

Sujeito proprietário e sujeito excluído: uma abordagem em direção à retomada da intersubjetividade e da face do “outro”

Owner subject and excluded subject: An approach for the recovering of the intersubjectivity and the “other”

Daniela Boito Maurmann Hidalgo¹

Universidade de Cruz Alta, RS, Brasil

daniela.hidalgo@terra.com.br

Resumo

A genealogia da formação do indivíduo autossuficiente da modernidade constitui base fundamental para compreensão do Direito e do Estado. O artigo parte desta análise para dimensionar o papel que exerce John Locke na consolidação da noção de Direito e de Estado, fundada no indivíduo racional autossuficiente, e o papel que a dicotomização entre sujeito-proprietário e sujeito-excluído exerce na era da modernidade tardia e líquida de consumo, buscando repensar a intersubjetividade.

Palavras-chave: sujeito, modernidade, John Locke, Direito, intersubjetividade.

Abstract

The genealogy of the formation of the auto-sufficient individual of modernity constitutes the fundamental basis for the comprehension of Law and State. This article is based on this analysis to ascertain the dimension of the role John Locke exerts on the consolidation of the notion of Law and State, founded on the auto-sufficient national individual, and the role the dichotomization between the owner-subject and excluded-subject exerts in the era of liquid and late modernity of consumption, trying to rethink the intersubjectivity.

Key words: subject, modernity, John Locke, law, intersubjectivity.

¹ Especialista em Direito Processual Civil pela PUC/RS; Mestre em Direito Público pela UNISINOS; Defensora Pública do Estado do Rio Grande do Sul. Professora da Fundação Escola Superior da Defensoria Pública do Estado do Rio Grande do Sul – FESDEP – e do Curso de Especialização em Direito Civil e Processual Civil da Universidade de Cruz Alta – UNICRUZ. Rua Andrade Neves, 308, 98025-810, Caixa Postal 858, Cruz Alta, RS, Brasil.

Introdução

Como afirma Heidegger (2006a, p. 42), “Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos”. Um modo de questionar diz muito sobre o questionador. Na medida em que “questionar é buscar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é”, sabendo que “a busca ciente pode transformar-se em ‘investigação’ se o que se questiona for determinado de maneira libertadora” (Heidegger, 2006a, p. 40), o propósito do investigador pode ser compreendido tão logo na forma como se dá sua interrogação.

É preciso, então, para que haja efetiva investigação, perguntar sobre o que é aquilo que fundamenta a compreensão. Não é possível haver tal investigação sem buscar, na tradição, o que ela tem a dizer, para encontrar um novo alento para a compreensão da vida humana entendida como relação com os outros. Sem esse alento, a própria construção de todo sentido coletivo – paz, bem comum, Direito, comunidade, solidariedade – é impensável.

Conforme aponta Gadamer (1983, p. 10), “Uma das consequências da técnica é o haver conduzido a uma tal manipulação da sociedade humana, da opinião pública, das formas de vida de todos nós que, às vezes, se chega a perder o alento”. Como se chegou a isso é algo que se diz a partir da compreensão autêntica da tradição, em direção a um rumo para uma nova forma de o homem ser no mundo junto com os outros, e construir, então, continuamente, o coletivo, o que é para todos.

Desse modo, é necessário investigar o desenvolvimento do humano, do homem e de sua forma de compreender-se no mundo. Buscar compreender como o pensamento humano se desenvolveu de modo a objetivar o mundo e o próprio homem é, ao mesmo tempo, assujeitar o mundo ao modo particular de o homem concebê-lo em sua razão autossuficiente, que é individual. A compreensão subjetivada é aprisionada em uma essência, que não é o que ela é, mas a forma como é representada, como ente e, pois, como presença, com sentido cristalizado, universalizado, dado *a priori*, pela ideia.

Nos meandros da interiorização do homem, sujeito, e, na modernidade, indivíduo, encontram-se muitas explicações para que os sentidos tenham sido presentificados, para que sua estrutura de compreensão tenha sido cristalizada, num tempo linear, eternamente presentificado, em que a crítica se esforça para manter o estado de coisas, respondendo a um imperativo, não comunitário, mas apenas coletivo (mero somatório de interesses individuais).

Essa análise poderia ser feita de muitos modos, mas a investigação, como lembra Heidegger (2006a, p. 42), exige uma escolha que traça os limites da investigação e expõe, inclusive, seus propósitos. Parte-se, neste estudo, do encadeamento histórico de evoluções e revoluções na forma de o sujeito pensar-se a si mesmo e, em decorrência, na forma como vê e compreende o mundo. Essa escolha é a investigação da formação do sujeito da modernidade e de sua forma de se conceber, de se pensar e de pensar sua relação com as coisas e com os outros e os reflexos dessa postura nas ciências e na filosofia, que certamente moldaram, no decurso da história, a chegada ao tempo da técnica, como ponto culminante da metafísica, como afirma Vattimo (2002). Este, referindo-se, inclusive, às conclusões de Heidegger (2006b), afirma que o “Ge-Stell, o mundo da técnica, não é apenas aquele em que a metafísica alcança seu ponto culminante e seu mais elevado e completo desenvolvimento, mas também, e por isso mesmo, ‘um primeiro lampejar do Ereignis’” (Vattimo, 2002, p. 178-179).

O sujeito autossuficiente, que é também o sujeito-proprietário, a sua outra face, e o sujeito excluído são um produto de inversões ocorridas no curso da história. Essas inversões - desde a forma como é concebida a propriedade, a forma como se concebem a esfera pública e a esfera privada, a inversão de valores, do uso à troca, o nihilismo, os fenômenos que se tornam completos com a modernidade técnica – serão abordadas nesta investigação com o propósito de desvelar o que leva o Direito e o Estado a serem compreendidos como dominação e não como encontro, como abstração e não como fenômenos. Isso leva à caracterização da alteridade a partir do “eu”², retomando-se as coisas por elas mesmas, como pretendia Husserl, como o modo de desvelar uma compreensão autêntica do Direito, do Estado, do sujeito que se constitui a partir do outro. Um primeiro lampejar do *Ereignis*.

² Segundo Aguiar (2006, p. 18), “A primeira forma de entender-se a alteridade é racional, a posteriori, e ensejadora de uma busca ontológica. A segunda aparece como uma situação a priori, constituinte do sujeito [...]”.

Uma desconstrução da tradição em direção à autenticidade da compreensão

As bases da formação do indivíduo e da fundamentação do individualismo

A concepção de indivíduo e a questão da subjetividade, consistentes na forma de pensar o homem, imortalizada por Descartes e legada à posteridade pela filosofia kantiana e pelo idealismo hegeliano, mantém-se na modernidade como a base do último princípio epocal anunciado por Heidegger. A era da técnica é uma realidade pensada a partir da subjetividade. Esta subjetividade é caracterizada pelo “fato de o ‘sujeito’ visar a algo assim como autorrelação, reflexividade e egoidade” (Gadamer, 2007, p. 11).

Essa subjetividade, como reflexividade e egoidade, é a base do que é concebido como sujeito da modernidade. Parte-se do reconhecimento de que, mesmo que não tenha sido o objetivo de muitos de seus colaboradores, o nascimento do indivíduo solipsista da modernidade é uma história para a qual colaboraram pensadores como Descartes. Mesmo que esse, em seu *Discurso Sobre o Método*, antevendo os desdobramentos do pensamento que apresentava, tenha aproveitado a ocasião “para solicitar aos nossos pósteros que nunca criam que as coisas que lhes disserem vêm de mim quando eu mesmo não as houver divulgado” (Descartes, 1960, p. 147). Querendo ou não, ele, como outros, que lhe antecederam e sucederam, são figuras centrais na exposição de ideias e na construção de um pensamento que legou à modernidade e à proclamada pós-modernidade uma esfera de solidão e incertezas que os indivíduos, mônadas solitárias, tentam vencer produzindo certezas artificiais e sentidos cristalizados, buscando tornar-se “senhores e possuidores da natureza” (Descartes, 1960, p. 136), como outrora julgara possível o autor. Esse é o imperativo da necessidade de uma espécie de desconstrução da tradição, o *a priori* consentido, em que não há pergunta, não há estranhamento, há apenas uma esfera de familiaridade que precisa ser interrogada, desvelando, assim, sentidos inautênticos da tradição e permitindo um compreender guiado pela *aletheia*.

A radical mudança na vida humana e, em decorrência disso, da visão que se tem acerca do espaço público, que se observa da Grécia à concepção cristã do

mundo e, desde então, até a construção do mundo moderno, pode ser conhecida por meio da investigação de como se compreendia o sujeito e de seu modo de compreender-se no mundo, porque esse desenvolvimento constrói a noção de sujeito, de subjetividade e, por fim, de indivíduo. Nem sempre o homem teve a mesma compreensão de si, e a ideia de indivíduo não nasce e não se confunde com a ideia de homem, enquanto espécie. O “eu” moderno deve ao filósofo Descartes sua mudança radical. Até a formulação do *cogito* cartesiano, muitos foram os desdobramentos que levaram a essa concepção da relação sujeito-objeto. A análise dessa construção histórica revela que o nascimento do indivíduo e, com ele, o do Direito e do Estado, bem como os seus respectivos desenvolvimentos, não são, senão, essa mesma história da forma como o sujeito construiu o seu “eu” e o mundo que o cercava.

Essa construção começa entre os gregos, cujo legado, incompreendido, segundo Heidegger, fundamenta todo o desenvolvimento posterior da concepção do pensamento. A Antiguidade clássica teve um fluxo inconstante no pensamento medieval e moderno. As concepções de Platão e Aristóteles até os estoícos, ceticistas e epicuristas são correntes que exerceram profunda influência em toda a humanidade. Roma conheceu sua importância; a Idade Média recuperou, ora uma, ora outra das filosofias gregas. O pensamento moderno elegeu sua preferência.

Com influxos e refluxos, há de se reconhecer que algumas concepções não foram superadas e marcam a forma com que pensamos hoje. A metáfora de Platão, transplantada para o lugar de onde deriva a tradição que fundamenta um *a priori* não questionado, tem fundamental importância nessa compreensão.

