

# Modernidade: nascimento do sujeito e subjetividade jurídica

Maria de Fátima S. Wolkmer

## Sumário

Introdução. 1. Modernidade e nascimento do sujeito. 2. A questão do Direito na Modernidade. Conclusão.

## *Introdução*

A subjetividade é o tema central da Modernidade. Nela, a subjetividade expressa valores, como a liberdade e igualdade. Nesse sentido foi a afirmação de que o homem é o que ele faz desprendido das crenças e culturas tradicionais. O Direito, nesse âmbito, decorre das exigências da razão humana. O quadro da reflexão jurídica altera-se de uma visão da necessidade de produzir uma ordem igual ao cosmos – como em Aristóteles ou Platão, em que o critério do justo estabelecia uma ordem hierárquica com cada um ocupando um lugar pré-determinado e desigual – para uma visão em que a igualdade é o critério do justo. A partir das teorias do Contrato Social, a lei passa a fundar-se sobre a vontade dos homens, forjando-se, com esse regime da autonomia, as bases para uma nova normatividade ética, jurídica e política que caracterizaria a Modernidade. Assim, no presente texto serão traçadas algumas linhas desse pensamento.

### *1. Modernidade e nascimento do sujeito*

Um olhar histórico sobre a Modernidade envia-nos ao projeto sócio-cultural que emergiu na Europa, a partir do século XVII,

Maria de Fátima S. Wolkmer é Mestre e Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Especialista em Direito Político pela UNISINOS-RS.

que provocou mudanças nos diversos setores da vida social, tendo como objetivo principal a afirmação e a emancipação da humanidade.

Como assinala Fonseca (2001, p. 79), a construção filosófica da Modernidade tinha como pressuposto que todos os homens possuíam uma estrutura passional e uma razão uniforme e que, apesar de todas as variações espaço-temporais, tornava possível a afirmação como regras gerais das descobertas, tanto da razão teórica como da razão prática.

A existência, desde então, seria conduzida a partir da razão, com o conseqüente desencantamento do mundo, ou seja, a ciência substitui Deus e a Modernidade transfere as crenças religiosas para a vida privada. Nesse sentido, escreve Sérgio Rouanet (2001, p. 97, 120 et seq.), o racionalismo “implicava a fé na razão, em sua capacidade de fundar uma ordem racional, e na ciência, como instância habilitada a sacudir o jogo do obscurantismo e a transformar a natureza para satisfazer as necessidades materiais dos homens”. Assim, emancipar, significava, por um lado, libertar a consciência tutelada pelo mito e, por outro, usar a ciência, para tornar mais eficazes as instituições econômicas, sociais e políticas, no intuito de aumentar a liberdade do homem.

Todo o percurso do pensamento moderno está assentado num pensamento filosófico que tem na subjetividade a sua principal identificação. A subjetividade passa, então, a ser a referência:

“da política, da sociedade, do conhecimento e também do direito. A organização do poder, a forma de encarar a sociedade, o modo de fundamentar as reflexões e a forma de regulamentar a vida social, tudo isso terá como referência mediata ou imediata (de acordo com as diversas fases históricas particulares) a figura do sujeito. Poderá se privilegiar nestes âmbitos um sujeito tomado de uma maneira monádica e egoística (como nas concepções mais radicais do liberalismo)

ou poderá se enquadrar o sujeito num modo coletivista e social (como, no limite, o fizeram certas leituras do socialismo). Mas, no processo de formação da modernidade, será progressivamente o sujeito a referência básica da análise e o substrato do sistema político, social, científico e jurídico. A modernidade é, por excelência, a época da subjetividade” (FONSECA, 2001, p. 79).

A subjetividade expressa-se por meio de algumas abstrações que lhe são fundamentais e que, de acordo com Rouanet (2001, p. 9, 14), podem ser consideradas as seguintes características: universalidade, autonomia e individualidade.

Pela universalidade, o ser humano é visto independentemente dos privilégios que o *Ancien Regime* compreendia como inerentes a certos grupos sociais, sendo considerado sem barreiras nacionais, étnicas ou culturais. É uma visão anti-hierárquica, com valores universais que trazem consigo uma força permanente de liberação dos preconceitos e das vinculações comunitárias e opõem-nos às sociedades que se encerram, voluntária e totalmente, na procura de suas diferenças, nos seus particularismos que as condenam à cegueira e à paralisia (Cf. TOURAINE, 1994, p. 335).

O *status* que define o lugar que o indivíduo ocupava na sociedade foi substituído pelo contrato, como alicerce jurídico da sociedade.

A universalidade quer significar, num primeiro momento, que a natureza humana não se define dentro das fronteiras nacionais, condenando todos os nacionalismos e outros particularismos, considerados como provincianos. No dizer de Fonseca (2001, p. 81),

“para o Iluminismo há o reconhecimento do princípio liberal da autodeterminação dos povos e o repúdio a todas as formas de imperialismos. Aceita a idéia de que entre a enorme variedade das culturas humanas existe uma uniformidade fundamental, a

unidade da natureza humana – e, tendo-se que todas as formas de hierarquias (como aquelas das sociedades tradicionais) são rejeitadas por serem arbitrárias, todas as pessoas devem ser tratadas como iguais.”

O individualismo é a afirmação do indivíduo enquanto princípio e valor, e é mediante essa afirmação que todo aparato cultural, intelectual e filosófico da Modernidade pode caracterizar-se e comandar um novo imaginário.

A idéia de modernidade foi, especialmente, a afirmação de que o homem é fruto da sua vontade, devendo existir uma correspondência cada vez maior entre a produção, “tornada mais eficaz pela ciência, pela tecnologia ou pela administração, e a organização da sociedade, regulada pela lei e a vida pessoal, animada pelo interesse, mas também pela vontade de se liberar de todas as opressões” (BEDIN, 1998, p. 25).

O individualismo constitui um elemento essencial da subjetividade moderna, e um dos aspectos mais libertadores da Modernidade. Vale dizer:

“o indivíduo, em determinado momento histórico, emerge de sua comunidade, de sua cultura e de sua religião para ser tomado em si mesmo, a partir de suas exigências próprias e seus direitos intransferíveis a felicidade e a auto-realização. Nas palavras de Rouanet, o Iluminismo ‘questiona sistematicamente o estatuto imposto a cada um pelas circunstâncias do seu nascimento’ e o seu ideal ‘é o da auto-formação, da *Bildung* Individual, o que pressupõe a apropriação da cultura pré-existente, mas pressupõe também a possibilidade de romper modelos e normas desta cultura’, precisamente a partir do indivíduo. Em suma, o sujeito é tomado em sua singular existência, como dotado das mesmas prerrogativas que seus pares (tomados como seus iguais)” (FONSECA, 2001, p. 81-82).

