

A ABORDAGEM ESTRUTURAL E A QUESTÃO DO SUJEITO DO PONTO DE VISTA DA ÉTICA*

Eduardo Dias Gontijo
UFMG

I. Introdução

Um filosofar sem sistema não pode ser científico [...].
Um conteúdo tem sua justificação apenas como momento do todo,
e fora disso, é um pressuposto infundado.
G. W. F. Hegel, E., § 14

Se a questão o que é homem? ocupa o lugar de vórtice que imprime movimento às demais questões filosóficas — o que posso saber?, o que devo fazer?, o que me é permitido esperar? — classicamente formuladas por Kant, a questão do sujeito, ou do homem¹ compreendido enquanto homem-sujeito, é um dos temas perenes e capitais da filosofia, constituindo um capítulo central da antropologia filosófica, ou um dos três pólos epistemológicos ou centros de referência privilegiados segundo os quais deve organizar-se, de maneira articulada e sistemática, a reflexão filosófica sobre o homem². Os outros pólos que se fazem aí presentes, entre os quais o sujeito(S) ocupa uma posição mediadora, são, naturalmente, o pólo da natureza(N), por um lado, e o pólo das formas simbólicas(F),

ou da cultura, por outro³. Ignorar as articulações e mediações entre estes três pólos, enfatizando ou ignorando demasiado um deles em detrimento ou em favor dos outros, deve significar, na perspectiva da antropologia filosófica⁴ — a qual tem por objeto o conceito do homem no sentido mais universal do termo — incorrer em reducionismos, a exemplo dos naturalismos, idealismos e culturalismos.

Se o conceito de homem-sujeito não pode e não deve ser ignorado — pois é um pressuposto onipresente no agir propriamente humano — assistimos, na transição da filosofia da modernidade para a pós-modernidade, uma enorme intensificação na problematização da questão do sujeito, a qual tende a comumente culminar em sua redução à ausência, ao silêncio, à mais radical insignificância, à morte. É face a esta desoladora paisagem e complexo quadro que nos sentimos exigidos, no presente, a determinações mais precisas no âmbito mais geral ou fundamental da especulação filosófica⁵, que nos possibilitem evitar os reducionismos das mais variadas espécies.

Arriscando-nos em fazer uma leitura talvez demasiado superficial desta grave e urgente temática, contentar-nos-emos em traçar, num primeiro momento, ainda que de forma apenas esquemática e introdutória, uma breve aporética histórica, a qual nos permitirá desenhar o quadro geral que fornecerá o contexto especulativo no qual se insere e cobra sentido e racionalidade a perspectiva estruturalista, no que se refere à questão do sujeito e suas implicações para a ética. Após situá-la entre as tendências atuais do pensamento neste esboço preliminar, nos esforçaremos, num segundo momento, em traçar esquematicamente uma aporética crítica que busca estabelecer diretrizes gerais no caminho de um esforço sistemático⁶ para superar as aporias ou impasses que se farão presentes tanto no conceito de Filosofia Lingüística como filosofia primeira como, em particular, no próprio estruturalismo.

II. Esboço preliminar para uma aporética histórica: Três grandes paradigmas na compreensão do homem-sujeito

Para a lógica pura,
todos os axiomas são arbitrários, até os da ética.
Albert Einstein, Escritos da Maturidade

Podemos dizer que os três grandes paradigmas filosóficos que aqui nos interessam — clássico, moderno e pós-moderno — diferenciam-se em suas

concepções de homem principalmente através de seus modos típicos de compreender o sentido de transcendental.

