

Jusnaturalismo e Idealismo

Miroslav Milovic¹

Resumo

O trabalho realiza uma reconstrução da Modernidade seguindo duas das suas linhas mais importantes da filosofia direito: o jusnaturalismo e o idealismo.

Palavras-chave: Jusnaturalismo. Idealismo. Modernidade.

Abstract

The paper is reconstructing Modernity following two of its most important lines of philosophy of law: jus naturalism and idealism

Key Words: Jus naturalism. Idealism. Modernity

O que é a Modernidade? Onde e como ela se iniciou? Para responder a essas questões, podemos voltar para a estrutura do pensamento e da vida tradicional grega e cristã. Assim a Modernidade vai aparecer com mais visibilidade.

No pensamento tradicional há, por exemplo, uma específica primazia da vida contemplativa e da teoria. São os caminhos para entender os fundamentos metafísicos do mundo. A Modernidade irá se confrontar com essa metafísica. Assim, o pensamento cartesiano, que marca o início da filosofia moderna, se confronta com a metafísica do mundo objetivo. Descartes, mesmo falando sobre o *eu* que pensa, ainda não abre o caminho para uma outra metafísica, que marcará a Modernidade e que se chama a metafísica da subjetividade. Ele se confronta com a metafísica tradicional pensando uma reconstrução científica do mundo. O que nos fala sobre o mundo não é mais a especulação, mas a ciência natural. É um dos aspectos do específico desencantamento do mundo moderno. No fundo temos as leis científicas, a física e nenhuma metafísica. Obviamente as perguntas podem aparecer – como a metafísica irá voltar? Também a pergunta explícita é como a própria filosofia vai voltar. Acompanhando a ciência, a

1 Concluiu o doutorado em filosofia na Universidade de Frankfurt (1987) e o doutorado do Estado na Universidade Sorbonne, Paris IV (1990). Foi professor da filosofia na Iugoslávia, Turquia, Espanha e Japão. Atualmente trabalha no Brasil, onde leciona na Universidade de Brasília, como professor Titular do departamento de direito. E-mail: milovic@unb.br

filosofia pós-cartesiana ficou ligada a um nome – diria infeliz – da epistemologia, o nome que marca quase o desaparecimento da filosofia no início da Modernidade. O que será uma nova filosofia moderna?

São as perguntas que podem iniciar a discussão sobre a Modernidade. Mas, parecem as perguntas demasiado específicas e acadêmicas. Neste sentido, não representam o caminho histórico da Modernidade. Em outras palavras, a confrontação com a teoria não está no início da Modernidade. E como o próprio Burckhardt fala, a Modernidade aparece na Itália e nas cidades italianas no século 13. É a Modernidade ligada aos processos práticos que avançam. Talvez este avanço do prático possa explicar uma específica afirmação do pensamento aristotélico naquela época. No entanto, o prático que se afirma não é o prático do sistema aristotélico. Podemos nos lembrar deste outro momento da estrutura do pensamento tradicional. Depois da articulação da teoria, chega a reconstrução do prático que os gregos entendem como uma certa aproximação aos fundos especulativos. Assim, a afirmação do bem geral no contexto político pode ser entendida como a consequência política de um raciocínio filosófico sobre a primazia do geral. Essa explícita ligação com a metafísica e com a teoria determina, como sabemos, a estrutura do prático. Assim, seguindo a teoria e falando no sentido explícito sobre a primazia do geral, Aristóteles vai separar o mundo privado da economia e o mundo público da ética, política e direito. A mudança moderna começou aí, ligada a essa relação entre o privado e o público, ou melhor dizendo começou com a economia. É, talvez, o início histórico da Modernidade. Está cada vez mais explícita a afirmação da economia. Ou, melhor dizendo, está cada vez mais explícita a saída da economia do âmbito privado e sua afirmação na esfera pública. Hoje, o nosso mundo público é econômico, não sendo assim para os gregos. A economia era só dos escravos, da família e do privado. Como a mudança então, aconteceu? Como a economia saiu do privado e determinou o público? A economia afirma-se já no início do século 13, conforme aponta a tese de Burckhardt. Ela apoia as cruzadas com as quais o mapa social da Europa vai mudar. Aparecem, por exemplo, muitas cidades novas e se criam as novas condições do mercado, mas talvez não tenha sido o catolicismo que deu início ao avanço da economia e do capitalismo. A tese de Max Weber apoia o protestantismo. Com o protestantismo, o desenvolvimento econômico vai ganhar uma justificação religiosa. A religião apoia a economia. Esse é o momento forte para a afirmação da

economia. Tem sentido fazer a economia, ela não é mais só dos escravos. Assim se criam as condições para uma saída econômica do privado e o avanço dela no público. Cria-se um novo espaço entre o privado e o público que podemos chamar o espaço social. Ele não existe na vida tradicional. A questão é só como e quando este novo espaço social fica visível para o pensamento. A economia está se desenvolvendo, conquistando o mundo e a filosofia não fala nada sobre isso, por exemplo. Estranho este específico autismo filosófico sobre o social. Descartes, por exemplo, vai nos dizer que é praticamente uma perda do tempo mexer com o social e com a história. Quando o pensamento vai tratar essa aparição do social? São as questões que nos conduzem ao jusnaturalismo e posteriormente ao idealismo alemão.

Então, a estrutura clássica da prática mudou. A economia saiu do privado. Mudou também a estrutura pública. A ética não é mais, como ensina Maquiavel, o pressuposto da política. Ela não nos aproxima, como pensava Aristóteles, ao bem comum. Ela volta cada vez mais ao privado e às nossas convicções privadas. Isso fica visível, por exemplo, nas discussões de David Hume sobre o conhecimento, onde não fica claro como falar sobre a objetividade moral. A Ética vai para o âmbito privado. Ainda hoje temos dúvidas e expectativas sobre uma nova relação entre a ética e política, sobre uma possível reaparição dela no público. A política fica sem uma orientação ética e se entrega talvez aos ditados da economia, assim como o direito. Habermas num momento fala que o direito não entendeu a própria possibilidade no mundo moderno e, em lugar de afirmar os processos democráticos, fica ligado a uma específica colonização do mundo. Ficamos, parece, na gaiola da própria Modernidade, o que já o Max Weber vê com muita clareza. Isso são as questões posteriores, mas importantes. Como se articula o social moderno e como se coloniza este mundo social? São as perguntas com as quais podemos nos relacionar melhor com as tentativas de enfrentar o social – e é esse o caso do jusnaturalismo e do idealismo alemão.

