de uma fundamentação transcendental da justiça considerada no discurso argumentativo da aplicação do direito, a partir de sua consideração no âmbito da pragmática, sem contudo adentrar-se na esfera de seu tratamento

¹ LIMA VAZ, H. C. Situação da Linguagem. *Síntese*, v. 22, nº 68, 1995, p.9

especulativo.

Através da idéia de transcendentalidade no sentido kantiano, que orienta todo o trabalho, são desenvolvidos três momentos principais: o da semiótica estrutural como ponto de partidas o da crítica filosófica e o da solução filosófica, na qual se considera a transcendentalidade da linguagem e do discurso jurídico em especial, sem ingressar no momento especulativo do discurso sobre a justiça.

2- O Desenvolvimento da Semiótica

O avanço conseguido por Saussure na ciência da linguagem é o resultado de um processo, cujo nascedouro está na cultura grega. Aristóteles arma um sistema lógico de categorias, que Kant eleva ao plano transcendental como constitutivas de um conhecimento voltado para a experiência, dentre as quais estão a substância, a ação e a relação como elementos da proposição, na forma do substantivo, do verbo (Platão) e o sentido dado na relação dos dois termos (Aristóteles) com vistas ao momento empírico da fala (Kant).

Com efeito, o elemento de ligação no juízo não é só aproximação dos termos, mas de conferência de sentido novo. Os conceitos ligados perdem a autonomia dos significados que têm isoladamente para assumirem na síntese operada pela cópula um significado novo, com unidade diversa das unidades dos conceitos tomados em separado. A proposição não é, na compreensão de Aristóteles, só o elemento da união do nome e do verbo. Um sentido novo surge dessa união.

Além disso, o elemento da ligação, “é”, diz mais: diz da existência do conceito real (possível ou atual), ideal ou imaginário. Indica a posição de uma coisa ou de certas determinações de si mesmas, segundo Kant.²

² KANT, Emmanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (Ak. Ausg.) Berlin: De Gruyter B 626; v. ainda SALGADO, J.C. *A Idéia de Justiça em Kant – seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Ed. da U.F.M.G. 2ª ed., 1995, § 41º e segs.

E não é só isso. O “é” exige um trânsito. Exige passar da mera afirmação da existência para o momento da essência: “é o quê?” E põe a essência na existência, dá o conceito. Se dizemos: “Parmênides é” a pessoa que ensina sobre o ser, que conhece a episteme etc (explicação). Nesse ponto tenho a partir dessa espécie de desdobramento analítico, o conceito, “Parmênides é sábio”, que é posição da existência, “é”, e...tribuição na diferença da essência, colocamos em seguida a outra pergunta: “É o quê?” “Resposta: “sábio”. Quando o “é” faz a passagem para a essência possibilita atingir o conceito: então já não é simples ligação, pois o conceito é a totalidade de significado da proposição. O “é” é negação do sujeito e também do predicado, enquanto simples significados isolados, e, ao mesmo tempo, posição de um significado novo: o Sábio-Parmênides.³

Uma proposição é, pois, um discurso que no plano do significado, portanto, do pensamento, - e este no da realidade – põe algo como sendo, como existência, que está aí, “é”, e, como essência, o “quê” é, cuja unidade, depois de diferenciada da existência, é o conceito.

É na relação desses dois polos, cujo significado último está na aporia fundamental do descobrimento da ciência e do processo de logicização do pensamento grego, que se estrutura basicamente o pensamento. É a partir dessa estrutura que se impulsiona dialeticamente na mudança e na permanência, de forma a não constituir polo dominante, quer o verbo, quer o nome, que se torna possível encontrar o sentido da proposição. Portanto, propriamente a proposição é que tem sentido, pois ela realiza perfeitamente o *logos*, que na sua verdadeira acepção é pensamento e ao mesmo tempo a palavra ou o sinal que o comunica, ou o sentido, que na tradição metafísica grega é o próprio pensar, e o sinal que o representa. Essa *repraesentatio*, traduzida no alemão por “Vorstellung”, “por diante de”, “apresentar”,⁴ que traz também a linha semântica do prefixo *re*, “trazer de volta à presença o que está ausente” ou “voltar a estar diante de” (*re-prae-esse*), pela qual o sinal, o representante se neutraliza diante do representado e passa a constituir sua memória objetivada na relação presença-ausência.

³ Essa questão é desenvolvida no meu livro *A Idéia de Justiça em Hegel*, São Paulo: Loyola, 1996.

⁴ Cfr. DOTTORI, R, La Questione della dialettica in Hegel, Heidegger, Gadamer. In: GADAMER, H. G. *La Dialettica in Hegel*. Genova: Marietti, 1996, p. 195.

A partir de Hegel e depois Saussure, mais remotamente já pensado pelos estóicos⁵ e Santo Tomás, o significante linguístico não se refere à coisa, mas ao conceito, e este, sim, ao *abstractum* da coisa ou a uma coisa concreta (imagem). Um e outro desses últimos contituem e a *repraesentatio* conseguida através de uma comparação das coisas e depois por uma referência a um sujeito que lhe dá unidade e, então, pela abstração.⁶ Isso, sem perder de vista o caráter ontológico da *repraesentatio* em Hegel, para quem a *repraesentatio*, no momento da arte (a representação é própria da esfera da religião) não imita ou reproduz a idéia, mas é seu próprio aparecer.⁷

Após Saussure, o processo analítico de tratamento dos *relata*, significante-significado, o signo, desenvolveu-se no sentido de fechar-se no exterior da relação, no significante, na linguagem, propriamente na língua, o código, abandonando a coisa e o conceito: o significado é dado pelas oposições das palavras dentro da língua.