Tendo a filosofia, por definição⁷, como objeto o domínio da totalidade das coisas — compreendidas estas como seres de razão ou reais, existentes (atuais) ou apenas possíveis — e como método a estrita reflexão, a filosofia clássica estabelece como primeiro predicado para o seu objeto o ser, afirmando como proposição primeira aquela que estabelece: todas as coisas são ser⁸. Estabelecendo o ser como o predicado mais simples e universal de todos, o primeiro sentido de transcendental⁹ que então surge no horizonte da conceptualização filosófica é o do ser objetivamente concebido como mediação universal, ou seja, aquele que considera todo e qualquer objeto enquanto ser, ou enquanto participando do Ser. Donde se segue que, para a filosofia clássica, a filosofia primeira é, respectivamente, uma ontologia, quando considera em primeiro lugar o ser, ou uma teologia, quando visa o Ser na hierarquia dos seres.

No campo da ética, correlativa à primazia do Ser e da contemplação no campo da theoria, implicando a transcendência na imanência do ser (Absoluto) — no sujeito enquanto sujeito — assistimos à primazia do ato sobre a potência, da realização humana sobre o afazer humano, do Supremo Bem — em especial a eudaimonia — sobre os bens, do agir (práxis) sobre o fazer (poiésis), da ética, enfim, sobre a técnica.

Esta posição se modifica já nos alvares da Idade Moderna, iniciando-se a partir de Descartes, culminando em Kant. A partir da certeza inabalável do cogito, observa-se que tudo que é, é para um sujeito. O sujeito, como conditio sine qua non de possibilidade para tudo que é, torna-se, como eminente pastor do ser¹⁰, mediador universal de todas as coisas que são, pois somente ele pode ser portador do privilégio exclusivo de afirmar "S é P", unindo sujeito, predicado e cópula num juízo. O sujeito, neste sentido, apreendido doravante na horizontalidade do ser, passa a usurpar o sentido de transcendental no sentido de intranscendível, como condição de possibilidade para tudo que é, ocupando, no cenário da reflexão filosófica, o lugar de princípio de inteligibilidade de tudo que é, o ponto de fuga central a partir do qual se abrem a miríade de perspectivas no mundo.

Esta passagem, na modernidade, do ser para o sujeito, significa, noutros termos, a passagem do primado metafísico do mundo do ser — e da hierarquia do Ser — para a primazia gnosiológica da representação¹¹, com a conseqüente elevação da teoria do conhecimento ao estatuto de filosofia primeira.

No campo da ética, observa-se que, com o primado da representação sobre o ser, apreendido de agora em diante na horizontalidade dos seres, a racionalidade técnico-instrumental-científica (tekne) ou poiésis — a qual opera construindo ou constituindo objetos segundo categorias e esquemas

no próprio sujeito — tende logo a suplantar o logos teórico e o logos prático, a razão teórica e a razão prática. A felicidade é destronada, na revolucionária inversão copernicana da crítica kantiana, pelo dever imanente ao homem, concebido doravante, enquanto sujeito da enunciação, como ser autônomo — numa auto-nomia, porém, que na medida mesmo em que é predatória da alteridade do outro como sujeito ou como estrangeiro, dissolve-se autofagicamente como subjetividade no impossível reconhecimento. E, finalmente, como consequência desta egologia trágica, o esquema tripartido dado-mediação-fim, que durante séculos dominou a ética de origem aristotélica e o pensamento antropológico clássico — o-homem-tal-como-é-dado-por-natureza $\Rightarrow$ princípios-normativos-do-agir-humano $\Rightarrow$ o-homem-tal-como-seria-se-realizasse-o-seu-têlos — é literalmente implodido, passando a ser substituído por outro, no qual, recalcado o fim, a transcendência, o Supremo Bem, o têlos por excelência, deixa-lhe apenas dois elementos em perene oposição: homem-tal-como-é-dado-por-natureza $\Leftrightarrow$ princípios-normativos-do-agir-humano¹².

