

PESSOA, SOCIEDADE E HISTÓRIA

Gênese e validade transcendental da personalidade

1 Tem êste trabalho por fim demonstrar, preliminarmente, que o problema central da Axiologia jurídica, vista em função da experiência histórica, é o relativo ao valor da pessoa humana, dada como assente a verdade de fato de que a “consciência da personalidade” ou, mais precisamente, o reconhecimento recíproco da personalidade como um valor constitui uma conquista histórica, um fruto amadurecido lentamente através do tempo

Tal é a força dêsse aspecto genético da questão que facilmente se é levado a reduzir o valor da pessoa e, por via de consequência, todo o ordenamento jurídico que a serve, a um epifenômeno, a uma simples resultante das forças mais diversas, escapando o seu significado originário, transcendental em confronto com as causas ou condições geradoras do aparecimento da pessoa no horizonte axiológico

Típica, nessa ordem de idéias, é a posição de Émile Durkheim quando nos apresenta a pessoa como uma categoria histórica, ou seja, como uma conquista da obra civilizadora da espécie humana “Essa auréola de santidade, escreve o mestre da Sociologia francesa, — da qual está hoje investida a pessoa humana, é de origem social”, devendo-se, assim, tão somente à evolução histórica a consciência social do valor da personalidade ¹

Essa tese durkheimiana prende-se, como é sabido, à sua concepção da *consciência coletiva* como “repositório de valores”, como algo de transcendente com referência às consciências individuais e, ao mesmo tempo, nelas imanente, o que explicaria, a seu ver, o caráter *ideal* dos valores e a pressão social por êles exercida, não sendo, dessarte, o dever e o valor senão “dois aspectos de uma única e mesma realidade, que é a realidade da consciência coletiva” ²

Na mesma linha de pensamento, repara Cuvillier que “a sociedade não é a fonte dos valores, é a fonte de emergência dos valores e a sua manifestação à consciência”, ³ mas me

¹ DURKHEIM, “Jugements de Valeurs et Jugements de Réalité”, in *Sociologie et Philosophie*, Paris, 1951, pp 137 e segs

² DURKHEIM, “Détermination du Fait Moral”, *op cit*, p 149 e segs

³ CUVILLIER, *Manuel de Sociologie*, Paris, 1950, II, p 526

parece que nas referidas colocações sociológicas do problema é dada por resolvida, muito sumariamente, a questão essencial a concernente às *condições lógicas de possibilidade* desse fato social e histórico inegável que é o progressivo aflorar da consciência da personalidade, não sendo demais acentuar, além do mais, que permanece em suspenso, sem a devida fundamentação, a sugestiva tese durkheimiana sôbre o duplo caráter transcendental e imanente da consciência coletiva em confronto com a individual

A sociedade, longe de constituir um fator originário e supremo, é condicionada pela sociabilidade do homem, isto é, por algo que é inerente a todo ser humano e que é condição de possibilidade da vida de relação. O fato do homem só vir a adquirir consciência de sua personalidade em dado momento da evolução histórica não elide a verdade de que o "social" já estava originariamente no ser mesmo do homem, no caráter bilateral de toda atividade espiritual a tomada de consciência do valor da personalidade é uma expressão histórica da atualização do ser do homem como ser social, uma projeção temporal, em suma, de algo que não teria se convertido em experiência social se não fosse inerente ao homem a *condição transcendental de ser pessoa*, ou, por outras palavras, de ser todo homem *a priori* uma pessoa

2 Não há dúvida que a compreensão histórica ou até mesmo historicista do problema da pessoa abre perspectivas novas, não só pela necessidade de ter-se presente o caráter de temporalidade que lhe é inerente, mas também porque passa a ser situado com todas as suas implicações, isto é, como um problema inseparável da nota de *socialidade* que não lhe é menos essencial. Pessoa, sociedade e história surgem, assim, como conceitos correlatos, numa concreção dialética que torna impossível a compreensão de um elemento com olvido dos dois outros

Daí a necessidade de situar-se, sempre e necessariamente, o problema da pessoa em função da sociedade e da história, revelando-se insuficientes quer uma consideração puramente estática ou *ôntico-formal* da pessoa como é a exemplarmente formulada na clássica definição de Boécio (*Persona est naturae rationalis individua substantia*), que a sua apreciação puramente *deontológica*, à maneira de Kant, quer projeta o tema do plano da ontologia para o da ética, quer ainda uma extra-

polação a-histórica da problemática da pessoa, situada embora no centro de uma constelação de valores concebidos como realidades ontológicas, consoante nô-los apresentam Max Scheler e N Hartmann

Se o trato do problema da pessoa como questão nuclear da Axiologia em geral e da Axiologia jurídica, em particular, veio se afirmando à medida que se patenteava a sua historicidade e socialidade, talvez seja possível dizer-se que a grande tarefa de nossos dias é *reconquistar o enlace ôntico-axiológico* essencial ao conceito integral de pessoa, para plena e concreta compreensão da experiência da Moral e do Direito, de sorte a conciliar fatores aparentemente antitéticos, o da sua unidade objetiva e o da sua variável circunstancialidade

A compreensão ao mesmo tempo axiológica e ontológica da pessoa não constitui, aliás, novidade, podendo-se remontar, nesse sentido, até a Hegel, que, no entanto, culminou na redução do axiológico ao ontológico, mas de tal forma que não resolveu, mas antes suprimiu o magno problema, inclusive pela negação da distinção essencial entre *ser* e *dever ser*, sem a qual se acaba por reduzir o indivíduo à sociedade ou ao Estado, ou por diluí-lo no *processus* objetivante da história

Cabe-nos, de certa forma, repensar as aporias de Kant e de Hegel, mas na circunstancialidade de nosso tempo, com tóda a riqueza das pesquisas que, desde Scheler, Hartmann, Heidegger ou Ortega y Gasset, vêm sendo desenvolvidas sôbre o problema do homem e de sua personalidade, o que è compreensível nas épocas assinaladas por uma crise radical de estrutura.