Por fim, a autonomia tem, na leitura de Rouanet (2001, p. 11), dois sentidos diversos: a liberdade (que se refere aos direitos de cada um) e a capacidade (que diz respeito ao poder efetivo de exercer os direitos). O conceito de autonomia cinde-se, também, em várias dimensões específicas: a *autonomia intelectual*, que deve fazer com que as pessoas adquiram sua maioria cultural e recusem toda a forma de tutela. A razão deve ser o guia (o único guia) no desvendamento do mundo, devendo ser recusadas todas as crenças e opiniões que não sejam rigorosamente guiadas por ela. *Autonomia intelectual* significa rejeitar as trevas em prol da luz da razão, a qual, além de tirar os homens do obscurantismo e da ignorância, também pode guiá-los em direção a uma emancipação nas esferas da vida social e política. Daí, vem a segunda dimensão de autonomia: a *autonomia política*, que significa a superação de toda forma de despotismo, na valorização da liberdade civil (entendida como a capacidade de o homem agir no espaço privado sem interferência ilegítima) e da liberdade política (entendida como a capacidade de o homem agir no espaço público). Há, finalmente, a *autonomia econômica* para poder produzir, consumir e fazer circular bens e serviços.

Em seus trabalhos de antropologia comparada, Louis Dumont insistiu, com rigor, que as sociedades tradicionais, independentemente de se tratarem de sociedades primitivas ou sociedades medievais, são caracterizadas pela heteronomia. É necessário ressaltar que, nessas sociedades, a tradição deve ser acatada pelo indivíduo mesmo contra sua vontade. “É-lhe imposta de fora, sob forma de transcendência radical à qual os homens obedecem como às leis da natureza.” Isso faz com que a existência das pessoas esteja subordinada à tradição (Cf. RENAUT, 1997, p. 28).

Por oposição, a dinâmica moderna será, ao contrário, a da erosão progressiva desses conteúdos tradicionais, minados aos poucos pela idéia de auto-instituição, que a

Revolução fará aflorar com particular vigor. Herdada das teorias do contrato social, seu princípio consiste em fundar a lei sobre a vontade dos homens, subtraindo-a, tanto quanto possível, à autoridade das tradições (Cf. RENAUT, 1997, p. 30).

O indivíduo, na Modernidade, afirma-se enquanto valor e princípio:

“- enquanto valor, à medida que, na lógica da igualdade, um homem vale tanto quanto outro, fazendo com que a universalização do direito de voto seja a tradução política mais completa de tal valor;

- enquanto princípio, à medida que, na lógica da liberdade, apenas o homem pode ser, por si mesmo, a fonte de suas normas e leis, fazendo com que, contra a heteronomia da tradição, a normatividade ética, jurídica e política dos modernos se filie ao regime da autonomia” (RENAUT, 1997, p. 30).

Esse processo redimensionou as relações interpessoais da cultura, criando novos sistemas de representação, um novo imaginário social, estabelecendo, na dimensão político-jurídica, a mediação do direito entre o indivíduo e o Estado e, na dimensão econômica, a dissolução das antigas formas produtivas do feudalismo, com o surgimento de uma nova classe social: a burguesia.

Com a diferenciação das esferas de valor, cada dimensão vai adquirindo uma racionalidade, uma lógica própria, à medida que a nova visão de mundo vai se emancipando da visão tradicional. Como aponta Rouanet (2001, p. 121), a racionalização cultural envolve a dessacralização das visões tradicionais e a diferenciação em esferas de valores, até então embutidas na religião: a ciência, a moral, o direito e a arte.

De acordo com Luiz Bicca (1997, p. 179), “é possível afirmar que somente quando a liberdade consegue se firmar como pressuposto filosófico, em bases sólidas não-naturalistas, como critério ou ponto de vista fundamental para se pensar a subjetividade”, pode a autoconservação humana ser anali-

sada como princípio da ação independente de seus aspectos naturais fixos.

A história da apreensão da investigação filosófica, diz Bicca (1997, p. 146), na qual se insere a filosofia moderna de modo geral (a epistemologia ou teoria do conhecimento), está dividida entre racionalismo e empirismo. De forma breve, “é possível descrever a vertente empirista por meio da tese de que a origem fundamental de todo conhecimento localiza-se na observação”, enquanto, ao contrário, “insistiam os racionalistas encontrar-se tal origem nos atos de apreensão do puro intelecto, as idéias claras e distintas. Para o racionalismo moderno (...) encontrar a verdade é algo que depende de um apelo à razão.”

Com o racionalismo, confiava-se que a razão humana, poderia elaborar por si mesma, ou melhor, a partir de si mesma, explicações suficientes.

Como salienta Bicca (1997, p. 152-155),

“O racionalismo é assim, desde seus primórdios, (...), uma postura intelectual otimista: em seu centro está a crença de que a verdade é evidente, de que ela se revela – se não espontaneamente, ao menos por nosso intermédio (...). O conceito central na perspectiva do racionalismo é o da consciência de si, já secundário, por sua natureza e significado intelectualizante, na ótica do empirismo.”

A questão, conforme o autor, é que, enquanto “os empiristas privilegiam a objetivação do Eu”, os racionalistas claramente ressaltam a subjetivação do Eu, “fazendo da autoconsciência, como a certeza de si ou saber imediato de si, o fundamento de todos os saberes, a base da consciência, ou seja, do saber sobre algum outro, sobre as coisas, e sobre o mundo em geral (Cf. BICCA, 1997, p. 155).”

Segundo Tugendhat, na história da filosofia da consciência, pode-se distinguir três momentos:

– primeiramente, a etapa do cartesianismo, início histórico da guinada da ontolo-

gia para uma reflexão em torno da consciência, por meio da primazia que passa a ser concedida ao problema da fundamentação e da comprovação no conhecimento – que é concebido sempre, como conhecimento de cada indivíduo. Comprovar é neutralizar qualquer dúvida, estabelecendo, assim, a certeza. Duvidar, bem como ter certeza, remete ao próprio indivíduo. Assim, uma primeira definição de consciência é o saber indubitável do indivíduo de que ele se encontra numa série de estados: sentir, desejar, querer etc. Consciência é um domínio interior, ao qual o indivíduo tem acesso imediato.

– a etapa seguinte, a kantiana, é aquela na qual o problema do acesso afeta as próprias questões ontológicas, ao contrário da etapa cartesiana, que teria deixada intocada a ontologia em si mesma.