Impedido de legitimar seu agir, dilacerado e dividido entre a tirania e o arbítrio, desesperançado das idéias abstratas, de fins supremos, de preceitos impossíveis de cumprir, o homem passa a buscar realizar-se sensatamente na reflexão sobre os mores, e não mais sobre os fins, a partir do entretecimento dos fios dos seus condicionamentos, sejam eles individuais, naturais, políticos, históricos ou econômicos¹³. Isto é, mais do que livre e racionalmente submetido a fins, o homem vê-se, como objeto a si mesmo, necessariamente submetido a forças, a poderes obscuros que, no plano individual, residem nos impulsos, e, no plano supraindividual, a estruturas de ordem econômico-social-política¹⁴. Em atitude de respeito a estas forças, o homem passará a demandar, em sua moral efetiva, não mais o Bem Supremo e a realização mais perfeita, mas o razoavelmente possível. É precisamente daqui que surge o conceito de mal-estar na cultura como espécie de ferida incurável da humanidade.

A pós-modernidade pode compreender-se, em primeiro lugar, como confrontação e complementação crítica do Projeto inacabado da modernidade¹⁵, e, em segundo lugar, para utilizar uma metáfora sugestiva, como eclipsamento crítico do sujeito — sol da modernidade — pela mediação da linguagem.

Como legítima herdeira das consequências funestas da hybris técnico-instrumental e da angústia diante do vazio e do desespero que testemunham a condenação inapelável da Razão Moderna — a qual, submetida ao poder e a mentira, corrompida e pervertida em suas promessas progressistas¹⁶, convertida finalmente em razão cínica¹⁷, a qual turva com niilistas e sombrias sombras de sem-sentido a aurora no horizonte de nossa época¹⁸ — ela irá inscrever-se fundamentalmente nos seus principais caracteres como descentramento crítico do sujeito solipsisticamente engendrado entre qua-

tro paredes — prenhe de antinomias e oposições irreconciliáveis — tal como o concebeu a Razão Moderna.

Este descentramento crítico expressou-se nas origens de nossa era paradigmaticamente através de duas vertentes principais: uma trágico-dionisíaca, de origem nietzcheniana e de caráter cético-niilista, que, identificando a razão sem mais à repressão, encontra refúgio no totalmente Outro da Razão e no amoralismo estético; e a outra vertente, apolínea, de origem hegeliana, de caráter racional, que procurando libertar-se das aporias do entendimento e da consciência, busca submeter duramente a Razão ao tribunal da Razão.

É a partir destas inflexões básicas da reflexão que o sujeito do eu penso, a subjetividade transcendental, tal como a concebeu a modernidade, é literalmente eclipsada em favor de novas premissas que estabelecem as proposições básicas da reviravolta pós-moderna. O óbvio assim se apreende: a subjetividade — no nominativo — deve pressupor a linguagem como condição de possibilidade de sua própria enunciação. Isto é, se o sujeito pressupõe a linguagem, a linguagem é um intrascendível. Não se pode pular fora da linguagem, assim como não se pode pular fora da própria sombra! Transcendental compreender-se-á doravante, explícita ou implicitamente, como linguagem, e o descentramento crítico do sujeito, tal como ele foi concebido na modernidade, passará necessariamente pelo reconhecimento da linguagem como mediação universal. Não mais o sujeito, mas a linguagem é o que passará a ocupar o lugar do sol, como princípio fundamental de inteligibilidade de tudo aquilo que é.

Superado o paradigma da consciência pelo paradigma lingüístico, o sinais lingüísticos, antes tratados como meros instrumentos das representações ou mediadores de significados, passam a adquirir uma dignidade toda própria. As reificantes relações sujeito-objeto que prevaleceram na modernidade são substituídas pelas relações linguagem-mundo, e o mundo e o mundo das formas de vida passarão a se constituir não mais a partir de uma subjetividade transcendental, mas a partir das estruturas da linguagem. O sujeito e a subjetividade tornam-se efeito da linguagem. A Filosofia da Linguagem abandona logo o seu estatuto de filosofia particular para converter-se, nesta incrível guinada lingüística do século XX, em Filosofia Lingüística, verdadeira e única representante da filosofia primeira.

