

PESSOA, DIREITO E LIBERDADE

Diogo Leite de Campos *

INTRODUÇÃO



“Direito-enquanto-ideia” (e, “antes” dele, a sociedade) tem vindo a ser dominado, pelo menos desde o século XVII, por concepções racionalistas e positivistas (“iluministas”) que reduzem o ser humano e a sociedade a elementos da natureza regulada por leis naturais.

Em oposição às tradicionais concepções teocêntricas do Direito e da sociedade e aos contemporâneos ensinamentos das ciências quânticas. Acabando por desgastar o ser humano e aquilo que lhe é essencial, a sua liberdade em termos de auto-criação.

Exige-se hoje, como desde sempre, um fundamento/justificação do ser humano e do Direito na realidade divina e humana. Vamos tentar contribuir com alguns passos nesse sentido.

I – O RACIONALISMO POSITIVISTA (O DIREITO ENQUANTO IDEIA)

Para os “antigos” – aqui compreendidos alguns filósofos cristãos de raiz aristotélica ou platonista - o homem, como ser social, está integrado na ordem da sociedade e, portanto, na da Natureza (seja esta determinada por Deus). A ordem social, para além do que distingue cada “polis”, é conforme à ordem da Natureza. Pelo que a base do Direito é uma “base natural” – conforme com a ordem da Natureza e, portanto, do homem

* Professor Catedrático da Faculdade de Direito de Coimbra.

como ser social.

Para as doutrinas modernas do Direito natural, a base do Direito - o Direito natural - deve ser procurada nos indivíduos, feitos à imagem e semelhança de Deus (não sociais); portanto, cada um é auto-suficiente – uma “sociedade” em si mesma por ser dotado de razão.

Assim, sendo o Estado e a sociedade compostos por indivíduos, os seus princípios básicos devem ser procurados nestes, nas suas qualidades essenciais, independentes da integração ou não numa sociedade. O estado da natureza é o estado de cada homem, considerado individualmente, antes de qualquer vínculo social.

LEIBNIZ considerava os homens como “almas racionais” nas quais dominava o espírito; capazes de tomar conhecimento das verdades necessárias e eternas, incluindo Deus. Os homens eram capazes de se comportar moralmente, de definir normas e de arbitrar disputas.¹

Deste estado de natureza derivariam as regras básicas da vida social e política. O Estado não decorreria, como uma parte, de harmonia (divina) do todo universal. O ponto de partida da análise já não é o conjunto da humanidade, mas o Estado singular e auto-suficiente, baseado na união, regulada pelo Direito natural, dos homens individuais.

Vou passar por alto as dificuldades em, a partir desta concepção, se compreender e construir, durante os séculos XVII e XVIII, o Estado como um conjunto. Com múltiplos retornos, mais ou menos acentuados, a concepções unitárias e organicistas (SUAREZ, HOBBS, PUFENDORF, etc.). Até se atingir a concepção contratual de Rousseau; que regressava, uma vez abandonado o fundamento axiológico da vontade colectiva, a consequências eventualmente totalitárias: como a

¹ Visão “optimista” que contrastava com as de muitos outros (MANDEVILLE, GIBBON, etc.) criticadas por HUME, para os quais o homem não era caracterizado pela razão, mas pelas paixões, pelo hedonismo, pelo orgulho.

vontade geral transcende a vontade individual dos súbditos, por aquela ser o “soberano”, volta-se ao governante de Hobbes que se encontrava acima dos súbditos.

Afirmada - de modo ”definitivo” – a personalidade política do indivíduo, havia que evitar que as concepções contratualistas, desvinculadas de seguro fundamento axiológico, acabassem por destruir a personalidade moral e, com ela, as próprias personalidades política e jurídica.

Ao transformar-se o indivíduo em súbdito de si mesmo (leia-se: da vontade geral), a liberdade passará a ser 8só) o direito de fazer o que a lei permite (MONTESQUIEU)². Estavam abertas as portas à entrada de todo e qualquer totalitarismo. O que havia que evitar.

Com tal fim, seguiram-se duas vias, tão intimamente ligadas que só por razões de exposição é possível autonomizá-las.

