

O CRITICISMO HISTÓRICO-AXIOLÓGICO DE MIGUEL REALE

Antonio Braz Teixeira

1. Conceito de Filosofia

I. Escritor precoce, dotado de invulgar capacidade expressiva, de elegante recorte literário, em que a clareza se alia ao rigor conceitual, Miguel Reale iniciou a sua fecunda actividade de publicista com pouco mais de vinte anos, num impressionante conjunto de obras de cariz reflexivo, de índole filosófico-política, cuja redacção coincidiu com uma intensa acção como militante político nas hostes do Integralismo brasileiro.¹

Nestas publicações, das quais algumas conheceram, na época, mais de uma edição, projectando o nome do jovem ensaísta no meio cultural brasileiro como uma das figuras de proa da nova geração, comparecem já várias ideias, noções ou intuições que iriam definir e caracterizar o seu pensamento filosófico, como a distinção entre o domínio do *ser* e o do *dever-ser*, o personalismo, o historicismo, as noções de integração e de complementaridade, o relevo atribuído à experiência, a concepção do espírito como liberdade, a afirmação do carácter nacional das diversas filosofias ou a atenção reflexiva ao pensamento de Tobias Barreto e Farias Brito, de que viria a ser um dos mais lúcidos e penetrantes intérpretes.²

Seria, porém, a partir de 1940, depois de abandonada a sua breve militância integralista e do seu ingresso no corpo docente da velha academia do Largo de São Francisco, como catedrático de Filosofia do Direito, funções que conquistara com duas obras marcantes no seu percurso intelectual e especulativo, *Fundamentos do Direito* e *Teoria do Direito e do Estado*, editadas ambas naquele ano, que Reale começaria a dar expressão mais sistemática ao seu pensamento filosófico.

II. Formado num tempo e numa escola ainda profundamente marcadas pelo legado positivista, que encontrava em João Arruda (1861-1943), na Faculdade em que se licenciou, e em Pontes de Miranda (1892-1979), no Rio de Janeiro, as suas mais conhecidas expressões no domínio jurídico, Miguel Reale, como pensador, foi, em larga medida, um autodidacta, tendo encontrado, como jurisfilósofo que começou por ser, no neo-

¹*O Estado moderno*, 1934, *Formação da política burguesa*, 1934, *O capitalismo internacional*, 1935, *ABC do integralismo*, 1935, *Actualidade do mundo antigo*, 1936, *Perspectivas integralistas*, 1936 e *Actualidades brasileiras*, 1937.

²Cfr. *Estudos de filosofia brasileira*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1994, e A. Braz Teixeira, "Miguel Reale, historiador das ideias", *Rev. Brasil. Fil.*, nº 176, Out-Dez 1994, pp. 387-389.

kantismo, então muito influente nos círculos universitários europeus, através das obras de autores como Emil Lask (1875-1915), Gustav Radbruch (1878-1949), Giorgio DelVecchio (1878-1970) e Hans Kelsen (1881-1973), a primeira e mais decisiva fonte especulativa, a que o seu pensamento sempre seria fiel, se bem que, ao longo do seu extenso e rico percurso especulativo, sucessivamente ampliado às outras áreas e disciplinas filosóficas, haja indo recebendo diversas contribuições da fenomenologia, do pensamento existencial e da filosofia hermenêutica, num processo de enriquecimento e de aprofundamento de uma reflexão de acentuado carácter pessoal e de irrecusável individualidade.³

Constituindo, no domínio filosófico-jurídico, juntamente com Djacir Menezes (1907-1996) e Lourival Vilanova (1915-201), o conjunto de pensadores que profundamente contribuíram para a renovação da reflexão brasileira acerca do Direito, o mestre paulista destaca-se claramente, dos outros dois pela originalidade e consistência das suas propostas, com especial destaque para a análise da experiência jurídica e para a teoria tridimensional do Direito, que viria a registar assinalável eco internacional e a recolher a adesão de juristas de outras nacionalidades.⁴

Não se circunscrevendo, porém, à Filosofia do Direito e do Estado, a reflexão de Miguel Reale foi-se ampliando, principalmente a partir da publicação do díptico *Experiência e cultura* (1977) e *Verdade e conjectura* (1983), a outras temáticas filosóficas, o que acabou por conferir à sua obra reflexiva a feição de um verdadeiro e acabado sistema filosófico, em que o mestre paulista não deixou de pensar os mais fundamentais problemas da Filosofia e de trazer a sua resposta às mais perenes interrogações com que, desde sempre, se tem defrontado o pensamento ocidental, da ética à estética, da antropologia à axiologia, da filosofia da cultura à filosofia da religião.

III. Para o especulativo brasileiro, a Filosofia começaria com “um estado de inquietação e de perplexidade, para culminar numa atitude crítica diante do real e da vida”, vindo a traduzir-se numa “busca incessante de totalidade de sentido, na qual se situam o homem e o cosmos”, constituindo, por isso, uma actividade permanente do espírito, como já Farias Brito o afirmara.⁵

Embora compartilhe com a ciência a insatisfação perante os resultados obtidos e a busca de fundamentos mais claros, a Filosofia não se confunde com ela, já que, enquanto a ciência positiva parte ou assenta

³Cfr. Rosa Mendonça de Brito, *O neo-kantismo no Brasil*, Manaus, Editora da Universidade do Amazonas, 1997.

⁴Foi o que aconteceu, entre outros, com Luigi Bagolini, Luís RecasensSiches ou, entre nós, com José Hermano Saraiva ou Mário Bigotte Chorão.

⁵R. Farias Brito, *Finalidade do Mundo*, vol. I, Fortaleza, 1894.

sempre num ou mais pressupostos particulares, a actividade filosófica apresenta-se, constitutivamente, como crítica de pressupostos particulares, é um conhecimento ou uma forma de saber de natureza crítica, que converte em problemas os pressupostos particulares das ciências, partindo de evidências universalmente válidas, vindo a consistir, por isso, para Miguel Reale, no “estudo das condições últimas, dos primeiros princípios que governam a realidade natural e o mundo moral”, sendo, então, a “compreensão crítico-sistemática do universo e da vida”, a indagação das condições de possibilidade das diversas ciências, tendo como necessário e impostergável pressuposto o que designava por “capacidade sintetizadora do espírito”.⁶

Sendo, assim, um “saber de compreensão total”, por via do qual a realidade vem a ser integrada numa visão do mundo fundamental, a Filosofia, para o mestre paulista, seria sempre um saber de carácter crítico, cujo objectivo era captar o valor essencial das coisas e dos actos, envolvendo, conseqüentemente, uma dimensão axiológica, a ponto de poder dizer-se que o problema do valor vem a ser o problema central com que se defronta toda a indagação filosófica.

IV. Na concepção que Miguel Reale dela apresentava, a Filosofia abarcaria um complexo conjunto de problemas, que definiam o seu objecto próprio e determinavam a sua autonomia, o primeiro dos quais, dada a matriz criticista do seu pensamento, não poderia deixar de ser o relativo ao valor do conhecimento. Com efeito, segundo ele, a primeira interrogação com que o pensar filosófico se defronta não seria já a que procura saber por que “há o ser e o nada”, ou seja, a interrogação ontológica, mas à maneira moderna, a que inquire sobre o conhecimento do ser, interrogação que o autor de *Verdade e conjectura* entendia não ser apenas gnosiológica mas, mais amplamente, *ontognosiológica*, tendo em conta “a correlação essencial que *a priori* se põe, em sua universalidade, entre o sujeito que conhece e o objecto do conhecimento”, necessário sendo, por isso, considerar em incidível e complementar unidade, na *ciência transcendental do conhecimento*, o *a priori* formal e o *a priori* material, ou seja as *condições subjectivas e objectivas* do conhecimento e o *processo dialéctico de implicação-polaridade* entre sujeito e objecto pelo qual o conhecimento se alcança.

Deste modo, para Reale, a ontognosiologia vinha a configurar-se como a *teoria fundamental* a que se reportam todos os demais problemas filosóficos, advertindo, no entanto, o pensador paulista, a quem se deve, no

⁶*Introdução à Filosofia*, São Paulo, Editora Saraiva, 1988, pp. 3-8. Como o próprio autor adverte no prefácio, esta obra constitui a adaptação, actualizada, da primeira parte da sua *Filosofia do Direito*, cuja 1ª edição é de 1953.

Brasil, a mais acabada teorização do problema do carácter situado, nacional ou radicado de toda a reflexão filosófica⁷, que seria “algo absurdo conceber a Filosofia destacada do meio histórico e cultural” a que pertencem os pensantes, já que ela se acha sempre condicionada por uma situação histórica, sem prejuízo ou existência de problemas que excedem as contingências sociais e históricas.

Uma segunda interrogação fundamental a que a Filosofia busca dar resposta é a que respeita ao valor da conduta ou da acção humana, que constitui o domínio da *Ética*, em que Reale considerava dever distinguir a parte que tem predominantemente em vista a subjectividade humana, que corresponderia à *Moral*, e aquela que atende, acima de tudo, aos valores comunitários, que seria o campo próprio da *Moral Social* e do *Direito*, que, contudo, não deixam de conferir o devido lugar aos valores da subjectividade.

Por outro lado, se, como afirmava o filósofo, o problema do valor vinha a ser o problema central da Filosofia, a *Axiologia* ou *teoria dos valores* não poderia deixar de constituir uma das áreas fundamentais de toda a reflexão filosófica, ao lado daquelas outras duas anteriormente mencionadas, a segunda das quais, num sentido mais amplo, viria a integrar ou a fazer parte da *Axiologia*.

Para além destas duas interrogações sobre o *valor do conhecimento* e sobre o *valor da acção* ou da *conduta*, há ainda um outro conjunto de interrogações que incidem sobre o valor do próprio homem e de tudo o que o rodeia, como as que inquiram sobre o valor da existência humana ou sobre o valor e significado do universo, sobre o ser do homem, sobre a liberdade, sobre o Ser, sobre a realidade do mundo objectivo ou sobre a existência de Deus.

Deste modo, no pensamento realeano, a Filosofia viria a compreender a *teoria geral do conhecimento*, que versa sobre a validade do pensamento na sua estrutura e na sua relação com os objectos, a *teoria dos valores* e a *metafísica*, entendida esta como “teoria primordial do ser”, ou como “fundação originária do ser e da existência”.⁸

2. Ontognosiologia

I. Como acabamos de ver, para Miguel Reale o primeiro problema com que deveria preocupar-se a inquirição filosófica seria o relativo ao valor do conhecimento, ao qual, em seu entender, só uma ontognosiologia

⁷ “A filosofia como autoconsciência de um povo” (1961), incluído nos *Estudos de Filosofia Brasileira*, p. 11-29.

⁸ *Introdução à Filosofia*, pp. 16-29 e 48-53.

realista lograria dar adequada resposta e a qual viria a constituir a teoria fundamental a que se reportavam os outros problemas filosóficos.

A matriz neo-kantiana da sua formação filosófica, aliada ao reconhecimento da decisiva importância do criticismo na reformulação do problema gnosiológico, levava o filósofo a partir da consideração do modo como Kant encarara e resolvera tal problema.

Pensava Reale ser inegável que, quanto a este decisivo e fundamental problema, o kantismo trouxera duas duradouras contribuições: por um lado, a posição isentae prudente que assumira face às ciências, o exame das quais deveria constituir o ponto de partida para determinar os pressupostos em que baseiam as suas asserções e, por outro, o afirmar que a estrutura e a natureza do sujeito cognoscente condicionam, transcendentemente, os objectos, contribuindo para a sua constituição gnosiológica.

Em contrapartida, entendia haver graves insuficiências na teoria kantiana do conhecimento, que criticamente enumerava.

Ao indagar as condições transcendentais do sujeito cognoscente, Kant havia-as projectado na abstracção do eu puro, estático, fazendo delas pressuposto idêntico e imutável em todos os homens, que se apresentava como um ponto lógico e invariável de referibilidade universal, ignorando, deste modo, a condicionalidade social e histórica de todo o conhecimento e a natureza histórica do ser do homem.

Por outro lado, a gnosiologia kantiana ficara circunscrita ao domínio exclusivamente especulativo, deixando de fora o terreno do valioso, o qual deveria, igualmente, ser objecto de uma inquirição de carácter crítico-transcendental, para que fora dele não viesse a quedar o problema, também fundamental, do conceito ético. Seria, precisamente, esta limitação imposta à gnosiologia pelo filósofo alemão que explicaria o conceito limitado de experiência por ele acolhido e o contraste entre experiência cognoscitiva e experiência ética, que há no seu pensamento filosófico.

Por último, haveria ainda que censurar ao criticismo kantiano o haver limitado a sua atenção às condições de possibilidade do conhecimento relativas ao sujeito cognoscente, esquecendo ou deixando de fora o estudo das condições objectivas pressupostas no acto cognitivo, pois, ao lado de uma transcendentalidade subjectiva, há também uma transcendentalidade objectiva.

Como salientava o mestre paulista, oeu transcendental não poderá ser concebido de forma vazia e estática, estruturado de forma definitiva, porquanto o que caracteriza o espírito é o poder de ir sempre constituindo novos esquemas e processos de captação do real, o qual só existe, no plano gnosiológico, na medida em que se converte em objecto, havendo, portanto, que atender a que o conhecimento é sempre uma correlação dinâmica entre o que há de imanente no sujeito que conhece e o que há,

igualmente, de imanente no real, num processo sempre aberto a novas integrações cognitivas.

Deste modo, ao criticismo formal deveria suceder um criticismo que envolvesse sujeito e objecto, colocando agora o problema do *a priori* na funcionalidade de ambos os termos. Para Miguel Reale, o *a priori formal*, entendido como consciênciacognoscente ou forma constitutiva da própria experiência e dela independente e não como algo inato ou que precede, no tempo, a mesma experiência, teria de ser correlacionado com o *a priori material* ou *ôntico*, com as formas *a priori* do objecto ou do real, aquele “algo” que deve também ser pressuposto no objecto para que a experiência cognitiva seja possível, uma vez que, se os objectos, em si, fossem indeterminados, não seriam susceptíveis de ser captados pelo espírito, que também não poderia produzi-los *exnihilo*.

Caberia, ainda, atender, na análise do problema do conhecimento, à insuperável historicidade circunstancial do sujeito cognoscente, pois, se é impossível conhecer alguma coisa abstraindo do espaço e do tempo, é, igualmente, impossível conceber o sujeito cognoscente abstraindo das suas circunstâncias histórico-sociais.

Por outro lado, no entender do autor de *Variações*, ao *criticismo transcendental*, formulado em função exclusiva das matemáticas e das ciências naturais, deveria suceder um criticismo mais amplo, capaz de abranger também a experiência ética, ao mesmo tempo que o criticismo estático, que preordenava o real de acordo com os esquemas imutáveis de um eu transcendental a-histórico, deveria dar lugar a um criticismo dinâmico, aberto e plurivalente.⁹

Era aqui que encontrava o seu fundamento a ideia de Reale de que não tinha sentido continuar a afirmar o primado do sujeito ou do objecto do conhecimento, como faziam as gnosiológicas idealistas ou realistas, dado o carácter integrante e dialéctico da correlação subjectivo-objectiva que no processo cognitivo se dava, como desprovida de sentido era, igualmente, a distinção ou a contraposição entre gnosiológica ou teoria do conhecimento e ontologia ou teoria dos objectos, porquanto do que deveria falar-se agora era de *ontognosiológica*, tendo em conta a incindibilidade entre ambas aquelas teorias.

