

A REVOLUÇÃO E O DIREITO (*)**A SITUAÇÃO DE CRISE E O SENTIDO DO DIREITO
NO ACTUAL PROCESSO REVOLUCIONÁRIO**

Pelo Doutor A. Castanheira Neves

5. Para além de todas as divergências com que deparamos neste capítulo, tão fundamental como controverso, da compreensão do homem, reconhecemos algo de comum e que se pode aceitar como um universal ponto de partida. É a básica concepção que de nós próprios oferece a antropologia⁽¹⁵⁴⁾ filosófica dos nossos dias⁽¹⁵⁵⁾. Tem este domínio cultural uma missão

(*) *Continuação do número anterior.*

⁽¹⁵⁴⁾ Também nós queremos assim partir de uma «consciência antropológica» — v. F. JONAS, *Sozialphilosophie der industriellen Arbeitswelt*, 2.º ed., 43, ss. —, só que é duvidoso que essa «consciência» seja unicamente «a teoria do ser-mundo» ou do homem como ser exclusivamente do mundo, sobretudo se esse «mundo» de que havemos de partir se pretende esgotar no mundo do trabalho (ob. cit., 52, ss.), com o determinismo de uma radical imanência naturalística. Cfr. *infra*.

⁽¹⁵⁵⁾ Trata-se de uma antropologia que se sabe «filosófica» — i. é, de inteligibilidade auto-compreensiva, pois a filosofia é a «ratio no constante movimento de auto-esclarecimento»: E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. ital., p.p. W. BIEMEL, 287 —, mas que não menos se pretende contrastada pela referência empírica (em termos de se poder dizer dela que é uma «filosofia empírica» — v. H. RYFFEL, ob. loc. cit., 57), e sobretudo pela experiência que, com M. MÜLLER, se deverá considerar «experiência transcendental» (M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte*, 47, ss., e *passim*).

vasta⁽¹⁵⁶⁾ em cujo cumprimento renascem agudas todas as divergências, mas a partir, no entanto, de um substrato elementar, e já indiscutido, que ao nosso caso nos basta.

É assim quando nos esclarece que o homem é um ser essencialmente inespecializado e de contínua plasticidade, ser indeterminado e aberto, sem uma «natureza» pré-determinada que o definisse no seu conteúdo objectivo-essencial uma vez por todas, mas existindo antes em insuperável incompletude. «Animal ainda não acabado», na expressão de NIETZSCHE, a entender inclusivamente em sentido estritamente biológico — o homem seria um ser biologicamente prematuro —, e que por isso se vê obrigado ao esforço da sua concreta determinação e realização, ao esforço de uma autoformação em e através de um mundo natural e humano (*meio* que partilha e conforma com os outros) em que originariamente se depara e existe (*Da-sein*). Ente, pois, cujo modo-de-ser da sua existência concreta não se lhe oferece definido e jamais definitivo, e terá pelo contrário de ser tarefa e obra sua⁽¹⁵⁷⁾. Daí possuir o que deva dizer-se a sua essência sobretudo o carácter de uma «essência de possibilidade», e o seu ser fundamentalmente o de um poder-ser: existência sempre a ter de optar, decidir e criar, no quadro decerto das possibilidades que lhe oferece a situação em que se encontre, mas com fundamento na sua própria autonomia manifestada justamente optando, decidindo e criando perante e através dessas possibilidades. Condição esta que não deixa de ter algo de paradoxal, pois se — digamo-lo com

⁽¹⁵⁶⁾ «A missão de uma antropologia filosófica — afirma M. SCHELER, *La posizione...* cit., 219 — é mostrar exactamente como a estrutura fundamental do ser humano (...) explica todos os monopólios, todas as funções e obras especificamente humanas: a linguagem, a consciência moral, o instrumento, a arma, as ideias de justiça e de injustiça, o Estado, a administração, as funções expressivas das artes, o mito, a religião e a ciência, a historicidade e a sociabilidade».

⁽¹⁵⁷⁾ Por isso se deverá dizer, segundo a fórmula de PORTMANN, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, apud H. HENKEL, *Die Selbstbestimmung des Menschen als rechtsphilosophisches Problem*, in LARENZ - *Fest.*, 10, nota 17, que «o animal 'vive' a sua vida, enquanto o homem 'conduz' a sua existência».

N. HARTMANN ⁽¹⁵⁸⁾ — por isso se pode dizer que ele tem liberdade quanto àquilo por que se decide, não tem no entanto liberdade para não decidir: «é coagido pela situação à decisão, embora a uma decisão livre — pelo que lhe é característico o ser ele coagido precisamente à liberdade». É «condenado à liberdade», di-lo igualmente a fórmula de SARTRE. Em tudo o que radica, por último, a essencial historicidade do homem e a inevitabilidade da sua criação cultural — historicidade que justamente se objectiva na cultura, e enquanto é esta a *obra* da sua liberdade.

Decerto que a esta compreensão não é alheia toda a experiência que o homem moderno fez das suas possibilidades criadoras, ao reconhecer-se então senhor do seu destino, autónomo operador de um mundo novo perante uma natureza desconhecida e aberta que ele foi chamado a investigar pela ciência, a dominar pela técnica e a explorar pela produção económica — tudo isso vivido como obra sua e a alimentar uma aguda consciência histórica. E se é certo que essa experiência começou por se afirmar primeiro na libertação de uma subjectividade pura em radical oposição, e mesmo ontologicamente alheia e separada, da *res extensa*, não é menos certo que acabaria por vir depois a compreender-se unicamente na unidade de uma autónoma possibilidade encarnada na natureza, na sociedade e na história — unidade pessoal do corpo e da alma, unidade dialéctica do homem com a natureza e o seu mundo social. É quanto a este ponto que se poderá falar, com MARX, da «consustancialidade do homem e da natureza», como no-lo recorda CHENU ⁽¹⁵⁹⁾, ou de uma solidariedade do homem com o universo e o seu mundo histórico, em termos de se ter de reconhecer hoje que, nessa «essencial dimensão do homem», ele «não pode, de nenhum modo, atingir a eternidade a não ser no tempo e que, na verdade, não se conquista a si próprio a não ser entrando no movimento da história, onde a vida social o incrustou» ⁽¹⁶⁰⁾.

⁽¹⁵⁸⁾ Ob. cit., 116.

⁽¹⁵⁹⁾ *Trabalho e teologia*, trad. port. de Joaquim Cerqueira, 118.

⁽¹⁶⁰⁾ M.-D. CHENU, *Ibid.*, 86.

É este, com efeito, o fundamento de todas as modernas concepções do homem que o entendem como criador de si próprio através das condições objectivas do mundo em que é chamado a realizar as suas possibilidades. Assim, quando HEGEL teve o «imenso mérito» — é o juízo que a sua *Fenomenologia* mereceu, neste ponto, de MARX ⁽¹⁶¹⁾ — de conceber o «homem, a autocriação como processo», e de modo tal que teria compreendido «a natureza do trabalho» e «o homem objectivo, verdadeiro porque real, como resultado do seu próprio trabalho» — pensamento que, como se sabe, MARX ⁽¹⁶²⁾ retomaria, vendo igualmente no trabalho a verdadeira natureza humana em autoprodução; quando GEHLEN ⁽¹⁶³⁾ define a hominização pela «instrumentalização» e a «instituição» com que o homem se compensaria aquele seu vazio de ser que o afectaria à partida, e HEIDEGGER ⁽¹⁶⁴⁾ caracteriza o seu *Dasein* como «pré-ocupação» (*Sorge: Besorgen als Fürsorgen*) no mundo em que, mediante a angústia, se reconhece no seu autêntico poder-ser, etc. — pensam sem dúvida o homem de modos muito diferentes, mas sem que essa diferença invalide um comum ponto de encontro onde todos querem dizer fundamentalmente o mesmo: que o homem, como ser «aberto ao mundo» (M. SCHELER e HEIDEGGER), simultaneamente, existe no mundo e é convocado à sua própria realização pela conformação desse mundo através das obras com que o humaniza. «O mundo do homem é a obra de todas as suas

⁽¹⁶¹⁾ *Economie et philosophie, Oeuvres, cit., II, 125, s.*

⁽¹⁶²⁾ E com ele também decerto F. ENGELS — v. o seu ensaio incompleto *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, incluído agora, em trad. port. de M. RIETSCH MONTEIRO, na col. *Consequências da evolução do homem*, 5, ss. «O trabalho é a fonte de toda a riqueza, afirmam os especialistas em Economia Política. (...) Mas o trabalho é muitíssimo mais do que isso. É a condição básica e fundamental de toda a vida humana. É-o de tal maneira que, até certo ponto, podemos dizer que o trabalho criou o próprio homem». Perspectiva esta que conhece uma estrita fidelidade até aos nossos dias, pois pode continuar a dizer-nos F. JONAS, ob. cit., na sua 2.ª ed., que é de 1974: «O modo no qual são realizadas as *propres forces* do homem é o trabalho. Nele tem o homem a sua realidade, a necessidade da sua vida. Como tal é o trabalho a exteriorização de uma força natural»... (pág. 55).

⁽¹⁶³⁾ *Der Mensch e Urmensch und Spätkultur.*

⁽¹⁶⁴⁾ *Sein un Zeit*, 4.ª ed., 191, ss.

obras», pode dizer-se com MARX MÜLLER⁽¹⁶⁵⁾, e o homem, afirma-o também SARTRE, não sem alguma ambiguidade e de modo excessivamente metonímico, é «o produto do seu produto».

a) Neste ponto todos estarão, na verdade, de acordo. Só que o acordo acaba também aqui. E é o sentido fundamental de um certo desacordo que para nós antes de mais releva: o desacordo quanto a considerar-se o homem, nas suas possibilidades criadoras, e na totalidade do seu sentido, unicamente como sujeito da *praxis* — que o mesmo é vê-lo na produção do seu trabalho totalmente esgotado⁽¹⁶⁶⁾.

Não que se possa deixar de reconhecer hoje no trabalho uma dimensão humana essencial ou que seja lícito negar-lhe aquele valor autêntico que, na sua objectividade própria⁽¹⁶⁷⁾, lhe corresponde⁽¹⁶⁸⁾, e valor que o levará mesmo a participar na economia da criação — por ele será «o homem colaborador da criação e demiurgo da sua evolução na descoberta, exploração e espiritualização da natureza; esta acção sobre a natureza (o trabalho) é participação divina, até nos seus riscos»⁽¹⁶⁹⁾. Por isso pôde RICOEUR⁽¹⁷⁰⁾ afirmar que «o descobrimento ou o redes-

⁽¹⁶⁵⁾ *Philosophische Grundlagen der Politik*, loc. cit., 290.

⁽¹⁶⁶⁾ A resposta dada por LÉON JOUHAUX, em 1932, à pergunta: «*qu'est ce que la Révolution?*», readquire neste momento, entre nós, uma inesperada oportunidade! Eis a resposta — in *Esprit*, número especial *Le travail et l'homme*, ano I (1933), tomo II, 563, nota 3 —: «*Nous sommes révolutionnaires dans le sens le plus sûr de ce mot. Notre conception essentielle, c'est qu'il n'y a rien hors du travail, que le travail doit être tout.*»

⁽¹⁶⁷⁾ «O trabalho nunca mais será, *primariamente* — lê-se em CHENU, ob. cit., 46 —, neste encontro do homem com a natureza, uma disciplina, uma perfeição do homem, de que o dito trabalho seria a ocasião. Ele é, *primariamente*, a produção de uma obra. Com maior precisão, produzindo uma obra, subordinando-se a ela, submetendo-se às suas leis na matéria, o artifice realiza o seu aperfeiçoamento no trabalho. Esta *objectividade*, um pouco despersonalizante, materialista podemos até afirmar, espanta, tornando-se o escândalo para um certo espiritualismo».

⁽¹⁶⁸⁾ «O trabalho, a *civilização do trabalho*, tem um valor em si — voltam a ser palavras de CHENU, *Ibid.*, 49 —, pela sua verdade própria, pela sua eficácia original, pela construção do mundo, pelo destino histórico da humanidade».

⁽¹⁶⁹⁾ *Ibid.*, 43 e *passim*. V. ainda K. RAHNER. *Experiment Mensch, in Die Frage nach dem Menschen*, 56, ss., e *passim*.

⁽¹⁷⁰⁾ *Travail et Parole, in Histoire et Vérité*, 211.

cobrimto do homem como trabalhador é um dos grandes acontecimentos do pensamento contemporâneo»⁽¹⁷¹⁾.

Simplesmente, compreender o trabalho nesse seu valor fundamental não autoriza a perigosa ambiguidade que crie um equívoco e conduza a um erro. O *trabalho*, se ultrapassa o seu domínio e sentido específicos, facilmente se confunde com a actividade humana em geral e, através desta, com a *criação*, no seu sentido também específico — «qui est la forme d'activité la plus proprement spirituelle»⁽¹⁷²⁾. O que tem permitido cobrir, sem esclarecimento crítico, o excesso que se lhe imputa no materialismo moderno e no marxismo⁽¹⁷³⁾ e não ver, assim, que este

⁽¹⁷¹⁾ No que há forte exagero, se tomado à letra — v. J. PLAQUEVENT, *De quelques aventures de la notion du travail*, in número especial de *Esprit*, cit., 475, ss. —, mas o que se quis dizer é que é sobretudo contemporânea a definição «essencial» do homem pelo trabalho ou a inclusão do trabalho nessa essência. O que leva a ver na nossa civilização, pela importância que nela tem a economia, com a organização científico-técnica e social que essa importância implica (a «civilização industrial»), também uma «civilização do trabalho». Radicalmente novo será uma particular «filosofia do trabalho», a traduzir um estrito humanismo do e pelo trabalho.

⁽¹⁷²⁾ E. MOUNIER, *Note sur le travail*, in *Révolution personaliste et communautaire*, cit., 201, ss. e no número especial de *Esprit*, cit., 629, ss — visando justamente a distinção entre «trabalho» e «criação». «Il faut distinguer le travail (λογιστική, labor) de l'activité en général, et spécifiquement de la création qui est la forme d'activité la plus proprement spirituelle (εργασία, opus). L'activité est l'accomplissement de l'homme et le tissu continu de sa vie (y comprise sa vie dite intérieure ou contemplative). Libre et mesurée elle est agréable de soi. Le travail est un exercice particulier de l'activité, naturel mais pénible, appliqué à l'élaboration d'une oeuvre utile, matérielle ou immatérielle. Le travail n'est donc pas en droit toute la vie, ni l'essentiel de la vie de l'homme. Il y a au-dessus de lui la vie de l'âme, la vie de l'intelligence, et la vie de l'amour». Em sentido análogo diziam, pela mesma época, ROBERT ARON e ARNAUD DANDIEU, *Travail et prolétariat*, in *Esprit*, ano II, t. I, 182, que havia lugar a distinguir o *homo faber* bergsoniano, o *homo sapiens* do idealismo clássico e o *homo agens*, o homem criador — e, quanto a este, «création et travail sont deux fonctions distinctes, spirituellement opposées».

⁽¹⁷³⁾ Para uma interpretação não só económica, mas sobretudo biológica do trabalho em MARX, vide J. PLAQUEVENT, ob., loc., cit., 542, ss.: «Sa notion de travail appartiendra à la mécanique biologique. C'est une force irrésistible qu'il s'agit de capter et d'employer en la disciplinant au profit de l'espèce humaine. C'est en dehors de toute considération morale ou métaphysique, le prolongement humain et indéfini du 'Struggle for life' de Darwin». E depois de referir o futuro de «cette espèce humaine accomplie qui ne portera plus le fardeau du travail et ne connaîtra plus que la pure joie de créer», conclui: «En attendant, le travail n'est pas autre chose que l'usage, l'emploi orienté e réglementé par la raison, de certe grande force évolutive».

último comete o erro de uma concepção unilateral do trabalho, que o absolutiza na realidade humana, a qual com ele se acabaria por identificar⁽¹⁷⁴⁾. Pois sublinhemos, numa clarificação de conceitos, que o trabalho em sentido estrito e objectivo — e aquele que o marxismo unicamente considera — é toda a actividade humana que directa ou indirectamente (p. ex., a actividade do pensamento como «trabalho teórico») se insere num processo económico produtivo e tem como resultado um produto apreciável em termos de rendimento (economicamente) calculável. Ora, só porque se identifica toda a actividade humana ao trabalho, assim entendido, é que se acaba por retirar uma outra dimensão, não menos essencial, ao homem, com as consequências que já vimos: acaba-se por funcionalizar a sua dimensão espiritual, reduzindo toda a criação cultural em termos de ideologia.

Não importa ao nosso tema saber o que verdadeiramente determinou esta negação da autonomia (digamos ontológica) do espiritual-cultural, e sobretudo das suas intenções axiológicas, enquanto objectivação histórica do espírito humano. Não lhe terá sido estranha a metafísica de um radical naturalismo evolu-

(174) Reconhecer o trabalho como «valor en si» não quer dizer, considera igualmente CHENU, ob. cit., 49, «que ele seja um fim supremo, pelo qual o homem se realizaria definitivamente, como pensa o marxismo, com a ditadura do trabalho». «Consintamos, de alma e coração — volta a afirmar a pág. 77 —, nesta análise metafísica do trabalho, da sua natureza, alienação presente, capacidade comunitária e virtualidades históricas. Mas resistamos ao *trabalhismo*, segundo o qual o homem total se definirá pela sua função de produtor. O trabalho não é a essência do homem. Resistamos também a este monismo social onde se atrofiaria a pessoa que se pretende libertar». Por isso fala RICOEUR, *Ibid.*, 211, na «decepção» a que uma reflexão sobre o trabalho, tomado só em si, não poderia furtar-se: «Ma déception, c'est de voir cette réhabilitation du travail triompher dans le vide. Une telle réflexion part, en effet, d'une forme déterminée du travail: le travail comme lutte avec la nature physique dans les métiers anciens et dans le machinisme industriel; puis, de proche en proche, la notion de travail s'enfle jusqu'à englober toutes les activités scientifiques, morales et même spéculatives, et tend vers la notion très indéterminée d'une existence militante et non contemplative de l'homme. A ce moment, le travail désigne toute la condition incarnée de l'homme, puisqu'il n'est rien que l'homme n'opère par une activité laborieuse; il n'est rien d'humain qui ne soit *praxis*; si, de plus, on considère que l'être de l'homme est identique à son activité elle-même, il faut dire que l'homme *est* travail. (...) C'est précisément cette apothéose du travail qui m'inquiète. Une notion qui signifie tout ne signifie plus rien».

tivo ⁽¹⁷⁵⁾, nem porventura a sociológica procura do «factor predominante» ⁽¹⁷⁶⁾, que a redução científico-explicativa de oitocentos exigia, e que se postulou ser o produtivo-económico — tese que ficou por demonstrar também no seu radicalismo ⁽¹⁷⁷⁾ e que em todo o caso só poderá ter viabilidade teórica sem esse radicalismo e mediante uma certa conversão hermenêutica ⁽¹⁷⁸⁾.

⁽¹⁷⁵⁾ SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, 124, depois de reproduzir MARX — «A concepção materialista do mundo significa simplesmente a concepção da natureza tal qual é, sem qualquer adição estranha» —, observa: «Dans cette conception, l'homme rentre au sein de la Nature comme un de ses objets et se développe sous nos yeux conformément aux lois de la Nature, c'est-à-dire comme pure matérialité gouvernée par les lois universelles de la dialectique. L'objet de la pensée, c'est la Nature telle qu'elle est; l'étude de l'Histoire en est une spécification: il faudra suivre le mouvement qui engendre la vie à partir de la matière, l'homme à partir des formes élémentaires de la vie, l'histoire sociale à partir des premières communautés humaines. Cette conception a l'avantage d'escamoter le problème: elle présente la dialectique *a priori* et sans justification comme loi fondamentale de la Nature.» Aliás, é o próprio L. SEVE, ob. cit., 88, nota, quem nos diz que em MARX «l'histoire humaine apparaît comme un processus d'histoire naturelle; ses acteurs sont certes les hommes eux-mêmes, mais des hommes produits dans et par les rapports sociaux, dont «l'individu, selon la formule du *Capital*, reste socialement la créature, quoi qu'il puisse faire pour s'en dégager». Cfr., *supra* nota 173.

Seria neste ponto do maior interesse, se viesse ao nosso caso, confrontar este simplificado naturalismo evolutivo, muito século XIX, com o complexo problema de uma cosmogénese pensada por T. de CHARDIN, em que o «poder de reflexão» e «consciência», com que o homem instaura à «noosfera», culminará no «ponto ómega» de uma espiritualização personalizada, mas possibilitada embora e mesmo actuante desde o principio. E para além da diferença em relação à Palavra revelada — num caso esta teria de ser ocultada, no outro seria, pelo contrário, a suprema garantia — há com certeza ainda esta: um destes pensamentos é, na verdade, do séc. XIX (cfr. ARANGUREN, *Le marxisme comme morale*, 41 s., cfr. 39, s.), o outro é um pensamento do nosso tempo, e tem por isso em conta todo um outro património científico. Sobre estes dois pensamentos, no entanto, v. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*, 182, ss.

⁽¹⁷⁶⁾ V., sobre este ponto e a sua crítica, G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie*, I, 50, ss.

⁽¹⁷⁷⁾ Considera a este propósito FREUND, no Prefácio a *Qu'est-ce que la politique?*: «C'est avec raison que Marx reproche a Bruno Bauer dans l'*Ideologie Allemande* d'avoir affirmé sans le démonstrer que la politique, l'art ou l'économie se réduisent en «dernière analyse» à la religion. Mas cet argument vaut également contre la conception de Marx, car il n'apporte pas de preuves plus solides pour montrer que l'ensemble des activités humaines se réduit «en dernière analyse» à l'économie». Cfr. em sentido análogo, STOYANOVITCH, *Marxisme et droit*, 365, ss.; RAYMOND ARON, *D'une sainte famille à l'autre*, 79, ss., e *passim*.

⁽¹⁷⁸⁾ Referimo-nos àquela que nos oferece, p. ex., OTA SIK, ob. cit., 27-105.

Além de que mais uma vez devemos guardar-nos de confundir a coerência da compossibilidade do conjunto dos factores numa estrutura global, e na sua totalização significativa, com o carácter de condicionante fundamental ou de decisivo determinante atribuído a um desses factores⁽¹⁷⁹⁾. Mas o que sem dúvida a negação dessa autonomia exprime é um monismo dogmático⁽¹⁸⁰⁾, a inverter simplesmente o de HEGEL, que na sua antropológica unidimensionalidade e de redutiva determinação — e sem deixar de ser em si mesmo contraditório — se mostra na verdade incapaz de compreender a humana especificidade do domínio espiritual-cultural — incompreensão essa que justamente o força a negar uma tal especificidade. Do que resulta — e é o decisivo — um certo vazio na própria compreensão do homem que se tratava de esclarecer. Aquele vazio que a redução simplificadora de toda a autónoma criação humana ao trabalho produtivo, sem discriminação, e correlativamente de toda a constituição cultural à ideologia, também sem discriminação, logo denuncia, pois é essa indiscriminação fenomenologicamente de todo inaceitável.

Com efeito, e por um lado, são fenomenologicamente irreduzíveis entre si os vários domínios culturais específicos ou «essenciais», como os designa FREUND, que se nos oferecem no todo da realidade humano-cultural. Por isso nos pode dizer o mesmo Autor, como que numa síntese dos resultados da sua detida investigação sobre a específica autonomia de um desses domínios — o domínio do político —: «l'homme est immédiatement un être politique, comme il est immédiatement un être

(179) Cfr., sobre este ponto, a análise da «dialéctica em Karl Marx» feita por G. GURVITCH, na sua *Dialéctica e Sociologia*, trad. port. de Dias Duarte, 168, ss.

(180) «Marx a défini son monisme ontologique, diz-nos SARTRE, *Critique*, cit., 123, en affirmant l'irréductibilité de l'être à la pensée et en reintégrant au contraire les pensées dans le réel comme un certain type d'activité humaine. Mais cette affirmation moniste se donne comme Verité dogmatique». Pelo que, embora suprimido «le dualisme de la pensée et de l'être au profit de l'être total», não envolveria isso senão «rétablir à titre d'antinomie — au moins apparente — le dualisme de l'Être et de la Vérité». O que seria «insurmontable aux marxistes d'aujourd'hui», que não veriam senão um meio de solução: «refuser à la pensée elle-même toute activité dialectique, la dissoudre dans la dialectique universelle, supprimer l'homme en le désintégrant dans l'univers. Ainsi peuvent-ils substituer l'Être à la Vérité», etc.

económico ou religioso, sem que se possa falar de uma anterioridade cronológica ou de uma superioridade lógica de uma de estas actividades sobre as outras. O homem é todo o homem no início, pelo menos virtualmente. (...) Ele chega assim que se subordina a política tanto à económica, tanto à ética, tanto à religião, com a esperança de encontrar por esta via a explicação do fenómeno, então que do ponto de vista empírico da existência humana cada uma de estas actividades exprime igualmente e ao mesmo título que as outras, as possibilidades contraditórias que estão no homem»⁽¹⁸¹⁾. Conclusão que vemos inclusive corroborada pelas análises metodológicas de SARTRE, ao reconhecer-se aí, e através de históricos exemplos, a irreductibilidade das obras culturais — «um sistema ideológico é um irreductível» —, e em termos de poder afirmar que esses exemplos mostram «a qual ponto o marxismo contemporâneo tem de negligenciar o conteúdo particular de um sistema cultural e de reduzir tudo de uma vez à universalidade de uma ideologia de classe»⁽¹⁸²⁾. E daí igualmente a sua inferência, que é sobretudo uma grave advertência, no sentido de que se fizermos do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção o único objecto da história humana, «nós retombons simplesmente dentro de «l'economisme» que nós queríamos evitar e o marxismo torna-se um inhumanismo»⁽¹⁸³⁾.

Por outro lado, não é menos importante dar-mo-nos conta de que no seio da mesma finitude humana, em que o trabalho se afirma, deparamos com «um contrapolo à sua medida», o qual imediatamente insere nessa finitude uma intenção e um conteúdo que abre a um outro e fundamental momento da sua dialéctica. Esse contrapolo é desde logo — pôde mostrá-lo

(181) *L'Essence du politique*, cit., 78. V. ainda 75, 415, ss., 434, s., 643, ss., 696, s., e *passim*. No mesmo sentido, P. RICOEUR, *Le paradoxe politique, in Histoire et vérité*.

(182) *Ob. cit.*, 76.

(183) *Ibid.*, 85. Sobre esse inhumanismo, como a lógica essencial do marxismo e da revolução marxista, uma vez referidos apenas ou simplesmente integrados no «sentido da história», v. as análises fundamentais de J. ELLUL, *Autopsie de la révolution*, 137, ss. V. ainda, P. RICOEUR, *Le paradoxe politique*, loc. cit. 272, ss.

RICOUER⁽¹⁸⁴⁾ — a *palavra*, e por esta, para além e em diálogo com a *praxis*, é a *theoria*, a reflexão e a autonomia constitutiva do espiritual-cultural que se anuncia: «la praxis s'annexe la parole comme langage planificateur, mais la parole est originellement recul réflexif, «considération de sens», *theoria* à l'état naissant»⁽¹⁸⁵⁾.

É, pois, esta outra dimensão — a dimensão espiritual a manifestar-se no domínio cultural em sentido específico — que importa verdadeiramente reconhecer na realidade humana, para tirar desse reconhecimento as suas consequências. Vejamo-lo rapidamente.

αα) Que nenhum monismo antropológico pode iludir essa dimensão, é o que se pode ver sem mais no exemplo de outro fracasso da tentativa redutiva no pensamento antropológico contemporâneo. Queremos referir-nos ao exemplo que nos oferece GEHLEN. É que sem ter também logrado o entendimento total do homem em que nos podemos autenticamente compreender, atingiu, todavia, esse pensamento um ponto em que essa compreensão autêntica se torna necessária, sem que ele, no seu monismo, no-la possa oferecer. Iguamente para a antropologia gehleniana «o homem é a essência que actua», um Prometeu que se tem a si próprio como tarefa, e que sujeito à contínua necessidade de tomar posição, arriscando e sempre em perigo, é por isso mesmo um ser por essência previdente e projectante, «dirigido ao distante, ao não presente no espaço e no tempo, que vive assim, ao contrário do animal, para o futuro e não para o presente», e que dessa tarefa de si mesmo e do seu mundo para si se desempenharia constituindo, em função *compensatória* das suas carências e *desonerizante* do seu esforço, «instrumentos» e «instituições». Mas o certo é que nessa teleologia essencialmente instrumental, funcional e relativa, que corresponderia em termos gerais à cultura — ponto em que se encontra, em certo sentido, com MARX — não deixaria de reconhecer-se uma como que «sobrecompensação» em certas obras do homem, em

(184) No ensaio já referido, *Travail et parole*, loc. cit.