Por um lado, afirmou-se a coincidência do Direito com a Justiça. Retirando-se ao Estado, nessa medida, o poder (“absoluto”) de criar Direito. O Estado passou a estar limitado pela justiça.

Por outro, definiram-se os direitos da pessoa, como condicionante e limite da vontade geral e, portanto, como conteúdo do próprio Direito. Como uma espécie de Direito natural da época pós-moderna.

Através da primeira via, pretende-se retirar ao estado o uso do Direito como puro instrumento de poder, ao serviço de fins estranhos à sociedade.

Pela segunda via, salvaguarda-se o indivíduo, fundamento constitutivo de qualquer sociedade e cuja degradação implica, necessariamente, a degradação social. Estabelecendo-se um último limite ao Estado.

O homem, anterior e superior à sociedade, exige desta o respeito total e incondicionado da sua dignidade. Independen-

² Sur l’Esprit des lois, XI, cap. 3.

temente da conjuntura histórica, do país, da época.

Toda a “necessidade”, toda a “eficácia” social, para na barreira absolutamente intransponível da pessoa, mesmo se tiver ultrapassado a barreira da Justiça. Despontando por detrás de qualquer “ordem” de produção, de qualquer “economicismo”, da “matematização” dos comportamentos humanos, surge sempre a certeza de que qualquer eficácia, para ser eficaz, tem de ser justa.

Tem sido demorada, sempre inatingida e constantemente posta em causa a construção deste resultado.

Logo após a Declaração francesa dos direitos do homem, a vontade geral do povo soberano apareceu a fundamentar o terror, os massacres da Vendaia e dos povos estrangeiros. E todas as ditaduras, todos os totalitarismos, dos séculos XIX e XX, ocultavam os direitos humanos em nome do interesse geral, da ideologia, da ordem da natureza, etc.

Nesta medida, assiste-se a um regresso às “cosmogonias” clássicas. A opressão do homem justificada em nome de mecanismos sociais, “naturais”, que lhe são anteriores e o transcendem. Integrado (apesar dele próprio) na ordem (“material da Natureza, na “raça”, etc.), o homem é sacrificado “por força” de mecanismos “inelutáveis” que alegadamente se lhe impõem de fora ou o dominam por dentro.

Enquanto certo liberalismo acentuava a liberdade “negativa” do indivíduo, o racionalismo, o positivismo, outro liberalismo e certo socialismo remetiam o indivíduo para uma concepção “positiva” de liberdade, para a sua submissão às leis da sociedade e da natureza.³

Os benthamistas, os positivistas, os jovens hegelianos, etc., partilhavam de visões da natureza que controlavam a metafísica e a religião. Os românticos alemães sobrepunham o sentimento de comunidade aos direitos individuais. Enquanto

³ Vd. FRANKLIN L. BANNER, *O pensamento europeu moderno, I, Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, pág. 32

COMTE planeava uma ciência física social, JOHN MILL propugnava uma ciência da natureza humana, e Zola propendia para uma “literatura governada pela ciência”.

Substituíam-se o “cientismo” ao “transcendentalismo”: “o que primeiramente era contemplado e adorado como Deus, é agora entendido como algo humano”⁴; e “descobria-se” o sentido da natureza e da sociedade através da ciência.

O Direito desaparece enquanto tal, para se transformar na expressão ou instrumento de uma ordenação social mecânica, de um plano de carácter mais ou menos económico que faz apelo aos instintos, aos apetites do homem animal-do-mundo, desprovido de valor moral, simples objecto da Natureza.

Natureza que, desde o século XVII, se desumanizava.

O espírito começou, a partir do século XVII, a ser expelido da natureza, que surgia como mera matéria morta – nomeadamente a partir de Galileu e de Descartes. E Espinosa rejeitou firmemente a teologia providencial, reduzindo a natureza a uma ordem indiferente à salvação do homem. Deus ausentava-se do mundo, uma espécie de “Deus do sétimo dia” (ALEXANDRE KOYEÉ), descansando depôs da criação.