Mudou, então, a teoria e a prática. Onde e como isso acontece – são exatamente as possibilidades de entender as rupturas e a aparição da Modernidade. Modernidade é algo diferente, não só uma nova palavra, mas uma referência dessa ruptura. Aparece a teoria moderna e a relação privado-público se diferencia na Modernidade. A estrutura tradicional não fala mais sobre os fundamentos do mundo nem nos dá uma segura orientação nele.

Mesmo nos detalhes aparecem as diferenças. Neste sentido, o “Tratado da pintura” de Leonardo da Vinci é ilustrativo. Num momento ele fala que a pintura é a imitação do mundo.² Podemos pensar a *mimesis* grega, a imitação que está seguindo a metafísica, mas Leonardo coloca: a pintura é a imitação verdadeira das todas as coisas.³ Isto é a ruptura. A imitação não se refere ao profundo, se imita o superficial, aberto para os olhos. A verdade talvez esteja na superfície. Por isso a pintura e não mais a filosofia, o superficial e não mais o profundo. O sorriso da Mona Lisa é, talvez, outro início da Modernidade.

Contudo, não podemos entender a Modernidade como o abandono das perguntas profundas. O que é o ser humano? A pergunta reaparece. É o início do jusnaturalismo moderno, inspirado não nos nossos deveres, mas na nossa natureza e na nossa individualidade. Fica aberta a pergunta se a afirmação do indivíduo, anunciada no início da Modernidade se realizou. A Modernidade pode realizar as próprias promessas?

Por muito tempo o jusnaturalismo foi entendido como a Filosofia do Direito.⁴ Inspirou as revoluções modernas. Vamos ver até onde chega essa filosofia e reconstruir as respostas de Hobbes, Locke e Rousseau. Talvez, neste caminho apareça a verdade sobre o social também. Descartes nos fala sobre a verdade do mundo objetivo, da natureza e marginaliza, de uma certa maneira, o social. Qual é a verdade do social? A pergunta fica explícita na filosofia de Hegel. Vamos ver as respostas do jusnaturalismo e tentar entender a confrontação possível entre o jusnaturalismo e o idealismo alemão.

No início da discussão está a palavra liberdade. Hegel, falando sobre a diferença entre a Tradição e a Modernidade, vai dizer que essa é a palavra que separa dois mundos. O mundo tradicional é moral e o mundo moderno é livre. A palavra também está no início do jusnaturalismo de Hobbes. Somos livres pela natureza. Fica aberta a pergunta sobre como o idealismo alemão, para poder explicar a nossa liberdade, vai tentar de separá-la da ordem natural. Isso ainda não podemos encontrar no jusnaturalismo, mas sua ruptura fica visível. No início está o ser humano e a sua liberdade. Assim podemos entender o mundo moderno como a promessa da realização do ser humano. Por que isso não aconteceu? Porque, como mencionei, a modernidade não cumpriu a própria promessa,

2 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, Milano, 1996, p. 14

3 *Ibid.*, loc.cit

4 Cf. Bobbio, N., *Locke e o Direito Natural*, Brasília, 1997, p. 13

são as perguntas posteriores. Mas a ruptura fica visível. No início da discussão está o ser humano e não a metafísica da natureza. A natureza questionada é do próprio ser humano e ela aponta a nossa liberdade e igualdade. Isso não encontramos, por exemplo, no mundo platônico e aristotélico. A liberdade se encontra só no final da discussão e é a desigualdade que Aristóteles usa como o conceito que não tem que ser problematizado. A pergunta para os modernos é: se e como é possível realizar a nossa natureza? Se o Estado nos realiza, por exemplo. Discutindo a história do jusnaturalismo dá para entender também as diferenças entre o Estado absolutista, liberal e democrático. Vão ser exatamente as diferenças entre Hobbes, Locke e Rousseau.

O próprio Hobbes tem dúvidas nesse ponto. Somos livres pela natureza, mas isso não significa que a liberdade se realiza automaticamente nas formas da vida social. A liberdade, inclusive, provoca problemas, pois todos temos os mesmos direitos. Isso provoca conflitos e a guerra, sobre a qual fala o *Leviatã*. Então, o único jeito é desistir dos direitos que temos, ou melhor dizendo, transferir os nossos direitos para uma autoridade. Ou, ainda melhor, renunciar aos nossos direitos naturais para poder sobreviver. É o início da conhecida teoria jusnaturalista sobre o contrato social. A razão do contrato é puro cálculo, como sobreviver. O fim último, fala Hobbes, “Causa final e desígnio dos homens [...] é o cuidado com sua própria conservação”.⁵ Temos que nos perguntar como ainda pensar uma outra teoria da razão, além do cálculo, e a resposta nos espera com o idealismo alemão.

No Estado de Natureza temos apenas os argumentos morais que falam sobre o ser humano, mas também temos a situação da violência. Temos, então, que superar as condições da natureza, mesmo tendo nela as condições possíveis da legitimação do Estado. Só as leis, acha Hobbes, podem ser a garantia de uma convivência social. Temos quase dois tipos dos argumentos diferentes em Hobbes. Por um lado o jusnaturalismo e, por outro, o positivismo.⁶ O jusnaturalismo é a inspiração, mas a

5 Hobbes, Th., *Leviatã*, São Paulo, 1979, XVII, p. 103

6 Vários trabalhos de Norberto Bobbio podem ser citados sobre este assunto. Acho que com ele a gente pode reconstruir a história do jus naturalismo. As dificuldades aparecem com as filosofias de Kant e Hegel. Acho que Bobbio talvez não entendeu a ideia da subjetividade que marca a diferença entre o jus naturalismo e o idealismo. Isso explica uma certa incoerência nos livros de Bobbio onde se afirma, por exemplo, que Rousseau seja o último jus naturalista (cf. Bobbio, N., *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, São Paulo, 2000, p. 70) e depois no mesmo livro se diz que Kant seja um jus naturalista (ibid, p. 137).

justiça vem das leis positivas e da autoridade política. O contrato marca a ruptura entre o direito natural e a lei civil, entre a natureza e estado, entre a moral e a política. A multidão das pessoas no Estado de Natureza ainda não cria uma outra inspiração política – que se iniciará com Spinoza, chegando hoje até os trabalhos de Negri. A multidão é a subjetividade que não pode alienar a própria potência assinando o contrato, direitos naturais e civis não podem se confrontar, são alguns recados já de Spinoza. O povo, a multidão, ainda não aparecem como constitutivos em Hobbes, mesmo fazendo os contratos. E Hobbes fala: “Pois se fosse lícito supor uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente o seria supor a humanidade inteira capaz do mesmo Estado, pois haveria paz sem sujeição”.⁷ Pensar aqui significa ainda pensar o poder e não a potência. Multidão tem que se superar e, transferindo os próprios direitos, se unir numa pessoa só que se chama o Estado. Aquele que é portador dessa pessoa, diz Hobbes, “se chama *soberano*, e dele se diz que possui *poder soberano*.”⁸ A soberania é do Estado e vamos ver se aparecem mudanças neste conceito no contexto da discussão jusnaturalista. É possível, por exemplo, imaginar a soberania do povo neste caminho moderno e onde encontrá-la em talvez em Locke ou em Rousseau?