(185) *Ibid.*, 215.

certas instituições e sobretudo nas obras culturalmente espirituais, as quais adquiriram um relativo «em-si», em termos de o seu *ens quo* se volver em *ens quod*. Além de que — decerto o mais importante — o alcançado cumprimento da intenção de desoneração, como resultado do longo, do milenar esforço da luta pela vida realizado por um ser que teve de autocompensar-se, teria aberto ao homem um «tempo livre», que ele passou a ocupar com o exercício de forças e possibilidades desvinculadas já do imediato combate da existência e que se compraziam no seu próprio exercício — no exercício das suas próprias possibilidades e já como um fim em si. Assim se teria constituído o domínio espiritual, domínio do lúdico humano entregue aos jogos da arte, da ciência, do poder, da afirmação dos valores e da criação das obras «em-si», i. é, de algo que se desprende das raízes do vital combate instrumental e que apenas satisfazia as exigências da sua lúdica e autárquica necessidade⁽¹⁸⁶⁾. Só que, se assim é, não teremos de observar, com MAX MÜLLER, que desse modo culminaria a compreensão do homem no vazio do seu sentido, posto que, a ser exacto este seu «paralisante niilismo», só poderíamos ser conduzidos ao tédio e ao desespero?⁽¹⁸⁷⁾. Não será isto afinal não reconhecer o homem onde ele é verdadeiramente homem, negar sentido àquilo mesmo em que o homem constitui e objectiva o seu autêntico sentido?

Se a função instrumental se reconhece deste modo com limites e se nesses limites se revela a autónoma objectividade do cultural-espiritual — objectividade que no sentido, *telos* e valor da obra realizada, enquanto tal, se manifesta⁽¹⁸⁸⁾ —, afir-

⁽¹⁸⁶⁾ Poderia falar-se aqui de uma «segunda natureza», tal como nos diz MARX do trabalho — o qual, transformando a natureza, ao criar necessidades novas, acabaria por fazer com que estas ao longo da história se tornassem numa segunda natureza — v. *apud* R. GARAUDY, *Peut-on être communiste aujourd'hui?*, 288.

⁽¹⁸⁷⁾ *Philosophische Grundlagen der Politik*, loc. cit., 297, s.

⁽¹⁸⁸⁾ «É o que surge, podemos dizer com R. GUARDINI, *Le monde et la personne*, trad. franc. de R. GIVORD, 127, sob a forma mais pura na operação destinada a fazer existir uma realidade nova com vista à sua própria existência; naquela que não visa atingir um fim, mas a manifestar um sentido; não a realizar um objecto útil, mas a criar uma forma expressiva». Em sentido análogo observa M. MÜLLER, ob. cit., 301: «As acções comuns na luta com a natureza e as obras que dela nascem, não são as únicas acções e obras

mado, no entanto, como um jogo que no brilho da própria chama se justifica e satisfaz, só porque o postulado da instrumentalidade o não permite verdadeiramente compreender; e se essa autonomia a vemos igualmente degradada no seu sentido específico pela remissão indiferenciada para a ideologia, só porque assim o exige, por sua vez, o postulado do homem materialmente trabalhador-produtor a projectar-se numa redutora unidimensionalidade da existência humana, nem fenomenológica, nem intencionalmente aceitável, é então forçoso concluir que tanto em uma como em outra concepção antropológica se trunca o ser do homem de qualquer dimensão sem a qual aquela autonomia não pode ser em si mesma compreendida. Diremos mais: ambas estas concepções truncam esse ser, que é o nosso, daquela fundamental dimensão humana que essas mesmas concepções deficientes afinal em si próprias manifestam, pois só ela lhes permite a pretensão de validade e dá sentido à discussão sobre a verdade ou o erro que exprimem.

Só pode afirmar-se que o homem vive ainda na «pré-história», vítima de uma «consciência ideológica» alienante; só pode ter sentido sustentar-se a verdade do materialismo histórico, como ciência, porque fundado no materialismo dialéctico, como filosofia, e recusar, portanto, que um e outro exprimam apenas a ideologia de uma classe, e tão alienantemente falsa ou simples cobertura de «boa consciência» para essa classe como o seriam em princípio todas as ideologias para as respectivas classes⁽¹⁸⁹⁾; só pode distinguir-se o verdadeiro conhecimento, a ciência, do

do homem. Além delas existem outras acções que não são *actiones*, mas *actus*; não acções que existam *motus imperfecti* como que fora de si, mas acções *motus perfecti*, as quais são o seu próprio fim e obra, obras que não existem portanto fora delas, para na sua autonomização se tornarem «coisas», mas que pertencem inseparavelmente à própria actividade que se constitui em realidade. A obra do pensamento é isso mesmo, enquanto saber constituído e ciência formada. Este saber e esta ciência é a constituição da realidade do pensamento. Aqui, na solidariedade do produzir e das suas obras, verifica-se um realizar-se-a-si-mesmo com o fim de ser-a-si-mesmo (do homem).

(189) Decerto que MARX responderia que isso está excluído, porque estaria garantida a *universalidade* humana concreta no proletariado (cfr. DUMONT, *Les idéologies*, 14, s.). Simplesmente, antes que essa «universalidade» se houvesse cumprido na *realidade* da própria história, MARX antecipou-a como

falso conhecimento, a ideologia⁽¹⁹⁰⁾, e pretender a validade da distinção; só pode pretender-se ultrapassar a plena imersão na situação histórica para formular um juízo sobre a história; etc. Só pode ter sentido e pretender-se tudo isto, porque se pressupõe que a consciência pode superar a contingência histórica do social-ideológico e atingir o universal de verdade, a racionalidade do inteligível. Porque as ideias não se entendem afinal tão-só como expressão no pensamento das relações materiais de produção (o movimento do pensamento apenas «o reflexo do movimento real, transportado e transposto no cérebro do homem»⁽¹⁹¹⁾) e sim também como expressão do esforço da inteligibilidade do mundo e do homem nele, que radica nas possibilidades do autónomo transcender reflexivo da consciência humana. Porque, numa palavra, o homem, decerto situado, pode transcender criticamente a sua situação histórica pela racionalidade da verdade e pela inteligibilidade do sentido, e reagir sobre aquela (a situação) com fundamento neste (o sentido) através da constituição de uma intencionalidade significativa ou de um projecto.

ββ) Tem por isso profunda razão LACROIX⁽¹⁹²⁾, quando distingue os *juízos históricos* — «imanescentes ao devir» — dos *juízos sobre a história* — «transcendentes ao devir» —, a *história da historicidade* — ou, talvez melhor, e com MAX MÜLLER, a «*história ôntica*» da «*história ontológica*» —, a *explicação* na imanência da conjuntura e o *sentido* na transcendência do valor. Pois que a história «perderia todo o sentido se a humanidade não fosse capaz de transcendê-la, o que não significa fugir a ela, mas, pelo contrário, reconhecer a sua plenitude — não ha-

verdade na sua teoria da história, que se pretendia científica. O que deixa naturalmente de pé a questão de saber se essa «verdade» não é ela também, na imposição do seu absolutismo dogmático, uma simples verdade ideológica — sobre este ponto, cfr. FREUND, ob cit., 435, s.; STOYANOVITCH, ob cit., 327, ss. Cfr. ARANGUREN, *Le marxisme comme morale*, cit., 20, ss.

⁽¹⁹⁰⁾ Distinção que é, como se sabe, uma constante do pensamento marxista, desde o próprio MARX (cfr. E. DI ROBILANT, *Teoria e ideologia*, cit., 17, ss.) até ALTHUSSER, e que permitiu que recentemente SEVE, ob. cit., 176, pudesse dizer que «Marx permet à la science d'atteindre jusqu'à l'essence humaine parce qu'il découvre par au-delà les formes idéologiques de cette essence son être réel».

⁽¹⁹¹⁾ MARX, *Prefácio* à 2.ª ed. de *O Capital*, in *Oeuvres*, cit., I, 558.

⁽¹⁹²⁾ Ob. cit., 53, ss.

veria história para um ser meramente histórico». Poder-se-á dizer que há um horizonte absoluto para o relativo e uma eternidade para o tempo, só que «trata-se menos de um lançar-se na eternidade além do tempo do que compreender que o tempo só tem significação pela presença nele do eterno: se compreendemos o tempo e somos capazes de dominá-lo, mesmo que dele vivamos, é porque o ultrapassamos». O que não é possível, devemos reconhecê-lo, sem a autonomia da consciência, ela própria *o transcendens* humano.

Aí, e deste modo, se manifesta o momento de *reflexão* ⁽¹⁹³⁾ ou do inteligível (nas intenções da verdade e do valor), o momento «da consciência à segunda potência», na expressão de T. CHARDIN, na qual o homem se volve a si próprio em objecto crítico e pela qual verdadeira e humanamente se diferencia — pois «l'homme non (est) plus seulement «un être qui sait», mais «un être qui sait qu'il sait» ⁽¹⁹⁴⁾. É nessa possibilidade do autónomo transcender da consciência humana que tem também a sua possibilidade e a sua sede o espiritual-cultural — «o mundo do universo *pensado*» ⁽¹⁹⁵⁾ —, aquela dimensão pela qual o homem constitui a intenção da crítica que ajuíza e é convocado a ultrapassar-se no sentido que fundamenta. Por isso ao homem se podem fazer presentes os dois absolutos da «necessidade lógica» e da «obrigação moral» ⁽¹⁹⁶⁾ e é o único ser que pode adoptar uma «conduta ascética perante

⁽¹⁹³⁾ Expressão que usamos no sentido que tem no pensamento de TEILHARD DE CHARDIN — v. *O fenómeno humano*, trad. port. de L. Bourbon e J. Terra, 168, ss.; ID., *Les singularités de l'espèce humaine, in L'apparition de l'homme*, 312, ss.

⁽¹⁹⁴⁾ T. CHARDIN, *Les singularités*, cit., 314; cfr. *O fenómeno humano* cit., 169. STOYANOVITCH, ob. cit., 296, s. observa exactamente, perante a afirmação de ENGELS de que «o cérebro é uma matéria superior a toda a outra matéria, porque pensa», que «cela ne veut rien dire sur le seul plan de la matière (...): sur ce plan, toute matière est identique à toute autre matière (...). Cela ne peut donc pas vouloir dire autre chose que la reconnaissance par Engels, une reconnaissance bien tacite et sans doute involontaire il est vrai, de la présence de l'esprit dans la cerveau, du caractère «spiritualisé» de celui-ci, si l'on peut s'exprimer ainsi, caractère sans lequel il serait incapable de penser et serait en point identique à la «simple» matière». V. igualmente M. SCHELER, *La posizione...*, cit., 181, ss.

⁽¹⁹⁵⁾ T. CHARDIN, *Les singularités*, 314.

⁽¹⁹⁶⁾ V. LACROIX, ob. cit., 58.

a vida» — ele é, diz-nos SCHELER⁽¹⁹⁷⁾, «*o ser que sabe dizer não, o asceta da vida, o eterno protestante* contra a mera realidade». E daí, se pode afirmar-se que o problema de cada homem está «em orientar em cada momento a sua acção levando em conta, ao mesmo tempo, os factos que condicionam o seu compromisso e os valores que devem orientá-lo»⁽¹⁹⁸⁾, é igualmente tarefa da cultura, no seu esforço espiritual para a inteligibilidade do sentido, o «*contrebattre «l'objectivation» par la «réflexion»* — digamo-lo com RICOEUR⁽¹⁹⁹⁾ — de compenser l'adaptation de l'homme ouvrier à un travail fini, par l'interrogation de l'homme critique sur sa condition humaine dans son ensemble et par le chant de l'homme poétique». Já que, são ainda palavras de RICOEUR⁽²⁰⁰⁾, «*être l'homme, c'est non seulement faire du fini, c'est aussi comprendre l'ensemble, et ainsi se porter vers autre limite, inverse du geste dénué de sens, vers l'horizon de totalité de l'existence humaine que j'appelle monde ou être*».

Eis-nos, pois, perante uma segunda dimensão humana, aquela dimensão espiritual em que se constitui, na totalidade do ser, a «noosfera» e em que se funda, na realidade humana, a cultura. E então o homem já não é só o ser que luta com a natureza e o seu meio, forjando as técnicas e a organização do seu domínio pelo trabalho, numa realização apenas dos seus interesses vitais levados a uma qualquer potência e mediatizados por todas as estruturas que se queira, é também o ser que se distancia de si mesmo, elevando-se à altura da pergunta que interroga pelo sentido das coisas e de si próprio e, através dessa distância interrogante, ultrapassando-se a sua contingência na vocação de um universal de inteligibilidade totalizante⁽²⁰¹⁾. Daí que volte a ter razão RICOEUR, quando nos diz que «*la praxis ne peut résumer*

(197) Ob. cit., 195.

(198) LACROIX, ob. cit., 57.

(199) *Travail et parole*, loc. cit., 227.

(200) *Ibid.*, 226.

(201) Por aqui encontraríamos, numa análise da sua própria existência humana, a «possibilidade existencial» do acto religioso e da sua teologia — v. HEIDEGGER, *Theologie et philosophie*, in *Archives de Philosophie*, XXXII (1969), 356, ss. Cfr., ainda, K. RAHNER, *O cristianismo como religião do futuro absoluto*, in *Cristianismo e marxismo*, cit., 197, ss.

l'homme. La *theorie* est aussi sa raison d'être. Cette *theorie* fondatrice va des mathématiques à l'éthique, de la théorie physique à l'histoire, de la science à l'ontologie. Tous les problèmes radicaux se posent dans une attitude que suspend le souci utilitaire et l'impatience vitale»⁽²⁰²⁾.

O que nos impõe a conclusão de que não é afinal exacto, na sua forma absoluta, que seja unicamente o ser social a determinar a consciência, i. é, que seja a consciência tão-só um produto e função de todo não autónoma do histórico-social condicionamento humano. Tem de se lhe reconhecer pelo menos, acabamos de o ver, o «dualismo do ser e da verdade», para usarmos a fórmula de SARTRE, e que verdadeiramente é o dualismo entre o ôntico e o ontológico, entre a imanência e a transcendência (ainda que apenas no modo de transcender ao fundamento de sentido)⁽²⁰³⁾, entre o facto (ou as condições materiais) e o valor⁽²⁰⁴⁾ (ou as exigências espirituais)⁽²⁰⁵⁾.

Tem, assim, razão SCHELER⁽²⁰⁶⁾ quando reconhece que «o homem pode elevar-se acima de si mesmo», para concluir que ele «é, portanto, o ser superior a si mesmo e ao mundo». Aliás, havia-o já visto PASCAL — «l'homme passe infiniment l'homme»⁽²⁰⁷⁾ — para ser refundamentado por HEIDEGGER: «A essência do homem consiste em que ele é mais do que simplesmente homem»⁽²⁰⁸⁾. É que sendo sua a possibilidade essen-

⁽²⁰²⁾ *Ibid.*, 232.

⁽²⁰³⁾ Pelo que a este transcender não se nega uma dimensão histórica, só que não a dimensão histórica do mero histórico ôntico e sim a da historicidade (ontológica). Sobre este ponto, a que já aludimos, v. LACROIX, ob. cit., 54, ss., e especialmente MAX MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte*, 81, ss., 223, ss., e *passim*.

⁽²⁰⁴⁾ Nem deixe de observar-se que a ciência se reconhece hoje radicalmente com um fundamento axiológico — v. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*: «la définition même de la connaissance «vraie» repose en dernière analyse sur un postulat d'ordre éthique» (pág. 188); «La connaissance vraie ignore les valeurs, mais il faut pour la fonder un jugement, on plutôt un axiome de valeur» (pág. 191); «accepter le postulat d'objectivité, c'est donc énoncer la proposition de base d'une éthique: *l'éthique de la connaissance*» (pág. 191).

⁽²⁰⁵⁾ Para corroborar o que se acaba de concluir, v. a detida análise crítica de STOYANOVITCH, ob. cit., 283, ss.

⁽²⁰⁶⁾ Ob. cit., 74, s.

⁽²⁰⁷⁾ *Pensées*, cit.

⁽²⁰⁸⁾ *Über den Humanismus*, 28.

cial de objectivar o mundo e de ter consciência de si próprio, de ser sujeito não apenas de *actiones* mas fundamentalmente de *actus*, ajuizando criticamente e em valor o mundo e a si mesmo, o homem postula um momento originário no seio do ser, i. é, um momento de fundamento e de começo («princípio antes dos princípios») ⁽²⁰⁹⁾. Numa palavra, este momento através do qual o homem assume o ser englobante, a sua dinâmica de transcendência e exigência de sentido — e em que habita a possibilidade autêntica do fundamento — mais não é que aquela sua dimensão que, correctamente, se diz *espírito*, e enquanto é este distinto da razão simplesmente intelectual, seja objectivo-dissociadora e lógico-analítica, seja técnico-produtiva e planificadora ⁽²¹⁰⁾.

Neste sentido profundo o pensavam já decerto os gregos como «animal racional» (*zoon logon échon*), pois não o denotaram assim simplesmente como ente que em ser portador de «razão»

⁽²⁰⁹⁾ B. WELTE, *Zum Begriff der Person, in Frage nach dem Menschen*, 16; cfr. LACROIX, ob. cit., 55: «... distância de si a si, que supõe uma espécie da presença originária em si mesmo». É a característica ontológica que advém ao homem por possuir como dimensão essencial o *espírito*, pois este «é o único ser — afirma-o M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, cit., 189 — incapaz de se tornar ele próprio objecto, ele é actualidade pura, tendo o seu ser exclusivamente no livre cumprimento dos seus actos».

⁽²¹⁰⁾ Sobre este ponto, aliás fundamental, vide, SCHELER, ob. cit., 192 — só «a capacidade de cindir a existência da essência constitui aquele carácter fundamental do espírito humano que está na base de todos os outros. A característica essencial do homem não é a sua capacidade de conhecer (...); mas oferece-se no facto que o homem possui, ou está em posição de adquirir, conhecimentos *a priori*. A razão, não tem uma organização «constante», como queria Kant, mas depende em princípio do devir histórico. Só a razão *em si*, enquanto capaz de criar e de elaborar formas sempre novas de pensamento, de intuição, de amor e de valorização, funcionalizando aquelas novas evidências essenciais que os pioneiros descobriram nos factos experimentáveis, e que a massa actua com eles e depois deles, é que é constante»; ID., *Ética*, trad. esp. de H. R. SANZ, II, 182; e LACROIX, ob. cit., 85; e sobretudo, K. JASPERS, *Razon y existencia*, trad. esp. de H. KAHNEMANN, 43, ss. Trata-se, no fundo, daquele momento de «subjectividade» que, objectivando-se embora em sistemas racionais, está para além da racionalidade sistemática e do seu potencial dogmatismo, e que em autonomia de uma inteligibilidade constitutiva se reconhece sempre problemática e criticamente criadora, para além dos limites de objectivação em que a si mesmo se vai realizando. «O erro começa, diz LACROIX, ob. cit., 82, quando o sistema se torna sistemático» e por isso «o erro do marxismo é não levar em conta este método reflexivo pelo qual o sujeito, longe de encerrar-se em si mesmo por uma falsa interiorização, se descobre nas suas relações consigo mesmo, com o mundo, com os outros, com Deus» (*Ibid.*, 85).

encontrasse a sua definitiva determinação (determinação objectiva ou de *ente objectivo*), mas como ente que pelo espírito, pela reflexão de totalizante e radical inteligibilidade que ao espírito é própria, vai além de si mesmo, vencendo a sua contingência numa abertura à universalidade do sentido, à exigência de validade e fundamento. O que para nós é novo, é que a este *logos* já o não entendemos em termos apenas contemplativos, como a inteligibilidade de um *cosmos* perfeito e definitivo em que simplesmente nos inseríssemos, mas antes como verdadeira autonomia constitutiva dos sentidos humanos, proposto à tarefa da realização criadora do homem e da história. O mesmo é dizer que só nesta autónoma criação histórica, orientada pela intencionalidade dos sentidos de validade espiritual, em que nos assumimos a nós próprios com responsabilidade, nos compreendemos verdadeiramente como homens.

γγ) Dito isto, concluímos, nesta nossa compreensão de nós mesmos, por aquilo que podemos considerar um dualismo antropológico, dualismo que nos permite afirmar do homem, vendo-o agora na plena radiação do seu espectro ontológico, que ele é simultânea e unitariamente um *ser natural* (enquanto é natureza e se vincula à natureza pelo trabalho histórico-social) e um *ser espiritual* (enquanto consciência autónoma e crítica, constitutiva de sentidos espiritualmente culturais). Se histórico-materialmente condicionado nas funções da sua *praxis* e na expressão imediata dos seus *doxa* ideológicos, tem todavia para ele sentido a procura da verdade incondicionada da *epistême* e a assunção de valores que fundamentem e guiem a sua acção. Se determinado materialmente pelo útil e o eficazmente hipotético, é todavia susceptível de transcender-se ao válido e ao axiologicamente categórico. Embora existente na história e no relativo, está na sua vocação autêntica projectar-se no absoluto escatológico⁽²¹¹⁾ e iluminar-se de sentidos de validade. O incondicionado da verdade, o categórico do valor, a vinculação da validade, o absoluto

(211) Mais rigorosamente se deveria falar, com KAHNER, *O cristianismo como religião do futuro absoluto*, loc. cit., 197, ss., e *Experiment Mensch*, loc. cit., 62, ss., de «*futuro absoluto*».

escatológico são categorias que têm sentido para o homem, pois são expressão da sua possibilidade espiritual. Ele é, pois, a existente unidade, em tensão e dialéctica, destas categorias e de aqueles seus contrários.

b) O pensamento que levamos referido, e que justificou estes desenvolvimentos, não é, no entanto, apenas *enquanto pensamento* — ou na sua autonomia de inteligibilidade crítica — que o vemos, a ele também, a postular implicitamente este dualismo antropológico, da funcionalidade do trabalho a coexistir, na real unidade humana, com a inteligibilidade do espírito. No seu próprio *conteúdo de pensamento*, como dissemos, ou pelo menos numa actualmente lícita interpretação⁽²¹²⁾ desse pensamento, esse dualismo, no que tem de decisivo, se faz ainda evidente.

Assim, quando nos diz agora GARAUDY⁽²¹³⁾ que, ao termo da dialéctica ascendente na organização histórica do trabalho, este reencontrará «a sua dimensão fundamental: a consciência e a escolha autónoma dos fins» — que então «conquistará a sua plenitude humana: quando o trabalho não é separado da consciência, da escolha e da realização dos fins, ele passa da alienação ao seu contrário, a criação» —, significa isto que a autonomia criadora da consciência não é só o fim da desalienação, mas a própria essência do homem, ainda que a contingência histórica da alienação a impeça porventura de ser já real. A autonomia da consciência estaria já essencialmente no homem, pelo menos virtualmente, como possibilidade e destino — como possibilidade do próprio homem trabalhador-produtor alienado.

E, todavia, pode-se e deve-se ir mais longe. Pois não é apenas no fim, mas já hoje, no homem e na realidade humana actual, não obstante todas as suas alienações, que essa autonomia cons-

⁽²¹²⁾ Fazem-lhe vincada excepção, como se não ignora, e além decerto do sector de estrita (e «oficial») ortodoxia, a interpretação estruturalista — «antihumanista» e «antihistoricista» — defendida por ALTHUSSER e seguidores — v. obs. cits. *supra*, nota 38. Para uma crítica desta interpretação, pode ver-se RAYMOND ARON, *D'une sainte famille à l'autre*, 71 ss., e ainda L. SÈVE, ob. cit., 97-104, em nota.

⁽²¹³⁾ *Parole d'homme*, 140.

titutiva se reconhece e incentiva. Limitar-nos-emos a apontá-lo em quatro breves tópicos.

É o primeiro com o fim de chamar a atenção para o que é actualmente já um lugar comum. Que o esquema estrutural por que se define a relação entre a *Unterbau* e a *Überbau*, e ainda que se mantenha em princípio pensado em termos da preferência determinante «em última análise» da infraestrutura sobre a supraestrutura, o certo é que foi de todo abandonado no pensamento marxista segundo o modo de uma «explicação causal de tipo mecânico, característica dum economismo redutor»⁽²¹⁴⁾, para se passar a insistir numa «acção recíproca interestrutural», a manifestar-se em «*effets en retour*»⁽²¹⁵⁾, no quadro da realidade social como *totalidade* dialéctica⁽²¹⁶⁾. Ou vista já a sociedade como totalização dos factores que nela concorrem numa autonomia relativa, mas que também entre si interferem e mutuamente se influenciam num processo de realização extremamente complexo. Os próprios textos clássicos não deixam, aliás, de expressamente o reconhecer⁽²¹⁷⁾ e não é também essa conclusão insusceptível de globalmente lhes ser atribuída numa interpretação subjectivo-

(214) Formulação de J. MILHAU, *Le marxisme en mouvement*, 129.

(215) *Ibid.*, 130.

(216) V. G. GURVITCH, *Dialéctica e sociologia*, cit., 171.

(217) Recorde-se as conhecidas cartas de F. ENGELS a H. STARKENBURG e a BLOCH. Na primeira, p. ex., lê-se :«O desenvolvimento político, jurídico, filosófico, religioso, literário, artístico, etc., repousa sobre o desenvolvimento económico. Mas todos estes reagem igualmente uns sobre os outros, assim como sobre a base económica. Não se verifica assim como se a situação económica fosse a *causa*, somente ela fosse *activa* e tudo o resto não mais que acção passiva. Há pelo contrário acção recíproca sobre a base da necessidade económica, determinante sempre em *última instância*.» (apud OTA SIK, ob. cit., 39, nota 7). Também GURVITCH, ob. cit., 187, citando MARX, nos diz que este sublinha, no Apêndice à *Contribuição à Crítica da Economia Política*, «que a economia não é senão um sector do social no seu conjunto e que o que importa é este conjunto», pelo que «uma acção recíproca — e estas são palavras de MARX — se produz entre os diferentes momentos — é o caso de cada todo». No mesmo sublinha, e inequivocamente, é ainda este texto de MAO TSÉ-TUNG, *Da Contradição*, apud G. SAROTTE. *O materialismo histórico no estudo do direito*, trad. port. de J. MONTEIRO MATIAS, 45: «Reconhecemos que no curso geral do desenvolvimento histórico o material determina o espiritual, o ser social determina a consciência social, mas também reconhecemos, e devemos reconhecê-lo, a acção recíproca do espiritual sobre o material, da consciência social sobre o ser social, da superestrutura sobre a base económica».

-histórica⁽²¹⁸⁾. De toda a maneira, não cabe hoje no fenómeno outra compreensão⁽²¹⁹⁾. E de tal modo que a complexidade dos factores a ter dialecticamente em conta e a multiplicidade dos instrumentos hermenêuticos que haverá de mobilizar-se para a análise do mesmo fenómeno obrigam a dizer que «eles vêm preencher o vazio deixado pela simples justaposição da base e

(²¹⁸) Aquela, p. ex., que GURVITCH faz da dialéctica de MARX, ob. cit., 168, ss. — em termos de se supor autorizado a concluir: «... afirmar que MARX reduziu toda a vida social à vida económica está fundamentalmente errado, pois o que ele fez foi exactamente o contrário: revelar a dialéctica existente entre a vida económica e o conjunto da vida social, de que a primeira é uma parte integrante, ora proeminente ora mais apagada» (pág. 209). Mas não será esta extrema conclusão o resultado de não se ter distinguido entre o «elemento determinante» e o «elemento dominante» numa dada estrutura social histórica, nos termos em que o vemos acentuado, e por todos, em N. POULANTZAS, *Poder político e classes sociais*, cit. ? E, no entanto, GURVITCH não está isolado, pois lê-se do mesmo modo em GARAUDY, *Marxisme du XX.º siècle*, 77: «Le matérialisme historique de MARX n'est donc ni une méthode de déduction ni une méthode de réduction: l'on ne peut ni déduire les superstructures de la base, ni réduire les superstructures à la base. L'on peut dire seulement que la superstructure et la base sont des moments d'une même totalité organique dans laquelle les rapports de la société (considérée comme un système ou une totalité vivant) avec le milieu naturel qui l'entoure jouent un rôle majeur».