Concepções que vieram culminar com o positivismo e o materialismo do século XIX. LENIN, depois de algumas hesitações, fixou-se na ideia da matéria como absoluto, “contendo” uma verdade absoluta que os seres humanos deveriam apreender a natureza continha uma lei objectiva, da casualidade e da necessidade.⁵

Embora estas concepções tenham deixado profundas marcas até hoje, desde os fins do século XIX que têm sido contrabalançadas por um “pessimismo” anti-científico, anómico e atomizante.

Combatendo o optimismo assente na aliança entre a ci-

⁴ L.FEUERBACH, *The essence of christianity*, New York, 1957, p.13.

⁵ *Materialism and Empirico-Criticism*, in “*Collected Works*”, New York, 1927, cap. “*Matter has Disappeared*”.

ência pura e a indústria, SOREL denunciava em 1908 as “Ilusões do progresso”.

O homem é “inominável” no conhecido romance de Samuel Beckett; “eu, de quem nada sei...”.

Para Proust, as pessoas não se compreenderiam a si próprias, nem às outras, porque as personalidades eram diversas e alternavam-se constantemente. “As personagens perdem a sua forma na informidade do devir⁶.” “O homem sem qualidades” de Musil tenta identificar-se num mundo onde faltam as referências tradicionais.

Frank Kafka descreve formas monstruosas do ser humano. E Sartre nausea-se perante a humanidade sem devir nem provir.

A vida social é cada vez menos um esforço moral, correspondendo às reais aspirações do ser humano, para se transformar numa série desordenada de acontecimentos. Assentes em experiências individuais, desagregados, que negam o social como esforço com um propósito.

O modernismo da primeira metade do século XX devorou os seus filhos através de uma revolução constante, despida de sentido, tornada num ritual.

A cultura (das boas maneiras do século XVIII, depois de uma longa decadência no século XIX), adquiriu a essência da transitoriedade, rejeitando a beleza, o equilíbrio, a forma.

Para os artistas e escritores o acto de rebelião, sem sentido, tornou-se a existência. A rebelião destrutiva é violenta, pelo menos no plano das intenções que visavam um insulto ao passado e ao público presente.

Oscar Wilde afirmava que, quando as pessoas concordavam com ele, sentia que estava errado. Filippo Tommaso Marinetti afirmou que a “única higiene do mundo” é a violência e lançou um apelo à destruição dos museus e das bibliote-

⁶ EUGÉNIO JONESCO, “Victims of Duty”, Plays, London, 1962, II, pág.308.

cas e ao assassínio dos raios de luar.⁷ O passado começava hoje e esperava-se assassinar o futuro.

O homem perde a sua auto-confiança e, criando-se um forte desligamento entre a imagem que tem de si e o seu ideal, entra em desequilíbrio.

Simultaneamente, o historicismo contribuiu para relativizar todos os valores.

O historicismo significava historicização espiritual de todo o conhecimento e percepção do mundo; tudo desaparece no fluxo do devir; estado, lei, moral, religião, artes são dissolvidos nesse fluxo e apenas inteligíveis como ingredientes de desenvolvimentos históricos; o historicismo abalou todas as verdades eternas⁸.

O afirmar do historicismo e do relativismo, pondo em causa a própria possibilidade da justiça e do “ser” humano (ser-em-si, irreduzível subjectividade” natural”, prévia a qualquer sociedade ou contrato social) faz voltar ao positivismo, ao iluminismo racionalista.

Hoje o iluminismo racionalista (e o estado, seu companheiro) é afirmado em crise.

O iluminismo teve sempre o objectivo de afastar o medo do homem e fornecer-lhe poderes - a razão, a matéria, a natureza, a raça, etc. Mas, no seu “fim” (anunciado), a Terra “iluminada” só revela o panorama da imensa desventura humana.

Morreram o Estado, o iluminismo e os mestres do pensamento? Não. Três vias são percorridas e uma delas recupera o iluminismo racionalista até metas historicamente inimagináveis.

Criaram-se novas relações de força justificadas de modo novo.