A análise ontológica dá lugar a uma reflexão da possibilidade da experiência e do problema da constituição de algo como objeto. A reflexão sobre a consciência promove um alargamento do domínio temático sobre a ontologia pré-moderna. Kant chama atenção para modalidades de consciência que não podem ser compreendidas como consciência do objeto – por exemplo, a consciência de mundo, isto é, da totalidade do que se pode experimentar que, enquanto tal, não é um objeto. Em Kant, toda experiência encerraria sempre uma referência ao mundo ou, dito de outro modo, o mundo está sempre pressuposto. Ademais, para Kant, é uma modalidade não objetiva (ou não-reificável) de consciência que constitui a consciência de objetos.

– a terceira e última fase, a heideggeriana (Ser e Tempo), “é marcada pelo abandono do termo ‘consciência’ em favor daquele outro de ‘abertura’ (...) no qual ‘mundo’, que permanece um pressuposto (...), não é um substituto para a totalidade de objetos e sim a totalidade de um contexto de sentido no qual um homem se compreende” (BICCA, 1997, p. 189-190).

Reconhece-se em René Descartes (1596-1650) o fundador da subjetividade e do ra-

cionalismo moderno. Devido a sua distinção entre corpo e alma, e, tomando-a como pressuposto, Descartes elaborou a certeza do *cogito*. Na sua concepção, o lugar do “eu penso” é o do sujeito que é, sendo independente do “eu sou”. Descartes foi o filósofo que ultrapassou “o paradigma do ser em direção ao paradigma da consciência, ou seja, é aquele que substitui a busca do fundamento da filosofia num substrato material (como os gregos) ou teológico (como os teólogos medievais) para situá-la na própria consciência do homem: a partir de agora, é a razão que passa a ser o ponto de partida para o filosofar e o guia para desvelar o mundo” (FONSECA, 2001, p. 64).

Partindo da premissa de que é necessário colocar tudo em dúvida metodicamente, escrevem Strauss e Cropsey (2000, p. 403-404) que,

“Descartes coloca em xeque toda a tradição cultural, todos os saberes que foram transmitidos, como também todas as crenças que são adquiridas pelos sentidos: é necessário duvidar de tudo para a partir daí reconstruir, pela razão, o caminho que leva às certezas. Descartes hiperboliza as dúvidas, pois o único caminho seguro para superá-las é enfrentando-as e atravessando-as (jamais evitando-as). É somente à medida que todas as idéias são colocadas em dúvida – até mesmo aquelas mais claras, que o espírito considera em princípio evidentes – é que ela permite extrair um núcleo de certeza, que cresce à medida que ele se radicaliza.”

Descartes se opõe à finalidade do pensamento filosófico que o precedera, pois sua abordagem abandona as especulações, em favor do conhecimento útil. Para o autor, só um método rigoroso pode superar o domínio da paixão diante da razão, à medida que “os prejuízos causados por nossos apetites ou paixões, desde a infância, governam nossas percepções sensoriais e não podem ser corrigidos por um tipo de razão que, ser-

ve a ditas paixões”. Sendo assim, todo pensamento filosófico, que o precedeu, que tinha como ponto de partida a percepção sensorial estava eivado de erros, pois não dispunha de um método. “O método pode sanar os defeitos naturais ou as desproporções da natureza do homem, tomando como modelo a matemática, que, sendo exata, não deve nada aos sentidos nem ao corpo” (STRAUSS; CROPSEY, 2000, p. 403-404).

Assim, a primeira regra do método será o abandono de todas as opiniões que não são claras e distintas ou a mudança daquelas opiniões pouco confiáveis que são os fundamentos de nossa própria vida (Cf. STRAUSS; CROPSEY, 2000, p. 404).

Nesse sentido, a dúvida é o procedimento elaborado por Descartes para relativizar nossa confiança nos sentidos e nas imagens que deles provêm, que formam aquilo que chama “os ensinamentos da natureza” e que ele considera uma atitude natural (Cf. STRAUSS; CROPSEY, 2000, p. 408).

Descartes foi atingido pela profunda dúvida que se seguiu ao deslocamento de Deus do centro do universo, mas colocou-o como o impulsionador, o primeiro movimento de toda criação; daí em diante, ele explicou o resto do mundo inteiramente em termos mecânicos e matemáticos (Cf. HALL, 1998, p. 26-27).

Para isso, Descartes centrou-se em duas substâncias distintas:

“a substância espacial (matéria) e a substância pensante (mente). Ele focalizou, assim, aquele grande dualismo entre a ‘mente’ e a ‘matéria’ que tem afligido a Filosofia desde então. As coisas devem ser explicadas, ele acreditava, por uma redução aos seus elementos essenciais à quantidade mínima de elementos e, em última análise, aos seus elementos irreduzíveis. No centro da ‘mente’, ele colocou o sujeito individual, constituído por sua capacidade para raciocinar e pensar ‘*cogito ergo sum*’ que era a palavra de ordem de Descartes: penso,

logo existo. Desde então, esta concepção do sujeito racional, pensante e consciente, situado no centro do conhecimento, tem sido conhecida como o sujeito cartesiano” (HALL, 1998, p. 27).

Como escreve Ricardo Fonseca (2001, p. 66-68), o autor, por meio do “penso, logo existo” e da “dúvida metódica”, chega a um “ponto fixo”, inquestionável, ou seja, “a consciência que duvida, e, por consequência, que pensa, é o limite; por outro lado, esta consciência, enquanto ser pensante localizado, à medida que pensa (e duvida) não pode ter sua existência colocada em dúvida.”

Para Descartes, de acordo com Ricardo Fonseca (2001, p. 65-66) todo o resto pode ser colocado em dúvida, menos a existência do pensamento que duvida. “Em outras palavras, se eu duvido, eu mesmo, enquanto pensamento, me afirmo enquanto tal no próprio exercício da dúvida.” Se a dúvida existe, “então o pensamento, do qual a dúvida é uma modalidade, existe, e eu mesmo, que duvido, logo penso, existo necessariamente, ao menos como ser pensante”.

Sendo assim, pode-se dizer que, ao identificar-se o núcleo irreduzível do conhecimento (a dúvida metódica), que Descartes menciona nas suas *Meditações*, “atinge-se a certeza do pensamento da dúvida e, portanto, da existência do pensamento. Se duvido, penso; se penso, existo”. Constrói-se, então, o pensamento e, conseqüentemente, a noção de consciência, como ponto de partida básico da busca da verdade. Ainda, na assertiva de Fonseca (2001, p. 66),

“O homem não encontra mais em si a verdade divina, mas descobre a auto-evidência da verdade. Não existem mais formas ou essências transcendentais iluminando o mundo sensível e o processo de conhecimento, já que a verdade não se dá no céu das idéias inteligíveis mas na imanência do pensamento. E é a descoberta deste eu pensante em sua interioridade reflexiva que se constitui no princípio inaugural da filosofia moderna.”

