

Com este Barro – ou a exigibilidade nos limites do reconhecimento

PEDRO GARCIA MARQUES*

O texto que ora se publica partiu do ensejo proporcionado pela realização de uma *talk*, realizada no dia 11 de Julho de 2023 e integrada no âmbito da série *Católica Talks*, promovida pela *Católica Research Centre for the Future of Law*.

A série de *talks* do ano em causa foi dedicada ao tema comum de conceitos gerais de Direito. A nossa intervenção debruçou-se sobre o conceito de exigibilidade, tendo-se sustentado num texto, em forma de mero rascunho, subordinado ao título de “*Heed the Rising Voices – a exigibilidade ou o que têm Stephenson Daedalus, Antígona, Clitemnestra, Jesuíno Gonçalves, Riobaldo e Pêro Vaz de Caminha para nos dizer?*” e disponibilizado com o único intuito de servir de apoio à exposição.

Pretendo agradecer à minha colega e amiga Senhora Professora Doutora Elsa Vaz de Sequeira, o gentilíssimo convite que, na qualidade de coordenadora *Católica Research Centre for the Future of Law*, me dirigiu a participar em mais esta iniciativa do Centro de Investigação.

Queria ainda e de modo muito particular agradecer, penhoradamente, a enorme honra que me concedeu a Senhora Professora Ana Rita Alfaiate pelo facto de ter tão pronta e generosamente aceitado o convite que lhe dirigi de assumir a tarefa de comentar a intervenção.

Não podia ter esperado melhor atenção e mais cuidado e agudo olhar, como o comprovam os muitos e valiosíssimos comentários críticos que, em sede, do comentário e de posterior diálogo, resultaram como contributos a uma discussão que não esquecerei e que constituirão fonte perene de mais rica e profunda reflexão futura sobre o tema a que, ali, naquele dia, a discussão nos levou. Bem haja, porque palavras maiores não há.

Gostaria ainda de agradecer aos colegas investigadores presentes, embora de modo muito especial ao Doutor Marcel Piterman, à Mestre

¹ Professor Auxiliar, Faculdade de Direito, Universidade Católica Portuguesa, Escola de Lisboa, <https://orcid.org/0000-0002-6212-7096>.

Rachel Bruno Anastácio, à Mestre Joana Arnaut e ao Mestre Miguel Carmo Mota por terem acedido ao meu repto de ler trechos escolhidos de *Portrait of a Young Man as an Artist*, de JAMES JOYCE, de *Antígona* e de *Electra*, de SÓFOCLES, das *Terras do Sem Fim*, de JORGE AMADO, do *Grande Sertão Veredas*, de GUIMARÃES ROSA, assim como da *Carta do Achamento* de Pêro Vaz de Caminha. E por, deste modo, terem tornado esta *talk* inolvidavelmente participada. Bem hajam, por tudo.

A *talk* então realizada como, de resto, o texto apresentado em baixo, procuram ser fiéis ao espírito originário das *Católica Talks*, ou seja, a de partilha com os colegas investigadores de um conjunto de ideias que, fazendo parte do corpo de um trabalho de investigação em curso deverá, a seu tempo, ganhar forma escrita.

Também, por isso, o texto que ora se leva à estampa em momento algum reflecte por inteiro o que naquela *talk* foi dito e discutido, antes escolhe algumas apenas das ideias aí expendidas, num esforço que, entre um revisitar de caminhos já iniciados no passado e percursos que, agora, *ex novo*, resultam propostos, mais não *é do* que um passo adicional, embora ainda um passo apenas, para um esforço de publicação monográfica que, assim espero, possa, num horizonte temporal não muito longínquo, ver a luz do dia.

Desde logo, do texto em baixo ressalta evidente a ausência dos excertos que, naquele dia da *talk*, foram lidos e que, pela voz do Miguel, da Rachel, da Joana e do Miguel (perdoar-me-á a amizade de todos a informalidade do trato), deram a vida a Stephenson Daedalus, de JAMES JOYCE, a Antígona e a Clitemnestra, de SÓFOCLES, a Jesuíno Gonçalves e ao narrador do *Terras do Sem Fim* de JORGE AMADO e ainda a Riobaldo, de GUIMARÃES ROSA, assim como ao Pêro Vaz de Caminha, da *Carta do Achamento*. Também a essas vozes espero um dia regressar.

Vozes que, naquele momento irrepetível, testemunhos se tornaram do que nos desafia em exigência de (re)pensar, ontem como hoje, ... a exigibilidade.

Começemos, pois.

“Um dia, quando Cuidado (*Cura*) atravessava o rio, encontrou barro (*cretosum lutum*, argila calcária); atentamente retirou um pedaço e começou a moldá-lo. Enquanto a pensava no que teria feito, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que o infundisse de espírito (*ut det illi spiritum*) e ele, com alegria, assentiu. Mas quando Cuidado quis que lhe fosse dado o seu nome, Júpiter proibiu-o e exigiu que lhe fosse dado antes o nome dele. Enquanto Cuidado e Júpiter discutiam, a Terra (*Tellus*) ergueu-se e desejou que o nome dela fosse dado à criatura, pois que lhe tinha dado parte do seu corpo. Tomaram [então] Saturno como juiz. E Saturno assim julgou: “Tu, Júpiter, que lhe deste o espírito, receberás o seu espírito aquando da sua morte; tu, Terra, que lhe deste o teu corpo, receberás o seu corpo. Mas tu, Cuidado, que primeiro a inventaste (*quia prima finxit*), tê-la-ás enquanto for viva (*teneat quamdiu viverit*). E porque existe uma grande controvérsia entre vós sobre o seu nome, que se chame “homo”, que ele parece ter sido feito de húmus (*quia videtur esse factus ex humo*)”.

HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, atribuindo a notícia e relato da “fábula antiga (*alten Fabel*)” a K. BURDACH¹:

Com este barro, tão pobre
tão magro, tão escuro
com este barro onde a luz,
até a mais dura, dificilmente
penetra;
onde a água, também ela
crua, não se demora,
e se escapa; com este barro
onde só a solidão,
essa sim, funda e tão nossa,
se sente em casa;
com este barro

¹ HEIDEGGER (2006), p. 197 e 198 e K. BURDACH, *Faust und die Sorge. Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, I (1923), p. 1 e segs., *apud* HEIDEGGER, *ibidem*.

– que pão, que roupa, que morada
hã-de fazer mãos assim
tão cegas e tão ávidas?

Eugénio de Andrade, *Com este barro*²

O Senhor Deus formou, pois, o homem do barro da terra, e inspirou-lhe nas narinas um sopro de vida e o homem se tornou um ser vivente.

Génesis 2:7

Muitos, da tradição clássica à hebraica, são os passos que nos inspiram a surpreender-nos barro, em barro infundidos, por ele iluminados, dele emersos em identidade e nome.

O que, com o poeta, é esse barro, “tão pobre/ tão magro, tão escuro”³, sê-lo-á vida. Vida/barro “Onde só a solidão/ essa sim, funda e tão nossa,/ se sente em casa”⁴.

O que desse *homo*/ser vivente esperar, então?

1. A afirmação de um *initium*, desde logo. De um agostiniano “[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (*para que este [começo] foi, então, o homem criado antes do qual nenhum alguma vez existiu*)”⁵.

Regressamos ao que já antes referíamos, muito embora, dando um passo em frente, não antes ensaiado⁶.

Eis, pois, [*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit. Pois que, em cada nascimento é “este nascimento inicial” “reafirmado”⁷. E nele, nesse nascimento inicial, sempre reafirmado em cada nascimento, em cada novidade – nisso que de novo surge a cada momento num mundo já existente e que assim permanecerá após a morte de cada indivíduo – algo se pode ademais, assim ARENDT (e assim nós

² ANDRADE (2017), p. 560 e 561.

³ *Idem*, p. 560.

⁴ *Idem*, p. 561.

⁵ SANTO AGOSTINHO (2000), XI.XXXI, p. 1137. Tradução nossa.

⁶ Cfr. o *nosso* (2016), p. 311 e segs. e, em medida diminuta, o *nosso* (2023), p. 308.

⁷ *Idem, ibidem*.

com a Autora), afirmar e concluir. Respeitantes que se tornam ao que o homem, pela precisa razão de nascer e, por isso, de ser *o* começo, *pode* no que concerne a criação de algo novo, de uma novidade de que ele próprio proveio.

E, “[p]orque ele [o homem] é um início, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma e a mesma coisa”⁸. Rematando e concluindo, no que será a possibilidade aberta por Santo Agostinho (de ARENDT também?), no sentido de que “Deus criou o homem em ordem a introduzir no mundo a faculdade do começo: liberdade”⁹.

Remete-nos, então, para o reconhecimento, numa dimensão individual, disso que define o indivíduo: livre enquanto expressão de novidade lançada no mundo, único enquanto afirmação nesse mundo de natalidade e de afirmação aí daquilo que é único.

De uma liberdade se trata, na verdade. Muito embora, aqui, não de uma “disposição humana interior”, mas antes sim do algo que se assume e surge como o “carácter da experiência humana no mundo (*as a character of human existence in the world*)”¹⁰.

Não se trata, por isso, de uma liberdade enquanto algo que o homem possui (ou, quando isso se negue, naturalmente, não possuirá), antes sim de uma liberdade que nele, e, muito particularmente, no seu “aparecimento no mundo”, é “equiparada (*equated*)”, no sentido, assim sugere ARENDT, de ser a revelação mesma do “aparecimento da liberdade no universo”¹¹.

Neste preciso sentido, o homem é livre “porque ele é um começo e porque [ele] foi assim criado [como começo] depois do universo ter já vindo à existência (*had already come into existence*).”¹².

Liberdade, portanto, como começo. Como criação do criador e da criatura também. Como cultivo que em natalidade transforma cada acto. Criador, por isso, e nisso que em novidade brota do que em semente leva o gesto encerrado em cada acção, livre se mostra, enquanto liberdade se torna testemunho do que, de novo aí e nesse momento, surge no mundo.

Remissiva a acção, como referimos no passado ¹³, para um agir, no sentido mais geral, significa ela tomar iniciativa, iniciar (*archein*,

⁸ *Idem, ibidem*. Parêntesis rectos nossos.

⁹ *Idem, ibidem*.

¹⁰ ARENDT (2006), p. 165.

¹¹ *Idem*, p. 165 e 166.

¹² *Idem*, p. 166.

¹³ Tema persistente no nosso pensamento, em especial, cfr. os *nossos* (2016), p. 321 e segs., (2023), p. 308 e segs., (2023b), p. 2088 e segs.

começar, ser primeiro – num sentido originário que sofre uma progressiva *descaracterização*, no sentido de um muito outro, o de governar, do qual desaparecerá por completo aquele de começo, de criação), imprimir movimento a (o latino *agere*).

Pelo que, regressando a ARENDT, como faremos ainda tantas vezes, “se a acção, como início, corresponde ao facto do nascimento, se é a actualização da condição humana da natalidade, então a fala/o discurso (*speech*) corresponde ao facto da distinção (*distinctness*) e é a actualização (*the actualization*) da condição humana da pluralidade, i.e., de viver com ser distinto e único entre iguais”¹⁴.

2. E assim porque no *discurso* se vê convocada uma dimensão que, se nos clássicos e na sua compreensão do *político* se deixa já entrever, não se deixa, no entanto, ainda, como se diria hoje, *tematizar*. Pois que aí – nessa outra dimensão – se joga o que, por via, da heideggeriana *Rede/conversa* se vê desvelado na *linguagem*. A precisa dimensão na linguagem que a HEIDEGGER exigiu após *Sein und Zeit*, a *Kehre/viragem de sentido* necessária à afirmação – e sustento – de que a linguagem será a *casa do Ser*.

Aquela dimensão que aqui procuramos está bem presente no *discurso* enquanto especificamente político e no modo como, em público, se vê promovido. Assim, portanto, no contexto do debate que, na *ágora*, antes, na Antiguidade Clássica, como, agora, em todas as *ágoras*, na realidade alcançável ou virtual, formam os *fora* da contemporaneidade.

Ora, aquela dimensão que ora procuramos dilucidar desponta no discurso político como seu verdadeiro traço característico. Toquemos, pois, nesse discurso especificamente político para aquela dimensão desvendar.

Não científico – embora interesse à ciência (ou não estaríamos aqui os dois, cara leitora, se fosse o caso de à ciência não interessar) – opõe-se o discurso político ao discurso – científico – preocupado com o conhecimento e procura da verdade, dispensando a necessidade ou mesmo a procura de prova ou forma alguma de demonstração.

É, na verdade, o discurso político tributário da precisa procura de persuasão que “rege a relação dos cidadãos da polis”¹⁵. E, nestes termos, com ARENDT de que tanto nos temos socorridos, discurso e persuasão revelam os termos em que cultura, por um lado, e política, se relacionam,

¹⁴ ARENDT (1998), p. 178.

¹⁵ *Idem, ibidem*

apresentam e manifestam: como um todo, diz, cultura e política “pertencem um ao outro (*belong together*)”¹⁶.

Na medida em que ambos, política e cultura, do mesmo modo excluem conhecimento e verdade – nem um, nem outra, na cultura como na política, “estão em jogo”¹⁷ – sustentam-se ambos, política e cultura, na mesma medida, no “juízo e [na] decisão”¹⁸.

E assim, juízo, no modo de “uma troca judiciosa de opinião sobre a esfera da vida pública e o mundo em comum (*common world*)”¹⁹, requesta a decisão sobre “que tipo de acção que aí”, nesse mundo comum, “deve ser realizada (*what manner of action is to be taken in it*)”²⁰. Uma decisão que, em função de cada resolução quanto ao “tipo de coisas” que nesse mundo em comum deverão aparecer, será, nada menos, que a decisão sobre “o modo”²¹ como esse mundo surgirá.

Juízo, neste sentido, assoma, por isso, como a mais política das qualidades humanas.

Juízo esse que, numa dimensão política, se manifesta por via da expressão de uma opinião. O que, no domínio de qualquer discurso, seja ou não político, mais não será que a afirmação de e, com isso, a partilha e o tornar comunicável de um *gosto*, com tudo o que de irremissivelmente pessoal nisso, i.e., nesta forma particular de juízo, vai implicado.

Também por isso, fundar o juízo e o pleno significado cultural do que neste, como forma de acção, se encerra, no gosto (pessoal), importa emprestar ao seu significado verdadeiramente político uma relevância, de novo, com ARENDT, “mais abrangente e talvez mais profunda”²².

E assim, desde logo, porque aqui se joga a natureza específica de qualquer discurso que se encontra presente em qualquer conversa, no preciso sentido heideggeriano de *Rede* e não apenas naquilo que, em diálogo ou afirmação, se encerra no discurso especificamente político, desde logo nos *lugares de costume* em que se vê mais habitualmente praticado.

Em cada conversa/conversação/*Rede* – e não apenas naquela que se desenvolva na *ágora* e, por isso, institucionalmente (e apenas nesse

¹⁶ *Idem, ibidem.*

¹⁷ *Idem, ibidem.*

¹⁸ *Idem, ibidem.*

¹⁹ *Idem, ibidem.*

²⁰ *Idem, p. 220.*

²¹ *Idem, ibidem.*

²² *Idem, ibidem.*

sentido) designado de política –, desponta o juízo como dimensão de discurso que, uma vez, identificada, aí funda os termos precisos de uma “validade” particular, capaz de a erigir a uma verdadeira forma de acção, na precisa medida em que se mostra carregada do que melhor a caracteriza em afirmação de individualidade, cumprindo-se no mesmo campo em que a linguagem desafia o agente na sua identidade e o confronta com quem ele é.