Nesta reconstrução vou seguir os próprios argumentos do jusnaturalismo chegando assim até Hegel e até uma outra visibilidade da Modernidade. Acho que com Hegel fica transparente o que é finalmente a verdade do social moderno que estamos procurando. Hegel também vai mostrar que finalmente não precisamos escolher entre o jusnaturalismo e o positivismo. Procurando uma outra teoria sobre o ser humano e a razão, nós podemos superar os dois. O jusnaturalismo e o positivismo não representam as únicas alternativas do pensamento político moderno.⁹ Obviamente, uma outra alternativa, a terceira, poderia ser o caminho de Spinoza. Deixo essa reconstrução e uma possível confrontação entre Hegel e Spinoza para uma outra oportunidade.

Hobbes está consciente das consequências do próprio argumento. No início está a liberdade e no final a nossa segurança, ou melhor dizendo, as condições da nossa servidão. Onde se perdeu a liberdade do início da Modernidade? Como recuperá-la no

7 Hobbes, Th., *ibid.*, p. 104

8 *Ibid.*, p. 106

9 Sobre essa alternativa indico também um belo livro de Roberto Lyra Filho, *O que é Direito*, São Paulo, 1984

próprio contexto social? Obviamente, são ainda as perguntas para nós. Já mencionei uma vez que ainda hoje estamos no estado autoritário hobbesiano.¹⁰ Só hoje, para sobreviver por causa do terrorismo, temos que aceitar outro estado autoritário chamado Estados Unidos que a Bíblia felizmente ainda não conhecia, como conhecia o Leviatã (Jô 41). Hoje a globalização é uma forma da colonização do mundo. O exemplo do meu país, ex- Iugoslávia, é explícito. Quem ganhou a última guerra lá não foram as repúblicas particulares, que se separaram da Iugoslávia. Elas todas perderam a própria autonomia e a identidade. Quem ganhou a guerra foram as empresas estadunidenses e europeias.

Vamos voltar para o nosso assunto. Como preservar a nossa liberdade natural? São as perguntas já para Locke e Rousseau e para uma elaboração do Estado Liberal e Democrático.

A inspiração em Locke é a mesma. Somos livres pela natureza, com o direito da própria preservação. O Estado da Natureza não é o Estado da Guerra. Neste contexto, Locke inclui algo mais que não encontramos em Hobbes. É a propriedade que já se encontra no Estado de Natureza. Assim que Deus, fala Locke: “concedeu autoridade para a apropriação; e a condição da vida humana, que exige trabalho e material com que trabalhar, necessariamente introduziu a propriedade privada .”¹¹ Deus deu o mundo para nós e o que temos agora depende do nosso trabalho. Depois volto a essa medida da propriedade pela extensão do trabalho e suas consequências políticas.

Se o homem no Estado de Natureza é tão livre, porque abrirá mão dessa liberdade? Pergunta-se Locke no início do capítulo X. E a resposta é simples: preservar a liberdade. Assim, Locke não quer só iniciar a discussão com os pressupostos jusnaturalistas, mas quer ver tais pressupostos realizados. Ele é assim, poderíamos concordar com Bobbio, “um jus naturalista do principio até o fim.”¹²

No Estado de Natureza faltam muitas condições para este objetivo.¹³ Falta, por exemplo, uma lei estabelecida. Falta também um juiz, uma decisão objetiva, porque

10 Milovic, M., *Comunidade da diferença*, Rio de Janeiro, 2004, pp. 64 -65, como também a discussão sobre Hobbes em : Milovic, M., *Filosofia da Comunicação*, Brasília, 2002, pp. 34 - 42

11 Locke, J., *Segundo tratado sobre o governo*, Os Pensadores, São Paulo, 1991, p. 230

12 Bobbio, N., *Locke e o Direito Natural*, *ibid.*, p. 75

13 Locke, J., p. 264

neste estado cada um “é juiz e executor da lei de natureza”.¹⁴ Falta também “muitas vezes, poder que apoie e sustente a sentença quando justa, dando-lhe a devida execução.”¹⁵ São estes os motivos para pensar a ideia do Estado baseada de novo no contrato. Só que Locke, neste processo, não vê nenhuma ruptura, como Hobbes. O Estado é a continuação da nossa natureza. Nós só temos que renunciar à nossa própria justiça. “... sendo os homens parciais para consigo, a paixão e a vingança podem levá-los a exceder-se nos casos que os interessam...”.¹⁶ No Estado civil encontramos a mesma liberdade que tínhamos no Estado de Natureza. Não teria sentido sair do Estado de Natureza perdendo algo que temos nela. É errôneo, fala Locke - obviamente contra Hobbes: “pensar que o poder legislativo ou supremo de qualquer comunidade pode fazer o que quer e dispor das propriedades dos súditos arbitrariamente, ou tirar-lhes qualquer parte delas a vontade”.¹⁷ O contrato não estabelece nenhuma autoridade, como no caso de Hobbes. Isso é já a afirmação de uma outra soberania, não do Estado, mas do povo? O Estado Liberal é a afirmação da soberania do povo? Locke, no final das contas, fala sobre o bem do povo, no final do capítulo XI. Logo volto a essas perguntas.

A liberdade no estado civil se liga às leis. Onde não há lei, fala Locke, não existe a liberdade.¹⁸ Com as leis, nós só articulamos as garantias para os nossos direitos naturais e essas garantias não se encontram no Estado de Natureza. Aqui, Locke chega até um conceito importante: é o da desobediência civil, ou o direito da resistência. Este direito aparece porque o próprio Estado, como o resultado do nosso consenso ou contrato, tem poderes limitados. Locke é inclusive testemunha do processo histórico onde a Inglaterra se constitui como o primeiro Estado constitucional moderno, com os poderes separados.

