3.568

A REVOLUÇÃO E O DIREITO (*)

A SITUAÇÃO DE CRISE E O SENTIDO DO DIREITO NO ACTUAL PROCESSO REVOLUCIONÁRIO

Pelo Doutor A. Castanheira Neves

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

(*) *Continuação do número anterior.*

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

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

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

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

---

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

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

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

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

([158]) Ob. cit., 116.
([159]) *Trabalho e teologia*, trad. port. de Joaquim Cerqueira, 118.
([160]) M.-D. CHENU, *Ibid.*, 86.

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

---

([161]) *Économie et philosophie, Oeuvres*, cit., II, 125, s.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

économique ou religieux, sans que l'on puisse parler d'une antériorité chronologique ou d'une supériorité logique d'une de ces activités sur des autres. L'homme est tout l'homme au départ, au moins virtuellement. (...) Il arrive ainsi que l'on subordonne la politique tantôt à l'économique, tantôt à l'éthique, tantôt à la religion, avec l'espoir de trouver par cette voie l'explication du phénomène, alors que du point de vue empirique de l'existence humaine chacune de ces activités exprime également et au même titre que les autres, les possibilités contradictoire qui sont en l'homme» ([181]). Conclusão que vemos inclusive corroborada pelas análises metodológicas de SARTRE, ao reconhecer-se aí, e através de históricos exemplos, a irredutibilidade das obras culturais — «un système idéologique est un irréductible» —, e em termos de poder afirmar que esses exemplos mostram «à qual point le marxisme contemporain a tort de négliger le contenu particulier d'un système culturel et de le réduire tout de suite à l'universalité d'une idéologie de classe» ([182]). E daí igualmente a sua inferência, que é sobretudo uma grave advertência, no sentido de que se fizermos do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção o único objecto da história humana, «nous retombons simplement dans «l'économisme» que nous voulions éviter et le marxisme devient un inhumanisme» ([183]).

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

---

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

([182]) Ob. cit., 76.

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

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

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

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

([184]) No ensaio já referido, *Travail et parole*, loc. cit.
([185]) *Ibid.*, 215.

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

([192]) Ob. cit., 53, ss.

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

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

---

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

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

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

([196]) V. LACROIX, ob. cit., 58.

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

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

---

[197] Ob. cit., 195.
[198] LACROIX, ob. cit., 57.
[199] *Traivail et parole*, loc. cit., 227.
[200] *Ibid.*, 226.
[201] Por aqui encontraríamos, numa análise da sua própria existência humana, a «possibilidade existencial» do acto religioso e da sua teologia — v. HEIDEGGER, *Theologie et philosophie, in Archives de Philosophie*, XXXII (1969), 356, ss. Cfr., ainda, K. RAHNER, *O cristianismo como religião do futuro absoluto, in Cristianismo e marxismo*, cit., 197, ss.

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

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

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

---

([202]) *Ibid.*, 232.

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

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

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

([206]) Ob. cit., 74, s.

([207]) *Pensées*, cit.

([208]) *Über den Humanismus*, 28.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

([213]) *Parole d'homme*, 140.

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

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

---

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

([215]) *Ibid.*, 130.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

([220]) J. MILHAU, ob. cit., 130.

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

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

([223]) *Ibid.*, 132.

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

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

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

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

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

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

([228]) *Ibid.*, 106 e 107.
([229]) *Ibid.*, 107.
([230]) *Ibid.*, 46 — tratar-se-ia daquela dimensão «que les chrétiens appelent la transcendance, et que nous pouvons appeler celle du dépassement dialectique».
([231]) *Ibid.*, 46.
([232]) *Ibid.*, 378.
([233]) *Ibid.*, 232.
([234]) Sobre conflitos sociais, a sua natureza e tipos actuais, v. *infra*.
([235]) *Dialectique et socialisation*, prefácio cit., XIV.

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

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

([236]) *Ibid.*, XV.
([237]) *Ibid.*, XL.
([238]) *Ibid.*, XLII.
([239]) *Ibid.*, XXIV.
([240]) *Ibid.*, XLIII e XLVI, s.

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

([251]) Ob. cit., 106.

([252]) Ob. cit., 39.

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

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

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

---

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

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

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

([257]) V. *infra*.

Só que, não obstante, se assume acima (perante) o mundo, um ser situado mas com possibilidade de transcender a situação — «l'homme se caractérize avant tout par le dépassement d'une situation» ([258]) —, capaz de ultrapassar a sua situação temporalmente pontual e actual, numa compreensão crítica do passado e numa antecipação constitutiva de futuro: ser assim, como vimos, não apenas histórico, mas rigorosamente de historicidade. Condiciado e condicionante, o homem é, em síntese, a existência que transcende *de* a realidade (assumindo-se no seu poder-se a partir de uma certa realidade), mas *para* a realidade (realizando nela as suas possibilidades e sendo nessa realização) — o mediador e o sujeito de uma realização autónoma, «a autonomia apesar da dependência», na fórmula de HARTMANN.

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

É que, por um lado, demo-nos conta de que nos toca uma dimensão de transcendência (de transcender ou de abertura) espiritual que nos refere à totalização do ser, à universalidade do fundamento inteligível e à incondicionalidade do sentido normativo do valor ([259]). E na medida em que temos acesso a esse nível espiritual do sentido e do valor, através da nossa consciência espiritual reflexiva, reconhecemo-nos, simultaneamente, um «eu» — enquanto titular dessa «consciência à segunda potência» —, e um eu que é um «sujeito moral», pois aquela intencionalidade de sentido e valor, assumida na consciência, eleva-nos a um «ser que pode prometer» (NIETZSCHE).

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

([259]) Aspecto este último que mais fundadamente será considerado *infra*, já no número seguinte.

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

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

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

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

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

([262]) M. MÜLLER, ob. loc. cits., 102.

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

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

---

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

([264]) M. MÜLLER, ob. loc. cits., 114.

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

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

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

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

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

---

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

([268]) *Vide*, G. MARCEL, *L'homme problémathique*.

([269]) *Vide*, H. HENKEL, ob. loc. cits., *passim*.

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

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

---

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

([272]) V. *infra*, no número seguinte.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

([277]) *Vom Wesen des Grundes*, passim.
([278]) Cfr. MAIHOFER, *Rechtsstaat und menschiche Würde*, 17, ss.

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

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

---

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

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

(281) Ob. cit. 30.

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

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

---

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

([283]) *Ibid.* 340.

([284]) Ob. cit. 26.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

([294]) MOUNIER, *Manifesto*, cit., e *Revolution personnaliste et communautaire*.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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