De uma validade, portanto e retomando o fio à meada, que brota do “domínio da actuação e do discurso (*the realm of acting and speaking*)”²³. Ou seja, com ARENDT, do “domínio político” em que a “qualidade pessoal” ganha protagonismo, no qual a pessoa que alguém é – «”who one is”»²⁴ –, ao invés das suas qualidades ou talentos individuais, se torna manifesta.

Está isso, se bem cremos, bem presente na natureza mesma do *gosto* e do *gosto pessoal*, enquanto juízo que, onde se afirme, sempre será político, na verdade. E assim presente, desde logo, nos termos como KANT, na sua *Crítica do Juízo*, em particular no contexto do juízo estético, o entende. A ARENDT devemos essa nota.

Mas que significado é esse subjacente ao *juízo*, mais profundo e mais abrangente, capaz de fundar uma *validade particular* que dele fará uma forma de acção, quando juízo mais não é que uma mera expressão de opinião? O que, no domínio de qualquer discurso, seja ou não político, mais não será que a afirmação e, com isso, a partilha e o tornar comunicável de um *gosto*, com tudo o que de irremissivelmente pessoal nisso, i.e., nesta forma particular de juízo, vai implicado.

O que pode, portanto, o *gosto* pessoal, que, no domínio estético, como todos os gostos, se não deixa discutir – *de gustibus non disputandum est* – proporcionar, em medida de caracterização fiável do que cada um, nada menos, seja – *who one is*? Como ainda e sobretudo o que pode juízo que é *gosto* e não passa de opinião revelar daquela dimensão, verdadeira característica do discurso, capaz de o tornar verdadeira forma de acção?

Regressamos, a propósito, a uma incursão encetada no (nosso) passado²⁵, sem nos demorarmos aqui na compreensão do que nesse passado desenvolvemos sobre o juízo especificamente estético envolvido no esforço kantiano acima mencionado. Antes, assim pensamos, enveredando agora

²³ *Idem, ibidem.*

²⁴ *Idem, ibidem.*

²⁵ Assim, em especial e de modo mais detalhado, o *nosso* (2016), p. 334 e segs..

por caminho enriquecido com o que o tempo e com o que a reflexão de que o tempo é feito permitem.

Comecemos com o trecho preciso e relevante neste contexto de KANT na sua terceira crítica:

“O juízo do gosto requer o assentimento de todos, e quem quer que declare alguma coisa como sendo bela deseja que todos devam aprovar o objecto em causa e, do mesmo modo, o declarem como sendo belo. (...) Procura *atrair/persuadir* o consentimento de todos os outros (*Mann wirbt um jedes andern Beistimmung*) [na tradução de ARENDT do verbo *werben um* adopta um bem mais sugestivo “woo the consent”], porque tem um fundamento para aquilo que é comum para todos”²⁶.

Este «“woeing” [deixamos a palavra no original em língua inglesa] ou persuadir, com ARENDT, aproxima-se de “modo muito próximo” daquilo que, na Grécia, se chamaria *peithein*, o discurso convincente ou persuasivo»²⁷ e que os helénicos clássicos tomavam como a “forma tipicamente política das pessoas falarem umas com as outras”²⁸.

De discurso se trata. E de um capaz de criar a percepção de arbitrariedade, pois que não se impõe com fundamento em factos demonstráveis, menos ainda nos termos de uma pretensão de verdade, assegurada com fundamento num acordo sustentado num argumento que se pretenda tomar como indiscutível.

De discursos, menos que um só, na verdade, que (sustentados ou não em o argumento indiscutível) encontram a precisa comunhão com a opinião expendida no discurso político precisamente na procura de persuasão. Ou seja, naquilo que KANT descreve como, e que ARENDT nota com acutilância, a procura de “*atrair/persuadir* o consentimento” – *jedes andern Beistimmung umwerben*, do “woo the consent”²⁹, expressão, como vimos, da Autora, de todos os outros.

²⁶ KANT (1968), § 19, p. 237.

²⁷ ARENDT (2006), p. 219.

²⁸ *Idem, ibidem.*

²⁹ *Idem, ibidem.*

Ora, onde quer que as pessoas sujeitem a juízo “coisas do mundo que são comuns a todos”, algo mais se encontra “implicado (*implied*) nesses juízos do que essas coisas”³⁰ que todos comungam.

3. E assim será porquê?

Desde logo, seguramente porque, por via do gosto, se discrimina e decide “entre qualidades” e, nisso que, tomando por referência o juízo estético, no belo, em particular no que cada um considera como sendo belo, o gosto, enquanto juízo quotidianamente exercido, «toma conta do belo na sua forma “pessoal”»³¹. E nessa forma, no modo como assumida, se vê comunicada e partilhada e, porventura, na forma tão humana daquilo que se chama persuasão, se joga a pretensão de cada um de ver no outro, quando do belo falamos, que “o verdadeiramente belo seja facilmente reconhecido”³².

Por isso, se compreende que se tome “o gosto como a actividade de uma alma verdadeiramente cultivada – *cultura animi*”³³ e que, nessa forma pessoal de assumir o belo – que o será de assumir tudo o que convoque o juízo como gosto –, se diga que, em cada momento em que cada um o faça, «produz, então, uma “cultura”»³⁴. E, por fim, que ganhe sentido pleno a afirmação de ARENDT, que inspira este excursão, no sentido de que “o gosto” seja “a capacidade que verdadeiramente humaniza o belo e cria a cultura”³⁵.

Tomamos, então, o ensejo de ARENDT na chamada à colação de um outro sentido que ao conceito de cultura traz, não apenas um outro sentido, mas, por isso, outro alcance e possibilidades de reflexão. “Cultura, palavra e conceito”, diz, “é romana na origem”³⁶. A palavra deriva de “*colere* – cultivar, habitar (*to dwell*), tomar conta (*to take care*)”, cuidar (*to tend*) e preservar” e respeita, “primariamente, à relação do homem com a natureza, no sentido de cuidar da natureza até que se torne adequada à habitação humana”³⁷. E, nesse juízo, se indica uma “atitude de cuidado

³⁰ *Idem, ibidem.*

³¹ *Idem*, p. 221.

³² *Idem, ibidem.*

³³ *Idem*, p. 220.

³⁴ *Idem*, p. 221.

³⁵ *Idem, ibidem.*

³⁶ ARENDT (2006), p. 208.

³⁷ *Idem, ibidem.*

amoroso (*an attitude of loving care*)” e afirma-se em contraste absoluto em relação a todos os esforços de “sujeitar a natureza à dominação do homem (*to subject nature to the domination of man*)”³⁸.

De modo que, nota, cultura, não apenas se aplica a “cultivar o solo”, mas antes poderá ainda e também respeitar ao «“culto” dos Deuses»³⁹, tomando conta e cuidando daquilo que propriamente lhes pertença.

No entanto e para o que aqui nos interessa, respeitando a *cultura* enquanto *realidade* participante na definição do humano enquanto tal, lembra a Autora que “aparentemente (*it seems*)” terá sido CÍCERO quem primeiro empregou a palavra “para matérias do espírito e da mente (*on matters of spirit and mind*)”⁴⁰.

Fala CÍCERO, assim ARENDT, de “*excolere animum*, de cultivo da mente” e assim de “*cultura animi* no mesmo sentido em que falamos ainda hoje de mente cultivada” – apenas sucede, diz, num à parte, que não estamos conscientes do sentido metafórico associado a este uso⁴¹.

Esse uso, metafórico, por excelência por via do qual nos coloca CÍCERO diante do que designa de *cultura animi* encontramos-lo na conhecida passagem:

“(…) nem todos os campos cultivados (*agri*) são frutíferos (*frugiferi sunt*) (...) também [,do mesmo modo,] nem todas as pessoas cultas (*omni culti*) geram frutos (*fructum ferunt*). Mais ainda, para continuar a mesma comparação, tal como um campo, por fértil que seja o solo (*quamvis fertilis*), não poderá ser frutífero sem cultivo, do mesmo modo [a alma] não pode ser frutífera sem ensino (*sic sine doctrina animus*). Assim, uma coisa é débil sem a outra (*Ita est utraque res sine altera debilis*)”⁴².

Rematando, então, com o seu não menos conhecido:

“Cultura da alma é, no entanto, filosofia (*Cultura autem animi filosofia est*)”⁴³.

³⁸ *Idem, ibidem.*

³⁹ *Idem, ibidem.*

⁴⁰ *Idem, ibidem.*

⁴¹ *Idem, ibidem.*

⁴² CÍCERO (2001), II, 13, p. 158 e 159.

⁴³ *Idem, ibidem.*

Esta precisa *cultura animi* a que CÍCERO se refere, surge, na verdade, no seio de uma *cultura*, a romana, originariamente agrícola e que a agricultura sempre manteve em elevada estima. Bebe, por isso, do sentido que lhe é conferido pelo termo forjado no seio de uma cultura que construía com a natureza uma relação de “proximidade incomparável”⁴⁴, nela tendo infundido a marca da sua específica presença *civilizadora* – de regresso a ARENDT, recorda esta que aos romanos e a essa proximidade se deve a “criação da famosa paisagem italiana”⁴⁵.

De modo que, a compreensão aí de cultura enquanto *criação*, implicou fazer verter no acto criador por definição, i.e., no acto artístico e, por antonomásia, na arte, como expressão generalizada da criação, do novo, a relevância daquela proximidade com a natureza enquanto cultivo, enquanto *colere* e, com isso, enquanto *cultura*. *Arte*, dizia-se, deve brotar tão naturalmente como a paisagem⁴⁶. E esta é e deve ser “natureza cuidada”⁴⁷.

De modo que quando se fale de espírito e do que nele cultura torna humano, *cultura* enquanto *colere* assume relevância determinante quanto àquilo que *cultura animi* deverá ser. Cunhando isso que é o *cultivo do espírito*, enquanto “treino de filosofia (*training of philosophy*)”⁴⁸. Na forma especificamente romana daquilo que fora a grega *paideia*, será esta, aos olhos romanos, aquela específica forma de cultura enquanto *colere* que, no domínio do espírito à *paideia*, à educação do cidadão, empresta a presença e a procura do que nasce de novo, do que nele se investiu em cuidado e em estima; do que nele se encontra de lugar humano para habitar. A isso – e por isso – se associando a posterior latina expressão de *humanitas*. Onde isso haja – onde haja *cultura animi*, num acto consciente de *excolere animum* – haverá aí *cultura*. Aí haverá *humanitas*.

E é isso que permite a ARENDT afirmar, desde logo, quando tomamos o exemplo romano e a sua *humanitas* que também “humanismo, como cultura, é, evidentemente, de origem romana”⁴⁹.

⁴⁴ *Idem*, p. 209.

⁴⁵ *Idem, ibidem*.

⁴⁶ *Idem, ibidem*.

⁴⁷ *Idem, ibidem*.

⁴⁸ *Idem, ibidem*.

⁴⁹ *Idem, ibidem*.

Mas, como referimos acima, nota que não estamos conscientes ainda do sentido metafórico associado a este uso⁵⁰.

E procurar esse sentido implica o caminho que juízo e decisão, gosto e escolha se abre – a ARENDT e a nós – em modo novo de entender o preciso significado que CÍCERO encerra em forma metafórica na afirmação de que cultura e política e, com uma e outra, *humanitas* terão, num novo e mais largo alcance, que ser.

Para o efeito serve-se de mais uma conhecida afirmação de CÍCERO: “*Errare mehercule malo cum Platone (...) quam cum istis vera sentire*”⁵¹.

O que daqui se retira importa do mesmo modo, seja o passo traduzido nos termos, diríamos já, canónicos, diz o tribuno TÚLIO, no sentido de que é preferível *errar com Platão do que defender a verdade com os seus opositores* ou antes, como faz uma (quicá apenas aparentemente) titubeante ARENDT, no sentido de que será preferível secundar o racionalismo platónico, errando, do que “sentir (*sentire*)” a verdade com a adesão ao irracionalismo pitágorico⁵². E assim porque revela o que aí se encontra em modo da afirmação de liberdade: preferir a companhia de Platão e dos seus pensamentos, mesmo que nos conduzam no sentido inverso ao da verdade, é uma questão de *gosto*. E no gosto, assim como no sentido a que este, como juízo, conduz, se encontra a afirmação daquilo que, para homens como *Cícero*, cidadãos romanos e patrícios, os define como aquilo que são: homens livres. Caracterizando, do mesmo passo, os termos precisos em que essa liberdade que os define é por eles concebida.

Seguindo, de novo, ARENDT *par e passu*, nota que aquilo que CÍCERO nos diz respeita ao facto de que para um verdadeiro humanista, no sentido em que é forjado como homem livre nos termos da acima mencionada *humanitas*, “nem as verdades de um cientista, nem a verdade do filósofo, nem a beleza do artista podem ser absolutas”⁵³, pois que o humanista, pela razão mesma de não ser um especialista, “exerce a faculdade de julgamento e de gosto que se encontra para além da coerção que cada especialidade nos impõe”⁵⁴.

⁵⁰ *Idem, ibidem.*

⁵¹ CÍCERO (2001), I, XVII, p. 41.

⁵² *Idem, ibidem.*

⁵³ ARENDT (2006), p. 222.

⁵⁴ *Idem, ibidem.*

No contexto da *humanitas* romana aplicada a homens livres em todos os sentidos, a questão decisiva era precisamente a da liberdade, de não serem, portanto, coagidos, seja pela ciência, pela filosofia ou pelas artes.

Por isso, a afirmação de CÍCERO, em toda a sua ousadia, desde logo porque respeitante à verdade e à sua (não) procura. Pois que, diz, no que respeita a sua “associação aos homens e às coisas”, “eu recuso-me a ser coagido, mesmo pela verdade, mesmo pela beleza”⁵⁵.

Assim, neste ponto, em que mesmo a verdade cede o seu lugar à liberdade e esta se vê afirmada nos termos em que o gosto se faz valer numa decisão que, sendo um juízo, poderá não ser judiciosa, mesmo quando o não seja, não será essa decisão, por isso, menos livre, antes possivelmente, sê-lo-á mais.

E neste ponto, como dizíamos, se compreende o verdadeiro alcance de se afirmar que “[e]ste humanismo é o resultado da *cultura animi*, de uma atitude que sabe como tomar conta e preservar e [ainda] admirar as coisas do mundo”⁵⁶. E o que, numa *cultura* como a romana – “o primeiro povo a levar a sério a cultura, do mesmo modo como nós o fazemos”⁵⁷ –, permite compreender o que é uma “pessoa cultivada”⁵⁸: “uma que sabe escolher a sua companhia entre os homens, entre as coisas, entre os pensamentos (*among thoughts*), no presente como no passado”⁵⁹.

Isso que, no modo como se enceta a relação entre cada um na cidade, permite que encontremos no *in termino civilitatis* de um LUTERO, no seu desafio de Wittenberg, a remissão para o reconhecimento, numa dimensão individual, disso que define o indivíduo: livre enquanto expressão de novidade lançada no mundo, único enquanto afirmação nesse mundo de natalidade e de afirmação do que é único. Aquilo com que, na verdade, começámos e que em AGOSTINHO suscitara a afirmação: “[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (*para que este [começo] foi, então, o homem criado antes do qual nenhum alguma vez existiu*)”⁶⁰.