Parece-me, em suma, de primordial relevância situar a pessoa como centro do encontro entre o ético e o ontológico, explicando-se, dessarte, tanto *a sua realidade* histórica quanto a sua *idealidade*, como co-implicação de ser e dever ser

A essa luz, parece-me de grande alcance repensar o tema da pessoa, *em sua concreção social e histórica*, partindo-se dos pontos de conflito ou de antinomia entre a direção que de Kant vai a Fichte e aquela outra que se desenrola de Hegel a Marx e Gentile, a primeira apontando para os valores da *subjetividade*, a segunda acentuando os valores da *objetividade* social e histórica

*Ser e dever ser da pessoa no pensamento de Kant
e de Hegel*

3 Em que pese a crítica hegeliana, —que criticou justamente a insuficiência de um conceito de *pessoa* desligado do de *comunidade*,— devemos a Kant o reconhecimento de que o homem, enquanto homem, mesmo tomado como simples possibilidade de realizar-se na sociedade e no Estado, já possui um valor infinito, condição de t \hat{o} da a vida ética. É essa f \hat{o} rça deontol \hat{o} gica, que a meu ver, se projeta na concepção de Kant e que Fichte genialmente potenciou, concepção que Hegel pretendeu superar, e que alguns de seus disc \hat{u} pulos acabaram por comprometer, mediante a identificação entre o indiv \hat{u} duo e o Estado, entre pessoa e comunidade, tudo como consequ \hat{e} ncia de terem concebido a pessoa como algo de abstrato, como “possibilidade indefinida”, s \hat{o} tornada concreta nos momentos ulteriores da vida da sociedade e do Estado.

Longe de ser vazio de qualquer conteudo, o conceito kantiano de pessoa assinala a validade e a situa \hat{c} o do homem no cosmos. Imerso no mundo das coisas sens \hat{i} veis, mas, apesar de tudo, superior a \hat{e} le, por abrang \hat{e} -lo com o seu pensamento, elevado acima de si mesmo, por superar o que em si h \hat{a} de exist \hat{e} ncia emp \hat{i} rica e de fins particulares e imediatos, o homem p \hat{o} e-se como *personalidade*, sujeito a uma ordem que n \hat{a} o \hat{e} a ordem das coisas mesmas. Como tal, a personalidade \hat{e} *liberdade*, \hat{e} independ \hat{e} ncia em rela \hat{c} o ao mecanismo de t \hat{o} da a natureza, sendo, assim, o homem um ser pertencente a dois mundos que nele se tocam, o mundo profano que nos oprime, e o mundo moral que nos emancipa. “O homem \hat{e} sim bastante profano, mas a humanidade, na sua pessoa, torna-o sagrado.” “Em t \hat{o} da a cria \hat{c} o, tudo o que esteja \hat{a} disposi \hat{c} o de nossa vontade e seja objeto de nosso poder, pode ser empregado simplesmente como meio, s \hat{o} mente o homem, e com \hat{e} le t \hat{o} da criatura racional, \hat{e} fim de si mesmo”⁴

D \hat{e} sse modo, a pessoa n \hat{a} o \hat{e} apenas algo de individualizado entre as coisas, em virtude de sua racionalidade, n \hat{a} o se diversifica ela por ser “substancia”, algo de subsistente por virtude pr \hat{o} pria e, como tal, incomunic \hat{a} vel, mas se distingue por ser condi \hat{c} o do imperativo moral, fulcro de um mundo

⁴ Cf KANT —Kritik der praktischen Vernunft, p I, L I, cap 3, (Immanuel Kants Werke, ed Cassirer, vol V, p \hat{a} g 96)

que não é o da natureza, mas o da vida ética, *contraposto àquele*

Já se supera, em suma, a compreensão da pessoa posta por Boécio na “ordem dos seres”, distinta das coisas e dos demais entes graças à excelência da razão (*rationalis naturae*), mas a êles análoga pela “substancialidade individual”, a pessoa passa a ser compreendida em termos deontológicos, o que permitiu que mais tarde pudesse ser vista como um valor originário, a unidade espiritual instituidora de um processo no qual e pelo qual as coisas possuem validade

Em verdade, a concepção da pessoa como único valor incondicionado, mas que necessariamente condiciona o “processus” espiritual da atualização de suas virtualidades criadoras, não podia ficar presa a uma doutrina como a de Kant, para quem o ser humano não se apresentava como “ser histórico” A *humanidade* que êle via santificada em cada homem era, no fundo, a força da razão em si mesma, a racionalidade pura e definitiva, capaz de impôr formas intelectuais à natureza e de projetar sôbre esta o livre mundo dos fins Mas não era a *humanidade* como desdobramento do espírito através da história, projetando-se em realizações superadoras do tempo individualmente vivido, até revelar-se a pessoa no espelho das demais pessoas, como o “eu” que se põe perante o “tu” e se sente como “nós”

4 Sente Hegel, mais do que ninguém nas primeiras décadas do século XIX, assim o alcance como a insuficiência do conceito kantiano de pessoa, reputando-o abstrato, mas, ao mesmo tempo fecundo enquanto princípio constitutivo de um processo de afirmação do homem através dos momentos de atualização da “sociedade civil” e do Estado

Ao dualismo essencial kantista entre “ser” e “dever ser” contrapõe Hegel a unidade indissolúvel do pensamento com a realidade, de tal modo que o que *deve ser* não é senão um momento do devir de algo, pois, “aquilo que deve ser *é*, e, ao mesmo tempo *não é*”⁵

Enquanto que Kant concebe o *dever ser* como peculiar tão somente à essência e à dignidade do homem, Hegel pensa-o como um momento da “destinação” dos seres em geral, algo, assim na natureza como no espírito, só deve ser aquilo a que

⁵ HEGEL — *La Scienza della Logica*, trad de Arturo Moni, Bari, 1924, vol I, Livro I, Seção I (pág 140)

se destina, de sorte que o *dever ser* representa o limite do finito e, ao mesmo tempo, o superamento dêsse limite “como dever ser, algo é elevado acima de seu limite, mas, vice-versa, somente como *dever-ser*, algo tem o seu limite Um é inseparável do outro” ⁶