(²¹⁹) Sobre um entendimento de sentido linear, genético e numa só direcção da relação entre a infraestrutura e a superestrutura, diz-nos, p. ex., ARANGUREN, *Le marxisme comme morale*, cit., 31: «Uma tal simplificação é inadmissível. Quanto ao direito, ENGELS fala no seu tempo de um retorno de influência da superestrutura sobre a infraestrutura. Depois ERNST BLOCH desenvolveu minuciosamente este ponto. Esta importância crescente dada à superestrutura até no marxismo russo, estritamente ortodoxo (...) distingue nitidamente o marxismo puro tanto daquele que no capítulo precedente nomeámos o «marxismo burguês», como daquele dito do desenvolvimento pelo desenvolvimento». Iguamente em OTA SIK, ob. cit., se insiste no mesmo pensamento: «A concepção marxista da influência decisiva do desenvolvimento económico sobre o conjunto do desenvolvimento social não económico, por consequência sobre o desenvolvimento das relações políticas, jurídicas, ideológicas, morais, religiosas, artísticas, não pode absolutamente ser compreendida como uma relação causal, mecânica, unilateral onde a «superestrutura» seria simplesmente determinada pela economia. Trata-se antes de uma interacção extremamente complexa onde os diferentes processos e relações não económicos conhecem um desenvolvimento relativamente autónomo e se influenciam reciprocamente de maneira diferenciada. (...) E todos estes factores agem por seu lado sobre a actividade económica dos homens graças ao desenvolvimento de certas necessidades, interesses, motivações...» (págs. 38, s.). «No interior desta integração a economia não se impõe senão a longo prazo, enquanto relação *relativamente* autónoma e decisiva perante as outras relações no desenvolvimento social; ela é também continuamente influenciada pelos outros processos e relações sociais — a política, o direito, a moral, a religião, a arte, etc.» (pág. 43).

das superestruturas na definição clássica da totalidade social por MARX»⁽²²⁰⁾. Nem se omita que o reconhecimento da autónoma influência da «superestrutura» sobre o factor económico vai mesmo em alguns tão longe que a esta se acaba por conferir «um papel motor da história»⁽²²¹⁾.

Como quer que seja, o que será inegável é a irreductível autonomia relativa do «ideológico» ou da realidade cultural, com a sua consistência e coerência próprias⁽²²²⁾, a exigir decerto «agents individuels qui pensent en sujets», ou a implicar uma «reflexidade consciente»⁽²²³⁾ também correlativamente autónoma. O mesmo é dizer que não se poderá recusar a participação da subjectividade constitutiva, ou da consciência autonomamente assumida, na dialéctica histórica. E é o segundo tópico a ter presente.

Cabe a GARAUDY o mérito de ter insistentemente chamado a atenção para este momento⁽²²⁴⁾. Segundo ele, ao marxismo impõe-se o reconhecimento da «dimensão não somente histórica e social, mas subjectiva do homem»⁽²²⁵⁾, aquela dimensão de *subjectivade*⁽²²⁶⁾, em sentido evidentemente ontológico e não psicológico («a teoria não subjectivista da subjectividade»), que obriga tanto a negar que o homem se reduza às suas relações sociais⁽²²⁷⁾ como a afirmar a consciência — enquanto «anticipation des fins de venant loi de l'action», pois «chez Marx la conscience n'est pas le reflet d'un donné mais anticipation d'un

⁽²²⁰⁾ J. MILHAU, ob. cit., 130.

⁽²²¹⁾ V. *apud* J. MILHAU, ob. cit., 137. Em sentido análogo e referindo também «os marxistas modernos», v. STOYANOVITCH, ob. cit., 288, s. Aliás, a análise histórica das tentativas de realização do socialismo, ou a história da sua revolução, só nos mostram o predomínio dos «elementos subjectivos», e mesmo do radical voluntarismo político — v. J. ELLUL, ob. cit., 173, ss.

⁽²²²⁾ É neste sentido importante a análise exemplificativa que J. MILHAU, *Ibid.*, 118, ss. nos oferece da prática e do pensamento religioso.

⁽²²³⁾ *Ibid.*, 132.

⁽²²⁴⁾ Sendo certo que não é este um pensamento que seja aceite sem crítica. Mesmo sem referir a corrente estruturalista, há que considerar a crítica que lhe move, desde logo, o «humanismo científico» de um L. SÈVE, ob. cit., 86, ss., em nota.

⁽²²⁵⁾ *Peut-on être communiste aujourd'hui?*, 46.

⁽²²⁶⁾ V. *Marxisme du XX^e siècle*, 110, ss., e *passim*.

⁽²²⁷⁾ *Peut-on être...*, cit., 105: «l'homme comme individu ne peut se définir en dehors des rapports sociaux, mais sans pour autant s'y réduire».

possible» ⁽²²⁸⁾ — «como momento subjectivo da acção, como momento subjectivo da dialéctica» ⁽²²⁹⁾, i. é, como a dimensão do «*dépassement dialectique*» ⁽²³⁰⁾. Dimensão esta que faria com que o homem fosse «outra coisa e mais do que a resultante ou o produto do seu passado, das suas glandes, da sua classe ou da sua nação» ⁽²³¹⁾ e lhe implicaria uma «dupla transcendência: a transcendência do homem em relação à natureza, à sociedade e à sua própria história» ⁽²³²⁾. E mais e decisivamente: assim se compreenderia inclusive que «a cultura é a actividade especificamente humana: o acto de criar os valores» ⁽²³³⁾.

No que vai já implícito um terceiro tópico. Pois esta participação autonomamente constitutiva da subjectividade (da consciência), conjugada com a autonomia objectiva da cultura — embora constituída por aquela participação — na totalidade da realidade social, não pode deixar de determinar um diálogo de validades (de validades culturais com fundamento axiológico) entre as consciências, entre os sujeitos sociais e numa certa sociedade histórica. Pelo que os homens, para além da luta dos interesses e de quaisquer outros tipos de conflitos sociais ⁽²³⁴⁾, são também chamados àquela forma de socialização que PERROUX ⁽²³⁵⁾ designou por «dialéctica do diálogo». Pelo encontro de autonomias em referência a sentidos de valor interpessoalmente vinculantes e que se vão assumindo (constituindo e reconstituindo) através das intencionalidades espirituais ou axiológico-culturais que resultam das potencialidades criadoras do próprio diálogo. Pois duas formas básicas de socialização se poderiam considerar — de um lado, aquela em que «o homem socializado sacrifica a sua autonomia ao todo social», e que seria própria de uma heteronomia histórica de insuperável conflito estrutural;

⁽²²⁸⁾ *Ibid.*, 106 e 107.

⁽²²⁹⁾ *Ibid.*, 107.

⁽²³⁰⁾ *Ibid.*, 46 — tratar-se-ia daquela dimensão «que les chrétiens appellent la transcendance, et que nous pouvons appeler celle du dépassement dialectique».

⁽²³¹⁾ *Ibid.*, 46.

⁽²³²⁾ *Ibid.*, 378.

⁽²³³⁾ *Ibid.*, 232.

⁽²³⁴⁾ Sobre conflitos sociais, a sua natureza e tipos actuais, v. *infra*.

⁽²³⁵⁾ *Dialectique et socialisation*, prefácio cit., XIV.

de outro lado, aquela em que o homem «permanece autónomo num todo social, que é uma figura dinâmica das autonomias pessoais»⁽²³⁶⁾. Em termos mais radicais, a alternativa seria esta: «ou a lei dum todo se impõe à pessoa, ou a lei da pessoa, que é consciência e liberdade, escapa à lei do todo, qualquer que ele seja, e dá finalmente a sua forma e o seu conteúdo à lei do todo; ou bem a história se impõe inelutavelmente à pessoa, ou bem a pessoa se desprende da história e contribui a fazê-la; ou a socialização é imanente às dialécticas da história, ou ela transcende as dialécticas da história, sendo obra do espírito»⁽²³⁷⁾. E é na linha desta segundo termo da alternativa — aquele que, contra o absolutismo metafísico da história, se revela sociologicamente real — que se impõe o encontro socialmente dialogante, através do qual «cada homem é testemunha da sua essência ao mesmo tempo que qualquer outro homem, seja ele quem for — dá testemunho pela acção e a palavras livres, da liberdade e da consciência»⁽²³⁸⁾. Além de que o dinamismo do diálogo é duplo: «procede da espontaneidade do espírito que diz e contradiz e alimenta-se da riqueza inesgotável dos valores — jamais o diálogo se confunde com uma *praxis* que chegasse a fazer de uma contra-verdade uma verdade, e de uma injustiça uma justiça»⁽²³⁹⁾.

Depois, deverá observar-se que em qualquer sociedade histórica e real — e incluindo aqui todas as sociedades industriais desenvolvidas do nosso tempo, tanto as ocidentais como as que se afirmam socialistas — «lutas e diálogos se sucedem e inter-influenciam: a luta conduz a um começo de diálogo, o diálogo degenera em conflito, o conteúdo da luta e a sua gravidade repercutem sobre o começo do diálogo, o conteúdo e as formas do diálogo repercutem no conflito»⁽²⁴⁰⁾. E é isto assim, não apenas na realidade que a análise daqueles dois tipos de sociedade concludentemente comprova, mas ainda numa possível intencionalidade do pensamento de MARX. Pois que se terá

(236) *Ibid.*, XV.

(237) *Ibid.*, XL.

(238) *Ibid.*, XLII.

(239) *Ibid.*, XXIV.

(240) *Ibid.*, XLIII e XLVI, s.

Só que sempre se poderá dizer que tudo isto corresponde apenas ao «jovem MARX» e à sua «fase humanista», além de que — e é o principal — é perfeitamente interpretável na imanência da *praxis* e como manifestação apenas da assunção consciente da sua necessidade (da necessidade própria da estrita dialéctica histórica). Mas já o mesmo se não poderá dizer da tarefa que comete aos «filósofos», e através deles aos homens em geral, de transformarem o mundo, e transformarem *revolucionariamente* esse mundo, que até aqui se teriam limitado a interpretar ⁽²⁴⁶⁾ — i. é, a conhecer contemplativamente e, portanto, a aceitar.

Pois não é possível cumprir-se esse mandamento sem transcender o existente pelo constituinte de um futuro, já que se não trata de apreender ou reflectir no pensamento a realidade objectiva fora dele, mas da constituição de um sentido novo para uma nova realidade a construir, trata-se da criação de um outro mundo a partir das aspirações do homem ou com fundamento num projecto humano — embora decerto possibilitado através das condições objectivas da situação ou do mundo existente a revolucionar. O mesmo é dizer que se trata de uma antecipação constituída como *ideia*, numa «consciência revolucionária». E se acrescentarmos que essa ideia revolucionariamente criadora haverá de ser constituída pela «consciência de classe» daquele «universal-concreto» (o proletariado) que se postula como o «depositário dos valores autênticos» e em ordem à universal libertação do homem, ou à realização da sua autêntica humanidade — então, tudo isto implica, por um lado, que MARX «parte também, como diz BARTH ⁽²⁴⁷⁾, fundamentalmente e originariamente de ideias», por outro lado e com RICOEUR ⁽²⁴⁸⁾, que

⁽²⁴⁶⁾ É essa, como se sabe, a última (XI) *Tese sobre Feuerbach*.

⁽²⁴⁷⁾ *Wahrheit und Ideologie*, 162: «...a tarefa, tal como foi apontada, consiste em comparar a realidade com a ideia e deduzir da divergência entre a realidade e a ideia a necessidade da alteração revolucionária do mundo. Isto significa: também MARX parte fundamentalmente e originariamente da ideia». V. ainda, no mesmo sentido, STOYANOVITCH, ob cit., 362, s.

⁽²⁴⁸⁾ *Morale de classe, morale universelle*, apud R. BENJAMIN, *Notion de personne et personnalisme chrétien*, 87.

aquele pensamento só é possível porque se «projecta ao termo da luta uma visão ética do homem», e, por último, que o marxismo tem fundamentalmente uma «função moral», como sustenta por sua vez ARANGUREN⁽²⁴⁹⁾. Que o «movimento real» da história — o único, é certo, que MARX expressamente aceita⁽²⁵⁰⁾ — é na verdade um movimento moral e político com uma específica intenção axiológica, movimento orientado por um certo projecto do homem e constitutivo de uma sua determinada convivência comunitária.

Conjuguemos estes quatro tópicos, e a conclusão dificilmente poderá ser outra: está também aqui presente aquele dualismo antropológico com que unicamente nos podemos compreender — o nosso condicionamento material e histórico-social, por um lado, e o nosso transcender autonomamente constitutivo, por outro lado: a contingência prática e a exigência ética, a natureza

⁽²⁴⁹⁾ *Le marxisme comme morale, passim.*

⁽²⁵⁰⁾ E neste sentido particularmente explícita a formulação de MARX e ENGELS, na *Ideologia alemã*, para que ARANGUREN chama a atenção, ob. cit., 42: «O comunismo, para nós, não é um estado que deva ser implantado, um ideal ao qual haveria que submeter a realidade. Nós designamos comunismo o movimento real que ultrapassa o actual estado de coisas. As condições deste movimento decorrem das hipóteses actualmente existentes». Aliás, já no *Manifesto* se lia: «As concepções teóricas dos comunistas não se baseiam de modo nenhum sobre ideias, sobre princípios inventados ou descobertos por este ou por aquele reformador do mundo. Elas não fazem mais do que exprimir, em termos gerais, as condições reais de uma luta de classes que existe, um movimento histórico que se desenrola sob os nossos olhos» — *Oeuvres*, cit., I, 174. Assim como ENGELS haveria de dizer, depois da morte de MARX, que este «protestaria contra o ideal político, social, económico que lhes que-reis atribuir: quando se é homem de ciência, não se tem ideal... O marxismo não é uma ética... não se deve ceder à indignação moral» — *apud* J. ELLUL, ob. cit., 148, obra onde se fez uma análise acabada do sentido e das consequências deste pretenso radicalismo de objectividade histórico-científico. Mas onde também se lê, depois de ampla fundamentação, que «le mensonge radical est de vouloir intégrer l'explosion sauvage de liberté de l'homme dans le nécessaire des événements — telle est l'imposture impardonnable ou marxisme — et de faire croire à l'homme qu'il se révolte et se libère en se soumettant au mécanisme de l'histoire, qu'il ferait soi-disant en même temps qu'elle se fait» (pág. 291), sendo certo que «toute action révolutionnaire suppose un choix éthique à partir d'une certaine conception de l'homme. Il y a toujours en tout mouvement révolutionnaire une réponse à la question: qu'est-ce qui est bon pour l'homme? Ne pas le voir, ne pas l'accepter, croire qu'il puisse y avoir une pensée révolutionnaire purement scientifique, et une action purement objective, c'est tomber dans la piège d'un scientisme élémentaire, c'est ne pas savoir que la révolution est affaire de passion. Marx en est lui-même un bon exemple» (pág. 292).

e o espírito. E eis porque não podemos deixar de concordar com LACROIX⁽²⁵¹⁾, quando afirma que o marxismo e o freudismo, «fazendo-nos reassumir a cada momento a nossa *situação* biológica e social combatem a má-fé e obrigam-nos a uma acção imediata e efectiva. Mas quanto mais descobrem os substratos do pensamento e os seus múltiplos condicionamentos, mais demonstram haver no pensamento autêntico uma transcendência que as suas condições não conseguem explicar ou reduzir». Pois, digamo-lo com CHENU⁽²⁵²⁾: «o homem é precisamente o ser que, sendo indissolúvel e consubstancialmente matéria e espírito, está apto, por isso mesmo, a introduzir na história o mistério do espírito».

γ) Ora, se assim nos compreendemos, então decerto que não podemos já hoje reduzir o homem a membro apenas da «*bürgerliche Gesellschaft*», no seu estrito sentido hegeliano, e que se caracterizaria por um «estado de necessidade e de intelecto»⁽²⁵³⁾, ou por um dissociador individualismo de interesses submetido ao padrão comum de uma generalidade abstracta — a possibilidade do legalismo formal —, concepção do homem que o liberalismo de oitocentos não ultrapassou e que foi, afinal, o único objecto da crítica de MARX. Antes havemos de reconhecer, através daquele mais autêntico sentido do homem que a nossa experiência histórico-social e cultural desde então nos fez acessível, que, de um lado, se nos sabemos como um ser de autonomia radical, que postula a liberdade a manifestar-se naquele originário *transcendens* de que temos falado, e que é nossa possibilidade — neste sentido se poderá dizer, com SARTRE, «l'homme est liberté»⁽²⁵⁴⁾ —, não menos

⁽²⁵¹⁾ Ob. cit., 106.

⁽²⁵²⁾ Ob. cit., 39.

⁽²⁵³⁾ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 3.ª ed., LASSON, § 183 (Not- und Verstandesstaat).

⁽²⁵⁴⁾ Evidentemente que o magno problema da liberdade não fica só nestes termos resolvido. Sendo ele um daqueles «eternos problemas» que N. HARTMANN designa como rigorosamente «metafísicos» — *Metaphysik der Erkenntnis*, 12, 219, s. —, não é este decerto o lugar para o considerarmos. Limitar-nos-emos a referir, além do já clássico tratamento do problema também por N. HARTMANN — *Ethik*, 3.ª ed., III Parte, 621, ss. —, dois textos mais recentes sobre ele. Um, de um pensador não jurista, embora amplamente preo-

nos sabemos, de outro lado, histórico-socialmente condicionados e ainda comunitariamente co-existentes. Posto que não se trata, no modo de existência concreta que é a nossa, de uma autonomia formal e desencarnada ou de uma liberdade abstracta definida negativamente, a nível ontológico, pela cisão perante a realidade (seja a realidade natural em geral, seja a nossa própria realidade bio-psíquica) e o mundo, remetendo-nos, não só inexacta como inadmissivelmente, «à esfera irreal das essências — são palavras também de M. SCHELER⁽²⁵⁵⁾ —, para atingir a indiferença, em que se considera a realidade em si como um mal (*omnes ens est malum*)». É liberdade negativamente abstracta que ao nível sociológico-político significaria a repulsão do outro e a absurda ignorância dos interesses e das suas motivações vitais⁽²⁵⁶⁾. Não se trata, com efeito, desse homem cego e evadido, e mesmo opaco num egoísmo de filisteu, mas de um homem que existe no mundo e através da realidade de um certo mundo, com os outros e através de um solidário compromisso com os outros⁽²⁵⁷⁾.

cupado com problemas político-jurídicos — M. MÜLLER, *Freiheit, in Erfahrung und Geschichte*, 278 ss. (Cfr. ainda o fundamental ensaio do mesmo A., loc. cit., 83, ss., sobre «*Person und Funktion*») — e outro de um pensador jurista — H. HENKEL, *Die Selbstbestimmung des Menschen als rechtsphilosophisches Problem*, in K. LARENZ — *Festschrift*, 3, ss. Entre os juristas, e em directa referência a problemas dogmático-jurídicos, podem ler-se K. ENGISCH, *Die Lehre von der Willensfreiheit in der strafrechtlichen Doktrin der Gegenwart*; e, entre nós, J. FIGUEIREDO DIAS, *o problema da consciência da ilicitude em direito penal*, 168, ss., 172, ss., 183, ss.; ID. *A reforma do direito penal português*, 17, ss.

⁽²⁵⁵⁾ *La posizione...*, cit., 195 — atitude que, segundo o mesmo pensador, teria em Buda a sua expressão mais acabada.

⁽²⁵⁶⁾ Têm aqui oportunidade estas palavras de M. SCHELER, ob. cit. 195, s.: «Em todo o caso — comparado com o animal, cuja existência é uma encarnação do espírito burguês — o homem é o eterno 'Fausto', a *bestia cupidissima rerum novarum*, nunca satisfeita com a realidade circunstante, sempre ávida de infringir os limites do seu ser 'agora-aqui-assim', sempre desejosa de transcender a realidade circunstante: e assim ainda os limites de própria realidade pessoal presente. Neste sentido, também Freud vê o homem como 'o ser capaz de reprimir as próprias tendências'. E só enquanto tal — por força deste 'não' proferido em confronto com as tendências, não pela circunstância, mas pela *constituição* — o homem pode elevar-se acima do mundo das próprias percepções até ao reino ideal do pensamento; reconduzindo sempre, por outro lado, ao espírito que o habita as energias recebidas das tendências reprimidas. O mesmo é dizer que o homem pode '*sublimar*' a energia das próprias tendências numa atitude espiritual».

⁽²⁵⁷⁾ V. *infra*.

Só que, não obstante, se assume acima (perante) o mundo, um ser situado mas com possibilidade de transcender a situação — «l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation»⁽²⁵⁶⁾ —, capaz de ultrapassar a sua situação temporalmente pontual e actual, numa compreensão crítica do passado e numa antecipação constitutiva de futuro: ser assim, como vimos, não apenas histórico, mas rigorosamente de historicidade. Condiicionado e condicionante, o homem é, em síntese, a existência que transcende *de* a realidade (assumindo-se no seu poder-se a partir de uma certa realidade), mas *para* a realidade (realizando nela as suas possibilidades e sendo nessa realização) — o mediador e o sujeito de uma realização autónoma, «a autonomia apesar da dependência», na fórmula de HARTMANN.

Não é, no entanto, a afirmação desta bipolaridade antropológica que em si mesma nos importa agora. Importa-nos antes a possibilidade que essa conclusão nos oferece para a compreensão de um outro ponto, esse sim para nós decisivo, porque só nele verdadeiramente encontraremos o *pressuposto* que até agora temos estado a procurar e que há-de ser o ponto de partida e de fundamento das reflexões consequentes.

É que, por um lado, demo-nos conta de que nos toca uma dimensão de transcendência (de transcender ou de abertura) espiritual que nos refere à totalização do ser, à universalidade do fundamento inteligível e à incondicionalidade do sentido normativo do valor⁽²⁵⁷⁾. E na medida em que temos acesso a esse nível espiritual do sentido e do valor, através da nossa consciência espiritual reflexiva, reconhecemo-nos, simultaneamente, um «eu» — enquanto titular dessa «consciência à segunda potência» —, e um eu que é um «sujeito moral», pois aquela intencionalidade de sentido e valor, assumida na consciência, eleva-nos a um «ser que pode prometer» (NIETZSCHE).

(256) SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, 63. Cfr. E. FECHNER, *Rechtsphilosophie*, 235: «O homem atinge o seu autónomo ser-próprio (*Selbstsein*) não num espaço sem pressupostos e vazio, mas a partir de uma situação concreta, i. é, a partir da sua situação histórica».

(257) Aspecto este último que mais fundamentamente será considerado *infra*, já no número seguinte.

Que o mesmo é dizer que nos constitui numa entidade a quem pode ser normativamente exigido, já que a si mesma se compreende responsável na assunção daquela intencionalidade. Um eu, como sujeito moral e responsável⁽²⁶⁰⁾.

Mas, por outro lado, somos isto mesmo na contingência do nosso condicionamento existencialmente concreto, como vimos também. Se ultrapassamos a história, só o podemos fazer a partir de uma determinada situação histórica; se nos transcendemos em ordem ao incondicionado da verdade e do absoluto ético, não é isso possível senão a partir de uma relativa circunstância concreta; se é nossa também uma dimensão espiritual, não a possuímos sem a base e o condicionamento da nossa estrutura bio-psíquica e natural⁽²⁶¹⁾.

Daí que verdadeiramente somos, cada um de nós é, a unidade concreta ou o «todo integrativo» de que já falámos — aquela unidade, tanto natural e espiritualmente como histórico-social e individualmente concreta, do incondicionado (do universal inteligível) e do condicionado (do relativo existencial e histórico), o ser onde o incondicionado e infinito se pretende afirmar através do condicionado e contingente, o absoluto do sentido através do relativo de uma existência finita. Ora, é justamente esta nossa condição de uma individualizada intencionalidade espiritual que permite designarmo-nos, melhor, que faz de cada um de nós uma *persona*. «No atender à pretensão do incondicionado e na tentativa finita de corresponder ao seu apelo, verifica-se sempre de novo aquele acontecimento que podemos designar pelo *aparecimento do homem (Menschwerdung)*, e que representa em sentido autêntico o *aparecimento da pessoa*»⁽²⁶²⁾. Pessoa, porque nela (em cada um de nós)

⁽²⁶⁰⁾ Sobre este ponto, v., por todos, os três primeiros Autores e as respectivas obras, citados na nota 254.

⁽²⁶¹⁾ Importa ter presente, neste sentido, a síntese de M. MÜLLER, *Person und Funktion*, cit., 115: «Finitude e infinitude, condicionalidade e incondicionalidade já não são mais, como na metafísica clássica e moderno-idealista, uma simultaneidade na forma de camadas, uma sucessão que historicamente se constitui. O incondicionado e o condicionado existem imediatamente um com o outro, e a história é a incessante auto-mediação desta imediatividade». Cfr. a nossa conclusão da anterior al. β).

⁽²⁶²⁾ M. MÜLLER, ob. loc. cit., 102.

o ser, a transcendência e o espírito se personalizam, tornando-se alguém⁽²⁶³⁾. Por isso «a pessoa é o acontecimento da presença do todo num particular finito, o qual, na sua particularidade, adquire por isso mesmo um sentido infinito, e é assim finito e absoluto»⁽²⁶⁴⁾. A pessoa é a autonomia no mundo, o originário do ser a manifestar-se conscientemente (i. é, em liberdade) e concretamente (i, é, na história)⁽²⁶⁵⁾. Digamo-lo com as palavras de D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES⁽²⁶⁶⁾: «a liberdade, no mundo, é portanto o homem: e o homem é uma liberdade. O nome dessa liberdade é a pessoa humana».

O que já em si mesmo leva implícita — observação que aqui queremos antecipar — a dupla determinação de que sempre teremos de atender na pessoa. A determinação sem dúvida do seu ser natural (cósmico e bio-psíquico) e do seu mundo histórico-social; mas simultaneamente a determinação — e sem esta outra determinação ela não seria verdadeiramente *pessoa* — que dá conteúdo ao espírito e por que ele se intenciona — a determinação do sentido e do valor: da verdade, do bem, da justiça⁽²⁶⁷⁾. E daí que possamos compreender, não apenas que

(263) Cfr. GUARDINI, *Le monde et la personne*, cit., 132. Sobre a problemática geral da *pessoa*, vide, por todos, a mais dos ensaios já cit. de M. MÜLLER e GUARDINI, E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, 62, ss.; ID., *O personalismo*, trad. port. de J. BÉNARD DA COSTA; B. WELTE, *Zum Begriff der Person*, in *Die Frage nach dem Menschen*, 11, ss.; M. THEUNISSEN, *Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff*, in *idem*, 461, ss.

(264) M. MÜLLER, ob. loc. cit., 114.

(265) «Com a 'pessoa' — afirma T. DE CHARDIN, *O fenómeno humano*, cit., 180 —, dotada pela 'personalização' de um poder indefinido de evolução elementar, o ramo cessa de envolver no seu conjunto anónimo as promessas exclusivas do futuro. A célula tornou-se 'alguém'. Após o grão de Matéria, após o grão de Vida, eis o grão de pensamento enfim constituído». O que não significa que tenhamos de aceitar o grandioso personalismo cosmológico-evolutivo de T. DE CHARDIN, que aqui aflora. Para uma consideração crítica desse pensamento, v. desde logo M. MÜLLER, *Über einige zeitgenössische Menschenbilder in philosophischer Sicht, in Erfahrung und Geschichte*, 189, ss.

(266) *Cristianismo, liberdade e socialização*, conferência reproduzida em *Jornal Novo* de 11 de Setembro de 1975.

(267) Cfr. GUARDINI, ob. cit., 135: «A vida do espírito — e é o que caracteriza a sua essência — não recebe somente a sua garantia do que é simplesmente existente, mas também, e de modo decisivo, de certas normas de valor: o verdadeiro, o bem. Se ele se afasta delas a sua mesma natureza de espírito fica comprometida». Sobre esta «dupla determinação», vide, fundamentalmente, N. HARTMANN, *Ethik*, cit., 187, s., 191, s., 649, s., 663, ss., 675, ss., 766, s. Neste

a liberdade, a auto-determinação e a responsabilidade — que têm a ver, como pressuposto e consequência, com esta segunda determinação — se nos ponham sempre como problema⁽²⁶⁸⁾, e um problema concreto⁽²⁶⁹⁾, mas ainda que o ser pessoa, com o sentido autêntico de humanidade que significa, não é uma condição que sem mais cada homem tenha garantida, na realidade e plenitude existencial daquele sentido, e sim sobretudo uma possibilidade e uma tarefa — uma possibilidade ontológica, porque decerto fundada no próprio ser do homem, mas não menos uma tarefa histórica, porque terá de dominar e superar historicamente a densidade da primeira determinação para libertar a determinação espiritual⁽²⁷⁰⁾. Trata-se daquele «esforço humano para humanizar a humanidade», de que nos fala MOUNIER.