Assim, com Descartes, inicia-se uma filosofia que brota da razão e na qual a consciência de si é o momento fundante da verdade. Certamente, com Descartes inaugura-se “a cultura dos tempos modernos, o pensamento da moderna filosofia. Nesse novo período, o princípio geral que regula e governa tudo no mundo é o pensamento que parte de si próprio”. Esse ponto de partida, “que é para si, essa cúpula mais pura da interioridade se afirma e se fortifica como tal, relegando para o segundo plano e rechaçando como ilegítima a exterioridade morta da autoridade” (FONSECA, 2001, p. 67).

A virada dada por Descartes, como se pode notar, é decisiva em toda cultura ocidental e inaugura um novo modo de pensar que definirá o argumento filosófico, a partir de então. Pode-se dizer, de um modo geral, que toda a reflexão jusnaturalista e contratualista, de certo modo, parte dos pressupostos do cartesianismo. A filosofia da Modernidade, enquanto filosofia da razão e da consciência, tem o seu ponto de inflexão precisamente nessa concepção de subjetividade, é definida a partir dos seus fundamentos.

No segundo momento, a profunda reflexão de Kant, por sua vez, manifesta-se, sobretudo, por meio de suas três obras fundamentais: *A Crítica da Razão Pura*, *A Crítica da Razão Prática* e *A Crítica do Juízo* (Cf. CALDERA, 1994, p. 30).

Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, admite que o conhecimento começa com a experiência, porém, nem todo conhecimento procede da experiência. É necessário perguntar-se, pois, como é possível a experiência, quer dizer, encontrar a possibilidade de toda experiência. Nesse sentido, os juízos *a priori* seriam as formulações independentes da experiência; os juízos *a posteriori* são os derivados da experiência (CALDERA, 1994, p. 30).

Kant lança, assim, o tema que irá transformar a filosofia e a estrutura de pensamento da era moderna: a existência dos juízos

sintéticos *a priori*, que não derivam de nenhuma experiência e que seriam idéias puras ou categorias puras do conhecimento (CALDERA, 1994, p. 30).

Na sua filosofia transcendental, a investigação ocupa-se menos dos objetos, preocupando-se com o modo de os conhecer. E “é aqui (no problema de como conhecer o mundo) que ele opera uma verdadeira ‘revolução copernicana’ na filosofia, moldando a idéia da subjetividade cognitiva”. Desse modo, se Copérnico reformulou o paradigma do cosmo tradicional, “segundo o qual o Sol girava em torno da Terra, Kant aduziu que não é o sujeito que se orienta pelo objeto, mas é o objeto que é determinado pelo sujeito, ou dito de outro modo, ao invés de a faculdade de conhecer ser regulada pelo objeto, é, na verdade, o objeto que é regulado pela faculdade de conhecer” (FONSECA, 2001, p. 69).

Como bem assinala Fonseca (2001, p. 69-70), para Kant, a filosofia,

“deveria se ocupar com os princípios, (...) *a priori* que seriam responsáveis pelas sínteses dos dados empíricos. Tais princípios, por sua vez, demonstram que todo conhecimento é constituído por sínteses de dados ordenados pela intuição sensível espaço-temporal, mediante as categorias apriorísticas do entendimento. São rejeitadas as noções de intuição intelectual (existentes na metafísica tradicional), já que a intuição é sempre sensível, é o modo como os objetos se apresentam a nós no espaço e no tempo, é a condição de possibilidades para que sejam objetos. Assim, o que conhecemos não é o real ou a ‘coisa em si’, mas sempre o real em relação com o sujeito do conhecimento.”

Kant considera que há uma identidade entre a natureza de nossa sensibilidade e a das sensações que emanam do mundo real. Portanto, trata-se de um processo de complementação de um mesmo elemento radicado no mundo real e no ser sensível. No

entanto, ele salienta que “aquilo que capta os nossos sentidos não é o mundo físico senão suas emanações. Kant denomina sensações as emanações do mundo físico”. Essas são captadas pela nossa sensibilidade à medida que ambas são da mesma natureza. As sensações que Kant identifica “como emanações da natureza realizam uma dupla função: por um lado, entram em contato com nossos sentidos que as captam e, por outro, recobrem o mundo físico de tal forma que fica impossível ao ser humano entrar em comunicação com ele (Cf. CALDERA, 1994, p. 32).”

De acordo com essa formulação de Kant, nós só somos capazes de conhecer o fenômeno, porém não a substância. A ciência, portanto, é fenomênica (Cf. CALDERA, 1994, p. 32).

Kant não vê a possibilidade de conhecermos a substância ou a realidade do mundo físico por meio da ciência, porém, não nega que tal substância exista (CALDERA, 1994, p. 32).

A razão que contém “os juízos sintéticos *a priori* realiza uma dupla função: por um lado, organiza harmonizando as sensações de sons e de cores e, por outro, deduz os conceitos universais, como causa, ordem, uniformidade, substância, que permitem fundar a ciência sobre a base de leis, relação de casualidade etc (CALDERA, 1994, p. 33).”

De acordo com CALDERA (1994, p. 33), “quanto à primeira função de ordenamento sensorial, a razão só conhece o que pode ordenar e organizar e só é capaz de ordenar o que pode conhecer. Neste caso, a organização em conceitos das sensações que foram captadas pelos nossos sentidos equivalem ao ato cognitivo devido a que existe uma mesma natureza das sensações do mundo físico, do sentido e da razão.

Quanto à segunda função, que consiste em supor a existência da substância sob as sensações, a razão as realiza mediante os juízos sintéticos

*priori* que radicam em nosso eu, não no eu subjetivo, porém no eu especial que Kant denomina de eu transcendental.”

Como descreve, ainda, Caldera (1994, p. 34),

“os juízos sintéticos *a priori* não provêm da experiência, são universais, têm uma necessidade em si mesmos, existem em nossa razão e mais exatamente em nosso eu transcendental, permitem encadear logicamente os conceitos, estabelecer as relações de causalidade, generalizar as proposições, formular leis, ampliar os conceitos ao integrar o predicado no sujeito e, em consequência, fazem possível a existência da ciência. Diferentemente das idéias empíricas que se apóiam na experiência, existem idéias puras que não derivam de nenhuma experiência e por isso mesmo são necessárias e universais.”

Como a razão teórica inscreve-se “no campo do conhecimento (dando-se a resposta à pergunta: ‘como é possível conhecer?’), é necessário avançar e buscar a dimensão prática da razão, que determina o seu objeto mediante a ação. Passa-se, pois, à tentativa de responder à indagação: *o que devo fazer?* Será na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e na *Crítica da Razão Prática* (1788) que Kant enfrentará a questão, na busca de respostas” (FONSECA, 2001, p. 70).