E, com ela, como dissemos, a afirmação da liberdade como experiência humana no mundo. Como começo. Como novidade e criação. E que, numa dimensão política, se exprime como afirmação de um *gosto*, com

⁵⁵ *Idem, ibidem.*

⁵⁶ *Idem, ibidem.*

⁵⁷ *Idem, ibidem.*

⁵⁸ *Idem, ibidem.*

⁵⁹ *Idem, ibidem.*

⁶⁰ SANTO AGOSTINHO (2000), XI.XXI, p. 1137. Tradução nossa.

tudo o que de irremissivelmente pessoal nisso, i.e., nesta forma particular de juízo, vai implicado.

E assim também – e sobretudo – o cuidado. O cuidar que o será pela precisa razão pela qual *cultura* como *colere*, como cultivo autoriza, na forma radical, porventura ilimitada e seguramente sempre imprevisível, de afirmação de cada um em autonomia plena e do acolhimento que esta (seja qual for o modo de que na vida de cada um se revista ou a razão que tenha, pois que gostos não se discutem) merecer numa cidade que entende a diferença que o gosto confere a quem o afirma, em cada juízo que faça, o rosto humano que torna visível uma alma que se exige livre de se cultivar e de gerar a novidade que, em cada um, se encerra, desde que nasceu e pelo facto de ter nascido.

Por isso, o modo como ARENDT remata, como exemplo preciso disso que se aceita e acolha como afirmação de cada um na sua diferença, independentemente da razão que tenha, enquanto parte de uma *humanitas* que depende de uma *cultura animada por almas cultivadas, cultura animi*, precisamente.

4. E aí funda os termos precisos de uma “validade” particular, capaz de a erigir a uma verdadeira forma de acção, na precisa medida em que se mostra carregada do que melhor a caracteriza em afirmação de individualidade, cumprindo-se no mesmo campo em que a linguagem desafia o agente na sua identidade e o confronta com quem ele é.

De uma validade, portanto, que brota do “domínio da actuação e do discurso (*the realm of acting and speaking*)”, ou seja, do “domínio político” em que a “qualidade pessoal” ganha protagonismo, no qual a pessoa que alguém é – «”who one is”»⁶¹ –, ao invés das suas qualidades ou talentos individuais apenas, se torna manifesta.

Pois que, nesse ponto de comunicabilidade que, em comunidade e num sentido que se torne possível de (um muito arendtiano) *togetherness*, o indivíduo, nos termos precisos em que aí se vê inserido, poderá, em razão do mesmo juízo de gosto e dos termos de paradoxal incomunicabilidade em que se vê exercido – *de gustibus non disputandum est* –, despontar como dimensão inextricável de um todo em que se não dissolve, menos ainda se confunde.

⁶¹ *Idem, ibidem.*

E assim pois que, de novo com a Autora, em cada juízo, no modo como ajuíza, a pessoa “revela-se, até certo ponto, também a si própria”⁶² – que “tipo de pessoa é”⁶³. E fá-lo em tais termos que, mesmo se involuntários, o revela como alguém que “se libertou de idiosincrasias meramente pessoais”⁶⁴.

Cumprindo-se naquilo que o caracteriza como identificadores de quem é o agente, acção e fala (*speech*), como referimos no passado⁶⁵, relacionam-se de modo tão próximo porque o acto “primordial e especificamente humano” tem de conter a resposta à pergunta que interroga qualquer recém-chegado: “quem és tu (*Who are you?*)”⁶⁶. Já a isto nos referimos noutra sede e a isso voltamos agora, embora, se bem cremos, dando um passo em frente⁶⁷. Embora menos, se bem nos parece, por via da resposta a um *Who are you?*, antes sim melhor parecendo aproximar-se da fórmula alternativa, presente na frase inaugural de Hamlet: *Who’s there?* E assim, na pertinente forma de interpelação dirigida ao agente para que, no espaço que ocupa com os outros, olhe para si próprio e, tal como aí se encontra, desse modo, se descubra.

Ou seja, assim – *Who’s there?* – naquele sentido de cultivo e do que de cultivo brota, nasce em cada um, em imprevisível novidade.

E do que do nascimento resulta, não será apenas o que no mundo aparece, antes respeitará ao *demais*. Ao *demais*, enquanto expressão de algo que se situa para além disso que se nos apresenta ante a vista, sê-lo-á de um *quem*.

Esse, precisamente, que aí está e se não sabe *quem seja*, esse que pergunta *Who’s there?* Esse *who* que irrompe, em *Hamlet*, da desconfiada e, sobretudo, assustada sentinela Bernardo; mas também *nessoutro* que na reacção assoma, em terror puro, pelas palavras “*’tis bitter cold./ And I am sick at heart.*” saídas da boca do seu companheiro em guarda Francisco.

E do que aí se nos apresenta e interpela em pergunta que, no momento em que é formulada, mostra que aí está alguém novo.

Assim tomando a palavra e a voz e, com elas, o juízo e assim a sua presença em tudo o que aponta e recorda essa novidade, sobretudo o nascimento e a surpresa que, do novo, a admiração se alimenta.

⁶² *Idem, ibidem.*

⁶³ *Idem, ibidem.*

⁶⁴ *Idem, ibidem.*

⁶⁵ Cfr. *O nosso* (2016), p. 305.

⁶⁶ ARENDT (1998), p. 178.

⁶⁷ Assim, originalmente, o *nosso* (2016), *loc.cit.*

De modo que, se o contexto que aqui nos traz, nos traz também a possibilidade de pensar de novo os termos do que acção e cultura podem importar como desafio, será esse desafio válido, na precisa medida em que molda, mais do que condiciona, a acção que a cada um deve ser reconhecida como estando, não apenas no campo das suas possibilidades (sendo, por isso, parte de uma capacidade sua que não se discute), mas como constituindo ainda a coisa mesma que se reconhece como parte inextrincável daquilo que a pessoa *é* e que, como tal e precisamente por isso, se exige ver respeitada, como dimensão essencial de uma consideração que, enquanto direito seu, *lhe é reconhecida*. E assim, porque parte de um reconhecimento em humanidade fundado, dever se torna e a ele adstrito se encontra cada um. E, desse modo, como parte de uma humanidade que *humanitas* é e, na *cidade*, se impõe.

Essa qualidade presente em cada momento em que cada um, por via do gosto ajuiza; essa qualidade tornada forma de acção que importa reconhecer enquanto dimensão de humanidade, encontra a sua sede na forma peculiar em que essa mesma humanidade se manifesta. Menos que no momento decisivo da acção com significado simbólico definidor de toda uma existência, é no quotidiano da vida dita comum que aquela qualidade se coloca em evidência.

E assim nos gestos de outro modo insignificantes de todos os dias em que, no entanto, se exerce e manifesta isso que é próprio de cada um e que, nisso que aí existe de expressão de individualidade e de diferença, pretendemos comunicar e com os outros procuramos partilhar, quando não mesmo convencer, da validade e certeza do nosso juízo e disso de que gostamos ou não.

Uma decisão e nela a expressão de gosto, na verdade, que, assumido na forma intransigente com que tantas vezes esse gosto se faz anunciar – como referido acima *de gustibus non disputandum est* –, será, na pleora de ocasiões em que todos os dias, a cada momento, cada decisão se vê tomada, encontrada a improvável matriz disso que, na vida de cada um, no quotidiano indistinto de que é feita a repetição de gestos aparentemente insignificantes, cultura e civilização permitem notar em reconhecimento que assevera e garante a presença aí de alguém. De alguém que ao Direito importa reconhecer e, quando vulnerável, proteger.

E de proteger se trata, como incumbência ao Direito imposta, daqueles que, quando não reconhecidos vulneráveis, quando o sejam e carecidos, porque vulneráveis, de protecção, remetidos se tornam à posição, em nada

diversa, dos *supra* recordados Bernardo que, assustado, pergunta *Who's there?* e do seu camarada Francisco que, em terror, responde, como dito, “*'tis bitter cold./ And I am sick at heart.*”. Pois que, de ambos, naquela pergunta e na inusitada resposta, resulta a improvável e surpreendente personificação da ideia de *vítima*.

Bernardo e Francisco, apesar de guardas – e fazendo jus à inversão de papéis em que SHAKESPEARE os coloca (Bernardo que vem render Francisco, interpela e interroga-o, em forma de aviso, com a pergunta que se esperaria que Francisco, sentinela de serviço, dirigisse a quem quer se que aproximasse) – são vítimas, comungando com todas as vítimas o preciso isolamento e solidão, que a todos nega o que importa para que possam existir: uma voz que revele um juízo e, com ela, o reconhecimento de um discernir, de uma *re-flexão* reveladora de *quem* são – *who he/she (e não já one, em inglês/Man, em alemão) is*.

Vítimas porque não mais que aquele – o *fantasma* de Hamlet – que os atormentava e causava terror, serão. Vítimas porque, também eles, aterrorizados, como todas as vítimas, de *fantasmas* não passam.

Aí também na precisa medida em que traz à colação uma dimensão de reconhecimento que mergulha aí – no discurso e, nele, no juízo, sobretudo – as suas raízes e que neles encontra a precisa dimensão de autonomia e de emancipação, no modo como cada um ajuíza e afirma, em liberdade, o seu gosto, aí, dizíamos, se encontra o preciso espaço de cultivo e de novidade para o qual se requer o solo, o húmus de que é feito também um Direito que, quando disso parta, apenas pode encontrar perante si a originalidade de quem, nascendo, se cria e se (re-)inventa, a partir desse momento, *anew*. E que apenas assim reconhecido encontrará, também no Direito, o espaço de realização que se torna, de novo recorrendo à conhecida expressão de ARENDT, *digno para a habitação humana*.

5. Com isso se logrando assegurar a cada um uma dimensão de *reconhecimento* que na sua dimensão especificamente *jurídica* se inspirará em, não sendo, no entanto, inteiramente tributária do que resulta do (já famoso) dito de HEGEL *Der Mensch ist Anerkennen*. E assim, pelas razões que veremos, pelo que ilumina, ao mesmo tempo que sobrecarrega e limita o Direito, no que lhe cabe a cada um reconhecer.

Um reconhecimento jurídico, adiantamos, que não o é já relativo a uma *coisa* e à atribuição a esta de um valor; que não o será, por isso, dependente da consideração do liame de cada sujeito com um objecto

considerado *como* seu e nos termos em que cada objecto sempre como coisa será de considerar. Não dependente, por isso, de *propriedade* ou de *posse* para que, nos termos daquele contributo, em cada um se possa encontrar uma *pessoa jurídica*.

Do que se trata, então?

Brevemente voltamos, então, ao *jovem* HEGEL de *Jena*⁶⁸.

Aquilo que, na verdade, nos termos da procura de recuperação do seu trabalho por HONNETH, corresponde ao seu esforço de *Jena inicial* de procura de afirmação de uma ideia de “inter-subjectividade originária da humanidade”⁶⁹ plasmada no seu *System der Sittlichkeit*⁷⁰ e ainda, embora, segundo HONNETH não já, de modo tão claro, no posterior *Jenaer Realphilosophie II*⁷¹. Em causa estando um esforço encetado no momento inicial do seu pensamento de fundação de uma forma de inter-subjectividade fundada na raiz mesma de uma humanidade que, em cada um, se topa em razão do modo como se pode ver entendido enquanto alguém carecido de reconhecimento.

Na sua origem, nota HONNETH, poderia bem este esforço inicial de HEGEL ter conduzido à identificação e distinção de “diversos graus de autonomia pessoal” assegurados exclusivamente dentro de “um quadro de uma teoria da inter-subjectividade”⁷². E assim, como no passado referimos⁷³, nos termos de uma progressão cujos traços essenciais se advinham na passagem do seu *System der Sittlichkeit*⁷⁴, de 1802/03, para o seu ainda fragmentário manuscrito fundado nas suas lições proferidas na Universidade de Jena *Realphilosophie (I)/ Das System der speculativen Philosophie*, de 1803/04⁷⁵.

Em causa estando aquele sentido de *reconhecimento* que se projecta, tornando-a compreensível, na noção mesma de *pessoa*, assim traduzindo

⁶⁸ De modo mais detalhado, o *nosso* (2016), p. 762 e segs..

⁶⁹ HONNETH (1992), p. 53.

⁷⁰ Cfr. HEGEL (2002, manuscrito original de 1802-1803), *passim*.

⁷¹ Cfr., *do mesmo*, *Realphilosophie (II)* publicado sob o título “Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805-1806)”, in ROLF-PETER HORSTMANN (ed.), *Jenaer Systementwürfe*, III, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1987. (doravante 1987, manuscrito original de 1805-1806).

⁷² *Idem*.

⁷³ Como indicado acima, com mais detalhe, por nós (2016), p. 762 e segs..

⁷⁴ HEGEL (2002), *passim*..

⁷⁵ HONNETH, *cit.*, p. 48.

de forma aproximada o termo que, em alemão com aquele não coincide, e que a HEGEL devemos quando profere o acima mencionado *der Mensch ist Annerkennen*.

Toquemos, de novo, de modo injustamente breve no que de fundamental importa salientar no domínio de reconhecimento que aqui se encontra em causa⁷⁶.

De uma tentativa se trata apenas com vista a, no esforço do *jovem* HEGEL de *Jena*, dar conta da distinção a que aí procede entre três dimensões essenciais de *reconhecimento*, cada uma manifestando um momento de evolução dos termos em que o mencionado reconhecimento inter-subjectivo comunitariamente assente se vê assegurado. E assim, sempre na sequência de um conflito que antecipa já a posterior formalização de uma dialética conducente ao necessário e resolutivo *aufheben*.

Em causa estaria sempre o estabelecimento de relações de reconhecimento mútuo capazes lograr o nível de auto-realização almejado por cada um, enquanto indivíduo plenamente autónomo e consciente de si. E, com isso, a possibilidade mesma, porque sua condição indispensável, de formação bem-sucedida da identidade individual.

Em simultâneo, em causa estava a primeira proposta conceptual que, de modo original no seu pensamento, criara a possibilidade teórica de distinção precisa de estádios individuais de formação de consciência, por via dela se assegurando, assim HONNETH, a oportunidade de “diferenciar diversos conceitos de pessoa”⁷⁷.

Ora, essa identidade individual carece da construção por cada um de uma relação consigo próprio que, nesta fase inicial do pensamento hegeliano em que se sustenta HONNETH, depende dos termos em que se constrói a relação de cada um com os outros. Dependendo, por isso, do seu estabelecimento nos termos de uma estrita dimensão de inter-subjectividade. E dela, dessa forma particular em que se constrói a relação inter-subjectiva, faz depender aquele processo de formação de identidade e de auto-realização. De modo que, o processo de formação

⁷⁶ Sem prejuízo de outros pontos no que escrevemos noutros momentos, pois que de um tema recorrente no nosso esforço se trata, regressamos à menção do *nosso* (2016), p. 762 e segs., como momento inicial e de explanação mais detalhada.