Na medida em que, para “contemplar a verdadeira essência do Ser, o homem precisa sair da caverna escura dos negócios humanos para a luz clara do firmamento das ideias (Arendt, 2007, p. 238)³, Platão concebe e instaura dois mundos. Com efeito, para o filósofo, “a razão alcança sua plenitude na visão da ordem maior, que também é a visão do Bem”; “as fontes morais às quais temos acesso por meio da razão não estão dentro de nós” (Taylor, 1997, p. 165). E, por isso, “o processo de nos tornarmos racionais não deve, claramente, ser descrito como algo que acontece em nós, e sim como nossa ligação com a ordem maior em que nos encontramos” (Taylor, 1997, p. 164).

A razão platônica é o autodomínio sobre as paixões, mas essa ordem racional é preexistente e deve

³ A autora adverte, em nota de rodapé (19), na página 28, que a expressão traduzida por negócios humanos, *pragmata*, tem a conotação de inquietude e futilidade.

ser descoberta. O racional, neste domínio, é o virtuoso, porque o homem governado pela razão é aquele que ama a ordem e percebe o bem. Não há, todavia, para Platão, como contemplar essa ordem, ou seja, ser governado pela razão, sem que o homem encontre sua plena realização. Isso se dá quando o homem acessa as fontes morais que estão fora dele, em um espaço superior (o bem), e essa plena realização exige a ascensão do homem para um “espaço” que está entre o mundo das coisas e o mundo do bem (o mundo ideal)⁴. Mas não há uma dicotomia dentro/fora desse “eu” ou *self* platônico, porque não havia o indivíduo, havia um espaço da alma (que seria modernamente compreendido como o interior) e o reino da ação da *polis* (o que seria o mundo exterior para os modernos). Esses dois mundos eram uma síntese, porque o homem se compreendia em uma unidade. O mundo das ideias, superior e imutável, guarda a verdade que deve ser descoberta pelo homem que, nesse contexto, compreende-se em relação à *polis*, mas deve retirar-se da “caverna dos negócios humanos” (Arendt, 2007, p. 238) e contemplar a *Idea*.

A dualidade concebida a partir da formulação de Platão se expressa pelas oposições entre alma/corpo, imaterial/material, essência/aparência, eterno/mutável. Embora a concepção do homem, do *self*⁵, seja, ainda, unificada, pois, como afirma Taylor (1997, p. 162), “na verdade, Platão não usa a dicotomia dentro/fora em sua argumentação”, ela permitirá o desenvolvimento da ideia de internalização das fontes morais e do pensamento do indivíduo que percorre a história e ganha o mundo moderno com as concepções de Descartes e o desenvolvimento dado por Grócio, por Hobbes, por Locke e tantos outros, dando lugar às construções que estão a pensar todas as coisas a partir do indivíduo (Villey, 2005, p. 233) e que opõem sujeito e objeto: um sujeito com a tarefa de encontrar a essência dada do objeto, ou de construir uma representação desse objeto. O único modo de acesso para atingir esses objetivos é a elevação a um mundo ideal, abstrato.

Dá-se o primeiro princípio epocal, a ideia, compreendida como uma abstração que passa a ter uma força pungente, de modo a ser apontada por Villey (2005, p. 233) como “representativa de uma tendência permanente do espírito humano”.

Essa concepção platônica chega ao medievo com outras cores e é, no decorrer da história, repelida ou retomada pelos vários pensamentos que - desde Roma, passando pela escolástica em suas variantes, até o humanismo do século XVII - formam a ideologia que consiste na familiaridade do que não é pensado e fornece os motivos para a inautenticidade do pensamento desarraigado do mundo em sua dimensão fática, histórica, cambiante e autêntica. O certo é que continuamos pensando em dois mundos: o concreto, onde as coisas são impuras e onde a incerteza, da qual queremos nos afastar, reside; e o abstrato, das ideias, onde as certezas e as verdades moram, e para o qual devemos nos reportar.

Nos primeiros séculos da era cristã, múltiplos fatores levaram à condenação da cultura clássica em geral, como acentua Koskacher (1955, p. 65-73). Todavia, aos poucos, a cultura clássica é revisitada⁶ e mediada por muitos, mas especialmente por Santo Agostinho, que recebe a doutrina de Platão e transpõe a dualidade platônica para a concepção do “eu”, em termos de interior/exterior, e exorta, a partir dos princípios cristãos, o homem a voltar-se para dentro dele mesmo: “não vá para fora, volte para dentro de si mesmo. No homem interior mora a verdade” (Taylor, 1997, p. 172). Neste estudo, o que importa é, justamente, tal exortação, que tem inúmeros reflexos, inclusive no significado que a vida pública passa a ter. Ao mesmo tempo em que o homem passa a conceber-se em termos de exterior/interior e continua concebendo as fontes morais como externas a si próprio, o chamamento interior à reflexão radical, nessa virada do “*self* na dimensão da primeira pessoa” (Taylor, 1997, p. 174), é um dos fatores cuja relevância é inegável para a inversão ocorrida na escala valorativa dos papéis em sociedade, o redimensionando do que Arendt (2007, p. 15) denominou *vita activa*⁷. A vida pública, a vida da ação e do discurso, do espaço “com os outros”, cuja relevância na *polis* definia a posição do homem, dá lugar ao âmbito privado e, depois, à unificação das esferas no âmbito social, onde a noção de laço comunitário – o público – desaparece, e o privado é tudo o que resta, reinterpretado pelo espaço social. Esse espaço de valores invertidos irá conduzir à era da técnica.

O indivíduo passa a se conceber, com o desenvolvimento dessa ideia, como interior e exterior. É o

⁴ A dualidade interior/exterior não é adequada para descrever o pensamento platônico, porque o homem participava do todo, não havia a noção de indivíduo.

⁵ Para usar a terminologia de Taylor (1997), cuja investigação das Fontes do Self é, certamente, inspiradora do que se irá desenvolver.

⁶ Como acentua Koskacher (1955, p. 68), “Desde el siglo V em las escuelas de Derecho, sobre todo em las de Oriente, y concretamente em la de Berito, profesores cristianos emprenden el estudio de los juristas clásicos del paganismo, preparando de esta suerte la compilación justiniana, en la cual, los digestos, colección de fragmentos de los juristas paganos (7) del período clásico, constituyen una prueba contundente de la nueva actitud del cristianismo relativamente a la cultura pagana, en lo que se refiere a la ciencia del Derecho”.

⁷ Segundo a autora, “Com a expressão *vita activa*, pretende designar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação”.

que legará o desenvolvimento das influências do pensamento de Santo Agostinho, do nominalismo de Ockham, da descrença que culmina na formulação de Descartes (mas não inicia com ele), que substancializa a noção de sujeito, no *cogito me cogitare* que, segundo Gadamer (2007, p.12), realiza a passagem da substância para o sujeito, pois “o cogito me cogitare é por assim dizer a substância de todas as nossas representações. A partir daí o conceito de subjetividade se desenvolveu”.⁸

Nicolau de Cusa falava, em seu tempo, da linguagem da individualidade e considerava que, segundo Cassirer (2001, p. 28):

Cada ser espiritual está centrado em si: e é exatamente este seu centro próprio, esta sua individualidade inalienável que lhe assegura sua participação no divino. A individualidade inalienável não é uma mera limitação; ao contrário, ela representa um valor singular, que não deve ser nivelado ou extinto, porque só através dela podemos compreender essa noção de unidade que está ‘além do ser’.

Tal fato demonstra que essa virada em direção à noção de indivíduo se desenvolve através dos tempos e encontra, nas inquietudes provocadas pelas novas descobertas da ordem cósmica, quando “Galileu estabeleceu um fato demonstrável onde antes havia somente especulações inspiradas” (Arendt, 2007, p. 273), destruindo os alicerces das certezas científicas até então vigentes, o momento da viragem. A dúvida leva Descartes a formular o que chamou de primeiro princípio da filosofia que procurava e que leva à substancialização apontada: se penso, então há algo de que não posso duvidar, existo (*cogito ergo sum*).⁹ Essa compreensão, de confiança apenas de sua própria realidade enquanto razão, deslocou a compreensão do sujeito, definitivamente, para dentro de si mesmo. Neste momento, ocorre uma inversão da noção de verdade, que alija definitivamente o homem do mundo. Sua relação com o mundo é mediada, a partir de então, apenas pelo pensamento. Isso porque, como alerta Heidegger (2006a, § 7, B, p. 73), “em sentido grego, o que é ‘verdadeiro’, de modo ainda mais originário do que o *λόγος* acima mencionado, é a *ἀίσθησις*, a simples percepção sensível de alguma coisa”. A concepção moderna de “eu”, no entanto, duvida fundamentalmente dos sentidos porque, segundo Descartes (1960, p. 101), “nunca nos devemos deixar convencer senão pela evidência de nossa razão. É bom que se note que eu digo

de nossa razão e não de nossa imaginação e de nossos sentidos”. Assim se constrói a autossuficiência de um sujeito para o qual tudo o que pode conhecer está dentro dele mesmo, pois o *cogito me cogitare* é sua substância e há uma dualidade desse “eu” em relação ao mundo, ao que é exterior ao homem, a *res extensa*, na qual está incluído o seu próprio corpo. Unem-se os dois princípios epocais – a ideia e a substância – na formação de um novo sujeito e de um novo princípio epocal: o *cogito ergo sum*, a racionalidade do indivíduo que reconhece no seu pensamento a sua existência. Esse pensamento fornece as bases do conhecimento, desde a compreensão das ciências até as fontes morais, bastando que o homem se entregue ao controle racional. É importante notar que Galileu Galilei “na mesma intensidade com que se considera defensor do direito da experiência, ele também enfatiza que o espírito não pode criar o conhecimento autêntico, necessário, senão a partir de si mesmo (*de per se*)” (Cassirer, 2001, p. 99). A formulação cartesiana se deve, então, à recepção e alerta que reconheceu dos acontecimentos históricos que o antecederam, principalmente pela história de Galileu cujo pensamento ele considerou, embora não o tenha nominado, a base de sua concepção a ponto de afirmar que, se as concepções de Galileu fossem falsas, suas conclusões também o seriam.

A concepção do homem em primeira pessoa, que pressupõe a concepção da dualidade interior/exterior, e a suficiência da razão, substancializada no pensar, preparam o terreno para o individualismo, onde as fontes morais, as ideias, a consciência, o pensamento, tudo está dentro de mim, e o que está dentro de mim é aquilo em que posso confiar.