Não são os conteúdos que são inconscientes, mas as formas, as estruturas e as “funções simbólicas”, o que leva aos “estudos das organizações discursivas da significação” (Greimas). Não se processa apenas a despsicologização da consciência como fez Kant, mas também , além de uma desconceitualização da lógica pelo simples trato das estruturas simbólicas, tenta-se uma desconcientização da filosofia da linguagem.⁸

A língua aparece então como uma estrutura formal da linguagem ou, se é possível pensá-la no modelo da filosofia transcendental, um esquema que torna possível a ligação das formas lógicas a priori com o ato empírico

⁵ Cfr. BARTHES ROLAND, *Elementos de Semiologia*, São Paulo: Cultirix, 1992, p. 46; REALE, Giovanni, *História de la Filosofia Antiga*. Trad.: Marcelo Perini, vol III. São Paulo: Ed. Loyola, 1994, p. 285 e segs.

⁶ KANT, Emmanuel. *Vorlesungen über Logik*. (AK. Ausg.) B. 24.2. Berlin: De Gruyter, p. 907; *Reflexion* 1678 Ak., B. 16, p. 79; ainda: DOTTORI, Op. Cit., p. 195.

⁷ Cfr. GADAMER H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Siebeck), 1990, p. 149. Gadamer busca o significado jurídico de *repraesentatio* e o transporta para a arte de modo geral, traduzindo-a por “Darstellung”. A função do ator, com efeito, é ser o personagem diante do expectador (sem deixar de ser ele mesmo).

⁸ APEL compara esse esvaziamento da consciência transcendental tentado pela “lógica da ciência” à despsicologização que Kant promove na consciência pelo eu transcendental. Cfr. De Kant a Pierce: La transformation sémiotique de la logique transcendente. In: *Philosophie*, n. 48 (1995): p. 49.

da fala, a exemplo do que ocorre com o manequim, um intermediário entre a estrutura da moda e a moda no uso de uma pessoa determinada, um tipo intermediário⁹. É possível, assim, pensar a língua como mediação, à guisa de modelo, entre as estruturas lógicas do pensar e a fala, semelhantemente a um esquema transcendental a operar a aplicação das categorias lógicas á realidade (empírica) da fala.

Com efeito, os objetos designados por substantivo ou verbo também podem-se representar por imagens e figuras. A relação ou as formas que possibilitam ou fazem a vinculação dessas figuras ou imagens, dinâmicas ou estáticas, são algo típico do homem, da sua linguagem, a priori, tornando possível a relação entre essas figuras e a formação do pensamento. Isso pode-se entender a partir da consideração empírica, segundo a qual nossa mente organiza os termos associativamente, em grupos ou famílias, pelas semelhanças dos signos, quer da parte do significante (armamento, firmamento), quer da do significado (mar, oceano). Essa organização de signos abstratos, a priori, condiciona a interpretação de outros signos que recebemos e que procurarão acomodar-se nas diversas famílias, alterando-as ou não.¹⁰ Contudo, essas ligações têm um fundamento a priori.

Em Descartes começa a cisão do *logos* e do *on*, embora os tivesse pensado inseparáveis: *cogito* e *sum*. É com Kant, porém, que a filosofia do sujeito parte para a transcendentalidade e o *logos* se transforma em pura forma totalmente separada do ser, da coisa em si. Daí para a analítica da linguagem pouco se tem de caminhar. A linguagem aparece a partir da *science logic* como realmente **objetiva**, ponto de convergência do sujeito e do objeto, pois que ela exprime o *logos* formal, é posta na existência como uma espécie de sujeito objetivado e de objeto subjetivado. Se a matemática já tinha sido introduzida no método da ciência da natureza por Galileu, não era difícil fazer da lógica matemática de Reno a linguagem da ciência da natureza. Nela o sujeito é posto como algo, como fora de si, e o objeto como dentro da estrutura do sujeito, sendo ela mesma objeto. Ela coordena

⁹ BARTHES, Op. Cit., p. 29, usa ainda a expressão "indivíduo normativo".

¹⁰ SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. Trad. de Antônio Chelini, José P. Paes e Isidoro Blikstein. São Paulo: Ed. Cultrix, s/d, p. 143-145.

o sujeito e o objeto. A linguagem passa a ser o lugar privilegiado de análise antroponológica, pela coincidência do sujeito pelas suas formas de pensar e do objeto nela inscrito como significado. Eis porque a linguagem se estrutura segundo se ofereça como objeto de estudo, como lógica puramente formal na sintaxe, como teoria dos significados na semântica e como processo de intercomunicação na pragmática, na qual inscreveu também os modelos deontológicos da gramática, posta evidentemente como forma pela qual se tornam precisos ou inteligíveis os signos e seus significados; a linguagem é assim a morada do ser (Heidegger), a transcrição do mundo (Wittgenstein) e, de outro lado, o da transcendentalidade do sujeito, é ela compreensão do mundo (Gadamer) e ação comunicativa (Apel).¹¹

Entretanto, se a linguagem é o lugar em que se dá o sujeito e o objeto, não é ela o sujeito e nem o objeto; como objeto ou em si mesma ela nada é. Apenas um conjunto de sons ou caracteres. É, contudo, o único elemento em que o sujeito se dá como sujeito e o objeto é transmitido ao sujeito. Para isso é necessário um processo que não pertence à linguagem, a hermênica nas dimensões lógicas, antropológicas e ontológicas.