Na esfera da razão prática, conserva-se a crença em Deus, liberdade e imortalidade. Essas idéias formulam-se como postulados da razão prática e, portanto, estão inseridas na existência humana, pois “é a razão no seu uso moral. Uma das noções centrais de tal crítica é a da boa vontade. Kant elabora a crítica da chamada ética dos bens, pois esta não pode proporcionar normas de ação absoluta.” Assim, delimita como morais, “os atos que fundamentam-se na boa vontade sem restrições. Por isso, nas divisões dos imperativos morais em hipotéticos e categó-



ricos, só a estes últimos compete a moralidade absoluta” (Cf. MORA, 1982, p. 1843).

Por outro lado, a vontade humana é o campo dos valores morais, isto é, o valor moral relaciona-se unicamente com a vontade humana, ou seja, a radicalização do bem na boa vontade. É de fato com Kant que a autonomia define-se como essência da subjetividade. Como assinala Fonseca (2001, p. 71-72),

“cabe destacar a centralidade de noção de autonomia de vontade na elaboração desta fundamentação para a ação. A autonomia deve ser entendida como a faculdade de dar leis a si mesmo – e a vontade moral será por isso vontade autônoma por excelência. É por isso que (...) a ação é o terreno da liberdade – e esta está por sua vez calcada na vontade autônoma. O imperativo categórico afirma a autonomia da vontade como o único princípio de todas as leis morais e essa autonomia consiste na independência em relação a toda matéria da lei e na determinação do livre arbítrio mediante a simples forma legislativa universal de que uma máxima deve ser capaz.”

No entanto, o conceito de liberdade em Kant deve ser entendido como obediência a uma lei autoprescrita.

Por outro lado, para Kant, precisamente por ser a pessoa humana o centro dos valores morais, ela é um fim em si mesma. A partir da apreciação de cada homem ser um fim com valor absoluto, surge o reino dos fins. “Isto é possível, porque todos os homens estão sujeitos à lei de que cada um deve tratar-se a si mesmo e tratar todos os outros, nunca como simples meio, mas sempre, ao mesmo tempo, como fim em si mesmo.” Trata-se, no entanto, de um critério formal, pois, de acordo com o imperativo categórico, “toda ação exige a antecipação de um fim, isto é, o ser humano deve agir como se este fim fosse realizável. Não se estabelece o que deve ou não se deve fazer, mas tão-somente

um critério instrumental e procedimental para a ação. Trata-se, portanto, de um critério formal, e não material de conduta (como os critérios religiosos, por exemplo, o são)” (GIALDI, 1989, p. 35).

Por último, na contemporaneidade, cabe resgatar Martin Heidegger, como o primeiro filósofo que, desde Platão e Aristóteles, considerou prioritariamente a questão do Ser. A mais profunda importância de seu pensamento brota de sua preocupação com o niilismo que tem um significado metafísico e (um significado) moral.

Heidegger enfrenta a questão do Ser em sua obra “Ser e Tempo”. Preocupou-se, nessa obra, em “tematizar a significação do Ser (*Sein*), mediante uma análise do Ser humano (*Dasein*) em função da sua temporalidade, chegando a um entendimento do Ser e do Tempo, examinando como se unem o homem e o ser histórico” (Cf. STRAUSS; CROPSEY, 2000, p. 836).

Para Strauss e Cropsey (2000, p. 836), a questão do Ser em Heidegger “é a fonte e o fundamento de todas as ontologias e os ordenamentos dos seres e, portanto, de todo entendimento humano”. Ao afastar essa questão, o homem perde a fonte de seu próprio conhecimento e “a capacidade de questionar de maneira mais radical, que é essencial para o pensamento autêntico e, por sua vez, para a liberdade autêntica”.

Para Heidegger, dizem-nos Strauss e Cropsey (2000, p. 836), o homem “se reduz a essa besta calculadora, preocupada tão-só com sua sobrevivência e prazer, um ‘último homem’, na terminologia de Nietzsche, para quem a beleza, a sabedoria e a grandeza não são mais que palavras.”

Para enfrentar esse niilismo, segundo Heidegger, é necessário, apontam os autores, superar o esquecimento do Ser. Nesse contexto, a questão do Ser fica de lado, porque este é tido como evidente, “como o mais universal porém o mais vazio de todos os conceitos”. Isso, de acordo com Heidegger, deve-se a uma atribuição errada ao Ser de uma essência independente do Tempo, ou

seja, “é resultado de uma interpretação errônea da relação do Ser e do Tempo”. Na verdade, desde Platão,

“(…) o Ser tem sido interpretado em oposição às coisas reais, ou como aquilo que está além do tempo e que não muda. Em oposição ao âmbito imutável do Ser, as coisas reais existem no âmbito do devenir, ou do Tempo. No entanto, o que se tornou evidente nos tempos modernos é que esta distinção, que se encontra no núcleo das categorias de nosso conhecimento, nos impede de captar adequadamente nossa realidade histórica concreta, o que Heidegger chama a facticidade da existência humana” (STRAUSS; CROPSEY, 2000, p. 836).

Isso significa que não há natureza humana. O homem primeiro existe e depois se define. Nesse sentido, o homem é o “único ente que tem seu próprio Ser como pergunta, quer dizer, o homem é o único ente que se preocupa pelo que significa Ser, acerca do seu futuro, de suas possibilidades de Ser” (STRAUSS; CROPSEY, 2000, p. 837).

Para Heidegger ([19--?], p. 10), o homem é o que ele próprio se faz, isto é, como ele se deseja após o impulso da existência. O homem é um projeto concebido subjetivamente, ou seja, “o homem, na sua opinião, não tem um fim determinado. Seu fim, e portanto seu futuro, sempre será uma incógnita para ele. Nesse sentido, o homem é o único ente em verdade histórico, dedicado a planejar e forjar o próprio futuro. Heidegger crê que o homem pode servir como entrada na questão do Ser mesmo” (STRAUSS; CROPSEY, 2000, p. 837), e a considera a partir da compreensão do Ser humano no que tange às estruturas básicas da existência humana, “mostrando não o que é o homem senão como existe, como é no Tempo e através do Tempo”. Sua análise existencial nasce do cotidiano, do deslocamento da questão do ser e da verdade para o âmbito da finitude (HEIDEGGER, [19--?], p. 207).

Heidegger inicia

“com uma análise da existência cotidiana, enfocando o fato de que o homem sempre se encontra enquadrado num mundo que se caracteriza por uma particular ontologia e ordem das coisas. O homem como Ser humano é, assim, o que Heidegger chama ‘Ser-no-mundo’. Por conseguinte, o homem se encontra para as coisas e com os outros, quer dizer, dentro de uma estrutura particular que determina as relações entre todas as coisas, que define seus propósitos e, portanto, suas atividades, determinando como é o homem e tudo o mais” (FERRY, 1997, p. 77).