O indivíduo, agora concebido como interior, não reconhece o mundo concreto, aquele no qual estão as coisas e os outros, e transmuta sua condição de indivíduo em individualismo, e a construção do justo, do que cabe a cada um, não é mais possível. Segundo Barcelona (1996, p. 42):

[...] esta constitución del sujeto de la representación es de por sí contradictoria, ya que no puede ser pensada si no como un distanciamiento del mundo del pensamiento y del mundo de la experiencia. El acto del pensar como ‘autorrepresentación’ del que mira al mundo y le confiere orden y medida presupone un movimiento estratégico, una decisión constitutiva: la liberación del sujeto de los vínculos naturales y sociales.

⁸ O autor alerta que a ideia de *subiectum*, sujeito, é uma tradução latina para *hypokeimenon*, que significa “aquilo que se encontra inalteravelmente à base da mudança de todas as transformações”. Transposta para a Física aristotélica, essa noção adquire a forma da *hylé*, como matéria (Gadamer, 2007, p. 13).

⁹ Segundo Descartes (1960, p. 98), “nossa imaginação e os nossos sentidos nunca nos poderiam dar certeza de cousa alguma, sem a intervenção de nosso pensamento”.

O autodomínio da razão se desenvolve e fundamenta um novo passo da formação do pensamento humano – do indivíduo. Nasce o indivíduo desprendido da modernidade. Nesse contexto, John Locke tem um papel importante. Locke desenvolve a ideia de que a razão permite ao homem o conhecimento da Lei da Natureza e que a obediência a essa Lei, que é a Lei de Deus, é uma escolha humana, fundada na ideia de que o bem para o homem é o prazer. Assim, visando, em atitude evidentemente instrumental, evitar o castigo e colher o prazer, o homem é levado à obediência, não por um imperativo externo, mas interno, a busca do prazer e o repúdio ao sofrimento. Segundo Taylor (1997, p. 365-366), “esta é agora razão instrumental e parte de fatos a respeito de nossas inclinações, do que nos dá prazer ou nos faz sofrer”, “um deísmo da lei extrínseca e do cálculo” (Taylor, 1997, p. 366).

Novas formulações seguiram a de Locke, porque, como afirma Taylor (1997, p. 359), “O que somos por natureza é vida racional e, assim, agir de acordo com a razão é a chave do bem para nós. Mas o que é viver de acordo com a razão é, por sua vez, determinado por certa noção de ordem, o que classifica diferentes atividades numa ordem hierárquica”. Essa ordem hierárquica, com Locke, é colocada como parte de uma escolha racional, pois obedecer ou não obedecer é uma escolha racional a partir da identificação do que é bom ou ruim para o sujeito. A palavra sujeito aparece neste momento, e seu desenvolvimento se dá com a teoria dos sentimentos, especialmente com Hutcheson, no século XVIII, que desloca e fundamenta, cada vez mais, o homem para dentro de si mesmo: “os sentimentos se tornam normativos [...] Ele é a pedra de toque do moralmente bom” (Taylor, 1997, p. 367). Esse subjetivismo exacerbado é reconhecido como o sujeito solipsista da modernidade, desvinculado com tudo o que não sejam os seus sentimentos, interesse, comodidade, despregado do “outro”, irresponsável, incapaz de reconhecer na face do outro uma fonte de seus limites, de sua responsabilidade e incapaz, por fim, de desenvolver qualquer ideia de comunidade, de comunhão e, como decorrência, de qualquer concepção que envolva o reconhecimento dos indivíduos enquanto coletividade comprometida. É, assim, incapaz de construir uma ideia coletiva do bom, do justo.

O indivíduo como fonte das noções de propriedade, direito e estado

Essa incapacidade para a construção de ideais coletivos, em direção ao bom e ao melhor para todos, gera construções racionais, abstratas, destinadas a apre-

sentar soluções para as quais, *a priori*, não estão capacitadas, pois o indivíduo não pode, sozinho, construir o que é comunitário.

A antiga ontologia traz a marca da dualidade platônica. Ela está em Santo Agostinho. A partir das Cidades de Deus e dos homens, o autor reconhece a injustiça das Leis da Cidade dos homens, mas porque o homem reina através de Deus – “É através de mim que os tiranos reinam” (Villey, 2005, p. 92) –, e recomenda obediência às leis terrenas, porque, durante sua passagem pela terra, o cristão necessita da manutenção da ordem e da segurança e, para isso, servem as leis profanas e injustas. Esse pensamento de descrédito nas leis da Cidade dos Homens e sua resignada obediência pelo interesse que os homens têm na manutenção da ordem, devendo respeito a ela de fato, embora a verdadeira justiça só possa ser aquela ditada por Deus, é uma semente em direção à descrença na possibilidade de um Direito cuja função é a realização da justiça em comunidade. Essa visão, como acentua Villey (2005), se deve à influência do pensamento judaico-cristão, porque o homem, depois do pecado original, perde sua capacidade, dada por Deus, de reconhecer o justo, o que “corresponde de fato às tendências agostinianas de rebaixar a natureza e a razão do homem; de avaliar as profundas consequências do pecado; de apresentar como única via autêntica de conhecimento a ‘iluminação’ divina (no que, aliás, ainda podemos notar a influência de Platão)” (Villey, 2005, p. 99). Apenas a graça divina poderia restaurar a capacidade humana de encontrar a verdade e essa graça encontrava-se na vida dedicada a Deus. É na máxima agostiniana antes citada – “não vá para fora, volte para dentro de si mesmo. No homem interior mora a verdade” (Taylor, 1997, p. 172) – que se encontra a graça e a justiça e a ela teria acesso somente o homem que buscasse a justiça divina nessa verdade. A visão medieval do homem supõe uma Lei superior, ditada por Deus, que estabelece a ordem das coisas e, na medida em que o Direito – as leis dos homens – se aproximasse da justiça divina, poderia ser um instrumento em direção à verdadeira graça e à verdade.

O Direito da modernidade nasce com essa marca. Assim como a ideia de indivíduo, de um *self*, independente e autonomizado da comunidade, de sua inserção no que veio a ser chamado social, o Direito é uma construção do pensamento histórico, da tradição.

As suas origens no pensamento grego e sua evolução com o pensamento romano não foram recepcionadas pelo neoplatonismo. A Idade Média, por meio do pensamento escolástico, desenvolve o Direito com base em um pensamento cambiante que dá lugar

ao indivíduo. Não há mais os vínculos comunitários da *polis grega*. Tais origens também não coincidem com a recepção do Direito Romano, séculos mais tarde, pelo humanismo da renascença do século XVII. A concepção de indivíduo, adotada pela modernidade, inexistente em Roma, é condição de possibilidade do racionalismo e do Direito considerado abstrato e subjetivo, fundado na propriedade e na ideia de Estado, comunidade artificial.

A volta do homem para dentro de si mesmo inicia o processo que resultou no individualismo, cujas consequências transcendem a compreensão do sujeito sobre si mesmo e influencia o nascimento – por meio da polêmica em torno da propriedade franciscana, com a construção do filósofo franciscano Guilherme de Ockham – do direito subjetivo que, mais tarde, influenciará, ainda, a construção do Estado, por meio das teorias do contrato social.

A história da tradição não é linear, como se verifica com a construção de São Tomás de Aquino. Ele reabilita a razão humana. Esta reabilitação, todavia, receberá novos golpes, mas não impedirá uma retomada laica dessa razão, porque o século XVII a reviverá como o pilar do pensamento científico, quando a ciência separar-se da filosofia e tomar o seu lugar.

O laicismo e a confiança na razão agregar-se-ão, para a formação do pensamento moderno, ao conceito de indivíduo e à visão do mundo a partir dele, desenvolvendo-se no pensamento do medievo para a formação do pensamento da modernidade. De um lado está a batalha franciscana de Guilherme de Ockham e, do outro, do qual o pensamento ockhamiano (a *via moderna*) é considerado um dos pioneiros, o cisma luterano e suas tantas variantes.

Ambos os conceitos têm profunda importância na construção da noção de Direito, a partir do individual e do abstrato. Guilherme de Ockham considerava que “O único conhecimento perfeito, verdadeiramente adequado ao real, é o do individual” (Villey, 2005, p. 230). Essa concepção desfere um dos mais duros golpes no pensamento aristotélico-tomasiano e concebe o direito subjetivo como pilar de toda construção do jurídico. O Direito, concebido a partir do sujeito individual, contém em si o germe do Direito como servo dos indivíduos, assim considerados em seus interesses, “indo ao encontro do que denominamos o ‘ponto de vista particular’ – a tendência dos particulares a se livrarem dos entraves do direito natural objetivo, a exercer livremente suas atividades” (Villey, 2005, p. 280). O nominalismo, como se verá, sairá vitorioso ao final, não apenas na visão de que o poder papal não se justificava como um poder absoluto e de “que las esferas de la jurisdicción espiritual y

de la temporal deben quedar claramente divididas entre si” (Skinner, 1985b, p. 45), como também no império da visão do indivíduo como centro da concepção do mundo, o que dá lugar à possibilidade de construção de uma noção utilitário-individualista.

A fonte individualista dá origem às doutrinas do contrato social, do consensualismo, das concepções utilitárias, herdeiras do epicurismo grego, e, por conseguinte, do relativismo, pois o nominalismo, “persuadido que está de que as palavras são apenas signos, de que seu uso é convencional, de que os sentidos das palavras são relativos, que eles ‘conotam’ realidades diversas, segundo o ponto de vista do usuário (Villey, 2005, p. 273), está presente na concepção que se tem do Direito e em todas as atitudes pragmático-estratégicas de sua aplicação.

A reforma religiosa e a contra-reforma que a ela se opõe, tem papéis de extraordinária importância. É bastante citada a passagem em que Lutero refere-se à razão como “a maior prostituta do diabo [...]” (Villey, 2005, p. 321) e a Aristóteles como “el ciego pagano” (Skinner, 1985b, p. 22). Toda justiça e autoridade vêm de Deus. Em razão disso, o homem deve submeter-se ao direito secular, não porque seja justo, mas porque ao soberano secular é dada, por Deus, a autoridade de sua soberania, e o direito, por ele ditado é, então, obrigatório para os homens. Como acentua Skinner (1985b, p. 25), “La actitud que adoptó fue consecuencia directa de su creencia teológica clave en que todo el marco existente del orden social y político es reflejo directo de la voluntad y providencia de Dios”. Essa submissão recusa o direito à resistência e estabelece uma lógica de acomodação que servirá à posterior fundamentação da lógica burguesa de acumulação, em que os selvagens não têm direito à resistência.