⁷⁷ HONNETH, *op. cit.*, p. 53 e segs. Aí sobre a crítica contundente do Autor à viragem hegeliana no sentido de uma filosofia da consciência em momento posterior à fase de *Jena*, sobretudo no seu período inicial.

de identidade e de auto-realização de cada um e o modo mais ou menos bem sucedido como se vê logrado, depende do preciso modo como cada um vê assegurado o preciso reconhecimento que procura encontrar nos outros, em particular naqueles outros que considera como merecedores de reconhecimento por si.

A auto-realização dependerá, portanto, da afirmação de relações de reconhecimento mútuo e recíproco entre indivíduos que, de um modo ou de outro, como veremos, reconhecem nos outros o que esperam que os outros reconheçam nesses indivíduos.

Apesar disso, ou seja, de ser feito de e imerso em inter-subjectividade, será ele, no entanto, também, em simultâneo (e em não menor medida), um processo de auto-realização e, nesse sentido, feito de uma relação que cada um constitui consigo próprio.

Dizê-lo significa, por isso, afirmar que aquele processo de inter-subjectiva procura de reconhecimento em que cada um assegura a formação de identidade no sentido da auto-realização é, inelutavelmente, uma relação dependente de um encontro com um outro também ele empenhado numa relação consigo próprio.

Nela – nessa relação – se acentua a precisa dimensão de afirmação de identidade individual, a partir da auto-percepção de cada um na sua identidade infungível, num processo em que cada um procura compreender-se – ou descobrir-se como é. Tornando essa busca parte inextricável da expectativa e mesmo da pretensão de reconhecimento que cada um dirige aos outros. Pois que são, uma e outra expectativas, fundadas no que cada um procura ver pelos outros reconhecido em si, em *diferença* e em *individualidade*.

No entanto, na medida em que aquela dimensão de inter-subjectividade é marcada por uma relação entre sujeitos empenhados numa relação consigo próprios, a afirmação da natureza inter-subjectiva do processo de reconhecimento importa uma dimensão inevitável de *luta*. Desde logo, aquela que sempre decorrerá do facto de que, nesta dinâmica relacional, cada um, na relação com o outro, está apenas disposto a reconhecer no outro os precisos traços de diferença e de individualidade que esse outro deve reconhecer naquele.

Os traços de um processo de afirmação de identidade e de afirmação da pretensão de reconhecimento assim entendido trazem consigo, por isso, a semente do *conflito*. Aquela precisa semente que germina em cada momento em que se dê a ausência de reconhecimento da parte dos outros daquilo que deles espero que em mim reconheçam, como

correlato do que afirmo estar disposto a reconhecer neles, esperando que a mim me reconheçam, na mesma medida de reconhecimento que dirijo aos outros.

Funda-se, portanto, qualquer dessas relações, considerada como um todo, na dinâmica de um conflito gerado pela experiência de *desrespeito* (*Mibachtung*). E será a precisa modalidade deste, sentida na experiência concreta de cada um, que permite identificar a modalidade, também, ela de *reconhecimento*, a que aquele, uma vez desrespeitado, almeja e que dos outros exige, no sentido de lograr a sua auto-realização.

Parte que se torna de uma *luta* que encontra no outro e na sua pretensão de reconhecimento, não só o momento de confronto, mas também de possível conciliação superadora do bloqueio por aquele conflito gerado, surge, por isso, cada reivindicado reconhecimento como uma pretensão que, em face de cada experiência de negação, gerará a experiência de ofensa, de indignação ou mesmo de ultraje.

Essa experiência sustenta-se num processo social que, pela razão mesma de ser inter-relacional, se torna, no domínio preciso da socialidade em que se vê esgrimido, verdadeiramente moral.

Ora, no âmbito deste processo de reconhecimento feito de encontro e confronto entre sujeitos envolvidos numa relação que o é também (e em simultâneo) de uma relação consigo próprios, identifica HEGEL três modalidades fundamentais de procura de reconhecimento por cada um por si e para si e de simultânea reivindicação de pretensão de reconhecimento recíproco. Em causa estão, em simultâneo, três modos fundamentais de afirmação de relação com os outros e do que cada uma delas permite afirmar, em cada um, um modo particular de reconhecimento construído consigo próprio e afirmado perante si mesmo.

São essas modalidades fundamentais de procura de reconhecimento, diz, a *auto-confiança* (*Selbstvertrauen*), o *respeito por si próprio* (tradução aproximada, se bem que longe de ser rigorosa de *Selbstachtung*) e a *auto-estima* (também em tradução próxima de *Selbstwertgefühl*).

Na primeira, *Selbstvertrauen*, em causa está o sentimento de confiança em si mesmo construído no contexto de relações familiares. Será aí o amor e o modo como, no contexto preciso das relações filiais, se vê forjado, determinante na construção do modo como cada um se auto-compreende desde a primeira infância, em que se mostra totalmente dependente e indefeso.

Desenvolve-se, propõe-nos HEGEL, sabemo-lo bem, como uma relação de amor genuíno na medida em que possa tornar-se conhecimento

intersubjectivamente partilhado entre quem participa da relação fundada em laços filiais⁷⁸.

Funda-se aqui a *confiança* que o outro representa e, nesse sentido, é para mim⁷⁹. Desta ideia de relação de conhecimento de si próprio *presente* no outro, deriva HEGEL pela primeira vez o conceito de *reconhecimento*⁸⁰ – em nota de margem, como refere HONNETH, «nas relações de amor o “eu natural não cultivado” é reconhecido»⁸¹. E é verdade que, citando HEGEL, no contexto da relação fundada nos termos do amor, quando eu “não reconheço o meu parceiro na interação como sendo um certo tipo de pessoa, então também não posso na reacção [que terá] por ele ser reconhecido como esse tipo de pessoa, pois lhe foram negadas por mim todas as características e capacidades que eu espero ver por ele plenamente afirmadas em mim”⁸².

Não serão, no entanto, esses os termos de relação fundada em reconhecimento que caracterizam os termos precisos *do* reconhecimento que aqui nos traz em cuidado. Ou seja, aquele que desafia a nossa compreensão do que desse reconhecimento está implicado num preciso e específico campo: o do Direito.

Na verdade, se consideramos aquele – reconhecimento – tornado possível nos termos de uma relação fundada em amor genuíno, determinante da modalidade fundamental de procura de reconhecimento fundada na (e fundadora da) *auto-confiança* (*Selbstvertrauen*), depressa notaremos a sua inadequação como modalidade de procura reconhecimento especificamente requestada pelo (e para) o Direito. Se bem que, quando se procure saber que modalidade será essa, surpreendente se tornará, se bem pensamos, o préstimo e improvável centralidade que dimensões de procura de reconhecimento envolvidas na *auto-confiança* (*Selbstvertrauen*), e desta vertida em cada acto e em cada gesto de amor, terão na iluminação do que para o Direito importe em dilucidação do modo de reconhecimento que se lhe impõe promover, nos termos de uma exigência juridicamente accionável.

Fiquemo-nos então, por ora, ainda nesta primeira modalidade de reconhecimento que a *auto-confiança* (*Selbstvertrauen*) faz depender

⁷⁸ *Idem, ibidem.*

⁷⁹ *Idem, ibidem.*

⁸⁰ *Idem, ibidem.*

⁸¹ *Idem*, p. 63 e 64, citando HEGEL, *op. cit.*, p. 202, nota 1.

⁸² *Idem*, p. 64 e 65.

daquilo que um HEGEL, ainda (tão) *jovem*, no seu texto ainda fragmentário sobre *o Amor*, de modo tão inspirado, nos diz. Pedindo desculpa pelas elisões, sublime:

“Este amor genuíno exclui todas as oposições. Não é o entendimento cujas relações deixam sempre a multiplicidade de termos relacionados entre si, como uma multiplicidade e cuja unidade é sempre uma unidade de oposições (deixados como oposições). Não é também razão, porque a razão opõe, de forma aguda, o seu poder determinante daquilo que é determinado. O amor também não restringe, nem é restringido; não é, de modo algum finito. É um sentimento. No entanto, não é um único sentimento (entre outros sentimentos singulares). (...); no amor, a vida está presente como um duplicado de si própria e como um si mesmo individual e unificado. (...) finalmente, o amor destrói a objectividade e, desse modo, anula e transcende a reflexão, priva as oposições do homem de todos os caracteres de estranheza e desvela a vida em si mesma, sem qualquer defeito adicional. No amor o separado ainda permanece, mas como algo unido e não mais como algo separado; a vida (no sujeito) sente a vida (no objecto)”⁸³.

Se regressarmos ao momento da primeira infância, nos termos sugeridos por HEGEL, aí, quem desempenha o papel de mãe e de pai, no modo como se relaciona com a sua bebé, se constrói a precisa capacidade que a esta, desde os primeiros momentos da sua existência, permitirá ganhar confiança no seu corpo como meio eficaz para, por via dos gestos e de manifestações de que é capaz, expressar as suas necessidades. E, com o tempo, numa antecipação em HEGEL do que será uma muito posterior *explicação freudiana*, será aquele processo, construído no seio da família e vertido em manifestações diárias de amor genuíno (e na medida em que o seja), processo essencial para o firmar da construção em cada um de uma confiança em si mesmo, no sentido de que, se as suas necessidades e desejos forem expressos, não será a pessoa ignorada ou mesmo abandonada pelo outro.

Toda a relação de amor, seja constituída entre pais e filhos, seja entre amantes ou entre amigos implica uma experiência de reconhecimento em que em causa se não encontra, com HONNETH, um tipo de respeito

⁸³ HEGEL (1948), p. 304 e 305.

racionalmente cognoscível (como designa um “*kognitive Respektierung*”⁸⁴), antes sim “uma afirmação da independência guiada por, na verdade, sustentada em cuidado (*Zuwendung*)”⁸⁵. É disto que falamos quando nos referimos a reconhecimento enquanto “elemento constitutivo de amor”⁸⁶.

Nesta medida, a forma de reconhecimento encontrada no amor, aquela precisamente que HONNETH nos lembra ter sido por HEGEL descrita como “ser em si mesmo num outro (*Seinselbstsein in einem Fremden*)”⁸⁷, não representa tanto um “estado inter-subjectivo” quanto “um arco comunicacional ligando” a experiência de “se ser capaz de se estar sozinho (*Alleinseinkönnens*)” e a de “se estar em fusão (*Verschmolzensein*)”⁸⁸. Por isso, remata, aqui a «“relação comigo mesmo (*Ich-Bezogenheit*)” e simbiose»⁸⁹ representam contrapesos mutuamente exigidos que, tomados em conjunto, permitem a cada um “ser consigo próprio no outro (*Beisichselbstsein im Anderen*)”⁹⁰.

Mas nada no Direito e no reconhecimento como pretensão se aproxima daquele encontrado na exigência de *Selbstvertrauen/ Auto-confiança*. Não se requer ali o que aqui se encontra envolvido num compromisso que depende em absoluto de um exercício absoluto e ineliminável de liberdade que é, por definição, o amor.

Projecta-se, ademais, o Direito para além do “círculo social das relações primárias”⁹¹ próprio daquele em que em causa está a exigência de *Selbstvertrauen/ Auto-confiança*. Fundado este último naquele sentimento de *amor* e dependente da sua manifestação pelo outro, necessariamente confina os termos em que se torna possível o reconhecimento fundado na auto-confiança.

E, no entanto, se reconhecimento fundado em “relações jurídicas”⁹² difere em quase todos os domínios essenciais daquele fundado em amor, a verdade é que, um e outro, apenas podem ser compreendidos quando se

⁸⁴ HONNETH (1992), p. 173.

⁸⁵ *Idem, ibidem.*

⁸⁶ *Idem, ibidem.*

⁸⁷ *Idem*, p. 170.

⁸⁸ *Idem, ibidem.*

⁸⁹ *Idem, ibidem.*

⁹⁰ *Idem, ibidem.*

⁹¹ *Idem*, p. 174.

⁹² *Idem, ibidem.*

apele ao mesmo “mecanismo de reconhecimento recíproco”⁹³. Fazendo de ambos *espécies do mesmo género*. Tipos diversos de “um mesmo modelo de socialização (*des gleichen Musters der Vergesellschaftung*)”⁹⁴.

Sendo, que, no que concerne ao Direito, a compreensão de cada um dependente da sua qualidade de titular de direitos, convoca, como naquela relação de reconhecimento recíproco fundada no amor, um esforço de auto-compreensão, que o será, em simultâneo, de incremento dos termos em que o mesmo se traduzirá num novo estádio de auto-consciência. No Direito, no entanto, em causa está aquilo que, em cada um, permite compreender-se e afirmar-se como “titular de direitos (em tradução do que aproximadamente designa como *Träger von Rechten*)”⁹⁵.

No entanto, no Direito, assim como no centro de esforço de reconhecimento que nele desponta como exigência, será isso apenas possível a partir do momento em que adoptemos «a perspectiva do “eu generalizado (*generalisiertes Anderen*)”»⁹⁶. Pois que apenas onde reconheçamos em cada um dos outros “membros do todo comunitário (*die anderen Mitglieder Gemeinwesens*)”⁹⁷ a precisa qualidade de titulares de direito, poderemos também nós “compreender-nos a nós próprios como pessoas de direito”⁹⁸, no sentido, com HONNETH, que acompanhamos de perto, de que “algumas das nossas pretensões serão seguramente satisfeitas”⁹⁹.

Assim, voltando a HONNETH, relembra este os termos da pergunta que ao *jovem* HEGEL se impõe no momento da passagem de um reconhecimento que, como exigência, transborda as fronteiras do exíguo espaço afectivo da *auto-confiança* /*Selbstvertrauen* formado pelos poucos em relação e a quem se reserva uma “ligação positiva (*positive Bindung*)”¹⁰⁰, para a modalidade de reconhecimento própria do Direito, projectando-se, aí, sobre o espaço da comunidade. E essa pergunta toma como paradigma o estrito núcleo familiar, assim como o *estado*, adiantamo-lo, *de natureza* que, nesse primeiro nível de reconhecimento de *Selbstvertrauen*/ *Auto-confiança*, se torna possível. Eis, então, nas palavras de HONNETH, o questionamento e a dúvida em HEGEL:

⁹³ *Idem, ibidem.*

⁹⁴ *Idem, ibidem.*

⁹⁵ *Idem, ibidem.*

⁹⁶ *Idem, ibidem.*

⁹⁷ *Idem, ibidem.*

⁹⁸ *Idem, ibidem.*

⁹⁹ *Idem, ibidem.*

¹⁰⁰ *Idem, p. 173.*

«Como [é que], numa situação social marcada por relações de competição mútua, podem indivíduos chegar a um compromisso quanto a uma ideia de “direitos e deveres” intersubjectivos?»¹⁰¹

Sabemos a que se refere HEGEL e ao que dos contratualistas, em particular de HOBBS, toma em inspirada explicação para o que se segue (e que, nesta sede, se não pode se não deixar em notas quase telegráficas).

Pois, nota, neste estado, que, como naqueles, *de natureza* apelida, pessoas e famílias defrontar-se-ão, em competição, pela terra – recurso tomado como condição de sobrevivência por antonomásia –, e assim pelo seu domínio e posse. E, nesse *estado*, nota, falecem as condições necessárias à edificação do tipo de reconhecimento que a afirmação entre membros de uma comunidade de direitos e obrigações recíprocos exige e requer.

Carência que justifica, então, a pergunta subsequente, à guisa de remate:

Como conceber que aí, nesse momento, mais que um *estado de natureza* seja possível?