A reflexão ética, correlativamente, estará daqui por diante destinada a realizar-se pela mediação do reconhecimento universal da linguagem, manifestando-se, em suas várias vertentes formalistas, em termos da determinação ou relação do homem enquanto ser singular ao Código ou pressupostos presente ou imanentes à Linguagem que lhe permite constituir-se e/ou reconhecer-se enquanto sujeito ético.

O estruturalismo, neste contexto, irá configurar-se como uma espécie de noturno holismo sem sujeito, onde se verifica um absorção do sentido pelo significado, do significado pelo significante, este concebido por sua vez a partir da rede significante regida pela lei da pura diferença¹⁹.

Esta breve aporética histórica nos permite situar, ainda que com traços grosseiros e de forma apenas esquemática e imprecisa²⁰, o quadro geral no qual irão inscrever-se as grandes filosofias lingüísticas — o positivismo lógico, o estruturalismo, a hermenêutica, a pragmática e a filosofia analítica, que ocuparão lugar de destaque no cenário da reflexão filosófica contemporânea — distinguindo-se, entretanto, cada uma delas das demais pelo modo específico de problematizar e compreender filosoficamente a linguagem.

Só a partir deste enquadramento problemático que poderemos ter a ambição de passar, no momento seguinte, a um esboço de aporética crítica, a um plano geral de sistematização que será, em princípio e por definição, uma tentativa de superação crítica das aporias - e crise de sentido - que se fazem presentes tanto na própria pós-modernidade com tentativa de superação da modernidade, como no próprio estruturalismo.

III. Esboço preliminar para uma aporética crítica: a questão do sentido

Eis-me aqui (...)

Isaías 6,8

Traçada a problemática histórica, impõe-se como tarefa especulativa o exercício sistemático, o qual denominamos, seguindo a terminologia de H. C. DE LIMA VAZ, de aporética crítica. E o que se apresentará, a partir do horizonte assim traçado pela aporética histórica acima esboçada, como genuíno esforço de superação crítico-sistemática das aporias que caracterizam a pós-modernidade — e que são suscitadas, em última análise, por uma, por assim dizer, metafísica da linguagem, no seu eclipsamento mesmo da questão do sujeito — será a renovação do conceito privilegiado de transcendental como sentido.

Quem diz tudo é ser pressupõe um sujeito. E dizer sujeito pressupõe a linguagem. Se podemos traçar, ainda que de uma forma tão grosseiramente esquemática, todo o itinerário da filosofia ocidental, das suas origens gregas até os dias atuais, o que se segue é que toda a tradição de filosofia primeira

na filosofia ocidental deve constituir um desenvolvimento lógico da ontologia clássica, permanecendo, de certo modo, dentro de suas premissas. E será, em última análise, dentro destas premissas que caracterizam uma civilização eminentemente metafísica, que se desenvolverá toda a ética ocidental.

A tarefa de transformação da metafísica entendida aqui como filosofia primeira e teoria da realidade deve, em primeiro lugar, formular-se por uma abertura à experiência que lhe permita reconhecer na história do pensamento pretensões imprescindíveis que exercem um papel diretor para o comportamento racional, teórico e prático²¹. Isso significa, noutras palavras, levar em conta a História. Em segundo lugar, esta tarefa deverá realizar-se por meio do logos demonstrativo que proceda dos fundamentos mesmos da ontologia clássica, demonstrando assim já nela pressentida a indissolúvel unidade do agir e do pensar razoáveis.

Qual é um caminho passível de ser trilhado neste esforço de reconstrução? Vejamos.

Para a ontologia clássica, quem diz tudo é ser já implica, desde sempre, o princípio da não-contradição: o princípio que prescreve que não se deve predicar e não predicar o mesmo atributo a um mesmo sujeito sob o mesmo aspecto. O operador existente na primeira tese do sistema é, como sublinhamos, um operador deôntico²², que só pode prescrever não deve exatamente porque tais juízos contraditórios de fato existem — normas só devem existir para quem pode efetivamente transgredi-las. Isso quer dizer que na primeira proposição do sistema da ontologia clássica a exigência ética já está presente, isto é, na mais simples e mais universal proposição a razão prática e a razão teórica já se encontram mutuamente implicadas, como fundamento e não superestrutura, permanecendo excluída apenas para quem considera o desenvolvimento ulterior do sistema da ciência de um ponto de vista puro e estritamente lógico, como, por exemplo, o fez Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus*²³.