A contra-reforma dá sua contribuição à laicização e retoma a confiança na razão humana, depositando-a na vontade do legislador e no texto da lei, ao qual é equiparado o Direito; uma batalha constantemente travada, entre concepções diferentes, opostas, que se entrecruzam em concepções que formam a base de uma visão do mundo. Essas são as condições em que o pensamento encontra o século das luzes. Com a cisão entre Estado e Igreja, o homem passa, paulatinamente, como antes referido, a conceber-se de outra forma. É um novo modo de pensar que deposita confiança na racionalidade humana. A capacidade de decisão racional começa a ser reconhecida. Skinner (1985a, p. 120) afirma, inclusive, que “el efecto principal de volver a este cuadro clásico de la situación humana consistió en generar entre los humanistas un nuevo y emocionante sentido de la capacidad del hombre para luchar contra

la marea de la fortuna, de analizar e someter su poder y de esta manera llegar a ser, al menos hasta cierto grado, amo de su próprio destino”.¹⁰

Essa capacidade de domínio sobre a natureza e a confiança na razão humana mudam a concepção que o homem tem de si mesmo e produzem uma visão laica, mas não ateia do pensamento humano e, por isso, político e jurídico. O humanismo que une individualismo e laicismo se autointitula idade da Luz.

Importância primeva nessa formulação está no fato de que o direito de propriedade é central nessas discussões, quer porque designava o papel da pessoa na Antiguidade e na Idade Média, até o advento das noções de igualdade, surgidas especialmente com as primeiras declarações de direitos, quer porque foi a base de toda a formulação do que veio a ser chamado direito subjetivo que, em sua origem, foi desenvolvido com base no individualismo ockamiano.

A propriedade e a sua proteção atenção especial. Para Cícero, as duas grandes normas da justiça seriam o dever de respeitar a propriedade e o dever de manter a palavra dada, mas o dever de respeitar as posses e mantê-las vinha em primeiro lugar. Do mesmo modo, ele propusera um direito cujo valor máximo não seria a justiça, mas sim, “o culto ao direito de propriedade” (Villey, 2005, p. 491). Este culto, que se manteve nas formulações anteriores e moveu a polêmica franciscana que culminou com a formação da noção de direito subjetivo, está arraigado em toda a formulação jurídica. Grocius, ao sistematizar o direito de propriedade, inverte, como Cícero, a moral estoica: “do fato de que você tem o dever de não me roubar, ele pretende poder tirar a conclusão de que tenho o direito de conservar tudo o que possuo”, segundo Villey (2005, p. 670)¹¹.

Villey (2005, p. 577) sustenta que o pensamento que se desenvolve nas escolas medievais e na filosofia e teologia modernas representa uma virada que seria a substituição da justiça distributiva, de que falara Aristóteles, em direção a uma justiça comutativa:

[...] promover uma justa proporção não é mais o papel central do Direito. Ele não tem outra vocação senão conservar a proporção dada de fato pela natureza, completada pelas leis do príncipe, senão defender a proporção que resulta simplesmente dos pretensos

direitos subjetivos dos indivíduos: direito de propriedade fundado na posse efetiva, o ‘direito do primeiro ocupante’, porque a lei moral obriga a não roubar o que o outro possui [...].

Essas formulações são um desenvolvimento do que se encontrava em Francisco de Vitória, entre os jesuítas, e este desenvolvimento das ideias chegará à época de Locke, culminando com sua formulação que dá embasamento a uma virada em direção à modernidade.

A propriedade é concebida à luz do individualismo e sobre a noção moderna de propriedade assentada estão noções como a de contrato social, nascido para garanti-la, por meio do Estado, do qual o Direito é um instrumento.

Sobre as bases do individualismo, da racionalidade, dos direitos abstratamente considerados, anteriores ao Estado, a propriedade, como noção central, está assentada na concepção de Locke, chamado o pai do liberalismo, e em toda a noção de relações humanas; não mais relações entre homens, mas entre o homem e as coisas, a relação opositiva entre sujeito e objeto¹², de representação do mundo a partir do pensamento humano, que levará a novas eras, novos princípios epocais – o espírito absoluto em Hegel, a vontade de poder em Nietzsche e seu desenvolvimento até o *Ge-Stell*, como aponta Heidegger –, todos fundados nesses mesmos elementos centrais da tradição.

O individualismo e a fundamentação filosófica da economia mercantilista do século XVI: o papel de John Locke

O pensamento de Locke se insere em um momento de desenvolvimento dessas ideias, de cujos pressupostos ele parte para o desenvolvimento do que seria a fundamentação da modernidade.

O homem é dono de seu próprio corpo e de seu trabalho. Locke parte da seguinte asserção: “[...] todo homem tem Propriedade sobre sua própria Pessoa, a esta, Pessoa alguma tem nenhum direito, a não ser ele mesmo. A labuta de seu corpo e o Trabalho de suas mãos, podemos dizer, são propriamente seus” (Locke in Macpherson, 1979, p. 212). Deus deu a propriedade

¹⁰ O mesmo autor cita Petrarca, nos seguintes termos: “Como se queja Petrarca en su tratado de su propia ignorancia, los escolásticos siempre estaban dispuestos a decirnos muchas cosas que, ‘aun si fieran ciertas’, no contribuirían absolutamente en nada’ a enriquecer nuestras vidas” (Skinner, 1985a, p. 130).

¹¹ Sobre a moral estoica, diz Villey (2005, p. 671): “Não roubarás queria dizer, no espírito dessa moral: em prol da tua própria virtude, abstém-te de pegar o bem que o outro possui, literalmente, sejam quais forem as causas de sua posse, mesmo se és pobre e o outro rico, mesmo se a riqueza dele é injusta. Isso de forma nenhuma significava que o outro tivesse o direito de conservar esse bem”.

¹² “La distancia entre pensamiento y ser, entre sujeto y objeto es, de hecho, um presupuesto fundamental del proyecto moderno de dominio y control de la naturaleza, um fuerte movimiento estratégico que inaugura la época de la modernidad” (Barcelona, 1996, p. 32).

em comum a todos os homens, mas o imperativo de sua sobrevivência determina um direito limitado à apropriação de bens, no limite do que lhe seja necessário, não importando desperdício ou destruição da natureza dada ao homem por Deus. É o trabalho, propriedade do homem, que exercido sobre a terra, dá-lhe o direito a essa apropriação, como imperativo de sua sobrevivência. A apropriação limitada criou a necessidade de cuidado com a terra, porque Deus não deu a terra aos homens para que esses a destruam ou desperdicem seus frutos, característica que se insere na lógica do pensamento judaico-cristão de que o homem foi criado para cuidar da terra. Consta do livro do Gênesis que “O Senhor Deus tomou o homem e colocou-o no jardim do Éden para cultivá-lo e guardá-lo” (Bíblia Sagrada, Gênesis, 2, 15). Da apropriação dos frutos necessários à sobrevivência deduz-se o fundamento da apropriação da própria terra. Como diz Locke (in Macpherson, 1979, p. 213), “Acho que está claro que a Propriedade desta também é adquirida como os primeiros. Tanta Terra quando um Homem Lavre, Plante, Cultive, e cujo produto possa usar, quanta é Propriedade sua. Por seu Trabalho, ele, por assim dizer, a cerca, para apartá-la da terra Comum”. Nesse raciocínio, presumia que a apropriação, nesses termos, não impediria igual apropriação pelos demais, pois isso seria possível aos mesmos, desde que, para isso, se dispusessem a empregar o trabalho de seu corpo que lhes garantiria o exercício desse direito.

O direito à apropriação é um direito que se encontra no estado de natureza, não é criado pelo estado civil. O sistema de trocas e o conseqüente consentimento ulterior no uso do dinheiro estão também no estado de natureza. O consentimento que dá legitimidade ao sistema de trocas por meio do uso do dinheiro é um consentimento entre homens livres que vivem em comunidade anterior à instituição do governo civil. Esse consentimento no uso do dinheiro, que se diferencia e antecede o consentimento que dá vida ao contrato social, ao Estado e ao Direito, permite, então, o que Macpherson (1979) qualificou de assombroso. Segundo esse autor, “O assombroso feito de Locke foi basear o direito de propriedade no direito natural e na lei natural, e depois remover todos os limites da lei natural do direito de propriedade” (Macpherson, 1979, p. 211).

Esse consentimento no uso do dinheiro, no seu contexto de ocorrência – o que excluiria as Américas, por exemplo – elimina aquela natural limitação à apropriação. Isso porque o dinheiro remove as limitações

à apropriação: (i) o desperdício; (ii) o atendimento às necessidades de todos.

Para Locke, ao contrário de Hobbes¹³, o desejo de acumulação surge com a introdução do dinheiro e é fomentado pelas necessidades dos sistemas de comércio. O dinheiro, assim como a Terra, era visto por Locke como capital, cuja acumulação a ninguém prejudicaria, porque não há desperdício na acumulação de ouro e prata e porque há terras e, por isso, capacidade de produção de capital suficientes para todos, pois a América, por exemplo, – onde permanecem os nativos em estado de natureza – é terra passível de apropriação. Como os nativos não seriam capazes de trabalhá-la toda, não havia qualquer óbice a sua apropriação por quem se dispusesse a trabalhá-la.

Desse modo, segundo Macpherson (1979, p. 221),

Locke coloca especificamente no estado de natureza, o dinheiro, a conseqüente desigualdade de posse da terra e a substituição do limite inicial de desperdício e o limite da quantidade de terra que um homem pode possuir legitimamente. E, de vez que ele já explicou, nos dois parágrafos anteriores, que a maneira pela qual o dinheiro leva a essa posse desigual de terras além do limite de desperdício é pela ação de introduzir mercados e comércio além do nível de troca, deve-se supor que Locke está incluindo esse comércio também no estado de natureza.