Cosa mentale será, seguramente, aquela transição. Nesse sentido, de novo apoiando-nos em HONNETH sustentado, por sua vez, em HEGEL, ocorre «“em mim (*in mich*)”»¹⁰², é um «“movimento do meu pensamento (*die Bewegung meines Gedankens*)”»¹⁰³. Muito embora, o seja também enquanto afirmação de um contrato e, com ele, afirmação, assim também, de “relações jurídicas” que o contrato verte em evento fundado na ordem prática, fruto de uma necessidade empírica que requesta e se fundamenta em reconhecimento mútuo.

Selada aquela transição por meio de um contrato social, parte ele de um estado que de natureza não exclui a competição mútua. Antes que nela encontra a palpável realidade que ao Direito atribui o nome e a função de uma forma de reconhecimento que aquela competição supera. E que, em reconhecimento novo, reciprocamente aceite, aquela realidade funda *ex novo*.

Por isso, se compreende que HEGEL identifique esse *reconhecimento*, enquanto possibilidade, sim, mas, sobretudo, enquanto compromisso.

¹⁰¹ *Idem*, p. 71.

¹⁰² *Apud* HONNETH, *cit.*, p. 71 que, por sua vez, cita HEGEL (1987), p. 206.

¹⁰³ *Idem*, *ibidem*.

Momento fundacional, na verdade, do Direito e de uma pretensão juridicamente exigível. De uma pretensão que, nesse momento, qualifica, do mesmo modo, os sujeitos da relação. Qualifica-os e assim à ideia mesma de *pessoa de direito*, em dignidade. Nas palavras de HEGEL, em termos aproximados daqueles a que fomos levados por HONNETH¹⁰⁴:

« (...) o Direito é a relação de pessoas, nas suas condutas para com os outros – é o elemento universal do seu ser livre – ou a determinação, a limitação da sua liberdade vazia. Esta relação ou limitação não é para mim tornada compreensível e tornada acessível; antes, o [seu] objecto é ele próprio, acima de tudo, esta criação do direito, i.e., a relação de reconhecimento (*der anerkennenden Beziehung*). No reconhecimento (*In dem Anerkennen*), o ser deixa de ser este indivíduo; ele existe, por direito, no reconhecimento, i.e., não mais se encontra [exaurido] na sua existência imediata. O reconhecido (*Das Anerkannte*) é reconhecido como valendo imediatamente como tal, através do seu ser – mas este ser é, ele próprio, derivado do conceito; ele é um ser reconhecido (*anerkanntes Seyn*); (...)»¹⁰⁵.

A auto-compreensão exigida na consideração do sujeito como pessoa jurídica impõe que, pelo menos, este “aprenda a compreender-se a si mesmo como um ente inter-subjectivo (*als intersubjektives Wesen*), existindo ao lado de pessoas com pretensões concorrentes (*konkurrierenden Ansprüchen*)”¹⁰⁶. Impondo-se, por isso, quando se assumo o encargo de se compreender a constituição da consciência individual do Direito, que é a própria relação prática do espírito subjectivo com o mundo que tem de ser projectada para uma outra dimensão. Em causa, no Direito, está, portanto, a necessidade da inter-relação e da auto-consciência construída nesse contexto inter-relacional.

E é num momento ainda anterior e não necessitado de um compromisso que depende em absoluto de um exercício absoluto e ineliminável de liberdade – que é, por definição, o amor – que HEGEL identifica o momento inicial desse *reconhecimento*. Fiéis que são, um e outro modelos, como dito acima, ao mesmo *mecanismo de reconhecimento recíproco*, iguais se tornam, na verdade, na sua pertença ao mesmo modelo de socialização.

¹⁰⁴ HONNETH, *idem*, p. 71 e 72.

¹⁰⁵ HEGEL (1987), p. 197, Tradução nossa.

¹⁰⁶ HONNETH, *Idem, ibidem*.

Concebível se tornando que algum reconhecimento próprio de sujeitos de direito possa, entre indivíduos, pré-existir ao momento de conflito – possibilidade que HEGEL toma como certa e empiricamente necessária –, mas que, ocorra no estágio de reconhecimento que importa a aquiescência recíproca de cada um como dotado de direitos e deveres. Pessoa jurídica fundar-se-á, como acima se reproduziu em forma de citação, um “ser” que “deixa de ser um indivíduo”, pois que existe, “por direito”, “não mais na sua existência imediata”¹⁰⁷, antes sim “no reconhecimento”¹⁰⁸. O seu ser é, podemos agora compreendê-lo, “gerado a partir do conceito (*erzeugt auf dem Begriffe*)”, sendo, portanto, “ser reconhecido (*anerkantes Sein*)”¹⁰⁹.

Neste movimento em que cada um necessariamente reconhece e é reconhecido como ser capaz de reconhecimento, podemos, então, completar o que naquela citação falta para que se torne completa:

“é o homem [ele próprio] este reconhecimento e este movimento em si mesmo é aquilo que supera o seu estado natural: ele é reconhecimento (*Er ist Anerkennen*)”¹¹⁰.

Pois bem, semelhante compreensão, no espaço de afirmação do Direito por meio de um reconhecimento em que a auto-compreensão de cada um como dotado de direitos e deveres assoma à consciência no momento em que cada um veja o outro, nos mesmos termos, ou seja, como sujeito de Direito, depende de um reconhecimento prévio acima mencionado, que, como aí aludido, se faz presente enquanto necessidade empírica e não apenas – ou mesmo não de todo – teórica.

E identificado esse momento que, na realidade empírica, irrompe por entre os estádios, também empiricamente necessários, de reconhecimento, situar-se-á ele, naquele ainda inicial de um *estado de natureza* em que famílias e, nela indivíduos, confrontados mutuamente com pretensões irreconciliáveis de propriedade exclusiva sobre tudo o que no seu horizonte de domínio se encontre, importará, naquele estado e enquanto nele se mantenham a ineliminável ameaça constante de que qualquer família ou qualquer indivíduo se possa, em exclusivo, apropriar de todos os bens. Desse modo, marcando, desde o início, o *estado de natureza*

¹⁰⁷ *Idem, ibidem.*

¹⁰⁸ HEGEL (1987), p. 197,

¹⁰⁹ *Idem, ibidem.*

¹¹⁰ *Idem, ibidem.*

com uma “grave perturbação da vida social”¹¹¹ que, em HEGEL, encontra correlato numa não menor perturbação de cada um, enquanto membro do corpo social.

Pois que aquela ameaça de esbulho e conseqüente irresolúvel perturbação no *estado da natureza* importa a remissão de cada um à posição de *indivíduos isolados*, a quem, na medida em que se compreendam como auto-conscientes de si mesmos, se não autoriza que se tomem para além da restrita medida em que sejam apenas e só «“para si mesmos (*fürsichseienden*)”»¹¹². Excluídos se tomando do espaço de interacção em que, longe da possibilidade de *serem* nos termos do reconhecimento de que são capazes – como seres reconhecidos e reconhecedores –, em caso algum poderão «“ser para o outro (*für den anderen*)”»¹¹³, sendo, então, «“por via do outro excluído de ser (*er vom Sein durch den Anderen ausgeschlossen wird*)”»¹¹⁴.

O sentido, por isso, da já referida *luta*, do *conflito* que resulta desta exclusão que caracteriza o *estado da natureza* revela, então, a possibilidade mesma de uma dimensão do mencionado reconhecimento prévio de que depende a possibilidade mesma do Direito e, com ele, possibilidade também da compreensão de cada um como *sujeito de direitos* ganhar (literalmente) vida.

Num primeiro passo arriscado na compreensão de uma *luta de vida ou de morte* que ganha plena forma na posterior *Fenomenologia*, HEGEL qualifica já, neste momento da sua obra inicial em Jena, o acto de agressão que inaugura aquela luta como um *crime*. Um crime contra a propriedade alheia. Mas, já neste HEGEL ainda *jovem*, toma o criminoso como aquele cuja motivação para agir, nesse *estado de natureza*, não é a lesão do outro. Antes sim o vê como alguém cuja presença se faz notar em razão de um motivo que, no crime que perpetra, afirma como uma reivindicação: a de que os outros “notem a sua existência”¹¹⁵.

O que se segue, no *conflito* que aflora no preciso momento da actuação criminosa será expressão da presença aí de quem, no acto ilícito perpetrado e na reacção por quem por ele se vê lesado, revela, de um lado e do outro, quem, apesar de actuar impulsionado pelo “actualizar aí/pelo

¹¹¹ HONNETH, *cit.*, p. 74.

¹¹² HEGEL (1987), p. 209, *apud* HONNETH, *cit.*, p. 74.

¹¹³ HEGEL, *idem, ibidem, apud* HONNETH, *idem, ibidem*.

¹¹⁴ HEGEL, *idem, ibidem, apud* HONNETH, *idem, ibidem*.

¹¹⁵ HONNETH, *idem*, p. 75.

realizar («zur “Wirklichkeit (...) zu gelten”»¹¹⁶) um modo de «“viver para si próprio (*Fürsichseins*)”»¹¹⁷, procura – e assim, seguramente, no criminoso – ser «”reconhecido pelo outro, como contando como um absoluto para ele”»¹¹⁸.

Assim, também do lado de quem se vê lesado, não será, portanto, a sua reacção compreendida apenas como motivada pela mera reacção à lesão sofrida e à possível ofensa, mesmo ultraje, que o crime nele tenha gerado. Antes sim, se compreende como dirigida ao restabelecimento do seu “conhecimento de si próprio, ou seja, de se tornar reconhecido”¹¹⁹. De modo que, situado o significado da ofensa provocada pelo crime a este nível de compreensão, não serão a reacção, assim como os termos em que essa se vê afirmada, explicados pela ofensa que resulta da destruição de propriedade. Antes sim o são – a reacção e os termos em que se manifesta – pela mesmíssima pretensão que motivara a actuação do criminoso, também ela, pelo seu lado, incompreensível quando tomada como mera pretensão de apropriação ou de destruição de bens. Na verdade, na acção do criminoso e na reacção ao crime, em causa está, portanto, a procura de reconhecimento. Num e noutro, sempre se trata de reconhecimento e da sua procura.

Apenas assim se compreende que, no momento em que se anuncia uma relação marcada pela *luta*, se possa afirmar ser essa uma luta *de vida ou de morte*. E assim porque, em causa estão, nas pessoas do criminoso e da vítima da sua agressão, quem toma a sua existência para si próprios como a de seres que *são*, literalmente, *reconhecimento*, pelo que se justificará, de pleno, a afirmação em HEGEL no sentido Hegel Hede que “a legitimidade das suas pretensões vale mais que a sua existência física”¹²⁰.

Em confronto, numa luta de vida ou de morte, ambos os sujeitos nesta luta (tornada a prazo numa relação) «“veem-se um ao outro como ser puro (*als reines Selbst*)”», possuindo ambos, então, «“um conhecimento da vontade (*Wissen des Willens*)”»¹²¹, na medida em que, nesta luta, cada um toma o outro, (mesmo que ainda) implicitamente, como pessoa dotada de direitos. Trata-se, como bem nota HONNETH, de uma afirmação

¹¹⁶ HEGEL (1987), p. 211, *apud* HONNETH, *cit.*, p. 78.

¹¹⁷ *Idem, ibidem, apud idem, ibidem.*

¹¹⁸ *Idem, ibidem, apud idem, ibidem.*

¹¹⁹ HONNETH, *idem*, p. 78.

¹²⁰ *Idem*, p. 79. HONNETH refere-se aqui apenas ao ofendido, no entanto, vale bem também para o agente.

¹²¹ HONNETH, *cit.*, p. 80.

apodítica ainda. Mas, nos termos em que a constrói HEGEL, no contexto de uma compreensão a ambos comum da sua própria finitude, descritivo se torna de um processo formativo da vontade subjectiva marcado pelo nascimento “de uma relação jurídica inter-subjectiva conscientemente assumida (*ein intersubjektiv gewubtes Rechtsverhältnis*)”¹²².

Assim, algo cabe dizer até ao momento, em forma de remate, regressando, em parte apenas, a considerações já antes por nós expendidas¹²³.

O que trazemos do pensamento hegeliano, neste que é o período de Jena inicial, de novo apoiando-nos em HONNETH, é o **de afirmação de um contexto fundado “numa alternativa teórica-comunicacional”**¹²⁴. E nele de um quadro de “relações normativamente substanciais de comunicação”¹²⁵ das quais os indivíduos se diferenciam uns dos outros antes que possam plenamente “compreender os outros como sujeitos dotados de individualidade”¹²⁶.

Nesse contexto, assim como nesse quadro de referência verdadeiramente originais, um início se dá. O início de um pensamento que o será apenas na medida em que se tome um transcurso de “estádios de auto-mediação de consciência individual”¹²⁷. De uma consciência que, pelo que se leva visto, se compreende a si própria como “unidade imediata de singularidade e universalidade” e, nessa medida, se permite a possibilidade de se entender si própria como a “totalidade”¹²⁸.

A *luta pelo reconhecimento*, nestes termos, assim entendida, será certamente um processo social que conduz a uma integração crescente na comunidade. Mas será sobretudo, em simultâneo e em não menor medida, determinante, entre os participantes na contenda, em cada um deles, de uma “descentração de formas individuais de consciência”¹²⁹.

Reconhecimento referir-se-á, então, ao passo cognitivo da consciência no momento em que «esta se constrói a si mesma em totalidade já

¹²² *Idem, ibidem.*

¹²³ Cfr. *o nosso* (2016), p. 763 e segs..

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ *Idem*, p. 51.

¹²⁶ *Idem, ibidem.*

¹²⁷ *Idem*, p. 51.

¹²⁸ *Idem, ibidem.*

¹²⁹ *Idem*, p. 51.

“ideal”»¹³⁰, na medida em que “numa outra semelhante totalidade, [numa outra] consciência, se reconhece a si própria”¹³¹.

Apenas assim, *deste* único preciso modo, torn inevitável o *conflito*, a *luta*. E *esta* inevitabilidade, do mesmo modo que *esta* luta/*este* conflito e, por força *dela/dele*, *esta* consciência assomam como inevitáveis e necessários quando o reconhecimento se busque, se exija e ocorra. *Assim* e *deste* único modo, de novo, tornando compreensível a afirmação de HEGEL escolhida por HONNETH e que ora reproduzimos:

“eu não posso saber, se é reconhecida ou respeitada [a exigência de] que a totalidade como uma [consciência] singular seja precisamente a mesma a totalidade, por si própria, na outra consciência, excepto através da aparência das acções dos outros contra a minha totalidade”¹³², pois que, “do mesmo modo, o outro tem que me parecer a mim ele próprio como uma totalidade, da mesma maneira que eu [pareço] a ele”¹³³.

E aqui desponta, como traço comum a qualquer dos dois estádios de reconhecimento mencionados, um, nas palavras de HONNETH, “elemento de particularismo moral”, enquanto “nódulo estrutural de toda a eticidade”¹³⁴. Pois, de novo e muito de perto com o Autor, é apenas cada “laço simbioticamente alimentado (*jene symbiotisch gespeiste Bindung*)”¹³⁵ e produto de uma demarcação “mutuamente pretendida” que gera o grau de auto-confiança individual (*individuellem Selbstvertrauen*)” indispensável a uma “participação autónoma na vida pública”, formando, de resto, a sua ineliminável “base crítica (*unversichtbare Basis*)”¹³⁶.