O relevo do que acaba de dizer-se, ve-lo-emos mais adiante. Neste momento interessa que fechemos as análises deste número

ponto é também bem significativo este texto de L. JANSSENS, *Liberté de conscience et liberté religieuse*, 101, s.: «Qu'on soit essentiellement un être social dès le début de sa vie, qu'on ait été façonné dans la structure d'un milieu déterminé, qu'on soit déjà le produit de liens existants, ces constatations s'imposent comme une nécessité. Mais le consentement à cette nécessité est déjà une attitude libre. Toutefois, le domaine de la liberté s'étend beaucoup plus loin que la simple acceptation de ce qui est donné en fait. En effet, l'éveil de notre conscience de nous-mêmes constitue notre promotion à la condition et à la dignité de sujet moral. Étant conscients, libres e, portant, responsables, nous ne sommes plus simplement des parties d'un tout social — c'était notre situation aussi longtemps que nous étions incapables de nous distinguer de notre milieu, avec lequel nous vivions en symbiose affective, — mais nous sommes appelés à *prendre part* à la vie sociale. Notre nature sociale n'est plus une simple donnée, elle devient une tâche et une vocation adressant un appel à notre liberté. En d'autres termes, ayant les prérogatives de sujets moraux, nous pouvons et devons rechercher en conscience le sens de nos rapports sociaux et assumer la responsabilité des actes libres requis pour accepter et favoriser la réalisation de ce sens».

(268) Vide, G. MARCEL, *L'homme problématique*.

(269) Vide, H. HENKEL, ob. loc. cit., *passim*.

(270) Neste sentido, leia-se igualmente D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, ob. loc. cit.: «Esta equação entre o homem e a liberdade não é estática, mas dinâmica. Neste sentido dinâmico diríamos que o homem é uma liberdade que se conquista a cada momento e que a cada momento periga e caduca. O homem nasce em não-liberdade e morre em não-liberdade. No curso da vida, é pela luta contínua de libertação que o homem se realiza como homem, individual e socialmente. E é a energia acumulada nessa luta vital que constitui o ganho da vida: «quem perde a sua vida, ganhá-la-á», diz o Evangelho, para que se não vá, pelo amor da vida, perder as razões de viver».

com duas conclusões. A primeira, para nos dizer qual verdadeiramente então o nosso *pressuposto*. E tudo o que dissemos aponta para um humanismo que encontra a pessoa no vértice da compreensão autêntica da existência humana. De resto, salvo o antihumanismo (que é também um antihistoricismo, ou melhor, uma antihistoricidade) que o marxismo recebeu na interpretação de ALTHUSSER — de muito duvidoso marxismo, porém ⁽²⁷¹⁾ — e o antihumanismo estruturalista em geral — que já deixou de ser excitante na feira dos escândalos intelectuais, com o seu patético anúncio da morte do homem —, a compreensão actual da nossa condição e da nossa realidade, em todas as suas dimensões — seja religiosa e ética, seja cultural e social — não pode deixar de perspectivar-se hoje em termos humanistas. O homem-pessoa é o pressuposto decisivo, o valor fundamental e o fim último que preenche a inteligibilidade do nosso tempo ⁽²⁷²⁾. O homem, depois da queda sucessiva de muitos ídolos que de si próprio o encobriam, surge como a grande personagem do sentido e da responsabilidade do nosso horizonte histórico. E entre um humanismo puramente especulativo, próprio do essencialismo moderno e unilateralmente idealista — através do qual, no entanto, pôde obter a sua primeira manifestação a radical autonomia humana — e um humanismo de consumada e material socialização, não menos unilateral, — «humanismo científico» alguns lhe chamam ⁽²⁷³⁾ —, cremos que fica lugar para um humanismo que nem feche o homem dentro de si próprio — como uma mónada, a tentar descobrir-se apenas num jogo de razões e a iludir-se numa sua realidade apenas imaginada —, nem o repila, qual novo Caim, para o exterior do desencontro, revertendo-o a um impessoal social, embora histórico, onde ape-

⁽²⁷¹⁾ Para a crítica desta posição, no sentido indicado, v., por todos, os Autores e obs. cits. *supra*, nota 212.

⁽²⁷²⁾ V. *infra*, no número seguinte.

⁽²⁷³⁾ É o que se propõe fundamentar L. SÈVE, na monografia que temos citado, *Marxisme et théorie de la personnalité* — que não é senão uma antropologia marxista, e onde se vem a concluir: «le marxisme est humanisme scientifique dans la mesure même où il est science de l'histoire coïncidant avec la science de l'homme» (pág. 178).

sar de tudo estaria, mas já sem rosto e nome próprio⁽²⁷⁴⁾. Aquele humanismo justificado por um personalismo crítico, em que o homem se assume como pessoa ou naquela condição que unicamente poderá fazer dele — já o dissemos noutra lugar — o interlocutor possível do homem, i. é, o ser do encontro autêntico e do diálogo — que o mesmo é dizer, mostram-no de novo G. CALOGERO e PERROUX⁽²⁷⁵⁾, do sentido, da compreensão e da humanidade, tal como tinham mostrado antes SCHELER e MOUNIER que o era também do valor, da solidariedade e da responsabilidade⁽²⁷⁶⁾.

A segunda conclusão é um corolário prático da anterior e por ela se vai justificar — ao mesmo tempo que o exige — todo desenvolvimento seguinte. Dissemos que ser pessoa é uma possibilidade humana que não tem, só como tal — apenas como possibilidade ontológica e intenção axiológica —, a garantia da sua efectiva e lograda realidade existencial. Pois pessoa só o é se puder realizar-se, autêntica e plenamente, enquanto tal. E porque tem de contar, já o sabemos, com a densidade e a dia-

(274) O homem — afirma G. CAPOGRASSI, *apud* F. CALASSO, *Storicità del diritto*, 176 — «non è più un essere intelligente e morale che ha un suo destino e una sua verità; é solo un astratto paradigma di forze, un'astratta capacità di obbedienza, una forza puramente passiva».

(275) Sobre o primeiro, *vide* a sua *Filosofia del dialogo*, 2.ª ed., na ed. *Saggi di cultura contemporanea*; sobre o segundo, o ensaio-prefácio, já cit., *Dialectiques et socialisation*. Compreensão «dialógica» do homem em que se não poderá, no entanto, esquecer os nomes de M. BUBER e G. MARCEL — cfr. M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte*, 196, s.

(276) Nem deixa de ter algum interesse observar que o marxismo só conhece as categorias ou do homem inteiramente singular, «o indivíduo» da «sociedade civil», ou do homem acabadamente colectivo-socializado que, mais do que com o seu «ser social», se identificaria com o ser genérico homem (*Gattungswesen*), aquele homem que realizaria em si e seria igual a um ser homem genérico — v. MARX, *Économie et philosophie, Oeuvres*, cit., II, 23, 33, 63, ss., 79, 82. H. MARCUSE, *Raison et révolution*, 320 ss.; P. DOGNIN, *Échange et «justice» commutative selon K. Marx*, in *Archives d. Ph. d. Droit*, XII (1967), 31 e nota 4; (Cfr. também sobre este «homem genérico» marxista, MAIHOFER, *Demokratie in Sozialismus*, 38, n. 70; PERROUX, ob. loc. cit., XXIII: «la dialectique inéluctable de l'histoire socialise les individus dans et par le tout»). Exactamente neste sentido se lê também hoje em F. JONAS, ob. cit.: «A liberdade já não tem aqui qualquer significação, visto que o (homem) particular tem sempre só carácter exemplar» (pág. 55); «O (homem) particular é nada mais do que o conjunto do género, exemplar da natureza humana». Não conhece, pois, o marxismo a categoria humana que verdadeiramente corresponde ao homem real, aquele homem que recusa tanto a exclusiva

lética da sua encarnação material (natural e histórico-social), impõe-lhe decerto isso um esforço e aponta para uma responsabilidade: o esforço e a tarefa, que é uma responsabilidade, das condições do seu cumprimento. É aqui que nos encontramos de frente com o direito. O direito tem a ver — e fundamentalmente, como veremos — com aquela tarefa e estas condições. É tanto mais evidentemente é assim quanto mais o momento existencial e histórico seja um daqueles em que, explícita e frontalmente, o problema da libertação do homem e da justiça a fazer aos outros homens se põe em assumida autonomia histórica — que tal é, no seu sentido autêntico e pelo qual unicamente adquirirá validade, o momento de revolução. É o que agora estamos em condições de tentar compreender.

6. E o primeiro passo a dar é no sentido de pormos perante nós mesmos o valor ou valores capitais chamados a alimentar aquela intenção axiológica do direito que deverá ser o nosso último e decisivo critério.

singularização como a acabada genérica e despersonalizante socialização. Categoria do homem real que, justamente, e enquanto a síntese da autonomia do sujeito moral individual com a vocação e a responsabilidade comunitárias, é a pessoa, na sua dialéctica entre a subjectividade e a objectividade, e que não conheceu nunca uma ruptura total, nem qualquer visão mítica poderá jamais superar. Valem aqui estas palavras de T. DE CHARDIN, *O fenómeno humano*, cit., 286. «A dar ouvidos aos discípulos de Marx, parece que bastaria à Humanidade, para crescer e para justificar as renúncias que nos impõe, que ela herdasse as aquisições sucessivas que, ao morrer, cada um de nós lhe abandona: as nossas ideias, as nossas descobertas, as nossas criações de arte, o nosso exemplo. Todo este imperecível não será o melhor do nosso ser?». Recordamo-nos também da «*objecção humana*» que ANTERO DE QUENTAL fazia ao idealismo absoluto de HEGEL — depois de observar que «mais do que outro qualquer sistema metafísico, o da nova filosofia alemã, arrastando e como que triturando todos os seres na sua poderosa engrenagem, substituindo à realidade a dialéctica, parecia anular os indivíduos, fundidos na absoluta unidade do ser-ideia, e suprimir a liberdade como incompatível com a necessidade lógica dos desenvolvimentos desse ser», acaba, no entanto, por apontar a esse sistema «uma lacuna gravíssima, um aleijão de nascença que tornava suspeita a sanidade de todo o organismo», pois «onde ficavam, o que eram o esforço intrépido dos heróis, as lutas secretas da virtude e os seus dolorosos triunfos, a abnegação sublime dos mártires, a renúncia voluntária dos bons e dos justos, onde ficavam o dever e a liberdade e toda a nobreza moral que estas duas palavras exprimem?» — *apud* Notas de ANTÓNIO SÉRGIO a *Sonetos* de A. d. Q., ed. clássicos Sá da Costa, 217, s.

a) Ora, se pudemos compreender, através do que vai dito, o momento mais autêntico e originário do homem — o seu «fundamento» em sentido heideggeriano⁽²⁷⁷⁾ —, aquilo que verdadeiramente o distingue no cosmos das existências e das criaturas, sentimos por certo, e só por isso, como *humano* — i. é, como humanamente *positivo* — tudo o que, ou todas as condições que permitam a afirmação e realização daquele sentido (que temos por o autêntico ser e a própria vocação ontológica do homem), do mesmo modo que sentimos como *inumano* — i. é, como humanamente *negativo* — tudo o que, ou todas as condições que o recusem ou impeçam. Quer isto dizer que imediatamente associamos àquele sentido uma polaridade axiológica, que o mesmo é afirmar que o vivemos numa exigência de valor — aquela exigência mediante a qual nos impomos as condições da sua realização e repudiamos as condições da sua impossibilidade. Pressupomos, assim, no homem um valor, aquele valor que bem se diz ser o da *dignidade humana* — e que se torna para nós como que um *factum*⁽²⁷⁸⁾ da nossa experiência histórica, na vivência e repúdio das suas concretas violações. Experiência de que o nosso tempo — que também como nenhum outro, *et pour cause*, é o mais consciente dessa dignidade — se tem feito palco de tragédia, como que a convocar-nos através do seu exemplo de martírio para a compreensão de que o esquecimento da nossa dignidade num vinho de irresponsabilidade tem um preço terrível.

E pressupomos esse valor porque a nós próprios nos comprometemos no reconhecimento dele mediante uma autónoma assunção axiológica. Queremos dizer: só porque a nós próprios nos compreendemos nessa dignidade, postulamos o valor que ela justifica e lhe corresponde. O esclarecimento antropológico oferece-nos decerto a condição de possibilidade dessa posição axiológica, mas uma tal posição não se infere (não se funda directamente) nesse esclarecimento, assim como a verdade antropológica menos ainda dará só por si garantia da viabilidade desse valor, assegurando as condições da sua efectiva realização.

(277) *Vom Wesen des Grundes*, passim.

(278) Cfr. MAIHOFER, *Rechtsstaat und menschliche Würde*, 17, ss.

Uma e outra coisa, a posição de valor e a viabilidade da sua realização, são, respectivamente, intenção e responsabilidade do homem, de nós próprios. Só porque o homem, consciente do seu ser autêntico, se elege, em opção radical, a si próprio nessa sua autenticidade, se reconhece também como valor e não renuncia mais à exigência fundamental de ser realmente nessa sua autenticidade — de ser verdadeiramente como *homem*, que o mesmo é, como vimos, ser como *pessoa*.

Estamos, pois, aqui ao nível das «*raisons du coeur*». Já que, se é certo que essa vivência e opção radicais foram iluminadas para sempre (e se podem fundar) na Palavra que, perante o espanto antigo nos proclamou «filhos de Deus» — aquele «fermento evangélico que suscitou e suscita no coração do homem uma exigência irreprimível de dignidade»,⁽²⁷⁹⁾ embora vicissitudes históricas, que se identificam com a nossa história dos últimos dois milénios⁽²⁸⁰⁾, hajam feito com que só hoje essa dignidade se tenha podido elevar a valor capital de toda a compreensão da vida humana, ética, social e política —, não é menos certo, no entanto, que se haverá de dizer exactamente, com MAIHOFER, que aquele *ser do homem* não se transforma por si mesmo imediatamente em *exigência de dever-ser*, mas só mediadamente, através do *reconhecer* e do *querer* do próprio homem»⁽²⁸¹⁾. Pelo que se pode concordar também fundamentalmente com G. CALOGERO, enquanto sustenta ele que a «lei moral» não se funda na «teoria do conhecimento» e na sua verdade especulativa, mas na «teoria da nossa prática», que o supremo bem e o supremo dever «há-de ser qualquer coisa mais do que verdadeiro; deve ser querido»⁽²⁸²⁾. O valor, os valores são, pois, assunções-decisões fundamentais da nossa liberdade

(279) Constituição *Gaudium et Spes*, segundo a trad. e ed. da União Gráfica, *Vaticano II — Documentos conciliares*, 172.

(280) «O cristianismo — lê-se em MOUNIER, *O personalismo*, cit. — rompe de súbito por entre estas apalpadelas [a procura do homem no pensamento grego], para se tornar o arauto duma noção decisiva de pessoa (pág. 21). «Esta visão era demasiado nova, demasiado radical, para produzir imediatamente todos os seus frutos. Fermento da história, aos olhos dos cristãos, desenrolar-se-á até ao fim da história» (pág. 24). Cfr. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie der Rechts*, § 185, nota.

(281) Ob. cit. 30.

e em que o nosso próprio ser autêntico se afirma. O que é tanto mais importante quanto nos permite este pensamento concluir, com o mesmo Autor e desvinculando-nos assim de qualquer prévio ontologismo axiológico, que «a natureza absoluta da lei moral não pressupõe qualquer teoria ou dialéctica ou psicológica ou metafísica ou teológica, em suma qualquer noção filosófica ulterior à consciência de nós mesmos e da nossa relação possível com os outros»⁽²⁸³⁾. Mais, permite-nos conceber os valores com um sentido simplesmente humano, i. é, sem termos de os associar a uma metafísica, pois basta que os digamos, de novo como MAIHOFER — o que temos vindo a expor permite-nos na verdade dizê-lo —, que, «ao contrário da metafísica tradicional, os valores não se entendem (ou não têm de entender-se), como dados objectivos extra-humanos, mas como condições humanas inter-subjectivas, como pontos de vista das condições de preservação e realização do homem, no seu próprio ser, no mundo dos homens»⁽²⁸⁴⁾.

E que é hoje este valor — o homem e a sua dignidade — o maior valor, o «bem supremo» (*mégiston agathón*), a que todos os outros valores vão referidos nas suas posições axiológicas deste mundo, o mundo humano finito e da história, é decerto um ponto em que todos nos encontramos. «Crentes e não crentes estão geralmente de acordo neste ponto: tudo o que existe na terra deve ser ordenado para o homem, como para o seu centro e vértice», lê-se na Constituição *Gaudium et Spes*. E a confirmá-lo vemos a convergir nessa intenção fundamental da dignidade humana todos os pensamentos que marcam a prática moral e política do nosso tempo⁽²⁸⁵⁾, desde o

(283) *Éthique du dialogue et les fondements de la démocratie*, in *Filosofia del dialogo*, cit. 326 e 328.

(284) *Ibid.* 340.

(285) *Ob. cit.* 26.

(286) Aí temos, a corroborar isto mesmo, a expressa invocação de «*la dignité et la valeur de la personne humaine*» no quinto considerando do Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948). Depois, é a nossa própria Constituição a reconhecê-la também, ao proclamar logo no seu art.º 1.º: «Portugal é uma República soberana, baseada na *dignidade da pessoa humana* e na vontade popular...».

existencialismo, passando pelo personalismo cristão, até ao marxismo⁽²⁸⁶⁾. Por isso todos subscreveriam, ainda que abstraindo do seu elemento expresso de fé, o que igualmente sobre o homem e a pessoa humana não há muito nos proclamou o Bispo do Porto: «a pessoa humana é a única coisa sagrada e inviolável sobre a terra: tudo o mais que se diga sagrado só o pode ser em razão da pessoa humana. A pessoa é, para o crente cristão, a imagem de Deus no mundo, imagem da providência e onnipotência de Deus. É para a pessoa humana que o próprio mundo existe: a pessoa, dirá S. Tomás, é aquilo que é *propter se quaesitum in universo*»⁽²⁸⁷⁾.

Por outro lado, reconhecer deste modo o homem como valor, faz-nos também agora de todo evidente o que já anteriormente tínhamos aludido. Que do ser do homem, autenticamente compreendido e ainda que vinculado ao reconhecimento do seu valor e dignidade, não resulta, evidentemente, assegurada a viabilidade real daquele seu ser, posto que deixando o homem o plano do simples ser, ou da mera existência, para se volver em «objecto de dever-ser», terá de inferir-se que o cumprimento deste dever-ser, implicado naquele valor — e sem o qual, repita-se, o homem verdadeiramente *não é* —, ou o cumprimento dessa sua autêntica possibilidade e vocação, não é «problema de natureza, dizemo-lo também com MAIHOFER, mas problema do homem». Numa palavra de síntese, ao ser do homem pertence a responsabilidade do seu próprio valor. Isto, no duplo aspecto que acaba de ver-se: na assunção desse valor e na realização das condições da sua efectividade.

(286) No que ao marxismo se refere, temos presente E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*. E GARAUDY, na sua ob. cit., *Peut-on être communiste aujourd'hui?*, 378, s., depois de admitir que «l'homme est autre chose que le produit nécessaire des lois de la nature et des structures de la société, le prolongement et la résultante de son passé», vem a afirmar expressivamente: «Il appartient aux marxistes de reconnaître l'importance de cet apport chrétien dans leur héritage non seulement culturel mais militant».

(287) *Cristianismo, liberdade e socialização*, cit., 11. São ainda palavras de D. ANTONIO FERREIRA GOMES, agora na sua homilia da festa de Cristo Rei de 1975: «*Dignitatis humanae personae*. Pois este sentimento de dignidade humana é hoje uma exigência essencial e nevrálgica de qualquer povo livre; portanto o respeito por esse sentimento é condição básica da paz política e da harmonia social».

E se são estas as primeiras consequências que nos permite o nosso pressuposto, destas consequências podemos tirar também, desde já, alguns corolários práticos do maior relevo.

α) Neste valor do homem ou na dignidade humana vai implicado o próprio ser do homem e este pressupõe, como vimos, uma irreduzível bidimensionalidade — a dimensão de auto-subsistência e realização material, operada pelo trabalho, enquanto a instrumental especialização humana a que o força a sua inespecialização natural, e a dimensão de auto-determinação e realização espiritual, actuada pelo seu cultural encontro com o inteligível, enquanto possibilidade e exigência da sua irrecusável vocação de *transcendens* à verdade e ao valor. Bidimensionalidade que faz dele, não obstante a sua unidade, um ser em tensão e em dialéctica — uma dimensão condiciona a outra, pois se cabe às possibilidades indeterminadas da primeira a prioridade na ordem da urgência (*primum vivere...*), já o conteúdo concreto da personalização é função e será codeterminado pelos projectos da segunda. Daí resulta que as condições da realização da dignidade humana hão-de ter em conta as exigências tanto de uma como de outra dessas dimensões, e bem assim a sua unidade dialéctica. E porque não há garantia de que elas se verifiquem, ou de que o homem cumpra adequadamente a tarefa e a responsabilidade que a realização da sua dignidade lhe comete, está essa realização sujeita a um possível duplo erro e a um duplo perigo.

αα) O erro de pensar, em primeiro lugar, que as possibilidades espirituais do homem só por si o definem numa genérico-abstracta «natureza do homem», que as tivesse por conteúdo exclusivo e que induzisse a supô-las realizadas e efectivas só porque essa natureza, e nesses termos, lhe fosse reconhecida e imputada. Foi esse — sabe-se — o erro do abstrato racionalismo iluminista e da análoga antropologia kantiana da «pessoa-razão»⁽²⁸⁸⁾, assim como de todo o mero espiritualismo, ignorando que só numa determinada circunstância concreta e

⁽²⁸⁸⁾ Para uma caracterização e crítica desta «pessoa-razão» em KANT, V. SCHELER, *Ética*, cit., 161, ss., esp.¹⁶ 164, ss.

a um certo nível das condições materiais de existência⁽²⁸⁹⁾ se abre ao homem aquele espaço de liberdade sem o qual ele não poderá verdadeiramente assumir a autonomia das suas possibilidades espirituais e humanas. O que, por um lado, não acontecerá quer numa situação de degradação e de fundamental carência, em que o homem se veja absorvido pelas exigências da elementar substância biológica — e foi nesta situação que MARX sobretudo pensou com a sua imagem do homem esmagado e alienado por um trabalho inumano —, quer no caso de uma situação concreta de existência que o leve a ceder a forças ou a intenções que lhe façam opaca a sua autonomia ou a desviem da sua específica teleologia. É o conhecido fenómeno tanto da manipulação pela propaganda como da despersonalização de que sobretudo sofrem os homens das sociedades massivas dos nossos dias, mergulhados num mundo apenas técnico-funcional de coisas e produtos⁽²⁹⁰⁾.

Pelo que, já a exigência do *bene vivere* — «agora, além do pão que simbolizava, na sua simplicidade, o alimento de um neolítico, qualquer homem exige, todos os dias, observa TEILHARD DE CHARDIN⁽²⁹¹⁾ a sua ração de ferro, de cobre e de algodão, a sua ração de electricidade, de petróleo e de rádio, a sua ração de descobertas, de cinema e de notícias internacionais» —, já a exigência (correlativa de sabermos que o homem não é um ser abstracto, mas antes sempre referido a uma certa situação) de que a situação concreta da existência não amarre o homem e o leve a identificar-se com ela, fazendo dele pura e simplesmente um «*homem situado*»⁽²⁹²⁾, impedindo-o assim de transcender-se, não tanto ao possível imediato da acção da sua *praxis* quotidiana, mas sobretudo

(289) «Apercebemo-nos de que, para a imensa massa dos seres humanos, a liberdade concedida como uma qualidade inerente à sua natureza é apenas uma prerrogativa estéril desde o momento em que eles não estão em condições de fruir efectivamente dela» — BURDEAU, *A democracia, Ensaio sintético*, 2.ª ed., trad. port. de P. ANTÓNIO DOS ANJOS, 17, s.

(290) Cfr. M. MÜLLER, *Person und Funktion*, loc. cit., 116, ss.

(291) *O fenómeno humano*, cit., 267, s.

(292) Tomada a expressão no sentido que lhe confere BURDEAU, *Democracia*, cit., 24, ss.; *Traité*, cit., VII, 39, ss.

à possibilidade do seu próprio e autêntico ser — à possibilidade espiritual, crítica e criadora. Neste último sentido se devem ler as palavras de MARX: «se o homem está modelado pelas suas circunstâncias, é preciso modelar as circunstâncias humanamente». Não que o homem seja simplesmente o produto das suas circunstâncias, mas o certo é também que, condicionado por elas, não será ele próprio senão em certas circunstâncias — as que lhe excluam a carência económico-material degradante, e a alienante obnubilação cultural. Situações ambas com o mesmo efeito, a humana despersonalização. Neste ponto há hoje decerto unanimidade: nele se encontram também o marxismo, o neotomismo⁽²⁹³⁾, o personalismo⁽²⁹⁴⁾, a «teoria crítica da sociedade»⁽²⁹⁵⁾, a Igreja⁽²⁹⁶⁾.

Este primeiro ponto implica, portanto, o perigo, com base no erro apontado, quer de não ser atribuído a cada homem (ou de lhe ser subtraído) aquele indispensável *quantum de ter* (como condição de ser), quer de se ver ele completamente assimilado à *praxis* da situação (em negação do seu autónomo transcender), pois nos dois casos não virá à consciência do seu próprio *poder ser*. Pelo que, justamente, ganha aqui todo o relevo a distinção fundamental, mas a que os juristas não têm atendido, entre a abstracto-formal qualidade de mero «sujeito de direito» e a concreto-social exigência da «pessoa de direito»⁽²⁹⁷⁾ — aquela é uma categoria dogmática, que apenas pressupõe os elementos da sua definição, esta é uma condição real a implicar o contexto humano-social da sua efectiva possibilidade —, assim como só em referência a esta última, e não já

(293) V. MARITAIN, *L'humanisme intégral*.

(294) MOUNIER, *Manifesto*, cit., e *Revolution personaliste et communautaire*.

(295) Além de MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, trad. franc. de MONIQUE WITTIG, v., para um conhecimento geral da situação actual dessa «teoria», MANSILLA, *Introducción a la teoria crítica de la sociedad*, e sobretudo C. E. RUSCONI, *La teoria crítica de la sociedad*, trad. esp. de A. MÉNDEZ.

(296) Tenhamos presentes, desde logo, duas últimas relevantes encíclicas — *Pacem in Terris* e *Populorum progressio*.

(297) Sobre esta distinção, v. E. DENNINGER, *Rechtsperson und Solidarität*, 229, ss., e *passim*.

àquela primeira, tem hoje sentido o princípio da igualdade jurídica e as exigências da justiça (social) ⁽²⁹⁸⁾.

Em segundo lugar, o erro de pensar — erro este inverso do anterior — que o homem se reduz às suas circunstâncias, ou melhor, à sua situação, e que por ela se define, que é simplesmente e sempre um «homem situado». Este pensamento, que já considerámos na sua invalidade antropológica, ⁽²⁹⁹⁾, surge-nos aqui — no problema das condições da realização do próprio homem e da sua dignidade — com todo o seu relevo negativo e absoluta inadmissibilidade. A inaceitável consequência de admitir que só as circunstâncias importam — e dentre as circunstâncias, antes de mais as económicas — e que o problema todo do homem se resolverá actuando apenas sobre elas, com esquecimento, desse modo, de que as circunstâncias são sim condições necessárias, mas bem longe de serem suficientes, das possibilidades espirituais do homem e da sua autónoma realização pessoal — e de que ele não será como tal, autenticamente homem-pessoa, sem a realização em autonomia pessoal dessas possibilidades. A implicar isto a exigência — que a lógica daquele pensamento se recusa a admitir, e a que algumas das suas realizações históricas não têm efectivamente respeitado ⁽³⁰⁰⁾ — de que a autonomia pessoal, com todas as suas consequências (ético-espirituais, políticas e sociais) deve ser afirmada simultaneamente, e não preterida, com o esforço social de alteração e enriquecimento das circunstâncias, ou a pretexto da prioridade (ou do carácter fundamental) dessa

⁽²⁹⁸⁾ Sobre estes últimos dois pontos, v. o nosso estudo, já cit., sobre «O instituto dos 'assentos'», loc. cit., ano 106.º, 371, ss. (separata, 149, ss.).