Na maioria das vezes, o homem é absorvido pela ordem prevalecente, aceitando as coisas como são, sem questionar a existência. No entanto, essa situação é alterada quando a existência humana é confrontada com a questão da morte. À medida que o “Ser questiona o futuro, preocupando-se com o que vai ocorrer, o homem inevitavelmente encontra a questão da morte. Heidegger descobre a possibilidade de compreender autenticamente a morte no fenômeno da angústia”, sobretudo quando a consciência é interpelada pelas possibilidades futuras do Ser. “Esta experiência da morte na angústia libera o homem da ordem prevalecente do Ser. É o reconhecimento da finitude do nosso próprio Ser, e abre a possibilidade para a experiência dada questão do próprio Ser” (FERRY, 1997, p. 78).

Segundo Heidegger, diz-nos Ferry, a Modernidade caracteriza-se pela subjetividade. Se Deus não existe, o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não determinou sua existência e, no entanto, livre, porque, uma vez no mundo, é responsável por tudo o que fizer.

Isso significa que

“o homem é que serve como medida e fundamento de toda verdade. Assim, a Modernidade também é a esfera da liberdade, pois, o predomínio da subjetividade libera o homem da estrutu-

ra teocêntrica da sociedade cristã tradicional e o estabelece consigo mesmo. A fonte desse novo conceito é a interpretação dada por Descartes ao homem como consciência de si mesmo, que estabelece sua absoluta independência como medida de todas as coisas. Daí em diante, só conta aquilo que pode passar diante do tribunal da consciência, quer dizer, só o que pode ser percebido e avaliado” (FERRY, 1997, p. 78).

Por outro lado, como advertem Strauss e Cropsey, para Heidegger, ao perder seu lugar fixo, que a tradição ou a religião lhe davam, o homem moderno é lançado na alienação e, portanto, na busca da segurança. O homem diante de si, na Modernidade, passa a ser confrontado com a natureza que não lhe fornece mais orientações pré-determinadas para o agir. Assim,

“a natureza já não oferece os delimitamentos para a ação humana, agora é uma ordem incerta, e portanto perigosa, que o homem deve dominar. Está submetido, no nível intelectual, pela ciência moderna, que desenvolve um quadro ou modelo matemático do mundo, reduzindo, assim, o mundo à categoria predizível e, por isso, controlável. Heidegger chama de objetivação a este processo” (Cf. STRAUSS; CROPSEY, 2000, p. 841-842).

Esse aspecto é essencial, na medida em que define o conflito fundamental da Modernidade, relativizando outros, tais como os decorrentes “da paixão, da parcialidade humana, da vontade de poder, do antagonismo de classe ou disputas pela natureza da justiça”. O conflito determinante, na Modernidade, segundo Heidegger, e como observam os autores Strauss e Cropsey (2000, p. 844), seria:

“o resultado de tentar conseguir a liberdade humana no mundo natural por meio da tecnologia. Por conseguinte, o conflito também é inevitável, já que o que significa ser ‘ser huma-

no’ no mundo Moderno é medir, dominar e domesticar a natureza, quer dizer, ser tecnológico. Heidegger segue esse desenvolvimento a partir de Descartes, passando por Leibniz, Kant, Hegel, Schelling e Nietzsche, indo até a tecnologia universal do século XX. É a história do crescente niilismo do pensamento moderno na viagem do homem como sujeito, desde a autoconsciência cartesiana até a vontade de poder nietzscheano, na qual se encontra o miolo da tecnologia mundial.”

Seria a história de degeneração do homem que culminou na formação do homem massa. O desfecho da Modernidade, para Heidegger, dá-se com o total esquecimento do Ser e na desumanização do homem convertido em peça de um aparato tecnológico que tem como objetivo o seu próprio desenvolvimento (STRAUSS; CROPSEY, 2000, p. 844).

Desse modo, Heidegger volta-se “contra a tradição da Ilustração para revelar o caráter sombrio da Modernidade. Porém, não chama nossa atenção em relação a esse niilismo para provocar desespero ou repugnância, senão porque acredita vislumbrar na sua profundidade a luz inicial de uma nova revelação do Ser” (STRAUSS; CROPSEY, 2000, p. 844).

Evidenciar isso é demonstrar a ligação implícita que existe entre o Ser e o nada. “O niilismo pode ser interpretado como a afirmação de que não há um só fundamento para os entes e, portanto, não há uma norma ou ordem imutável” (STRAUSS; CROPSEY, 2000, p. 867). O fundamento deve apresentar-se como algo separado do ente, o que pode ser traduzido como o Ser em seu sentido primordial, ou seja, como caos ou abismo.

Ainda que o homem não possa, de acordo com Heidegger, superar o niilismo, está aberta a possibilidade de construir um novo projeto que estabeleça as condições de apreensão de uma nova revelação.

Sendo assim, o projeto de Heidegger, que é essa preparação, inclui:

1. libertar o homem de todas as categorias e normas metafísicas, mediante uma reinterpretação destrutiva fundamental da história do pensamento ocidental;
2. fomentar uma autêntica experiência do nihilismo contemporâneo, chamando o homem para confrontar-se com o absurdo e a morte;
3. convencer o homem para que aceite seu destino particular dentro do destino de seu povo ou sua geração, que se manifestou na revelação do Ser” (STRAUSS; CROPSY, 2000, p. 868).

Apesar de tudo, concluem Strauss e Cropsey (2000, p. 868), Heidegger não pode garantir que, com o seu projeto, ao induzir o Ser às circunstâncias mencionadas, este se revelará em sua essência existencial, promovendo, a partir da força que essa revelação implica, a formação do pensamento autêntico.

## 2. A questão do Direito na Modernidade

Na Modernidade, a subjetividade jurídica será o reconhecimento dos direitos naturais do indivíduo, entendidos como poderes ou liberdades que expressam condições para o pleno desenvolvimento de cada um e de toda sociedade. Assim, “reconhecer que o homem tem direitos naturais para opinar livremente, expressar seu pensamento etc. equivale a reconhecer-lhe um certo número de poderes que poderá eventualmente fazer valer contra o poder mesmo, e sem os quais não seria um ser humano, quer dizer, um sujeito em oposição aos objetos” (RENAUT, 1997, p. 47). Com a afirmação do indivíduo, como já vimos, valoriza-se o homem independente de religião e de raça, a partir de sua dignidade que passa a ser o fundamento e centro do mundo e, também, fonte dos valores que o Direito deverá reconhecer.

Para a doutrina do Direito natural racional, as leis seriam válidas à luz da razão e de normas intemporalmente válidas, anteriores à lei positiva e independentes dela (ROUANET, 2001, p. 128).