É certo, portanto, que em causa está uma forma de reconhecimento devida a toda e qualquer pessoa como capaz de agir de acordo com razões e, por isso, como agente original, autora, na verdade, de ditames morais (e políticos) a cuja obediência se vincula.

¹³⁰ *Idem*, p. 49.

¹³¹ HEGEL, *System der speculativen Philosophie*, p. 217, *apud* HONNETH, *ibidem*, p. 49. Parêntesis rectos nossos.

¹³² *Idem*, p. 218, nota 1, *apud* HONNETH, *idem*, *ibidem*.

¹³³ *Idem*, *ibidem*.

¹³⁴ HONNETH, *cit.*, p. 174.

¹³⁵ *Idem*, *ibidem*.

¹³⁶ *Idem*, *ibidem*.

Importando, por isso, na forma particular de reconhecimento que aqui leva envolvida, o compromisso com um *estatuto* que, nos termos de uma definição meramente aproximada – seguramente próxima da sua origem na racionalidade prática kantiana –, poderia corresponder àquela de uma dignidade universal e universalmente adscrita a toda e qualquer pessoa como ser racional.

E assim como condição para que, em passo incremental de dimensão de reconhecimento até aqui desconhecida, em cada um se possa ver e em cada um se possa dar conta da sua auto-compreensão como *pessoa*, como correlato de uma responsabilidade inerentemente moral, seguramente, na medida em que nela se vê, não apenas a capacidade para participação em toda a reflexão envolvida no que importa à deliberação pública, mas também aquela capacidade que impõe a atribuição a cada um de *direitos*.

E de direitos e sua atribuição no que isso tem de precípua: o reconhecimento em cada *sujeito* de precisa qualidade capaz de afirmar que, na mesma medida em que está sujeito à lei, tem, nessa mesma medida, de ser tomado como seu *autor*.

Por isso, se compreende que se veja este momento designado como um estádio em que se vê cultivada e lograda uma dimensão de verdadeiro *Selbstachtung* ou, no nosso idioma, de *respeito por si próprio*, na ausência, como acima avisámos, de melhor tradução.

Também, por isso, ao reconhecimento na *pessoa de direito* de direitos é, portanto, co-essencial aquele do exercício e, com isso, a criação das condições que projectem o reconhecimento para o domínio da sua realização, como parte integrante do que esse reconhecimento, agora tornado jurídico, exige.

No entanto, é de *propriedade* e de *posse* que tudo depende.

De uma *posse* que traz ao de cima a mencionada dimensão de reconhecimento prévio e que, no domínio do Direito e no espaço de reconhecimento que este concita, encontra já um eu que é reconhecido pelo outro “como aquele que o exclui”¹³⁷. Uma forma de reconhecimento apenas que, na *propriedade*, encontra forma exasperada. E nesta propriedade entendida como «“direito” de [cada um] se afirmar (*the “right” to assert oneself*)” e assim de afirmar, nos mesmos termos, “o seu poder sobre

¹³⁷ RAUCH (1983), p. 27.

todas as coisas”¹³⁸, surge propriedade, lembra RAUCH, como “paradigma de todos os direitos, em geral”¹³⁹.

Se *direito* – de cada um – assoma como um conceito no sentido que emerge de uma compreensão especificamente hegeliana, que se funda e depende de reconhecimento, no Direito, no entanto, esse reconhecimento fica dependente daquela *propriedade* como conceito.

E dependente tudo se encontra ainda de *contrato* (e deste enquanto conceito). E nessa medida, nos precisos termos que o contrato me vincula como “*persona* jurídica (*as a legal person*), não como uma identidade particular”¹⁴⁰, pela precisa razão de que, naquilo a que me vinculo, “a minha personalidade (*personhood*) não é afectada”¹⁴¹.

E, no entanto, apesar de me obrigar naquela dimensão que é “externa à minha personalidade”, o contrato “é-me dirigido como pessoa” e afecta, portanto, precisamente aquilo que ignora: “a minha existência”¹⁴².

Ora, num processo de negação e superação que aqui já antecipa a dialética de *Fenomenologia* bem se compreende, com RAUCH, que, nessa precisa negação, “eu me veja reflectido sobre o meu próprio sentido de ser eu próprio (*I am reflect back into my selfhood*)”¹⁴³. Nesse sentido tornando possível a afirmação de que a “vontade universal absorve o eu individual, no entanto, nesta vontade universal eu vejo-me como pessoa”.

Vejo-me em tais termos que, neste sentido, ganha significado a afirmação de dignidade.

Mas em causa estará sempre um *contrato*. E, no contrato, “reconhecimento torna-se o fundamento da propriedade (*the basis of property*)”¹⁴⁴.

Ora, fechado o Direito em *propriedade* e em *contrato* como fonte de reconhecimento juridicamente relevante, o que fica é o *relato* de um *reconhecimento* que apenas depende de um *conflito* e, por isso, de uma *luta* que, em face de uma *coisa* de que se procura ser *proprietário*, se define e estabelece nos estritos termos do que o *contrato*, tomado como paradigma epistémico, permite alcançar.

¹³⁸ *Idem, ibidem.*

¹³⁹ *Idem, ibidem.*

¹⁴⁰ *Idem*, p. 36.

¹⁴¹ *Idem*, p. 37.

¹⁴² *Idem, ibidem.*

¹⁴³ *Idem, ibidem.*

¹⁴⁴ *Idem*, p. 28.

Na verdade, dependente de *propriedade* e de *coisa* e da *luta* que sobre uma e outra se possa travar, *pessoa* será aquela que à *propriedade* e à *coisa* possa aceder. Sendo *apenas pessoa* e como *pessoa* sendo reconhecida na exclusiva medida em que a *coisa* possa alcançar e lhe seja permitido por ela *lutar*, desde logo, num confronto de *vida* e de *morte*, tornando-a *sua*.

Apenas, então, *pessoa de direito* o será. Sujeita, portanto, de direitos de que é titular e de deveres a que se encontra adstrita. Dotada do estatuto que a torna, a seus olhos, merecedora das formas de reconhecimento recíproco que em qualquer das modalidades de *Selbstachtung* e *Selbstvertrauen* vão envolvidas. Digna, por isso, de *respeito/Achtung* pelos demais, dotada que se encontra, enquanto *pessoa de direito*, das condições que lhe permitem investir em pleno respeito por si própria/*Selbstachtung*. Digna ainda de *confiança/Vertrauen* por todos granjeável, na precisa medida em que em si mesma, enquanto *pessoa de direito*, por essa razão, confia.

Apenas, então, reconhecido será cada um como ser autónomo e emancipado. Igual, portanto, em direitos e em deveres em relação a quem assim o reconheça.

Sempre assim, repetimo-lo, *pessoa*, igual em direitos e deveres e como tal reconhecida apenas quando à *coisa* e à *propriedade* possa aceder e naquela *luta* possa participar. E apenas nestas condições, pelo Direito reconhecido será como *pessoa* e, nessa qualidade, *respeitado*, assim como considerado digno de *confiança*.

Mas, sobretudo, para o Direito, *pessoa* sê-lo-á na medida apenas em que se possa *excluir o outro*. A *esseoutro*, ao que é excluído da *propriedade*, se reconduzirá o entendimento de todo aquele de quem se não espera ter capacidade para à *coisa* aceder ou dela se tornar proprietário – pois que, por vencido sempre se tomará na *luta* que por essa *coisa* e por causa dela *ensues*. No Direito de *propriedade* e de *contrato* feito e deles dependente, *nisso* se esgota o alcance epistémico do que esse *outro*, no e para o Direito, possa ser. E, assim, na proporção directa da exclusão a que aí, no Direito, o *outro* se vê remetido.

Outro, por isso, no preciso sentido a que a ciência de Direito condena o *que* – não já *quem* – não é visto como capaz de aceder à *coisa* e à sua *propriedade*, menos ainda capaz de vencer a *luta* de *vida* e de *morte* que por ela – por essa *coisa* e pela sua *propriedade* – se trave.

De modo que cabe perguntar: nesse mundo que é o do Direito e do *respeito* e *confiança* que pode granjear a cada um em modo de reconhecimento, *quem* – também agora para o Direito – é o *outro*?

Se, sabemos já *quem* é a pessoa, *sujeito* de direito, igual (em direitos e deveres), *quem* é, então, o *outro*?

Quem o *outro* é brotará da história de um mundo real habitado por aqueles que o Direito, assim entendido, apenas consegue compreender enquanto arrumados em *categorias*, não ainda em *nomes*. *Categorias* que trazem consigo a marca do lhes é reconhecido ou do resultado desse reconhecimento negado: *Herren* e *Knechte*, na precisa linguagem hegeliana, *senhores* e *escravos*, sim, seguramente, mas não só, antes também, entre estes últimos, todos os que com estes ou outros *nomes*, entre *esseoutros*, caiba integrar e assim por força do reconhecimento que teima em lhes ser negado. Sempre *Knechte*, sempre subordinados, sempre subjugados, na verdade.

Onde pontificam *categorias*, não ainda *nomes*, a procura de saber *quem* são os *outros* pode bem assomar sob a forma de uma *advertência*, mesmo até de uma *admoestação*. Desde logo, naquela que KAHN escolheu para uma e outra nos dirigir, desinquietao-nos, desafiando-nos. Mesmo que se trate de uma *advertência* promovida noutro contexto, aqui, por não menos pertinente, cabe trazê-la à colação.

Assim KAHN, partindo de um contexto histórico que conhecemos bem:

“(...) A classe dominante (*master class*) numa sociedade escravista precisava de explicar e de confirmar esta assimetria. A narrativa da revolução – ou, mais especificamente, de uma ausência em revoltar-se (*failure to revolt*) – funcionou para ligar história política a crença moral e religiosa. Rebelião seria a condição por via da qual o escravo exigia igualdade política e moral. O não rebelar-se (*failure to rebel*) é lido como justificação para a manutenção daquelas precisas condições que, da perspectiva do sujeito dotado de autonomia (*autonomous subject*), justificariam a rebelião.

(...) O padrão não é diferente daquele [que encontramos] dentro da vida familiar; mulheres e crianças confirmam a sua condição subordinada ao aceitarem as condições que mantém essa subordinação.

(...) Até se rebelarem, não são iguais”.¹⁴⁵

Uma *admoestação* que serve para quem não *seja*, nem tenha *voz*, porque não tem coisas, nem se espera que tenha, nem luta, nem se espera que o faça.

¹⁴⁵ KAHN (2007), p. 160 e 161.

De modo que, não tendo *voz* e enquanto o *reconhecimento*, em Direito, seja aquilo que vimos, apenas e só, não mais, *esseoutro*, literalmente, *não existe*¹⁴⁶.

Uma *admoestação* que, em relação a *este* reconhecimento de que o Direito é *capaz*, nos força a uma posição de desconfiança.

Pois que, *quem* são os *outros* resulta da carne e dos ossos *desseoutros* que se nos impõem quando as *suas* histórias, uma vez contadas, forcem as *categorias* e nelas revelam *quem*, *contra* aqueles que dessas categorias se fazem valer, ali está?

Quem são os *outros*, afinal? *Quem*...para o Direito?

7. O que de uma – *propriedade* (e *posse* ainda também) e de outro – *contrato* – ficam é, sim, o relato de uma *luta* e do nela vai implicado de inevitável *despersonalização*. Pois que em causa sempre estará a exclusão de alguém que, remetido à condição do outro, nele excluirá o “sentido de ser si próprio (*selfhood*)”¹⁴⁷. De uma exclusão do preciso sentido que, do mesmo modo que permite a cada um ver-se a si próprio como um eu em si mesmo e, por isso, como absoluta vontade autónoma, implica a exclusão também e sobretudo disso que cada um espera (e exige), em razão desse modo como se compreende, sob a forma de *reconhecimento*.

Excluído fica, então, aquele *reconhecimento* capaz de responder, afinal, à pretensão de, em cada um, ser visto um ser reconhecido como alguém dotado de autonomia, de independência e de sentido de ser si próprio (*selfhood*).

Em causa está um *reconhecimento* que exige um *conhecimento* de natureza muito particular. Um *conhecimento* dependente, na verdade, da compreensão do outro “*enquanto* pessoa (*qua person*)”¹⁴⁸ e um *conhecimento* que ao Direito caberia actualizar nos termos do que uma *luta*, e de uma luta de vida e de morte, permite desvelar.

De uma *luta* que permite mais desvelar. Mais, seguramente, que o conhecimento proporcionado por um Direito que, dependente de *propriedade* e de *contrato* enquanto conceitos, compreende cada indivíduo (e participante na *luta*) apenas como possuidor *imediato* do *seu* corpo e das *suas* coisas que toma *em mãos*. *Conhecendo* e compreendendo apenas e só o que a satisfação *imediata*, própria da instrumentalidade, permite.

¹⁴⁶ Cfr., a propósito, e com mais detalhe, *o Nosso* (2022), *passim*.

¹⁴⁷ *Idem, ibidem*.

¹⁴⁸ RAUCH, *cit.*, p. 29.

Ora, munido desse “conhecimento sozinho”, não logra o Direito a “união”¹⁴⁹ entre duas pessoas que se tomam e reconhecem mutuamente como *seres para si próprios*.

Antes, se de *reconhecimento* se fala aqui e daquele *reconhecimento* proporcionado pelo Direito, falar-se-á, então também, do preciso *conhecimento* que, no Direito, se projecta para além de um carácter estritamente *imediató* (e *instrumental*).

E esse horizonte que falta ao Direito e à de reconhecimento aí envolvida, se mais não disséssemos do que até aqui demos conta, dependente que se encontra de *propriedade* (e da *posse*) e do *contrato*, prejudica a possibilidade mesma de reconhecimento nas modalidades conhecidas e de que falámos. Excluída ficará, na verdade, a própria possibilidade de atribuição de relevo à *auto-confiança/Selbstvertrauen* e, com isso, necessariamente determinante, nos termos acima descritos, da modalidade fundamental de procura de reconhecimento fundada na e fundante daquela *auto-confiança/ Selbstvertrauen*. E assim porque, já nesse domínio, na própria *vontade* em que cada um se entende “completo em si mesmo e idêntico ao outro”, então, aí se afirma que o “reconhecimento imediato está na vontade, no amor”¹⁵⁰. Apenas, então, com RAUCH, se logra afirmar que “a realização desse reconhecimento se encontra no Direito, como universal abstracto”¹⁵¹.

Dependente o Direito, de novo, de *propriedade* e do *contrato*, a quem fica ele do tipo de *reconhecimento* que aqui e agora se requesta.

Para que se desvelem – *conhecimento particular* e *reconhecimento* – no Direito envolvido e de que ele é capaz, importará chamar à colação o *Selbstwertgefühl/ a auto-estima* como terceiro estádio de reconhecimento, até este ponto deste escrito apenas mencionado, mas, ao contrário dos dois primeiros – *Selbstachtung* e *Selbstvertrauen* –, não mais que isso.