⁷ VD. Modris Eksteins, “ Da utopia à modernidade: a crítica do século”, in *Utopias*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 1993, pág. 193 e segs.

⁸ E. TROELTSCH, “Die Krise des Historismus”, *Die Neue Rundschau*, XXXIII, 1922, I, p. 573.

Que, note-se, já não têm a beleza (muitas vezes impura) da justificação tradicional: o interesse público, a solidariedade, a camaradagem.

Por assentarem declaradamente no desejo desvinculado e se dirigirem à satisfação dos mais fortes. Com progressivas vitórias do individualismo e conseqüente destruição do fundamento ético da ordem social e do Direito.

O ser humano e a sociedade parecem um barco sem rumo (Sartre). Desaparecidas as referências transcendentais, a própria justificação de uma ética individual ou social (a não ser a “assente” no prazer), “desapareceram” as normas de conduta assentes em modelos de comportamento. Que ficou? O ser humano e os seus direitos, última barreira contra o despotismo do outro e do grupo⁹.

Retenhamos, neste caminho, só o indivíduo (ou outro) pois o grupo diz-se em crise.

A historicidade parece ter vindo a influenciar a própria representação do sujeito: este já não é visto nos quadros de um modelo ético-jurídico ou social, mas com ser individual, concreto, em que a única natureza, comum a todos os outros seres humanos, é a sua vontade. Mas como esta é pessoal e subjectiva, mero desejo contingente, é esta própria natureza que opõe o indivíduo a todos os outros.

Qualquer vínculo social, ou qualquer norma, é considerada naturalmente infundamentada por limitar a natureza humana que é a vontade livre do sujeito. O social, o público, nesta medida desaparecem. A (ex-) sociedade parece desagregar-se em miríades de indivíduos que, tal como um caleidoscópio, se compõem e decompõem de instante a instante.

⁹ Diogo Leite de Campos, “Os direitos da personalidade: categoria em reapreciação”, Boletim do Ministério da Justiça, Lisboa, 1991, “O cidadão absoluto e o Estado, o Direito e a democracia”, Revista da ordem dos Advogados, 1993, e “O Direito e os direitos da personalidade”, *Ibid.*, 1993.

II – O DIREITO ENQUANTO REALIDADE

“Assim como Eu vos amei, amai-vos também uns aos outros” (Ev. S. João, 13, 34/35) “para que todos sejam um como Nós também somos Um” (Ev. S. João, 17, 22/23).

Encontramos nestas palavras d’O que É e criou todas as coisas, na fé de um Absoluto Pessoal que É Amor, a real dimensão do ser humano – por Cristo, com Cristo e em Cristo, mas também e constitutivamente com os outros e para os outros.

Esta realidade espelha-se “nas coisas”, na sua solidariedade permanente, em que o bater de asas de uma borboleta em Lisboa tem desencadeado dias de Sol em Belo Horizonte. Fazendo-nos debruçar sobre a grandeza das pequenas coisas e a pequenez das grandes coisas. Solidariedade feita de miríades de conexões, de vasta liberdade, de jogos subtis de influências e de interdependências, que tornam o futuro impossível de se prever.

Impossibilidade desde sempre conhecida pelo crente, confiante no amor de Deus, para o qual se remete com todos os outros – ninguém se salva sozinho. Mas que tem lançado na perturbação o não-crente que, desde o iluminismo, doutrinado no contínuo progresso e na física social, procura as leis sociais e os determinismos individuais da necessidade absoluta que o dominam e o tranquilizam.. Falhados estes tranquilizantes, por força das ciências quânticas e do desabar das experiências colectivistas do século XX, o ser humano redescobre a necessidade vital de uma nova ética, de uma nova solidariedade – o ser é generosidade¹⁰ - sem as quais a humanidade aparece como um navio sem rumo, e o ser humano se converte numa “paixão inútil” (Sartre). E em que a ideologia acaba por conformar às suas necessidades uma realidade que se tornou incapaz de entender, alienando o ser humano e encontrando na sua vitória a

¹⁰ E. Mounier, *Il personalismo*, trad. it, Roma, 1964, p. 97.

sua própria derrota (e do ser humano).