⁽²⁹⁹⁾ Sob outro ponto de vista, sobretudo sociológico, será ainda considerado *infra*, al. b).

⁽³⁰⁰⁾ Basta ter aqui presentes as considerações críticas da realidade político-social soviética, desde a revolução até aos nossos dias, que nos oferecem, por último e entre outros, B. RICOEUR, *Le paradoxe politique, in Histoire et vérité*, 275, ss.; OTA SIK, ob. cit., 106, ss., 391, ss., e *passim*. Sem referir já o dramático testemunho humano de SOLJÉNITSYNE no seu «*Arquipélago de Gulag*», já cit., e também as posições fortemente críticas de A. D. SAKAROV, *O meu país e o mundo*, trad. port. de Maria Sobral; cfr. ainda RAYMOND ARON, *L'opium des intellectuels*, col. *Idées, passim*, e GARAUDY, *Parole d'homme*, 208, ss.

alteração e enriquecimento⁽³⁰¹⁾. Importa modificar as circunstâncias humanamente, mas não de modo a identificar o homem com essas circunstâncias e a fazer dele também um objecto programado de modificação. Não em termos de ele se não poder realizar autenticamente (em autonomia) nas circunstâncias modificadas e no próprio momento dessa modificação. O que acontecerá, já no caso de as novas circunstâncias, elevando porventura o nível económico-material e social, se oferecereem como obra de um poder totalitariamente opressivo, proposto a moldar segundo um certo modelo político o próprio homem⁽³⁰²⁾, já no caso do acto cultural-espiritualmente constituinte das novas circunstâncias, da nova situação humana, pertencer a um poder de que se é totalmente dependente e em que se não participe⁽³⁰³⁾. Num caso e noutro o homem fica truncado, e de sujeito autonomamente pessoal, que deve ser, volve-se em objecto de uma heteronomia absoluta. Ali, não se reconhece o homem nas suas autónomas possibilidades espirituais, degradado que é da dignidade de sujeito à situação do objecto — deixa de ser sua a tarefa de se transcender à verdade e ao valor, e alguém ou algum grupo dogmática e politicamente postulado como seu representante, e dizendo-se a agir em seu nome, se fez senhor da verdade e da história⁽³⁰⁴⁾. Aqui, não se reconhece o homem na autonomia da sua personalização — deixa inclusivamente de ser sua a responsabilidade da sua própria realização pessoal. Se aqui não lhe é atribuído aquele *quantum* de

(301) Cfr. por todos, OTA SIK, ob. cit., 124, ss.

(302) Cfr. BURDEAU, *Democracia*, cit., 94, ss.

(303) Pelo que tem ainda hoje pertinência a concepção de «cidadão» que nos deixou ARISTÓTELES, *Política*, segundo a trad. it. de V. COSTANZI, Liv. III, I, 1: «é cidadão quem, no país que habita, é admitido à jurisdição e à deliberação», isto é, quem tem uma autonomia pública e efectiva participação no poder político.

(304) É aqui pertinente, referida à generalidade dos Estados que se dizem socialistas, esta observação de P. RICOEUR, ob. loc. cit., 280, s.: «Enfin l'Etat socialiste est un Etat plus idéologique que l'Etat 'liberal'; il peut reprendre à son compte les vieux rêves d'unification du domaine de la vérité dans une orthodoxie qui englobe toutes les manifestations du savoir et toutes les expressions de la parole humaine; sous prétexte de discipline révolutionnaire et d'efficacité technocratique, il peut justifier une entière caporalisation des esprits; il le peut, c'est à dire il en a la tentation et les moyens puisqu'il a le monopole des subsistances».

poder (que é também, na sua essência, condição de ser⁽³⁰⁵⁾), ali é-lhe recusada a autonomia de realização ou a liberdade (que é, por sua vez, condição essencial da pessoa).

ββ) O que, sem mais, nos permite confrontar-nos sem equívocos com os perigos fundamentais que nos fará correr um monismo materialisto-social da nossa compreensão de ser. O primeiro estará em reduzir a nossa condição humana às condições económico-sociais, subalternizando as intenções éticas e políticas a favor de um poder que se admite justificado a actuar sem limites — sem limites justamente éticos e políticos — sobre aquelas condições, porque só elas importariam. Trata-se de um poder que não encontrará obstáculos na autonomia ética das pessoas e não o repartirá por uma autêntica participação política, constitutiva e crítica — participação que não podia deixar de ser limitativa e forma de *contrôle* do próprio poder.

Com esta recusa de autonomia do ético e do político, ou, se assim quisermos dizer, com a redução da alienação apenas à alienação económica, e desse modo com a identificação da «alienação» à «exploração», ficam, pois, criados os pressupostos para o totalitarismo e um poder despótico. Poder que não aceita discutir o problema ético e político ao nível da própria autonomia do ético e do político — quanto a este último, desde logo a discussão da sua legitimação, limites e *contrôle*, a projectar-se na prática e na institucionalização do próprio político. Ponto de que explicitamente nos advertem RICOEUR⁽³⁰⁶⁾ e OTA SIK⁽³⁰⁷⁾. E tenhamos presentes do primeiro sobretudo estas palavras bem impressivas, depois de nos ter mostrado justamente que o político tem uma autonomia específica cujos problemas só poderão ser resolvidos ao nível do político: «Il y a une pathologie propre au politique que appelle une théra-

(305) Neste sentido, e para sua fundamentação, v. B. WELTE, *Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht*; e P. TILLICH, *Amor, poder e justiça*, trad. port. de Maria José Miranda, 109, ss.

(306) *Le paradoxe politique*, loc. cit., 262, ss.; ID., *Le philosophie et le politique devant la question de la liberté*, conferência nos *Rencontres internationales de Genève*, de 1969, e publicada no volume referente a esses encontros, sob o título *La liberté et l'ordre social*, 41, ss.

(307) Ob. cit., 106, ss.

peutique propre. En disant cela, je prends mes distances à l'égard du marxisme, ou plus précisément de la théorie marxiste de l'aliénation politique. Je tiens pour une erreur mortelle la réduction des maux proprement politiques à une conséquence ou à un reflet des distorsions de la couche económico-social sous-jacente; je parle d'erreur mortelle parce que cette erreur politique est largement responsable du retour en force du totalitarisme dans le monde moderne. L'entreprise de supprimer l'exploration économique et de réduire les inégalités et les injustices a constitué un formidable alibi pour un nouvel usage de la tyrannie» (308).

Depois, a cegueira perante a autonomia espiritual da pessoa, e de cada uma das pessoas, leva a pensar o homem apenas na perspectiva do género (do género humano ou da humanidade como espécie histórico-social e colectiva), a implicar também consequências múltiplas, todas das mais graves. Por um lado, o *valor* não é titulado nas pessoas, mas na sociedade — «não é o particular, e sim a sociedade o detentor

(308) *Le philosophe et le politique*, cit., 60. Importante, no mesmo sentido, é este outro texto, ainda de RICOEUR, agora in *Le paradoxe politique*, loc. cit., 276: «C'est pourquoi la réduction de l'aliénation politique à l'aliénation économique me paraît être le point faible de la pensée politique du marxisme. Cette réduction de l'aliénation politique a conduit en effet le marxisme-léninisme à substituer au problème du contrôle de l'Etat un autre problème, celui du dépérissement de l'Etat. Cette substitution me paraît désastreuse; elle reporte sur un avenir indéterminé la fin du mal de l'Etat, alors que le problème politique pratique véritable est celui de la limitation de ce mal dans le présent; une eschatologie de l'innocence tient la place d'une éthique de la violence limitée; du même coup la thèse du dépérissement de l'Etat, en promettant trop mais plus tard, tolère également trop mais maintenant; la thèse du dépérissement futur de l'Etat sert de couverture et d'alibi à la perpétuation du terrorisme; par un paradoxe maléfique, la thèse du caractère provisoire de l'Etat devient la meilleure justification pour le prolongement sans fin de la dictature du prolétariat et fait le lit du totalitarisme». Aliás, também um marxista de relevo, HENRI LEFEBVRE, no seu *Matérialisme dialectique* censura aos marxistas, que ele considera dogmáticos, o minimizarem o conceito de alienação, não vendo nela senão uma simples *étape* do pensamento de MARX, e de não admitirem a possibilidade da alienação no próprio socialismo. Sobre a «realidade da vasta alienação dos trabalhadores nos Estados 'socialistas' actuais», e enquanto é ela «imaneente ao sistema e não pode ser abolida, se se mantêm os traços fundamentais deste sistema» — o sistema político efectivamente instituído nesses Estados — v. OTA SIK, ob. cit., 116, ss. Autor que ainda expressamente nega «carácter socialista» aos mesmos Estados, e os considera a realizarem um «sistema monopolista de Estado».

da felicidade; e *ela*, não o particular, é o *ser livre*»⁽³⁰⁰⁾. Daí que o *único* ético da pessoa possa ser sacrificado sem peias nem condições àquela plena fungibilidade social e instrumentalização política de que já falámos. Por outro lado, o *bem* deixa de ser uma intenção do presente para se volver sobretudo numa intenção de futuro: ao bem que se vise estará destinada não tanto cada uma das pessoas — só elas com realidade actual —, mas o género humano, e por isso se trata sempre de um bem referido ao futuro ou a obter apenas na consumação de um qualquer processo que ao género humano se imporá como destino. A determinar isto o que já na primeira parte destas reflexões pudemos aludir: a violência sobre o presente em nome de um mítico futuro. É o perigo, aliás, de todos os messianismos históricos, que leva ao paroxismo a legitimação do sacrifício imposto ao presente: «a tentação, diz-nos igualmente K. RAHNER, de procurar realizar os anseios por um futuro mundano melhor com tal *violência* que cada geração seja sucessivamente sacrificada em proveito da seguinte, e assim o *futuro se transforma em Moloch* perante o qual o homem real é sacrificado, em proveito do homem que nunca existirá na realidade»⁽³¹⁰⁾.

Num caso, verifica-se o que com total exactidão foi considerado «um optimismo do homem colectivo a cobrir um pessimismo radical da pessoa»⁽³¹¹⁾. No outro caso, sofre-se a suprema contradição de uma violência e opressão em nome do valor, do bem e da liberdade — sendo certo que «não se salva a espécie senão salvando a pessoa, não se respeita o Homem

(300) Observa-o M. MULLER, *Person und Funktion*, loc. cit., 109, s. — «...o titular, executante e consumidor deste domínio [da liberdade como domínio] só pode ser a humanidade como um todo e a felicidade colectiva torna-se o único objectivo final possível; a interioridade pessoal e o recolhimento já não podem ter aqui nenhum lugar» (pág. 118).

(310) *O cristianismo como religião do futuro absoluto*, loc. cit., 206.

(311) MOUNIER, *Manifeste*, cit., 60. Igualmente C. F. RAMUZ pôde afirmar — *Pourquoi est-ce qu'on travaille?*, número especial do *Esprit*, já cit., sobre *Le travail et l'homme* — que «le grand reproche qu'il faut faire tout de suite au marxisme est de se montrer optimiste sur le plan social, alors qu'il est essentiellement pessimiste sur le plan humain».

senão respeitando os *homens*, não se liberta o ser humano agrihandando-o»⁽³¹²⁾.

β) Para exorcisar os dois perigos que apontámos, a partir dos erros que mostrámos estarem na sua base, há, pois, que fazer também nossos os dois lemas de MOUNIER: decerto «la révolution morale sera économique ou ne sera pas», mas não menos seguramente «la révolution économique sera morale ou ne sera rien». Ou, como diz MAIHOFER⁽³¹³⁾ é necessário contrapor e possibilitar, para além de um «materialismo dialéctico», um «idealismo dialéctico», aberto à procura e discussão das ideias, dos ideais religiosos, éticos, políticos e culturais em geral — que sobre a base económica suficientemente desenvolvida se possibilite do mesmo passo uma verdadeira «dialéctica de liberdade».

b) E é neste sentido que importa agora tornar explícita uma segunda premissa: o diálogo e o encontro não são só possibilidades e objectivos do homem, ele é também nesse diálogo e nesse encontro. Trata-se de outra dimensão e de outro valor, implícitos ambos aliás no que até aqui referimos e que radicam decerto na sociabilidade humana. Dessa premissa nos ocuparemos em algumas palavras — apenas as suficientes para podermos finalmente tirar desta outra dimensão, articulada com o sentido já anteriormente considerado, o relevo que interesse para a elucidação da intenção que procuramos,

(312) CHARBONNEAU, ob. cit., 281, Cfr. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, 66: «...contra le langage des faits bruts et de l'idéologie, la logique dialectique insiste sur le fait que les esclaves doivent être libres pour revendiquer leur libération avant de pouvoir devenir libres et que la fin doit apparaître dans les moyens pour l'atteindre. Marx tient compte de cette condition quand il dit que la libération de la classe ouvrière doit être l'action de la classe ouvrière elle-même. Le socialisme doit devenir une réalité dès le premier acte de la révolution parce qu'il doit être prêt dans la conscience et dans l'action de ceux qui font la révolution». Depois devemos estar advertidos da verdade destas palavras de J. ELLUL, *Autopsie de la révolution*, 189: «Croire que la dictature est la transition vers la liberté, c'est faire un simples acte de foi absurde, sans aucune espèce de raison valable intellectuellement ni aucune référence de fait, ni aucune base sociologique, c'est l'idéologie de propagande à l'état pur».

(313) *Rechtsstaat und menschliche Würde*, 156, ss.

que o mesmo é dizer para esclarecer o nosso tema do direito em problema.

Ora, vimos atrás afirmado que o homem é exclusivamente um ser social, um produto das relações sociais e que só através destas, ou das concretas estruturas que elas ofereçam, pode ser entendido. Entre o homem e a sua socialização não haveria distância alguma, nem quaisquer limites. A isto opomos o seguinte: se o homem não é apenas o ser que produz os seus meios de subsistência e, por isso, tão-só o ser trabalhador que no seu trabalho inteiramente a si mesmo se produz e realiza, igualmente ele, que é decerto essencialmente de condição social, não se esgota todavia nessa condição: a sociabilidade não é a sua «essência», embora seja uma das dimensões dessa sua essência.

α) Começemos por afirmar que o isolamento é, como diz TEIHard DE CHARDIN ⁽³¹⁴⁾, a tentação do homem que se descobre a si próprio — «o estudo do passado ensina-nos que, ao tornar-se reflexivo, o elemento, parcialmente liberto das servidões filéticas, começou a viver *para si mesmo*» —, e que, assim, é para ele o outro o obstáculo imediato a superar ⁽³¹⁵⁾. O que nos leva a pensar sem mais, e de novo com CHARDIN, «que, para dar ao nosso ser toda a sua plenitude, temos de nos desprender o mais possível da multidão dos *outros* — tornarmos-nos mais *sós* para sermos mais *nós*» ⁽³¹⁶⁾. Só que o cumprimento desta intenção, que se volverá em direito se tiver o sentido da realização da verdadeira plenitude pessoal, apenas terá validade, e mesmo só será possível, como momento de uma dialéctica que haverá de culminar no autêntico «reconhecimento recíproco», a conseguir pela mediação de um comum

⁽³¹⁴⁾ *Fenómeno Humano*, cit., 257.

⁽³¹⁵⁾ É, aliás, de todos conhecido o esclarecimento que sobre este ponto foi dado pela dialéctica das relações entre o «senhor» e o «escravo» em HEGEL, cujo núcleo se pode ver em *La phénoménologie de l'esprit*, trad. franc. de J. HYPOLITE, I, 155, s.; e *Enciclopédia de las ciencias filosóficas*, cit., III, ss. 430, ss.

⁽³¹⁶⁾ *Ibid.*

de existência e de universalização humana, que se manifesta na realidade e na vida comunitárias⁽³¹⁷⁾.

Sabe-se, com efeito, que só em comunidade — que o mesmo é dizer, através das condições e das possibilidades que a vida societária potencia e actua — a humanidade do homem se realiza, objectivando-se na realidade histórica: são actos sociais os actos de compreender e amar, os actos de afirmar e de recusar, de entrega e de conflito, são objectivações comunitárias a língua, as instituições, a cultura. A própria vivência religiosa, ninguém o ignora também, tem uma dimensão comunitária: no «povo de Deus», em «igreja». *Zoon politikon* disse de nós o filósofo — embora necessite esta sua palavra de uma leitura dos nossos dias⁽³¹⁸⁾ — e desde o princípio sabíamos que «não é bom que o homem esteja só». Nem é difícil dizer porquê e a que níveis é isto exacto.

Deparamos, desde logo, com o «mundo-da-vida» (HUS-SERL) em que todos estamos imersos, pois é ele o pressuposto objectivo englobante da nossa existência. Trata-se de aquele «mundo circunstante quotidiano de vida», ou seja «o horizonte universal, o universo unitário de que todos os objectos e nós, eu-homem e todos nós, fazemos parte, enquanto vivemos uns com os outros no mundo»⁽³¹⁹⁾. Modo directo da nossa actuação e comunicação, critério imediatamente disponível de orien-

(317) O que igualmente vemos reconhecido por CHARDIN, ob. cit., 289, nestas belas e fundamentais palavras: «Ao procurar separar-se o mais possível dos outros, o elemento individualiza-se; mas, ao mesmo tempo, recai e procura arrastar o mundo para trás, para a pluralidade, para a Matéria. Na realidade, diminui-se, e perde-se. Para sermos plenamente nós mesmos, é em direcção contrária, é no sentido de uma convergência com tudo o resto, é para o Outro, que temos de avançar. O termo de nós próprios, o cúmulo da nossa originalidade, não é a nossa individualidade — é a nossa pessoa; e esta, em razão da estrutura evolutiva do Mundo, não a podemos encontrar senão unindo-nos. Nenhum espírito sem síntese. Sempre a mesma lei, de alto a baixo. O verdadeiro *Ego* cresce na razão inversa do «egoísmo». A imagem de Ómega que o atrai, o elemento só se torna pessoal universalizando-se».

(318) Não em termos de se pensar — como fundamentalmente o pensaram os gregos — que o homem se esgota como membro da *polis*, não tendo sentido ético para além dessa sua qualidade.

(319) Sobre este «mundo-da-vida», o seu sentido e conteúdo, v. E. HUS-SERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. de E. FELIPPINI, 77, 133, ss.

tação e compreensão e com base no qual pré-determinamos e providenciamos a nossa *praxis* comum, diremos deste mundo-da-vida que é ele a nossa objectiva *condição de existência*. Aí todos nos encontramos e dele igualmente comungamos na experiência pré-reflexiva de um pressuposto e de um património de possibilidades comuns. O que de comum pensamos, sentimos e decidimos na prática quotidiana tem nele a sua origem e conteúdo.

Há assim um mundo comum das pessoas. O que, sem mais, permite pensar que há também um intencional denominador comum, uma universalidade ou unidade-igualdade, entre elas, correlativa que terá de ser do carácter comum e unitário do mundo comungado. Unidade-igualdade das pessoas que terá vários graus de amplitude e consistência, consoante a extensão e a densidade do mundo de existência compartilhado — desde a família, a classe, a sociedade histórico-concreta, etc., até à humanidade. Sendo certo que esta última, na sua final generalidade, nos permite já compreender, e ainda que só no modo de uma correlatividade intencionalmente formal, que não haja, em último termo, «nem judeu nem grego, nem homem livre nem escravo, nem homem nem mulher», que, sem qualquer inumana discriminação, cada um de nós, e qualquer de nós que seja, é um homem (pessoa) perante outros homens. Condição formal decerto, mas no entanto pressuposto fundamental ⁽³²⁰⁾ do reconhecimento ético que lhe deverá seguir-se e a que cada homem tem direito — o de ser reconhecido como tal, como homem-pessoa, por cada um dos outros homens e por todos os homens.

Reconhecemos, em segundo lugar, que a possibilidade da realização da nossa vida, e sobretudo do modo concreto e do nível humano dessa realização, encontra na existência comunitária

⁽³²⁰⁾ Recorde-se, apenas como exemplo relevante, que nunca deixou de invocar-se, a unidade da humanidade do mundo antigo, conseguida através do império romano, como pressuposto histórico-sociológico, se assim quisermos dizer, da universalidade que logo pôde obter o cristianismo. Vencida a primeira resistência judaica, na pretensão de reservar a «boa nova» para o povo depositário de Lei, foi nessa unidade da humanidade que S. PAULO encontrou a possibilidade de ser por todos ouvido, pois deixara de haver abismos de separação e de ignorância dos homens entre si.

a *condição empírica* da sua viabilidade. As potencialidades e disponibilidades que essa existência oferece são evidentemente as compensações empíricas que cada um de nós carece, na sua insuficiência ou debilidade estritamente individual, para desenvolver e realizar a sua existência pessoal, já que só a comunidade nos possibilita quer a complementaridade (seja a complementaridade implicada na diversidade dos sexos, seja a implicada na divisão do trabalho, etc.) e colaboração (em todas as formas associativas e de integração funcional), quer os meios técnicos-materiais e culturais de que carecemos para lograrmos vencer a nossa necessidade e usufruir o exigível padrão de civilização e cultura que cada momento histórico postula. Complementaridade, colaboração e meios técnico-culturais de que dispomos na medida em que participamos na rede institucionalizada ou funcionalmente estruturada — ocupando aí um certo lugar e sendo chamado ao desempenho de determinado «papel» — do «sistema social» que sociologicamente cada sociedade histórica constitui ⁽²²¹⁾.

Por último, teremos ainda de reconhecer que o modo de existência comunitária não deixa de concorrer para a constituição, e mais ainda para a manifestação do nosso próprio

⁽²²¹⁾ Sobre estas categorias fundamentais da actual sociologia, pode ver-se, além da obra de T. PARSONS, particularmente *The Social System*; SIMMEL, ob. cit., 52, ss.; DAHRENDORF, *Homo Sociologicus*, cit., *passim* (monografia directa e exclusivamente dedicada ao estudo dessas categorias sociológicas fundamentais); ID., *Gesellschaft und Freiheit*, 69, ss.; GURVITCH, *Vocation*, I, 83, ss.; B. WILLMS, *Gesellschaftsvertrag und Rollentheorie*, in *Die Funktion des Rechts in der modernen Gesellschaft*, I, 275, ss. E, na verdade, temos nessa dicotomia sociológica um dos factores mais decisivos da nossa socialização, pois é através das objectividades socialmente típicas das posições e papéis sociais que sobretudo se opera o nosso intercâmbio e convivência comunitária. Na comum vida social, as relações não se constituem, em geral, directa e intimamente de pessoa a pessoa — afirmada cada uma delas, e aceite pela outra, na sua estrita individualidade —, mas através do seu estatuto social, pela mediação do respectivo *status* e papel social. Só num número limitado de casos, e que no conjunto global da vida social se podem considerar excepcionais — assim nos casos das relações autênticas de amor, de amizade e em outras da mesma índole estritamente pessoal —, a comunicação intersubjectiva se faz de pessoa-individualidade a pessoa-individualidade; em todos os restantes casos, vemos nos outros sobretudo a máscara social e apenas esperamos o correcto desempenho do papel que desse modo lhes está implicado — e reciprocamente os outros perante nós.

ser. Pois só em comunidade é possível conjugar as potencialidades humano-espirituais, através da síntese dos contributos de todos e de cada um de nós, para a plena realização humana de cada pessoa. As possibilidades de cada um são correlatos potenciados das possibilidades dos outros, o ser dos outros a função potenciada do ser comunicado que recebe e assimila de cada um de nós. Em linguagem chardiniana: «cada novo grau de compressão não tem outro efeito senão o de exaltar um pouco mais a expansão de cada elemento». É que só no intercâmbio existencial com os outros em comunicação pessoal — no cultivo de projectos e valores que só ele permite, no desenvolvimento de possibilidades pessoais que ele suscita e estimula, no enriquecimento cultural e moral que a cada um provém das disponibilidades morais e culturais dos outros, na afirmação e robustecimento da personalidade que só a dialéctica «eu-tu» determina — o ser autónomo e pessoal vem à sua plena epifania. Sabemos quanto o isolamento esférico e puramente negativo da recusa estiola e esvazia a existência — «quem quiser salvar a sua alma perdê-la-á» —, e por isso tem de todo razão MOUNIER, ao dizer-nos que «quando a comunicação se enfraquece ou se corrompe perco-me profundamente eu próprio (...), quase se poderia dizer que só existo na medida em que existo para os outros, ou numa frase-limite: ser é amar»⁽³²²⁾. Isto por um lado; mas por outro, a comunidade humano-espiritual é constitutiva do nosso ser, e portanto nossa condição ontológica, ainda em um outro sentido. Enquanto nos permite ascender a um plano humano-cultural que não seria possível sem ela.

«Uma colectividade harmonizada das consciências, observa T. CHARDIN, é equivalente a uma espécie de superconsciência». E sem termos de o seguir, com renúncia a qualquer distância, na sua perspectiva cosmológica-evolutiva⁽³²³⁾, quando é levado

⁽³²²⁾ O *personalismo*, cit., 60.

⁽³²³⁾ Para uma consideração crítica dessa perspectiva na concepção do homem, de novo remetemos para o texto de M. MÜLLER, cit., *supra*, nota 265.

a dizer, através dela, que a vida total não poderá entender-se sem «certos graus de ser que a experiência vulgar pudera até agora ignorar — e precisamente o grau do *colectivo*»⁽³²⁴⁾, e que «não se espere nenhum futuro evolutivo para o homem fora da sua associação com todos os outros homens»⁽³²⁵⁾, o certo é que não pode deixar de afirmar-se existencial-culturalmente a intencionalidade de um *transpessoal*, comunitariamente constituído e subsistente para além do simples correlato formal das relações inter-individuais e antes a emergir materialmente das relações «intra-subjectivas». Transpessoal que tem, pois, a consistência objectivo-cultural do que hegelianamente se pode, designar por «espírito objectivo». Trata-se da totalização dos conteúdos intencionais e culturais que objectivamente se manifestam numa determinada realidade histórico-social, como o «mundo» espiritual-cultural que é historicamente assumido-constituído pela comunidade no seu todo⁽³²⁶⁾. Em termos mesmo de poder ser porventura referido, como quer GOLDMANN⁽³²⁷⁾ a um «sujeito plural» ou «trans-individual», como expressão de um acto conjunto, integrado ou comunitariamente constitu-

⁽³²⁴⁾ Ob. cit., 270. Só que ainda aqui se não deve omitir o contrapolo da «personalização» — v. *Ibid.*, 285, ss.

⁽³²⁵⁾ *Ibid.* 288. Decerto que se poria agora a problema de saber que tipo de associação teremos de realizar, ou com que teremos de contar. E no centro desta problemática logo surge a realidade das «massas» na humanidade dos nossos dias. Problemática esta, objecto hoje de vastíssima bibliografia, que queremos aqui deixar de lado. Para uma visão de conjunto, e sem que tenhamos de aceitar sem mais as conclusões do A., vide J. VALLET de GOYTISOLO, *Sociedad de masas y derecho*. E que as massas são «um factor decisivo do acontecer» da nossa situação histórica, é o que nos mostra K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 124, ss.; ID., *A situação espiritual do nosso tempo*, trad. port. de J. MODESTO, 49, ss.

⁽³²⁶⁾ «A realização das obras culturais transcende cada indivíduo e o poder simplesmente individual. A verdade existe nas obras como supra-individual, incondicionada e válida, e como tais são estas obras feitas por um trabalho comunitário de gerações, com base tanto na tradição recebida e transmitida como no trabalho conjugado e contemporâneo da geração actual» (...) «As obras manifestam o super-individual: a verdade, a beleza, o mundo do valor» — M. MÜLLER, *Person un Funktion*, loc. cit., 112 e 113.

⁽³²⁷⁾ L. GOLDMANN, *A criação cultural na sociedade moderna*, trad. port., de J. ASSIS GOMES e MARGARIDA S. MORGADO, 125, ss., ID. *Dialéctica e Ciências humanas*, trad. port. de J. ARSÊNIO NUNES, I, 72, ss.

tivo⁽³²⁸⁾. É mediante esse transpessoal cultural, contribuindo e participando nele, e ultrapassando assim a mera negatividade do eu individual (do «indivíduo»), como está na vocação da pessoa, que esta adquire aquele «suplemento de ser» de que carece para se realizar plenamente — que tanto significa elevar-se (ou tentar elevar-se) ao plano do universal da objectividade humanamente possível num certo momento histórico, participando na sua objectivação concreta nesse momento. Podendo, assim, dizer-se que serei tanto mais rico de riqueza humanamente pessoal quanto mais ricos o forem no mesmo sentido os outros, e os outros serão pessoalmente tanto mais pobres quanto mais pobre for a minha pessoa — ou, parafraseando GARAUDY⁽³²⁹⁾, a riqueza e a pobreza do indivíduo depende da riqueza e da pobreza do conteúdo que as relações da comunitária existência humana tenham adquirido.