II. Apresentando-se como um “desenvolvimento autónomo da fenomenologia husserliana”¹⁰, o criticismo ontognosiológico realeano, partindo da análise da *consciência intencional*, articulava-a com o que denominava *dialéctica da complementaridade* e com uma *teoria da*

⁹*Experiência e cultura*, São Paulo, Saraiva, 1977, pp. 27-42 e *Introdução à Filosofia*, pp. 78-81.

¹⁰*Experiência e cultura*, p. 107.

experiência de dimensão histórico-axiológica, que fundava a sua afirmação de que “criticismo ontognosiológico e historicismo axiológico são termos correlatos, traduzindo, substancialmente, a mesma compreensão dialéctica e concreta do real”¹¹, havendo-lhe o filósofo aditado, já no fim do seu longo percurso especulativo, a noção de *a priori cultural*, entendido como condição de objectivização do conhecido.¹²

A ontognosiológica de Miguel Reale assentava na verificação de que conhecer é conhecer algo, captando-o na sua correlação com o poder constituinte do espírito, com a sua “capacidade de ordenar, normativamente, em novas sínteses, os dados múltiplos e esparsos da experiência”, conferindo-lhes sentido, que denominava poder *nomotético*, pelo que o conhecimento vinha a depender de duas condições complementares: um *sujeito* que de modo necessário e intencional se projecta no sentido de algo, com vista a captá-lo e fazê-lo seu, e *algo* que deve já apresentar certa determinação ou “consistência embrionária”, certa estrutura “objectiva” virtual, o que não poderia deixar de significar que o ser era infinitamente determinável.

Deste modo, as condições transcendentais do conhecimento seriam, necessariamente, subjectivas e objectivas, aparecendo o sujeito cognoscente e “algo” (enquanto objecto da intencionalidade cognitiva, i.e., tudo o que, do ponto de vista lógico, se possa tornar objecto de conhecimento ou condicionar, objectivamente, o acto de conhecer) como os dois insuperáveis ou absolutamente necessários factores constitutivos de todo o acto de conhecimento, o qual viria, assim, a resultar da implicação dialéctica daquilo que é imanente ao sujeito e ao objecto, surgindo aqui o primeiro como *intentio cognoscitiva* e o segundo como *datidade originária*.

Lembrava o filósofo de *Experiência e Cultura* que a análise fenomenológica do acto de conhecer, em especial a levada a cabo por Husserl e N. Hartmann, havia revelado o carácter *intencional* da consciência e a correlação funcional subjectivo-objectiva como condição de conhecimento, bem como a dialecticidade que lhe é inerente, por sujeito e objecto serem termos que, mantendo-se embora distintos e heterogéneos, reciprocamente se implicam, estabelecendo-se entre ambos uma tensão pluridimensional que só uma dialéctica de implicação-polaridade lograria explicar.

Desta tensão e desta dialéctica viria a resultar o conhecimento, que, para Reale, consistiria numa construção de natureza ontognosiológica, na qual o espírito, usando o seu poder monotético, realiza a síntese objectivante, em que, intelectivamente, se vêm a compor, em unidade, os

¹¹*Ob. cit.*, pp. 52 e 104.

¹²*Cinco temas do culturalismo*, São Paulo, Saraiva, 2000, pp. 35-45.

múltiplos dados que lhe são fornecidos pela intuição sensível ou a captar, numa intuição eidética, o que constitui a estrutura unitária de algo.

Distanciando-se aqui o filósofo brasileiro de Kant e de Husserl, por entender que, cada um a seu modo, ambos haviam absolutizado um dentre os processos de que se pode servir a consciência intencional tendo em conta os diversos estados da realidade cognoscível identificados pela moderna teoria dos objectos (ver infra, n° 4).

Por outro lado, caberia ter sempre presente que o transcendental vem a coincidir na originária consciência de si com a consciência do outro de si que lhe é correlata, resultando desta correlação a natureza própria do conhecimento, que, contra as pretensões de realistas e idealistas, não vinha a ser uma cópia de algo dado, como pretendiam os primeiros nem criação “exnihilo” do espírito, como sustentavam os segundos, mas uma síntese prospectiva, que se dá como “autoconsciência da sua impenitência”, nos limites de uma distinção entre termos que nunca poderia vir a converter-se em identidade.

Deste modo, como repetidas vezes observava Reale, a teoria do conhecimento teria de ser, simultaneamente, teoria do sujeito e teoria do objecto, dada a essencial correlação entre sujeito pensante e “algo” problematicamente susceptível de ser conhecido e a circunstância de, nela, o sujeito, de certa maneira, “por” o objecto que, ainda que possa não corresponder inteiramente a algo, a algo certamente virá a corresponder.

Advertia, a este propósito, o especulativo paulista que, aqui, sujeito e objecto deveriam ser considerados, não de forma abstracta e de modo estático nem como dois termos que fossem empiricamente confrontados, mas reconhecendo que ambos só adquirem efectivo sentido correlacionados no processo ontognosiológico, um cuja unitária concretude apenas nos termos de uma dialéctica de complementaridade logram distinguir-se.

Reportando-se aqui, expressamente, ao fundador da fenomenologia, lembrava Reale que, sendo o *a priori* também o *a priori material*, cujo significado universal seria inerente, às “coisas mesmas”, a reflexão fenomenológica exigiria como sua impostergável condição que se operasse como correlação, simultaneamente subjectiva e objectiva, em toda a sua extensão e temporalidade, o que implicaria, por um lado, que o eu transcendental se encontrasse sempre referido àquilo que se põe previamente a toda a teoria ou a qualquer forma de categorização científica e, por outro, que se reconhecesse a tensão dialéctica que liga sujeito e objecto como termos distintos mas transcendentalmente complementares, antes de virem a sê-lo nas suas determinações históricas.

Por outro lado, cumpria ter, igualmente, em conta que os conceitos de *consciência intencional* e de *a priori material* constituem uma díade incidível, que vem a significar processo etemporalidade, em consequência

da correlação, de carácter tensional, que, na sua universalidade, existe entre sujeito e algo como objecto.

Daqui, decorria, como Reale não deixava de salientar, que o pensamento seria, por natureza, intencional, por ser sempre referido a algo, o que implicaria, de igual modo, reconhecer que sujeito e objecto, apesar de distintos e heterogêneos, só vêm a adquirir sentido numa correlação dialéctica. Assim, o pensamento, englobando o acto de percepção que ele supera a integra, é sempre pensamento de algo ou momento de captação de algo como objecto que se põe ou positiva no tempo, operando, criticamente, com os dados dos sentidos e a partir deles. Daqui resultaria, então, que não só o processo ontognosiológico apresentava um carácter histórico como o acto de pensar seria um acto objectivante, mesmo nos casos em que a consciência se torna objecto para si mesma, pois a noção de objecto implica a admissão, no plano lógico, de algo que, no acto de pensar, se apresente como termo da intencionalidade do conhecimento. Deste modo, não é possível pensar sem objectos, assim como não pode haver objectos sem algo susceptível de ser pensado, constituindo sujeito e objecto uma dualidade funcional e operacional e termos que se implicam numa relação de mútua reciprocidade.¹³

III. A frequente referência realeana ao carácter dialéctico que seria próprio do processo cognitivo e à *dialéctica de complementaridade* como um dos aspectos individualizador do seu pensamento filosófico, exige que se procure esclarecer que sentido atribuíra o autor de *Paradigmas da cultura contemporânea* a tais expressões e como concebia aquela forma de dialéctica.

Procurando salientar o em que a sua *dialéctica de complementaridade* se distinguia das dialécticas hegeliana e marxista, notava Miguel Reale que naquela não havia sínteses superadoras que reduzem teses e antíteses à unidade, para, depois, o processo dialéctico ressurgir e prosseguir a sua marcha, mercê de qualquer inexplicada e inexplicável força a ele imanente, assim como se encontrava desvinculada de qualquer compreensão de carácter evolucionista e unilinear, reconhecendo, pelo contrário, que nem sempre o futuro se encontra pré-determinado por causas agindo no passado e que a linha do processo histórico pode sempre ser alterada ou modificada devido à interferência ou intervenção de factores imprevistos.

Ao caracterizá-la e defini-la de modo afirmativo, o especulativo brasileiro começava por pôr em relevo a circunstância de, na dialéctica da complementaridade, tal como a concebia, haver uma correlação permanente e progressiva entre dois ou mais factores ou elementos, os

¹³ *Experiência e cultura*, pp. 126-135.

quais não podem ser compreendidos sem referência ao outro, sendo, do mesmo passo, cada um deles irreduzível ao outro, vindo, assim, os elementos da relação a só alcançar o seu pleno significado na unidade concreta da relação que constituem na medida em que se correlacionam e participam de tal unidade.

Este tipo de dialéctica envolve a implicação dos opostos, enquanto se torna patente o carácter aparente da contradição, sem que, por isso, os termos do processo dialéctico deixem de ser contrários, permanecendo cada um deles idêntico a si mesmo e os dois numa mútua e necessária correlação.

Por outro lado, na dialéctica da complementaridade dão-se sínteses abertas ou relacionais, numa grande diversidade de campos de forças, de ordenações e estruturas regionais ou de modelos.

Tendo inerente a dinamicidade, entendida como processo de alterações, a dialéctica de complementaridade constitui sempre um acto de integração, de constante referência à totalidade de sentido que vem a ser a natureza estrutural de todo o processo deste tipo.

Notava, ainda, Miguel Reale que a complementaridade que definia esta forma de dialéctica era susceptível de se desdobrar em diversas perspectivas, em relações de *coimplicação* ou de *funcionalidade*, tanto entre *opostos* como entre *distintos*, ou nas relações entre meios e fins, forma e conteúdo, parte e todo, preservando, contudo, sempre a sua essencial unidade nos diversos domínios da experiência em que se poderia aplicar.

O filósofo brasileiro não deixava também de pôr em relevo que o valor era um elemento essencial de todo o processo ontognosiológico, não só por dever a valoração preceder, sempre, o acto de conhecimento como, ainda, por o valor se inserir ou pressupor em cada acto cognoscitivo, uma vez que em todo o acto de percepção ou de conhecimento se põe o valor do verdadeiro, daquele que conhece e da sua posição face ao cognoscível enquanto tal, o mesmo acontecendo a propósito de todo o agir, o que tornaria incompreensível a cisão operada por Kant entre a razão pura e a razão prática, nomeadamente tendo intuído ele a problemática do valor, para, em seguida, vir a recusar a possibilidade da experiência ética ou artística, remetendo a liberdade para o domínio transcendental.

Com efeito, para Reale, toda a experiência, tanto natural como ética, pressuporia sempre uma prévia posição axiológica, já que todo o fazer pressupõe que se admita ou considere que algo seja valioso e, nessa medida, digno ou merecedor de um empenho gnosiológico ou prático por parte do sujeito.¹⁴

¹⁴*Idem*, pp. 166-177. Cfr. *Introdução à Filosofia*, pp. 78-83, 92-94 e 104-107.

IV. O que até agora se escreveu sobre o criticismo ontognosiológico-realeano revela que nele ocupa destacado lugar a noção de *experiência*, pelo que imperioso se torna procurar dilucidar o seu conceito e significado.

A noção de *experiência*, limitada pela filosofia moderna, em especial a partir dos sécs. XVII e XVIII, ao domínio sensorial e empírico, ao campo das ciências chamadas naturais ou experimentais, viu-se restituída, no nosso tempo, à sua dimensão própria, pelo reconhecimento de outras formas, igualmente válidas e legítimas, de experiência, que o pensamento medieval e renascente conhecera e devidamente valorizara, como a *experiência estética*, a *experiência ética* e a *experiência religiosa*, tal como a *experiência científica*, modos ou expressões da actividade una e indivisível do espírito.

Para tanto concorreu a busca do concreto que caracterizou o pensamento filosófico das primeiras décadas do século XX, após a crise do formalismo, do racionalismo abstracto e do cientificismo naturalista e redutor que marcaram a segunda metade de Oitocentos.

Aquele movimento no sentido do concreto encontrou expressão de maior vigor especulativo em filósofos como Bergson, Blondel, William James, Husserl, Max Scheler, Heidegger, Unamuno, Ortega y Gasset ou Leonardo Coimbra, na consideração da sensação como forma elementar da representação, como algo criado pelo espírito e não já como mero reflexo, nele, dos dados sensórios e num novo ou renovado conceito de razão aberta ao papel gnósico da intuição, da imaginação e da crença, na restauração da ontologia numa base pluralista e categorial e na fundação de uma axiologia material.

Neste processo especulativo de revalorização, reconsideração e ampliação da noção de experiência ocupa lugar de assinalável relevo a reflexão de Miguel Reale, que, havendo começado a sua inquirição em torno da noção de experiência pelo domínio jurídico e ético, no livro *O Direito como Experiência*, a alargaria, depois, à experiência artística e religiosa, procurando lançar as bases de uma verdadeira teoria geral da experiência, no ensaio *Experiência e Cultura*.

Ao iniciar o tratamento desta noção essencial no seu pensamento filosófico, observava o mestre paulista suscitar o termo *experiência* algumas perplexidades, a primeira das quais provinha de designar ele tanto o lado subjectivo como o lado objectivo de uma realidade complementar, o que resultava do *experienciar* e do *experimentar*, entre os quais haveria essencial correlação, cuja razão de ser haveria de procurar-se no carácter dinâmico ou dialéctico que apresenta o termo *experiência*, que faz que o seu significado se revele mais como verbo – os já referidos *experienciar* e *experimentar* – do que como substantivo. Por outro lado, o *experimentar* poderia ser entendido como uma espécie ou uma forma particular de

experienciar, a própria da *experiência científica*, enquanto o género expresso por aquele outro verbo englobaria outras e distintas formas de experiência, como a ética, a jurídica, a estética ou a religiosa.

Procurando tornar mais claro o que distinguia estas duas grandes formas de experiência, salientava Reale que o verbo *experimentar* designava, habitualmente, o acto de fazer experiências no mundo das coisas, no mundofísico ou da natureza, visando *provar* ou *comprovar* hipóteses científicas acerca de determinados fenómenos, das relações permanentes entre eles ou das condições da sua ocorrência ou verificação, ao passo que o verbo *experienciar* se referia ao resultado vital ou vivencial do experienciado ou da vida vivida, reportando-se, por isso, ao mundo do homem e da consciência e não já ao dos factos, dos fenómenos naturais ou das coisas. Assim, enquanto no primeiro caso, a *prova* tem um valor e um conteúdo meramente cognitivo, sendo indiferente ao seu resultado a pessoa concreta que realiza a experiência, no segundo, o termo *prova* reportava-se, não ao domínio empírico ou do mundo sensível, mas ao plano afectivo ou sentimental, tendo o sentido de *provações* que alguém suportou ou padeceu, tornando uma pessoa experiente aquela que por elas passou, a que possui “um saber de experiência feito”, o qual é intransmissível, é só seu e insusceptível de ser experimentado por outrem ou ser transmitido a outrem, pois é radicalmente pessoal e singular.

Caberia ainda notar, que, no seu sentido objectivo, a experiência admitia diversos graus, desde a *experiência pré-categorial*, imediatista e não apoiada em proposições ou juízos explicativos ou regulativos e cujos dados são meramente descritivos, até à experiência científica, que se consubstancia numa múltipla trama de formas e modelos teóricos e práticos.

Para Reale, a experiência apresentava-se, assim, não só como fonte de conhecimento mas também como o domínio em que os entes se manifestam, vindo a ser concebida como aquele complexo de formas e de processos por meio dos quais o homem procura certificar-se da verdade e da intercomunicabilidade das suas interpretações da realidade, assim como dos símbolos que com base nela constrói, sendo aqui o termo realidade usado com a plena riqueza do seu significado.