Nesse ponto, surpreende a conclusão que levou a público o início do presente trabalho da necessidade de que fosse abordada a construção do indivíduo racional e autossuficiente da modernidade. A razão, mola mestra da noção de humano para a modernidade, que permite ao seu detentor a construção de um agir racional, viabiliza a construção, ainda no estado de natureza, de um consentimento na utilização do dinheiro que permite a criação e desenvolvimento do comércio, anterior ao Estado e ao Direito. Segundo Macpherson (1979, p. 221), “Postular – como faz Locke, que os homens são por natureza suficientemente racionais – tanto no sentido de verem seus próprios interesses quanto no de reconhecerem o dever moral – para fazerem o acordo mais difícil com o fim de entrar na sociedade civil, é presumir que os homens são suficientemente racionais para fazerem os acordos menos difíceis, exigidos para ingressarem no comércio”. E ele chega à derrubada do último limite: sobejar, além da apropriação, terra capaz de produzir tanto e em tão boa qualidade para os outros, quando, pressupondo que os frutos serão adequa-

¹³ Para o autor, o desejo de acumulação, quando não é inato, é adquirido pela demanda da vida na sociedade civil.

damente distribuídos para a satisfação das necessidades de todos, diz:

Ao que, seja-me permitido acrescentar que aquele que se apropria de terra para si mesmo por seu trabalho, não diminui, porém aumenta o estoque comum da humanidade. Pois as provisões que servem ao sustento da vida humana, produzidas por um hectare de terra cercada e cultivada (para falar muito dentro dos limites) são dez vezes mais do que aquelas que são produzidas por um hectare de terra, de riqueza igual, e que jazem incultas em terreno comum. E, portanto, aquele que cerca a terra e que tem uma abundância maior das conveniências da vida em dez hectares do que poderia ter de cem hectares abandonados à Natureza, dele se pode verdadeiramente dizer que deu noventa hectares à Humanidade. Porque a sua labuta lhe dá agora, tiradas de dez hectares jazendo em Comum (Macpherson, 1979, p. 223-224).

Essa suposição de distribuição de capital (terra e/ou dinheiro) a todos, que viabiliza a afirmação da legitimidade da apropriação ilimitada está assentada na ideia de que o trabalho do homem, sendo propriedade sua, poderia ser vendido. Este aspecto dá embasamento ao fato de que o homem, podendo contratar livremente o trabalho de outrem pode garantir a apropriação de toda a terra em que tiver interesse, e que o pagamento pelo trabalho garante, àquele que o vende, meios de subsistência, por meio do que estariam atendidas as suas necessidades. Macpherson (1979, p. 221-227) sustenta que Locke, assim como o comércio, concebia a relação de trabalho assalariado também no estado de natureza como uma relação “a nível de mera subsistência”. Para reforçar essa afirmação, o autor cita o seguinte trecho de *Second Treatise* (Macpherson, 1962, p. 227):

Assim, o Capim que o meu Cavalo comeu; A Grama que meu Empregado cortou; e o Minério que escavei, em qualquer lugar aos quais eu tenha direito em comum com outros, torna-se Propriedade minha, sem permissão ou consentimento de ninguém. O trabalho, que foi meu, retirando-os daquela riqueza comum em que estavam, colocou neles minha Propriedade.

A capacidade de construção racional do mundo pelo homem, concebida sob a influência da dualidade platônica e, pois, com uma confiança veemente nas ideias do homem que pode dominar a natureza, como

afirmara Descartes (1960), permite a construção de um mundo humano abstrato, ideal, e a conseqüente justificação e legitimação desse mundo humano com base na racionalidade do homem (europeu-burguês). Assim, é possível, para Locke, em nome da classe dominante que representava – a de indivíduos europeus-burgueses-proprietários-conquistadores - afirmar, em um exercício de abstração histórica, a existência de comércio, pactos e obrigações em um estado de natureza, de resto, também imaginário, onde os homens viveriam sem vínculos civis, mas que, por sua racionalidade, eram capazes de construção de relações de ordem moral e obrigacional, baseados no consentimento. Com efeito, Locke constrói o estado de natureza como “uma curiosa mistura de imaginação histórica e abstração lógica da sociedade civil. Historicamente, uma economia comercial sem sociedade civil é realmente improvável. Mas como abstração, é facilmente compreensível” (Locke in Macpherson, 1979, p. 221).

A razão humana, abstrata, do burguês-europeu reflete as necessidades de seus interesses e constrói a legitimação de um mundo, também por ele construído, como uma realidade da natureza. Afinal, segundo Descartes (1960), o homem pode dominar a natureza. Toda a vida de relações distintas dessa premência do homem burguês pela legitimação e regulamentação de seus interesses, na conformidade desses mesmos interesses, qualifica o homem como o ser dotado de razão. Trata-se não mais da pessoa, mas do indivíduo racional, e essa capacidade é o caráter que diferencia os homens de outras espécies. A razão do homem cria o comércio. O desenvolvimento do comércio, no estado de natureza, é segundo Locke, o motivo pelo qual o pacto para a criação de um governo civil, a criação do Estado, se faz imperiosa para a salvaguarda dos direitos dos homens. O Estado é, então, para o autor, o indivíduo artificial que surge para garantir o desenvolvimento do comércio entre os homens e se legitima garantindo a segurança aos direitos – dentre os quais, e principalmente, além da vida, a propriedade e o livre comércio como direitos inalienáveis à garantia da livre apropriação – que o homem detinha no estado de natureza.

Segundo Locke (in Macpherson, 1979, p. 209), “O grande e principal fim, portanto, de se unirem os homens em comunidades, e de se colocarem sob governo, é a preservação de sua Propriedade”.¹⁴ Sendo assim, o

¹⁴ Macpherson (1979, p. 230) afirma que “O acordo para o ingresso na sociedade civil não cria nenhum direito novo; simplesmente transfere para um funcionalismo civil os poderes que os indivíduos tinham no estado de natureza; o poder do governo e da sociedade civil limita-se a fazer cumprir os preceitos da lei natural. Justamente por causa disso é que Locke estava tão preocupado com mostrar que o direito à propriedade desigual é um direito que os indivíduos trazem para a sociedade civil; que é o consentimento individual no estado de natureza, e não o acordo para instituir a sociedade civil que justifica a propriedade que excede dos limites naturais iniciais.”

Direito da modernidade tem, como mola mestra, o direito à Propriedade, em sentido largo, como direito à apropriação ilimitada. É relevante lembrar que a discussão a respeito do direito de propriedade fomentou não só a construção da noção de direito subjetivo e a sistematização e codificação do direito dos séculos XVIII e XIX, como também serviu à fundamentação derradeira do indivíduo utilitarista. O direito de propriedade, entendido como direito à apropriação ilimitada, compõe o que se poderia nominar de carga genética do indivíduo da modernidade e suas construções: o Estado e o Direito. O Estado é criação consentida, e, portanto, o Direito também o é. O Estado e o Direito, na concepção de Locke, todavia, não criam o direito à apropriação, à alienação/contratação do trabalho do homem, pois estes são direitos naturais.

A doutrina Lockeana fornece as bases para a legitimação moral da apropriação e da alienação do trabalho. Aquilo de que o homem se apropria pela força de seu trabalho e de sua operosidade é seu, sem que possa haver qualquer reivindicação de prejuízo à sociedade em virtude dessa apropriação, pois se trata de fruto do trabalho, que é propriedade do homem.

Esse sujeito proprietário, surgido da construção filosófica legitimadora da razão burguesa – produto da construção racional realizada pelo cristianismo, pela reforma e por todas as formas de leitura utilitarista dessas morais – tem a mesma filiação do sujeito-excluído, pois, na medida em que Locke dá embasamento filosófico ao estado de coisas que se apresentava a ele em sua época, ele também concebe a outra face da moeda e legitima sua existência como uma decorrência do estado de natureza e do uso melhor, ou pior, da capacidade racional pelos homens. O sujeito excluído é a outra face da moeda. Ele é concebido como aquele que não usa sua capacidade racional, aquele que permanece no estado de natureza ou não sabe utilizar sua razão de maneira a exercer direitos que lhe seriam garantidos se a utilizasse: o direito à apropriação. São exemplos de sujeitos excluídos os selvagens, os mendigos, os desempregados, os assalariados, as mulheres. Eles não pertencem ao corpo político e não têm direito a pertencer.

“O ponto de vista de Locke é de que, sem sanções sobrenaturais, a classe operária é incapaz de seguir uma ética racionalista” (Macpherson, 1979, p. 237). Esse pensamento tem, em Lutero, sua fonte cristalina e, em Santo Agostinho, sua fonte mais remota. Esse sujeito excluído-assalariado é concebido como necessário à sociedade civil, como nação, mas – em face da incapacidade de agir racionalmente que, nos assalariados, derivava de sua própria condição e, nos desempregados,

de sua opção pela depravação – não fazem parte do corpo político. Com efeito, os membros da classe assalariada e, é claro, com maior ênfase, aqueles que, por sua culpa, não tinham meios de subsistência, por terem optado pela depravação, segundo Macpherson (1979, p. 234), “não são de fato membros do corpo político e não têm direito a ser; e, segundo, que os membros da classe operária não vivem e não podem viver uma vida racional”. A herança luterana ensina a esses a necessidade de acomodamento diante dessa realidade.

Neste momento, traz-se o que resultou das diferentes concepções filosóficas que se contrapuseram durante a Idade Média, a partir das concepções resultantes de releituras de Aristóteles e Platão, especialmente aquelas perpetuadas por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Dessas vertentes, aquelas emergentes com a reforma de Lutero eram descrentes da capacidade racional do homem, perdida com o advento do pecado original. A razão humana, reabilitada, foi mais tarde retomada em uma perspectiva laica e eternizada no nome de Descartes. Essas diferentes doutrinas escolásticas, presentes em diferentes concepções no decorrer da história, chegaram à modernidade. É verdade que a autossuficiência da razão é habilitada como o novo modelo de pensamento que desenvolve as ciências e o próprio pensamento filosófico da modernidade. O resquício da razão insuficiente, no entanto, não é abandonado, mas retomado para fundamentar e legitimar o crescimento econômico que as conquistas de novos territórios propiciaram. Os excluídos são os sujeitos da razão insuficiente, ou mal-versada, e são perpetuados em sua condição, em uma concepção determinista de exclusão que derivaria de sua própria culpa, porque, por insuficiência de suas condições, não souberam ou não quiseram utilizar suas faculdades racionais. Esse sujeito excluído se autocondenou, então, a não ter o suficiente para atender as suas necessidades e as de sua família, a não participar da vida política, a não ter direitos, em suma, por sua própria conduta racional insuficiente e também irracional. Os excluídos eram os sujeitos não proprietários que, consoante a doutrina calvinista, não faziam parte legitimamente sequer da comunidade religiosa:

Há uma sugestiva semelhança entre essa visão da pobreza e a visão calvinista da posição dos não eleitos. A igreja calvinista, ao mesmo tempo que dizia incluir toda a população, afirmava que a plena cidadania não podia pertencer senão aos eleitos. Os não eleitos (que coincidiam principalmente, embora não inteiramente, com os que não tinham propriedades) assim sendo eram e não eram membros da igreja: não eram legitimamente membros, compartilhando do governo da

igreja, mas eram membros o suficiente para serem submetidos, legitimamente, a sua disciplina (Macpherson, 1979, p. 239).