Ora, a linguagem é apenas trânsito para o objeto e para o sujeito. Ela remete a ambos. É uma atitude contraditória entender como científico somente o efeito. Por coerência, quem estuda a linguagem tem de buscar sua causa, sua gênese, o sujeito e sem destruir o objeto, pois que é expressão do ser. Isso só é possível no plano da razão, em que a linguagem remete ao pensamento, seu fundamento, que lhe é anterior por natureza.¹²

Entendida a razão como apelo à exigência da explicação radical do homem na relação com seu mundo, a linguagem remete necessariamente a uma explicitação; a linguagem tem de ser, em vez de elos bem amarrados de uma pseudo-lógica, remissão para um absoluto, a liberdade, a ação livre. E se a razão é o apelo irresistível para esta explicitação, não há como fugir a um tipo de metafísica, pois eliminá-la seria, na concepção de Lima Vaz, reprimir a razão e com ela a forma de vida racional, substituindo-a pelos irracionalismos: a substituição da “civilização da razão pela civilização

¹¹ LIMA VAZ, Op. Cit, p.6.

¹² Id. Ibid., p. 9.

dos instintos”, em que a razão é apenas instrumento técnico de organização.¹³

Ao colocar a linguagem como trânsito, o que se quer com isso não é rebaixá-la no seu valor, mas evitar a degradação da cultura da razão, a simples aproximação **organizada** de sinais. O que se pretende é inserí-la no contexto de uma significação mais ampla, que não se contenta com as significações particulares das palavras e das sentenças no aspecto semântico ou pragmático, do aqui e agora, mas exige o do universo de significados, pelo qual a razão instaura um modo de vida social diferente: a política como realização do significado da liberdade enquanto universalmente objetivada e o direito nas formas da liberdade objetivada ou ordenamento jurídico e das liberdades subjetivas ou direitos subjetivos; a política faz o trânsito para momento de superação e de universalização concreta da liberdade objetivada e da liberdade subjetiva.

Eis porque é na significação política da civilização ocidental, que se reconhece como sociedade livre, que o sentido da linguagem se **realiza**, portanto no plano superior da sua organização jurídica enquanto liberdade de todos vivida, superando o plano da mera “instrumentalidade técnica ou científica”, a que se refere Lima Vaz, a qual possibilita a violência da linguagem através dos meios de comunicação.

3- Liberdade e Violência da Palavra

A par da violência vermelha e da violência branca, esta caracterizada pela fome, ignorância etc, há um outro tipo pouco conhecido: a violência da palavra. Ela é a forma de impedir o pensar livre, sem o qual não há o agir livre. O modo pelo qual ela se exerce é o sistema de comunicação, embora se faça presente também nas comunicações pessoais assistemáticas ou decorrentes de sistema sócio-jurídico. Essa forma de violência que conduz o modo de pensar ou a consciência dos indivíduos, tira ao homem o exercício livre do pensar, pois que este é posto como formula acabada, com pretensão de validade inquestionável, por força da autoridade presumida do sistema. Temos exemplos no rádio e na televisão,

¹³ Id. *Ibid.*, p. 10.

tanto no processo de conhecimento do espectador para comprar determinados produtos, como para “escolher” um presidente da república. De tal forma essa violência se exerce, que mesmo os que dispõem de informações, capacidade crítica e formação para encontrar debaixo da intenção manifesta das informações significados diversos que lhe podem proporcionar o exercício da liberdade, que em primeiro lugar ocorre no seu plano mais elementar: dizer “não”, estão a ela sujeitos.

Com efeito, o poder de dizer não, poder **conservado** como direito nas sociedades democráticas modernas, convive com o que lhe oferece alimento, mas que também é o seu próprio algoz, o sistema de informações, que não oferece apenas elementos de inteligência, com os quais o informem para que possa decidir, mas atua eficazmente na própria decisão controlando a vontade e a decisão, de tal modo que dificilmente se pode romper com o sim proposto pelo sistema.

Eis porque a liberdade aparece sempre em primeiro lugar como negação. O escravo que nega ou diz não ao senhor, o empregado que diz não ao patrão e assim sucessivamente: poder dizer “não”.