Direito em “nós”, num duplo sentido.

Primeiro, na acepção de que o Direito está em nós, que somos capazes, naturalmente capazes, de caminhar no sentido da Justiça, de uma sociedade mais justa e filantrópica, em que cada um se reconheça em todos os outros. Em que se procure o bem do outro, simultânea e inseparavelmente do bem de si mesmo.

Depois, em segundo lugar, por se ter vindo a introduzir, também em Direito, a certeza de que só por existir influencio os outros; todos os meus actos actuam sobre os outros; e não existo/vivo/evoluo/auto-crio-me sem os outros. Assim, relação jurídica quer dizer realisticamente *nós*.

Não estamos a reduzir a análise a um Direito *filantrópico* – embora seja característica do Direito esta referência amorosa ao humano. Estamos a afirmar um Direito *realista*, assente na verdadeira dimensão do ser-humano-com-os-outros.

Contudo, *o Direito em nós* convive – e tem convivido – com o *Direito em Eu* e em *Eu – Tu*, embora o Direito tenha vindo a evoluir para uma perspectiva filantrópica. Sobretudo em relação ao ser humano pobre, isolado, abandonado, explorado, doente, criança ou velho, prisioneiro, o Direito tem vindo a demonstrar progressiva “com-paixão”.

Os seres humanos/sujeitos de Direito, têm vindo a manifestar, no campo das suas relações, nomeadamente jurídicas, um ultrapassar da “justiça” meramente comutativa, derivada da “lei de Talião”, para uma bondade, de onde decorre a fidelidade mútua e a fidelidade a si mesmo, ao que cada um é, aos seus valores. Em termos de esta bondade vir destruindo as estruturas mais rígidas do Direito/”justiça”, a favor da Justiça do caso concreto. Justiça que integra o perdão das faltas, a tutela da impreparação e imprevidência de cada um, que altera a obrigação de acordo com a alteração das circunstâncias, que exige de cada um a fidelidade, como termo mínimo, à pessoa e aos valo-

res da pessoa honesta, justa – entendendo-se por justiça necessariamente a “com-paixão” pelos outros. Ultrapassando-se constantemente a norma rígida de “justiça” a favor da dimensão complexa e humanamente conformada da Justiça. Revalorizando constantemente o “outro” e os “outros” nos quadros de uma justiça viva. Não se limitando a repartir bens, mas pondo nem primeiro lugar o *eu-tu* a caminho imediato do *nós*.

III - O SER HUMANO NUMA ANTROPOLOGIA ABERTA

Em aliança com o Amor Eterno, o homem é artífice do seu próprio destino em comunhão com os outros, capaz de amar e de ser amado, num verdadeiro êxodo de si próprio sem possibilidade de regresso, em total abertura do seu espaço aos outros. Assim se cumpre o mandamento da Nova Aliança: “Amarás o Senhor Deus com todo o coração, com toda a mente. Este é o maior e o primeiro dos mandamentos. O segundo é similar ao primeiro: amarás o próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos dependem a Lei e os Profetas” (Mt 22, 37 – 40)¹¹.

A ideia bíblica da aliança entre o humano e Deus é a de uma antropologia da liberdade assente no amor. Fugindo aos dois extremos: à necessidade ”matemática” das leis da matéria e da sociedade (reduzida a matéria) e à angústia do zero. “A fé significa a emancipação absoluta de qualquer espécie da lei natural e portanto a mais elevada liberdade que o homem possa imaginar: a de poder intervir sobre o próprio estado ontológico do universo (...) Qualquer liberdade moderna, por muitas satisfações que possa proporcionar a que a usufrua, é impotente para justificar a história, e isto, para qualquer homem sincero para consigo mesmo, equivale ao terror da história”¹².

Na abertura permanente do ser humano ao seu Criador e

¹¹ Bruno Forte, *Trinità come storia*, Milano, 1985, pág.