Era uma classe com deveres, mas sem direitos, deviam prover seu próprio sustento, obedecer às Leis do Estado, cumprir a disciplina da Igreja, mas não podiam participar politicamente, nem opinar nos assuntos da Igreja, também não tinham propriedade. Tudo por sua própria culpa, pois sua razão insuficiente, a insuficiência de haverem-se dentro da lógica burguesa de apropriação ilimitada, os levava a isso. Tudo por serem inferiores, ineficientes, irracionais.

Com efeito, afirma Macpherson (1979, p. 241) que

A opinião de que os seres humanos da classe operária eram mercadoria da qual podiam ser retiradas riquezas e domínio, matéria bruta a ser trabalhada e ordenada pelas autoridades políticas, era típica da época de Locke. Assim também o corolário político de que a classe operária estava legitimamente subordinada ao estado, mas sem direito à plena cidadania. E assim era também o fundamento moral, de que a classe operária não leva, nem pode levar uma vida racional. Locke não precisou argumentar quanto a esses pontos. Podia supor que seus leitores os tomaria por subentendidos, como de fato ele supôs.

Essas suposições sustentam um embasamento filosófico às conquistas, à violação dos direitos humanos, à manutenção do estado de classes, à apropriação ilimitada legítima e à pauperização ilimitada também legítima dos excluídos. Em suma, elas oferecem a fundamentação derradeira para legitimação do estado de coisas produzido pela sociedade burguesa mercantilista, do sujeito proprietário e do sujeito excluído, e lançam as bases para a sociedade massificada de acumulação de riqueza e exclusão da sociedade de consumo: o capitalismo.

O sujeito proprietário e o sujeito excluído

As consequências sobre a construção dos direitos humanos no ocidente

Segundo Hinkelammert (2003), a formulação de Locke surge logo após as declarações de direitos fundamentais, presentes no *Habeas Corpus*, em 1679, e no *Bill of rights*, em 1689. Surge, pois, em um momento em que

a classe dominante, a burguesia, enfrentava percalços decorrentes dos direitos ali previstos, porque a supressão do direito divino dos reis e a assinatura das terras conquistadas para Portugal e Espanha, que fora julgada pela Santa Sé, ao reconhecer o direito dos respectivos reinos às ditas terras, criava dificuldades à manutenção das terras conquistadas. Para Hinkelammert (2003, p. 82),

El Hábeas corpus y la Bill of rights habían establecido derechos humanos de tipo liberal, a los cuales la burguesia no podía renunciar. Era su respuesta al derecho divino de los reyes, que no podía ser otra. Esos derechos garantizaban la vida física del ser humano y sus propiedades y convertían la autoridad en un poder al servicio de ellos. Esta igualdad excluía, interpretada al pie de la letra, el trabajo forzado por esclavitud y la expropiación forzada de las tierras de los indígenas en América del Norte. En consecuencia, entraba en conflicto con las posiciones de la propia burguesía en su afán de establecer el imperio.

A visão de igualdade de Locke permitia a afirmação da legitimidade da acumulação e do não reconhecimento de direitos a todos aqueles que não fossem reconhecidos como seres capazes de agir racionalmente, de acordo com seus interesses – os interesses da lógica burguesa: a apropriação ilimitada. Tudo parte do estado de natureza e do reconhecimento de que nem todos os homens eram capazes de agir racionalmente. Aquele que não agisse de acordo com a lógica racional-burguesa, a lógica do sujeito-proprietário, era considerado incapaz de racionalidade e, por isso, considerado bárbaro, selvagem e, por fim, não era titular de qualquer direito, poderia ser tratado como um animal e, porque por sua conduta violara um direito, ao agir contra a esfera de direitos dos sujeitos da sociedade burguesa, ainda havia de ressarcir-lo do prejuízo: “quien se levanta en contra el género humano, por propia voluntad ha renunciado de hecho a los derechos humanos e puede ser eliminado como una fiera salvaje” (Hinkelammert, 2003, p. 93). Se fosse necessária uma guerra para submeter os homens à vida burguesa, os povos que não se submetessem deveriam ressarcir os gastos com a guerra. Se fosse apenas um homem que, por sua cobiça (os briguentos e litigantes, aqueles que não se submetiam ao ideal burguês), atingira a esfera de outro, o selvagem deveria indenizar sua vítima, nem que para isso fosse despojado de todos os seus bens¹⁵, ou mesmo fosse escravizado, pois a vítima poderia apropriar-se de seu trabalho.

¹⁵ Justamente porque os direitos de sucessão pelos filhos era protegido, esse desapossamento foi fundamentado como indenização, e, na prática, o direito da prole acabava por ser negado.

Direitos humanos na lógica burguesa, pela qual falava Locke como representante da humanidade – em que humanidade se confundia com a sociedade burguesa – “no son más que derechos de la burguesia y de aquellos a los cuales la burguesia los concede” (Hinkelammert, 2003, p. 95). Para aqueles que não perseguissem o ideal burguês e não aceitassem seu jugo era reservada a alcunha de selvagens, o *status* de não ser sujeito de direitos e a condição de excluídos, pois não eram detentores dos direitos humanos. Isso outorgava, aos indivíduos racionais o direito a submetê-los, como se animais fossem, e assim foi feito, na América Latina, com os índios, mas não apenas com eles.

Silva Filho (1996, p. 194-195) faz referência aos sete rostos da exclusão na América Latina: o primeiro, dos índios; o segundo, dos negros; o terceiro, do mestiço; o quarto, dos filhos brancos de pais europeus nas colônias (crioulos); o quinto, dos camponeses; o sexto, dos operários; o sétimo rosto, o dos marginais. Esses são sete rostos da exclusão, sete faces do domínio que lhes nega não apenas direitos, mas identidade cultural, possibilidades dignas de vida, reconhecimento como ser humano, valor.

A origem da propriedade e uma virada em direção a um novo papel

Essa fundamentação da propriedade é a fundamentação da modernidade. Para compreender a inversão que essa concepção representa é preciso retomar o fato de que a propriedade, na tradição grega, tinha origem sagrada. Arendt (2007, p. 71, nota 55) cita Foucault de Coullages, que afirma: “O verdadeiro significado de família é propriedade: designa o campo, a casa, dinheiro, escravos”. Para a autora, “essa ‘propriedade’ não é ligada à família; pelo contrário, ‘a família é ligada ao lar, o lar é ligado à terra’”. A propriedade era necessária à participação do homem na vida pública e, mais importante, sua realização como homem não dependia da riqueza, mas da sua vinculação a um pedaço de terra seu, onde seu lar e sua família tinham seu lugar no mundo. Arendt (2007, p. 74) salienta também que:

Não é realmente exato dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, era vista como condição axiomática para admissão à esfera pública; ela era muito mais que isso. A privacidade era como que o outro lado escuro e oculto da esfera pública, ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana; mas não possuir um lugar próprio e privado (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano.

A propriedade fundava o homem como ser humano, sendo condição de possibilidade da vida privada e da vida pública. A inversão cristã em direção à esfera privada ganha predomínio e se torna um passo em direção ao novo dimensionamento do homem no mundo. Considerando o espaço público como inimigo da bondade, porque, ao ser publicizada, a bondade perde seu caráter de bondade e passa a ser mero ato de solidariedade, algo que não é feito por amor cristão e que, embora não perca sua utilidade para quem a recebe, já não é mais a mesma atitude despreendida e sagrada aos olhos de Deus. De acordo com Arendt (2007, p. 84), “a bondade contém, obviamente, certa tendência de evitar ser vista e ouvida”.

Essa inversão é significativa, porque permite visualizar a forma como o mundo passa a ser visto a partir de então. Não é mais um vínculo com a terra e, portanto, com a família e a comunidade que estabelece o lugar do homem no mundo. O vínculo com a esfera pública e os vínculos comunitários são paulatinamente abandonados para serem, primeiramente, substituídos pelos interesses privados. Se o motivo cristão foi uma virada em direção a si mesmo, como pretendia Santo Agostinho, pois só dentro de si mesmo o homem poderia encontrar a Deus, o desenvolvimento do individualismo e a laicização do mundo operaram outras modificações. A propriedade passa a ser um interesse privado e condição de possibilidade de acumulação de riqueza na modernidade, principalmente com as novas possibilidades mercantilistas surgidas com as conquistas de novas terras. A inversão cristã – do público ao privado –, portanto, é fator de fundamental relevância para a dessacralização da propriedade, paulatina, e sua posterior retomada do plano central, embora sob um novo espírito: a condição de possibilidade de ser sujeito de direitos e também de participar das decisões do governo civil.

Se, na *polis* grega, a propriedade, e não a riqueza, possuía um papel fundamental, pois era o lugar do homem na terra, e quem não tivesse um lugar não era considerado homem, com a modernidade, esse lugar central deixa de significar um lugar no mundo, em que o homem pode formar vínculos, os quais constituem a possibilidade de sua participação nos negócios da *polis* e a segurança da manutenção da esfera do oculto e de sua segurança, o seu lar, a sua família. Na modernidade, a propriedade é de todos. Não há mais a limitação grega, não existem mais aqueles que não são homens por não terem propriedade. Todavia, essa igualdade é meramente abstrata, imaginada como uma situação ideal deixada por Deus para todos os homens que seriam livres, em

estado de natureza. Essa aparente igualdade, no entanto, permitia – porque o homem em estado de natureza era livre para formar vínculos e estabelecer novas condições de vida – a completa desvinculação entre os homens.