A liberdade aparece no primeiro plano, portanto, como **fenda no ser**, como negação, vazio do ser, e só pode existir no mundo um ente capaz de negar, o homem. Não há negação na natureza. Negação é ato, volição intelectual, inversão do positivo, e de tal modo que possa ser negativo radical, ético, ontológico: só o homem pode ser mau e degradar sua volição, para alguém da própria animalidade; só o homem pode ser pior do qualquer animal, porque é também espírito que ascende ao superior e desce ao extremo inferior, ato que, por contradição é afirmação da sua superior espiritualidade. (Heidegger, em Derrida). Talvez aí esteja o segredo etimológico de **pneuma** e **spiritus**, sopro, respirar, inspirar, enfim, ar em movimento cujo estado mais radical é o fogo, que faz passar pelo nada o próprio ar. Esse é o ser do espírito, o que nega a si mesmo. (Heráclito).

4 – A Solução Filosófica

A civilização ocidental caracteriza-se por ser uma civilização da razão. Como civilização da razão, não pode renunciar à aspiração própria e última da razão que é buscar o sentido último da totalidade, o absoluto. Por isso foi e continua sendo uma civilização metafísica.

Essa fundamentação última¹⁴ aparece em Platão e Aristóteles, neste primeiramente na metafísica, e que se denomina a *prima philosophia*¹⁵, ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios.

Essa *fundamentação última*¹⁶ deixa de buscar-se na esfera do ser e passa a ser o próprio pensar com Descartes. A fundamentação está no próprio **logos**, na razão, não fora dela. Esse caminho é o que percorre Kant e Hegel. Coerentemente Kant se afasta de uma fundamentação última no ser para buscá-la no conhecer e no agir apenas, no sujeito transcendental. Hegel procura o momento de superação dessas duas grandes direções: a clássica no objeto e a moderna no sujeito.

Apel volta a Kant e se afirma como um dos mais importantes representantes da busca do fundamento último, na Filosofia, que ele denomina pragmática transcendental. Isso depois dos desvios nietzscheanos no sentido de desvio de um dos momentos de maior expressão e lucidez da razão ocidental, o iluminismo. Apel se põe como terceiro paradigma da *Prima Philosophia* depois de apontar como os dois outros, a metafísica e a filosofia transcendental¹⁷.

A questão que se coloca no momento atual da Filosofia não é a discussão da validade das soluções, mas da validade da própria busca do fundamento último, ou seja, da legitimidade da pretensão da razão por uma busca última do fundamento de totalidade, quer no ser (Platão,

¹⁴GETHMANN, C. F. Letztbegründung. *Philosophisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. V, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1996, p. 251.

¹⁵APEL, K. O. La Semantique Transcedentale et les Paradigmas de la *Prima Philosophia*. in: *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1987, p. 148.

¹⁶AZÚA, Javier Bengoa Ruiz de. *De Heidegger a Habermas*. Hermenêutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea. Barcelona: Editorial Herder, 1992, p.7

¹⁷ Id., *Ibid*, p.8

Aristóteles, Santo Tomás), quer no pensar, transcendentalmente (Descartes e Kant), ou especulativamente (Hegel). Heidegger assume, juntamente com Wittgenstein¹⁸ a contestação dessa fundamentação por impedir ela o mostrar-se do ser no logos, no seu “destino historial” em virtude da violência perpetuada pela dominação da vontade, cuja forma mais brutal é a transcendência como seu modelo¹⁸.

O modo que Heidegger encontra para vencer o “fundamentalismo” a par de Wittgenstein (através da linguagem), mas com razões até mesmo opostas, é a hermenêutica, ou seja, a compreensão do ser sem a sujeição à técnica metódica que conduz ao seu ocultamento na busca de um fundamento último. Abre-se assim uma divisória entre a concepção fundamentalista e a concepção hermenêutica¹⁹.

Na verdade, a expressão fundamentalista caracteriza um comportamento metafísico, pelo qual o fundamento último é metodicamente procurado pela razão. A rigor todo saber filosófico é metafísico, pois prescinde da sensibilidade como faculdade decisiva do conhecer, e põe a razão como faculdade definitiva do conhecer filosófico. Nesse sentido, há uma metafísica em Kant e em Heidegger. Ambos põem a razão como uma única faculdade de um certo conhecer: as condições a priori (Kant) ou o ser (Heidegger). A palavra metafísica é usada aqui por ser desnecessária a procura de outra, com menos densidade de significado, para expressar a vocação racional radical do pensamento ocidental.²⁰

Na verdade o que Heidegger combate não é a metafísica nesse sentido, pois que a ontologia fundamental é busca de uma condição a priori²¹, mas o modo pelo qual se põe a razão ou o logos, como instrumento para encontrar uma causa última, o que gera a cisão no ser, pois a causa é sempre posta como separação.

¹⁸ Id., *ibid.*, p.8

¹⁹ Id., *ibid.*, p.9

²⁰ AZUA usa a expressão “filosofia fundamentalista” e “filosofia hermenêutica” e APEL, a expressão *prima philosophia*.

²¹ Cfr. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen Max Niemeyer, 1979, p. 11

4.1 – A Solução Transcendental

A interpretação do ente, fenômeno da realidade, obedece para Kant a condições transcendentais do sujeito ou consciência. Não podemos aceder à coisa mesma, mas à coisa enquanto objeto. E a coisa enquanto objeto é **posta** nas condições transcendentais do sujeito. Por isso a coisa conhecida é a coisa interpretada, ou, conhecemos a interpretação da coisa nos sentidos, espacial e temporalmente condicionada.