Nessa concepção, a pessoa deixa de valer como princípio *deontológico*, tal como em Kant, para ser condição de uma atualização progressiva do ser do homem, tão certo como “no *dever ser* começa o superamento da finitude, a infinitude” Como acentuo em pequeno ensaio intitulado “Direito abstrato e dialética da positividade na doutrina de Hegel”, para êste o espírito se mostra *pessoa* enquanto auto-consciência de *possibilidade de determinação livre*, como um leque de possibilidades abstratas destinadas a se atualizarem objetivamente nos estádios sucessivos da experiência ética, com a conversão dialéctica do “direito abstrato” em “direito concreto” ⁷

Hegel reconhece, aliás, ser próprio das coisas finitas a *perenidade da aproximação*, e a sua filosofia deve ser vista como um poderoso esforço visando superar, no plano da racionalidade concreta, a finitude e a infinitude do humano, o que não consegue, inclusive por tomar como ponto de partida da objetivação ética uma abstração infecunda, o conceito de pessoa esvaziado de seu conteúdo axiológico a pessoa, para HEGEL, é o eu enquanto abstrato, desligado de qualquer conteúdo, o “eu vazio de substância” ⁸

O resultado dessa *concepção abstrata* da pessoa é o sacrifício da subjetividade como tal Por mais que em sua obra pulse o propósito de manter a polaridade entre o finito e o infinito, as partes e o todo, —o que tem sido olvidado por críticos superficiais,— é inegável que o que acaba por nela prevalecer é o processo histórico como totalidade e como

⁶ HEGEL —Loc cit, Secção I, Nota, (pág 142) Assim sendo, embora a pedra não tenha consciência de sua destinação, pondera êle, *deve ser*, enquanto algo de distinto na sua destinação, ou ser em si Lembra HEGEL o dito de LEIBNIZ sôbre o imã que, se tivesse consciência, consideraria a sua direção para o norte como uma determinação de sua vontade, ou uma lei da sua liberdade (loc cit)

⁷ MIGUEL REALE —*Horizontes do Direito e da História*, São Paulo, 1956, págs 176 e segs

⁸ Cf HEGEL —*La Phénoménologie de l'Esprit*, trad de J Hyppolite Paris, 1939 41, t I, págs 44 e 47 Sôbre essa questão e significado no plano da Filosofia Jurídica, v meu estudo, “Direito abstrato e dialética da positividade na doutrina de Hegel” op cit

objetivação. Dessarte, se em Kant o conceito de pessoa é um ideal esquema deontológico, que não põe outro limite senão o do mútuo respeito dos indivíduos autoconscientes e igualmente livres, o que redundava numa concepção negativa do Direito e do Estado, —já com Hegel se passa para o extremo oposto é de veras admirável o seu propósito de ver a pessoa plenamente realizada como liberdade concreta, numa coparticipação comunitária, mas, em última análise, a pessoa, para realizar-se, sai de si, torna-se outro de si, aliena-se como espírito do povo e como Estado ⁹ A um *dever ser* sem conteúdo axiológico determinado (Kant) sucede um *ser* reduzido a momento da totalidade (Hegel), na qual e só pela qual a pessoa representaria algo

É a razão pela qual volto a dizer que no conflito ideológico de Kant e de Hegel há um repositório de experiências das mais fecundas para quem busque, nas conjunturas de nossa época, a necessária harmonia entre razão e história, indivíduo e sociedade, valores da pessoa e valores do todo social, entre as exigências concomitantes de ordem e de certeza e as de mutabilidade e adequação progressiva dos ordenamentos jurídicos às mais diversificadas contingências espaço-temporais

O triunfo da objetividade

5 O certo é que, no decorrer do século passado, sem a tensão dramática e quasi trágica do sistema hegeliano, mas em grande parte sob o seu direto influxo, o que veio progressivamente entrando em eclipse, até suscitar as vivas e salutáreas reações presentes, foi o valor da pessoa como fonte originária e fundamental da eticidade, para prevalecer algo de concebido como “superior” a ela

No atropêlo do progresso que o impelia audaciosamente para o futuro, o homem enriqueceu-se e envaideceu-se, e ainda se envaidece, de *objetividade*, daquilo que construiu e constrói, fora de sua personalidade, mas a serviço dela O *idealismo absoluto*, o *positivismo*, o *naturalismo evolucionista* e o *marxismo*, embora sob prismas e com categorias distintas, assinalam, ainda hoje, o predomínio da *objetividade* sobre a

⁹ V HEGEL —*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*, trad de B Croce, § 54

subjetividade do espírito objetivado sôbre o espírito objetivante, segundo os idealistas, do *fato* empíricamente percebido sôbre o sujeito cognoscente, do fenômeno *no seu fluir causal*, segundo os evolucionistas, das *fôrças de produção* sôbre as coberturas ideológicas, segundo os marxistas E, por fim, assinalando a perspectiva de uma fuga incessante do fôco espiritual originário, o anúncio profético do “governo das coisas” e até mesmo “pelas coisas”, confessada a falência do criador perante a criatura, com a perspectiva aterradora e profética de Huxley sôbre uma espécie humana prefabricada, modelada por processos subtís da química, da genética, da psicologia ou da propaganda, segundo dimensões compatíveis com a “fruição das coisas” ou os imperativos do máximo rendimento material Sob várias formas, o que, na realidade, se verifica é a perda do sentido autêntico da pessoa como “singularidade” intocável, para prevalecer a pessoa como simples “momento de um ser transpessoal” ou peça de um gigantesco mecanismo, que, sob várias denominações, pode ocultar sempre o mesmo “monstro frio” “coletividade”, “espécie”, “nação”, “classe”, “raça”, “idéia”, “espírito universal”, ou “consciência coletiva”

A pessoa passou a ser considerada algo de abstrato, de fragmentário, mero equívoco de quem houvesse perdido o significado de integração da parte no todo, olvidando, assim, que, sem êste aquela não seria sequer pensável, e que, ao pensar-se o todo lógicamente já se pensam “concretamente” as partes