“Na época moderna, o fundamento na natureza ou em Deus é abandonado e substituído pela natureza do homem. Quando se fala no direito natural moderno (ou jusracionalismo), fala-se também num direito que se assenta na natural razão humana e seus atributos (...) seu traço distintivo (...) é que, agora, o direito está ligado ao indivíduo, à qualidade específica do homem, tornando-se a emanação deste, a expressão de suas possibilidades inalienáveis e eternas. O fundamento do direito, portanto, aparece, como sendo outro: o homem e a sua racionalidade” (FONSECA, 2001, p. 53-54).

Como Boaventura de S. Santos ([2000?], p. 124) muito bem acentua, o direito natural racional parte da idéia de fundação de uma nova boa ordem, segundo a lei da natureza, a qual se atinge por meio do exercício da razão e da observação. É uma racionalidade secular e, como tal, assenta-se numa ética social secular que se emancipou da teologia moral. Essas novas condições propiciam à nova racionalidade um caráter universal e universalmente aplicável.

A partir da visão racionalizadora do pensamento ilustrado, com o processo de secularização e a crescente diferenciação das esferas de valor, o Direito, distintamente das formas pré-modernas e pré-capitalistas dominadas pela legitimidade carismática ou tradicional, buscará sua legitimidade no Estado Moderno, marcado pela despersonalização do poder e pela racionalização dos procedimentos normativos (Cf. WOLKMER, [199-?], p. 48).

As hipóteses jusnaturalistas relacionadas à origem da sociedade tinham uma função, no essencial, de crítica acerca dos conceitos tradicionais da autoridade. Se esses conceitos tiveram um alcance revolucionário

rio, é porque tinham como objetivo minar os fundamentos das grandes teorias do poder político que estiveram em vigor durante o Antigo Regime. Nesse sentido, instauraram um verdadeiro corte nas teorias tradicionais da soberania que estabeleciam a origem da autoridade política, tanto em Deus como no poder paterno. Essas teorias, como se sabe, fundaram a legitimidade do poder numa instância que se supunha transcendente em relação à subjetividade – a natureza, no caso do poder paterno, e a divindade, no caso das doutrinas do Direito divino. Os teóricos do Direito natural, quando afirmam o caráter puramente convencional do poder legítimo, introduzem, ao contrário, a idéia de que o fundamento verdadeiro (quer dizer, justo) da autoridade somente pode encontrar-se na livre vontade do povo (RENAUT, 1997, p. 54 et seq.).

O ambiente filosófico-político que permitiu o florescimento das idéias jusnaturalistas reuniu duas condições essenciais.

A primeira, como aponta Renaut (1997, p. 54 et. seq.), seria o deslocamento do homem para o centro do universo sendo considerado o único sujeito de direito. Nesse sentido, natureza

“no pensamento moderno assume o estatuto de objeto jurídico sempre com referência ao homem. O surgimento da subjetividade jurídica (dos ‘direitos subjetivos’), cuja origem cristã se reconhecerá sem dúvida, mas cujo alcance político ocorre com a escola jusnaturalista, tem em Hobbes a ruptura com o aristotelismo e o direito passa a ser considerado definitivamente como atributo do indivíduo.”

Com as teorias de contrato social e do estado de natureza, vinculam-se as noções de legitimidade e de subjetividade: “só é legítima a autoridade que é ou foi objeto de um contrato por parte dos sujeitos que, de alguma maneira, lhe estão submetidos. A subjetividade (adesão voluntária) fica assim estabelecida como origem ideal de toda legitimidade, efetuando-se o enlace entre a

idéia dos direitos subjetivos (fundados por e para os sujeitos) e as condições de seus cimentos políticos” (RENAUT, 1997, p. 54 et seq.) Nesse contexto, a referência a Rousseau é obrigatória para que se possa compreender, segundo Renaut (1997, p. 55-56), “essa primeira possibilidade dos direitos do homem, porque o Contrato Social e, particularmente, a teoria da vontade geral são, seguramente, os que levam a concluir a reflexão política jusnaturalista, elucidando as condições, a partir das quais pode o povo ser considerado soberano, quer dizer, como sujeito verdadeiro (autor) de toda legitimidade política”.

A segunda condição, para Renaut (1997, p. 55-56), traz a questão da relação Sociedade-Estado. Procura enfocar a contraposição dos direitos-liberdades e dos direitos-créditos. Nesse sentido, “os direitos-liberdades implicam os limites do Estado, enquanto os direitos-créditos, ao contrário, implicam a intervenção e o crescimento do Estado”.

A lógica da Modernidade é a do individualismo e, sendo assim, pensa-se a política a partir daquilo que constitui a essência do individualismo, ou seja, a liberdade é concebida como a faculdade de autodeterminação. Assinala Renaut (1997, p. 58): “tudo aquilo que representa um obstáculo a esta autodeterminação, e portanto à liberdade, é visto como intolerável moralmente, porque destrói a individualidade e aquilo que se considera o fundamento o fim último de toda ordem social”.

A dificuldade de tal princípio é passar dessa concepção individual da liberdade para a coletiva, ou seja, a passagem da moral para a política. De acordo com Rousseau, é necessário que se pense o povo, em seu conjunto, como um indivíduo, quer dizer, como uma entidade suscetível de conduzir-se livremente (RENAUT, 1997, p. 58). Para o autor, segundo Renaut (1997, p. 59), duas características são indispensáveis na constituição do povo como subjetividade:

“a soberania deverá ser o exercício da vontade geral, jamais poderá ser alie-

nada e nem tampouco dividida. Quando Rousseau afirma a inalienabilidade e a indivisibilidade da soberania, contrapõe-se aos autores que consideram a liberdade de decidir um bem que pode transferir-se a outro legitimamente, com a única condição de que esta transferência se efetue de forma voluntária. Para Rousseau, pelo contrário, essa transferência não só é ilegítima, senão que carece de sentido: a liberdade e, como consequência, a soberania não são bens dos quais o homem possa dispor a seu gosto, o homem é um ser livre por natureza; renunciando livremente a esta liberdade, estaria renunciando a si mesmo, e delegar sua liberdade para decidir equivaleria a um suicídio.”

Rousseau considera a soberania indivisível, pois não é senão o exercício da vontade geral. Assim, assevera Renaut (1997, p. 59) que “a definição de povo ou de corpo político como subjetividade livre se realiza plenamente, pela primeira vez na história da filosofia política, na teoria da vontade geral.”

Em Rousseau, o contrato representa um ato de atribuição de poder que se reproduz no corpo político que o cria. Daí, duas características – na unidade do povo, como subjetividade – na soberania, a de ser inalienável e indivisível (Cf. FERRY, 1997, p. 58-59).