Contrariamente pois ao que afirmou Einstein, entre tantos outros que deram crédito à falácia naturalista proposta inicialmente por Hume — (...) pois a ciência pode apenas determinar o que é, não o que deve ser, e, fora do seu domínio, todos os tipos de juízos de valor continuam sendo necessários(...) ²⁴ — a exigência ética do dever-ser do Bem já se faz presente na primeira proposição possível. A qual, como a mais indeterminada de todas, constitui uma contradição performativa que faz um primeiro convite, por assim dizer, ao infinito esforço em determinações ulteriores dos sujeitos dos enunciados que virão a constituir todo o edifício da ciência, regulado inicialmente pelo princípio da não-contradição, primeiro princípio ético.

No primeiro verbo, no verbo ser, do qual todos os outros se derivam como predicções, já está implicado o dever-ser do dizer é. Noutras palavras: na

*conjunção ser e dever-ser inscrita na primeira proposição, o que já está sempre presente é a exigência de sentido como forma essencial de presença do Outro ao ser, como transcendência na imanência, presença do infinito à finitude dos seres...*²⁵

Buscamos traçar assim em rápidas linhas gerais um itinerário passível de ser seguido, e que talvez nos possibilite tratar criticamente da problemática do sujeito no campo nas filosofias lingüísticas, em especial no estruturalismo. A importância de explicitar com antecedência este roteiro a ser trilhado advém do fato que é imprescindível partir da tese de que a estruturação lógica da linguagem pressupõe o sentido face ao absurdo. Não vemos, repetiremos uma vez mais, como até mesmo enunciar a primeira proposição — tudo é ser — sem pressupor um dever-pensar que, em última instância, pressupõe o sentido como presença que habita a linguagem desde a sua primeira elocução propriamente humana.

*Se o estruturalismo, portanto, pretendeu, dentro do movimento de guinada lingüística que caracteriza a pós-modernidade, fazer crítica à solipsista metafísica do sujeito monádico promulgada pela modernidade, é importante constatar que esta crítica não pôde ser feita coerentemente apenas nos enquadres das ciências particulares — como, por exemplo, a lingüística, a antropologia e a psicanálise — pois nelas já está implicada uma filosofia primeira — em geral, fruto da modernidade — nem sempre explícita, a qual em geral oculta, por assim dizer, um excesso ontológico do homem em sua relação ao sentido. E muito menos o ensino da diferença ou do Outro como aprendizado da tolerância pôde efetivar-se nos enquadres de premissas niilistas que promulgassem a vigência do simulacro que se entrelaça a uma “fé na absoluta carência de valores” e uma “fé na absoluta carência de sentido”²⁶. Isto porque quem fala, afirma o sentido, e mesmo aquele que diz o não-sentido só pode fazê-lo, como um *mim-mesmo*²⁷, diante do tribunal do sentido.*

É provável que tudo isto não mais seja que um desajeitado exercício de um psicanalista-aprendiz-de-filosofia, que apenas ensaia seus primeiros e vacilantes passos na busca de um fundamento (Grund) frente ao abismo (Ab-grund), ou seja: um sentido face ao absurdo. Impossibilitado de avaliar e apreciar com o devido critério o alcance desta modesta reflexão, resta-me confessar abertamente uma esperança na aurora de uma nova filosofia que seja genuinamente uma filosofia do sentido — uma filosofia, enfim, que responda pessoal e concretamente à simples e corriqueira pergunta que sinceramente sinto latejar em mim todos os dias de minha vida: qual é o sentido no ser, que unifica no homem o conhecer, o agir, o esperar?