Já foi observado, com tôda razão, que a eclipse do valor autônomo da subjetividade coincidiu com a crise da Filosofia do Direito, convertida em um sistema de conceitos gerais ordenatórios do Direito positivo, sendo a subjetividade jurídica entendida apenas em termos empíricos e reflexos, enucleada nos preceitos legais, a pessoa individual vista e compreendida como um claro deixado pela ordem política por fôrça de suposta “autolimitação do poder estatal”

É claro que, num clima dessa natureza, lugar não havia para uma cogitação mais profunda sôbre aquele conflito gigantesco em que se haviam empenhado Kant e Hegel procurando situar o valor da pessoa nos quadrantes da ética e da história

Foi sòmente quando a sociedade burguesa estremeceu em suas raízes mais profundas que a problemática do homem

novamente afluíram às consciências e ainda as domina e preocupa

Enquanto, porém, permaneceu estável a tábua de valores que condicionava os ordenamentos jurídicos do século XIX, foram estes considerados autosuficientes, tanto do ponto de vista da Ciência como no da Filosofia, não havendo razão para retomar, embora com outros métodos e propósitos, uma linha de especulação que se considerava extinta desde a decadência do “chamado Direito Natural”

Nesta segunda metade de século, porém, após tantos e tão fecundos exemplos de pesquisa axiológico-jurídica, já é chegado o momento de proceder-se ao balanço das idéias, para verificar-se o que deve ser dado ao “subjetivo” e ao “objetivo”, à pessoa e à comunidade, afim de evitarmos soluções unilaterais ou setorizadas altamente prejudiciais ao destino do homem

A pessoa como valor-fonte da experiência ética

6 Nem Kant, nem Hegel, digamos assim, nos satisfazem, mas é mister partir deles para superá-los, afim de tentar responder ao nosso problema, ao mais angustiante de todos os problemas, que é o da correlação do indivíduo com a sociedade, termos em gigantesco conflito, um a proclamar a sua “personalidade” autônoma e livre, apoiado na irreduzibilidade do “eu”, a outra a exigir o reconhecimento da “personalidade” coletiva, a superioridade do espírito que historicamente se objetiva e integra em unidade dialética a excelência do humano

A tarefa que se nos antolha não é por certo a de volver à estática concepção substancialista da pessoa, mas antes a de abranger, em nova compreensão, o valor da *pessoa* e o valor da *história*, conciliando a radical liberdade constitutiva de valores, que é o homem enquanto pessoa (tal como Kant nos revelou) com o drama histórico das pessoas coexistentes (que Hegel quiz abranger em poderosa unidade integrante) Pessoa e convivência histórico-social são termos que se exigem reciprocamente, visto como, —e este ponto é essencial, —pôr-se como pessoa é pôr-se como história, como alteridade, como comunidade, e a redução de uma à outra romperia a unidade concreta, o mesmo resultando se prevalecesse uma sobre a outra

Uma axiologia a-histórica, ou meta-histórica não tem sentido. De certo ponto de vista, o homem é a sua história, concordo, mas não seria compreender integralmente o homem compreendê-lo espelhado unicamente no processo histórico-cultural, pois o homem é, também, a *história por fazer-se*. É própria do homem, da estrutura mesma de seu ser, essa ambivalência e polaridade de “ser passado” e “ser futuro”, de ser mais do que a sua própria história. É note-se que o futuro não se atualiza como pensamento, para inserir-se no homem como ato, —caso em que deixaria de ser futuro, —mas se revela em nosso ser como *possibilidade, tensão*, abertura para o projetar-se intencional de nossa consciência, em uma gama constitutiva de valores. Como bem diz Eduardo Nicol, “o que o homem ‘é’ em ato nunca é a atualidade completa de sua potência de ser. Por isso, ‘tende’ a atualizar as suas potencialidades de ser, da única maneira que nêle é possível, ou seja, vivendo. Por isso, também, sua vida é ‘tensão’, e dêsse modo, um tipo temporal de ser. A história é o reflexo dessas tensões ou intenções vitais, das atualizações do ‘poder ser’, ou potência ôntica e vital —existencial— que o seu ser entranha” ¹⁰

É por essa razão que o nosso historicismo, o historicismo reclamado pelas perplexidades e pelos desenganos do homem contemporâneo, não emerge através dos graus sucessivos de um processo unitário, nem mesmo se resolve na “totalidade do processo histórico”, mas se funda antes na historicidade originária do homem e de suas alteridades.

O homem não é “ser histórico” em razão da história vivida, mas o é mais pela carência de história futura. É preciso, em verdade, atentar ao significado pleno de minha afirmação de que o *homem é o único ente que originariamente é e deve ser*, no qual “ser” e “dever ser” coincidem, cujo ser é o seu dever ser ¹¹

7 Se o ser do homem é o seu *dever ser*, é sinal de que sente em sua finitude algo que o transcende, que o seu valer e o seu atualizar-se como pessoa implica no reconhecimento de um Valor absoluto, que é a razão de ser de sua experiência estimativa, Valor absoluto que êle não pode conhecer senão como procura, tentamen, renovadas atualizações no plano da

¹⁰ EDUARDO NICOL. *La idea del hombre*, México, 1946, págs 30 e segs

¹¹ Cf *Fundamentos do Direito*, São Paulo, 1940, pág 304; *Filosofia do Direito*, 3ª ed, São Paulo, 1962, vol 1, págs 187 e segs

história, mas sem o qual a história não seria senão uma dramaturgia de alternativas e de irremediáveis perplexidades

Dizer que o *ser* do homem é o seu *dever ser* é reconhecer a raiz ontológica do problema do valor, que, em suma, o problema do valor, reconduzido à sua fonte originária, revela-se como problema ontológico. Como diz Abbagnano, “o problema do valor é o problema daquilo que o homem *deve ser*”, e “o homem é, originariamente, a *possibilidade* e a procura de seu *dever ser*”. Assim sendo, o problema do valor nasce da falta de plenitude, da limitação e carência do ser humano, e “a transcendência do ser do homem com relação ao homem é a condição primeira e fundamental do problema do valor”, e “o valor não poderia ser transcendência e normatividade se não constituísse o ser mesmo do homem, aquilo que o homem *substancialmente* é e é chamado a *ser*”¹²