A defesa própria, pensa Locke, faz parte da lei da natureza.¹⁹ Entramos na sociedade por motivos de preservação da sociedade. Se isso não acontece, não temos nenhuma obrigação de seguir este legislativo. O povo (Locke usa essa palavra de novo) ficará desobrigado de sujeição.²⁰ Aqui Bobbio elabora a ideia do Estado do Direito em Locke. “O Estado no qual o direito de resistência não é mais um direito natural não protegido,

14 Ibid.loc.cit.

15 Ibid.loc.cit

16 Ibid.loc.cit

17 Ibid., p. 271

18 Ibid., p.238

19 Ibid., p.308

20 Ibid., p. 301

mas um direito positivo protegido, chama se geralmente 'Estado de Direito'.²¹ Estado fica assim a natureza institucionalizada. Então, os direitos naturais da preservação da vida e da propriedade, o contrato, no sentido do consenso que funda o Estado, o poder não autoritário, mas limitado e o direito de resistência são os pontos principais do argumento de Locke. Ou, com outras palavras, são os pontos principais da elaboração do Estado Liberal. Muitos usam o *Segundo tratado sobre o Governo* como o início dessa elaboração.²² Locke também aparece como a justificação, ou como teórico da Revolução de 1688.²³

Ficam abertas as perguntas sobre o trabalho e sobre os pressupostos liberais da democracia. Essa outra pergunta abre o caminho para em seguida entendermos a posição de Rousseau. Vimos que a economia por muito tempo ficou marginalizada pela filosofia. No mundo tradicional, ela não chega até o público e as condições da realização do bem comum. Na Modernidade a perspectiva não mudou, mesmo tendo um forte avanço da economia. Mesmo determinando a esfera pública, a economia ainda não provoca uma reflexão filosófica. Locke mostra uma sensibilidade diferente. Deus, como ele fala no Capítulo V, do *Segundo Tratado*, concedeu aos homens autoridade para a apropriação e ordenou-lhes que trabalhassem²⁴. Assim, como mencionamos, a medida da propriedade se fixou pela extensão do trabalho.²⁵ O trabalho ignorado, podemos dizer assim, até a mudança protestante, volta para o centro da discussão. Só que Locke não entra na discussão sobre a própria estrutura do trabalho. O que está, por exemplo, no fundo da moderna manufatura e na organização moderna do trabalho? Essas perguntas voltam a aparecer somente com a discussão marxista. Neste sentido, Marx irá entender o trabalho como, poderíamos dizer, uma certa ontologia social. O trabalho constitui o mundo social. Hegel já entendeu este papel constitutivo do trabalho, com o qual a natureza muda e vira o mundo histórico, do ser humano. Este papel constitutivo, sob os pressupostos metafísicos, fica ainda mais visível como, por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*. Este tipo da discussão ainda falta em Locke.

21 Bobbio, N., *Direito e Estado ...*, p. 36

22 *Ibid.*, p. 59

23 Bobbio, N., *Locke e o Direito Natural*, p. 161

24 Locke, J., *ibid.*, p. 229

25 *Ibid.*, p. 230

Isso tem também consequências para a segunda pergunta que mencionei, sobre os pressupostos liberais da política. O trabalho é a medida da propriedade e a propriedade determina as condições da participação política. Obviamente, os direitos políticos não são os direitos de todos. Locke ainda não chega até a ideia da igualdade política, ou até uma teoria da democracia. Ele tampouco fala sobre a escravidão dos negros, por exemplo. Nos parece óbvio, como conclui Bobbio, que “os direitos políticos deveriam ser concedidos a todos os cidadãos, e não somente aos possuidores de terras”.²⁶ Esse é o ponto que Rousseau entendeu muito bem. Por isso já podemos entender a teoria dele como a possibilidade de articular a ideia do Estado Democrático e não mais liberal. Locke, como vimos, fala várias vezes sobre o povo e até parece que o povo se entende no sentido de uma certa subjetividade política. O povo desobrigado de sujeição, o bem do povo, como vimos, são alguns exemplos disso. Até os comentários confirmam este equívoco. “Não em Hobbes, mas em Locke, é que se pode falar que o soberano é o povo e com isso há uma soberania popular.”²⁷ Uma conotação perigosa, diria, porque cria a impressão equivocada de que o liberalismo já articula as possibilidades da democracia. Hoje, inclusive, somos testemunhas da existência dos vários partidos liberal-democráticos. Parecem dois conceitos muito íntimos. Liberalismo não é a democracia. Isso fica visível já em Locke, onde, como mencionei, os direitos políticos não são os direitos de todos. Liberalismo é talvez só uma simulação da democracia. E temos que nos perguntar se o mundo moderno tem a possibilidade de realizar a democracia, a igualdade anunciada nas premissas do jusnaturalismo. As leituras marxistas apontam uma contradição profunda do mundo moderno entre o trabalho e o capital, que tem como a consequência uma polarização social profunda. No capitalismo, não podemos todos ganhar dinheiro, ficarmos ricos, é o recado simples. O capitalismo não está permitindo uma universalização, entendida também no sentido da teoria da democracia. No fundo, como Marx entende, e hoje ainda é válido seu diagnóstico, temos uma confrontação e não as condições de uma universalização. O que se pode universalizar no capitalismo?

Locke tem uma visão harmônica do Estado de Natureza, que Deus determinou, e as consequências liberais. Não analisando os pressupostos, o que fica visível na questão da

26 Bobbio, N., *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, São Paulo, 2000, p. 55

27 Mascarelli Salgado, G., *Contrato como Transferência de Direitos em Thomas Hobbes*, Curitiba, 2008, p. 144

ideia do trabalho, ele não chega longe na tentativa de pensar uma nova soberania, talvez do povo. O mundo dele é finalmente só dos indivíduos. Deus e os indivíduos, melhor dizendo. Obviamente não fica claro como neste contexto pensar a ideia do mundo comum.

Na época da guerra, no meu país, ex-Iugoslávia, me lembrei disso, me perguntaram várias vezes assim: Tudo bem, você critica o comunismo, podemos entender isso, por causa da herança totalitária do comunismo. Você critica o nacionalismo, podemos entender isso também, por causa da exclusão social que ele afirma. Mas por que criticar o capitalismo? A resposta fica visível, mesmo neste contexto da discussão sobre Locke. O capitalismo elimina a possibilidade da convivência democrática. O capitalismo só quer funcionar livrando-nos, assim, de nós mesmos. O fundo não se problematiza, como indica a questão do trabalho. Onde, então, poderíamos encontrar uma outra inspiração para constituição do mundo comum? É possível ainda uma democracia? E ainda, dentro da Modernidade? Parece uma tentativa que fracassou já em seu início. Mas, vamos primeiro ouvir a resposta de Rousseau.