A abstração do estado de natureza de Locke diz muito. O homem poderia acumular bens por seu trabalho, desde que os deixasse bons e o bastante para os demais, e não desperdiçasse. O dinheiro viabilizou o acúmulo ilimitado, e as limitações foram abandonadas. A igualdade tornou-se mera abstração, e aquele que não se curvasse a essa verdadeira natureza humana estaria proscrito como homem. A propriedade perdeu sua condição sagrada: é uma mercadoria, a riqueza é o objetivo do homem que acumula ilimitadamente, mas não é ganancioso. Cobiça é o pecado do homem que, negando a lógica liberal-burguesa de acumulação atenta contra essa ordem, é inimigo e pode ser escravizado: o não eleito. A diferença é que, ao contrário da *polis* grega, não há vínculos entre esses novos proprietários e nem desses com o restante do mundo. O sujeito-proprietário é o sujeito individual, dotado de razão autossuficiente. Não necessita de vínculos para satisfação de seus interesses, e esses, na lógica utilitarista que acompanha a ideia de riqueza como valor sagrado, são o que verdadeiramente importam. A exclusão que resulta é uma escravidão em várias formas, permitindo o extermínio, as condições subumanas de pobreza, o domínio futuro do mercado e sua lógica destrutiva. A riqueza, como dito, passa a ser o valor sagrado.

A ausência de vínculos se reflete no desaparecimento da esfera privada e da esfera pública, unificadas e negadas pela esfera social. O fenômeno se dá porque a esfera pública se tornou função da esfera privada, e a esfera privada se tornou a única preocupação comum. Segundo Arendt (2007, p. 79-80),

Encarada deste ponto de vista, a moderna descoberta da intimidade parece constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo, subjetividade esta que antes fora abrigada e protegida na esfera privada. A dissolução dessa esfera e sua transformação em esfera social pode ser perfeitamente observada na crescente transformação da propriedade imóvel em propriedade móvel, ao ponto em que a distinção entre propriedade e riqueza, entre os *fungibiles* e os *consumptibiles* da lei romana, perde toda a sua importância, de vez que toda coisa tangível, 'fungível' passa a ser objeto de 'consumo'; perde seu valor de uso privado, antes determinado por sua localização, e adquire valor exclusivamente social, determinado por sua permutabilidade constantemente mutável, cuja própria flutuação só temporariamente

pode ser fixada através de uma conexão com o denominador comum do dinheiro.

O sujeito proprietário e o sujeito excluído na era da técnica e da modernidade tardia e líquida do consumo

A la abstracción de la propiedad corresponde la abstracción del sujeto, y sólo esto hace posible la transformación del individualismo posesivo originario en una forma general de organización de la sociedad: la sociedad de los propietarios libres e iguales (Barcelona, 1996, p. 48):

Essa fundamentação dada por Locke ao mercantilismo e às conquistas do início da modernidade contém uma inversão de valores possível pela fundamentação do mundo a partir do sujeito, dos interesses do sujeito-burguês e, no futuro, capitalista. Essa inversão de valores será a base da economia capitalista, cujo fundamento será dado por Adam Smith, na obra *A Riqueza das Nações* (Nunes, 2003). Conforme acentua Barcelona (1996, p. 134), “En realidad, el individualismo indeterminado y de masas com el que hoy nos enfrentamos es el heredero de un individualismo hiperdeterminado, o sea del individualismo posesivo”.

A base desse desenvolvimento é o indivíduo-racional, como visto, e a relação opositiva que mantém com o mundo. Sua lógica utilitária – de meios e fins – constrói a abstração útil à noção de sujeito e fundamenta, a partir da noção de ideal burguês da acumulação, o sujeito-proprietário e, por derivação, o sujeito excluído. Para isso, a inversão de uma vida de relações com os outros, de pluralidade para o *homo faber* e, desse, ao animal *laborans*, ou *homos prosaicus*, relatada por Arendt (2007), corresponde à perda dos valores intrínsecos. Isso pode ser exemplificado pelo valor de uso, em direção ao valor de troca, ao preço, a tão pranteada desvalorização de todas as coisas, isto é, a perda de toda valia intrínseca”. Esta perda “começa com a sua transformação em valores ou mercadorias, uma vez que, desse momento em diante, elas passam a existir somente em relação a alguma outra coisa que pode ser adquirida em seu lugar (Arendt, 2007, p. 179).

Quando as coisas perdem seu valor intrínseco, seu valor primário, sendo sempre destinadas a exprimir um valor de troca, não há mais valores possíveis, pois nada se remete mais ao homem. O homem não é mais o referencial; o referencial é o próprio sistema de trocas que dita suas necessidades e fabrica necessidades para os homens. Tudo, então, perde seu valor, sua valia, restam

apenas o preço (Arendt, 2007, p. 178)¹⁶ e seu pressuposto, o custo.

A noção de propriedade e de racionalidade passa a ser identificada com essa inversão e com o desenvolvimento da sociedade industrial em direção à era da técnica, com a noção de consumidor. O racional é aquele homem capaz de, na lógica capitalista, satisfazer suas necessidades de consumo. Uma necessidade que não é natural, mas ditada pelo mercado e que, todavia, parece ser determinante para o indivíduo, justamente porque, através dela, ele está inserido no sistema, faz parte da vida política e da sociedade; é um consumidor, não é o sujeito irracional e, por isso, excluído. Não é por outro motivo que o Direito do Consumidor ganha tanto espaço e importância no mundo da técnica.

Esse alijamento do homem em relação ao mundo e aos outros lhe permite representar a realidade, fundamentando-a no bem de todos, ao mesmo tempo em que esse bem de todos é o bem daqueles que respondem à lógica do capital, porque aqueles a que a ela não respondem com eficiência não compõem a comunidade de interesses; são excluídos, estando, portanto, fora desse âmbito de considerações. Só se pode realizar isso por meio de abstração. O sujeito da modernidade, por conseguinte, é quem pode realizar essa tarefa. Não há, para o capitalismo, meio melhor de manter seus interesses intactos e sempre em crescimento do que contar com o sujeito-proprietário, em sua versão hipermoderna, como chamou Lipovetski o sujeito consumidor.

Segundo Barcelona (1996, p. 90),

Es un proyecto reconducible a una especie de metamorfosis del 'sujeto originario' – en este caso, el burgués propietario – que, por así decir, imprime al proceso la dirección en la que debe marchar y después se deja absorber e incluir en los mecanismos de la objetivación, para ser restituído finalmente em términos aparentemente distintos y sin embargo marcados por aquel origen (em términos que lo hacen aparecer como más 'débil', para utilizar la terminología al uso, que el sujeto originario).

En el momento de su aparición, de su autoidentificación, todo sujeto se ha identificado siempre a través de una cualidad, la cualidad que hace ser sujeto: excelencia en la 'virtud', o en el 'arte regio', en la 'caballería', en la 'nobreza de sangre', en el 'dominio de sí', etc. En la época moderna, el sujeto se presenta con la cualidad de propietario, el sujeto moderno es el sujeto de la propiedad moderna.

Essa é a norma de identificação e de inserção do sujeito, o sujeito não se reconhece como sujeito por suas qualidades intrínsecas, mas apenas como sujeito cuja inserção no seio da sociedade, sua inclusão – embora monádica – é derivada de sua condição de sujeito proprietário, reformulada como sujeito consumidor. Sem isso, está excluído e não tem identidade.

Nesse cenário, o indivíduo não tem vínculos. A sorte do Direito está traçada.

El nomos de la tierra es hoy pura regla del juego, limite a la desmesura del deseo del individuo que se há liberado de cualquier vínculo natural y comunitario. Pero, como toda regla de juego, carece de dignidad ontológica, es tan sólo procedimiento que selecciona las soluciones según un cálculo de conveniencia y oportunidades. En la época de la desmesura del deseo y de la máxima artificialidad del orden, el derecho se convierte em pura técnica de control o quizás em la expresión de una voluntad de parte, de la misma forma que el Estado moderno es producto de una parte. El problema de la justificación de las normas, del 'por qué de las normas', se convierte así em un problema irrelevante (Barcelona, 1996, p. 27).

E, assim, “a ontologia do direito moderno (ou, talvez, mais precisamente, a ausência de ontologia do direito da filosofia moderna) está em germe nessa redução do direito a uma técnica de repressão a serviço da ordem e nessa ruptura praticada entre o direito e a justiça” (Villey, 2005, p. 742). Sem dúvida, o direito como coerção é uma das tônicas da obra de Hobbes, cujo espírito, ainda que não tenha influenciado reformas em sua terra natal, é reconhecível no direito moderno, porque “a lei de Leviatã terá a vantagem decisiva de conter sanções” (Villey, 2005, p. 742).

O outro é encarado “como perigo, como ameaça, como fonte de disputa e motivo de guerra” (Aguar, 2006, p. 20). A alteridade que se desvela, a alteridade da ontologia da tradição, é luta e oposição, “o outro é obstáculo ou galardão da conquista. Essas são as cores, ou a falta delas, que caracterizam o individualismo da modernidade como tempo tragicamente corroído por uma autocompreensão e autovalidação insuficientes” (Souza, 2000, p. 151).

Da subjetividade à intersubjetividade

Quando Heidegger desconstrói a ontologia da tradição, o que ele desfaz é justamente esse sujeito em

¹⁶ A distinção entre valia e valor, este último identificado como preço, é atribuída por Arendt (2007) a John Locke.

sua formulação original, o sujeito da representação do mundo, da razão autossuficiente, da ausência de vínculos, das essências manipuláveis, do alijamento e do solipsismo. Esse indivíduo é a base do sujeito proprietário e do sujeito excluído.

Esse mesmo ser foi pensado por Souza (2000, p. 159) como o

[...] ser humano – e quando falamos em ‘ser humano’, pensamos também em coletividades bem determinadas – circunstancialmente desprovido de qualquer consistência senão sua própria solidão, ‘inter-eras’, ‘pós-paradigmático’, sem passado, presente ou futuro, ou seja, sem nenhum tempo – o que significa sem nenhum outro – esta infeliz mônada, aureolada por seu desespero, cercada somente de suas posses e projeções, por mais gente que circule ao seu redor – cercada de tudo que ela confunde consigo mesma foi ‘ensinada’ a tal por um muito bem determinado sistema social [...].

O “outro” é o excluído, está à margem, e, portanto, não é objeto de conhecimento, não é visto.

Trata-se de uma inversão na acepção dos valores, derivada da relação opositiva entre sujeito e objeto que se consuma, definitivamente, na era da técnica como redução de tudo ao valor de troca, inclusive o próprio sujeito. O *homo faber* é o herói dessa época, que cumpre o ideal do *homo economicus*, uma “ética de los intereses materiales”, em que o homem se reconhece como ser racional, ao cumprir essa ética e, “sin embargos corta la rama del árbol sobre la cual estamos sentados todos” (Hinkelammert, 2003, p. 493).