Essa invocação de uma tese existencial tem a sua razão de ser, porque se há algo que possibilita aos existencialistas novas perspectivas, de que resultará talvez o superamento de suas antinomia e ambiguidades, é a compreensão da exigência histórica como inerente à não plenitude da existência mesma, abrindo, sob um prisma original, a compreensão da razão como “razão histórica”

O existencialismo veio mostrar aos otimistas do historicismo absoluto o carácter problemático do homem e da história, a impossibilidade de conciliar-se o absoluto com a história, ou a sua identificação. Na realidade, o historicismo absoluto é uma contradição em termos, ao oferecer-nos uma história que de antemão já é em si conclusa, história essa que apenas se revela misteriosamente aos homens e pelos homens, e na qual o indivíduo é visto como elemento “negativo”, como simples momento dialético necessário da “positividade” que inevitavelmente o supera, ficando a insuficiência e a carência do homem como que um resíduo ou um resto inexplicável na totalidade do processo¹³

¹² v NICOLA ABBAGNANO *Filosofia Religione Scienza*, Turim, 1947, págs 43 e segs

¹³ É o que, a meu ver, souberam demonstrar os grandes pensadores da existência, desde KIERKEGAARD a HEIDEGGER, apesar de assumirem uma “atitude contraposta” que, partindo da temporalidade do humano, os leva, paradoxalmente, a uma compreensão radicalmente a histórica. Nesse sentido é significativa a interpretação de VICENTE FERREIRA DA SILVA: “Devemos abandonar definitivamente a noção antropocêntrica da História que a determina como uma construção da subjetividade finita do homem e como o pro

8 Não devemos, em verdade, olvidar que uma das notas essenciais da personalidade, é a sua transcendência em relação à sua individualidade empírica e a tudo aquilo que dela promana. Porque a pessoa não é, a rigor *parte* em um *todo*, embora possa haver relações complexas entre parte e todo, como ocorre na situação de uma obra na bibliografia de um autor, quando naquela já esteja “in nuce” a totalidade de seu pensamento.

Cada pessoa é única e nela já habita o todo universal, o que faz dela um todo inserido no todo da existência humana. Deve, assim, ser vista antes como centelha que condiciona a chama e a mantém viva, e na chama a todo instante crepita, renovando-a criadoramente, sem reduzir-se uma à outra. Embora precária a imagem, o que importa é tornar claro que dizer pessoa é dizer singularidade, intencionalidade, liberdade, inovação, transcendência, o que se torna impossível em qualquer concepção transpersonalista.

Daí o culto que os “transpersonalistas” têm pela *humanidade*, como valor refletido de um processo histórico de objetivação progressiva. No fundo, tornam-se mais importantes os *bens produzidos* do que os *suscetíveis de criação*, mais o amor

gressivo encarnar-se de valores postos pelo homem. Não é desta forma, isto é, como atuação de um sujeito finito mas omnideterminante, que HEIDEGGER procurou caracterizar a ação resoluta e autêntica no *Sein und Zeit*. O querer autêntico não é ação demiúrgica, mas sim teúrgica. Daí a conclusão de que “não é o homem que traça e determina a configuração histórica que o envolve e o destino que lhe cabe viver”, pois “o poder ser próprio do homem é um *poder ser arrojado*, uma atividade que se exercita dentro de uma direção e de diretivas já prescritas” (cf. *Idéias para um novo conceito do homem*, “Revista Bras de Filosofia”, 1951, págs 423 e segs). Se aceitássemos a ponderação de BERDIAEFF de que “em Hegel é Deus mesmo, a sua razão, o seu espírito que conhece e jamais o homem”; e que, no idealismo hegeliano, o sujeito embora enaltecido, não faz senão executar os planos da consciência transcendental, (*Cinq méditations sur l'existence*, trad de Vilder Lot, 1936, pág 44) — interpretação de BERDIAEFF que parece olvidar tôda a tensão entre Deus e o mundo, entre o homem e a história, ainda subsistente no pensamento hegeliano, apesar da crescente racionalização sistemática que está destruindo o fermento originário de sua concepção, como notou subtilmente JEAN WAHL (V Luigi Bagolini *Persona e società nell'esistenzialismo di Berdiaeff*, Inst de Fil do Dir da Univ de Roma, 1943, págs 10 e segs) —, se reconhecessemos, repito, o acerto da observação de BERDIAEFF, veríamos que o existencialismo, sob vários aspectos, plasma-se nas matrizes mesmas da doutrina que combate, e, em ambos os casos, o drama humano ou vai sendo escrito por um todo que envolve o homem e com êle se confunde, ou já está escrito e o homem, apesar de habitar na proximidade do ser, vê-se condenado a recitar um papel que ignora, e cuja ignorância gera a angústia constitutiva de seu existir.

pelos bens tangíveis do que o amor pelo bem que não se concebeu ainda, perdendo-se, assim, o senso da liberdade espiritual que é o presente como momento atualizante do futuro. A pessoa deixa de ser a unidade dos atos intencionais objetivados no mundo dos valores, cessa de ser possibilidade infinita, para obliterar-se em uma unidade que tornou impossível o processo mesmo da história.

De certa forma, poder-se-ia dizer que, em tôdas as modalidades de transpersonalismo, são a sociedade, ou a história, a classe, ou o "espírito objetivo" que avançam livremente, conduzindo em seu bojo as "pessoas", tornadas momentos necessários à liberdade do todo, mas livres por mera co-participação ou referência.