β) Condição de existência, condição empírica e condição ontológica, a comunidade é, pois, como afirma SCHELER⁽³³⁰⁾, tão originária como a pessoa. Na verdade, «'o nós' não resulta de um acordo entre vários 'tu' — é-lhes contemporâneo»⁽³³¹⁾. Só que, se é isto verdade, não é, todavia, senão um dos lados da verdade. De outro lado, haverá de reconhecer-se também que a comunidade, ou a nossa socialização nos seus diversos graus — seja ao nível da existência comum, seja ao nível da situação analítico-sociológica, seja ao nível ontológico da própria objectividade do nosso ser humano — é apenas o termo de uma dialéctica, que tem no reconhecimento já da autonomia da pessoa, já do «eu pessoal» perante o «eu social», já da subjectividade transcendentalmente constituinte perante a objecti-

(328) Valem também aqui estas palavras de CHENU, ob. cit., 101, s.: «A socialização não é a justaposição de actividades individuais cuja adição seria, por causa do número, mais eficaz. É a concentração, em uma densidade colectiva, dos valores humanos implicados, e acima dos indivíduos. Desta forma, o conjunto é mais e diferente, em eficiência e em verdade, que a soma das partes. Não se trata, pois, de relações interindividuais, mas de multiplicação, melhor, de totalização comunitária duma energia cujo grupo como tal se torna o sujeito e o promotor».

(329) *Peut-on être communiste aujourd'hui?*, 105.

(330) *Ética*, cit., II, 329, ss.

(331) LACROIX, ob. cit., 88.

vação histórico-socialmente constituída, o seu outro termo não menos indispensável (em verdade) e irredutível (em realidade). Trata-se daquela dialéctica que desde BERGSON⁽³²²⁾ («chacun de nous appartient à la société autant qu'à lui même») e de DURKHEIM⁽³²³⁾ (dividir-nos-íamos em duas «consciências», uma «que nos é comum com o nosso grupo na sua totalidade, em que, por consequência, não somos nós próprios mas a sociedade vivendo e agindo em nós», a outra a manifestar-se naquilo que «nós temos de pessoal e distinto» e justamente faz de nós um indivíduo) o pensamento filosófico e sociológico não mais deixou de considerar — desde T. CHARDIN a BERDIAEFF e MOUNIER, desde HEIDEGGER e SARTRE a JASPERS e M. MÜLLER, desde MAIHOFER a DAHRENDORF e a GARAUDY, etc..

A nível ontológico — na determinação do ser da realidade humana e da história — traduziu-se isso, como se sabe, na definitiva revelação do lugar que à *subjectividade*, enquanto dimensão ontologicamente específica, cabe nesse ser da história e da humana realidade. GARAUDY, que nos recorda a origem dessa revelação — «se, para o humanismo grego, o homem é um fragmento do universo e um membro da cidade, o cristianismo, depois do judaísmo, pôs o acento sobre a possibilidade para o homem, de começar um novo futuro, sobre o momento *subjectivo* da vida do homem»⁽³²⁴⁾ —, considera essa dimensão não menos necessária a uma correcta compreensão do marxismo e não deixa mesmo de reconhecer nessa interpretação uma indispensável «exaltação do papel da subjectividade»⁽³²⁵⁾. Mas a sua aquisitiva explicitação ontológica deve-se sem dúvida ao moderno pensamento existencial. E de tal modo foi adquirida essa explicitação, que SARTRE, depois de sua conversão marxista, pôde continuar a dizer que só pela consideração do momento da subjectividade se «pode dar conta da

(322) *Les deux sources de la morale et de la religion*, 3.ª ed., 7.

(323) *De la division du travail social*, 6.ª ed., 99.

(324) *Marxisme du XX.º siècle*, 190; ID. *Peut-on être...*, 379.

(325) Primeira ob. cit., 278.

história, i. é, da *criatividade humana*»⁽³²⁶⁾. Por isso nos fala da «necesidade conjunta da 'interiorização do exterior' e da 'exteriorização do interior'». Pois «*la praxis*, en effet, est un passage de l'objectif à l'objectif par l'interiorisation; le projet comme dépassement subjectif de l'objectivité, tendu entre les conditions objectives du milieu et les structures objectives du champ des possibles, représente *en lui-même* l'unité mouvante de la subjectivité et de l'objectivité, ces déterminations cardinales de l'activité. Le subjectif apparaît alors comme un moment nécessaire du processus objectif»⁽³²⁷⁾. Dimensão de subjectividade que na exacta compreensão do problema da história nos levará de novo a distinguir a historicidade (como modo-de-ser de subjectividade que assume o sentido historicamente constitutivo) da história (como objecto epistemológico), a «história ontológica» da «história ôntica», a «consciência histórica» em sentido estrito da «consciência historiográfica». Dimensão de subjectividade, numa palavra, que nos põe perante um outro domínio e tipo de experiência, o domínio e o tipo da *experiência transcendental* ⁽³²⁸⁾.

A nível sociológico, e quer consideremos este nível ou mais sob uma perspectiva institucional ou mais sob a perspectiva das relações sociais, a conclusão é análoga. Numa perspectiva institucional pôde, na verdade, concluir-se que as instituições sociais nem são algo em si, algo que se pudesse pensar como absoluto fim de si mesmo, nem simplesmente meros instrumentos socialmente humanos «que tivessem a estranha possibilidade de se poderem desligar num modo feiticista da sua instrumentalidade», mas são antes «estruturas de realidade e formas de realidade da vida comum como vida espiritual —

⁽³²⁶⁾ *Critique de la raison dialectique*, 68. E daí o dilema que põe ao marxismo: «Il faut choisir. En effet: ou l'on réduit tout à l'identité (ce qui revient à substituer un matérialisme au matérialisme dialectique) — ou bien l'on fait de la dialectique une loi céleste qui s'impose à l'Univers, une force métaphysique qui engendre par elle-même le processus historique (et c'est retomber dans l'idéalisme hégélien) — ou bien l'on rend à l'homme singulier son pouvoir de dépassement par le travail et l'action».

⁽³²⁷⁾ *Ibid.*, 66.

⁽³²⁸⁾ Sobre o problema gnoseológico e as distinções a que se alude, v. M. MÜLLER, *Erfahrung und Geschichte*, 42, ss., 61, ss., 223, ss., e *passim*.

formas da história daquela contínua transformação do espírito subjectivo no espírito objectivo e do refluxo do espírito objectivo no espírito subjectivo, transformação essa e mediante um movimento circular, em que a objectividade e subjectividade se vêem superadas na *personalidade*, a qual nunca pode existir sem institucionalidade»⁽³⁰⁾. E no que toca à outra perspectiva, haverá de considerar-se que, se é certo que a nossa quotidiana comunicação social se realiza funcionalmente através sobretudo dos institucionalizados (ou socialmente comuns) papéis que assumimos, isso mesmo nos mostra que só parte de nós mesmos participa dessa imediata socialização e do seu intercâmbio funcional: apenas o nosso «eu social», justamente definido pelo conjunto dos papéis que desempenhamos e enquanto a titularidade ou o correlato subjectivo do *status* em que nos inserimos, Mas para além desse «eu social» persiste o núcleo pessoal da nossa individualidade, e nela reconhecemos o nosso «eu pessoal» funcionalmente irreduzível — sendo embora este último «eu» decerto em grande parte alimentado pelas possibilidades concretas de realização que oferece aquele primeiro. E daí também, que, salvo os casos de total despersonalização — quer da plena e nobre entrega, em que seja autêntica a decisão «faça-se no entanto a Tua vontade e não a minha», quer da acabada e degradada banalização —, e que consideraríamos excepcionais se este último caso não tendesse a ter uma decepcionante e extensa realidade no mundo técnico-funcionalizado dos nossos dias — em que o homem, quando tenta regressar a si, só encontra muitas vezes a vã «disponibilidade do seu interior vazio» (M. MÜLLER) —, o que nós somos verdadeiramente constitui a unidade concretamente vivida daqueles dois «eus». Os dois eus — o «eu pessoal» e o «eu social» — que reconhecemos como momentos da real dialéctica da nossa existência e cuja unidade não exclui a não menos vivida realidade das tensões e mesmo conflitos entre eles. Pelo que, se é verdade que o

(30) Formulações e conclusões de M. MÜLLER, que se podem ver comprovadas no seu ensaio, já cit., *Philosophische Grundlagen der Politik*, loc. cit., 304, s.

nosso *eu real* é esta unidade — e nesse sentido tem razão SIMMEL⁽²⁰⁾ quando afirma que «a existência do homem não é em parte social e em parte individual, com cisão dos seus conteúdos, posto que se encontra antes sob a categoria fundamental, irredutível, de uma unidade que só podemos exprimir mediante a síntese ou simultaneidade das duas determinações opostas: o ser ao mesmo tempo parte e todo, produto da sociedade e elemento da sociedade, o viver pelo próprio centro e o viver para o próprio centro» —, não é menos verdade que à pressão do comum ou colectivo eu social, com a tendência despersonalizante que a este lhe reconhece e com que o sofre, o eu real não deixa de reagir com a demarcação e maior incomunicabilidade do seu eu pessoal, num apelo àquilo que podemos chamar a sua reserva pessoal. Observou-o também T. CHARDIN, do seu ponto de vista, com estas palavras: «a união diferencia, as partes aperfeiçoam-se e completam-se em qualquer conjunto organizado (...) os grãos de consciência não tendem a perder os seus contornos e a misturar-se. Acentuam, pelo contrário, a profundidade e a incomunicabilidade do seu *ego*. Quanto mais se tornam, todos juntos, o Outro, mais se acham eles mesmos»⁽²¹⁾.

γ) Só que — importa considerá-lo, por último — não seria isto sociologicamente assim, a verificada ou verificável dualidade sociológica de um «eu pessoal» e de um «eu social» na unidade do «eu real», que admite o conflito entre eles e porventura o tendencial apagamento de um pelo outro (seja num individualismo de egoística rejeição, seja num colectivismo de opressiva alienação), se os dois eus não traduzissem possibilidades autênticas da nossa existência humana, i. é, se não fosse cada um deles um modo-de-ser da nossa própria existência como homens.

Que o «ser-com» (*Mitsein*), ser em comunidade ou ser em relação com outros (*Miteinandersein*), é um modo essencial do ser do homem — é um ponto que já hoje ninguém

(20) *Sociologia*, trad. esp. de J. PÉREZ BANCES, I, 51.

(21) Ob. cit., 287, s.

recusa e de que já demos uma sumária análise. Mas nesse modo de existência vai desde logo implícita a relativa autonomia dos elementos que entram em relação e se associam, pois esses elementos não se esgotam ou se reduzem ao «com», à unidade que através deles comunitariamente se constitua, do mesmo modo que os *relata* de qualquer relação não se esgotam nessa relação que entre eles se estabeleça ou se reduzem à unidade que a própria relação oferece: se como *relata* só são em relação e segundo o modo desta, também a relação depende dos *relata* e da natureza deles. Podemos corroborá-lo com palavras de MARX⁽³⁴²⁾: «as propriedades materiais de uma coisa não se fazem senão confirmar nas suas relações exteriores com outras coisas, em lugar de decorrerem destas». Aliás, só porque os elementos da comunidade têm uma qualquer autonomia se pode verificar o *encontro* comunitário potenciador das possibilidades *conjugadas* na constituição de um transpessoal objectivo. A comunidade não nega a subsistência dos elementos (e a autonomia deles como tais), afirma a relação ou correlação entre eles. Pelo que dizer que o total existente (ou a sua «essência») se traduz na relação ou correlação, apagando os elementos, será tão inadmissível como dizer que se traduz só nos elementos, apagando a relação. Conclusão esta que nada terá de decisivo, bem sabemos, pois que apenas nos oferece uma explicitação formalmente analítica do postulo «ser-com». Mais importante, será, todavia, reconhecermos que a mesma conclusão nos impõe o conceito mesmo de sociedade.

Na verdade, depois que foi ultrapassado a hipostasiante concepção de «a sociedade em si» — «a sociedade como um objecto em si, a distinguir relativamente ao indivíduo enquanto um sujeito em si», e que só existiria no «mundo do pensamento» e não no «mundo da realidade»⁽³⁴³⁾, — pecado epistemológico de que não foi de todo isento DURKHEIM, sabe-se que a

⁽³⁴²⁾ Apud GARAUDY, ob. cit., 105.

⁽³⁴³⁾ MAIHOFER, *Die gesellschaftliche Funktion des Rechts*, 13.

sociedade não é mais do que o campo, o resultado e o conjunto das *interacções* humanas, dos homens e dos grupos humanos⁽³⁴⁴⁾.

Esta interacção recíproca entre várias pessoas ou grupos, que foi particularmente acentuada por SIMMEL e MAX WEBER, e se tornou património comum da moderna sociologia, não é, no entanto, qualquer agir ou comportamento reciprocamente eficaz de que entre si os homens sejam causa e efeito, mas apenas a interacção humanamente *significativa* — i. é, o comportamento não causal-natural, causal-biológico, causal-psicológico, etc., mas comportamento recíproco enquanto *acção*, em sentido próprio, enquanto acto mediante o qual os homens se dirigem uns aos outros vendo no destinatário um interlocutor, um «outro», um outro *sujeito* que compreende os sentidos ou conteúdos significativos que lhe são comunicados e que reage também significativamente ou com comportamento *significante*, e que os outros compreendem igualmente como tal. Por isso, não são verdadeiramente *sociais* as relações de mera coexistência material que se não traduzam em autêntica convivência intencional. Não constituem fenómenos verdadeiramente sociais, nem os agregados de colectivização absoluta — se alguma vez os houve ou haverá —, os agregados indiferenciados em que os seus membros se dissolvem (numa acabada fusão ou em plena homogeneidade, instintivo-biológica ou psicológica) no grupo ou colectivo⁽³⁴⁵⁾; nem, do outro extremo, os agrupamentos puramente acidentais, seja de convergência externa e unilateral, seja de puro paralelismo também externo, e em ambos os casos formados pela simples soma fortuita ou por conjuntos de mero encontro de indivíduos que permaneçam entre si apenas como tais, essencialmente separados e solitá-

(344) O que não se distancia, inclusivamente, do entendimento de sociedade em MARX: «a sociedade não se compõe de indivíduos; ela exprime a soma das relações e das condições nas quais se encontram os indivíduos uns perante outros» — v. *apud* L. SÈVE, ob. cit., 128. Relativamente ao que iremos dizer a seguir, cfr., no entanto, U. CERRONI, *Marx e il diritto moderno*, cit., 82, ss.

(345) «Or aussi longtemps que l'individu — como observa BURDEAU, *Traité*, cit., I, 47 — n'est pas différencié dans le groupe, ce sentiment ou cette représentation d'un tout qui est en même temps un ensemble, n'existe pas. Il y a agrégat d'êtres humains, mais non encore société».

rios, sem conexão recíproca numa qualquer forma de correlatividade intencionalmente conexionante. Não será justamente por isto que SARTRE só pôde ver a institucionalização — que é a própria manifestação da sociabilidade estabilizada — entre os extremos do «colectivo serial» — no qual os indivíduos persistem como tais, embora num conjunto, mas em mero paralelismo «prático-inerte» — e do «grupo em fusão» — em que, por sua vez, se teria como que o colectivo em si?

Daí a conclusão: o social, enquanto interacção humanamente significativa, pressupõe tanto a relativa autonomia entre os membros, os *socii*, sem a qual não haverá acção interferida (*inter-acção*), como uma conexão intencional, uma qualquer unificação significativa, sem a qual não haverá, por seu lado, reciprocidade ou correlatividade no agir (*inter-acção*). A «sociedade» só a temos onde se verifique uma comunidade de conveniência entre pessoas que se reconheçam, não obstante essa comunidade, relativamente autónomas — participantes da comunidade, mas sem se esgotarem nessa participação. Por isso mesmo se haverá de pôr em qualquer sociedade o problema — com o qual o direito tem a ver de perto — que a nossa «sociabilidade insociável», na fórmula de KANT, sempre suscitará. Mas decisiva não é ainda esta analítica conceitual e sim a analítica da nossa própria experiência existencial.

E feita que está há muito por outros, basta-nos registar aqui os seus resultados, de todos também conhecidos. Se, como afirmámos, o homem é originariamente um ser-com-outros ou no modo-de-ser social — e de tal forma que pôde dizer HEIDEGGER que «o 'ser-só' é um modo deficiente de 'ser com'»⁽³⁴⁶⁾ —, não é ele menos originariamente um ser próprio no modo-de-ser da ipseidade (*Sebstheit*). Por um lado, se o ser em comum com os outros se revela o pressuposto da nossa identificação ou do reconhecimento do nosso próprio eu pessoal, pois que só no encontro com o outro (seja em associação ou afastamento, seja em diálogo ou conflito), e por mediação da nossa relação com ele, nos reconhecemos um «eu» — com uma personalidade que é

(346) *Sein und Zeit*, cit., 120.

nossa, perante um «outro» eu, com uma personalidade que é dele —, também só nos podemos reconhecer em comunidade porque na existência dos outros connosco nos compreendemos nós próprios com ele. De outro lado, se pela existência comunitária advém a cada um de nós aquele «suplemento de ser» a que nos referimos, não significa isso que nos dissolvamos ou nos transmudemos no transpessoal aí implicado, e sim que através desse transpessoal comunitário adquirimos a possibilidade de «ser mais» no nosso próprio ser pessoal. Do mesmo modo que a existência do «eu pessoal» não significa a ruptura solipsista, mas antes se terá de considerar que, enquanto é a comunidade pressuposto de reconhecimento e condição de realização desse mesmo eu pessoal, este tem a vocação autêntica da abertura aos outros e da compreensão deles como outros eus pessoais. Di-lo também HEIDEGGER nestes termos: «na compreensão do ser que é inerente ao *Dasein* está implícita, por ser o ser do *Dasein* um 'ser com', a compreensão de outros»⁽³⁴⁷⁾.

Daí, desde logo, a validade da afirmação de GARAUDY, também já antes citada, «l'homme comme individu ne peut se définir en dehors des rapports sociaux, mais sans pour autant s'y réduire»⁽³⁴⁸⁾. Pois se é certo que o homem se encontra inserido num contexto mais ou menos institucionalizado de relações sociais, não é menos certo que, dizemo-lo de novo com GARAUDY, «ces relatins sont à leur tour produites par l'homme». E ele próprio nos recorda que foi MARX quem advertiu, contra FEUERBACH, que «a doutrina materialista que quer que os homens sejam produtos das circunstâncias e da educação... esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o educador tem necessidade ele próprio de ser educado». Mas sobretudo, e por último, o termos de reconhecer a irreduzibilidade da *existência* (pessoal-concreta) a qualquer sistema,

(347) *Ibid.*, 123.

(348) *Peut-on être...*, cit., 105. «...en quelque société moderne que ce soit — afirma, por seu lado, F. FERROUX, *Dialectique e socialisation*, loc. cit., LI —, l'organisation privée ou publique des forces productives, et des relations de production, oblige de décomposer et d'analyser ces termes. Avant les forces productives, il y a la *puissance créatrice* des personnes. Outre la production des objects, il y a la 'production' des hommes dans l'atelier et dans l'usine».

seja histórico ou social⁽³⁴⁹⁾, e assim o polo dialéctico da *personalidade* em todo o processo socialmente evolutivo de convergência e diferenciação, insusceptível de ser assimilado pela colectividade, e polo esse que tanto mais se afirma quanto a colectividade mais humanamente se enriquece⁽³⁵⁰⁾.

δ) De tudo o que nos cremos licita a conclusão de que, se decerto se nos impõe o reconhecimento da autonomia (relativa) da realidade comunitária e, com ela, da nossa dimensão social — em virtude da qual não podemos deixar de participar em certas estruturas institucionais, em dadas estruturas socialmente concretas e objectivas que são, num momento histórico, a expressão do comum da coexistência comunitária —, não menos se nos impõe o reconhecimento da autonomia (relativa) da nossa existência pessoalmente própria, da nossa dimensão pessoal e de que só por esta vêm ao homem as suas possibilidades últimas e essenciais. Que tanto significa dizer que apenas no seu poder-ser próprio, fundamento constitutivo da sua própria humanidade, se afirma afinal «a prerrogativa essencial do homem». Aquela prerrogativa que nos permite afirmar, e con-

(349) Sobre este ponto, e por todos, v. LACROIX, ob. cit., 61, ss.

(350) Sobre esta dialéctica, v. T. DE CHARDIN, ob. cit., 265, ss., de que não resistimos a transcrever esta página: «O que, por meio de invenções, educação, difusão de toda a espécie, emana de cada um de nós e passa para a massa humana tem uma importância vital: procurei suficientemente pôr em evidência o seu valor filético para que se não suspeite que a minimizo. Mas, uma vez bem assente este ponto, é-me também forçoso reconhecer que neste contributo para a colectividade, longe de comunicar o mais precioso, nós não chegamos a transmitir aos outros, nos casos mais favoráveis, senão a sombra de nós próprios. — As nossas obras? Mas qual é, no próprio interesse da Vida geral, a obra das obras humanas, senão o estabelecimento, por cada um de nós em si próprio, de um centro absolutamente original, onde o Universo se reflecte de uma maneira única, inimitável: precisamente o nosso eu, a nossa personalidade? Mais profundo do que todos os seus raios, o próprio foco da nossa consciência: eis o essencial que incumbe ao Omega recuperar para ser verdadeiramente Omega. Ora, deste essencial, nós não podemos evidentemente desfazer-nos em favor dos outros tal como daríamos uma capa ou passaríamos um archote: pois que somos nós a própria chama. Para se comunicar, o meu eu deve subsistir na dádiva que faz de si próprio: de outro modo, o dom esvai-se. — Donde esta conclusão inevitável, que a concentração de um Universo consciente seria impensável se, ao mesmo tempo que todo o Consciente, ela não reunisse em si mesma todas as Consciências, permanecendo cada uma destas consciente de si própria no termo da operação — e até, o que é preciso bem compreender, tornando-se cada uma tanto mais ela própria, e portanto mais distinta das outras, quanto mais destas se aproxima em Omega».

tinuamos com GARAUDY, que «les forces qui règnent dans de monde n'ont pas le pouvoir de déterminer l'homme, que l'homme peut se libérer de sa dépendance à l'égard de tous les destins: ni les forces économiques, ni les rapports de classe, ni les pulsions de l'instinct et de la physiologie, ni les pressions psychologiques e morales de la famille, de la classe ou de la nation, aucune exigence structurelle de la nature ou de la société ne peut le déterminer entièrement, même si toutes ces données conditionnent dans une très large mesure ses actes e ses pensées»⁽³⁵¹⁾. Conclusão, cujas coordenadas — ou os seus momentos dialécticos — queremos agora resumir nos termos seguintes.

Por um lado, temos a realidade e o modo-de-ser comunitário, realidade e modo-de-ser com uma específica autonomia. Por isso, não se pode compreender a comunidade como a simples soma associativa dos seus elementos, a mera conjugação das pessoas que nessa realidade participam e às quais esta seria completamente redutível. A comunidade, os modos histórico-concretos de existência comunitária têm uma subsistência objectiva (embora não ontológica: não têm um ser em si, como vimos, sendo apenas formas ou expressões da vida em comum ou da dimensão convivente das pessoas), e, como tais, estão para além das pessoas que integram: são transpessoais (embora não suprapessoais).

Por outro lado, temos a realidade e o modo-de-ser pessoal, a realidade o modo-de-ser em que se manifesta a específica autonomia da pessoa. É esta também chamada a *personare* a sua própria fala num *verbum* e num *actus* que só a ela compete. A autonomia, em virtude da qual o homem é sempre mais do que o seu ser social (apenas uma sua outra dimensão), mais do que simplesmente elemento da família, mais do que simplesmente representante de uma classe, mais do que simplesmente membro de uma comunidade. É uma concreta individualidade, uma pessoa na singularidade da sua personalidade — sem deixar de ser também elemento de uma

(351) Ob. cit., 379.

família, representante de uma classe, membro de uma comunidade. E por isso se pôde dizer dela que é «o incomparável no comparável» — porquanto coexistindo sempre as pessoas num mundo comum e «numa comum esfera espiritual» (HARTMANN), decerto que «o incomparável da pessoa se realiza no comparável do mundo», em termos de «no mundo personalizado se tornar o único da pessoa simultaneamente geral e compreensível, i. é, comunicável, e o geral se tornar simultaneamente único e assim pleno de dignidade humana»⁽³⁵²⁾.

E em síntese: o *homem real* é a unidade dialéctica de duas relativas autonomias, a autonomia do seu *eu social* (aquele comum da existência comunitária que consubstancia como membro de uma família, representante de uma classe, membro de uma comunidade) e de um *eu pessoal* (aquele próprio de existência pessoal que ele concretamente singulariza) — a unidade dialéctica, se quisermos, da objectividade e da subjectividade humanas.

c) Se considerarmos os resultados das duas alíneas anteriores, vemos que a primeira pôs perante nós o valor fundamental do mundo humano, da prática e da realidade humanas — o valor da pessoa e da sua irrenunciável dignidade —, enquanto que a segunda acaba de nos mostrar as dimensões fundamentais da realização desse valor, e que são verdadeiramente as dimensões constitutivas daquela mesma realidade. Conjuguemos aquele valor (com as exigências que pudemos reconhecer lhe vão logo implicadas) e estas dimensões da sua realização (e assim também da própria realidade que postula), e obtemos uma unidade intencional em que compreendemos um sentido axiológico integrante e fundamental.

É que o esclarecimento que culminou na conclusão da alínea anterior permitiu-nos ver que o homem só levará plenamente cumprida a sua humanidade se puder realizar integralmente as duas dimensões que aí se revelaram e nos termos em que se nos revelaram — no equilíbrio da sua unidade

⁽³⁵²⁾ B. WELTE, *Zum Begriff der Person*, loc. cit., 17, s.

dialéctica. Uma é correlativa da outra, e o homem será essencialmente truncado se só uma delas exclusivamente se afirmar, ou se qualquer delas só vier a realizar-se com sacrifício da outra. E sendo uma dessas dimensões a comunidade, na sua específica autonomia, tanto basta para termos de lhe reconhecer, a ela também, um valor próprio — naquele sentido com que compreendemos o valor: intenção, modo ou condição essencial da realização, para o homem, do sentido fundamental da sua própria humanidade. Depois, se o reconhecimento do valor da pessoa implicou certas exigências em que se traduzem as condições da sua intenção prática, do mesmo modo o reconhecimento do valor específico da comunidade implica exigências bem determinadas que são igualmente as suas inferências práticas (prático-normativas). Diremos muito esquematicamente que nesse valor se fundam os deveres gerais da *solidariedade* (muito do que usufruimos e dá conteúdo ao nosso *ter* é contributo comunitário, benefício que obtemos participando na comunidade de que se é membro, e à qual, por isso mesmo, se deve um contributo e um benefício correlativos) e de *co-responsabilidade* (o «excesso de ser» que cada um de nós pessoalmente realiza é a assimilação de um transpessoal constituído pelo conjugado esforço comunitário, e assim a responsabilidade pelo próprio ser é simultaneamente responsabilidade pelo ser e pela constituição do ser dos outros, pois todos são ou devem ser participantemente constituintes daquele transpessoal ser comum).

Por outro lado, se partindo da pessoa nos encontrámos com a comunidade e nesta pudemos reconhecer a sua axiologia específica, nos termos que acabam de aludir-se, não menos necessariamente se haverá de concluir que a comunidade, enquanto condição da existência e da realização plena da pessoa, violaria a sua própria axiologia se não reconhecesse à pessoa o direito da sua autónoma realização pessoal. Ou, dito de outro modo, se o «eu pessoal» depara no seu horizonte dialéctico de realização com um «eu social» ou comunitário, sem que um ao outro se reduzam, à comunidade, que imediatamente se afirma neste segundo «eu», não lhe será lícito recusar-se à mediação para a afirmação daquele primeiro, na sua concreta perso-

nalização: que o mesmo será considerar como dever para a comunidade o reconhecer ela a cada pessoa a possibilidade — que assim será verdadeiramente um direito — da sua *realização pessoal*. Nem é outro o sentido autêntico e o exacto fundamento dos «direitos do homem» — proclamados como uma tábua de condições (jurídico-sociais) capitais de que dependerá, num certo momento histórico e perante uma determinada comunidade, a possibilidade da realização pessoal das pessoas⁽³³³⁾.