¹² M. Eliade, *Il Mito dell'eterno ritorno*, Milano, 1975, pág. 162 segs.

aos homens, o ser humano, estabelece relações de solidariedade com os outros seres humanos, com toda a criação, imagem do Amor. Aproximando-se do ser humano, Deus, Verbo incarnado, “trabalhou com mãos de homem, pensou com mente de homem, agiu com vontade de homem”, encontrando nele “verdadeira luz o mistério do homem”¹³.

A antropologia que assim se descobre é uma ética fundamental, indicando como morada última do ser pessoal o mistério da Trindade divina. Fundando nesta o comportamento responsável do sujeito histórico e o seu modo de agir, inseridos nas relações com o Deus vivo¹⁴.

Esta antropologia constitui o fundamento de um “ethos” plenamente responsável e totalmente fruto da graça livre do Deus vivo¹⁵.

A teologia cristã do Deus vivo tornado carne, nos quadros do Deus Trinitário, é o quadro necessário para a compreensão da pessoa humana.

Partamos da inclusão do múltiplo no uno, no mistério da trindade: Deus é Trino¹⁶; logo, Deus é Amor (1 Jo. 4, 8.16). O amor do Pai gera o Filho desde o início dos séculos e introduz-o no tempo; face a face no Seu diálogo eterno, diálogo de amor, deste procede o Espírito Santo¹⁷.

O Uno não é solidão, mas dádiva permanente ao Outro, recepção permanente do Outro, comunhão de amor.

No Verbo, o Pai ama o mundo em que o filho encarna, e o Espírito, unindo Um ao Outro, une todos os seres humanos a Deus.

Aqui se enquadra a “pessoa”, como sujeito das relações

¹³ Concílio Vaticano II, Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo “Gaudium et Spes”, 22.

¹⁴ Vd., sobre este ponto K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, II/1, Zürich, 1942, p. 564 e segs.

¹⁵ Bruno Forte, ob. cit, pág.

¹⁶ Vd., sobre o que se segue, tb. B. Forte, *Trinitá come storia*, Milano, 1985, esp. Págs. 60 e segs.

¹⁷ Bruno Forte, ob. cit, pág.75-81.

que pertencem ao plano da natureza humana.

Pessoa *em si e para si*, mas com uma natureza filantrópica que dá capacidade à pessoa humana de se transcender relacionando-se com outros e visando tendencialmente a totalidade do ser. A pessoa, para além de ser *em si e para si*, relaciona-se com os outros: sendo também e do mesmo modo, *ser para*, numa coincidência ontológica – a “exemplo” da Trindade. Enquanto na Trindade, a relação é uma comunhão ontológica, na pessoa humana é o indivíduo que se abre às relações com os outros e com o Outro, sem perder a sua singularidade, e superando a sua solidão ontológica em relações de amor. Relações de reciprocidade – *ser com*¹⁸.

Recapitulando: ser em si; ser para o outro; ser com.

Ser em si traduz a subjectividade incomunicável, a resistência a qualquer objectivação ou massificação¹⁹. “A pessoa é uma actividade como auto-criação comunicação e adesão... que se reconhece no seu acto como movimento de personalização²⁰. Incomunicabilidade, originalidade e não participação em unicidade ontológica. Ser “superabundante” que, revelando-se na auto consciência livre, se abre aos outros. “O ser pessoal é generosidade”²¹.

Ser por si traduz a subjectividade incomunicável, a resistência a qualquer objectivação ou massificação. “A pessoa é uma actividade vivida de auto-criação, comunicação e adesão... que se reconhece no seu movimento de personalização”²². Incomunicabilidade, originalidade e não participação em unicidade ontológica. Ser “superabundante” que revelando-se na auto consciência livre, se abre aos outros. “o ser pessoal é generosidade”, repito..

A correlação entre o sujeito e o objecto permite uma se-

¹⁸ Bruno Forte, ob. cit., pág.

¹⁹ Bruno Forte, Trinità come storia, p. 76-7.

²⁰ E. Mounier, Il personalismo, p. 11.

²¹ Ob. aut. cits., p. 97.

²² E. Mounier, Il personalismo, p. 11.

gura perspectiva da totalidade pessoal espírito-corpo, sendo o corpo acolhimento da exterioridade pessoal incorporada.