Na formação do objeto há ainda uma nova constituição, a das categorias. A coisa é constituída nas categorias. Trata-se de uma segunda interpretação, através das condições transcendentais do pensar. Kant não leva em consideração os signos. Em Kant o processo de conhecimento dá-se no sujeito, no eu transcendental (o transcendental não é o individual empírico nem um eu social empírico. É na relação intersubjetiva que aparece o signo como mediador da interpretação do mundo. Apel tenta interpretar o signo como elemento da relação triádica da interpretação, mesmo considerado o conhecimento como relação sujeito-objeto. Mesmo aí, diz, há uma relação intersubjetiva, pragmática. Cita Platão: “o diálogo áfono da alma com ela mesma”²². Apel preconiza a superação da *prima philosophia* de Aristóteles firmada no ente (ontologia), a de Kant com suporte no ente e no sujeito (filosofia transcendental da consciência) por uma semiótica transcendental como terceiro paradigma da *prima philosophia*, na medida em que estuda as “condições de possibilidade do conhecimento intersubjetivamente válido”²³, ou seja, em que a dimensão triádica da semiose, como função do signo, preconizada por Pierce, expressa no objeto, no signo e no sujeito, é considerada.

Dito de outro modo: o signo, e se quisermos adentrar no objeto próprio da hermenêutica, o texto é já produto de uma interpretação, a da realidade. A hermenêutica acaba por ser uma interpretação da interpretação, seja no plano da ontologia aristotélica em que o conceito é interpretação ou resultado da interpretação do ente, seja no plano da filosofia

²²APEL, Op.Cit., p.149

²³Id.Ibid., p.144

transcendental em que o conceito é o objeto, mas já resultado da interpretação operada na coisa pelo sujeito transcendental, através das condições a priori da sensibilidade, o espaço e o tempo.

O processo do conhecimento é um processo de interpretação do mundo; esse processo só se dá pela mediação do signo. O conhecimento não prescinde do signo que lhe é elemento constitutivo, na qualidade de mediador: objeto-signo-interpretação. Assim, mesmo na experiência que se faz num laboratório, não prescinde o cientista do signo, no momento da observação. O seu ver já é conceituar e o seu conceituar é pensar em signos. O ver da percepção recebe o pensar e passa a ser conhecimento mediante o signo.

4.2 – O Signo, o Transcendental e o Especulativo

O signo tem a propriedade de positivar, de pôr ou exteriorizar o pensar. Sua determinação é **posição** exterior. E porque exterior é susceptível de interpretação, que é exatamente a tentativa de buscar a idéia associada à imagem luminosa ou sonora. O signo é assim parte do conhecimento que, uma vez estabelecidas as condições empíricas psicológicas da associação som-idéia, não pode haver com simples pensar, salvo o pensar o absoluto. Uma vez existente a linguagem, o processo de aprendizado tem no seu interior o elemento exterior do signo, como imagem psicológica tanto do som como da idéia. O esforço da filosofia é ultrapassar esse momento psicológico e avançar à estrutura primordial, originária do **logos**. Como é possível pensar a estrutura íntima do pensar sem o signo, isto é, sem o sinal que é a imagem do som e sem o sinalizado, que é a idéia?

Uma filosofia da linguagem só pode ser uma filosofia do que está além do signo, da estrutura do pensar como condição da linguagem, portanto no plano transcendental. E na medida em que seja possível pensar a estrutura do pensar, não como condição a priori do conhecer sensível ou da linguagem que se põe também no plano do sensível e está implícita nas condições a priori do conhecer empírico, é possível a lógica como pensar do pensar, do absoluto, no plano especulativo.

Assim, podemos estudar a semiótica em dois planos: o empírico, enquanto ciência, o transcendental como filosofia da linguagem considerada a linguagem na forma de língua, de um código de signos universal e abstrato.

É evidente, portanto, que esses planos não esgotam a possibilidade do pensar. Pensar o pensar como estrutura a priori sempre voltada para o empírico é válido, necessário, mas não suficiente. Se é no pensar que se pode conhecer, se o pensar é um a priori, não pode ser ele senão pensado, não percebido nas condições sensíveis de espaço e tempo. A matéria pensada ou fenômeno psíquico do pensar, sim, sujeitam-se às condições empíricas do tempo, do espaço e das sensações. Não o pensar em si.

Por isso, Kant não procurou pensar o pensar em si. Não viu, contudo, que, se é a priori, se não é tão somente empiria psíquica, só pode ser (e tem de ser) pensado, nunca sentido, jamais conhecido através dos sentidos. Não é, portanto, apenas transcendental, mas um absoluto, não transcendente, porque é a própria estrutura do pensável.

4.3 – Transcendentalidade da Linguagem

O processo de conhecimento é um processo de invenção da coisa no mundo dos signos. Esse processo de invenção necessita em primeiro lugar que a coisa sofra um processo de redução pelo qual é universalidade, ou seja, recebe a forma do pensar. O mundo dos signos considerado como mundo instrumental de transmissão do conhecimento é impensável sem o processo de redução ao universal, pois que o signo é sempre sinal de um universal, mesmo se indicativo. Mesmo a coisa singular quando denominada, o que se tem em conta é colocá-la em esquemas universais, tais como as categorias kantianas.