Na verdade, quando tomado como fundamento e pretensão de *reconhecimento* que supera aqueles que se encontram envolvidos, num primeiro estádio, em *Selbstachtung/respeito por si próprio* e, num segundo, em *Selbstvertrauen/auto-confiança*, ora desponta uma nova e muito outra pretensão e mesmo exigência envolvidas naquela procura de *reconhecimento*. Pois que, naquele *Selbstwertgefühl*, qual tradução mais próxima, mesmo que ainda imprópria, da nossa *auto-estima*, nos vemos remetidos

¹⁴⁹ *Idem, ibidem.*

¹⁵⁰ *Idem, ibidem.*

¹⁵¹ *Idem, ibidem.*

para o preciso sentimento enraizado em cada um, a cada vez que cada um pensa e afirma: *eu sou dotado de valor*. Sentimento esse que, ao campo do Direito e dos *direitos* que, neste domínio, a todos cabe, por igual, ver reconhecidos, acrescenta ao domínio de reconhecimento que cada um para si reclama, na forma de pretensão e mesmo de exigência, *algo mais* dotado de particular relevância.

Sendo esse *algo mais*, o preciso sinal de diferença e de identidade que, num processo de individuação, à dimensão de autoria acrescenta o preciso traço de originalidade que, no processo de relação consigo mesmo, forjado no modo em que, a cada momento, enceta a relação com o outro, é capaz de infundir em cada um a certeza de ser único. Parte inextrincável se tornando de um modo de auto-compreensão que aquele sentimento – aquele *algo mais* – alimentará no lograr de uma auto-percepção de infungibilidade. *Algo mais* capaz, portanto, de incutir em cada um a certeza de ser uma presença única e que, apenas enquanto assim reconhecida, a essa presença empresta o *a forma* e o *feito* daquilo que a torna uma presença especificamente humana. Feita que o é sempre de uma *voz*, certamente; de uma *face* também; mas, sobretudo, de um – no sentido de forjada num – *nome*.

De um *nome*, dito, *próprio* pelo que nele se impregna de uma marca cujo sentido se encerra num dito que, desde a primeira vez que demos com ela, não mais nos saiu da memória: “*para existir é preciso ter nome*”. Frase que, como noutra ocasião referimos¹⁵², resumiu a campanha *Nascer Cidadão*¹⁵³ a favor do registo de todos os nascidos em território português. Dito que torna imediata a compreensão da *recusa de Proctor*. Protagonista da peça de ARTHUR MILLER, *Crucible*, de 1953, levada à cena em pleno período de *caça às bruxas* promovida pela Comissão do Senado norte-americano contra as actividades anti-americanas, liderada pelo senador McCarthy, também essa referência¹⁵⁴, já por nós feita noutras ocasiões, ora revisitamos.

Instado a assinar uma declaração por escrito confessando, falsamente, a prática de actos de feitiçaria, como condição para que a sua vida e a aquelas dos seus familiares fosse poupada, assim responde Proctor:

¹⁵² Assim, desde logo, num momento inicial e de modo detalhado, nos *nossos* (2016), p. 713 e segs. e ainda em (2020), p. 2477. Sublinhando matéria que se tornou no nosso trabalho persistente.

¹⁵³ Iniciativa conjunta dos Ministérios da Justiça e da Saúde.

¹⁵⁴ De novo, inicialmente e de modo detalhado, nos *nossos* (2016), p. 713 e segs. e ainda em (2020), p. 2477.

“Danforth: Então explique-me, Senhor Proctor, porque é que não deixa...

Proctor: Porque é o meu nome! Porque não posso ter outro na minha vida! Porque eu minto e assino o meu nome em mentiras (*Because I lie and sign myself to lies*)! Porque não sou digno do pó que está sob os meus pés (*Because I am not worth the dust on the feet them that hang*)! Como posso eu viver sem o meu nome? Deixai-vos a minha alma; Deixai-me o meu nome!”¹⁵⁵

Será isso também *Selbstwertgefühl*. Ou, antes, reivindicação de que assim seja tratado.

8. Ora, mantendo-nos em recordação do que proferimos noutra sede, reproduzimos o que aí afirmámos¹⁵⁶, chegamos a este momento central em que, com CANTISTA neste passo, cabe assumir a “coexistência” como “a forma do homem estar no mundo” e definição mesma do “existir” do homem¹⁵⁷, *humus*-lugar próprio do *pensamento* – que se enraíza no seu ser no mundo que é a palavra e a acção –tomando-o (ao pensamento), precisamente, como *vigilante* e actuante, pelo “seu carácter *cuidadoso*”¹⁵⁸. Ora, aqui chegados, o que cabe, então reconhecer em e a cada um?

Para que uma resposta se possa ensaiar, regressamos, então, ao que atrás dissemos, num esforço de síntese que começa também a ganhar forma conclusiva. A cada um cabe reconhecer que vale pela precisa capacidade que todos têm de ajuizar e, nela, de sempre procurar persuadir – do kantiano *werben um*, recordado por Arendt no seu, em tradução aproximada, *woo the consent*. No juízo como faculdade, em discernimento, portanto, e constante procura de persuasão, capacidade e mérito se conjugam de modo a cada um autorizar a afirmação perante si próprio de um *eu tenho*

¹⁵⁵) MILLER (1992), p. 115. Cfr. versões traduzidas em português, *As Bruxas de Salém*, Tradução de RUI GUEDES DA SILVA, Editorial Presença, Lisboa 1964 e *Bruxas de Salém*, Tradução de FERNANDO VILLAS-BOAS, Coleção Teatro Nacional de São João, Editora Húmus, Porto, 2023, texto correspondente a peça homónima levada a cena pelo Teatro Nacional de São João, encenação de NUNO CARDOSO, estreada a 16 de Março de 2023.

¹⁵⁶ Nos termos dos *nossos* (2016), p. 725 e segs. (2020), p. 2513. Tema central e recorrente se tornando para nós.

¹⁵⁷ CANTISTA (2001), p. 461. Regressamos aqui, de modo breve, a percurso inicialmente encetado no *nosso* (2016), *passim*.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 462.

valor. E, vendo-se assim a si próprio, aos demais requerer, exigir mesmo, a modalidade de reconhecimento própria do hegeliano (*Selbst*)*wertgefühl*.

E esse juízo, a mais política das faculdades humanas, se na *Àgora* da *Polis* entre iguais se realiza, o *Mundus* – recorrendo à distinção em PLUTARCO a propósito de fundação de Roma a que no passado recorreremos e para cujo sentido profundo ora apenas posso remeter¹⁵⁹ – mergulha em *humanitas* e por ele se vê impregnado. E encontra em todo aquele que, em razão do seu gosto, prefira o acima tratado *Errare mehercule malo cum Platone (...) quam cum istis vera sentire*¹⁶⁰ a reivindicação de respeito/*Achtung* e de ser tomado como *digno de confiança/Vertrauen*, nos mesmos termos em que, desse modo, se reconhece a si mesmo – por isso, dotado de *Selbstachtung* e *Selbstvertrauen*.

Num universo que do Direito faz, por isso também, a *mais política das artes* e o torna *cuidado/Cura* e *terra/Telos*, próprios da inspiração heideggariana com que abrimos este escrito, habitado por aqueles que no juízo – e neste, no gosto – os torna, a seus olhos e aos demais, no verdadeiro sentido hegeliano, *seres para si próprios*. E então, aí, Direito torna-se *cultura*. E *cultura* marca aí – no Direito – a presença do que é novo e do que em cada momento de novidade que irrompe de cada nascimento cabe investir em cuidado e estima. Direito como *cultura* enquanto *colere*, então. Como *cultivo*, habitação e cuidado. *Direito* que como *cultivo* mais se lhe vê imposto em exigência de reconhecimento, em razão do juízo como faculdade e nele do gosto e assim do que neles, a cada momento em que cada uma ajuíza, manifesta o seu gosto e persuade – *wooes the consent* –, se coloca em evidência como expressão mesma de novidade. Um *initium* que empresta a cada momento da natalidade, a infungível imprevisibilidade que, quando brote livremente do discurso entre sujeitos discernentes que, ajuizando, discutem e discordam, torna o mundo digno de *habitação humana*.

Assim, ao gosto e ao juízo que, no modo como cada um o afirma, manifesta a presença aí da liberdade, liberdade sê-lo-á de alguém cuja voz e discernimento urge ver-se reconhecidos em cada acto de emancipada autonomia que o gosto e a desejável persuasão desvelam do *quem* aí se apresenta como diferente, seguramente, mas sobretudo como único.

¹⁵⁹ Assim, originalmente, o *nosso* (2020), p. 2473 e 2521 e segs..

¹⁶⁰ CÍCERO (2001), I, XVII, p. 41.

Reconhecimento que, na *Polis*, corpo dará à expressão paradigmática do que AGAMBEN baptizara de uma *vida qualificada*. Experiência verdadeira e genuína de cidadania livre própria de todo aquele que se recusa a ser coagido, *mesmo pela verdade, mesmo pela beleza*, como vimos com CÍCERO.

E *reconhecimento* de uma liberdade presente também, como referimos, nos gestos de todos os dias que, mesmo na sua habitualidade e aparente banal irrelevância, amiúde manifestam aí a presença de alguém que decide e age em autonomia plena.

Mas também de um *reconhecimento* que, porque requestado, enquanto exigência especificamente jurídica, saberá topar aqueles a quem esse reconhecimento falte, impondo-se *aí*, por não estar *aí* presente, em forma de reivindicação.

Ora, como disséramos, disso se trata como incumbência do Direito: a ele se impõe notar a presença *aí* de alguém que importa reconhecer e, sempre que vulnerável, proteger. Notando ainda que, quando não reconhecidos como vulneráveis e quando o sejam, por força dessa vulnerabilidade, carecidos de protecção, remetidos se tornam à posição de *vítima* e, com isso, como mencionado, ao isolamento e solidão que lhes nega o que precisam para que possam existir. Sendo isso aquela voz reveladora de um juízo, a presença de um ser discernente e o reconhecimento, aí, da possibilidade de uma *re-flexão*, enquanto um *re-ligar* presente a cada momento em que discernimento se torna forma de acção, por manifestar *quem* o faça; *alguém*, por isso, que se apresenta perante nós e nos desafia exigindo ser *tido em conta*.

De modo que sempre importará perguntar se realidades existem, novas, que esse reconhecimento exige a um Direito a quem essa vulnerabilidade cabe identificar. E assim, sobretudo, a um Direito Penal que naquele isolamento e solidão encontra a razão para como *vítimas* tomar aqueles a quem se não reconhece que sejam um *quem*. Dotado, para que o seja, de um *nome próprio*.

E essas realidades, novas porventura, existem?

9. Seguramente que sim. E, por via delas, novas perspectivas desponham para o Direito e para o Direito Penal, em particular.

Realidades que se não compreendem nos termos do que a um bem jurídico atomizado se possa assegurar em entendimento.

Aí onde liberdade se não vê – ou se não deixa apreender quando vista – como coisa.

Menos ainda justiça aí se joga quando apropriável.

Reflexão que poderá, porventura, ser relevante quando se pergunte nos termos do que somos aqui desafiados:

Será novo o domínio da exigibilidade que ora desponta?

Será que na violência doméstica ou nos maus tratos e assim na mutilação genital feminina ou no casamento forçado ou ainda nos crimes contra a liberdade e auto-determinação sexual, será que aí, dizíamos, é essa criação, autoria, originalidade, a possibilidade mesma de nascimento de algo de novo que brota do simples facto de cada um nascer e estar aí e aí se realizar que ao Direito cabe proteger nos crimes contra as pessoas, abarcando nele o ponto de síntese do que em todos os tipos importa tutelar e proteger?

Já a isto nos referimos e a isso regressamos, reproduzindo o que importe, mas em modo de interrogação¹⁶¹.

Não será verdade na violência doméstica? Não estará aí em causa está a garantia da iniciativa, da originalidade, da diferença, como traço de uma vida que a todos é garantida como fruto das suas escolhas e do destino que para si elejam? Como fruto, por isso, da sua criação, enquanto forma vivida de uma existência que assegura a cada um o lugar de autoria?

Por isso, como antes dissemos e ora repetimos nos mesmos termos¹⁶², o *domínio existencial* como dimensão de censura particular associada a estes tipos e assim a natureza pública destes, bem como a não exigência de reiteração. Por isso, também a possibilidade de se considerar a possibilidade de afastamento de *agressão actual*, por isso, para efeitos de preenchimento de respectivo pressuposto da legítima defesa (que não ainda, no entanto e não sendo de mais sublinhá-lo, dos seus requisitos para efeitos de exclusão de ilicitude), nos casos de acto de afastamento de agressão por vítima de violência doméstica, mesmo que, no momento da sua actuação, não se encontre o agente a executar ou prestes a infligir maus tratos físicos ou psicológicos descritos pelo legislador ou não se encontre a impedir ou prestes a impedir o acesso ou a fruição aos recursos na lei mencionados. A tudo isto me referi, em tempos, de forma mais detalhada e para aí remeto mais considerações sobre o assunto¹⁶³.

¹⁶¹ Assim no *nosso* (2023), p. 308 e segs.

¹⁶² *Idem, ibidem*.

¹⁶³ Assim, *o nosso* (2013), p. 319 a 373.

Mais, de novo, como então afirmámos¹⁶⁴, a mesma ideia de liberdade, enquanto dimensão de autoria original, capaz de acção e de iniciativa e, com isso, de afirmação em diferença de uma vida que, por isso, se não vê pelo Direito concebida como meramente fisiológica – *vida nua* com AGAMBEN –, mas como afirmação de autonomia e auto-determinação plenamente livre de vontade está na base de novos tipos e ainda reconsideração do bem ou bens jurídicos que outros tipos já existentes se propõem tutelar.

E não será assim também na mutilação genital feminina? Em que, na forma de um novo tipo, desde 2008, um novo traço simbólico se afirma em que o que está em causa se joga precisamente e de novo, naquela dimensão de acção, iniciativa, novidade, criação que comando e originalidade como fundamento da liberdade etimologicamente partilham na expressão de *arquè*. Como também dissemos e ora reproduzimos¹⁶⁵, trata-se aqui de tutela dessa autonomia criadora, dessa garantia de emancipação na vida presente e futura, feita pelas mãos de quem se constrói por via das suas próprias escolhas, para além de e mais além da tutela da integridade física e psíquica. E de integridade integridade *peçoal* se trata. Sobretudo de meninas que em fase precoce da vida se devem ver protegidas do que em acto, na amputação que se lhes impõe, as condena a um enclausuramento cultural que visa afastá-las da possibilidade mesma de sobre si, a partir desse momento e sobretudo na vida adulta, poderem dispor.

Símbolo de uma afirmação que, nisso que aí desponta de afirmação de liberdade e emancipação individual, é, por definição, cosmopolita e, portanto, universal no seu alcance e no seu alcance de sempre. E de sempre no sentido de em todo o tempo ou, pelo menos, em todo o tempo feito de humanidade. E assim a resposta ao que se alega em forma de procura de exculpação ou de isenção pessoal de pena a favor do agente por convicção culturalmente motivado. Pois que, nenhuma cultura, assim designada na sua raiz, ou seja, enquanto *cultivo*, como fonte do que de humano brota em cada gesto que nos define como tal, questiona, quando seja *cultura/cultivo*, o que de universal marca a compreensão mesma do que à existência humana empresta a marca indelével de dignidade.

¹⁶⁴ Assim no *nosso* (2023), p. 308 e segs.

¹⁶⁵ *Idem, ibidem*.

E não caberá dizer *coisa* substancialmente similar em relação à criação no mesmo ano e por via do mesmo diploma do crime de casamento forçado, constante do artº 154º-B do Código Penal?