Para o mestre paulista, a noção de experiência implicava, necessariamente, a de valor, já que qualquer espécie de experiência, tanto natural como ética, envolve sempre uma tomada de posição axiológica, pois toda a demanda teórica como toda a acção pressupõem alguma coisa de valioso que justifique o nosso movimento no sentido do conhecimento ou do agir prático, o que significa, então, que a valoração precede sempre todo o acto de conhecimento e toda a acção.¹⁵

¹⁵*Ob. cit.*, pp. 171-177.

Cabe não esquecer, por outro lado, que, para Reale, o valor vem a ser o espírito como liberdade e esta era por ele entendida como o espírito que assume consciência do seu próprio valor, do que decorreria serem liberdade e valor o espírito na plenitude de si e das suas formas.¹⁶

Pela sua intrínseca relação com o valor e a liberdade, pela sua substantiva natureza espiritual, a experiência inscreve-se no domínio da cultura, sem, contudo, com ela vir a confundir-se. Com efeito, no pensamento realeano experiência e cultura apresentavam-se como termos complementares e não como sinónimos, aparecendo a primeira como dinamizador da história e a segunda como conjunto de tudo o que o homem conseguiu objectivar, i.e., tornar *objecto* e *objectivo*, no seu percurso existencial, no âmbito de diversos “horizontes culturais” e de diversas situações históricas.¹⁷

Subjacente a este modo de conceber a relação de complementaridade entre experiência e cultura encontra-se a ideia de que o homem é a fonte de todos os valores, é o único ente que, de maneira originária, é enquanto deve ser ou cujo ser consiste no dever ser¹⁸, bem como o que o filósofo brasileiro designava por *historicismo axiológico*, fundado no que considerava a tripla função, simultaneamente *ontológica*, *gnosiológica* e *deontológica*, desempenhada pela valor da História. Assim, para o autor de *Experiência e Cultura*, não só os bens culturais só são enquanto valem e só valem porque são, como unicamente através do valor é possível apreender o sentido da experiência cultural, como, ainda, cada valor dá origem a um dever ser susceptível de ser expresso racionalmente como um fim. Por outro lado, desta concepção axiológico-cultural da experiência proposta por Miguel Reale decorria ainda, com lógica necessidade, ser a historicidade uma das condições essenciais e primeiras de toda a experiência, a qual apenas com base na dialéctica de complementaridade poderia ser adequadamente compreendida e interpretada.¹⁹

V. Como acabamos de ver, o conceito de *experiência*, no pensamento de Miguel Reale, aparece estreitamente associado ao de *cultura*, o que talvez facilmente se compreenda se considerarmos a sua afirmação de que “*cultura* e *experiência* surgiram, desde tempos remotos, em íntima, embora obscura, relação”, bem como a noção que daquela

¹⁶ *O Direito como Experiência*, p. 30 e *Pluralismo e Liberdade*, São Paulo, 1963, pp. 31 e segts. e 63 e segts.

¹⁷ *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, p. 44.

¹⁸ *O Direito como Experiência*, p. 29.

¹⁹ *Ob. cit.*, p. 26, *Experiência e cultura*, pp. 14-20 e 171-211, *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, pp. 39-67 e *Variações*, São Paulo, Ed. GRD, 1999, pp. 13-27. Cfr. Alzira Correia Müller, *Fundamentação da experiência em Miguel Reale*, São Paulo, Ed. GRD-INL/MEC, 1981.

apresentava, como aquilo que “emerge historicamente da experiência, através de contínuo processo de objectivações cognitivas e práticas, constituindo dimensão essencial da vida humana, segundo “constantes” e “variáveis” que delimitam, objectivamente, distintos ciclos culturais ou civilizacionais, cada uma delas correspondente a uma distinta ordenação na escala hierárquica dos valores e das prioridades”.²⁰ Numa outra definição posterior, de mais sintética expressão, diria o filósofo vir ela a ser o “acervo de bens materiais e espirituais acumulados pela espécie humana através do tempo, mediante um processo intencional ou não de realização de valores”, “o sistema de intencionalidades humanas historicamente tornadas objectivas através da história”, ou “a objectivação e objectivização histórica das intencionalidades no processo existencial”.²¹

Destas várias formulações do conceito realeano de cultura parece resultar, com meridiana clareza, constituir ela um conjunto de bens ou objectos criados pelo homem, com a intenção de dar efectividade a determinados valores na vida social, sendo, por isso, necessariamente, caracterizada pela objectividade e pela historicidade e resultando de uma particular relação existencial entre liberdade e valor.

Retomando a reflexão sobre um tema que, na filosofia brasileira, encontrara um singular precursor no pensamento de Tobias Barreto, cujo legado especulativo foi dos primeiros a adequadamente compreender e valorizar, o filósofo paulista afastava-se, porém, do pensador sergipano no modo de entender as relações entre *cultura* e *natureza*. Com efeito, enquanto Tobias estabelecia uma contraposição entre ambas, Reale pensava não ser a cultura algo que viesse preencher um vazio ou um hiato entre natureza e valor, constituindo, antes, a projecção que resultava da interacção de “factos naturais” e sentidos de valor, e, nessa medida, seria algo que é enquanto deve ser, visto implicar sempre algo referido a valores, “com a concomitante exigência da acção que lhe corresponda”.²² Para o autor de *Problemas de nosso tempo*, a distinção fundamental entre natureza e cultura deveria procurar-se nos domínios da realidade que cada uma delas constitui, apresentando-se a primeira como uma realidade que não comporta inovações, enquanto a segunda se singularizaria por ser o domínio da realidade que se define pela possibilidade de nela se vir a instaurar algo novo. Deste modo, a fonte da cultura não poderia deixar de se achar na liberdade como consciência de motivos e transcensão do plano fáctico por via de uma síntese aberta a nova opções, por ser, precisamente, a possibilidade de uma opção perante alternativas ou de uma tomada de posição como variante no acto de processamento do real. Assim, os *bens*

²⁰ *Experiência e cultura*, pp. 20 e 22.

²¹ *Paradigmas*, p. 3.

²² *Experiência e cultura*, p. 240.

culturais, seja qual for a espécie a que pertençam, são sempre algo que emerge da liberdade constitutiva do espírito, que lhe permite instaurar novos sentidos e formas no fluxo da experiência²³.

Sendo, como a entendia Miguel Reale, a cultura um conjunto ou um sistema de bens materiais e espirituais, denominados, por isso, *bens culturais*, a compreensão daquela pressuporia o saber o que constitui ou forma esta espécie de bens, questão a que o filósofo respondia afirmando abrangerem aqueles dois elementos, de diversa natureza, que denominava *suporte* e *significado*, entre os quais haveria “uma ligação essencial, uma adequação necessária”, esclarecendo, contra a opinião dominante entre os pensadores da cultura, que, tratando-se de bens culturais, o respectivo suporte tanto poderia ser um *suporte físico*, como acontece na pintura ou na escultura, como um *suporte ideal*, como ocorre no caso das normas.

Por outro lado, entendia o filósofo brasileiro que os bens ou objectos culturais se singularizam por serem enquanto devem ser, sendo o mundo da cultura, precisamente, aquele em que algo *é* na medida em que *vale* e, por valer, deve ser, o que revelaria a sua radical humanidade, dado o homem ser não só o instaurador do mundo do dever ser como, ainda, por se caracterizar por o seu ser vir a ser o seu dever ser, como adiante se dirá.

Deste modo, para Reale, *conhecimento, experiência, valor, cultura e liberdade* vinham a formar uma constelação em cujo centro se encontrava o homem como *pessoa* que era, ao mesmo tempo, a fonte de todos os valores.²⁴

VI. Como acima se referiu, atento como sempre esteve aos movimentos de ideias ao longo do tempo em que lhe foi dado viver, Miguel Reale, reflectindo na relação, cada vez mais estreita, que a cultura contemporânea veio a estabelecer entre *conhecimento* e *comunicação*, foi levado a incluir na sua doutrina ontognosiológica a noção de *a priori cultural*, passando a sustentar que o acto de conhecer, que até aí considerava dual, por envolver dois *a priori*, *formal* o primeiro, e *material*, o segundo, seria, afinal, trino, já que, nele, se acharia ínsito o poder monotético que o espírito tem de converter o subjectivo-objectivo numa expressão autónoma e comunicável, que passaria a valer por si. Deste modo, para o mestre paulista, porque o conhecimento constitui um acto cultural, o que denominava *a priori cultural* achar-se-ia tão presente no acto de conhecer como o *a priori formal* e o *a priori material*, tendo em conta que só haveria plenitude de conhecimento e comunicação a partir do

²³ *Ob. cit.*, pp. 247-255.

²⁴ *Introdução à Filosofia*, pp. 169-173 e *Paradigmas*, pp. 1-37. Cfr. Francisco Olmedo Llorente, *A filosofia crítica de Miguel Reale*, São Paulo, Editora Convívio, 1985 e António Paim, *Problemática do culturalismo*, 2ª ed., Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, pp. 55-72.

momento em que aquilo que é conhecido se exterioriza, revelando-se *acto cultural*.

Assim, para Reale, o acto de conhecimento só viria a ficar concluído e perfeito com o que designava por “objectivização das notas características apreendidas graças ao *a priori subjectivo*, sensível e intelectual e ao *a priori material* por via do qual a consciência intencional apreende, hermenêuticamente, os dados materiais cognoscíveis.

Na fase final do seu percurso intelectual e especulativo, o autor de *Cinco temas do culturalismo* veio a sustentar que a cultura constituiria condição transcendental do conhecimento, por haver um vínculo incindível entre conhecimento e comunicação que fazia que só se pudesse falar em conhecimento propriamente dito quando ele se torna objectivo e comunicável, pelo que conhecer seria objectivizar, seria conferir *status* objectivo àquilo que, até aí, mais não seria do que imagem e descoberta subjectiva. Ora, o acto de objectivização seria, para o filósofo, um acto de natureza cultural, uma vez que o espírito humano é dotado de poder de “converter em algo objectivo o mundo das impressões e estímulos subjectivos sensoriais e intelectuais” e que o fenómeno da cultura só começa, verdadeiramente, com o poder de objectivização de que o espírito é dotado.²⁵

3. Metafísica conjectural

I. Reconhecia, contudo, Miguel Reale que o realismo ontognosiológico a que aportava o seu pensamento, devido à sua assumida e insuperada matriz criticista e apesar das contribuições que recolhera da fenomenologia, era incapaz de dar resposta aos problemas filosóficos que se situam para além da co-implicação sujeito-objecto, bem como de preencher os vazios percebidos e deixados durante as perquirições levadas a cabo tanto no domínio da teoria do conhecimento, como da ética, da filosofia da cultura, da filosofia jurídica ou das demais disciplinas filosóficas, pelo que seria necessário procurar maneira de afronta-los e, na medida do possível, encontrar soluções para eles.

Deste modo, o filósofo não deu por concluído a sua busca especulativa com a ontognosiologia formulada em *Experiência e cultura*, havendo prosseguido a sua meditação, orientando-a no sentido daquele outro tipo de problemas que constituem o domínio próprio da metafísica, dessa busca tendo resultado, seis anos depois daquela obra, o ensaio *Verdade e conjectura*, que o completa, e se conclui com a proposta de uma *metafísica conjectural*, a única que o ponto de partida criticista do seu pensamento poderia admitir.

²⁵ *Cinco temas do culturalismo*, pp. 35-45.

Com efeito, para ele, porque, como vimos, não haveria objecto que não fosse ou houvesse sido correlato de uma consciência percipiente, necessário seria reconhecer que o Ser em si ou o absoluto excedem a capacidade intelectual humana, pelo que ao Ser e à totalidade dos seres ou dos entes apenas seria possível o homem referir-se, de modo rigoroso, tomando-os como um limite negativo ou como uma linha do horizonte onde se detêm todas as objectivações possíveis, se se mantiver dentro dos limites da ontognosiologia, tal como Reale a concebia, uma vez que esta abrangia todas as formas de conhecimento correspondentes a todos os objectos possíveis. A pergunta metafísica começaria, precisamente, quando o homem pretende ir além das fronteiras da ontognosiologia e defrontar a transcendência.

Advertia, no entanto, o filósofo que o equívoco em que incorre a generalidade das metafísicas é de dois tipos fundamentais: o de não começarem por se defrontar com a pergunta sobre se é ou não possível conhecer o todo, porventura por admitirem ser dado ao pensamento humano chegar ao Ser trilhando as mesmas vias que lhe permitem aceder aos entes, ou o de, *a priori*, admitirem uma qualquer pressuposta harmonia pré-estabelecida que possibilitasse que, por analogia, fosse possível projectar sobre o todo aquilo que, no plano fenoménico, enunciam a respeito dos entes.

Segundo o mestre paulista, a única via que se apresentava possível e adequada para abordar a problemática metafísica seria a do *pensamento conjectural*, uma vez que admitia que *verdade* e *conjectura* eram dois termos que, embora distintos, se complementam e não dois opostos que reciprocamente se repelem, aqui a florando, mais uma vez, a noção de *complementaridade* que, vimos já, constitui um dos elementos fundamentais da sua filosofia e da forma de dialéctica que lhe é própria.

Para Reale, a *verdade* aparecia como uma expressão rigorosa do real, como algo que seria redutível, do ponto de vista lógico, a uma correlação precisa entre o pensamento e a realidade, cumprindo reconhecer, neste ponto, que a adequação entre o mundo conceitual e o da realidade deixava, inevitavelmente, certos vazios que o homem não poderia deixar de pensar, o que fazia que a *conjectura* viesse a habitar no próprio coração da verdade, pois seria por meio dela, e fundando-se em suposições, em razões de verosimilhança e noutros elementos qualitativos que aqueles vazios deixados pela investigação positiva viriam a ser preenchidos, mercê da intuição, da imaginação criativa e de esquemas metafóricos.

Algumas fundamentais advertências entendia o autor de *O direito como experiência* dever fazer, preliminarmente, aqui: a de que o pensamento conjectural constitui uma forma autónoma de pensamento, que não se confunde com o *raciocínio probabilístico* nem com a *analogia* e a qual tem princípios e normas próprias, pelo que não se desenvolve como

decorrência do mero arbítrio, assim como é dotada de valor em si, quer na vida comum quer no domínio científico e filosófico, sendo os seus enunciados racionais, se bem que de uma racionalidade diferente da que é própria dos enunciados científicos.²⁶

II. Na sua tentativa de definir e caracterizar o pensamento conjectural, o filósofo paulista recorria, de novo, a Kant, por considerar achar-se no criticismo do especulativo germânico a origem ou a matriz deste tipo de pensamento.

Tal como interpretava a primeira das *Críticas*, entendia Reale conter ela duas metafísicas, positiva, uma, negativa, a outra, correspondentes, respectivamente, à *metafísica do conhecimento* e ao *pensamento problemático*, que seria o próprio da metafísica, em que não seria possível obter qualquer resultado conclusivo e verificável pela evidência racional ou pelas comprovações científicas relativamente aos problemas concernentes a Deus, à liberdade humana ou à finitude ou não do cosmos.