Assim o problema do ser e do seu conhecimento só é posto no plano da comunicação, do **logos**, da palavra como pensamento que se comunica. Embora Kant não trate diretamente da linguagem ao conhecer as categorias aristotélicas, não mais como abstração última da realidade, como somente sinais gerais em que a realidade se classifica, mas como condições subjetivas de possibilidade de todo objeto de conhecimento,

estabelece ao mesmo tempo as condições de possibilidade de transmissão de todo conhecimento. Nesse sentido, pode-se avançar em busca de uma semiótica transcendental²⁴, mas para explicitar o que é implícito no pensamento de Kant. Desse modo, a língua, a par de poder ser considerada como acervo abstrato depositado no inconsciente social e efetivada ou atualizada no momento da fala pela memória, pode e deve ao mesmo tempo buscar a sua fundamentação radical nas condições transcendentais de pensabilidade de todo objeto, enquanto passível de conhecimento transmissível. Não que se trata de conhecimento **para**, ou seja, que tem o destino de ser transmitido, mas porque as formas a priori de pensabilidade do objeto são formas universais de um sujeito transcendental, portanto, produtora de conhecimentos possíveis para todo ser pensante e, por isso, transmissíveis.

Não é o signo que torna possível a transmissão intersubjetiva do conhecimento, é o caráter universal das formas do pensar que possibilita dialeticamente que o signo material e singular, representativo do conhecimento deste indivíduo, seja conhecimento universal, deste, daqueloutro e assim sucessivamente. Nessa dialética do saber que é universal e que se mediatiza na particularidade do sujeito cognoscente nas determinações dos signos é que se pode entender o processo de conhecimento triádico: percepção, significação, transmissão.

Em Kant, repita-se, o eu transcendental não é um eu individual nem um eu social ou coletivo empíricos. É simplesmente transcendental, isto é, o que para além do psíquico e do social se concebe por análise e com expurgo do empírico, se concebe como a priori, portanto, como universal, como estrutura lógica do sentido e do pensar, na medida em que essa estrutura tem uma unidade válida para todo ser dotado de sensibilidade e entendimento como faculdades do conhecer. O eu transcendental só é, pois, possível na relação do conhecer, é uma unidade originária, primordial que torna possível o conhecer, que o torna possível como universal e, portanto, de todos os indivíduos, isto é, comunicável.

²⁴ Id., *Ibid*, p. 147 e 162.

Ora, se a linguagem é a associação do som à idéia, é na dialética de ambos os momentos que podemos encontrar a expressão da linguagem dotada de significado, mas sob o pressuposto de uma estrutura transcendental que torna possível qualquer conhecer ou comunicação pela linguagem. Desse modo, indaga-se sobre quais são as condições psicológicas, fisiológicas da fala, mas, com relação à língua, é possível indagar das suas condições a priori dentre as quais estão o esquema do espaço e do tempo e as estruturas elementares do pensar enquanto pensar, portanto, lógicas. Estruturas lógicas que, entretanto, só são válidas na medida em que aplicadas a uma realidade sensível regida pelas condições de tempo e espaço, quer internas ou externas, psicológicas ou sociais. O sobre que se indaga nesse caso não são as condições empíricas da língua, mas suas condições a priori, no plano do pensar.

5 – Transcendentalidade e o Discurso Jurídico da Aplicação

O plano transcendental, é bom frisar, é eminentemente filosófico. Não há como considerar a norma fundamental de Kelsen como exigência lógico-transcendental. Pode até ser analogada com o postulado euclidiano das paralelas, mas não pode ser concebida no plano da transcendentalidade. O plano de Kelsen pretende ser intra-sistemático, ou seja, da Ciência do Direito. Daí a grande polêmica e a sua insegurança quanto à natureza dessa norma. Não ousou acompanhar seu mestre, Kant, preferindo uma certa aparência de cientificidade para a norma fundamental a atender à exigência da razão de ultrapassar o plano do empírico.

Essa transcendentalidade pela qual é possível a comunicação e se justifica a própria linguagem no seu momento estrutural e sígnico, a língua, para depois realizar-se a comunicação discursiva através da ação comunicativa da fala, permite um passo adiante e adentrar no conceito de justiça, ainda que não com a pretensão de elaborá-lo, neste espaço. Para isso, pode-se tomar uma concepção que tenha tratado o direito como linguagem no aspecto de uma dimensão ilocucionária.²⁵ Com efeito, Ferraz Júnior assim conclui o seu

²⁵ Cfr. TOLEDO, Maria Ângela Russo Abdu de. *Sociossemiótica, Semiótica, Pragmática e Tendências Contemporâneas da Semiótica Jurídica*. Comunicado ao I Seminário de Semiótica Jurídica sobre Interpretação Semiótica e Aplicação do Direito, São Paulo: P.U.C., 1995.

