

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. MÜLLER, *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 agri-lhando-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 MAIHOFFER⁽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 simple 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* — tornarmo-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. HYPPOLITE, 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, recua 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 esgote 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 ⁽³²¹⁾.

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

⁽³²¹⁾ 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.* 268. 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 suprá-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. ARSÉNIO 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 irreduzível (em realidade). Trata-se daquela dialéctica que desde BERGSON⁽³³²⁾ («chacun de nous appartient à la société autant qu'à lui même») e de DURKHEIM⁽³³³⁾ (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 MAIHOFFER 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»⁽³³⁴⁾ —, 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»⁽³³⁵⁾. 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

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

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

(334) *Marxisme du XX.^e siècle*, 190; ID. *Peut-on être...*, 379.

(335) 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»⁽³²⁰⁾. 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-o 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

(320) 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⁽³⁰⁾ 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»⁽³¹⁾.

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

⁽³⁰⁾ *Sociologia*, trad. esp. de J. PÉREZ BANCES, I, 51.

⁽³¹⁾ 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 ofereça: 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 ⁽³⁴⁾.

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 ⁽³⁵⁾; 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-

⁽³⁴⁾ 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. SEVE, ob. cit., 128. Relativamente ao que iremos dizer a seguir, cfr., no entanto, U. CERRONI, *Marx e il diritto moderno*, cit., 82, ss.

⁽³⁵⁾ «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. II 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 objets, 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 lícita 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 Ómega recuperar para ser verdadeiramente Ómega. 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 Ómega».

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 temos 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⁽³⁵³⁾.

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

(353) 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 «matéria-

-normativo específico aquele último e irredutível 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 et 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 consubstancie, 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 inspecializado, 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⁽³⁶³⁾, 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»⁽³⁶⁴⁾.

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⁽³⁶⁵⁾: 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»⁽³⁶⁶⁾, o direito é a condição do homem —, igualmente compreendemos que o seu fundamento e a sua

(363) Ob. loc. cit.

(364) Ob. cit., 699.

(365) No ensaio citado.

(366) 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. E 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 falamos 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 impertinente 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 functionalis* (ou «funcionário»), aceite por direito (e se submeta a) qualquer planificada organização técnica e de heteronomia controladora. Perversão⁽³⁷¹⁾, 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»?

E 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,

⁽³⁷¹⁾ 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 demos 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*) ⁽⁷²⁾. Modos de «apro-

⁽⁷²⁾ 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 ideaux» 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⁽³⁸⁰⁾.

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)⁽³⁸¹⁾ numa determinada comunidade, a explicitação normativa do «*político*» dessa comunidade (considerado o político também em sentido amplo, enquanto o social deliberadamente assumido e organizado)⁽³⁸²⁾, assim como concordaríamos com a sua tendencial identificação com o Estado (*status*), tal como vemos defendido por muitos e não apenas por Kelsen⁽³⁸³⁾. 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 homogê-

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

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

(382) 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*.

(383) 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⁽³⁸⁴⁾ —, 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⁽³⁸⁵⁾. 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*⁽³⁸⁶⁾, seja de *conflito*⁽³⁸⁷⁾ e mesmo de *luta*⁽³⁸⁸⁾, 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 norma 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-

(384) 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. MAIHOFFER, *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*.

(385) 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.

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

(387) 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.

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

vés da acentuação da sua possibilidade de funcionalidade positiva,⁽³⁸⁹⁾ 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⁽³⁹⁰⁾, 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⁽³⁹¹⁾ — 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-

(389) 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».

(390) 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.

(391) *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 irreperável — 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 excluía, 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 parviennent 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 inerme 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*)