Pelo que só na convergência dos dois momentos anteriores se virá a reconhecer a unidade axiológica que dá sentido intencionalmente totalizante à própria comunidade histórica, assim como a unidade que confere valor à concreta existência em comum que ela traduz. A realização pessoal será tanto mais possível quanto mais rigorosamente se cumpram os deveres comunitários de solidariedade e de corresponsabilidade; os deveres de solidariedade e de corresponsabilidade são tanto mais exigíveis quanto mais as condições comunitárias permitam uma plena realização pessoal. Os dois aspectos são correlativos, se não mesmo um o reverso do outro. E por isso a unidade constituída pela totalização dialéctica destes dois momentos leva no seu conteúdo uma tal reciprocidade intencional entre um *proprium* e um *commune*, que bem se poderá dizer que um se reconhece no outro, logrando-se desse modo aquela *identidade* entre ambos — embora decerto no modo dialéctico de uma «*concordantia discordantium*» — que M. MÜLLER⁽³⁵⁴⁾ nos diz

(333) Cfr. G. CALOGERO, *Logo e dialogo*, in *Filosofia del dialogo*, 93, ss.; FECHNER, *Rechtphilosophie*, 219; C. PERELMAN, *Peut-on fonder les droits de l'homme*, in *Droit, Moral et philosophie*, 57, ss.; T. DE CHARDIN, *Quelques réflexions sur les Droits de l'Homme*, in *L'Avenir de l'homme*, 245, ss. E vai-se mesmo ao ponto da afirmação de um «direito excepção», o direito a uma irreductível subjectividade ética da consciência pessoal, que se imporia como um limite à própria validade objectiva do jurídico, em casos últimos de uma antinomia autêntica de validades — neste sentido, pode ver-se H. WELZEL, *Gesetz und Gewissen*, in *Hundert Jahre deutsches Rechtsleben*, I, 383, ss. Cfr. EGBERT PAUL, *Gewissen und Recht — Demokratie und Rechtsstaat*. Em outro sentido, numa compreensão apenas sociologicamente funcional dos direitos fundamentais, v. N. LUHMANN, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*; e numa compreensão neotomista, v. J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, e agora também Ph-L. ANDRÉ-VINCENT, *Les révolutions et le droit*, 122, s., 125, ss.

(354) *Philosophische Grundlagen der Politik*, loc. cit., 301, s., e *passim*.

ser o «sentido verdadeiramente ontológico da *pax (bona compositio voluntatum)*», o próprio sentido do «*bonum commune*» — o bem de todos e de cada um, o bem que todos e cada um compreendem como seu, porque nesse valor estão eles mesmos e a sua própria possibilidade.

7. Eis-nos, pois, agora em condições de poder compreender finalmente o sentido último do direito, que procurávamos, na autonomia da sua intenção fundamental. É que «o direito» não é mais do que a deliberada, ou conscientemente assumida, expressão normativa daquela axiologia da nossa existência comunitária que as análises anteriores puseram perante nós — e com a qual mostraram também estarmos comprometidos. É esse o seu sentido último e é esse sentido que faz dele uma intenção, e uma tarefa, autonomamente específica da realidade humana — que tanto vale dizer, do problemático esforço da nossa própria realização autêntica. O que define essa intenção e dá conteúdo a esse esforço é a unidade intencional da dialéctica entre a pessoa e a comunidade ou da pessoa em comunidade — e em termos de, sendo embora a pessoa o *prius* e o fim, não poder ela realizar-se senão pela mediação da comunidade e, assim, pelo reconhecimento do valor relativamente autónomo que à comunidade também compete justamente nessa mediação. Isto mesmo temos repetidamente enunciado, dizendo que a intenção fundamental do direito visa o ponto óptimo da dialéctica entre a pessoa (o direito da sua autonomia, direito de participação e realização) e a comunidade (com os deveres de solidariedade e de co-responsabilidade), aquele ponto em que pode dizer-se coincidem o *proprium* e o *commune*, porque correlativos e susceptíveis de identificar-se numa compensação dialéctica (de anverso e reverso), nos termos que vimos. A esta intenção, à sua ideia e princípio — que é susceptível de uma determinação normativa, a analisar-se em princípios diversos e particulares, e que teremos ocasião de fazer adiante —, bem poderíamos também designar por *justiça*, pois esta palavra, no seu sentido apenas humano e quaisquer que tenham sido os significados que haja recebido ao longo de uma milenar história

cultural, sempre quis significar a suprema axiologia da existência humana comunitária. E por isso nos apercebemos da razão de SCHONFELD⁽³⁵⁵⁾, quando nos diz que «a comunidade é o Λ e o Ω da justiça». Com efeito, se só no pressuposto de uma comunidade e em concreta referência a ela tem sentido falar de justiça, aquela, por sua vez, só será uma verdadeira comunidade (i. é, uma humana sociedade de pessoas) se for uma comunidade justa. Pelo que, de igual modo — ou num contraponto que nos importa acentuar —, se poderá dizer que a justiça é o Λ e o Ω da comunidade. Sem ela, na verdade, a comunidade ou não chegará verdadeiramente a sê-lo⁽³⁵⁶⁾, por não ter ultrapassado o estadio do colectivo primário, e como que biológico-culturalmente pré-humano, das colectividades primitivas, ou se degradará num colectivo massificado onde o homem (a sua autonomia e responsabilidade) se vê fundido no movimento sociológico-material de uma heteronomia absoluta. Será este o limite da condição totalitária e opressiva de que atrás falámos.

a) São esta intenção e este sentido últimos que conferem ao direito a sua inteligibilidade e permitem discriminá-lo entre as objectivações humanas espiritualmente culturais. Afirmaríamos o mesmo se disséssemos que nessa intenção-sentido temos a sua *ideia* — a ideia de direito. Pois se despirmos esta palavra da sua carga ideológica, que não é senão uma ganga de prejuízos e que parece fazer hoje dela uma palavra maldita⁽³⁵⁷⁾, compreendemos que ela traduz neste domínio axiológico-

⁽³⁵⁵⁾ *Über die Gerechtigkeit*, 94.

⁽³⁵⁶⁾ Tem assim, razão F. CALASSO em recordar o autor jurista bolognês que dizia do «povo»: «*collectio multorum ad vivendum, quae nisi iure vivat, non est populus*» — é, na verdade o viver *iure*, comenta CALASSO, a condição necessária e suficiente para que «*collectio multorum*» adquira verdadeiramente o carácter «de *populus* e não seja uma qualquer *collectio*, uma massa, não diversa de um rebanho» — *Storicità del diritto e scienza del diritto*, loc. cit., 177.

⁽³⁵⁷⁾ Que é totalmente injustificada essa «maldição» — a qual, quando não cobre uma gnoseológica ingenuidade, traduz apenas um manifesto acriticismo cultural —, cremos tê-lo mostrado noutro lugar, para que remetemos o leitor: nota 393 do nosso já referido estudo sobre «O instituto dos 'assentos'», loc. cit. E podemos agora acrescentar, para corroborar isso mesmo que aí dissemos, o que, por exemplo, a análise de um FREUND sobre o «materia-

-normativo específico aquele último e irreduzível autopressuposto espiritual que a consciência assume, na sua autonomia reflexivamente constitutiva, para se desempenhar da exigência — a que por sua natureza não pode furtar-se — da inteligibilidade significativa e fundamentante do nosso mundo humano, com as exigências que lhe dirigimos de realização nele da nossa própria e axiológica humanidade. Assim como, e do mesmo modo, perante o mundo da nossa experiência empírico-objectiva, com cuja plúrima, dispersa e aparentemente caótica fenomenologia não nos conformamos, lhe dirigimos igualmente uma pretensão de racionalidade que culmina numa ideia

lismo» de MARX o levou a concluir: «Comme l'a bien vu Simmel, MARX limite lui aussi les explications historiques en les subordonnant à une catégorie de concepts déterminés considérés comme fondamentaux et, de ce fait, il stylise l'existence pour pouvoir donner un sens à l'histoire. Il mutile donc lui aussi la réalité en la systématisant conceptuellement et en imposant un devoir-être idéologique à l'histoire» (ob. cit., 415); e pouco adiante, é ainda mais explícito: «Qu'on le veuille ou non, la conception marxiste de la réalité est purement philosophique, même au sens où Marx entendait ce terme quand il l'utilisait pour traiter ses contemporains d'idéologues. Il se rend coupable de la faute même dont il fait grief aux autres: le maintien du décalage entre la réalité e l'idée. Marx se fait une conception unilatérale de la matière comme d'autres s'en sont fait une de l'esprit. Ceux-ci ont essayé de résoudre le dualisme de l'objet et du sujet, de la nature et de la conscience en prenant parti pour le sujet et la conscience; Marx prend parti pour la nature et l'objet. Dans les deux cas, la solution est idéale, car il s'agit d'une idée de la matière ou d'une idée de l'esprit, l'une et l'autre se heurtant aux mêmes difficultés du point de vue empirique. Le marxisme est un idéalisme matérialiste, comme le hégélianisme est un idéalisme spiritualiste» (*Ibid.*, 435). Mas ainda que as unilateralidades apontadas tivessem sido ou possam ser corrigidas, sempre «il faut mettre en rapport l'histoire et la métaphysique pour mieux comprendre l'homme. En effet, aucune réflexion sur l'être ne saurait éviter le problème du devenir individuel et collectif; d'un autre côté, même si les philosophes de l'histoire passent pour dédaigner la métaphysique, il ne s'agit que d'une apparence, puisque elles projettent la réconciliation de l'être avec lui-même dans l'avenir utopique — ce qui, au fond, n'est qu'une autre manière de poser le problème de l'être» (*Ibid.*, 759). Em sentido análogo afirma P. DOGNIN, ob. loc. cit., 30, nota 1, que «on ne peut s'empêcher de penser qu'essentiellement relative, l'anthropologie marxiste est double: matérialiste, pour l'homme capitaliste; «idéaliste» pour l'homme socialiste et surtout communiste». Conclusões de que queremos ainda aproximar estas observações, bem pertinentes, de J. ELLUL, *Autopsie de la révolution*, 92: «On sait qu'il y a de grandes hésitations parmi les marxologues pour savoir si Marx a d'abord été un philosophe qui a tiré de sa philosophie un schéma de l'histoire, appliqué ensuite à cette réalité historique — ou s'il a d'abord été ému, bouleversé par le sort de la classe ouvrière à partir de quoi il a tiré une philosophie — ou enfin s'il a été frappé par certains événements historiques, et spécialement par cette Révolution de 1789, qu'il a interprétés et dont l'interprétation est venue joindre la philosophie qu'il tirait de Hegel.

última da sua inteligibilidade⁽³⁵⁸⁾. E se aqui avulta, entre outras decerto, a ideia de verdade a implicar a intenção de ciência, ali avulta, também entre outras, a ideia de justiça a implicar a ideia de direito (e sem que entre a «ideia» e a respectiva «intenção» haja fundamental distância, pois a ideia projecta-se na intenção e a intenção assume a ideia, podendo por isso dizer-se que a este nível, ao nível intencional, ideia e intenção se acabam por confundir).

A diferença está apenas em que num caso temos uma ideia teórica (axiológico-teorética) e no outro caso, que é o nosso, temos uma ideia prática (axiológico-normativa). E em ambos os casos, mas sobretudo no nosso caso, não se trata do problema do *ser* — do ser da ciência e do direito —, mas do *fundamento de ser* — da validade da ciência e do direito⁽³⁵⁹⁾ —, i. é, trata-se de saber qual o fundamento e sentido que justificam e exigem na existência humana o direito. Aquele fundamento, sentido e intenção que o direito tem como tarefa cumprir na realidade humano-social.

xx) Só que, dito isto, impõe-se a insistência numa distinção a que acaba decerto de aludir-se, mas sem cujo inequívoco esclarecimento as coisas não ficariam porventura devidamente entendidas. Assim, o sentido da inteligibilidade (que é sempre um fundamento, seja teórico, seja prático) ou se

C'est ce troisième aspect que je retiens ici». Em qualquer caso, o marxismo, com o seu materialismo, «n'est pas la philosophie, mais un système parmi d'autres qui, par suite des tentations politiques et pratiques de Marx et de ses partisans, est tombé au rang d'une idéologie. Seul un abus polémique a permis à Marx de disqualifier les autres philosophies en les appelant des idéologies, mais elles ne méritent pas ce titre pas plus que la sienne quand on la considère pas comme une doctrine officielle, mais comme une théorie et une méthode de l'analyse» (FREUND, ob. cit., 435, s.).

⁽³⁵⁸⁾ Por exemplo, a própria investigação científica da natureza não seria possível, nem teria sido iniciada — e culturas houve em que a ciência não foi efectivamente sua dimensão, como o foi sempre na nossa cultura helénico-europeia —, se, para além da intenção gnoseológica da *verdade*, não tivesse sido postulada a ideia da *natureza* como um todo ordenado, como um *cosmos*, em que haveria uma racionalidade imanente ou relativamente à qual seria susceptível de cumprir-se uma assimilação de racionalidade. Cfr. sobre este ponto, E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, trad. esp. de M. MORENTE e J. GAOS, I, 30, ss.; R. C. COLLINGWOOD, *The idea of nature, passim*.

⁽³⁵⁹⁾ Cfr. FECHNER, *Rechtsphilosophie*, cit., 217.

propõe orientar intencionalmente a tarefa de uma determinada prática humana e se impõe, por isso, como *fundamento regulativo*, como a intenção fundamental e fundamentante dessa prática-tarefa, ou se propõe antes a determinação essencial de um certo domínio objectivo pressuposto (ou domínio de que se tem já uma experiência objectivante) e oferece-se então como o *fundamento teórico* (representativo) ou a determinação fundamental-essencial desse domínio objectivo. Simplesmente, há domínios objectivos ou de experiência objectivante que o são assim desde o princípio (i. é, essencialmente) ou que nunca podem deixar de se manifestarem como tal — por exemplo a natureza ou o nosso mundo natural. Enquanto que outros se apresentam desse modo só depois da objectivação de uma certa prática, após e como resultado da realização de uma certa intenção e tarefa práticas. Pelo que, neste caso, antes (na ordem constitutiva) ou diferente (na ordem analítica) da sua objectivação ou dos dados objectivos em que se concretamente se consubstancia, há que considerar o sentido ou a intenção que se antepôs, que intencional-constitutivamente fixou o objectivo e orientou o *actus* dessa prática — prática, mediante a qual, e como seu resultado, se obtêm aquela objectivação e esses dados objectivos, que passam a ser o domínio objectivo da sua realização. Quer dizer, aqui há que distinguir a realidade (como objecto-resultado) da realização (como acto-objectivo).

ββ) E é justamente este o caso do direito ou — numa expressão mais compreensiva, susceptível de abranger aqueles dois aspectos — da juridicidade. O direito, como realização consumada da juridicidade, é seguramente um domínio objectivo, uma realidade objectivo-cultural, mas não é menos a juridicidade um sentido regulativo e uma intenção constituinte que aquele primeiro pressupõe. Pois o direito é obra do homem — «o direito é uma ideia prática», disse-o expressiva e de todo exactamente IHERING⁽³⁶⁰⁾, uma intenção, uma tarefa

(360) Logo no começo do seu conhecido ensaio *Der Kampf ums Recht*, e justamente contra a Escola Histórica, a qual, como se sabe, via antes no direito um pressuposto objecto-produto da história.

e uma responsabilidade do homem — como a ciência, a arte, a cultura em geral — e será *se e como* o homem assumir essa intenção, cumprir essa tarefa e se desempenhar dessa responsabilidade. O direito é um daqueles conteúdos intencionais com que o homem preenche e determina a sua abertura de ser especializado, de ser que tem a tarefa e a responsabilidade de si próprio, e assim susceptível de lograr ou fracassar na constituição-realização da sua própria humanidade.

Daí que o direito possa ser pensado já como entidade objectivada, que se determina no conteúdo objectivo de uma certa realidade cultural-social, já como sentido e intenção regulativa. Para o sentido de inteligibilidade regulativo-constitutivo queremos reservar a expressão «ideia», sendo certo que para o sentido de inteligibilidade teórico-representativa cabe melhor a expressão de «essência»⁽³⁶¹⁾. Por isso o direito — tal como a política, a ciência, e arte, a religião, etc. — pode ser considerado como «ideia» ou como «essência», e nós estamos até agora a considerá-lo como *ideia* ⁽³⁶²⁾. Já que se tratava até aqui de compreender aquele seu sentido que lhe justificará uma intenção autónoma e específica no contexto das intenções sociais e humanas.

No desenvolvimento dos números seguintes mudaremos de plano e será já sobretudo, embora não apenas, como «essência» que o direito continuará a ser objecto destas reflexões. Mas antes disso importa fazer como que o ponto para essa segunda perspectiva e acrescentar, através dele, algumas breves observações complementares.

b) Pudemos admitir que no reconhecimento do homem como homem (que o mesmo é dizer como *pessoa*), nas

⁽³⁶¹⁾ No sentido que a essa milenar expressão dá agora FREUND, ob. cit., 4, s., e *passim*.

⁽³⁶²⁾ Cremos, na verdade, que retirando «o fim, o objectivo e intencionalidade específica» da essência, em lugar de as incluir nela (ou num dos possíveis sentido de «essência») nos termos em que o faz FREUND, *Ibid.*, só se ganha em clareza. Por outro lado, não nos parece válido excluir o direito das «essências», no sentido de FREUND, pois a «justiça» não é menos «um dado da natureza humana» do que o «conhecimento» e a «necessidade».

suas duas dimensões individual e social, e nesse reconhecimento a assunção do valor que a ele, também como tal, lhe corresponde, o valor da dignidade humana, se nos revelou o próprio *fundamento* (intencionalmente regulativo) do direito. O que dá, por conseguinte, razão tanto a CALOGERO⁽³⁵³⁾, quando nos diz que no «dever do diálogo», nascido da decisão de compreender o outro (no que tem de pessoalmente próprio) temos a «regra das regras» da vida prática, como a FREUND, quando, de seu lado, afirma que «il n'y a pas non plus de liberté et de justice sans reconnaissance de l'homme par l'homme»⁽³⁵⁴⁾.

E revela-se-nos mais: revela-se-nos que o direito, tendo aquele fundamento, é um meio implicado no *telos* fundamental do homem e nas condições concretas da sua viabilidade. Isto é, impõe-se-nos do mesmo passo a *necessidade* do direito, posto que é ele um meio indispensável para que se realize aquele valor que o fundamenta — i. é, para se cumpra o homem a si próprio. Não simplesmente um meio técnico de hipotética justificação, mas um meio em que o próprio sentido do homem se realiza, «condição necessária da sua existência moral» o considerou já IHERING⁽³⁵⁵⁾: um meio que é, por isso, simultaneamente um fim em si, tal como sabemos ser a natureza de todas as obras do cumprimento espiritual-cultural do homem, sendo certo que é o seu próprio ser essencial que nelas se manifesta.

Só que, se ao conhecermos aquele seu fundamento e ao sabermos desta sua necessidade, podemos concluir que o direito não é uma simples contingência histórica que o futuro esteja destinado a superar — o homem é verdadeiramente um «ser-em-direito»⁽³⁵⁶⁾, o direito é a condição do homem —, igualmente compreendemos que o seu fundamento e a sua

(353) Ob. loc. citis.

(354) Ob. cit., 699.

(355) No ensaio citado.

(356) M. MÜLLER, *Die ontologische Problematik des Naturrechts, in Die ontologische Begründung des Rechts*, col. p.p. ARTHUR KAUFMANN, 462, e *passim*.

necessidade não nos dão, só por si, garantia de que a validade e a tarefa, que, respectivamente, um e outro lhe conferem, venham a ser efectivamente cumpridas e cumpridas de modo adequado⁽³⁶⁷⁾. Não nos referimos só ao maior ou menor êxito e ao maior ou menor fracasso do seu conteúdo — à concreta justiça que permita ou frustre —, referimo-nos ainda à sua própria existência, em realidade e em validade. Pois, não fica em princípio excluído que o direito possa não existir, ou possa desaparecer, assim como não se excluirá de todo que a ciência, a cultura, etc., possam não existir ou desapareçam. Não é impossível um cataclismo histórico que destrua a civilização e a cultura⁽³⁶⁸⁾, e é bem possível a degradação do homem numa existência abaixo da sua dignidade ou opaca à sua autêntica vocação. É que o homem, sabemo-lo, assume a responsabilidade de si próprio, é tarefa de si mesmo, e não uma «natureza» de acabada subsistência essencial, dada uma vez por todas em plenitude ou consumação ontológica. Por isso tem o direito a sua patologia, sofre de crises e admite inclusive uma sua história ontológica e não só ôntica (uma história do seu sentido e da sua compreensão, últimos e fundamentais).

Sobre esta história ontológica, bem distinta daquela que nos oferece a história simplesmente ôntica do direito, diremos aqui apenas que o direito está decerto também comprometido na essencial historicidade do homem, pelo que o seu sentido fundamental não pode deixar de ser função do sentido com que o homem, no decurso do tempo e através da sua experiência transcendental, a si próprio se vá compreendendo. Por isso compreendemos hoje o direito com um sentido diferente daquele com que o podiam compreender o grego e o romano, o homem medieval e mesmo o homem moderno. É sem que isto signi-

(367) Sendo o direito uma tarefa, e uma tarefa humana, tem por isso mesmo sempre aquele *Wagnischarakter* — o carácter de uma «aventura», de uma tentativa que pode sempre ter êxito ou fracassar —, de que nos falam H. COING, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 1.ª ed., 94, ss.; FECHNER, ob. cit., 209, ss., 217, s., 260, ss.

(368) Cfr., sobre este ponto, e como uma possibilidade relativamente à qual devemos estar de sobreaviso, nos fala K. JASPERS, no seu ensaio, já cit., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*.

fique, sem mais, historicismo ou a mera contradição abstracta entre estes diversos sentidos, que se considerassem alheios a uma opção de validade, mas antes um ir para além de cada um desses sentidos através do enriquecido sentido posterior, que se pôde lucrar e obter através de uma experiência aprofundada a partir de uma experiência anterior⁽³⁶⁹⁾: trata-se da «negação da consciência que suprime de tal modo que conserva e retém o que é suprimido» (HEGEL).

À crise que o direito actualmente padece, já nos referimos e não queremos agora acrescentar mais nada. Mais importante neste momento é termos presente a sua patologia, embora tenhamos também de bastar-nos com uma sua alusão em duas palavras.

Pode o homem fechar-se ao sentido autêntico do direito numa situação de *incompreensão* desse sentido. Seja o caso de uma incompreensão total, sempre que a consciência sofra a pressão hipertrofiada de factores, em certos momentos da existência, que a conduzam a um estado de cegueira ou de obnubilação relativamente a esse sentido e à vocação humana que ele traduz. Pode ser assim numa situação aguda de crise — desde logo na crise revolucionária —, sempre que então a hipertrofia ou do político ou da «vontade do domínio» ou da necessidade material, etc., subordinem as outras dimensões humanas. Seja mesmo o caso de uma incompreensão defeituosa ou parcial, como se verifica quer na *desesperatio* dos cépticos e dos relativistas, quer na renúncia e na entrega apenas à *securitas* dos meros positivistas — o jurista positivista é, viu-o bem WERNER HOFFMANN, «um positivista da lei sem princípios» —, quer na *superbia* de todos os absolutismos, tanto filosóficos como políticos⁽³⁷⁰⁾ — caso este último que também facilmente redundará numa situação de total incompreensão do jurídico, repudiado do Olimpo como um pequeno deus imperitante só tolerável em momentos de lassidão e humor.

(369) Cfr. a nossa *Questão-de-facto — Questão-de-direito*, 69, ss.

(370) V. FECHNER, ob. cit., 217, s.

Situação distinta é a de *violação* desse sentido fundamental, como acontecerá na hipótese de uma intenção deliberadamente contrária ou preteridora daquela axiologia, que vimos ser postulada por esse sentido, tomar a forma, mas apenas a forma, de direito. É o caso, por exemplo, da «lei injusta» — lei radicalmente violadora das exigências impostas pela «ideia de direito», e no entanto legitimada por um processo e uma forma jurídicos constitucionalmente correctos. Assim como há lugar ainda para a *degradação* e para a *preversão*.

Degradação, sem dúvida, quando o homem, num mundo tecnologicamente funcional em que os seus produtos e as «coisas» sejam apenas o fito e o desejável, e revertido aí a mero *homo funcionalis* (ou «funcionário»), aceite por direito (e se submeta a) qualquer planificada organização técnica e de heteronomia controladora. Perversão⁽⁷¹⁾, sempre que o direito, no seu nome, na sua forma ou nos seus conteúdos objectivados, seja manipulado e se veja unicamente invocado para dar cobertura a intenções e a comportamentos que desse modo pretendem legitimar a sua real malevabilidade, a sua invalidade ética ou a sua inumanidade — não correm o risco de caberem aqui, como pudemos considerar nas duas primeiras partes destas reflexões, algumas das manifestações do auto-proclamado «direito revolucionário»?

É isto nos conduz ao ponto seguinte. Temos estado a considerar o direito no seu sentido último e como que apenas em si, mas o direito opera e existe na realidade social, onde tem de confrontar-se com outras intenções e outras forças concorrentes. Verdadeiramente só pode afirmar-se — se puder — compartilhando a realidade social com essas outras forças e intenções. Daí justamente não só a possibilidade como a efectiva verificação das suas crises, o perigo efectivo e a consumação das suas situações patológicas. Não é apenas o homem que existe sempre em perigo (e por isso é ele também perigoso), o direito, como obra do homem, é igualmente uma possibilidade sempre em perigo. Importa, pois,

(71) Sobre as perversões do direito, v. a já clássica monografia de F. v. HIPPEL, *Die Perversion von Rechtsordnungen*.

vê-lo na realidade em que sofre esse perigo e tentar compreender em que termos ele poderá aí impor a sua específica intenção e autonomia. Parafraseando a distinção, tão largamente utilizada por GOLDMANN, entre «consciência possível» e «consciência real», diremos que curámos até aqui do momento do «direito possível» e se trata agora de considerar o momento do «direito real». Será isso suficiente para vencer em nós aquela «ingenuidade perante a vida e o mundo» de que já se acusou os juristas e que muitos estarão a pensar que até aqui só de-
mos prova?

8. Ao referirmo-nos atrás ao nosso modo de existência social, dissemos que nele nos encontramos sempre naquela «sociabilidade insociável» por que KANT tinha caracterizado esse nosso *modus* societário. E a nossa experiência da realidade social e o estudo que dessa realidade nos oferece a sociologia só confirmam a validade desse juízo. Pois é tão conatural a essa realidade a integração como o conflito, tanto a funcional estruturação como a disfuncional libertação, tanto a ordem como a sua dinâmica superação, e esta seja em formas evolutivas seja em formas de ruptura.

a) Assim é que, se a sociedade ou a vida social se constitui através de múltiplas «formas de socialização», que são os nossos característicos e tipificáveis modos de convivência, essas formas socializantes reconduzem-nos, em último termo, a duas categorias sociológicas fundamentais. Uma categoria abrange todos os modos de convivência e as relações sociais pelas quais os homens se aproximam uns dos outros (*Zueinander*) para chegarem a uma maior ou menor coesão e unidade entre si (*Miteinander*), a outra envolve todas as formas sociais e as relações pelas quais eles se afastam uns dos outros (*Auseinander*), para culminarem em situações de maior ou menor separação e antagonismo (*Ohneinander*)⁽³⁷²⁾. Modos de «apro-

(372) Expressões de WIESE, *Allg. Soziologie*, I, 10. No mesmo sentido, v. G. GURVITCH, *Grundzüge der Soziologie des Rechts*, 135., ss.

ximação» e modos de «afastamento», susceptíveis uns e outros de revestirem diversas modalidades⁽³⁷³⁾, e que aqui não interessa referir, a operarem através das tendências sociais que concretamente lhes correspondem, as mais das vezes simultânea e complementarmente, ou sobretudo menos nas suas afirmações puras do que em formas mistas e complexas — embora possa aceitar-se, com WIESE, que, redutivamente, a realidade social, e a sociologia que a analisa, «só conhece os movimentos para a união e para a separação — *tertium in sociologia non datur*».