Para o mestre brasileiro, constituíam tópicos kantianos da metafísica problemática a distinção entre duas formas de intuição, a sensível e a não sensível; o conceito de noumenon como conceito problemático de um objecto graças a uma intuição e a um entendimento inteiramente diferentes daqueles que caracterizam o conhecimento racional, conceito que, em si próprio, já constituiria um problema; o mesmo conceito de *problema* como conceito que não contém contradições e que se correlaciona com outros conceitos mas cuja verdade objectiva não pode, de maneira alguma, ser conhecida, advertindo que o conceito de problema não é arbitrariamente formulado nem contingente mas algo necessário relativamente ao pensamento metafísico, o qual, apesar de carecer de objecto como dado do conhecimento experiencial, não deixa de ser uma constante do espírito do homem; o afirmar que as formas de pensamento problemático constituem esquemas de referência e sistematização, que funcionam como princípios regulativos da razão pura, sendo, portanto, *ideias* e não *conceitos*: o haver estabelecido uma correlação entre *pensamento problemático* e *pensamento analógico*, notando que, afirmado ou reconhecido o carácter incognoscível de uma realidade subsistente por si não resta outra solução senão recorrer à analogia; a afirmação de que, desde que resultem do uso hipotético e não apodíctico da razão, terão de ser admitidas como legítimas as *ideias transcendentais*, que, apesar de não serem dotadas de *valor constitutivo*, que é exclusivo das categorias do intelecto, mas tão-só de *valor regulativo*, não deixam de representar esquemas eurísticos que têm em conta o desejo

²⁶*Verdade e conjectura*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1983, pp. 14-29.

humano de alcançar uma visão unitária dos fenômenos ou imperativos éticos fundamentais do ser humano.²⁷

III. Procurando ir além de Kant que, no entanto, em seu entender, havia estabelecido as linhas essenciais de uma *metafísica problemática*, Miguel Reale sintetizou em quatro grandes tópicos o que considerava serem as principais características ou condicionamentos do pensamento conjectural.

Assim, segundo ele, a conjectura é legítima sempre que se reconhece a necessidade de compreender algo insusceptível de ser analiticamente demonstrado partindo de evidências ou de conceitos que sintetizam os dados verificáveis da experiência.

Caberia atender, por outro lado, que toda a conjectura, de certo modo, parte da experiência, para transcendê-la, tendo em vista uma solução que seja *plausível*, sem nunca entrar em contradições lógicas ou reais com aquilo que haja sido cientificamente provado.

Por outro lado, a conjectura, enquanto suposição de acordo com razões *deverosimilhança e plausibilidade*, efectua-se no domínio das *ideias* entendidas como esquemas regulativos destinados a ordenar, validamente, aquilo que se nos apresenta como insusceptível de ser ordenado com base em conceitos ou de ser analiticamente demonstrado.

Por último, na conjectura, a dimensão racional articula-se com a imaginação, sem, contudo, deixar de, através da experiência, permanecer ligada à razão.

Entendia, ainda, Reale que a adequada compreensão do pensamento conjectural precisava de ser esclarecida pela análise fenomenológica do acto de conjecturar, a que procurou proceder.

Segundo ele, conjecturar seria sempre tentar ir além daquilo que se configura como verificável conceitualmente, ainda que apenas na linha do provável, por se haver admitido ser necessário pensar acerca de algo correlato que complete o que já haja sido experienciado, mas, ao fazê-lo, não deverá perder o sentido do experienciável que condiciona a totalidade do raciocínio, notando, ainda, que esse ir além só é admissível e válido como suposição ou pressuposição, num discurso crítico de natureza diferente do discurso demonstrativo e probabilístico, uma vez que se conclui em soluções apenas plausíveis e não axiomáticas ou relativamente certificáveis.

Observava, também, o filósofo brasileiro constituir o pensamento conjecturalum modo de pensar paralelo ao conhecimento fundado na experiência e que não se confunde com o pensamento analógico, probabilístico ou intuitivo ou com a linguagem metafórica.

²⁷ *Ob. cit.*, pp. 31-39.

Acresceria, ainda, que, na conjectura, a razão, associada à imaginação criadora, procura ir além da experiência sem, contudo, a contradizer, para dar resposta a perguntas que surgem, necessariamente, da mesma experiência.

Notava, igualmente, o especulativo paulista que o domínio próprio do pensamento conjectural era o das *ideias* e não o dos *conceitos*, pois o seu termo não eram formas de categorização do real mas antes perspectivas ou vectores de sentido que vêm a compor o conjunto de ideias capazes de funcionar como coordenadas sistemáticas ou reguladoras das experiências que, contudo, se consideram insuficientes para dar resposta aos problemas metafísicos.

Aditava, ainda, Miguel Reale que conjecturar vinha a ser transcender-se, “pelo menos na linha tensional da intencionalidade, com base ou a partir das virtualidades da consciência e da experiência humanas, o que faria dela a “mais fascinante e arrojada tarefa de quem pensa, lançando mão de recursos que vão das metáforas às ficções”.²⁸

IV. O domínio da *metafísica conjectural* seria, para o especulativo paulista, aquele que se abre quando a conjectura versa sobre o Ser, vindo a *metafísica conjectural* a apresentar-se como *metafísica crítica*, a qual teria como sua fundamental directriz a de transcender a experiência mas sem esquecer ou deixar de ter em conta a “linha do horizonte experienciável” e sem com ela entrar em conflito.

Na verdade, para Reale, a reflexão metafísica desenvolver-se-ia entre dois “horizontes”: o da relativa certeza da realidade experienciável e experienciada e aquele que, ao pôr-se como horizonte envolvente da própria experiência, segue a linha de uma razoabilidade transcendental.

Deste modo, a metafísica viria a constituir um tipo de conhecimento distinto do empírico que, longe de ser um pensar arbitrário ou seu objecto, visa a mesma realidade que é objecto da ciência, mas com uma diferença: enquanto esta opera com *conceitos* cada vez mais minuciosos, aquela recorre a *ideias* sempre mais abrangentes, sendo seu objecto “o sentido do horizonte em que se encontram situados todos os objectos”. Daqui decorreria, pois, não vir o problematicismo conjectural a reconduzir-se ou a concluir-se numa forma de intuicionismo emocional ou eidético, uma vez que, na metafísica conjectural, tal como Reale a pensava, devido à natureza pluralista que a caracterizava, as intuições eram apenas um dos seus elementos possíveis e necessários e não formas privilegiadas de conhecimento. Na metafísica conjectural, os conteúdos intuitivos viriam a correlacionar-se com outros dados do saber, valendo unicamente como momentos de um processo unitário que os excede.

²⁸*Ob. cit.*, pp. 43-50.

Notava, ainda, o filósofo paulista que, diferentemente do que acontece com o saber científico, em que se progride dos problemas ou das perguntas no sentido das soluções, na reflexão metafísica, dos problemas passa-se às conjecturas, enquanto soluções razoáveis ou plausíveis que envolvem ou suscitam outros problemas, até se alcançar aquilo que designava por *conjecturas fundantes*.

Assim, para conjecturar sobre o Ser, haveria que partir do pressuposto perceptivo e agir “como se” fosse susceptível de ser objecto de conhecimento algo que, criticamente, se sabe ou reconhece ser-lhe transcendente.

Por outro lado, sublinhava Reale, partindo da ontognosiologia, o problema do Ser poderia ser considerado ou posto de duas formas, uma primeira *negativa e retrospectiva* e uma outra *positiva e prospectiva*. Afirmando o primado do Ser, chegar-se-ia a ele por via de uma abstracção crescente, que conduziria, necessariamente, a um progressivo empobrecimento conceitual, aportando a algo que não seria susceptível de ser posto como objecto, a algo de que nada se poderia predicar, contendo em si todas as possibilidades de predicação, que se refeririam, assim, ao campo dos seres ou dos entes. Deste modo, o afirmar o primado do ser vinha a decorrer de uma conjectura que pressupunha haver uma sintonia entre o Ser em si e os seres que nele iriam sendo determinados conceitualmente.

Se, ao invés, se optasse por uma atitude prospectiva, o ser seria pressuposto como algo infinitamente determinável, na sua total e absoluta compreensão, surgindo, então, como um pressuposto último de cognoscibilidade e como fundamento do humano agir, aqui e agora, tanto no domínio da experiência pré-categorial como no da experiência científica.

Pensava, por outro lado, o mestre brasileiro que a correlação Ser/Nada era algo essencial à problemática metafísica, na medida em que constitui o ponto de partida para uma conjectura que transcenda a ideia de Ser e a ideia de Nada, a fim de conferir sentido à vida humana, entendendo aqui a transcendência com a admissão, a título problemático, de algo que, transcendendo o ente, o conserve como o oposto do Nada, ou seja, o Absoluto. Deste modo, a ideia de Nada não só se apresentaria como um dos temas fundamentais da metafísica como viria a encontrar-se no começo e no fim da conjectura do Ser, só vindo a desaparecer na suprema concreção correspondente à ideia do Absoluto como conceito.

Com efeito, o Nada, posto no ponto de partida da meditação metafísica, coloca o homem em face do Ser como o “infinitamente determinável”, do mesmo passo que posto no termo do processo de conhecimento, como “tentativa de visão da totalidade e transcendência do ente”, leva a que o Ser venha a ser compreendido como o “absolutamente

incognoscível” e a que o homem seja levado a reconhecer a sua irremediável finitude.

Assim, para Miguel Reale, a ideia de Nada conduziria à de transcendência como possibilidade de se pensar algo diverso da totalidade dos entes e, nessa medida, conjecturável além do mundo fenoménico como totalidade transcendente, vindo, nesta superação da ideia de Nada pela de Absoluto, a revelar-se complementares os caminhos da reflexão metafísica, um no sentido de Deus e outro no sentido do homem, tornando-se compreensível a finitude deste pela infinidade daquele. Encontrar-nos-íamos, então, nos limites do horizonte metafísico, para além do qual nenhuma conjectura seria já possível.²⁹

V. Detendo-se no problema de Deus, recordava o especulativo paulista que o pensamento conjectural nos possibilita ter ideia da necessidade de Deus, apesar de não poder provar a sua existência ou saber se é o criador do Universo, notando, contudo que a conjectura da sua existência era algo que brotava do coração do humano existir, “quase como postulado da consciência da nossa própria finitude”, apresentando-se o pensamento do Ser como totalidade infinita como a lógica contrapartida do conceito de finito, já que este seria impensável sem a ideia de infinito, o qual não poderia ser pensado como “absolutamente indeterminado” quando se tivesse em conta a “ordem” que as ciências e a própria experiência quotidiana descobrem no universo, pressupondo-a como condição necessária das verdades que enunciam ou das opções do humano viver comum.

Por outro lado, no domínio metafísico, como lembrava Reale, era possível conjecturar que o valor do ser humano resultava de um “acto insondável de criação divina, de carácter transcendente” ou sustentar haver ele aparecido e desenvolver-se dentro do processo imanente das forças ou das energias da natureza, aditando, contudo que se lhe afigurava mais plausível a primeira destas conjecturas, a favor da qual militaria o próprio ser do homem enquanto animal natural agindo livremente dentro da causalidade e que o levava a admitir a necessidade de aceitar a existência de Deus ou de um Ser supremo que, “pondo a existência do homem, põe, ao mesmo tempo, as alternativas da nossa liberdade, cujos horizontes harmónicos são preservados pela identidade essencial do espírito humano”.³⁰

4. Teoria dos objectos

²⁹ *Ob. cit.*, pp. 52-93.

³⁰ *Ob. cit.*, pp. 104-121 e 148.

Da noção da ontologia acolhida pela concepção realista de ontognosiologia resulta não poder aquela ser entendida, à maneira clássica, como *teoria do ser enquanto ser* mas dever ser compreendida como *teoria do ser enquanto objecto do conhecimento*, o mesmo é dizer enquanto objecto de um juízo lógico ou enquanto objecto a que se refere o sujeito de um juízo.

Deste modo, para Miguel Reale, a ontologia converte-se em *teoria dos objectos*, uma vez que passa agora a referir-se às *estruturas* ou *formas dos objectos em geral*.

Desta perspectiva, pensava o filósofo paulista haver lugar a distinguir entre os objectos aqueles que podem ser objecto de um *juízo de realidade* e os que podem ser objecto de um *juízo de valor*. Os objectos do primeiro grupo seriam *objectos reais*, incidindo os juízos acerca deles sobre o facto de serem ou poderem ser, ao passo que os segundos se situavam no domínio do *dever ser*, constituindo valores.

Por sua vez, no campo dos objectos reais, seria possível distinguir duas espécies diferentes de objectos, que o mestre paulista designava, respectivamente, por *naturais* e *ideais*, notando que, nos primeiros, se continham, ainda, dois tipos distintos de objectos, os *objectos físicos* e os *objectos psíquicos*.

Passando a caracterizar cada um deles, salientava Reale que, enquanto os *objectos físicos* se individualizavam por serem dotados de extensão e por não poderem ser concebidos fora do espaço e do tempo, os *objectos psíquicos*, em que se integram as emoções, as paixões, os instintos, os desejos e as inclinações, embora durem no tempo, não são susceptíveis de ser concebidos no espaço, obedecendo, contudo, tanto uns como outros, ao princípio da causalidade.

Quanto aos objectos ideais, em que se contêm os *objectos lógicos* e os *objectos matemáticos*, apresentam carácter abstracto, por existirem enquanto pensados e não em si e por si, e são atemporais e inespaciais, uma vez que existem apenas na mente que os pensa e não no tempo e no espaço.

5. Teoria dos valores

I. Divergindo das correntes contemporâneas que pensavam os valores como constituindo objectos ideais, Miguel Reale reivindicava a autonomia da axiologia, notando que os valores, se compartilham com aqueles o terem um modo de ser que não se subordina ao espaço nem ao tempo, contudo, deles se distinguem em dois aspectos fundamentais: o facto de, diferentemente daqueles, não admitirem qualquer possibilidade de quantificação e o de só serem concebíveis em função de algo existente, as coisas valiosas, ao passo que os objectos ideais valem independentemente do que ocorre no domínio espaço-temporal.

Para além destas diferenças que o autor de *Paradigmas da cultura contemporânea* estabelecia entre os valores e os objectos ideais, que impediriam aqueles de serem incluídos nestes, haveria ainda outras características próprias dos valores que reforçavam a sua autonomia e a tese realeana de que constituíam um domínio próprio de objectos, a começar pela circunstância de os juízos que os tinham por objecto se apresentarem como *juízos de valor*, que se referiam a um *dever-ser*, e não *juízos de realidade*, reportados ao *ser*.

As características individualizadoras dos *valores* seriam, segundo Reale, a *polaridade*, a *implicação recíproca*, a *referibilidade* ou *necessidade de sentido*, a *preferibilidade*, a *gradação hierárquica*, a *objectividade*, a *historicidade*, e a *inesgotabilidade* ou *inexauribilidade*.

Esclarecendo o sentido de cada um destes atributos que pensava concretizarem os valores, notava o filósofo brasileiro que a *polaridade* dos valores significava que a um valor sempre se contrapõe um desvalor, a um valor positivo um valor negativo, em perene conflito, num processo teleológico, de ordenação de meios a fins.

Associada ao carácter polar dos valores apareceria, segundo Reale, a sua implicação recíproca, porquanto nenhum valor logra realizar-se sem que, de modo directo ou indirecto, venha a influenciar a realização dos restantes.

Por sua vez, quando fala em *referibilidade* ou *necessidade de sentido*, quer o especulativo paulista salientar que os valores constituem entidades vectoriais, que visam determinado fim, o que faz da vida humana uma perene vivência espiritual de valores, sendo apenas em razão do homem que se torna possível a realidade axiológica, a atribuição de valor às pessoas, aos actos e às coisas.