A inspiração inicial que une Hobbes, Locke e Rousseau é a liberdade no Estado Natural. Mas a reconstrução do Estado Natural já cria diferenças. No Estado da Natureza não se encontram as condições da competição e guerra como pensa Hobbes. Na verdade, “os homens neste Estado de Natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus...”.²⁸ Rousseau não vê nenhuma inspiração moral para justificação das consequências políticas. Vimos que essa inspiração ainda fortalece a perspectiva de Hobbes contra o positivismo. O que caracteriza o Estado Natural é a tentativa da própria conservação e, poderíamos dizer, uma certa autossuficiência do homem. O selvagem vive em si mesmo, fala Rousseau²⁹ e ele também chama o amor de si mesmo. Neste estado se encontra a igualdade. Ela desaparece com a sociedade civil e com a introdução da propriedade. Então, Rousseau não acha, como Locke, que a propriedade é o direito natural. É algo posterior e parece a causa dos males na história. É o início da desigualdade. Essa confrontação entre a natureza e cultura e o diagnóstico do mal-estar

28 Rousseau, J.J., Discurso sobre a Desigualdade, Os Pensadores, São Paulo, 1983, p.251

29 Ibid., p. 281

na cultura vai determinar muitas discussões. Também é o início de uma outra relação do homem consigo mesmo, que Rousseau chama amor próprio e descreve assim:

Não se deve confundir o amor próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam.³⁰

Rousseau não vai seguir a ideia dessa perda do outro na cultura, porque finalmente acha que pode procurar uma certa articulação da vida comum. Mas o recado é dramático – a perda de si mesmo e do outro. Ou com as belas palavras de Starobinski:

As ‘falsas luzes’ da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa.³¹

Com certeza Starobinski se inspira nas palavras de Rousseau: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si.³² Não é de hoje que me pergunto: não seria a Internet o exemplo do vazio do amor-próprio?

Então, Rousseau está seguindo a intuição jus naturalista sobre a nossa liberdade, mas ele não irá articular uma elaboração individualista do jus naturalismo. Essa é uma importante diferença entre Rousseau, por um lado, e Hobbes e Locke, por outro. A ideia do contrato social também é diferente. Rousseau não elabora uma continuação entre o Estado Natural e Estado Civil, como Locke. A relação entre dois estados é uma ruptura, pensa Rousseau como Hobbes. Estamos renunciando aos direitos naturais em nome de uma nova possibilidade da liberdade social. Só, como vimos, o lugar do contrato social em Rousseau fica diferente. O contrato social não é a base da sociedade civil. Ele é

30 Ibid., p.307

31 Starobinski, J., Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, São Paulo, 2011, p. 38

32 Rousseau, J.J., Discurso sobre a Desigualdade, Os Pensadores, São Paulo, 1983, p.281

necessário por causa dos males que essa sociedade provoca. O contrato é posterior e questiona a possibilidade de quase reencontrar as condições da nossa liberdade e da nossa natureza na sociedade civil. Aqui aparece a importância dos argumentos morais em Rousseau. Com eles se supera o egoísmo que está no início da sociedade civil e se cria a condição de um bem comum, que Rousseau entende como a formação da vontade geral. A igualdade natural se substitui por uma igualdade moral, é o recado do *Contrato social*. Rousseau diz, e é importante entender isso para poder avaliar as críticas de Hegel: “Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares.”³³ Rousseau entende a liberdade civil como a obediência a essa vontade geral.³⁴

Estamos renunciando aos nossos direitos não em nome de uma autoridade, como em Hobbes, mas em nome dessa vontade geral, em nome de todos. Isso poderia ser entendido como a elaboração do Estado Democrático. Com Rousseau já podemos falar sobre a soberania do povo. Só que essa superação do privado não necessariamente se encaminha para uma afirmação do pluralismo, como no caso de Hannah Arendt, mas para uma submissão à vontade geral. Temos que entender a soberania do povo em Rousseau no contexto dessa possível aproximação ao totalitarismo. Bobbio entendeu a liberdade civil em Rousseau como uma liberdade mais plena e superior. No Estado Natural somos livres porque não há leis. No Estado Civil somos livres porque obedecemos as leis que nós mesmos estamos criando.³⁵ As palavras de Rousseau indicam mais um equilíbrio do que entusiasmo: “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural ... O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui.”³⁶

Vou mencionar aqui duas críticas contra Rousseau e algumas sugestões de leitura do argumento dele. Uma crítica é a de Hegel, outra de Nietzsche. Uma fecha a compreensão da Modernidade, outra abre o caminho para uma possível ruptura com a Modernidade. O pressuposto da crítica de Hegel é outra diferença entre a natureza e a liberdade que não coloca a liberdade no contexto natural. Kant dá início a essa leitura

33 Rousseau, J.J., *Do contrato Social, Os Pensadores*, São Paulo, 1983, p. 46 - 47

34 Bobbio, N., *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, São Paulo, 2000, p. 75

35 Bobbio, N., *ibid.*, p. 73 - 74

36 Rousseau, J.J., p. 36

separando dois mundos dos quais somos cidadãos: mundo da natureza e mundo da liberdade. A liberdade não é natural, pensa Kant. Radicalizando essa perspectiva Kantiana, Hegel chega até a conclusão que a liberdade só pode ser social. Na sua *História da Filosofia*, exatamente na parte sobre Rousseau, Hegel vai dizer que a liberdade do ser humano não se abandona no Estado, pelo contrário, no Estado ela se constitui.³⁷ E para entender isso não podemos desenvolver a discussão falando sobre indivíduos. Hegel aqui talvez não pensa sobre Rousseau, mas sobre Hobbes e Locke. Entretanto, o recado da Filosofia do Direito é explícito: Não podemos deixar o Estado depender dos indivíduos e da vontade deles, articulada no contrato. Aqui, nessa parte da crítica, Rousseau já está incluído. Hegel acha que a vontade geral não pode ser o resultado da vontade de todos. Vimos que Rousseau também fala sobre isso. Hegel não entendeu Rousseau? Acredito que Hegel tem outra expectativa sobre a vontade geral. A vontade geral é o conceito e não a contingência. É o conceito que determina a filosofia hegeliana. Temos que entender, fala ele na *Filosofia do Direito*, que o direito não pode ser entendido de outra maneira do que a ideia.³⁸ O espiritual é o fundo do direito (*Das Geistige ist der Boden des Rechts*).³⁹ É um recado forte, para ser repensado nessa época da profunda dominação do positivismo, onde se perdeu a inspiração jusnaturalista. A profunda crise do direito é, como a palavra indica, não entender o próprio fundo. O fundo sem fundamentos do direito. Aqui não é o lugar para seguir essa leitura. Finalmente não necessariamente tem que aparecer Hegel como uma referência. A discussão pode ser articulada tendo outro foco: a própria Revolução Francesa. Hegel, confrontando-se assim com Rousseau, acha que abre a possibilidade para entender o caráter espiritual da revolução.⁴⁰ Isso é o que Rousseau e jusnaturalismo não entenderam, segundo ele. Na parte da História da Filosofia onde fala sobre Rousseau, Hegel vai dizer que quem rejeita o pensamento e fala sobre a liberdade não sabe do que esta falando.⁴¹ A unidade do pensamento, continua ele, consigo mesmo, é a liberdade, a vontade livre.⁴² A vontade⁴³ é livre só como pensante. Podemos tentar, rapidamente, simplificar o recado hegeliano. O pensamento que ele menciona aqui não é um ato

37 Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt, 1986, p. 307

38 Hegel, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts*, Frankfurt, p. 39

39 *Ibid.*, p. 41

40 Cf., Milovic, M., *Dominação e Ideologia : Hegel*, em : *Comunidade da diferença*, Rio de Janeiro, 2004, PP. 11 - 24

41 Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt, 1986, p. 308

42 *Ibid.*, loc.cit.