E isto em termos de não se poder verdadeiramente dizer qual destes dois modos fundamentais da relação social tem prioridade. Com efeito, se tem razão TH. GEIGER⁽³⁷⁴⁾, ao dizer-nos que não há vida social sem a existência de uma ordem — «a constituição de uma estrutura de ordenação pressupõe decerto a forma de vida social, tanto como a vida social para existir exige uma ordem; as duas condicionam-se mutuamente e são necessariamente simultâneas» —, não é menos exacta a observação de H. CAIRNS⁽³⁷⁵⁾ no sentido de que «a ordem é um produto da desordem», i. é, um esforço concreto de superação dos conflitos a que o encontro dos homens nunca deixa de dar origem — e esforço de êxito sempre precário, acrescentemos, já que o conseguido *ordinatus* será desde logo posto em causa e dinamizado por novos conflitos, através dos quais se intenciona um outro *ordinans*. Reconhecemos aqui, uma vez mais, o homem a impor à realidade o seu modo de ser dialéctico.

α) Estão estudados os modos socialmente integrantes e constitutivos de uma ordem social. Desde o «*nós*» em que imediatamente nos sentimos em comunhão com os outros (*nós* a nossa família, *nós* a nossa classe, *nós* correligionários, *nós*

(373) Desde a mera aproximação até à adaptação, igualação, união, etc., por um lado; desde o mero afastamento, à oposição, ruptura e conflito, por outro lado — v. WIESE, *Ibid.*, 130, ss., 176, ss.; cfr. G. GURVITCH, ob cit., *ibid.*

(374) *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, 48.

(375) *Apud* E.E. HIRSCH, *Sociologia do direito*, in *Sociologia*, 2.ª ed. (col.. p. p. G. EISERMANN e trad. p. L. SCHEIDL), 187.

concidadãos, etc.)⁽³⁷⁶⁾ até às formas funcionais de relação interferida com outros ou formas de inter-relação. E estas desde os modos mais elementares de «solidariedade mecânica» ou associativa até à complexidade da «solidariedade orgânica» da interdependência funcional, imposta antes de mais pela divisão social do trabalho. De tudo o que se vai constituindo aquele todo que, nas sociedades altamente diferenciadas dos nossos dias, resulta sobretudo da articulação ou estruturação de uma unitária totalização, dando verdadeiramente lugar à unitária conexão de um *sistema*, em que se manifesta, uma vez lograda uma relativa estabilização histórica, a *estrutura social* da sociedade de que se trate. A partir daí a sociedade estruturada demarca aos seus membros o quadro de comportamento que lhes exige e define a posição que eles, nesse contacto social, ocupam uns perante os outros — ponto a que já antes sumariamente nos referimos.

É este, no entanto, só um dos aspectos a ter em conta — trata-se só do momento formal, ou melhor, estrutural, da ordem social. Sendo certo que na realidade social ordenada concorre também um outro factor constitutivo, que diremos o seu momento ou a sua intencionalidade material. Pois que uma qualquer sociedade não é só uma «estrutura» no sentido que vimos, é ainda a manifestação historicamente concreta de um «sistema de valores»⁽³⁷⁷⁾, aquela unidade intencional formada pelo conjunto de todos os valores, validades normativas e postulados práticos — mais inconscientes, difusos e indeterminados uns, mais conscientes explícitos e determinados outros — que se objectiva historicamente na realidade do comportamento significativo dessa sociedade. E manifestando-se aí no modo de uma vigência intencional (vigora nas expectativas e nas intenções comumente actuadas dessa sociedade, como seu pressuposto material e critério), determina esse sistema, globalmente e nesse contexto, o que se designará pelo

(376) Sobre este ponto, v. GURVITCH, *Vocation*, cit., I, 134, ss.; ID., *Tratado de Sociologia*, I, 243.

(377) «Schèmes idéaux» os designa F. DUMONT, *Les idéologies*, cit., 69.

consensus comunitário, ou a intenção social dominante. Com a fundamental importância, posto que obtenha na verdade aquela vigência e realize este *consensus*, de ser esse sistema factor já, estaticamente, de coesão, já, dinamicamente, de integração do todo social. O mesmo é dizer-se que determina a aceitação ou o reconhecimento generalizado de um certo tipo e de um certo sentido de convivência comunitários, susceptível de conseguir tanto a prevenção e a absorção (a viável resolução, com base nas validades aceites) de eventuais conflitos ⁽³⁷⁸⁾ — neste caso apenas conflitos *intra-sistemáticos* ou de solução possível dentro do sistema —, como a promoção da positiva cooperação dos elementos integrados, a ponto de suscitar, em virtude dessa vigência e estabilidade, o reconhecimento da sua legitimidade e, assim, a sua subsistência como *instituição* ⁽³⁷⁹⁾.

Tendo em conta tudo isto, podemos definir a «ordem» social como a realidade da unidade integrante dos indivíduos e dos grupos que nela convivam, em termos de uma estrutura funcionalmente activa a que corresponde um correlativo sistema de intencionalidades significativas e de valores, e que historicamente se institucionalizou. Por outras palavras, uma realidade humana de integração que se afirma nas notas de *estabilidade* (no ponto de vista histórico), de *harmonia* (no ponto de vista estrutural) e de *consensus* (no ponto de vista axiológico).

Ora, ninguém ignora o decisivo relevo que, para a constituição e manutenção de uma ordem, assume o direito. Não só enquanto assimila normativamente aquele sistema de valores com vigência social e oferece o modo mais eficaz de absorção dos conflitos *intra-sistemáticos* (através desde logo, das instituições judiciário-processuais), e enquanto ainda sanciona e pune o comportamento desviante ou as violações do sistema — forma

⁽³⁷⁸⁾ O que BURDEAU, *Traité*, cit., I, 327, considera a «institucionalização dos conflitos».

⁽³⁷⁹⁾ Cfr. T. PARSONS, *La situación actual y las perspectivas futuras de la teoría sociológica sistemática*, in *Sociología del Siglo XX*, col. org. por GURVITCH, I, *passim*; N. LUHMANN, *Rechtssoziologie*, I, 64, ss.

pela qual o direito é decerto o meio mais directo da ordem e assim de «*contrôle social*» —, mas até porque tem ele em si mesmo uma específica vocação ordenadora, a ponto de poder dizer-se que o ser ordem («ordem jurídica») é uma nota analítica da «essência», do modo-de-ser e do próprio conceito de direito — isto, pelas razões que já em outro lugar analisámos e que não importa reproduzir⁽³⁰⁰⁾.

Pois bem; se tivéssemos de ficar por aqui, haveríamos, na verdade, de aceitar que o direito é a expressão sistematicamente normativa da *ideologia* dominante (tomado que seja o conceito da ideologia no seu sentido amplo)⁽³⁰¹⁾ numa determinada comunidade, a explicitação normativa do «*político*» dessa comunidade (considerado o político também em sentido amplo, enquanto o social deliberadamente assumido e organizado)⁽³⁰²⁾, assim como concordaríamos com a sua tendencial identificação com o Estado (*status*), tal como vemos defendido por muitos e não apenas por KELSEN⁽³⁰³⁾. Só que não temos, nem podemos ficar por aqui.

β) Se pusermos, com efeito, a nossa atenção no dinamismo histórico, na «mudança» e nas transformações sociais, quer estruturais, quer intencionais, que são fenómenos não menos irrecusáveis e reais, sobretudo nas sociedades avançadas, dinâmicas e plurais do nosso tempo — i. é, sociedades que não podemos qualificar de «sociedades tradicionais» e estão longe de poderem ser consideradas como sociedades homogé-

(300) O instituto dos «assentos», loc. cit., ano 108.º, n.º 3544 e 3545 (separata, 100, ss.).

(301) Cfr. F. DUMONT, ob. cit., 65; e *infra*.

(302) Neste sentido, os ensaios já cit. da M. MÜLLER, *Philosophische Grundlagen der Politik*, loc. cit., *passim*; e de P. RICOEUR, *Le philosophie et le politique*, loc. cit., *passim*.

(303) V., desde logo, B. LEONI, *Diritto e politica*, in *Il problema della giustizia, diritto ed economia; Diritto e politica; Diritto e logica* (Atti del V Congresso Nazionale ed. Fil. d. Diritto, I — *Relazioni generali*, 1961), 89, ss.; cfr. L. CABRAL DE MONCADA, *Da essência e conceito do político*, in *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, 37 (1961), 1, ss.

neas⁽³⁶⁴⁾ —, teremos de concluir que a integração (com a consequente estabilidade, equilíbrio e *consensus*), representa apenas uma das tendências a incluir, com outras distintas ou opostas, no todo da compreensão da realidade social. Se é que não traduz mesmo uma interpretação no limite e em certos casos decerto uma idealização utópica da vida social — o ideal de uma sociedade de plenitude, sem disfunções, sem desacordos nem conflitos⁽³⁶⁵⁾. Enquanto que outra tendência, e que se mostra sem dúvida como a principal determinante de aquele dinamismo, transformação e mutação sociais, é justamente a que se manifesta no modo social próprio da *contradição*, em todas as suas múltiplas formas, seja de *antagonismo*⁽³⁶⁶⁾, seja de *conflito*⁽³⁶⁷⁾ e mesmo de *luta*⁽³⁶⁸⁾, e desde que não reduzamos esta outra tendência, já a casos apenas de comportamento «anormal» — casos que seriam então entendidos como de simples comportamento desviante, afastado do estado «normal» ou da norma social dominante, estado e normas tidos pelo padrão positivo e critério discriminador —, já a meras «disfunções» — a compreender ainda, como tais, tão-só na perspectiva do sistema pressuposto — e sobretudo a não negligenciemos atra-

(364) Advertindo-se que seria grave erro confundir «sociedade homogênea» — sociedade sem ruptura e de onde estejam ausentes a diferenciação em estratos e as desigualdades institucionalizadas — com a sociedade que haja realizado a colectivização dos «meios de produção». Para a denúncia desta possível confusão, W. MAIHOFER, *Demokratie im Sozialismus*, 40, ss., e *passim*; OTA SIK, ob. cit., 106, ss.; F. FERROUX, *Dialectiques et socialisation*, loc. cit., XVI-XXI, XLVII; cfr. RAYMOND ARON, *La lutte de classes, passim*.

(365) Cabem aqui, no certo diagnóstico crítico de DAHRENDORF, *Gesellschaft und Freiheit*, tanto a sociedade pensada pelo «sistema social» de T. PARSONS como a «sociedade comunista» de K. MARX — sociedades estas que, segundo as análises do mesmo autor, não seriam «utópicas» apenas no sentido sociológico, como intenções e programas de crítica e transformação, mas igualmente no sentido comum do termo: representações de sociedades irreais e irrealizáveis. V., ob. cit., 49, ss., especialmente 85, ss., cap. com o título «*Pfade aus Utopia*». Cfr. ainda W. MAIHOFFER, ob. cit., 40, ss.

(366) Expressão que usamos no sentido que lhe dá F. FERROUX, ob. loc. cit., XXVII, ss.

(367) Para o conceito e uma teoria dos conflitos, v. R. DAHRENDORF, *Gesellschaft und Freiheit*, 112, ss., esp.^{ic} 197, ss.; ID., *Sozialer Konflikt, in Wörterbuch der Soziologie*, 2.^a ed., p. p. W. BERNSDORF, 1006, ss.

(368) Sobre a análise sociológica da *luta*, v. SIMMEL, *Sociologia*, cit., I, 265, ss.

vés da acentuação da sua possibilidade de funcionalidade positiva, ⁽³⁰⁰⁾, para reconhecermos antes que o acordo e a união, por um lado, e o antagonismo e a separação, por outro lado, são dimensões essenciais e reconhecidas da realidade social ⁽³⁰⁰⁾, então, à visão da sociedade como uma realidade de ordem e de algum modo fechada na sua integração, terá de opor-se uma outra visão que no-la mostra, ao contrário, uma realidade de conflito e necessariamente aberta nas suas possibilidades de superação.

Daí os dois modelos sociológicos de compreensão da realidade social que nos propõe, por exemplo, DAHRENDORF ⁽³⁰¹⁾ — o modelo de equilíbrio e integração (*Gleichgewichtsmodell*) e o modelo de conflito e de alteração (*Konfliktmodell*). Mas não de modo a que tenhamos de pensar, perante estes dois modelos e as tendências reais que conceitualmente constroem, que somos forçados a uma radical opção entre a verdade e o erro, ou em termos de a verdade haver de referir-se fundamentalmente a um ou a outro, mas não a ambos desses dois modelos. Pois teremos de reconhecer que cada um deles oferece uma perspectiva a ter em conta, uma interpretação possível, mas parcial, da realidade social e que ambos são utópicos no seu próprio limite: uma sociedade de pura integração e sem con-

⁽³⁰⁰⁾ Neste sentido, COSER, *apud* DAHRENDORF, *Ibid.*, 123; «O conflito pode servir para remover numa relação os elementos que se dividem e restabelecer a unidade. Desde que o conflito significa uma solução das tensões entre os adversários, tem ele função estabilizante e torna-se um elemento integrativo da relação».

⁽³⁰¹⁾ Devendo mesmo dizer-se, com DAHRENDORF, *ob. cit.*, 114, que o conflito é «um facto social universal, sim, é talvez mesmo um elemento necessário de toda a vida social», já que se fundaria na invencível incompletude e na nunca conseguida certeza ou verdade absoluta no mundo dos homens e da existência humana — expressão, pois, em último termo da própria historicidade humana (págs. 129, ss.). E são múltiplos os tipos de conflitos sociais que a teoria sociológica discrimina: conflitos de papéis, vividos inclusivamente pela mesma pessoa, conflitos religiosos, conflitos culturais e de culturas (recorde-se «as duas culturas» de SNOW), conflitos éticos e ideológicos, conflitos económicos e conflitos de classes, etc. — e que será vão e incientífico tentar reduzir a um só qualquer tipo de conflito. Sobre o erro de reduzir os conflitos sociais a conflitos apenas de classes, v. também W. MAIHOFER, *ob. cit.*, 41, s.

⁽³⁰¹⁾ *Gesellschaft und Freiheit*, *cit.*, 110, ss.

flitos não existe (nem existirá), e uma sociedade em contínuo e sobretudo radical ou irrecuperável conflito é impossível. Fazer de um ou de outro um projecto utópico, no sentido positivo da utopia⁽³⁹²⁾, terá a sua validade: mas validade estritamente ideológica⁽³⁹³⁾ e não científica (i. é, objectivo-analítica). Depois, mais do que modelos irrealis e impossíveis, são modelos em si mesmos contraditórios. O primeiro tende para o tempo zero que excluiria a história e, com isso, o carácter mesmo de sociedade humana — assim como o próprio dinamismo que a integração não nega, mas pretende dominar —; o segundo tende para a desintegração total que culminaria na anomia absoluta, e também por isso negaria a realidade da sociedade, porque afectaria sem mais a sua possibilidade.

O que as sociedades reais efectivamente são, são-no no modo que podemos dizer «integrações desintegradas» e «desintegrações integradas». A sua conseguida ou tendencial integração corre sempre o risco de desintegrar-se, posto que os conflitos que no seu seio se geram são factores de ulterior desintegração; e a desintegração conflitual tende sempre a converter-se numa nova integração (numa «nova sociedade»), uma vez que nas forças em conflito não falta nunca um projecto de organização social, seja o projecto de uma sociedade que resolva o conflito, absorvendo-o num contexto mais compreensivo, seja o projecto de uma sociedade centrada sobre o factor que avulta como preponderante ou tido agora por decisivamente relevante (o que acontece, por exemplo, quando se considera uma classe social esse factor preponderante decisivo ou como o titular da nova sociedade).

Aliás, na própria dialéctica do conflito, mesmo se conflito de manifestação revolucionária, se poderá dizer que vai imanente uma integração. O conflito, por um lado, pressupõe

(392) Sobre este sentido positivo da *utopia*, v. K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, cit., 169, ss.

(393) Incluindo agora no pensamento ideológico a própria intenção utópica — o que é fundamentalmente correcto, não obstante a distinção em MANNHEIM — v., sobre este ponto, F. DUMONT, ob. cit., 115, ss., e *passim*.

tanto uma situação de comunidade⁽³⁹⁴⁾, que subsiste para além dele, como a sua superação num universal integrante⁽³⁹⁵⁾. Por outro lado, a ruptura que determina não anula totalmente a comunicação histórico-cultural — ponto já aludido na primeira parte destas reflexões —, antes intenciona a identidade de valores já assumidos e que, diferentemente considerados, levaram ao conflito, mas para depois reconstituir com seu fundamento e no seu sentido a sociedade que eles subverteram. Já sabíamos: a ordem (a institucionalização) está no princípio (antes) e no fim (no termo-resultado) das revoluções⁽³⁹⁶⁾.

Pelo que, entre os casos extremos, quer de ruptura irrecuperável — numa situação de radical antagonismo, como será a de uma guerra civil e só enquanto esta situação se mantém —, quer de quase unidade total que as comunidades chamadas a lutar contra inimigos externos pela sua própria sobrevivência podem atingir, ao voltarem-se sobre si próprias numa decisiva tensão centrípeta e de esforço conjugado — sem excluir ainda as situações de apática atonia, casos estes próprios dos estádios últimos de sociedades decadentes que atingiram o fim da sua história e apenas esperam a sua substituição por outras para desaparecerem de todo —, entre esses casos limites, dizíamos, e nos quais uma das duas dimensões apontadas parece dominar em exclusivo, o que se deverá dizer é que a dimensão integrante e a dimensão conflituante, com os dois modelos que sobre elas se elabore, são efectivamente complementares.

(394) Ponto já aludido na I parte destas reflexões — 2, b), 1) —, citando BERDIAEFF. V. ainda BURDEAU, *Traité*, I, 324, ss., 326, ss.; DAHRENDORF, ob. cit., 123 — «não há conflitos entre as donas de casa alemãs e os jogadores de xadrez peruanos; os conflitos económicos ou de classes económicas pressupõem uma comunidade de trabalho», etc. —; cfr. S. COTTA, *Sul rapporto tra filosofia della politica e filosofia del diritto*, loc. cit., 11, ss.; GURVITCH, *Vocation*, cit., I, 189; J. FREUND, ob. cit., 575.

(395) É assim claramente também na própria luta de classes — o universal da sociedade global estará presente no princípio (como pressuposto) e no fim (como objectivo). V., além de BERDIAEFF, ob. e loc. cit., *supra* nota 143, mas sobretudo F. DUMONT, ob. cit., 140, ss.

(396) Aliás, nisto fundamentalmente se distinguem a *revolta* de uma autêntica *revolução* — sobre estes conceitos e a sua distinção, v. J. ELLUL, ob. cit., cap. I.

São duas dimensões, e duas construções, indispensáveis ambas mas insuficientes cada uma só por si, da realidade social, a qual apenas é verdadeiramente real na unidade de aquelas duas dimensões, que os respectivos modelos, abstracta e separadamente, privilegiam.

Quer dizer, ineliminável, assim, a integração, não devemos reconhecer menos o valor positivo dos conflitos sociais — e já não estamos a referir-se só aos conflitos intra-sistemáticos, mas também, ou sobretudo agora, aos conflitos transistemáticos. Valor positivo, enquanto concorrem esses conflitos para a progressão histórica e da cultura, para afirmação da autonomia criadora e da própria liberdade⁽³⁹⁷⁾. E mais: valor positivo ainda, porque os conflitos são condição que possibilita o enriquecimento, o próprio triunfo da justiça. Quanto a este último ponto, na medida em que aquilo que era tido por «absoluto» e válido, ao ser recusado ou contestado no conflito, se vem a encontrar com um interlocutor, que em princípio excluiria, com uma outra «parte» que agora o relativiza na sua validade e no seu mérito, e que, pretendendo impor também a sua validade e o seu mérito, não só alarga o horizonte e a experiência das validades, como exige uma ponderação sobre as partes e respectivos méritos em conflito — ponderação que é afinal a própria intenção da justiça⁽³⁹⁸⁾.

Dir-se-á que vemos assim ressurgir perante nós a figura e o modelo do *juiz*. Nem é isso para estranhar. Pois se historicamente o juiz precedeu o legislador, nos momentos de crise, de conflito e superação, de novo se terá de fazer apelo àquela função originária e em que encarna a intenção mais autêntica do direito⁽³⁹⁹⁾.

(397) Sobre este último ponto, v. COING, *Grundzüge d. Rechtsphilosophie*, 1.ª ed., 85, ss.; 2.ª ed., 172, ss.; DAHRENDORF, ob. cit., 112, ss.

(398) Fundamental, neste sentido, é a monografia de ZANFARINO, *Pluralismo sociale e idea di giustizia, passim*.

(399) Que na função paradigmática do juiz temos originariamente o modelo do direito, é o que desde sempre se compreendeu — assim, de ARISTÓTELES, que na sua *Ética a Nicómano* dizia ser o juiz a «justiça encarnada» (L. V, cap. IV), até KANTOROWICZ, ao ver na «justiciabilidade» o critério fundamental do jurídico (*Der Begriff des Rechts*).

γ) Sem dúvida, que o que acabamos de dizer só tem sentido no postulado de que se procura uma *solução justa* para o conflito. E bem sabemos que as motivações reais dos protagonistas do conflito, ainda que invoquem a «justiça», se localizam imediatamente a outro nível — ou a outros níveis: económicos, políticos, culturais, etc. —, além de que o conflito transistemático de ruptura não se suspende por um discurso de validade. Mas a nós o que nos importa é tão-só a *possibilidade* desse discurso perante o conflito, e essa possibilidade existirá se o conflito não provocar entre os seus partícipes a situação extrema de uma incomunicabilidade axiológica, situação que o conflito por si só não implica e antes exclui — e exclui-o na sua dialéctica própria, como vimos —, até porque de contrário ele próprio deixaria de ter sentido como conflito. Além de que havemos também de reconhecer, com F. PERROUX⁽⁴⁰⁰⁾, que «depuis la naissance de l'industrie moderne en Occident, la guerre entre nations et la lutte de classes, malgré de nombreux échecs, sont soumises à des efforts d'aménagement, d'organisation, de limitation. L'essai est tenté d'éclairer les heurts opaques des ensembles humains, en en comprenant les causes, en en décrivant les mécanismes, et les conséquences: cette connaissance est gagnée (...) dans des dialogues dégagés des intérêts nationaux e sociaux. Puis, les conflits des ensembles humains sont parlés; les guerres et les luttes de classes tentent de se justifier par des motifs moraux; les doctrines les plus dédaigneuses des catégories éthiques sont contraintes d'y recourir ou sont secrètement pénétrées d'une aspiration éthique qu'elles n'avouent pas. L'esprit de dialogue réserve à la vérité et à la justice des chances d'envahir les consciences de ceux qui mènent le combat. Les déclarations bruyantes, qui donnent la parole au canon ou à la bombe, ne parvient pas à étouffer le désir de surmonter les contradictions du monde, en donnant la parole à l'homme».

(400) Ob. loc. cit., XLVIII.

E queira efectivamente encontrar-se uma solução justa para o conflito, ou continue a ter sentido a intenção de justiça, e de novo nos temos de encontrar com o direito. E verdadeiramente, porque é a sua intenção última a intenção de justiça, aquela intenção de uma totalização-integração axiológica final, que já referimos. Não decerto o direito agora como a expressão de uma integração pressuposta ou como factor de uma determinada integração a manter — o direito também ele pressuposto e objectivamente determinado na ordem constituída —, mas o direito convocado a uma directa e autónoma criação do justo, numa função axiológico-normativamente constituinte, muito para além seguramente daquela função de «*contrôle social*» que numa sociedade estabilizada também lhe pudemos reconhecer. O conflito superador — estamos evidentemente a pensar em conflitos transistemáticos — põe um problema axiológico novo e o direito terá de constituir para ele uma nova solução normativa. Do direito instituído — do direito já objectivado e que na ordem pressuposta se positivou — somos conduzidos, através do conflito, para o direito a constituir. O conflito é o mediador problemático, mas só a intenção autónomamente específica do direito será o fundamento da solução.

Vemos assim — e este ponto é fundamental — que o conflito transistemático, desde que vise superar a ordem constituída — como acontecerá em todo o conflito revolucionário —, nos põe directamente perante a função constituinte do direito, no possível apelo para a sua autónoma intenção *ordinans*. Intenção que ele só poderá actuar constitutivamente, não evidentemente como objecto («essência»), mas como «ideia» ou princípio normativo. E daí que o direito se tenha de propor agora a tarefa de reconstituir a unidade normativa integrante a um nível diferente daquele em que se manifestou o conflito, pois a esse nível foi justamente essa unidade que, por força do conflito, deixou de existir. Terá de elevar-se àquele mesmo nível intencional e axiológico em que o próprio conflito cobra o seu sentido ou que, como vimos, ele próprio, na sua mesma

intencionalidade específica, não deixa também de pressupor: ao nível dos fundamentos últimos de validade e, assim, da inteligibilidade constituinte (reconstituente) de uma nova universalidade de sentido.

O direito, revertendo à sua intenção fundamental, como que é chamado assim a fazer uma abstracção generalizante relativamente às intenções normativas em conflito — passa de um nível intencional a um outro, em que se farão compreensíveis, numa mais ampla e enriquecida unidade integrante, os elementos que ao nível anterior se ofereciam como limites e opostos absolutos. Tarefa esta que não pode minimizar-se, mesmo que só sociologicamente, sendo certo que «la tâche de proférer, de produire l'unité surgit maintenant des profondeurs de l'existence collective⁽⁴⁰¹⁾». E que o direito participa nessa tarefa, cumprindo a sua intenção autónoma e específica, é o que se trata efectivamente de mostrar.

b) Decerto que a possibilidade de uma solução do problema no sentido indicado não fica só nesses termos esclarecida e muito menos comprovada — apenas o problema, nas suas coordenadas decisivas, fica enunciado. Como pode, na verdade, afirmar-se que a intenção autónoma do direito é susceptível de tomar posição num conflito transistemático revolucionário, se esse conflito se traduz justamente numa ruptura ideológico-política, que atinge os valores e os princípios constitutivos da estrutura ou sistema social? Pode continuar a falar-se aqui de uma intenção fundamental de validade com possibilidade de ajuizar, não seguramente da validade ideológico-política, mas da validade *de direito* do concreto comportamento social que manifesta, através da prática revolucionária, uma nova intenção ideológico-política?

E há, com efeito, quem responda negativamente a estas perguntas, afirmando que justamente neste ponto deparamos

(401) F. DUMONT, ob. cit., 72.

com um limite histórico, um insuperável hiato na intenção de validade, a vencer tão-só pela decisão que mobiliza e impõe um *poder* ⁽⁴⁰²⁾. É a atitude, aliás, da tradicional renúncia do pensamento jurídico positivista, na sua neutralidade e relativismo objectivistas, assim como de todos aqueles que fazem calar politicamente a voz do direito numa radical prioridade de intenção revolucionária ou que o compreendem apenas na dependência, e como expressão, de um ilimitado voluntarismo do poder. Atitude que tem na sua base a crise do direito de que atrás falámos, que o deixou axiologicamente inerte e de que, por isso mesmo, só podemos afastar-nos recuperando para o direito a intenção axiológica positiva e autónoma que lhe corresponda no nosso tempo — e que deixámos já esboçada. Com fundamento nela, supomos, na verdade, que é possível uma posição diferente, que é possível uma fundamentada resposta positiva àquelas mesmas perguntas.

A revolução subverteu a ordem constituída e irá constituir uma nova ordem. Na ordem caduca encontrávamos o direito e voltaremos a encontrá-lo na ordem futura. Tem sentido pretender invocá-lo, no momento do próprio conflito aberto, no momento em que o acto revolucionário forja a história? É este, como sabemos, o nosso problema. Ora, estamos em crer que os desenvolvimentos anteriores nos oferecem alguns pressupostos (de um lado, uma intenção axiologicamente autónoma do direito, de outro lado, uma dialéctica integração-conflito social que apela para essa intenção) para admitir esse sentido num discurso coerente. Queremos dizer: é isso uma possibilidade que pode ser pensada.

O que falta saber ainda é com que sentido (i. é, com que conteúdo de sentido ou com que determinação normativa), é susceptível de adquirir efectividade o que não se terá de excluir em absoluto como possibilidade. Por outro termos e em

(402) Cfr. DAHENDORF, ob. cit., 210, ss.; H.-M. PAWLOWSKI, *Das Studium der Rechtswissenschaft*, 152, ss.

síntese: que palavra concreta (enquanto determinação e concretização da sua intenção última) tem a dizer afinal o direito à revolução? Haverá um direito revolucionário, não naquele seu entendimento comum e que também referimas na primeira parte destas reflexões — o direito *da* revolução e enquanto instrumento dela —, mas no modo de uma normatividade axiológico-jurídica a impor à revolução ou como um direito *para* a revolução? A revolução será apenas um momento de crise e de recuo ou também, e sobretudo, um momento de manifestação autêntica e como que originária do sentido fundamental do direito?

(*Continua*)