Daqui decorreria, para Reale, uma outra característica dos valores, a *preferibilidade*, que significa envolverem eles sempre uma dimensão teleológica, que dita a escolha de determinados valores em detrimento de outros, pois que, em seu entender, o fim mais não seria do que “um valor enquanto racionalmente reconhecido como motivo da conduta”.

Por outro lado, ao falar em *gradação hierárquica* a propósito dos valores, tinha o filósofo em mente a circunstância de eles serem susceptíveis de uma ordenação ou uma distribuição, de ser possível estabelecer diferentes tábuas de valores, consoante as épocas e as sociedades.³¹

³¹ *Introdução*, cit., pp. 135-145 e *Paradigmas da cultura contemporânea*, São Paulo, Saraiva, 1996, pp. 69-86. Cfr. António Paim, *A filosofia brasileira contemporânea*, Londrina, CEFIL, 2000, pp. 43-50.

II. Ao abordar o problema da natureza dos valores entendia Miguel Reale ser aquela definida pelos três restantes atributos que, segundo ele, caracterizavam os valores: *aobjectividade*, a *historicidade* e a *inesgotabilidade* ou *inexauribilidade*, os quais se encontravam intimamente associados ou reciprocamente implicados.

Com efeito, tal como os compreendia, os valores não possuíam uma realidade em si, independente das coisas e dos actos valiosos, não revestiam a natureza de realidades ideais, que o homem contemplasse como se se tratasse de modelos definitivos, mas, ao contrário, eram algo que se revelava na experiência humana, ao longo do processo histórico, algo que o homem vai realizando e que, por isso, vai apresentando diversos e exemplares expressões no decurso do tempo, através de uma permanente criação de objectos valiosos.

Se os valores são, assim, necessariamente, marcados pelo seu carácter histórico ou pela sua *historicidade*, não deixam, também, de se caracterizar pela sua *objectividade*, no sentido de que embora existam sempre em referência a um sujeito, não se reduzem às vivências preferenciais de um determinado indivíduo, mas se referem ao processo da experiência humana de que todos os homens participam, se bem que diversamente conscientes do seu significado universal.

Caberia advertir, como notava Miguel Reale, que esta objectividade dos valores tinha carácter relativo, por ser algo em devir no decurso da história, não havendo valores que possam ser apreciados senão tendo em conta os outros valores e a experiência pessoal e colectiva. Daqui decorreriam duas importantes consequências: a de que a realização histórica dos valores não seria nunca uma realização plena e definitiva, o que explicaria o carácter inesgotável ou inexaurível que eles sempre e necessariamente vinham a apresentar e a de que o homem era o valor fundamental, algo que vale por si mesmo e o único ente que só pode ser na medida em que realiza o seu dever ser, constituindo uma unidade espiritual ou uma *pessoa*, i.e., “o espírito na autoconsciência do seu pôr-se constitutivamente como valor” e, enquanto tal, como fonte de todos os valores, postulados axiológicos em que, como adiante se verá, vinha a fundar-se a antropologia filosófica realeana³².

III. A natureza assim atribuída pelo autor de *Verdade e Conjectura* aos valores conduzia-o a recusar tanto as explicações sociológicas dos valores como as suas interpretações psicológicas, bem como as orientações especulativas que defendiam um ontologismo axiológico, entendendo que os valores representavam um ideal em si e por si, com uma consistência própria, algo que se punha antes do conhecimento ou da conduta humana e

³²Introdução, cit., pp. 135-162.

seria “descoberto” pelo homem ao longo do tempo e da história, a que contrapunha uma teoria histórico-cultural dos valores que denominava *historicismo axiológico*.

Como se notou já, para Reale, os valores não constituiriam objectos ideais, modelos estáticos, permanentes e absolutos, com base nos quais se realizavam as valorações humanas, mas algo que se insere na experiência histórica do homem. Deste modo, haveria um nexos de polaridade e implicação entre valor e realidade, de que resultava carecer a história de sentido sem o valor, assim como um valor que não se convertesse em momento da realidade seria algo de quimérico ou abstracto. Pela mesma razão, nunca o valor se pode reduzir ao real ou vir a coincidir integral e definitivamente com o mesmo real, uma vez que a essência do valor consiste em superar sempre a realidade em que se revela e nunca se esgota, vindo, então, os valores a ser factores e elementos constitutivos da experiência histórica do homem, assim se tornando patente a vinculação essencial entre valor e história, que faz que o processo histórico deva ser compreendido como “distintos plexos de estimativas”.³³

Advertia, contudo, o pensador paulista ser necessário distinguir o historicismo axiológico que propunha do historicismo absoluto de Hegel, Marx ou Gentile, pois, em seu entender, este último, em qualquer das suas formas, seria uma verdadeira contradição nos termos, uma vez que o “absoluto é a-histórico, e só poderia ser metafisicamente conjecturado como o ‘suposto incognoscível’ que faz do homem um ser histórico, donde a intrínseca historicidade da nossa existência, como ser finito”.³⁴

Diversamente, o historicismo axiológico realeano parte da convicção de que não há história onde não existir finitude nem alternativa e funda-se na historicidade radical do homem, cuja pessoa é a fonte de todos os valores e que, de maneira originária, é e deve ser, o que não poderia deixar de pressupor uma concepção do tempo e da história na sua concreta situação e numa noção situada de liberdade, que condiciona as múltiplas valorações que vêm a dar corpo ao processo constitutivo da realidade humana.³⁵

IV. O relativismo a que poderia parecer conduzir o historicismo axiológico e a ideia de que os valores são mera criação humana ao longo da história, é temperado, no pensamento filosófico de Miguel Reale, pela noção de *invariantes axiológicas*, que, para o pensador, constituiriam “valores fundamentais ou fundantes”.

³³ *Introdução*, cit., pp. 146-162 e *Experiência e cultura*, pp. 227-229.

³⁴ *Experiência e cultura*, pp. 227-228.

³⁵ *Ob. cit.*, pp. 226-229.

Seriam elas, na concepção do autor de *O homem e seus horizontes*, “determinados valores que, uma vez elevados à consciência colectiva, como que se vêm a tornar “entidades ontológicas, adquirindo carácter permanente e definitivo” apresentando-se como se fossem “inatos e eternos”.

Representando “pressupostos conjecturais necessários da convivência humana”, constituem-se “paradigmas ontológicos” com base nos quais tanto os indivíduos como as sociedades passam a apreciar e a julgar as coisas e as condutas.

Deste modo, para Reale, as invariantes axiológicas viriam a constituir *valores transcendentais* em correlação com a experiência histórica, cuja objectividade se fundaria na historicidade radical do ser do homem, que seria a origem e a fonte de legitimidade das restantes invariáveis axiológicas, as quais, como salientava o filósofo brasileiro, não seriam algo que se inferisse, por via dedutiva e abstracta, da ideia da pessoa humana, mas decorreriam, concretamente, do processo histórico.

Perante a interrogação sobre se estas invariantes axiológicas poderiam ser entendidas como expressão de um *Ser transcendente*, Reale, fiel ao seu criticismo ontognosiológico e à sua metafísica conjectural, limitava-se a responder que apenas a razão conjectural poderia, sem perder o seu sentido problemático, estabelecer como plausível a possibilidade de uma correlação entre transcendental e transcendente, abrindo, assim, caminho para a reflexão metafísica, quando não mesmo para o domínio inefável da fé.³⁶

V. A axiologia realeana inclui ainda uma proposta de classificação dos valores atendendo ao respectivo conteúdo e segundo a qual eles seriam de cinco espécies, correspondentes, respectivamente, aos valores do *verdadeiro*, do *belo*, do *útil*, do *santo* e do *bem*, de que se ocupam as diversas ciências filosóficas.

Assim, o *verdadeiro* seria a expressão axiológica da verdade ou a verdade na sua dimensão espiritual, vindo a condicionar os estudos sobre o conhecimento, quer os que se reportam à sua *estrutura* (lógica), quer os que versam sobre a sua *funcionalidade* (ontognosiologia).

Quanto ao *belo*, é o valor fundante das artes, sendo o objecto da Estética, enquanto o *útil* é o valor fundante da actividade económica, comercial, industrial e agrícola, achando-se na base da Economia como

³⁶ “Personalismo e historicismo axiológico”, *Revista Brasil. Fil.*, nº 20, Out.-Dez. 1955, pp. 539-553, *Paradigmas da cultura contemporânea*, São Paulo, Saraiva, 1996, pp. 95-110, *Nova fase do direito moderno*, id., 1990, p. 47 e *Variações – 3*, id., Editora Migalhas, 2010, p. 108. Cfr. Angeles Mateos Garcia, *A teoria dos valores de Miguel Reale (Fundamento do tridimensionalismo jurídico)*, São Paulo, Saraiva, 1999 e António Paim, *ob. e loc. cit.*

ciência dos bens aptos a satisfazer os desejos e as necessidades do homem em sociedade.

Por sua vez, o *santo* aparece como o valor fundante das religiões e respeita ao transcendente, ao destino humano para além da contingência da existência, e o *bem*, cujo tratamento cabe à Ética, constitui o valor fundante da conduta humana, tanto individual (moral) como social (direito e moral social).³⁷

6. Antropologia filosófica

I. Embora na obra especulativa de Miguel Reale não haja nenhum livro em que as questões antropológicas constituam objecto de tratamento sistemático e autónomo, não só a reflexão sobre os problemas humanos ocupa um lugar central no seu pensamento, como em diversos dos seus trabalhos de maior significado se encontram detidamente consideradas as mais relevantes interrogações sobre o ser do homem com que se tem defrontado a meditação contemporânea.

Esta circunstância explica, igualmente, as dificuldades que se deparam à nossa investigação e os riscos que a mesma, inevitavelmente, comporta.

Na verdade, o adequado entendimento do pensamento antropológico do mestre paulista depende da clara compreensão dos aspectos nucleares da sua pessoal e inovadora versão da filosofia culturalista, designadamente da sua dialéctica de implicação e de polaridade, da sua teoria da experiência, da sua ontognoseologia, da sua concepção da metafísica como pensamento conjectural e do seu historicismo axiológico ou da sua axiologia que, porque fundada na natureza do homem, é indissociável da história.³⁸

Por outro lado, se, no pensamento de Miguel Reale, a antropologia aparece como ciência filosófica fundamental³⁹, não deixa, contudo, de se apresentar como intimamente ligada à teoria da cultura, a qual, por seu turno, daquela é também inseparável, pressupondo ambas, como seu momento essencial, uma axiologia que, do mesmo passo que radica na história, é dela elemento constitutivo.

É, pois, neste conjunto coerentemente articulado de posições filosóficas, que constituem os fundamentos do sistema de pensamento de Miguel Reale, que se baseiam as duas proposições em que procurou sintetizar o essencial da sua concepção antropológica: "o ser do homem é o seu dever ser" e "a pessoa é o valor-fonte de todos os valores", pelo que é delas que iremos partir para procurar compreender a sua teoria do homem.

³⁷ *Introdução* cit., pp. 186-190.

³⁸ *Pluralismo e liberdade*, São Paulo, 1963, p. 19.

³⁹ Cfr. obrascits. nas notas anteriores, passim, e em especial *Introdução*, pp. 250 e segts. e *Paradigmas*, pp. 91 e segts.

II. A primeira destas proposições, ao marcar com nitidez o que singulariza o homem no domínio ontológico, já que, segundo Reale, ele é o único ente "cujo *ser* é o seu próprio *dever ser*", que, "originariamente, é enquanto *deve ser*", revela, também, a relação essencial que, no seu pensamento, existe entre a antropologia e a axiologia e o carácter radicalmente axiológico da sua teoria do homem, conclusão que a segunda daquelas duas proposições claramente reforça, ao afirmar ser a pessoa humana ou a natureza do homem não só o primeiro valor, como também a fonte ou o fundamento de todos os restantes valores.⁴⁰

Admitir que o ser do homem é o seu dever ser implica, necessariamente, aceitar que o homem se distingue do restante mundo natural, de que participa pelo elemento corpóreo do seu ser, pela liberdade, ao mesmo tempo que torna manifesta a incindível relação entre esta e o mundo dos valores.

Com efeito, o dever ser que constitui o ser ou a essência do homem é o dever que sobre ele impende de se realizar ou de actualizar as suas possibilidades, nas condições e circunstâncias histórico-sociais concretas da sua vida, não sendo, por isso, possível desenhar-lhe de antemão qualquer perfil ou contorno essencial, porquanto o ser do homem não se nos apresenta como algo completo ou acabado, mas, pelo contrário, é uma realidade *in fieri*, sendo de modo como, livremente, em cada momento, escolhe entre as múltiplas e diversas possibilidades que se lhe deparam que o ser singular de cada um se vai constituindo, cumprindo-se, em menor ou menor grau, conforme actualiza ou não as suas possibilidades existenciais.

Desta natureza radical e constitutivamente axiológica do ser do homem resulta, também, ser ele um ser dotado de sentido, ou seja, um ser sempre para algo ou para alguém, habitado por uma tensão que se identifica ou se confunde com a sua própria essência e lhe confere a capacidade, que só ele possui, de se transcender, transcendendo o já dado.

Afirmar que o ser do homem é o seu dever ser implica reconhecer, igualmente, que ao ser do homem é conatural uma carência ou uma incompletude, ou seja, que a finitude é elemento essencial e inultrapassável da condição humana. Assim, não só a projecção do homem resultante da tensão que é da sua própria essência e a sua capacidade de transcensão não gozam nunca da possibilidade de transcender a finitude do homem, como esta torna, irremediavelmente, ambivalentes e provisórias todas as suas criações.⁴¹

⁴⁰*Verdade cit.*, p. 102 e *Miguel Reale na UnB*, Brasília, 1981, p. 163.

⁴¹*Introdução cit.*, p. 251 e *Paradigmas cits.*, pp. 91-92.

III. Daqui deduz Miguel Reale algumas importantes consequências. Efectivamente, de acordo com o pensamento do filósofo brasileiro, sendo o ser do homem o seu dever ser, o homem, na sua inultrapassável finitude, sente algo que o transcende, porquanto o seu valer e o seu actualizar-se como valor primordial implicam, com lógica necessidade, o reconhecimento de um valor absoluto, que dê razão e sentido à sua própria experiência axiológica, deste modo se revelando a essencial correlação existente entre o problema do valor e a consciência da finitude humana.

O caracter conjectural atribuído na filosofia realeana a toda a cogitação metafísica condu-lo, porém, a afirmar que este valor absoluto postulado pela finitude do homem constitui algo a que a este só é dado aceder como procura e tentâme, através das suas renovadas e sempre incompletas actualizações históricas, uma vez queaquele, por inesgotável e inexaurível, não pode nunca ser captado, apreendido e realizado, em toda a sua infinita plenitude, pelo conhecimento e pela acção do homem.⁴²

O postulado que consubstancia o núcleo do pensamento antropológico de filósofo que estamos estudando implica, também, considerar a *temporalidade* e a *historicidade* como dimensões essenciais do homem.

Na verdade, para Reale, que acolhe expressamente aqui a lição heideggerina, o tempo deixa de ser um mero fluir exterior, mensurável na sua serialidade quantitativa ou um dado qualitativo da consciência, para se apresentar como elemento ou dimensão radical do ser do homem.

Se é inegável que o homem é a história e a sua própria história, não deve esquecer-se ou ignorar-se que ele é, igualmente, a história por fazer, pois é própria da estrutura do ser do homem uma ambivalência entre ser passado e ser futuro, de ser mais do que a sua própria história. Com efeito, o futuro não é algo que se actualize como pensamento para se inserir no ser do homem como acto – caso em que, presentificando-se, deixaria de ser futuro – mas, diversamente, revela-se-nos como possibilidade, tensão e abertura para o projectar-se intencional da nossa consciência. Assim, a temporalidade do ser do homem é, simultânea e incindivelmente, presente, passado e futuro, numa indestrinçável conexão de acontecimentos actuais e pretéritos que prefiguram o porvir, em intuições "futurizantes" que conferem sentido ao "aqui" e ao "agora" da nossa existência.