Entre todas as questões que me habitam, esta é, sem dúvida alguma, a primeira interrogação que verdadeiramente importa ver o mais concreta e rigorosamente possível respondida, singularmente e em ato, nesta efêmera passagem pelo mundo que é o traço de uma existência.

Notas

* Este texto foi apresentado durante o Simpósio Nacional Interdisciplinar sobre o tema *Estruturalismo: memória e repercussões*, realizado entre os dias 21-24 de março de 1995 na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Dedico este trabalho a um caríssimo amigo e excepcional mestre de Filosofia: ao Professor FRANCISCO JAVIER HERRERO, a quem sou grato pelo pouco que aprendi do exercício de filosofar. Se a esta modesta apresentação couber algum mérito, é devido a ele. Quanto aos desméritos, por imprecisões e desvios porventura presentes, a mim devem ser imputados.

1. Um esclarecimento prévio, quanto à terminologia aqui empregada, se faz necessário. Devemos observar que o conceito "homem" diferencia-se do conceito "homem-sujeito", de maneira análoga àquela pela qual "animal" diferencia-se de "homem". Dizemos que o conceito "homem" é superior a "homem-sujeito" em extensão, de maneira a constituir um *todo lógico* no qual o segundo está contido no primeiro. Sendo o conceito "homem" superior em extensão ao conceito "homem-sujeito", o termo "homem", neste contexto, não se identifica sem mais ao termo "homem-sujeito". Sob a perspectiva do *sujeito*, tratamos pois, por assim dizer, do *homem que é também sujeito*. Ver J. MARITAIN, *Elementos de Filosofia II: A ordem dos conceitos - Lógica Menor*, Rio de Janeiro: Agir, 1986.
2. Ver H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo: Loyola, 1991, pp. 12-13.
3. De tal maneira que o esquema básico para a elaboração da reflexão antropológica é (N) « (S) « (F). Ver H. C. DE LIMA VAZ, *op. cit.*
4. Ver H. C. DE LIMA VAZ, *op. cit.*, pp. 157-171.
5. Refiro-me aqui à exigência de uma *renovação* da metafísica, entendida aqui como *filosofia primeira e teoria da realidade*, ou *saber dos fundamentos do acontecer, do conhecer e do agir*. Ver J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos, 1988.
6. Emprego aqui o termo sistemático no sentido de uma *reflexão metafísica* que se abre à insondável profundidade da experiência, buscando sua ordenação e oferecendo-lhe um *fundamento (Grund)* frente ao *abismo (Ab-grund)*. Ver J. CONILL, *op. cit.*
7. Ver G. REALE, *História da Filosofia Antiga*, São Paulo: Loyola, 1993, v. 1 (Das origens a Sócrates), pp. 28-34.
8. Ver C. R. V. CIRNE LIMA, Carta sobre dialética: o que é dialética, *Síntese Nova Fase*, v. 21, n. 67 (1994): 439-447.
9. Ver H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, São Paulo: Loyola, 1992, pp. 93-137.
10. Palavras de HEIDEGGER.
11. Ver o excepcional texto de H. C. DE LIMA VAZ, Sentido e não-sentido na crise da modernidade, *Síntese Nova Fase*, v. 21, n. 64 (1994): 5-14.
12. Ver A. MCINTIRE, *After virtue*, Indiana: Notre Dame, 1984.
13. Ver J. L. ARANGUREN, *Moral y sociedad*, Madrid: Taurus, 1981.

14. Neste sentido, pode-se fazer uma melhor idéia de como Freud e Marx realmente *captam* o espírito de seu tempo, e nos legam, por outro lado, de um poderoso instrumental crítico em relação à própria modernidade, ainda que, em muitos aspectos, permaneçam dentro de suas premissas.