Discurso sobre a Justiça “A refutação deste discurso normativo (a sentença) não se dá por seu malogro (a norma continua válida, a sentença será executada validamente), mas pela denúncia da injustiça que revoga a força ilocutiva da norma (relação de autoridade) pelo abuso das condições de uso do discurso autoritativo (abuso de autoridade)”.²⁶

Penso que, tal como está no texto, o autor retira o problema da justiça do âmbito da validade e o remete para o da legitimidade. O que torna possível, entretanto, interrogar da legitimidade da autoridade? Se se interroga sobre a legitimidade, se pode, se tem competência, não se fere com isso a validade do seu decidir? Com relação ao legítimo, interroga-se se é autoridade, se pode, se tem competência; quanto ao válido, interroga-se se vale o ato. Volta-se com isso à questão da fundamentação da própria decisão. Não no plano empírico da dogmática pura e simplesmente. A questão da justiça não pode ser resolvida apenas no plano estrito do direito posto; remete para o plano metadogmático, o da Filosofia do Direito. E aqui, irresistivelmente, num primeiro momento, para o da transcendentalidade das condições de decisão.

Na esfera da aplicação, da fala do direito, pode-se desenvolver a questão, ao mesmo tempo, no plano de uma filosofia da linguagem e da Filosofia do Direito. Decisão justa é a que realiza as condições de decidibilidade, de confirmação da autoridade. Entretanto, no plano filosófico, essas condições não podem ser dadas empiricamente. E o nível mais próximo dessa indagação é o da filosofia transcendental, a partir da qual se pode chegar a uma investigação especulativa.

No plano filosófico e no nível transcendental a pergunta se dirige às condições de aceitabilidade universal de uma decisão judicial que são condições de aceitabilidade em que não ocorre o abuso. Trata-se de verificar se uma tal decisão é proferida por um terceiro desinteressado (neutro) e se, sendo proferida por esse terceiro, sua decisão confirma essa **neutralidade objetiva**, ou seja, se é universalmente válida ou se pode ser aceita pelas partes e por qualquer outra pessoa como tal.

²⁶ FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. Discurso sobre a Justiça. Comunicado ao V Congresso Brasileiro de Filosofia. São Paulo, 1995.

Essas condições a priori de aceitabilidade não são, algo abstrato, embora sejam formais, pois se destinam a uma situação empírica possível. Note-se que não se exige que a decisão seja aceita pelas partes ou por todas as outras pessoas, mas que possa ser aceita numa relação concreta possível. O princípio é ainda formal, não se perquirindo sobre qual deve ser o conteúdo da decisão aceitável.

Como é de natureza transcendental, pode-se desdobrar a condição empírica do reconhecimento da autoridade, ou, à guisa de um esquematismo transcendental, descer do postulado a priori da aceitação possível. Como se vê a fundamentação da decisão justa que está no plano dogmático tece o liame com o plano filosófico, que se o põe complementarmente à solução apenas empírica da inexistência do abuso da autoridade.

A aceitabilidade de uma decisão como satisfação das suas condições transcendentais, portanto a justiça de uma decisão, tem de observar o princípio de universalidade que dá suporte a sua argumentação jurídica, o qual pode ser formulado de três modos, como se verá.

5.1 – Transcendentalidade e o Argumento da Aplicação Justa

Quando pensamos, ainda que solitariamente, desenvolvemos um argumento que deve observar a estrutura do próprio pensar, como encadeamento necessário dos conceitos e das proposições. (Platão, *Apel*). A estrutura do argumento qualquer que seja é uma estrutura lógica ou é uma estrutura de implicação.

No plano prático, em que aparece a interferência dos mecanismos das vontades, o argumento deverá ser julgado como válido, ainda que para isso tenha de estar vinculado a proposições verdadeiras. Válido então não é só do ponto de vista das suas relações formais, mas também do ponto de vista da aceitação do outro ou da aceitação por mim próprio, se o argumento é apenas interno. Do ponto de vista da aceitação há a interferência da vontade. O argumento é aceito porque sua vontade é satisfeita ou porque é aceito por uma outra vontade segundo um critério

preestabelecido de aceitação, que se chama valor . Valor é assim, no argumento, um critério preestabelecido, portanto, aceito previamente, de aceitação de argumentos favoráveis ou não à satisfação da vontade a quem se dirige. Há, portanto, uma satisfação ética da vontade em virtude do preestabelecimento dos critérios do argumento, embora não haja uma satisfação psicológica quanto às vantagens subjetivas do resultado da argumentação.

O estabelecimento prévio dos critérios do discurso, do ponto de vista ético, depende de pressupostos ou estabelecimentos prévios dos significados dos conceitos e, com relação a estes, das palavras ocorrentes na língua do povo de que participam os interlocutores.

Tanto os critérios éticos como os de linguagem de um argumento podem ser estabelecidos pelos interlocutores, mas têm de, em última instância, estar inseridos nos sistemas objetivamente existentes, a língua e o sistema normativo ético do povo.

No plano ético, a adesão psicológica ao critério, sua eleição, não é suficiente, pois é dada através de várias interferências contingentes do ponto de vista ético, ético como tal aceitável não só do ponto de vista do envolvido no argumento, mas também do ponto de vista de um terceiro estranho, eqüidistante, ou seja, aceitável universalmente, seja na forma de um a priori, seja na forma de um modo concreto de aceitação da sociedade como um todo, isto é, geralmente aceito. No primeiro caso, o modo pelo qual se pode aferir da validade universal do critério é a razão na moral, e a lei, norma escrita ou razão objetivada, no direito. Vê-se que a norma não escrita, mas vivida e concretamente aceita pode oferecer um critério de generalidade, mas não de universalidade.