Ora, é contra essa *humanidade* espelhada nas coisas, mais viva nas obras do que nos homens, que se contrapõe a nossa época, após ter sentido e estar sentindo o rigoroso valor do "já adquirido". Volve-se, então, o fulcro da cultura, à pessoa como *valor-fonte*, mas sem as peças de uma compreensão estática do homem e da razão, em um amor concreto pelo passado e pelo futuro.¹⁴

A condicionalidade histórico-axiológica do Direito

9 Ora, a meditação sobre a condição humana, sobre a existência e suas circunstâncias, e sobre o ser do homem como o seu *dever ser* abre-nos a perspectiva de um historicismo diverso, *uno* em virtude da unidade ontológico-axiológica que é a pessoa humana, e, ao mesmo tempo, *infinito* em virtude da carência e da implenitude do homem. Só mesmo reconhecendo a pessoa como fonte de valores (fonte do que deve ser, do que ainda não é, do que poderá jamais vir a ser) é que se pode, com efeito, conceber a história na conciliação necessária de duas exigências essenciais, a de *unidade* e a de *infinitude*.

Por outro lado, como resulta do anteriormente exposto, *valor* e *socialidade* também se implicam necessariamente no

¹⁴ Por aí se vê como estão longe de meu pensamento aqueles que interpretam em sentido positivista, confundindo a com a "Humanidade" abstrata da concepção de AUGUSTO COMTE, a minha noção de "Humanitas", que envolve cada homem de per si, ao mesmo tempo, todos, em uma unidade concreta, em um processo histórico espiritual que integra o passado e o futuro numa experiência axiológico social em que o ser pessoa se revela como liberdade instituidora de valores.

conceito de pessoa. Entre pessoa e sociedade há uma correlação primordial, um vínculo de implicação e polaridade, de tal sorte que o homem vale como homem *na* sociedade, mas não apenas *pela* sociedade, ainda que só milênios de experiência histórica lhe hajam dado a consciência empírica de sua individualidade ética e de sua coparticipação em uma “comunidade de pessoas”

Ainda recentemente Ferrater Mora, após reconhecer que o homem é fundamentalmente um ser cultural e histórico, lembrou que se não deve por a nota tônica dominante no que é circunstancial. “Como ponderou Lain Entralgo, qualquer que seja a importância e peso das circunstâncias, —individuais, caracteriológicas, culturais ou históricas, —*a última realidade humana é sempre suprasituacional*”¹⁵ No seu entender, a natureza invariável dos homens, de um lado, e, do outro, a sua infinita maleabilidade e plasticidade não são conceitos absolutos, mas antes conceitos-limites. “a realidade humana concreta é a que oscila continuamente entre tais polos, o homem não é nunca nem pura circunstancialidade, nem elemento puramente invariável”, não sendo, assim, nem pura história, nem pura natureza, o que significa que, em certo modo, é ambas”¹⁶

A meu ver, é o conceito de pessoa que traduz essa *polaridade do ser humano*, que o singulariza pela possibilidade de ser para si e de ser para outrem, de ser o que *é* e o que *deve ser*, de ser um *eu* e as suas *circunstâncias*, o que é imutável e o que se desenvolve no tempo¹⁷

Pois bem, as considerações tôdas que venho fazendo autorizam-me a concluir que a pessoa é a raiz da socialidade e da historicidade, apresentando-se com dupla valência

- a) *no plano ontognoseológico*, como categoria transcendental que torna possível a experiência ético-jurídica,

¹⁵ JOSÉ FERRATER MORA. *El Ser y la Muerte*, Bosquejo de Filosofía Integracionista, Madri, 1962, pág 177

¹⁶ *Loc cit*, págs 187 e seg

¹⁷ É, no fundo, a conclusão de RECASENS SICHES quando afirma, no âmbito de sua “metafísica da razão vital”, que “o homem é uma espécie de instância intermédia entre o mundo ideal dos valores e o mundo real dos fenômenos” (*Tratado General de Filosofía del Derecho*, México, 1959, pág 71). Lembre-se, outrossim, a afirmação de NORBERTO BOBBIO, segundo o qual é no conceito de pessoa que se dá o encontro entre indivíduo e sociedade, isto é, a implicação dos dois termos que só aparentemente se apresentam antitéticos: (*La Persona nella Sociologia Contemporânea*, Nápoles, 1939)

assim como a compreensão racional unitária das incessantes e reiteradas mutações operadas nos ordenamentos jurídicos através da história,

- b) *no plano ético*, como critério objetivo e primordial de aferição da experiência ético-jurídica, pois “a priori” pode considerar-se injusta toda ordem social que redunde em diminuição da dimensão já adquirida “in concreto” pela pessoa humana em cada ciclo histórico

Não se trata, porém, de um conceito formal, de um esquema abstrato e definitivamente estereotipado, capaz de ser aplicado “ab extra”, como uma forma, aos distintos e variáveis conteúdos históricos do Direito o que temos, ao contrário, é uma única realidade histórico-cultural “in fieri”, ligada ao sentido de cada época, assim como ligada também à raiz possibilitante desse enriquecimento progressivo, dêsse perpétuo fazer-se e afirmar-se em que consiste a vida humana e, mais ainda, em que se revolve a essência do espírito. Ao “dar a cada um o que é seu” poder-se-á acrescentar “na medida e na concreção do tempo histórico”

O valor da pessoa não está, em suma, fora da experiência ético-jurídica, mas sim em seu centro, como fulcro irradiante de múltiplas e renovadas projeções históricas, por ela condicionadas, de sorte que ousaríamos aditar o imperativo ético de Kant, dizendo “Sê uma pessoa respeita os demais como pessoas, tudo fazendo para propiciar-lhes as condições necessárias ao seu pleno e espontâneo desenvolvimento”

Valor e historicidade são, assim, inerentes à consistência mesma da pessoa, de maneira que não tem sentido tanto um humanismo a-histórico, ou meta-histórico quanto um humanismo que se revele integral e absolutamente na história, aniquilando a condição mesma de sua possibilidade

Pois bem, se a pessoa é o *valor-fonte* e se êste se atualiza concretamente na história, não me parece possível dizer-se que em tal concepção os valores não têm hierarquia ou se dispõem “horizontalmente” sobre o mesmo plano, como julgam Agustin Asis Garrote e Glaucio Veiga¹⁸ Não há tal. Se