43 *Ibid.*, loc. Cit.

isolado, distante do mundo. É uma mediação histórica, inclusive. Com essa mediação, o aspecto universal do pensamento se media com o particularismo do mundo chegando até uma específica unidade entre o mundo e o pensamento. Isso é o que finalmente aconteceu com a Revolução Francesa, onde cada homem particular se reconhece como tal, onde se unem o particular e o universal. Assim, com a Revolução Francesa se realiza o fim da história. Desse modo, pensa Hegel, a liberdade se realiza no contexto social. O social, que no contexto grego nem aparece, aqui na Modernidade nos afirma, nos constitui. Com o idealismo alemão ficou visível este papel constitutivo do social, onde o próprio Marx vai procurar a inspiração. Aqui a política constitui a metafísica.

Neste sentido, acha Hegel, talvez possamos superar as dúvidas que ficam com Rousseau, se a vontade geral é a realização da liberdade ou talvez o sinal do totalitarismo. Acho que Starobinski tem isso como motivo quando fala: “[...] tendo perdido a igualdade na independência natural, o homem conhece agora a igualdade na servidão: Rousseau não nos diz como os homens poderiam conquistar a igualdade na liberdade civil.”⁴⁴ Hegel acha que tem resposta para essa dúvida. A Revolução Francesa fala finalmente sobre a igualdade e a questão, acha Hegel, é só como entender essa igualdade. Hegel ainda está longe de uma diagnose que revele a profunda desigualdade no capitalismo moderno. É só uma sugestão da leitura, para finalmente poder se confrontar com a convicção hegeliana de que a Modernidade realizou a nossa liberdade. De novo, somos livres como seres modernos, pensa Hegel.

A crítica de Nietzsche exposta, por exemplo, em *Crepúsculo dos Ídolos*, se refere não a uma apologia da Modernidade, mas uma das críticas mais fortes. Para onde quer ir Rousseau finalmente, se pergunta Nietzsche. “Rousseau, este primeiro homem moderno, idealista e *canaille* em uma única pessoa... para onde, uma vez mais indago, Rousseau queria retornar?”⁴⁵ Não existe o fundo, a natureza humana, por isso não fica claro para onde Rousseau quer ir. Essa ausência do fundo na articulação do ser humano deixa as dúvidas até hoje.⁴⁶ Odeio, continua Nietzsche, a moralidade rousseauiana: “A doutrina da igualdade! [...] Mas não há nenhum veneno mais venenoso: pois ele *parece*

44 Cf., Starobinski, J., *ibid.*, p. p. 47

45 Nietzsche, F., *Crepúsculo dos Ídolos*, Rio de Janeiro, 2000, p. 106

46 Por um lado posso mencionar a leitura que Foucault está fazendo de Nietzsche pensando uma genealogia do humano sem fundo e por outro as pesquisas de Lévi –Strauss. Até o título do artigo dele sobre Rousseau fica ilustrativo: Rousseau, fondateur des sciences de l’homme, in: *Antropologie structurale deux*, Paris, 1973, PP. 45 - 56

estar sendo pregado pela própria justiça, enquanto é o fim da justiça...”.⁴⁷ Modernidade e o fim da justiça. Igualdade e o fim da justiça. Em lugar de afirmar a ideia do indivíduo, a Modernidade talvez chega até o fracasso dela. Por que ainda queremos tanto ser modernos?

Mas vamos voltar uma vez mais para a Modernidade e tentar entender os argumentos que falam em favor dela. É, como vimos, o caso da filosofia hegeliana. Hegel fica tão entusiasmado com a Modernidade que nem pode imaginar algo depois dela. Somos livres como os seres modernos, é o recado dele bem conhecido. Vamos ver se ainda podemos seguir este entusiasmo hegeliano. Voltemos para o início da Modernidade teórica que, de uma certa maneira, identificamos com o jusnaturalismo. Um trecho da *Enciclopédia* pode nos dar a orientação. Hegel diz: A expressão ‘*direito natural*’, que foi corrente para a filosofia do direito, encerra a ambiguidade seguinte: se é o direito enquanto presente no *modo natural imediato*, ou se ele é visado tal como se determina pela natureza da Coisa, isto é, pelo *conceito*. O primeiro sentido era o visado ordinariamente outrora, de modo que se imaginou, ao mesmo tempo, um *Estado de Natureza* em que devia vigorar o direito natural e, oposto a ele, o estado da sociedade e do Estado que antes exigiria – e traria consigo – uma limitação da liberdade e um sacrifício de direitos naturais, Mas, de fato, o direito e todas as suas determinações se fundam unicamente na *personalidade livre*, em uma *autodeterminação* que é antes o contrario da *determinação-de-natureza*. Por isso, o direito da natureza é o ser-aí da força, e o fazer-valer da violência e um estado-de-natureza é um ser aí da força-bruta e do não-direito, do qual nada melhor se pode dizer senão que *é preciso sair dele*. Ao contrario, a sociedade é antes o estado em que somente o direito tem sua efetividade: o que se tem de sacrificar é justamente o arbítrio e a força-bruta do Estado de Natureza.”⁴⁸ O estado da natureza, onde se afirma o novo sentido teórico da Modernidade não é o estado de liberdade e dos direitos. Não existem os direitos naturais, pensa Hegel. A questão do direito é um contexto social. O sentido do direito é uma relação com os outros. Hegel acha que isso é assim pelo conceito. Então temos que entender duas perspectivas: uma histórica, que Hegel entende como o caminho da saída de natureza e da afirmação da liberdade e o caminho do pensamento, do conceito, de uma articulação conceitual do pensamento. Caminho da liberdade e o caminho do pensamento. São duas