Nesta medida, o ser por si, em vez de fechar a pessoa na sua interioridade, abre-a sobre os outros. Reconhecendo a dignidade pessoal insuperável do sujeito, reconhece-a também nos outros, comparáveis através da sua exterioridade. E, assim funda a eticidade, enquanto responsabilidade para consigo mesmo e para com os outros.

Segue-se nesta gradação, o *ser para com o outro*. Este exprime a constitutiva abertura do eu para os outros, e a dinâmica de saída, de autotranscendência, inerentes à vida pessoal²³: “A vida da pessoa é afirmação e negação de si própria... A expansão da pessoa implica, como condição interior, uma expropriação de si mesma e dos próprios bens, que priva o egocentrismo de um dos seus polos: a pessoa só se encontra perdendo-se”²⁴. A comunicação com os outros torna-se experiência fundamental constitutiva da pessoa: “A primeira experiência da pessoa é a experiência da segunda pessoa: o tu e, assim, o nós, vem antes do eu ou pelo menos, acompanha-o... Quando a comunicação se afasta ou se corrompe, perco-me profundamente a mim mesmo... o *alter* torna-se *alienus* e eu, por minha vez, torno-me estranho a mim mesmo, alienado. Poderia quase dizer-se que existo para os outros e, no limite, viver significa amar”²⁵. O ser para o outro é, pois, constitutivo do ser pessoal, como relação em que se dá e se recebe²⁶.

O *ser com* exprime, nesta sequência, a completude do ser: a interioridade comunicante com a exterioridade, estabelecendo com as outras pessoas uma relação de reciprocidade e de solidariedade “necessária”²⁷. Verifica-se, assim, a concretização do ser que é a comunidade dos seres humanos. O ser hu-

²³ Bruno Forte, L'eternità, cit., p. 78-9.

²⁴ E. Mounier, ob.cit., p. 65.

²⁵ E. Mounier, ob.cit., p. 44.

²⁶ Bruno Forte, ob. ult. Cit., p. 79.

²⁷ Bruno Forte, ob. cit., pág.79.

mano que, no início da análise, é singularidade irrepetível e dignidade suprema realiza-se enquanto tal, só na comunhão ética com os outros²⁸. No pensamento oriental encontra-se a ideia de que a vida é a dança dos deuses, sendo o deus o dançante e o ser humano o dançado. Na comunhão ética com os outros, ao tornar-se sujeito responsável da história, o ser humano torna-se dançante.

“... A dualidade supera-se intencionalmente na síntese do objecto e interioriza-se efectivamente no conflito da subjectividade”²⁹. A tristeza do finito, inerente ao ser humano, só se transcende na comunicação afectiva com os outros.³⁰

Deparamo-nos, pois, com uma antropologia aberta na qual se situa o outro, nomeadamente o (*totalmente*) *Outro que é Deus*; o desejo natural da visão de Deus: “A criatura espiritual não tem o seu fim em si próprio, mas em Deus”³¹.

Tem o seu “fim” nos outros, através dos quais chega a Deus. Também aqui a comunicação e a solidariedade: O Incarnado e o Ressuscitado – imagem de Deus Invisível – é em pessoa a aliança entre o ser humano e Deus, fazendo participar aquele do Deus Trinitário³².

Neste quadro, qualquer oclusão da pessoa para com Deus ou os outros, leva a um ofuscamento do próprio eu. É através do contínuo relacionamento com os outros quês e constrói a relação com Deus e o próprio eu. O exercício efectivo desta capacidade de relacionamento dirigido a estabelecer relações de diálogo estáveis, realizando o homem como sujeito de uma história humana, pessoal e “colectiva”, abre o espaço para o “nós”, ética e ontologicamente fundado³³.

²⁸ Aut. ob. cits., pág.80.

²⁹ Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité, I, L'Homme faillible, II, La Symbolique du mal*, Paris 1960, p. 224

³⁰ Bruno Forte, ob. cit., pág.79.

³¹ H. de Lubac, *Il Misterio del Soprannaturale*, trad. It, Bologna, 1967, p. 137

³² Bruno Forte, ob. cit., pág.79

³³ Aut. ob. cits., pág.80.