¹⁸ Cf. AGUSTIN DE ASIS GARROTE *La filosofía general del derecho en Miguel Reale*, em “Revista de Estudios Americanos”, Sevilha, 1954, Nº 32, págs 383 e segs; GLAUCIO VEIGA *Introdução às dialéticas*, em “Revista Brasileira de Filosofia”, vol V, fasc III, 1955, págs 203 e segs. Embora subordinado a outra prisma, ao que denomina “a dialética da participação”, v as

o valor da pessoa humana condiciona a experiência estimativa do homem, o que quer dizer a sua história, é claro que é nos ciclos culturais que se desenvolvem os esforços de realização do humano, de maneira que em torno do fulcro central vão se ordenando constelações axiológicas distintas, múltiplas expressões do espírito no processo de seu desvelar-se

Donde poder dizer-se que há uma “constante axiológica”, ou, por outras palavras, um conjunto de valores fundamentais que, uma vez trazidos historicamente ao plano da consciência, tornam-se *bens comuns*, essenciais ao viver social. Aplicando essa visão axiológica ao mundo do Direito, parece-me possível atribuir o constante renascer do Direito Natural ao sentimento de que a vida do Direito não pode deixar de obedecer a pressupostos ligados às exigências histórico-axiológicas, às conquistas da experiência humana na sua auto-consciência temporal

Conservando embora a expressão “Direito Natural”, não me refiro, por conseguinte, como o julgou JOSEF KUNZ, a um ente jurídico ontologicamente diverso do Direito positivo, a uma duplicata desnecessária do “jus vivens”, no qual se espelhe o nosso perene e inconformado esforço de realização de justiça¹⁹

Quando falo em Direito Natural, uso tal expressão à luz de “historicismo axiológico”, acima invocado, razão pela qual escrevi em *Filosofia do Direito* “Não se reduz, dêsse modo, o Direito à simples *condicionalidade lógico-transcendental*, com a qual Kant exprimiu o individualismo fundamental de sua época, nem a uma *condicionalidade sociológica*, à maneira

ponderações de LE SENNE sobre as insuficiências de uma “hierarquia linear” de valores, segundo a qual todos seriam subordinados a um deles, na medida de uma ordem progressiva de excelência, quando, na realidade, seria preferível conceber se tal “unidade de irradiação” subordinada a um valor central (*Traité de Morale Générale*, 3ª ed, Paris, 1949, págs 697 e segs). O pluralismo axiológico aqui exposto não é, pois, o horizontal, mas se irradia da pessoa como valor fonte, constituindo, segundo a problemática histórica do homem, “constelações axiológicas diversas”, que assinalam os ciclos ou formas de cultura. Não obstante o variar desses ciclos e a sua intercorrência, há algo de constante no processo histórico, governado pelo foco irradiante central, como se explica no texto. O historicismo de tipo hegeliano, marxista e positivista, correspondente à cosmovisão do século passado, deve ceder lugar a um historicismo axiológico, múltiplo e perspectivístico, capaz de implicar e polarizar os contrastes inerentes ao ser do homem

¹⁹ V. JOSEF KUNZ *Latin American Philosophy of Law*, N York, 1950, págs 30 e segs

de Jhering, tentando um compromisso garantido pelo poder público entre interesses individuais reciprocamente compensados, porque só pode e deve ser visto em termos de *condicionalidade histórico-axiológica*, visando uma ordem social justa, na qual os homens e os grupos possam se desenvolver livremente, assim como completar-se econômica e eticamente uns aos outros no sentido de uma comunidade concreta”²⁰

Surge, assim, o Direito Natural como conjunto das condições histórico-axiológicas da experiência jurídica, sem envolver a existência de duas regiões ônticas distintas. O Direito Natural é, em suma, o Direito Positivo mesmo enquanto referido às suas fontes possibilitantes e, ao mesmo tempo, enquanto projetado na linha ideal de seu desenvolvimento, na plena implicação e polaridade do homem como “ser passado” e “ser futuro”, que “é” e “deve ser”

Corresponde tal modo de ver, penso eu, às exigências de nossa época, uma das quais ligada ao problema central do homem e ao significado de sua existência, não do homem em abstrato, como elo de um processo objetivo ou momento de um devir universal, mas sim do homem “in concreto”, na plenitude social e histórica de seu ser, com tôdas as suas limitações e insuficiências, na sua condição ambivalente de “singularidade” e de “socialidade”, de “racionalidade” e de “aracionalidade”, de “subjetividade” e de “transcendência”, na implicação das tensões valorativas que assinalam o ritmo de seu existir autêntico

Que o *problema do homem* tenha adquirido ênfase especial nas últimas décadas, até se tornar “o problema” por excelência, é o que mais de um pensador o tem proclamado²¹ EMILE

²⁰ *Filosofia do Direito*, cit., vol II, pág 602. Mais desenvolvidamente trato dessas três formas de condicionalidade do Direito em meu livro *Filosofia em São Paulo*, São Paulo, 1962, pág 131 e segs

²¹ Incisiva a afirmação de KARL JASPERS: “Porém, surgiu agora no mundo uma preocupação completamente distinta sobre o futuro do homem que nunca existiu antes. É a *preocupação pelo ser do homem*, a possibilidade anunciada por BURCKHARDT e por NIETZSCHE, de poder o homem perder-se a si mesmo, de poder a humanidade, em parte insensivelmente, em parte em virtude de violentas catástrofes, desembocar no nivelamento e na mecanização, em uma vida sem liberdade e sem satisfação, em uma maldade sombria sem humanidade” (*Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, cit., trad castelhana de Fernand Vela, Madrid, 1950, pág 159). Sobre a atualidade e a urgência do problema do homem torna-se desnecessário invocar a imensa bibliografia, desde os trabalhos fundamentais e tão diversos de MAX SCHELER, NICOLAI HARTMANN, E. CASSIRER, HEIDEGGER, SARTRE, W. STERN, N. BERDIAEFF