De igual modo, a historicidade como dimensão essencial ou radical do ser do homem tem também de ser entendida de uma forma aberta, pois se se afigura incontroverso que o homem é a sua "herança histórica", na medida em que as criações do passado condicionam os seus comportamentos presentes e futuros e sobre eles actuam, cumpre atentar em que a historicidade do ser do homem, mais do que à história vivida, se

⁴² *Pluralismo e liberdade*, p. 72.

reporta à carência de história futura, à actualização permanente das suas possibilidades humanas.⁴³

IV. Subjacente a esta teoria do homem e à sua constitutiva relação com a axiologia encontra-se, por um lado, a noção de liberdade como situação e acto e, por outro, a ideia de espírito como liberdade constitutiva ou como autoconsciência espiritual do homem, que confere significado ao mundo real e ao mundo normativo.

Efectivamente, no sistema de pensamento do autor de *Experiência e Cultura*, a díade liberdade-valor constitui o núcleo da antropologia filosófica, representando a polaridade daquelas duas noções a própria vida do espírito e a condição do seu processo dinâmico. É a dialéctica de implicação e de polaridade que permite compreender a reciprocidade entre aquelas duas noções, ontológica, a primeira (liberdade) e axiológica, a segunda (valor) e explicar como o valor se não anula ao inserir-se no plano do ser, por meio da liberdade, entendida como possibilidade indefinida de experiências axiológicas.

Cada experiência particular de valores não se encontra, porém, circunscrita à liberdade exclusiva daquele que dela é sujeito, mas, pelo contrário, queda sempre e necessariamente dependente da sua *intersubjectividade*, já que, sendo a liberdade um valor, possui laços de co-participação com todos os outros valores. Daqui a conclusão do pensador brasileiro de que a validade da liberdade singular transcende sempre o próprio acto que a constitui, razão pela qual o espírito, como síntese de liberdade e valor, é enquanto se transcende.⁴⁴

V. As noções de intersubjectividade e de transcensão abrem via, na filosofia de Miguel Reale, à reflexão sobre o conceito de pessoa, aspecto de primordial relevo na sua concepção antropológica, como ressalta, desde logo, da segunda das proposições-sínteses da sua teoria do homem acima transcritas.

Cabe advertir, liminarmente, que o personalismo realeano equivale ao decidido abandono da consideração puramente estática, substancialista, descritiva e formal do conceito de pessoa, própria da tradição medieval, e à sua substituição por uma compreensão ôntico-axiológica daquele mesmo conceito, situado agora no ponto de encontro entre o ético e o ontológico, como co-implicação de ser e dever ser, que procura explicar e conciliar a realidade histórica e a dimensão ideal do conceito de pessoa.⁴⁵

⁴³ *Pluralismo*, pp. 27 e 71, *O Homem e seus horizontes*, São Paulo, 1980, p. 34 e Miguel Reale na *UnB*, p.138.

⁴⁴ *Pluralismo*, pp. 18 e 28 e segts. e *Experiência*, p. 197.

⁴⁵ *Pluralismo*, pp. 63 e segts. e *O Homem*, pp.36 e segts.

Com efeito, para o mestre paulista, a pessoa não se configura apenas como algo de individualizado entre as coisas, devido à sua racionalidade, nem se define por ser uma substância ou uma realidade subsistente por si própria e, nessa medida, incomunicável, mas sim por se apresentar como um centro constitutivo de valores, como fulcro de um mundo, o da vida ética, contraposto ao da natureza. A pessoa é, para Miguel Reale, um valor radical e o único incondicionado, mas que, ao mesmo tempo, condiciona, necessariamente, todo o processo espiritual de actualização das virtualidades criadoras do espírito.

Notas essenciais distintivas do conceito de pessoa são, segundo o filósofo brasileiro, a *singularidade*, a *intencionalidade*, a *liberdade*, a *inovação* e a *transcendência*.

Da primeira resulta não poder nunca a pessoa ser considerada parte de um todo – como pretendem os sequazes das concepções transpersonalistas – pois toda a pessoa é única, habitando nela o todo universal.

Por outro lado, porque a consciência intencional se configura como base de convergência de todas as formas de saber e de agir, a pessoa aparece como consciência intencional desabrochada, como intersubjectividade, no processo da cultura.⁴⁶

Referido à pessoa, o conceito de *transcendência* reporta-se à superação da sua individualidade empírica e de tudo o que dela promana, implicando, necessariamente, a sua abertura aos outros, a *intersubjectividade*. Na verdade, pessoa e convivência histórico-social são termos que reciprocamente se exigem ou co-implicam, pois pôr-se como pessoa é pôr-se como história, como alteridade, como comunidade, equivalendo, por isso, a redução de uma à outra ou a prevalência de uma sobre a outra à cisão da unidade concreta que constituem. Quando o indivíduo se transcende e se põe perante os outros, que, por seu turno, igualmente se transcendem, surge uma relação entre uma subjectividade e outra subjectividade, em que o dever ser de cada um se concilia com o dever ser dos demais, que se convertem, então, de indivíduos em pessoas.

Daqui flui a conclusão, que o filósofo explicita, de que, se, por um lado, valor e historicidade são inerentes à própria consistência da pessoa, por outro, esta constitui a raiz da sociabilidade e da historicidade.⁴⁷

VI. Três outras fundamentais interrogações antropológicas constituíram ainda objecto da reflexão realeana: a estrutura do composto humano, a origem do homem e o problema da morte.

⁴⁶ "Personalismo e historicismo axiológico", na *Rev. Brasil. Fil.*, nº 20, Out.-Dez. 1955, pp. 539-553, *Pluralismo*, pp. 63 e segts. e *O Homem*, pp. 36-39.

⁴⁷ "Personalismo", *loc. cit.*, p. 548 e *Pluralismo*, pp.75-76.

No que respeita à primeira destas interrogações, retomando a herança espiritualista de Gonçalves de Magalhães e Farias Brito, Miguel Reale afirma-se, decididamente, sequaz da teoria dualista do composto humano, segundo a qual ao elemento corpóreo estaria estreitamente associada a psique individual ou "eu profundo", advertindo ser erróneo pretender estabelecer entre ambos qualquer separação radical.

De facto, de acordo com o pensamento do autor de *Verdade e Conjectura*, apoiado aqui em decisiva experiência vital, no ser do homem, há uma íntima relação entre sensibilidade e razão, já que, se esta se não encontrasse ligada às raízes da sensibilidade sem, no entanto, a elas ficar subordinada, o espírito não poderia ser um valor e uma fonte de valores. Deste modo, de acordo com o pensamento antropológico do filósofo brasileiro, o que define o ser do homem é a unidade complementar do "eu" e do corpo, da sensibilidade e da razão.⁴⁸

Se, quanto a esta primeira questão, que se situa num domínio em que, de acordo com o pensamento de Miguel Reale, a experiência é possível, sendo, por isso, susceptível de tratamento e resposta pelo filósofo, já quanto às duas restantes, que transcendem o campo do experienciável, projectando-se no plano imprescrutável do enigma ou do mistério, ao filósofo apenas cabe a formulação de interrogativas e problemáticas conjecturas ou o prudente silêncio de quem sabe nada poder responder.

Relativamente ao problema, enigma ou mistério da origem do homem, reconhecendo, embora, que nos encontramos no plano conjectural, em que tão legítima e indemonstrável é uma resposta como outra, Reale não só considera ser "necessário aceitar a existência de Deus, de um Ser Supremo que, na sua infinita validade, permitiu a insondável valência de seres (humanos) tão iguais e tão inumeravelmente distintos", como afirma ter por "mais plausível" que a origem do homem se deva a um "acto insondável, de criação divina", de carácter transcendente, do que dizer-se que ele surgiu e se desenvolve no processo imanente das forças ou energias da natureza.⁴⁹

Finalmente, no que se refere à morte, o pensador, ao mesmo tempo que adverte não poder ela equacionar-se, racionalmente, como um problema, visto constituir um enigma ou um mistério, nem poder a vida explicar-se como simples destinação à morte, reconhece ser impossível compreendê-la ignorando essa destinação, a qual, no entanto, considera inseparável daquele halo de enigma e de mistério que envolve toda a existência humana e que impede que a morte seja vista ou pensada apenas como a desagregação física de um corpo.⁵⁰

⁴⁸ "O eu profundo", in *O Estado de S. Paulo*, de 6.1.1996.

⁴⁹ *Verdade e conjectura*, p. 121.

⁵⁰ *O Direito como Experiência*, São Paulo, 1968, pp. 277-287.

7. A experiência ética

Vimos acima como a *experiência*, entendida no amplo e compreensivo sentido que o filósofo lhe dava, assumia, no pensamento de Miguel Reale, decisivo relevo, não só no domínio ontognosiológico como também no que à vida do homem diz respeito, pelo que natural seria que se houvesse detido a considerar as mais relevantes formas que revestia no plano antropológico, da *experiência ética e jurídica* à *experiência estética e religiosa*.

A essencial relação entre valor e dever-ser que, na filosofia realeana, a noção de experiência implicava, não podia deixar de conferir lugar central e fundante à experiência ética, entendida aqui no sentido de “objectivação de valores no plano histórico, acompanhada de *sentido* ou dos *sentidos* que se consideram directores ou legitimadores, da conduta humana individual e colectiva”.

Assim, o problema ético não pode pôr-se ou entender-se em abstracto, mas na concreção do processo histórico, a partir do reconhecimento de que a consciência transcendental, como consciência axiológica, é a categoria que constitui o mundo histórico.

Daqui resulta, então, que, na experiência ética, a singularidade assume papel decisivo, pois aquela só é válida na medida em que o homem conserva intocável o seu eu, que se correlaciona com os outros "eus", numa totalidade intersubjectiva, em que o eu recebe alguma coisa do todo e lhe dá algo de seu, irreduzível e inefável. Com efeito, é na polaridade entre todo e parte, enquanto termos distintos mas complementares, que radica toda a vida ética, a qual não pode deixar de ter como necessário pressuposto uma sociedade plural, em que os indivíduos e os grupos que se correlacionam no todo são autónomos, nele não se dissolvendo nem se reduzindo a meios instrumentais alheios à sua dignidade humana.

Por outro lado, da intrínseca relação entre experiência ética e valor resultava, para Miguel Reale, ser inviável uma ética puramente formal, porquanto todo o acto ético tem sempre um conteúdo axiológico e origina-se em motivações, isto é, em opções em função de valores, cabendo não esquecer que as opções axiológicas nunca são o produto de escolhas singulares, de atitudes subjectivas isoladas mas resultam de um complexo de interacções que se centram na pessoa que pondera os motivos e se decide, mesmo quando, aparentemente, está a ser determinada, positiva ou negativamente, pela força das circunstâncias. Na verdade, ainda quando o sujeito da decisão toma uma atitude passiva de simples recepção ou ressonância de motivos, não deixa de ser o centro do acto ético praticado ou de para ele convergirem “os fios que tecem a sua circunstancialidade”.

Esta a razão pela qual, para o filósofo paulista, a ética devia ser compreendida, não como fundada ou ancorada em valores absolutos e

universais, mas como uma *ética de situação* ou *ética do homem situado*, a qual representa o amadurecimento de ideias que se perfilam no processo histórico. Tal modo de entender a ética revela que a fundação transcendental da experiência ética é inteiramente compatível com o reconhecimento da subjectividade situacional, visto esta se apresentar como a projecção temporal e mutável da consciência enquanto correlação de um eu com outro eu e, num sentido mais amplo, como correlação eu-mundo.

Por outro lado, esta ética da situação que Reale propõe, revela-se uma ética que se abre para a História, o que, no entanto, só se torna possível desde que seja reconhecido ou preservado o valor espiritual da subjectividade, que implica, necessariamente, o da intersubjectividade, categoria igualmente fundamental do carácter ético, visto que a pessoa humana, como projecção imediata da consciência transcendental e fonte de todos os valores, é o indivíduo na sua dimensão intersubjectiva.⁵¹

8. A experiência jurídica

I. De todas as formas de experiência que foram objecto da atenção reflexiva do filósofo paulista foi, naturalmente, a *experiência jurídica* aquela que mais detida e aprofundada consideração lhe mereceu, como elemento essencial da sua filosofia jurídica, cujo núcleo viria a ser constituído pelo que denominou *teoria tridimensional do direito*, que, anunciada já em *Fundamentos do direito* (1940), viria a encontrar acabada e sistemática expressão um quarto de século mais tarde⁵².

O ponto de partida da análise realiana da experiência jurídica era a ideia de que, pela sua própria natureza, o direito se destina sempre à experiência e só logra aperfeiçoar-se no permanente e incessante confronto da experiência correspondente ao seu ser axiológico, notando que essa experiência se não limita nem reduz a uma adequação extrínseca nem se resolve numa indiferenciada unidade, uma vez que mantém, como sua condição essencial, “a dialecticidade problemática e aberta dos factores que nela e por ela se correlacionam e se implicam, na unidade de um processo que é, simultaneamente, *fáctico, axiológico e normativo*”, porquanto no seu

⁵¹ “Meditações sobre a experiência ética”, *Revista Brasil. Fil.*, nº 68, Out-dez. 1967, pp. 379-397, *O direito como experiência*, São Paulo, Saraiva, 1968, pp. 26-30. Cfr. José Maurício de Carvalho, *Miguel Reale. Ética e Filosofia do Direito*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2011, Francisco Olmedo Llorente, “Entorno a la ética de Miguel Reale”, *Revista Brasil. Fil.*, nº 179, Julho-Set. 1995, pp. 237-249 e Creusa Capalbo, “A ética no pensamento filosófico brasileiro: relevo para Miguel Reale”, *Anais do 5º Encontro Nacional de Professores e Pesquisadores da Filosofia Brasileira*, Londrina, EDUEL, 1996, pp. 107-116.

⁵² *Teoria tridimensional do direito*, São Paulo, Saraiva, 1968.

pensamento filosófico-jurídico, o direito é entendido como uma realidade dinamicamente tridimensional.

Daí que a *experiência jurídica*, para Reale, significasse "concretidade de valoração do direito" e o "direito como experiência" devesse ser visto como "realidade histórico-cultural, enquanto actual e concretamente presente à consciência em geral, tanto nos seus aspectos teóricos como práticos", o mesmo é dizer como "complexo de valorações e comportamentos que os homens realizam no seu viver comum, atribuindo-lhes um significado susceptível de qualificação jurídica no plano teórico e, correlativamente, o valor efectivo das ideias, normas, instituições e providências técnicas vigentes em função daquela tomada de consciência teórica e dos fins humanos a que se destinam".