15. Estes são termos empregados por Habermas para definir a pós-modernidade. Ver J. HABERMAS, *Pensamento Pós-Metafísico: Estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. Ver também J. HABERMAS, *Modernity: an incomplete project*, in Id., *Anti-Aesthetics: Essays on Post-Modern Culture*. Port Townsend: Bay Press, 1983, pp. 3-15.

16. Ver, neste contexto, a bela e excepcional obra de PERO LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, Madrid: Alianza, 1984.

17. Ver P. SLOTERDIJK, *Crítica de la razón cínica*, Madrid: Taurus, 1989.

18. Ver H. C. DE LIMA VAZ, *Sentido e não-sentido na crise da modernidade*, *op. cit.*

19. Para brincar com os termos, no estruturalismo o sujeito irá reduzir-se a um "insignificante" *significante que representa o sujeito para outro signifiante*. Esta formulação de Lacan talvez seja a que melhor sistematiza as implicações das teses estruturalistas para o conceito de sujeito. No caso de Lacan, entretanto, a concepção de sujeito será bastante elaborada para, a partir daí, suplantando o rígido binarismo das primeiras formulações estruturalistas, elevar-se às formulações sobre o Real, o Simbólico e o Imaginário e das representações topológicas na banda de Moebius, através das quais Lacan procura representar o legado freudiano sobre a constituição do sujeito no Édipo.

20. Várias imprecisões neste esquema que foi traçado se farão notórias para qualquer um que tenha um contato mínimo com a história da filosofia, assim como professores competentes de filosofia nos indicariam outros critérios provavelmente mais ricos para compor este quadro esquemático. Por exemplo: é fato corrente na historiografia filosófica que o Supremo Bem para os estoicos não é a *eudaimonia* aristotêlicamente concebida, mas a *virtude*. A minha opção pela esquematização adotada justifica-se, em primeiro lugar, pela escolha de determinadas filosofias como expressões exemplares do espírito de uma época. Na Grécia, por exemplo, fazemos a escolha pela prodigiosa síntese aristotélica do platonismo. Na modernidade, por Kant, como aquele pensador exemplar que capta magistralmente o verdadeiro espírito da modernidade. Em segundo lugar, esta opção justificar-se-ia em função da sua relevância para a temática específica desta mesa-redonda: a questão do sujeito. Em terceiro, colocar as coisas de maneira tão esquemática me parece importante como esforço sistemático, o qual irá necessariamente confrontar-se com os limites de quem ocupa, entre tantos e ilustres príncipes, o humilde posto de aprendiz de sapateiro.

21. Isso não pode nem deve significar o desconhecimento do irracional ou de uma *ciência* que o tenha por objeto, como, por exemplo, a psicanálise. Isso é cegueira, não é racionalidade. A racionalidade implica também como *princípio* que *procede de modo irracional quem não reconhece no homem o Outro da Razão*: pois é irracional não reconhecer a irracionalidade no homem. A Razão é *devendo ser*.

22. Ver C. R. V. CIRNE LIMA, *op. cit.*

23. Ver especialmente, no *Tractatus Logico-Philosophicus*, as seguintes proposições: 6.42- 6.423 e 6.53.

24. Ver A. EINSTEIN, Ciência e religião, in Id., *Escritos de Maturidade*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994, p. 29.

25. Isso porque quem diz *tudo é ser*, permanecendo pois dentro das premissas da *ontologia* clássica, diz *finitude*, pois ainda que pretenda e deva reconhecer a *infinitude do ser*, o máximo de infinitude que temos nos limites desta juízo - também finito - é uma infinitude em *extensão*, ainda encerrada nos limites de uma *totalidade* circunscrita. Não é exatamente aqui que a *experiência de sentido*, já presente na primeira articulação lógica, patenteia para o homem a *experiência do infinito*, permitindo-lhe assim conceber-se a si mesmo na finitude do mundo?

26. Isso são palavras de NIETZSCHE.

27. Isto é, no acusativo.

Endereço do autor:

Rua Alagoas, 1460/601

30130-160 — Belo Horizonte — MG