BREHIER chega mesmo a escrever que êsse tema central dá unidade às múltiplas e dispersas especulações de nosso tempo, cada qual com um arsenal metódico próprios “Todos êsses métodos, fenomenologia, psicologia da forma, psicanálise encontram, aliás, a sua unidade no estudo do homem, tomado não na evolução geral da natureza e da história, mas nas suas relações concretas e atuais, corpo e alma, juntamente com o mundo que o circunda, com outrem, com a realidade transmundana — do homem que só descobre os princípios e os valores na realização efetiva da ciência e na experiência da vida” ²²

Nessa busca de concreção do humano, no domínio da Filosofia e das Ciências sociais multiplicaram-se as formas e as perspectivas de compreensão, de maneira que “a crítica da razão passou a ser a crítica da cultura”, consoante o dizer de Ernest Cassirer, e, “com tôda as suas profundas diversidades, os vários produtos da cultura, — linguagem, conhecimento científico, mito, arte, religião, — tornaram-se partes de um único e grande problema complexo tornaram-se múltiplos esforços todos dirigidos no sentido de uma única finalidade, que é transformar o mundo passivo das meras *impressões*, nas quais o espírito parecia a princípio prisioneiro, em um mundo que é pura expressão do espírito humano” ²³

É claro que, nessa busca do homem refletido na cultura e nêsse remontar pelo processo cultural até atingir as puras fontes constitutivas do espírito, o filósofo e o cultor das ciencias positivas, os estudiosos da Antropologia no plano transcendental e no plano empírico, não se deixaram mais enlevar e envolver pelo jôgo estético de um sistema tecido com o fio de uma única exigência metodológica. Compreendeu-se que a pesquisa unilinear ou monocórdica, se contentava aos reclamos racionais de unidade e de harmonia, descartava, como resíduo não racionalizável (e como tal reputado inautêntico)

LE SENNE e cem outros até aos diálogos nas “Rencontres internationales de Genève” e em todos os Congressos de Filosofia realizados em nossa época. Pondere se, aliás, que a tão controvertida “crise do Direito” não é senão um dos aspectos da crise fecunda que se opera na problemática do homem

²² ÉMILE BRÉHIER *Les thèmes actuels de la Philosophie*, Paris, 1954, pág 74

²³ ERNEST CASSIRER *The Philosophy of symbolic forms*, trad de Ralph Manheim, Yale, 1953, vol 1, págs 80 e segs. Em sentido análogo, v GEORG SIMMEL *Philosophische Kultur*, Potsdam, 1923, págs 236 e segs

aspectos singulares irrenunciáveis do humano, elementos resistentes e rebeldes à simetria das formas simplificantes

O problema do homem, como se vê, deixou de ser apenas o de um "eu que pensa", do sujeito cognoscente como termo ou momento do processo gnoseológico, para ser, inclusive sob o ponto de vista da Teoria do conhecimento, um eu necessariamente compreendido o compreensível na finitude e na relatividade de seu mundo, ou antes, de seus mundos, em função de suas estimativas e de "formas culturais" envolventes, condicionadoras de seu pensar, como não é apenas na Sociologia do conhecimento que se revela

Compreendemos, no fundo, que, sem a multiplicidade das referências próprias do pluralismo metodológico, escapar-nos-á sempre o que há de vivo e de singular no homem, para só ficarmos com uma abstração convencional

Na realidade, posta e reconhecida a complexidade do contraditório problema do homem, quatro são as atitudes fundamentais possíveis no que concerne às suas antinomias ou se persevera no otimismo romântico do século XIX, e notadamente de Hegel, visando-se integrar na unidade atual do espírito todos os conflitos, graças a uma síntese dialética superadora de opostos, ou se prefere a atitude desconsolada dos que aceitam as antinomias e as ambiguidades como componentes irremediáveis da vida humana, como se dá no existencialismo, ou se proclama enfaticamente a necessidade de se afastarem tais cogitações como pseudo-problemas, como fazem os neopositivistas, olvidando os pressupostos optativos que condicionam a sua atitude agnóstica, ou, finalmente, se reconhece a ambivalência do ser humano, na polaridade e implicação dialética do subjetivo e do objetivo, do individual e do social, do imanente e do transcendente, buscando-se uma unidade de relação ou melhor, de co-relação, que não estanque a continuidade do processo espiritual

Aceita esta última posição, como me parece necessário, a multiplicidade das análises e perspectivas confluem para a unidade essencial do homem e de sua história,²⁴ razão pela qual

²⁴ Sobre a unidade essencial do ser humano e da história, vide o que escreve KARL JASPERS, *op cit*, pp 265 e segs e as conclusões de PITIRIM A. SOROKIN, apreciando doutrinas tão diversas como a sua e as de SCHWEITZER, DANILEVSKY, NORTHROP, BERDIAEFF, KLOEBER, SPENGLER, SCHUBART e TOYNBEE, sobre o problema de transmissibilidade das culturas, a necessidade de abandonar a concepção linear dos processos históricos e o reconheci

tenho reclamado a aplicação, nos domínios da cultura, de uma dialética da implicação e da polaridade, que parte de uma prévia análise fenomenológica do real recebido hipoteticamente como um "dato", para, a seguir, elevar-se à "reflexão histórico-axiológica", ou seja à *compreensão refletida* como vi-
gência no desenvolvimento histórico das idéias

MIGUEL REALE

Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia Catedrático
de Filosofia do Direito da Universidade de São Paulo

mento de que "no infinito oceano dos fenômenos sócio culturais existe uma espécie de grande entidade cultural, ou sistema cultural, ou civilização, que vive e atua como uma unidade real" (*Las filosofias sociales de nuestra epoca de crisis El hombre frente a la crisis*, Trad de Eloy Terron, Madrid, 1954, pp 140 e segs e passim) Quanto ao pluralismo metodológico nas ciências sociais, consulte se o trabalho de GEORGES GURVITCH *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, 1955, onde, a par de renovadoras perspectivas sobre a compreensão social do homem e de sua história, corre se o risco de uma perda de unidade, devida, em parte, a uma confusão dos planos da Filosofia com os da Sociologia