E não será assim também assim, de novo, nos crimes contra a liberdade e auto-determinação sexual?

De novo, sem novidade em relação ao que antes dissemos¹⁶⁶, assim na compreensão de crimes sexuais previstos na Secção II, do Título I do Código Penal. Tornados, recentemente apenas, como contra a liberdade e auto-determinação sexual, não já contra ou não apenas contra o corpo – apenas, de novo, sublinhamos – da vítima, menos ainda contra o pudor, deixando, por isso, de se ver remetidos para um campo de tutela fundado na defesa de valores colectivos.

De novo aí a rejeição da compreensão de cada um como mero *corpo* e da sua vida como mera sobrevivência fisiológica. Não. Isso que se bastaria com a consideração da vida numa dimensão biológica que em nada de relevante se destacaria da vida animal – a agambeniana *vida nua*, referida acima, entendida como *zoon* – e justificaria, de pleno, a felizmente ultrapassada consideração da maior parte destes tipos como *crimes de mão própria*, não alcança o que o legislador compreendeu como estando encerrado na censurabilidade específica associada aos crimes sexuais.

Contra a liberdade o são. De uma dimensão de autonomia existencial que se escreve pela mão do/da seu/sua autor/a, na forma de decisões sobre a sua existência que apenas a si lhe cabem e que mobilizam todo o seu ser, no seu corpo e, no que nele se reflecte, do seu espírito criador. E criador que o é, porque fundador de uma nova vida, original e na sua raiz, por isso, radicalmente distinta das demais. Por isso, crimes contra a dimensão de liberdade que, no domínio da vivência sexual de cada um, aí reflecte essa auto-determinação emancipada e livre de interferência, não só da vontade, mas *pessoa* que, para o ser, exige de todos os outros, o respeito e consideração necessários ao seu livre desenvolvimento.

Por isso, as consequências imediatas, entre outras tantas, do afastamento da consideração de muitos daqueles como *crimes de mão própria* e da incorrecta consideração que em causa está um atentado contra o corpo da vítima que apenas pelo corpo do agente se pode infligir. Não assim. O que fica dito acima mostra como assim não pode ser.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 309 e 310.

E com isso, também, as possibilidades novas que nesse domínio se assumem e por aquela razão, à admissibilidade de formas de participação que se abrem aos modos diversos e não menos lesivos de formas interferência não necessariamente físicas na liberdade e auto-determinação sexual, enquanto manifestação da forma mais vasta de auto-determinação e livre desenvolvimento de personalidade constitucionalmente garantidos.

Será que aí, dizíamos, é essa criação, autoria, originalidade, a possibilidade mesma de nascimento de algo de novo que brota do simples facto de cada um nascer e estar aí e aí se realizar que, imprimindo no que faça a marca do que faça, do seu *nome* literalmente, ao Direito cabe proteger nos crimes contra as pessoas, abarcando nele o ponto de síntese do que em todos os tipos importa tutelar e proteger.

De liberdade falamos e, sim, de vontade livre.

De um livre desenvolvimento de personalidade que, mais do que em autonomia, em verdadeira emancipação se vê compreendida como horizonte do que ao Direito Penal importa assegurar na parte que lhe toca da construção, pelo Direito, de um Estado que, no quotidiano e na existência de cada um e em cada momento particular, se afirma *de Direito* e democrático e fundado em *liberdade*.

Onde o Direito Penal tope dimensões vulnerabilidade que a cada um, em momentos particulares da sua vida e em dimensões únicas da sua existência, impeçam a possibilidade de realização pessoal numa vida que seja sua e, por isso, juridicamente garantida como estando nas suas mãos, nelas se moldando na forma em que cada um melhor se reveja, onde isso tope, dizíamos, se cumprirá Direito Penal o que se lhe impõe de reconhecimento em cada um, em cada fase da sua vida, desde a sua concepção à sua morte, uma vida que é sua e, nesse sentido, *qualificada*.

Como prosseguir, então?

Porventura, aceitando que tudo o que se leva dito nos desafia à consideração do que, em tudo isso, se procura e dos outros se espera: um *reconhecimento*.

O que isso seja e o que disso se possa tomar como substrato de uma pretensão e fundamento de uma exigência será, necessariamente, matéria *normativa*. A qual, quando se discuta na sua exigibilidade, se torna, por isso, matéria *de Direito*.

Todos domínios, porventura, novos de um reconhecimento pretendido e... exigido.

10. Realidades que bem denunciam o desajuste, a insuficiência de fundo – hoje dir-se-ia *estrutural* – do que *justiça* para o Direito, enquanto conceito propriamente jurídico tradicionalmente requesta e exige – não mais que distributiva, do que proporcione a consideração *more geométrico* de um *suum cuique tribuere*.

Ora, em tudo o que percorremos de realidades que são casos e nomes de quem exige reconhecimento de uma de uma *ek-sistência*, em tudo isso perpassa o traço perene de uma dimensão existencial que exige reconhecimento para lá do que a justiça permite alcançar, *qua suum cuique tribuere* de dar a cada um o que, coisa concreta e precisa e em precisa medida, é seu.

Aqui ressoam particularmente verdadeiras as palavras de WALTER BENJAMIN:

“A justiça designa a categoria ética do existente (*des Existenten*), a virtude a categoria ética do que é devido (*des Gefordeten*). Pode exigir-se a virtude, mas a justiça, em última instância, pode apenas ser, como estado do mundo ou como estado de Deus (*als Zustand der Welt oder als Zustand Gottes*)”¹⁶⁷.

Nela – na justiça –, sempre com o Autor, o seu “sentido último, de modo algum pode respeitar ao direito de propriedade da pessoa, mas a um direito-a-bens-do-Bem (enquanto tradução possível de *ein Guts-Recht des Gutes*, como indicado em cima)”¹⁶⁸.

De modo que, coincidente com um bem que não pode ser apropriado, enquanto “estado do mundo (*Zustand der Welt*)”, em causa estará sempre fazer do mundo o bem supremo, apenas pode significar “concebê-lo como absolutamente inapropriável”¹⁶⁹, fundadora, com AGAMBEN, de uma:

“relação [*dirigida a*] um inapropriável (*relazione a un inappropriabile*) como a única relação possível [em relação] àquele estado supremo do mundo, no qual esse, enquanto justo, não pode ser, de modo algum, apropriado”¹⁷⁰.

¹⁶⁷ *Idem, ibidem.*

¹⁶⁸ *Idem*, p. 167 e 168.

¹⁶⁹ AGAMBEN (2015), p. 116.

¹⁷⁰ *Idem, ibidem.*

De modo que *isto* que cada um de nós é e que em *barro* ou *argila* se forma, será o que for, mas como *nosso* e na medida em que *nosso* seja, não se deixa definir, pois que como *nosso* se não deixa apreender. O que será *isto*, será o que o poeta, em admiração, proclama:

“(…)
Nor shall death brag thou wander’st in his shade,
When in eternal lines to time thou grow’st:
So long as men can breathe or eyes can see,
So long lives *this*, and this gives life to thee. (…)”¹⁷¹

Vida, portanto, e *barro* feito da insubstancial fragilidade do ar que respiramos.

Mas *vida* que apenas o é e *barro* que apenas nos molda e manifesta quem somos, sempre, com VARGAS LLOSA, se manifeste:

“(…) lo que hace que el ser humano sea de veras humano: la capacidad de salir de sí mismo y mudarse en otro, en otros, modelados con la arcilla de nuestros sueños.”¹⁷²

Pois, apenas com esse outro e em razão dele *argila/barro* nos tornamos. Nós. Pois que:

“(…) la nuestra será siempre, por fortuna, una historia inconclusa. Por eso tenemos que seguir soñando, leyendo y escribiendo, la más eficaz manera que hayamos encontrado de aliviar nuestra condición perecedera, de derrotar a la carcoma del tiempo y de convertir en posible lo imposible.”¹⁷³

Pois que, então e de novo, de sonhos somos feitos.

E aí, saídos de nós, no espaço do encontro em que nos projectamos com os demais, assim reconhecidos. *Isso* de cada um de nós *se espera*.

¹⁷¹ SHAKESPEARE, Excerto de Soneto 18.

¹⁷² MARIO VARGAS LLOSA, *Elogio de la lectura y la ficcion*, Discurso Nobel, Proferido por ocasião da aceitação do Prémio Nobel da Literatura de 2010, 7 de Dezembro de 2010, Fundação Nobel, 2010.

¹⁷³ *Idem, ibidem*.

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer – Il Potere Sovrano et la Nuda Vita*, Einaudi, Turim, 2005.
- AGOSTINHO (SANTO), *A Cidade de Deus*, Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. DIAS PEREIRA a partir do original latino *De Civitate Dei*, baseada na 4ª edição de B. DOMBART e A. KALB, coleção teubneriana, Leipzig, 1928-1929, reproduzida em *Oeuvres de Saint Augustin*, ed. Bilingue de DESCLÉE DE BOUWER. Paris, 1959, confrontado *pari passu* com texto latino dos beneditinos de S. Mauro utilizado por MIGNE na Patrologia Latina XLJ e reproduzido pela Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1977 em Obras de San Agustín, XVI-XVIII – *La Ciudad de Dios*, vol. II, 2ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2000.
- ANDRADE, Eugénio de, *Poesia*, Prefácio de JOSÉ TOLENTINO DE MENDONÇA, Assírio & Alvim, Porto, 2017.
- ARENDT, Hannah, – *The Human Condition*, Introdução de Margaret Canovan, 2ª edição (do original de 1958), University of Chicago Press, Chicago, 1998 (disponível em português sob o título *A Condição Humana*, Tradução de Roberto Raposo, Coleção Antropos, Relógio d'Água, Lisboa, 2001);
- ARENDT, Hannah, “What is freedom?”, in HANNAH ARENDT, *Between Past and Future*, Introdução de JEROME KOHN, Penguin Classics, Nova Iorque, 2006 (Original de 1954), p. 142 a 169;
- BENJAMIN, Walter, “Notes to a Study on the Category of Justice” e “Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit”, in ERIC LEVI JACOBSON, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, texto original em alemão e texto traduzido em inglês, tradução do original em alemão para inglês de ERIC LEVI JACOBSON, texto original com data de autoria provável de 1916, Columbia University Press, Nova Iorque, 2003, pp. 166-169.
- (TAMBÉM DISPONÍVEL IN PETER FENVES E JULIA NG (ED.), *Walter Benjamin – Toward the Critique of Violence – A Critical Edition*, tradução do original em alemão para inglês de ERIC LEVI JACOBSON, texto original com data de autoria provável de 1916, Stanford University Press, Stanford, 2021).
- CANTISTA, Maria José, “A Significação do *Bios Politikós* ou o regresso ao pensamento de Hannah Arendt”, in *Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Edições Colibri, Departamento de Filosofia Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2001, p. 459 a 471.
- CÍCERO, *Tusculan Disputations*, edição bilingue em latim e inglês, tradução do original em grego clássico para idioma inglês por J.E. KING, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass., Londres, 2001 (Original de 45 a. C. Original da edição traduzida citada de 1927).
- DERRIDA, Jacques, “Donner la Mort”, in JEAN-MICHEL RABATÉ e MICHAEL WETZEL, *L'Étuique du Don – Jacques Derrida et la Pensée du Don, Colloque de Royaumont Décembre 1990*, Métaillé-Transition, Paris, 1992, p. 11 a 108;
- HEGEL, Wilhelm Friedrich, “Love”, in *On Christianity – Early Theological Writings by Friedrich Hegel*, tradução de T. M. KNOX, introdução e fragmentos traduzidos por

- RICHARD KRONER, Harper Torchbooks, Harper & Brothers, Nova Iorque, 1948, p. 304 e 305;
- HEGEL, Wilhelm Friedrich, „Das System der speculativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes (1803-1804)“, in KLAUS DÜSING e HEINZ KIMMERLE (ed.), *Jenauer Systementwürfe*, I, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1986;
- HEGEL, Wilhelm Friedrich, *Realphilosophie (II)* publicado sob o título “Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805-1806)“, in ROLF-PETER HORSTMANN (ed.), *Jenauer Systementwürfe*, III, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1987.
- HEGEL, Wilhelm Friedrich, *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, HORST D.BRANDT (ed.), Meiner, Hamburgo, 2002 (manuscrito original de 1802-03);
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006.
- HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992;
- HONNETH, Axel, *The Struggle for Recognition – The Moral Grammar of Social Conflicts*, Tradução para inglês de *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp (Frankfurt am Main, 1992), Polity, Cambridge, 1995;
- KANT, Immanuel, „Kritik der Urtheilskraft“, in *Kants Werke Akademie-Textausgabe*, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlim, 1968, V, 1790, p. 165-486 reimpressão de *Gesammelte Schriften*, ed. Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, V (1938), 1790, p. 165-485, Berlim, 1968 (Original de 1908 a 1913).
- MARQUES, Pedro Garcia, “Ora, Trabalha, Sofre e Cala...ou Não”, in *Estudos Dedicados ao Professor Doutor Nuno Espinosa Gomes da Silva*, II, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2013, p. 319 a 373.
- MARQUES, Pedro Garcia, *O Juízo Crítico da Culpa*, Dissertação de doutoramento, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2016, inédito.
- MARQUES, Pedro Garcia, “*Nem Sempre Nomes – ou o Nomear como Transgressão Constitutiva do Direito*”, in JOSÉ LOBO MOUTINHO, HENRIQUE SALINAS, ELSA VAZ DE SEQUEIRA, PEDRO GARCIA MARQUES (ed.), *Homenagem ao Professor Doutor Germano Marques da Silva*, IV, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2020, p. 2473 a 2529.
- MARQUES, Pedro Garcia, “Os Sem... Ou o Que Deles Resta Entre a Atimia e a Afantasia”, in *Prof. Doutor Augusto Silva Dias In Memoriam*, vol. II, Lisboa, AAFL, 2022, p. 745 a 779.
- MARQUES, Pedro Garcia, “Comando e Liberdade – ou da Legalização da Eutanásia aos crimes contra as pessoas, em busca dos novos desafios que os interpelam”, in ELSA VAZ DE SEQUEIRA (ed.) *Católica Talks – Direito e Personalidade*, UCP Editora, Lisboa, Maio de 2023, p. 261 a 314;
- MARQUES, Pedro Garcia, “Da Morte Medicamente Assistida, Entre Nós: Entre a *Tabula Rasa* e a *Rasura Tabulae*, o que fica afinal?”, in MÁRIO AROSO DE ALMEIDA, PEDRO MACHETE, FILIPA URBANO CALVÃO, ANTÓNIO CORTÊS, RAQUEL CARVALHO, LUIS FÁBRICA, MARTA PORTOCARRERO, JORGE PEREIRA DA SILVA, MARIA OLIVEIRA MAR-

TINS e ARMANDO ROCHA, *Estudos em Homenagem à Professora Doutora Maria da Glória F.P.D. Garcia*, III, UCP Editora, Lisboa, Novembro de 2023, p. 2069 a 2019 (Citado 2023b)

MILLER, Arthur, *The Crucible*, Heinemann, Oxford, 1992 (original de 1953).

RAUCH, Leo, *Hegel and the Human Spirit*, Tradução e comentário de LEO RAUCH, Wayne State University Press, Detroit, 1983, do original em ROLF P. HORSTMANN com JOHANN HEINRICH TREDE (ed.), G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Volume 8: *Jenaer Systementwürfe III*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1986.