Deste modo, para o pensador paulista, a experiência jurídica era, acima de tudo, "compreensão do direito *in acto*", como processo real de "aferição dos factos nas suas conexões objectivas de sentido" e da efectiva e concreta correspondência das formas de juridicidade ao sentir, ao querer e às valorações da comunidade.⁵³

Concebida como um processo de concreção axiológico-normativa, a experiência jurídica não pode ser reduzida às diversas experiências sociais, dado implicar sempre o que o filósofo brasileiro designava por "sentido normativo do facto", que lhe confere uma natureza tipológica e normativa ou uma *tipicidade normativa*, que converte em jurídico tudo aquilo de que se ocupa, atribuindo-lhe uma expressão, uma relevância ou um carácter jurídicos. Na compreensão que dela tinha o especulativo paulista, toda a experiência jurídica, seja qual for o tempo ou o lugar em que ocorra, haja ocorrido ou venha a ocorrer, envolve, necessária e irrecusavelmente, dois elementos essenciais, que reciprocamente se exigem, num processo de co-implicação, a *estrutura formal* ou *tipicidade* e a *função normativa*, o qual vem a resultar da valoração dos factos ou das condutas. Deste modo na experiência jurídica haveria uma permanente tensão dialéctica, visto que a vida jurídica, porque é uma constante e renovada sucessão de avaliações e de opções, é sempre, a um tempo, *estrutura* e *evento*, *estabilidade* e *movimento*, adequação ao caso concreto, segundo critérios de equidade, e exigência universal de certeza, e, por isso, também e simultaneamente, problemática e busca de sínteses unitárias ou de sistema.

A insuperável tensão entre o problematismo da liberdade e da justiça e as exigências ordenadoras da certeza que constitutivamente define toda a experiência jurídica revela a sua essencial dialecticidade, cumprindo notar, no entanto, que, sendo a experiência jurídica uma experiência axiológica, não pode deixar de participar da polaridade e da co-implicação próprias dos valores, pelo que tal dialéctica será, necessariamente, uma *dialéctica de*

⁵³ *O Direito como Experiência*, p. 31.

complementaridade ou de *implicação-polaridade*, que recusa toda a ideia de negatividade excludente ou de superação, porquanto nela qualquer dos termos implica sempre o seu oposto, sem o qual não é nem pode ser, apresentando-se cada um deles como irrecusável condição do outro.⁵⁴

Na experiência jurídica assim entendida, distinguia o pensamento de Miguel Reale duas formas ou dois níveis, a *experiência jurídica pré-categorial* e a *experiência jurídica científica*, que coexistem e se correlacionam, dado constituírem dois aspectos ou dois momentos de uma mesma e única realidade e receberem ambas valor e significado do mundo da vida cotidiana e comum, o husserliano *Lebenswelt*.

A primeira daquelas formas da experiência jurídica é a experiência originária do direito, anterior a qualquer elaboração conceitual, é experiência espontânea e não reflectida, na qual, contudo, se revelam já, como momentos ou faces de uma única realidade, a "ordenação objectiva das vontades" e "a preservação das subjectividades intocáveis", que, depois, a razão reflectida virá a traduzir ou a compreender na temática complementar do *direito objectivo* e do *direito subjectivo*, a partir de múltiplas exigências e esquemas lógicos, marcados uns e outros pela diversidade dos modelos ideológicos e dos modos de adequação dos meios aos fins.⁵⁵

Observava, a este respeito, o filósofo brasileiro que o carácter espontâneo e pré-categorial desta primeira forma ou expressão da experiência jurídica não significa que os dados que dela decorrem ou que ela proporciona ou revela sejam algo de irracional ou a-racional, uma vez que qualquer forma de acção ou de conduta envolve sempre uma direcção intencional para um fim, o que implica reconhecer, por um lado, que já neste estágio da experiência jurídica se encontra imanente uma determinada ordem e, por outro, que ela se configura como uma verdadeira constante histórica, que não desaparece nem é eliminada ou superada com o aparecimento e a constituição de conhecimento científico ou dogmático do direito, i.e., com a experiência jurídica como objectivação científica, com o que Reale designava por *experiência científica do direito*.⁵⁶

Neste segundo nível da experiência jurídica surpreendia e distinguia o pensador paulista duas perspectivas ou dois prismas, que denominava, respectivamente, *transcendental* e *empírico-positivo*, fazendo corresponder o primeiro à Filosofia do Direito ou à consideração filosófica da realidade jurídica e o segundo ao domínio próprio das várias ciências jurídicas, desde a Lógica, a Sociologia e a História até à Jurisprudência ou Ciência do Direito.

⁵⁴ *Ob. cit.*, pp. 31-36.

⁵⁵ *Ob. cit.*, pp. 36-41.

⁵⁶ *Idem*, pp. 41-47.

II. A ambas, no entanto, se encontra subjacente ou de ambas é objecto uma mesma realidade histórico-cultural de natureza bilateral-atributiva que é o direito e cuja fenomenologia revela que todo o fenómeno jurídico se reduz a um *facto* ordenado, *normativamente*, de acordo com determinados *valores*.

Com efeito, na concepção realeana do direito, a norma é uma realidade cultural e não uma proposição lógica, pelo que não pode ser interpretadadem aplicada com abstracção dos factos e valores que condicionam o seu advento nem dos factos e valores supervenientes, bem como da totalidade do ordenamento de que faz parte. O jurisfilósofo paulista reusava, portanto, a concepção que vê a norma como um simples e abstracto enunciado lógico, um mero dever-ser lógico, entendendo que ela exprime sempre uma relação concreta surgida na imanência do processo factual-axiológico, através da qual se compõem conflitos de interesses e se integram renovadas tensões fáctico-axiológicas, segundo razões de oportunidade e prudência, surgindo a norma sempre da integração do facto e do valor, pois representa uma tomada de posição perante factos em função de valores.⁵⁷

Deste modo, segundo o pensamento expresso e desenvolvido por Miguel Reale, o direito é uma *realidade tridimensional*, constitui uma triunidade, é, simultaneamente, *facto* (a conduta ou o agir humano), *valor* a que se refere esse facto e pelo qual ele se afere, e *norma* que pretende ordenar o primeiro em função do segundo, encontrando-se essas suas três faces ou dimensões interligadas e co-implicadas, nenhuma delas tendo sentido separada das restantes.

Facto, valor e norma encontram-se sempre presentes e correlacionados em qualquer expressão da vida jurídica, sendo tal correlação de natureza funcional ou dialéctica, dada a implicação-polaridade existente entre facto e valor, de cuja tensão resulta o momento normativo, como solução superadora e integrante nos limites circunstanciais de lugar e tempo.

O termo *tridimensional* pretende, precisamente, traduzir esse processo dialéctico em que o processo normativo integra em si e supera a correlação fáctico-axiológica, pois a tridimensionalidade do direito que esta teoria propugna é dinâmica e concreta.

Por outro lado, cabe advertir que, a teoria tridimensional perfilha um *historicismo axiológico*, de acordo com o qual o valor é uma intencionalidade historicamente objectivada no processo da cultura, que implica sempre o sentido vectorial de uma acção possível.

⁵⁷*Teoria Tridimensional do Direito.*

Procurando responder à objecção de Cabral de Moncada⁵⁸, que notou que o carácter tridimensional não é específico do direito, porquanto é comuna toda a realidade normativa, já que também no mandamento religioso, noproceito moral ou nos usos sociais se podem surpreender, tal como nodireito, a dimensão axiológica, o momento normativo e a sua manifestaçãoempírica, Miguel Reale esclareceu que, em seu entender, o primeiro elemento que individualiza o direito e a experiência jurídica no campo de dever-seré a sua natureza *bilateral-atributiva*, de que decorrem, a *exigibilidade*, a *heteronomia*, a *coercibilidade* e a *predeterminação formal* ou *tipicidade normativa*, nisto se distinguindo com clara nitidez do domínio próprio da *experiência ética*, o qual, sendo o da *subjectividade* e da *autonomia* do agente, se apresenta como intrinsecamente unilateral, excluindo tanto qualquer heteronomia como toda e qualquer coercibilidade ou imposição inexorável, bem como a possibilidade de predeterminação formal dos seus preceitos ou a tipicidade rigorosa dos seus imperativos.⁵⁹

III. Entendia o mestre paulista que, no domínio da experiência jurídica, as estruturas sociais se apresentavam como *estruturas normativas* ou *sistemas de modelos*, em que cada modelo é dotado de uma estrutura própria, também ela de natureza tridimensional. Assim, todo o modelo seria “uma estrutura normativa que ordena factos segundo valores, numa qualificação tipológica de comportamentos futuros, a que se ligam determinadas consequências, em função de valores imanentes ao próprio processo social”.

Pensava Reale ser necessário distinguir entre os *modelos jurídicos*, que surgem na experiência jurídica como estruturação volitiva do sentido normativo dos factos sociais, e *modelos dogmáticos*, que constituem estruturas teóricas, referidas aos primeiros e cujo valor procuram captar e actualizar na sua plenitude, tendo ambos como elemento comum a sua *natureza operacional*, resultante de serem instrumentos da vida e da convivência humanas.

Para o pensador, os modelos jurídicos achavam-se estreitamente associados à *teoria das fontes do direito*, entendidas como “toda a forma ou processo de revelação de estruturas normativas válidas e obrigatórias, como expressão de um poder exercido no âmbito da competência que lhe é própria”, vindo, por isso, a abranger a *lei*, a *jurisdição*, o *costume* e o *acto negocial*. Constituindo uma estrutura social, cada fonte de direito permitiria a formulação ou especificação de outras estruturas, que seriam os *modelos legais, jurisdicionais, consuetudinários e negociais*.

⁵⁸ *Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II, Coimbra, 1966, pp. 116 e segt

⁵⁹

Desta teoria dos modelos e das fontes do direito e da estreita conexão entre ambos resultava que o acto normativo e o acto interpretativo seriam elementos que se co-implicam e se integram, apenas por exigências analíticas podendo ser separados por via abstractiva e devendo a experiência normativa ser entendida em termos retrospectivos de fontes e prospectivas de modelos e não como mera estrutura lógico-formal.

Daqui decorreria, então, dever toda a norma jurídica ser compreendida como um modelo operacional de um tipo de organização ou de classe de comportamentos possíveis, que deveria ser interpretado no conjunto do ordenamento jurídico, implicando, necessariamente, essa interpretação a apreciação dos factos e dos valores que, originariamente, constituíram esse mesmo valor, bem como dos factos e valores supervenientes.

IV. Com base nestes pressupostos teóricos formulou Reale a sua *doutrina hermenêutica estrutural do direito*, que se fundava nas ideias da unidade do processo hermenêutico, da natureza axiológica, integrada, histórico-concreta e racional do acto interpretativo, da destinação ética e da globalidade de sentido do processo hermenêutico e segundo a qual, entre as várias interpretações, deveria optar-se pela que melhor correspondesse aos valores éticos da pessoa e da convivência social.⁶⁰

V. Elemento relevante na concepção filosófico-jurídica de Miguel Reale era o seu modo de compreender o Direito Natural e a Justiça, a partir do historicismo axiológico, tema a que dedicou alguns sugestivos ensaios já após haver cessado funções docentes na Universidade paulista.⁶¹

A reflexãorealeana sobre o Direito Natural assentava em duas verificações fundamentais: a de que ele tem sido uma constante histórica, um problema que não pode ser eliminado ou superado no âmbito do conhecimento jurídico e a de que só pode ser tratado em dialéctica correlação com o direito positivo.

Para o mestre paulista, o problema do Direito Natural vinha a consubstanciar-se num problema de axiologia antropológica, uma vez que o modo como se apresenta sempre quedará dependente ou condicionado pelo sentido do valor que for atribuído ao próprio homem e das consequências que decorram dessa *validade radical*, o que explicaria a variabilidade histórica da ideia de Direito Natural.

⁶⁰*Estudos de filosofia e ciência do direito*, São Paulo, Saraiva, 1978 e *Fontes de modelos do direito. Para um novo paradigma hermenêutico*, id., 1994.

⁶¹*Direito Natural/Direito Positivo*, São Paulo, 1984, “Teoria da Justiça” e “Historicismo axiológico e Direito Natural”, em *Nova fase do direito moderno*, id., 1990, pp. 3-51 e “Variações sobre a Justiça”, em *Variações 3*, id., 2010, pp. 81-83.

Tal como o entendia, o Direito Natural faria parte daquele tipo de valores que, desde que revelados à consciência popular, vêm a adquirir objectividade e força impositiva, apesar de, na sua origem, se encontrar uma fonte subjectiva individual, valores esses que agem sobre os comportamentos ou as condutas das pessoas como se constituíssem *modelos ideais* ou *arquétipos inatos* da conduta, tanto individual como colectiva. Deste modo, no pensamento do mestre paulista, o Direito Natural vinha a ser uma *invariante axiológica* que, apesar de revestir a natureza de “pressuposto conjectural necessário da convivência humana”, acabava por ser aceite e reconhecido como se tivesse carácter inato.

O Direito Natural, como conjunto de normas tidas por ideias directoras universais da conduta, individual e intersubjectiva, não poderia ser compreendido como a Justiça imanente ao direito positivo, num devir em que Justiça e direito tenderiam a identificar-se absolutamente, devendo antes reconhecer-se que se trata de uma ideia de carácter problemático-conjectural.

Com efeito, para Reale, o Direito Natural referia-se “ao conjunto de condições transcendentais histórico-axiológicas da experiência jurídica”, constituindo o seu horizonte histórico-cultural, na medida em que ela seja “pensada no seu todo e no seu fundamento”.

Por outro lado, advertia o filósofo brasileiro que, no Direito Natural, o carácter impositivo inerente aos valores se transmutava no impulso normativo próprio da juridicidade, salientando, do mesmo passo, serem poucos os valores fundantes ou universais de que emanem enunciados normativos capazes de condicionar as diversas ordens jurídicas, fazendo cada época histórica surgir novas invariantes axiológicas de que vêm a resultar novos corolários normativos, que, pelo reconhecimento da sua necessidade ética, se apresentam como dotados de universal validade.⁶²

VI. A teoriarealeana da Justiça assentava em duas asserções: a de que direito positivo pressupõe a Justiça como condição da sua legitimidade e a de que aquele é condição de realizabilidade da mesma Justiça, apresentando-se esta como “a constante coordenação racional das relações intersubjectivas, para que cada homem possa realizar, livremente, os seus valores potenciais, visando atingir a plenitude do seu ser pessoal em sintonia com o da colectividade”.

Pensando que, independentemente das suas variáveis históricas, o cerne da ideia de Justiça se encontra na *igualdade* e partindo do pressuposto básico do seu historicismo axiológico de que não é possível alcançar uma ideia absoluta de Justiça, independente das conjunturas históricas relativamente às quais ela actua "como valor básico

⁶²*Direito Natural/Direito Positivo*, pp. 1-16 e *Nova fase do Direito Moderno*, pp. 43-51.

condicionante, em irrenunciável conversibilidade dialéctica", Miguel entendia que a essência da validade da Justiça consistia em possibilitar que os restantes valores valham, pelo que se apresentava como inseparável das diversas experiências axiológicas da sociedade humana através da história.

Deste modo, a Justiça, porque visa garantir uma composição isenta e harmónica de interesses, encontra-se sempre na base da convivência entre os homens, como condição de reciprocidade, entendida esta como a igualdade possível, entre os indivíduos e os grupos sociais, em função das diversas conjunturas históricas. De acordo com o pensamento do filósofo brasileiro, a Justiça seria sempre expressão de igualdade, não absoluta e abstracta, mas de uma igualdade que consiste em tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais, com o objectivo de que as desigualdades progressivamente diminuam, por o "ser" do homem consistir no seu "dever-ser".

Daqui decorreria, então, que a Justiça seria, não só uma *ideia transcendental*, dado condicionar universalmente a experiência jurídica como tentativa incessante de realizar fins individuais e colectivos, como uma *ideia cultural* ou *histórico-axiológica* e uma *ideia existencial*, pois se correlaciona, essencialmente, com a de pessoa, entendida como o valor-fonte de todos os valores cuja existência subjectiva pressupõe a subjectividade alheia, realizando-se como intersubjectividade, de que a Justiça é a medida social.