A transição do *eu-tu* para o *nós* vinha sendo exigida, desde sempre pela ética cristã como reflectindo a realidade Divina e as relações de Deus para com os homens. E permitia a ciência das relações entre os seres humanos. Através da ética e da antropologia vem influenciar estas relações e o Direito. A ponto de hoje parecer inerente à concepção do Estado contemporâneo como Estado – de – Direito, logo – de justiça, – dos cidadãos.

Parece-nos uma “lei” mais férrea do que as velhas leis da física social esboçadas pelo iluminismo, pelo positivismo e pelo materialismo, a evolução no sentido de uma sociedade e de um Direito cada vez mais filantropicamente realistas.

IV- A LIBERDADE

Jesus, Filho de Deus, caracteriza-se pela liberdade, “*eleutheria*”, pela liberdade de expressão, “*parresia*”, e pela livre auto-entrega na cruz.

Eleutheros designa o que pode ir onde quiser, que é independente dos outros,. Mas Jesus não usa a liberdade para sentir-se livre dos seres humanos; antes, para ser livre para os seres humanos, para se entregar a estes por amor. A verdadeira liberdade está em se ser livre de si mesmo³⁴. A liberdade é amor.

Passemos à *exousia*, à liberdade enquanto faculdade de agir segundo a minha vontade. Mas há que evitar aquilo que tem poder sobre nós(1 Cor.,6, 12-20, e 10, 23 e segs.).

A verdadeira liberdade consiste em renunciar à “liberdade” a favor dos outros, em benefício do que edifica os outros e a comunidade. De acordo com a filosofia estóica, a pessoa livre é aquela que obedece à razão do mundo; para os cristãos, como para Sêneca, obedecer a Deus é a liberdade³⁵.

³⁴ Anselmo Grun, *Caminhos para a liberdade*, Petrópolis, Vozes, 2005, p. 28.

³⁵ Franz Messner, *Der Jakobus brief*, Freiburg, 1964, p. 108.

Tanto Sócrates como Platão se referiram à autarquia, à auto-suficiência do ser humano como liberdade interior, daquele que encontra paz em si mesmo, na sua virtude.

Epíteto, que tanto influenciou a base filosófica de diversos autores cristãos, estabelece na relação pessoal com Deus o fundamento da verdadeira liberdade³⁶: “levanta a tua cabeça como uma pessoa que está liberta da escravidão; ousa erguer o teu olhar para Deus e dizer-Lhe : doravante, procede comigo como quiseres; os meus pensamentos pertencem-Te; eu pertenço-Te: Nada rejeito do que Te parecer bem; conduz-me para onde quiseres, veste-me com a roupa que te agrada³⁷”.

S. Justino Mártir, o primeiro teólogo cristão a combinar declaradamente a Boa Nova cristã com a filosofia grega, através de Epíteto, escrevia que o cristão, como ser livre, para além deste mundo, é livre de todo o poder exterior³⁸. E disto deu testemunho até à morte.

S. Clemente de Alexandria entendeu que o cristão deve pretender a semelhança da sua alma com Deus e ver o mundo como a grande festa de Deus, na qual o cristão deve participar com gratidão.

O fim do ser humano livre, que não use da sua liberdade como arbitrariedade, é ser um com Deus. O fim da liberdade é o amor, a entrega a Deus e aos homens.

Como? Através da oração. É Deus que nos liberta a nosso pedido. A oração é o “lugar” onde experimentamos a liberdade de Deus. O homem que se tornou um com Deus, também se tornou um consigo mesmo e com todos os outros.

É agora que voltamos à antropologia (e às ciências quânticas) que assenta no ser em si, com os outros e para com os outros. No conjugar harmónico das realidades divina e humana. No Direito enquanto lugar de liberdade e de justiça, pois

³⁶ Reallexikon für Antike und Christentum, V, Epiktet, Stuttgart, 1962, p. 599 e segs.

³⁷ Ob. cit. p. 613.

³⁸ Ob. cit. p. 633.

só a verdade realiza o ser humano.