Na aplicação de uma norma, pode ocorrer o conflito entre o critério moral, racional, e jurídico cuja universalidade é formal, isto é, porque é lei, independentemente da sua conferência materialmente racional. Ou pode ocorrer o conflito da racionalidade presumida ou universalidade formal da lei com a generalidade da norma concretamente aceita, não escrita.

Assim, têm-se três caminhos para o argumento, segundo cada

um dos critérios éticos adotados:

- ou se argumenta pelo critério da universalidade da racionalidade moral;
- ou se argumenta pelo critério da generalidade empírica;
- ou se argumenta pelo critério da universalidade da racionalidade formal ou presumida da lei escrita.

No nível transcendental mais não se pode dizer da justiça de uma decisão. A investigação de conteúdo desloca-se para o nível da filosofia especulativa.

A escolha do critério por uma sociedade depende de fatores externos, históricos, políticos e até mesmo internos, eticamente considerados, segundo o que se concebe como justiça: ou se escolhe que o terceiro decidirá tirando ou construindo a norma a partir do caso concreto, ou que decidirá tomando parâmetros preestabelecidos, de observação obrigatória ou não, rígida ou flexível.

Pode-se entender que o critério de justiça é politicamente estabelecido pela sociedade e não aleatoriamente pelo julgador. De qualquer modo a decisão justa deverá poder ser aceita pelas partes e por qualquer outra pessoa que se possa presumir na situação de julgar, ainda que a norma seja “construída” a partir do caso concreto.

Direito é, nesse caso, sinônimo de justiça. Só há direito quando surge a solução de conflitos de modo justo, ou seja, por um terceiro, portanto, neutro. Por definição o direito é solução de conflitos, mas solução que tem o sentido do justo e o sentido do justo é exatamente o sentido de um terceiro que soluciona o conflito, enquanto esse terceiro, por ser terceiro, necessariamente tenha o sentido da neutralidade. Se o direito aparece na forma da imposição da força do terceiro favoravelmente a uma das partes volta-se à “justiça” privada, da parte, pois aí será ele componente auxiliar da parte, não tem o sentido da neutralidade, enquanto terceiro. Daí a diferença fundamental entre a consciência moral e a consciência jurídica. Na moral não há um terceiro neutro, nem mesmo parte, pois o beneficiário

do ato moralmente justo recebe passivamente a ação meritória da consciência moral solitária. O ato moral cumpre-se por total espontaneidade do sujeito moral.

Na consciência jurídica há uma consciência do direito como faculdade de **exigir** o dever jurídico. O sujeito do dever é passivo na relação jurídica e o destinatário do cumprimento do dever, ativo por força da exigibilidade que inaugura a **bilateralidade** da relação. É por isso que o terceiro neutro se exige quando ocorre o conflito.

Com essa noção do terceiro na solução do conflito e do sentido necessariamente neutro do terceiro pode-se, então, encontrar um princípio a priori, à guisa de imperativo categórico para o julgamento justo: “julga de tal forma que tua sentença possa ser erigida em lei universal para as mesmas condições do caso julgado”.

Isso significa que, julgue ou não o juiz como terceiro (neutro), prevarique ou não na sua sentença, ele só é autoridade porque é posto ali como terceiro, tendo essa mesma autoridade o sentido de neutralidade desse terceiro. Por definição o conceito de terceiro traz o de neutralidade; não é terceira pessoa, mas terceiro na relação funcional da estrutura da aplicação. O conceito de autoridade traz em si o de terceiro.

De qualquer modo, o juízo jurídico da aplicação, tanto se concebe como um juízo determinante deduzido de um princípio universal (lei) ou geral (costume), quanto como um juízo reflexivo que se constrói a partir de um dado concreto individual; para ter, porém, o sentido do justo deverá ter o sentido de universalidade segundo a fórmula de um imperativo categórico. Em qualquer caso, o juízo da aplicação não se cinge a um dedutivismo abstrato, nem a um construtivismo anárquico; é ao mesmo tempo determinante ou dedutivo e reflexivo ou mesmo indutivo; determinante se há a universalidade presumida da lei e reflexivo se não há a lei, mas o costume ou princípios éticos paradigmáticos.²⁷ Em qualquer caso deverá ser válido: a) se realizar as condições de aceitabilidade universal; b) enquanto decisão de um terceiro neutro.

²⁷ CF. a posição diversa de LEMOBLÉ E BERTEN, J e A. Jugement juridique e jugement pratique: de Kant à la philosophie du langage. In: *Revue de Métaphysique et Morale*, jul./sept./1990, p. 365).

6 - Conclusão

Como se vê a solução esboçada pela pragmática exige um avanço também para o plano filosófico no nível transcendental. Entretanto, se se quiser adentrar na discussão do conteúdo de uma ordem jurídica justa, a investigação terá de deslocar-se para o nível de uma filosofia especulativa. O passo de uma para outra pode ser a hermenêutica.

O problema da justiça pode ser estudado, portanto, num percurso que vai do plano analítico da pragmática ao plano reflexivo da filosofia do direito, e, nesse plano, do nível transcendental para o nível especulativo.

O nível especulativo será objeto de estudo subsequente.

José Augusto de Oliveira Baracho