Esse sujeito passa a ser um sujeito que, agindo a partir de uma abstração, vive em um mundo em que não há relações humanas, apenas relações com as coisas; onde o ser está em poder do sujeito, que representa o mundo atendendo a sua visão utilitarista e hedonista, mônada solitária, que não se reconhece em solidariedade com o Outro, recusando, até mesmo, aquela última solidariedade, o destino comum, a finitude, como se a lógica do valor de troca, que produz o capitalismo e a destruição, não o alcançasse. Este indivíduo, egoísta, não tem um destino em comum com os outros, porque os outros não são reconhecidos em seu valor fundamental, pois esse valor está morto, segundo Nietzsche, ou porque o ser foi reduzido a valor, segundo Heidegger (in Vattimo, 2002, p. 5), para quem o nihilismo “é, assim, a redução do ser ao valor de troca”, conforme Vattimo, (2002, p. 5).

O direito é a técnica que assegura essa lógica, porque “la subjetividad jurídica y el orden jurídico convencional son hoy la forma de conexión que permite a

los individuos permanecer juntos e a la vez perennemente aislados” (Barcelona, 1996, p. 49).

Por isso a visão desconstrutiva da ontologia da tradição é condição de possibilidade de que seja desvelada a compreensão inautêntica do ser desse ente que é ser no mundo, ou, como diria Heidegger (2006a, p. 85), aquele ente que temos que analisar e que somos nós mesmos.

Gadamer (2007, p. 20) vê em Heidegger a preocupação com a intersubjetividade, quando diz:

Repentinamente passou-a se a falar do ‘problema eu-tu’. Dizer ‘eu’ e dizer ‘tu’ não nos parece mais propriamente permitido no mínimo desde Wittgenstein. Mas Heidegger também aponta na mesma direção de que se esconde em tal modo de falar em substancialização mistificadora e de que o acesso aos problemas reais é com isso justamente destruído.

Essa preocupação, em Heidegger, segundo aponta Gadamer (2007), estaria tematizada na finitude, única solidariedade incontestada entre os homens, quando nenhuma outra era, então, vislumbrável. Com isso, Heidegger estaria retomando e reconstruindo o vínculo com os outros, que se dá através do “ser-jogado” (Gadamer, 2007, p. 24).

No mundo, essa reconstrução dos vínculos entre os homens, concretamente, em direção a um pós-modernismo desviante que caracteriza uma espécie de “aposta paradoxal”, a qual “pretende descobrir o sentido onde, muito provavelmente, segundo todos os indicativos de uma totalidade de sentido, ele não se encontrará” (Souza, 2000, p. 165), é o que se acredita que deva ser pensado. Isto, porque o encontro com a face do Outro, em que ele represente não oposição ou negação, é uma atitude na qual está presente a marca da subjetividade. Ao contrário, ao se buscar “a possibilidade de que o pensamento corresponda ao apelo do que deve ser pensado” (Stein, 2001, p. 201), o que se pretende é uma nova visão, concreta, dos homens, com os outros, a partir da ética da alteridade que, com Levinas, inverte os entendimentos éticos, “que sempre partiam ou partem do eu para os outros e não consideravam a presença prévia do outro na formação da conduta ética”. É necessário, então, que a alteridade seja tratada “a partir da incomensurabilidade do outro, do desafio de sua presença diferente” (Aguar, 2006, p. 16).

Conclusões

A concretude das noções coletadas, no presente trabalho, está no cotidiano das relações do homem oci-

dental e não precisam ser explicadas, pois são verificáveis ao abrir os jornais, ao ouvir ou ver um anúncio publicitário, a cada esquina, em cada bairro elegante e, o mais importante e talvez mais cruel, na realidade da educação, em todos os níveis. O ensino jurídico, por sua vez, é profundamente atingido, pois essa história é a história de sua formação e não oferece saídas na forma como está posto, assim como o próprio sistema jurídico não oferece.

A forma como se vê e faz Direito, as inversões que impedem a constitucionalização de noções como propriedade e posse, passadas quase duas décadas da promulgação da Constituição Federal de 1988, falam por si só. A forma como o Direito do Consumidor nasceu e progride, constitucionalizado em sua proteção, também serve como exemplo. É o paradoxo de uma lógica que se mantém: a propriedade, se constitucionalizada em sua função social, atingirá a esfera jurídica dos sujeitos-proprietários negativamente, de onde vem a blindagem contra a constitucionalização efetiva, afinal o sujeito excluído – o índio, o sem-terra, o sem-teto, para citar apenas alguns – que faz parte daqueles sujeitos excluídos e cobiçosos de que falara Locke, cobiçosos porque querem o que tenho, o que o sujeito-proprietário tem, não interessando se esse sujeito-excluído precisa da terra para ter um teto, sustento, dignidade. Ele é cobiçoso porque o sujeito proprietário inverteu a lógica estoíca e passou a concluir que porque você tem o dever de não me roubar, eu tenho o direito de manter tudo o que tenho. Os estoícos, todavia, não chegavam a essa conclusão. Para eles você tinha apenas o dever de não me roubar, o que não significava que eu poderia, como direito, manter tudo o que tenho, independentemente de tudo, inclusive da sobrevivência do outro. Do mesmo modo, o direito do consumidor, direito do sujeito-proprietário em sua feição hipermoderna, o consumidor constitucionalizado atinge a esfera de direitos do sujeito-proprietário, positivamente. É reconhecida, então, sua feição constitucional, não há blindagem. Diante disso, pergunta-se: o que se obtém em juízo com maior facilidade, ou o que se obtém em juízo sem necessidade de adjetivação? O reconhecimento da função social da propriedade ou o reconhecimento de proteção em uma relação de consumo? A resposta está nas considerações precedentes. Isso quer dizer que o processo, em sua relação com o direito material, também é tratado segundo essa lógica; ele nasce segundo essa lógica.

O salário mínimo responde a essa mesma lógica abstrata, e, se é ou não suficiente para manutenção do núcleo familiar do trabalhador, ou para sua própria manutenção individual, não se averigua, o que se perquire são os custos do capital.

Não há como alterar esse estado de coisas sem que o sujeito autossuficiente da modernidade seja desconstruído, sendo gestado em seu lugar um homem cuja relação com o mundo não seja mais abstrata, um homem que não seja caracterizado como substância, porque “por substância só podemos entender um ente que é de tal modo que para ser não necessite de nenhum outro ente” (Heidegger, 2006a, § 20, p. 143). Um homem cujo modo de ser original seja a “cura”, o cuidado, lançado no mundo com os outros.

Essa construção da intersubjetividade, então, está sob nova base. Não sobre o indivíduo, mas sobre esse homem lançado no mundo, como projeto em que o Outro o dimensiona, o constitui.

Compartilhamos do pensamento de Aguiar (2006), quando diz que “o caminho para superar essa situação é ser-para-o-outro, transcendendo a imanência do ser. Ser para o outro é responsabilizar-se por ele e essa responsabilização é ética, conseguindo superar a insignificação do ser” (Aguiar, 2006, p. 17). Esse é o caminho, segundo a investigação desenvolvida neste estudo, e de acordo com os apontamentos de Vattimo (2002, p. 153), na possibilidade de reconciliação entre as correntes filosóficas de Heidegger e Levinas como a forma de superação do alijamento desses entes que somos nós mesmos em direção a deixar-se interpelar pelo rosto do Outro. Isso porque, tomando-se por empréstimo de Heidegger (2006b, p. 37) a citação de Höderlin: “ora, onde mora o perigo, é lá que também cresce o que salva, [...]”.

Referências

- BÍBLIA SAGRADA. 1993. Antigo e Novo Testamento. 2ª ed., São Paulo, Sociedade Bíblica Brasileira, 1576 p.
- AGUIAR, R.A.R. 2006. Alteridade e rede no Direito. *Veredas do Direito*, III(6):11-42.
- ARENDT, H. 2007. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 352 p.
- BARCELONA, P. 1996. *El individualismo propietario*. Madrid, Editorial Trotta, 166 p.
- CASSIRER, E. 2001. *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*. São Paulo, Martins Fontes, 309 p.
- DESCARTES, R. 1960. *Discurso do método*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 158 p.
- GADAMER, H.G. 1983. *A razão na Época da Ciência*. Rio de Janeiro, Biblioteca Tempo Universitário, 631 p.
- GADAMER, H.G. 2007. Subjetividade e intersubjetividade, sujeito e pessoa. In: H.G. GADAMER, *Hermenêutica em retrospectiva – a virada hermenêutica*. Petrópolis, Vozes, p. 09-27.
- HEIDEGGER, M. 2006a. *Ser e tempo*. Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/Editora Universitária São Francisco, 598 p.
- HEIDEGGER, M. 2006b. A questão da técnica. In: M. HEIDEGGER, *Ensaio e conferências*. Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/Editora Universitária São Francisco, p. 11-38.
- HINKELAMMERT, F.J. 2003. *El sujeto y la ley el retorno del sujeto reprimido*. Heredia, EUNA, 526 p.

- KOSKACHER, P. 1955. *Europa y Derecho Romano*. Madrid, Editorial Revisa de Derecho Privado, 516 p.
- MACPHERSON, C.B. 1979. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo: de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 318 p.
- NUNES, A.C.A. 2003. Adam Smith e a Teoria da Distribuição do Rendimento. *Separata do Boletim de Ciências Econômicas XVI*. Coimbra, Universidade de Coimbra, 62 p.
- SILVA FILHO, J.C.M. da. 1996. Da 'invasão' da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da 'inferioridade' latino-americana. In: A.C. WOLKMER (org.), *Fundamentos da História do Direito*. Belo Horizonte, Del Rey, p. 165-209.
- SKINNER, Q. 1985a. *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El Renacimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 334 p.
- SKINNER, Q. 1985b. *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma*. México, Fondo de Cultura Económica, 402 p.
- SOUZA, R.T. 2000. Alteridade & pós-modernidade – sobre os difíceis termos de uma questão fundamental. In: R.T. SOUZA, *Sentido e alteridade – dez ensaios sobre o pensamento do Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, p. 147-187.
- STEIN, E. 2001. *Compreensão e sinitude*. Ijuí, Unijuí, 415 p.
- TAYLOR, C. 1997. *As fontes do self*. São Paulo, Loyola, 670 p.
- VATTIMO, G. 2002. *O fim da modernidade: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo, Martins Fontes, 209 p.
- VILLEY, M. 2005. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo, Martins Fontes, 755 p.