Assim, conclui Rousseau que, em sendo a soberania inalienável e indivisível, o Direito só pode ser autoprescrito. É em razão disso que o cidadão “não obedece senão a si próprio e não pode ser forçado a nada senão a ser livre” (RENAUT, 1997, p. 62-63).

A problemática que Rousseau enfrenta é a da essência, uma definição rigorosa do povo como individualidade livre. Por sua vez, a teoria política do século XIX não será, como recorda Alain Renaut (1997, p. 62-63), teoria das essências, mas também uma reflexão sobre as divisões reais (povo/governo, Estado/sociedade) que o Contrato Social

considera uma contradição com os pressupostos da liberdade.

Com o advento do positivismo e a formação do Estado de Direito liberal burguês, inicia-se um segundo momento na formação da doutrina jurídica da Modernidade, em função da ascensão de uma nova epistemologia, que substituiu a razão abstrata pela experiência, desqualificando as idéias inatas (ROUANET, 2001, p. 129).

Ao afastar-se do juraracionalismo, e com o fortalecimento do paradigma científico, o Direito ficou reduzido a uma questão de poder e as garantias fundamentais ficaram desprovidas de seu referente axiológico para constituir-se num fim em si mesmo (CAMPUZANO, [19--?], p 172).

Naturalmente, como aponta Boaventura de Sousa Santos ([2000?], p. 124), com “o aparecimento do positivismo na epistemologia da ciência moderna e do positivismo jurídico no direito e na dogmática jurídica, podem considerar-se, em ambos os casos, construções ideológicas destinadas a reduzir o progresso societal ao desenvolvimento capitalista, bem como a imunizar a racionalidade contra a contaminação de qualquer irracionalidade não capitalista, quer ela fosse Deus, a religião ou tradição, a metafísica ou a ética, ou ainda as utopias ou os ideais emancipatórios.”

Se o Direito natural partia da idéia de fundação de uma nova ordem, segundo a lei da natureza, por meio da razão e da observação, com o positivismo o Direito separar-se-ia dos princípios éticos e tornar-se-ia “um instrumento dócil na construção institucional e na regulação do mercado, a boa ordem transforma-se na ordem *tout cour*” (SANTOS, [2000?], p. 124-141).

O direito natural moderno, como se constatou, ao romper com a Antigüidade, nos proporcionou o fundamento filosófico da noção geral dos direitos do homem, ou seja, a individualidade livre como fundamento e limite da autoridade.

A partir daí, começa a fortalecer-se a idéia de que a sociedade civil teria fundamentação própria, e o pensamento liberal promove a separação moderna do social e do estatal. Efetua-se a passagem do direito natural, como elaboração sobre a legitimidade, e a soberania para a teoria política, como reflexão sobre as relações entre a sociedade e o Estado.

O advento do positivismo marca uma inflexão na evolução do Direito, e o Estado, por sua vez, nesse novo contexto, passaria a ajustar-se à nova racionalidade e às necessidades regulatórias do capitalismo liberal.

### *Conclusão*

Com a Modernidade, o Direito passa a ser atributo do indivíduo, buscando-se consenso por meio do contrato social, cuja adesão voluntária será a base da legitimidade na formação do Estado.

A subjetividade, como adesão voluntária (como ato de vontade), estabelece os parâmetros que possibilitam a origem ideal de toda formação política, fundamentando-se, assim, a vinculação entre os direitos subjetivos originados no indivíduo e a possibilidade de legitimidade política a partir da consagração e proteção daqueles.

Nesse sentido é que a subjetividade jurídica será o reconhecimento dos direitos naturais, entendidos como poderes ou liberdades que expressam condições para o pleno desenvolvimento de cada um e do conjunto da sociedade.

Na segunda etapa da Modernidade, houve uma inflexão na evolução do direito e da subjetividade jurídica. À medida que o positivismo funda uma nova forma de racionalidade jurídica, a questão da legitimidade deixa de ser uma preocupação do Direito (enquanto norma), e este passa a preocupar-se cientificamente com a questão da legalidade intra-sistêmica.

Todo esse conjunto de idéias, que fazem parte da Modernidade, vem sofrendo uma

série de críticas e, no que se refere à subjetividade, aponta-se que, à medida que o conceito de subjetividade ou de sujeito que se impõe desde Descartes tentou fazer do mundo o seu império, submetendo a realidade ao seu domínio e fazendo dela um objeto de posse, tem-se como conseqüências: uma vontade de poder totalitária e uma falsa concepção autônoma da subjetividade, da consciência como sendo acessível diretamente por um sujeito estável que por meio da razão pode estabelecer um conhecimento sobre si mesmo e o mundo. Sugere-se, nesse sentido, que as formações sócio-culturais exercem um papel fundante na formação da autoconsciência.

Assim, como pensar o sujeito hoje? A crise da concepção moderna da verdade, dos valores e do sujeito deve-se, de um lado, à ênfase na liberdade como desenvolvimento pessoal e à crescente preocupação com a *performance* e com o êxito individual a qualquer custo e, por outro lado, a viver-se num mundo sem referências universais, sem valores absolutos ou constantes, com a conseqüente perda da unidade e de fundamentos. Ao dizer que “Deus está morto”, iniciou-se a morte da subjetividade humana como centro e princípio da verdade e valores que eram próprios da civilização moderna e do Direito.

No entanto, somente o sujeito, que não se confunde com o indivíduo, num contexto de intersubjetividade, em diálogo com o outro pode fundar valores e um projeto ético-político capaz de construir uma sociedade mais justa.

### *Bibliografia*

- BEDIN, Gilmar. *Os direitos do homem e o liberalismo*. 2. ed. Ijuí: UNIJUÍ, 1998.
- BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.
- CALDERA, Alejandro S. *El doble rostro de la postmodernidad*. Costa Rica: CSUCA, 1994.

- CAMPUZANO, A. de J. *Para que algo câmbio en la teoria jurídica*. [S. l.: s. n., 199-?]
- FERRY, Luc. *Filosofia política*. 3. ed. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- FONSECA, Ricardo M. *Do sujeito de direito à sujeição jurídica*. Curitiba 2001. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.
- GIALDI, Silvestre. *Ética: uma reflexão da filosofia moral*. Caxias do Sul, 1989. Mimeografado.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. [São Paulo: Abril Cultural, 1979]. (Os Pensadores).
- MORA, Jose Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Madrid: Alianza, 1982.
- PACHECO, Olandina M. C. de Assis. *Sujeito e singularidade: ensaio sobre a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- RENAUT, Alain. *Filosofia política III*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ROUANET, Sergio Paulo. *Mal-estar na modernidade*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2001.
- SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. [São Paulo: Cortez, 2000].
- STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *História de la filosofia política*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- TOURAINE, Alan. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito*. [São Paulo: Alfa-Omega, 199-?].