47 Nietzsche, *ibid.*, p. 107

48 Hegel, G.W.F., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, III, São Paulo, 1995, p. 289

perspectivas hegelianas inseparáveis. Ele volta para uma palavra quase abandonada na filosofia, a palavra ontologia. E por outro lado Hegel quer analisar a lógica do pensamento com a qual se chega até o conceito. Desde o início a filosofia hegeliana é uma relação íntima entre a ontologia e a lógica, só que sua ontologia não será grega. Hegel, mesmo tendo muitas simpatias com o pensamento grego, não concorda com uma pressuposta primazia do geral e do coletivo, que no sentido explícito encontramos em Platão e Aristóteles. Mesmo querendo afirmar o coletivo de novo, Hegel quer fazer isso justificando-o e não postulando-o. A primazia do coletivo tem que ser a consequência do próprio conceito. Por outro lado, Hegel se confronta com a ilimitada afirmação do indivíduo da época moderna, ligada ao avanço do liberalismo. Ele pensa sobre outra síntese entre o coletivo e o individual, mas não no sentido de um novo ecumenismo. Essa relação tem que ser entendida como a consequência do próprio conceito. Então, a ontologia que volta não é a grega. Ela é história do próprio conceito e não de uma estrutura estática da metafísica, já determinada. O raciocínio de Hegel é fácil. O mundo pré-moderno é uma articulação da metafísica objetiva, onde temos de nos encaixar. É o contexto que ele, por causa disso, várias vezes chama de consciência infeliz e de humilhação do homem, da essência do homem que fica sempre fora dele. Talvez o povo judeu seja o melhor exemplo disso, ainda mais do que o povo grego. São os gregos, finalmente, que encontram o brilho do coletivo. Mesmo assim, Hegel liga a liberdade só com a Modernidade. Talvez o início que está no jusnaturalismo seja a teoria dos direitos humanos. Mas, este mundo – de que Hobbes é testemunha – é o mundo da violência e temos que sair dele, como o próprio Hegel confirma no parágrafo mencionado. Aqui já temos um argumento a mais, ligado à mencionada relação entre a lógica e a ontologia. Temos que sair do Estado de Natureza, não só por causa da violência que lá se encontra, mas porque no direito natural e na natureza, conforme pensa Hegel, temos só a relação com as coisas e não com nós mesmos. Direitos naturais não criam o ambiente para uma específica autoconsciência do ser humano, o que Hegel procura. Quem somos nós? E ainda mais, quem somos nós depois da Revolução Francesa? O direito natural não é a nossa autoconsciência. A nossa autoconsciência fica ligada não a natureza, mas ao caminho histórico – que chega até a Revolução Francesa. A natureza não é o lugar do ser humano. Por isso, como mencionamos, fica até contraditório falar sobre os direitos naturais.

Temos que sair da natureza. O passo importante neste caminho é Kant. Saindo do Direito estamos entrando na moralidade e aqui aparece Kant. É o âmbito de uma relação não mais com as coisas, mas consigo mesmo, é a questão da subjetividade. Hegel afirma por aqui a posição Kantiana, mas também fala sobre os limites dela. Ele menciona uma específica potência e ao mesmo tempo impotência da razão. A razão é constitutiva, transcendental, mas no mesmo tempo isolada do mundo, impotente. A moralidade afirma a nossa interioridade e não a exterioridade, o mundo social, onde Hegel finalmente quer reconhecer a razão constitutiva. Por isso, a vida ética supera a moralidade. É o caminho para uma exterioridade da razão. Passa de novo pelo âmbito natural representado pela família e entra na sociedade civil, no âmbito liberal dos indivíduos. Hegel, mesmo criticando o indivíduo liberal isolado da razão, acha que este é o passo necessário para a realização da racionalidade social moderna. Ele é o primeiro que dá um passo importante na discussão sobre a economia. Ela não é mais o mundo do privado, ela é o contexto da realização das necessidades individuais. A economia é a sociedade civil, e isto não existe no pensamento grego. Hegel vai agora confrontar a sociedade civil com a individualidade, pensando uma possível reconciliação entre o individual e geral. O Estado supera os problemas econômicos, a miséria do mundo, acha Hegel. Finalmente estamos chegando até a Revolução Francesa e a decisão política do reconhecimento. Aqui Hegel se confronta com Kant de novo. Vimos que Kant chega até a reciprocidade das vontades, falando sobre o direito e as condições externas da nossa liberdade. Só Hegel acha que Kant não mostra de uma maneira argumentativa como se chega até essa reciprocidade. A solução de Hegel é pelo reconhecimento mútuo dos indivíduos com o qual o indivíduo se afirma como a finalidade em si. Ele chega assim chega até a ideia de que o reconhecimento é o direito de ter direitos.⁴⁹ Direito se confirma como a existência (*Dasein*) da vontade livre.⁵⁰

É importante entender que Hegel não quer dizer que essa decisão de reconhecer é uma decisão contingente de cada um de nós. Esta seria a ideia do contrato. O reconhecimento é o exemplo da realização do espírito e não uma decisão contingente. Este é o momento para entender melhor a ligação entre a lógica e ontologia em Hegel e talvez pensar algumas críticas.

49 Cf. Williams, R., R., *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, 1997, p. 101
50 Hegel, G.F.W., *Die Philosophie des Rechts*, Frankfurt, 2005, § 29

Trata-se aqui da relação entre o particular e o geral. No início está o particular, qualquer indivíduo, por exemplo. Neste contexto, ele ainda não desenvolveu todas as potencialidades. Vimos que só a história mostra o que é o ser humano e quais são as potencialidades dele. A verdade sobre o ser humano está só no final deste processo. O particular como tal ainda é abstrato. O desenvolvimento histórico é a concretização do abstrato individual. É o avanço da nossa vontade que supera o isolamento da razão. Essa vontade livre Hegel associa com o pensamento, criando assim a diferença entre os homens e os animais.⁵¹ O desenvolvimento do conceito é o mesmo. Iniciando com as particularidades, pensando a mediação delas pela reflexão e chegando assim até o concreto da razão. Na natureza temos a identidade entre o particular e o geral, como é o caso dos animais. Mas, é uma identidade dada. No caso do ser humano o particular ainda não é geral, ele se realiza como geral. O contexto dessa realização é a história. A história é a cena do ser humano. Conceito é essa unidade histórica e reflexiva entre o particular e geral. A nossa autoconsciência é a consciência sobre a liberdade, sobre a realização objetiva dela. O caminho do pensamento e o caminho da liberdade são os caminhos que iniciam com o particular abstrato e terminam com o concreto geral. O verdadeiro geral, fala Hegel, é o geral da liberdade⁵² realizada na Modernidade.

O sujeito hegeliano não é separado do mundo, como no sentido kantiano. A presença dele no mundo, quer dizer, o aspecto social dele, cria uma outra perspectiva histórica. O próprio social articula o âmbito metafísico, o fundo dos acontecimentos históricos. O social, que nem aparece para os Gregos, aqui está como a subjetividade constitutiva. Hegel critica a elaboração kantiana da subjetividade onde a subjetividade fica ainda abstrata. A subjetividade pode ser entendida só como a identidade entre o sujeito e objeto.⁵³

Por isso, em lugar de dizer metafísica e política, no sentido da constituição metafísica da política, na Modernidade podemos dizer política e metafísica, quer dizer, as condições sociais da possibilidade da metafísica. Essa é a mudança estrutural entre a Tradição e a Modernidade. No final deste processo, a Revolução Francesa afirma o individual como tal e não como algo ligado as particularidades naturais. Hegel

51 Ibid., § 18

52 Ibid., § 188

53 Ibid., § 123

representa a consciência deste processo. Podemos ser conscientes dessa história da realização da liberdade social só no final dela. E precisamos dessa consciência. O que finalmente seria ser livre e não saber disso.

Os indivíduos têm como a própria finalidade a realização do geral.⁵⁴ Palavras semelhantes se encontram na *Politica* de Aristóteles, só que lá faltou a elaboração histórica da subjetividade e assim a articulação ontológica da liberdade. Os gregos não entenderam o ser humano em seu aspecto geral completo (*die ganze Allgemeinheit*), fala Hegel,⁵⁵ mas ele não vê a possibilidade dessa identidade entre o particular e geral na economia. Pensando a economia, Hegel, parece, ficou contaminado pela própria articulação liberal da economia. Ela é o espaço dos indivíduos atomizados onde falta o geral e a igualdade política. Hegel não vê a possibilidade de uma outra economia e de uma intersubjetividade econômica, talvez.

A propriedade não pertence à liberdade da vontade. Só a relação entre as vontades cria o espaço da liberdade. Assim, Hegel chega só até a intersubjetividade política. Na *Filosofia do direito* ele fala que Platão entendeu muito bem a vida ética dos gregos pensando que a propriedade privada ainda não é o princípio geral, porque dentro dela se encontram escravos.⁵⁶ É pouco dizer, continua Hegel, que a escravidão seja injusta em si. O ser humano não existe só em si, mas sim consciente da sua liberdade. A vida ética, o reconhecimento e assim a intersubjetividade é um acontecimento político. Hegel acredita que isso se realiza na Revolução Francesa. São conhecidas as dúvidas de Marx sobre essa emancipação política. Habermas também está fundamentando toda a sua teoria nessa impossibilidade da realização da intersubjetividade na Modernidade. É um perigo político, como vamos ver ainda, pensar a Modernidade como a realização da democracia e da intersubjetividade. Para Habermas, ainda é uma possibilidade, para muitos, uma impossibilidade que vejamos a democracia na Modernidade.

Ao lado da questão da intersubjetividade, podemos mencionar também a questão da diferença. No seu livro sobre Hegel, Williams, com belas palavras, descreve a Filosofia do Direito como a fenomenologia da intersubjetividade.⁵⁷ Mas, segundo o

54 Ibid., § 260

55 Ibid., § 209

56 Ibid., §29

57 Williams, R., *ibid.*, p. 229

mesmo autor, chega-se até a conclusão de que o reconhecimento do outro é o reconhecimento da diferença dele.⁵⁸ Outro, em Hegel, se afirma, fala Williams, na própria singularidade da sua diferença.⁵⁹ Williams também enfatiza o próprio processo do reconhecimento como a relação com o outro.⁶⁰ Acho que ainda não podemos procurar estes motivos em Hegel. O exemplo que o próprio Williams está discutindo é a diferença entre o reconhecimento e o contrato. Não podemos deixar o Estado e o conceito depender das contingências e das decisões individuais. A ideia do Estado é muito mais digna, acha Hegel. A natureza dele é diferente, é a realização da vontade espiritual.⁶¹ Assim, acho, outro nem pode aparecer como outro, mas dentro deste caminho glorioso do espírito. Parece-me que Hegel neste ponto não supera a filosofia kantiana. Em Kant não podemos pensar o encontro com o outro. O outro está dentro de um procedimento reflexivo da filosofia.⁶² Outro em Hegel também aparece só no caminho reflexivo do espírito. Essa dificuldade do encontro com outro chega talvez até o próprio Habermas. Ademais, como Hegel, Habermas também não procura uma intersubjetividade econômica, mas uma intersubjetividade política. Ele acha que Hegel ficou só com a filosofia da subjetividade⁶³, que agora se chama espírito, e que por causa disso o projeto da intersubjetividade ainda fica aberto. Mas, com todas as dificuldades da Modernidade que podemos discutir, outra pergunta aparece também, agora contra Habermas: qual é o sentido de procurar a intersubjetividade onde ela não pode acontecer? Modernidade não é o mundo da intersubjetividade como acha Hegel e como ainda acredita Habermas.

A teleologia do espírito, no final das contas, apaga as diferenças. Neste sentido, Hegel vai proclamar o fim da história e a impossibilidade das diferenças sociais. O exemplo das mulheres é ilustrativo. Na Filosofia do Direito, Hegel vai confirmar que elas não superam a natureza e o privado.⁶⁴ Elas não chegam até o público e até a perspectiva geral do conceito. Assim, podemos concluir que a modernidade não chega nem até a ideia da intersubjetividade nem até a ideia da diferença. Talvez a imagem dela

58 Ibid., p. 25

59 Ibid., p. 69

60 Cf. *ibid.*, p. 58

61 Hegel, G.W.F., *ibid.*, § 75

62 Cf. Williams, R., *ibid.*, p. 33

63 Cf. Habermas, J., *Hegel's Begriff der Moderne*, em : Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985, p. 34 - 59

64 Cf. Hegel, G.W.F., *ibid.*, § 172

não poderia ser mais hegeliana. Vamos ver qual poderia ser uma outra diagnose da Modernidade.

Referências bibliográficas

BOBBIO, N. *Locke e o Direito Natural*. Brasília: UnB, 1997

_____. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000

LÉVI-STRAUSS, C. *Rousseau, fondateur dès sciences de l'homme in: Antropologie structurale deux*, Paris, PUF, 1973

DA VINCI, L. *Trattato della pittura* Milano: I Mammut, 1996

HABERMAS, J. *Hegel's Begriff der Moderne in Habermas, J., Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986

_____. *Die Philosophie dès Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, III*. São Paulo: Loyola, 1995.

HOBBS, Th. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1979.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1991.

LYRA FILHO, R. *O que é Direito*. São Paulo: Editora brasiliense, 1984

MASCARELLI, Salgado, G. *Contrato como Transferência de Direitos em Thomas Hobbes*. Curitiba: Juruá Editora, 2008

MILOVIC, M. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro, Relume dumara, 2004

_____. *Filosofia da Comunicação*. Brasília: Plano, 2002

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2000

ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a Desigualdade*. Os Pensadores: São Paulo, Nova Cultural, 1983

STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011

WILLIAMS, R., R. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press, 1997