Aqui se fundamentava a ideia do filósofo brasileiro de que era imperioso abandonar o intento, inalcançável, de encontrar uma ideia universal ou absoluta de Justiça ou de procurar reduzi-la a um conjunto de perspectivas ou requisitos formais, porquanto ela é sempre inseparável da sua concreta projecção existencial na experiência histórico-social, marcando, por isso, a perene correlação entre liberdade e igualdade no processo intersubjectivo ou dialógico da história, "visando realizar a plenitude da pessoa humana em sincronia com uma comunidade cada vez mais formal e substancialmente democrática".⁶³

9. A experiência estética

I. A experiência estética foi, depois da experiência jurídica, a forma de experiência a que a reflexão de Miguel Reale mais demorada atenção veio a conferir, a ponto de poder dizer-se que, se é inegável que a mais acabada especulação sobre o direito e a Justiça que a "Escola de São Paulo"

⁶³*Nova fase do Direito Moderno*, pp. 37-42 e *Variações-3*, pp. 81-83. Cfr. Renato Cirell Czerna, *O pensamento filosófico e jurídico de Miguel Reale*, São Paulo, Saraiva, 1999, Pablo Lopez Blanco, *La ontologia jurídica de Miguel Reale*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/Saraiva, S.A., 1975 e Javier Garcia Medina, *Teoria integral del Derecho en el pensamiento de Miguel Reale*, Valladolid, Ed. Grapheus, 1995.

produziu foi a realizada por aquele que, por duas vezes, foi reitor da sua Universidade, é, igualmente, legítimo sustentar que, no plano da meditação estética levada a cabo no âmbito da mesma “Escola”, lhe cabe também a primazia.⁶⁴

O pensamento estético realeano, convergindo, embora, com alguns aspectos da reflexão de Vicente Ferreira da Silva — ao admitir a dimensão ontológica da arte e o seu sentido transfigurador ou ao afirmar que a verdadeira obra artística não é nunca mero mimetismo nem representação servil da realidade — e da meditação de Luís Washington Vita — ao considerar a Estética como ciência filosófica de natureza axiológica ou ao entender o Belo como um valor autónomo, que não se confunde nem identifica com qualquer outro — distingue-se com clareza de qualquer delas, não só pelos pressupostos em que assenta ou de que parte, como pela marcada originalidade de que se reveste e pela novidade de algumas das suas propostas, a começar pela noção nuclear de *imagem absoluta*. O mestre paulista identificava a Estética com a Filosofia da Arte, afirmando que o respectivo objecto era tanto o belo artístico como o belo natural, e dedicava especial atenção à noção de *experiência estética*, entendida como a experiência axiológica que tem o belo com seu valor fundante, ao mesmo tempo que a distinguia da *experiência artística*, notando que, enquanto aquela se caracterizaria por uma atitude simplesmente contemplativa ou hermenêutica daquele que contempla uma obra de arte, tanto a que exprime uma criatividade original como a que se limita a meras formas imitativas ou à inspiração reflexa, esta se definiria por uma atitude objectivante e criadora, marcada pelo impulso de instaurar "realidades autónomas", através das quais o artista visa actualizar os seus motivos criadores, numa identificação ou encarnação objectiva entre criador e criatura, palavra e coisa, motivo e obra, ainda quando o seu autor possa vir, depois, a senti-la distinta ou diversa de si.⁶⁵

Para Reale, a arte era concebida como expressão imediata do poder simbolizante da consciência intencional no acto em que ela constitui uma estrutura significativa válida em si e por si, como uma objectivação e expressão autónoma, no plano sensível, de uma imagem que denuncia ou revela a harmonia do cosmos. Para o filósofo de *Verdade e Conjectura*, a criação ou construção artística é uma criação de modelos, de estruturas significantes como puras percepções objectivadas, que culmina na expressão objectiva de uma imagem que representa o máximo de identidade, no domínio sensível, entre o espírito e a harmonia cósmica, sendo o belo o valor que essa imagem torna objectivo e comunicável.

⁶⁴*Experiência e Cultura*, pp. 259-272 e *O Belo e Outros Valores*, Rio de Janeiro, 1999, pp. 27-28.

⁶⁵*Introdução à Filosofia*, pp. 219 e 230 e *Experiência e Cultura*, pp. 260-261 e 266-267.

A tal imagem chamava o filósofo paulista *imagem absoluta*, notando ser ela algo que a sensibilidade transfigura e converte em expressão própria, depurada de elementos não-sensíveis. É *absoluta* precisamente por ser uma imagem desligada (ab-soluta) de tudo o que, sendo originário ou proveniente de outros domínios da vida do espírito, é estranho aos valores expressivos da sensibilidade. A *imagem absoluta* marcaria, assim, a transfiguração e a conversão para o domínio da sensibilidade pura de toda a plenitude e riqueza da vida do espírito, o que garantiria a autonomia da arte no mundo cultural.

II. Ao situar a arte, fundamentalmente, na esfera do sensível, Reale não deixava de fazer duas advertências decisivas, relativas, respectivamente, às condições transcendentais de possibilidade da sensibilidade e à unidade essencial do espírito subjectivo.

Notava o mestre brasileiro que, considerada na sua plenitude, a sensibilidade, além do espaço e do tempo, abrange outras condições, como a capacidade expressiva através de imagens e a imaginação criadora ou a comunicabilidade que decorre daquela mesma capacidade, pelo que, entre as condições transcendentais de possibilidades da sensibilidade, se inscreve a *estesia*, entendida como o poder de formar imagens e instaurar signos.

Por outro lado, da unidade essencial do espírito subjectivo decorre que, embora a arte se situe no domínio do sensível, implica sempre outros momentos da actividade espiritual, assim como o sensível não deixa de condicionar a elaboração de conceitos e de ideias e de, muitas vezes, os envolver de uma roupagem imagética.

Deste modo, a *imagem absoluta* desprende-se daquilo que Reale denominava a "datidade sensível originária", que, em si, é incerta e flutuante, adquirindo como características próprias a *duração* e a *objectividade*, graças à integração de elementos intelectuais no processo imagético que, no entanto, não logram desvinculá-lo da sua origem na sensibilidade, nem do horizonte constituído pela imaginação criadora ou fantasia.

Sendo sempre de natureza sintética, a *imagem absoluta*, mesmo quando exprime uma relação mimética com qualquer aspecto da realidade natural ou vital, desvincula-se dela para valer em si e por si, assim como se emancipa ou desprende do seu criador, podendo até vir a superar ou a exceder a respectiva intencionalidade criadora originária. Ao objectivar-se e exprimir-se numa forma artística, que com ela se confunde, identificando forma e conteúdo, a *imagem absoluta* torna-se fonte de beleza, já que o Belo mais não é do que a manifestação da *imagem absoluta* enquanto expressão inédita e imprevisível do cosmos. Porque, para Reale, a *imagem absoluta* constitui "um todo originário de significação objectivada que assinala o momento culminante de projecção das condições transcendentais

da sensibilidade, segundo determinadas perspectivas do Ser", na obra de arte aconteceria a captação dos entes, na imediatidade do Ser, "enquanto se apresenta e é captado pelas vias imprevisíveis da sensibilidade".⁶⁶

Deste modo, para o filósofo paulista, a *imagem absoluta* seria imagem original de um momento ou de um aspecto essencial do Ser, despojada de tudo o que é supérfluo e mutável, do que decorreria, então, que toda a experiência estética, além de axiológica, seria também ontológica, configurando-se a arte como modalidade de conhecimento ontológico, em que as formas artísticas correspondem a visões ou conjecturas metafísicas, expressas através de um discurso metafórico e simbólico, numa infinita busca do Ser, para o qual a *imagem absoluta* abre fundamentais e inovadoras perspectivas. Assim, dada a circularidade do espírito, o juízo estético seria um juízo ontológico de natureza imagética e, graças à dialéctica da sensibilidade, a arte viria a constituir umas das formas essenciais de aproximação do Ser.⁶⁷

Por outro lado, tal como Reale a compreendia e teorizava, a *imagem absoluta* apresentaria uma dupla face, que definiria o acto estético.

Antes de mais, há nela uma identidade do artista consigo próprio e, por meio dessa identidade, uma íntima correlação com o Ser que a sua sensibilidade transmuta ou transfigura, correlação que decorre da força nomotética ou simbolizadora do espírito e se manifesta como relação entre o eu e o mundo. Paralelamente, a criação artística, a partir do fenómeno básico da apercepção, constrói sobre ele um mundo próprio de sons, ritmos, símbolos, linhas, cores e palavras, dotado de uma validade expressiva autónoma e o qual, como totalidade imagética, é irreduzível ao horizonte do discurso conceitual ou racional. Deste modo, na imagem artística, a sensibilidade não constitui nem representa uma fase transitiva no sentido da abstracção conceitual, mas vem a ser uma "duração" com validade própria, tanto na sua lógica como na sua dialecticidade, a qual decorre da correlação imagética entre matéria e forma, numa permanente sublimação e transcensão.

É, precisamente, nesta auto-superação do sensível que vem a consubstanciar-se o rumo imagético da arte, pelo que só a compreensão da transcendentalidade do mundo sensível como algo dotado de princípios e leis próprios, de uma lógica e de uma ética específicas, permite aceder à essência da arte e captar a sua dialecticidade, complementar da do mundo das ideias, a sua natureza de face do universal concreto que, embora não possa ser conceitualmente conhecida, é susceptível de ser idealmente pensada.⁶⁸

⁶⁶ *Experiência e Cultura*, pp. 262 e *O Belo e Outros Valores*, pp. 29-40.

⁶⁷ *O Belo*, pp. 52 e 61-65.

⁶⁸ *Ob. cit.*, p. 54.

III. Se, como Miguel Reale sustentava, a arte é, antes de mais, o resultado de uma construção pessoal, dependente da subjectividade do seu criador, a qual vem a constituir, então, o foco dominante de toda a criação artística, cumpriria atender a que toda a obra de arte é uma estrutura, simultaneamente, *intencional e tensional*.

Quanto àquela sua primeira dimensão ou natureza, notava o filósofo brasileiro que a consciência intencional tanto pode dirigir-se, exclusivamente, no sentido do eu do artista como deter-se no campo dos entes externos à consciência que, de algum modo, a levam a tentar identificar-se com eles, num processo de mimese artística, através do qual o real é, paradoxalmente, transfigurado na sua identificação imagética nos actos ou obras em que a consciência intencional vem a objectivar-se.

Embora haja sempre uma raiz mimética em todas as criações artísticas, mesmo quando o mundo, enquanto totalidade exterior, é ignorado ou posto como que "entre parêntesis", para que os "fantasmas imagéticos" do artista possam projectar-se na obra de arte, com toda a força da sua expressão autónoma e originária, cabe não esquecer que a mimese artística não se traduz nunca numa mera cópia ou numa servil imitação da realidade, mas constitui sempre algo de instaurador, dinâmico e transfigurador ou transmutador, ainda que o artista se esforce por se identificar com a realidade natural, tal como ela se apresenta aos seus sentidos.

No processo de construção artística, a obra de arte é o resultado de uma tensão que se conclui numa estrutura tensional específica, que representa a concentração de toda a energia psíquica do artista no sentido de um valor de beleza, a qual se exprime numa imagem absoluta, resultante da imaginação criadora, capaz de dar origem a uma obra ou um ente novo, em si mesmo válido e significante, a uma unidade viva composta a partir de imagens dispersas da sensibilidade, que logram transfigurar uma porção do real, dotando-a de um sentido de universalidade que, nas grandes obras, se nos apresenta como algo de misterioso ou de divino.⁶⁹

10. A experiência religiosa

Se bem que o sagrado e a experiência religiosa não apresentem, na filosofia de Miguel Reale, o carácter radical e principial que assumem na obra especulativa de outras figuras nucleares da "Escola de São Paulo", como Vicente Ferreira da Silva, Eudoro de Sousa ou Renato Cirell Czerna,

⁶⁹*Idem*, pp. 66-69 e 74-75. Cfr. Leonel Ribeiro dos Santos, "O pensamento estético de Miguel Reale", *O Pensamento de Miguel Reale (Actas do IV Colóquio Tobias Barreto)*, Viana do Castelo, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1998, pp. 255-277.

nem hajam sido objecto de tão demorado tratamento especulativo como o que mereceram por parte de Adolpho Crippa ou Gilberto de Mello Kujawski, o mestre paulista, em mais de uma oportunidade não deixou de procurar surpreender e identificar o que há de específico nesta forma de experiência.⁷⁰

Segundo o mestre paulista, a religiosidade ou o sentimento religioso tem a sua origem na ideia da morte, no sentimento de fragilidade que o homem experimenta ao saber-se sujeito a um "imprevisto e imprevisível fim físico", o qual o leva a fazer apelo à crença num destino transcendente para a sua existência. Esta atitude revela a problematicidade do existir humano, decorrente da liberdade que coloca o homem, permanentemente, perante a necessidade de fazer opções, as quais determinam, de forma decisiva, e muitas vezes, irrevogável, o seu pessoal destino.

Com efeito, porque, como repetidas vezes o filósofo afirmou, o homem é "uma ilha de problemas cercada por um oceano de mistérios", no fundo da existência humana encontra-se o mistério, que lhe confere o oculto sentido que impede que a liberdade se reduza a uma mera consciência da necessidade que impera sobre os fenómenos da natureza.

Adverte, contudo, Miguel Reale que esta crença numa divindade transcendente tem uma origem racional, pois só a existência de Deus confere sentido ao homem e a tudo o que existe, podendo dizer-se que não só a imensidade do universo constitui uma das fontes da religiosidade como o dever moral, atributo exclusivo da espécie humana, unicamente na existência de Deus encontra a sua razão ou o seu fundamento. Deste modo, poderia dizer-se que o homem crê porque pensa, sendo, por isso, legítimo alterar a célebre fórmula cartesiana para "penso, logo Deus existe", já que, segundo o autor de *Verdade e Conjectura*, a reflexão nos conduziria a concluir pela necessária existência de um Ser transcendente que conferisse sentido à realidade do mundo e à vida do homem e justificasse a exigência ética que o habita.⁷¹

II. A relação genética que a filosofia realeana assim estabelece entre o pensamento e a crença não pode, porém, entender-se como uma recusa do carácter próprio da fé ou como uma sua identificação ou subordinação à razão ou ao pensamento, pois o filósofo não deixa de notar que não só a religiosidade dispensa provas, pondo-se por si mesma, enquanto componente do ser pessoal do crente, como o conteúdo da fé é a verdade pura, que coloca o crente em relação imediata com o "obscuro Outro", valendo, por si, de maneira radical, não carecendo de nenhuma justificação

⁷⁰Cfr. *Problemas de nosso tempo*, São Paulo, 1970, pp. 13-19. 25-39 e 172. *Experiência e Cultura*, id., 1977, pp. 272-278, "Variações sobre a Religiosidade", em *Variações*, id., pp. 95-101 e "Novas variações sobre a religiosidade", *Variações-3*, pp. 85-87.

⁷¹"Variações sobre a Religiosidade" citis.

intelectual nem de qualquer mediação, como o revela, de modo exemplar, a experiência mística, em que o crente faz a incondicional e total entrega de si na identidade do ser divino.⁷²

Assim, no entendimento que dela tinha o especulativo brasileiro, a experiência religiosa apresenta-se-nos como uma tentativa ou forma de comunicação do homem com Deus, a qual aparece marcada pela essencial e insuperável contradição de estar o crente *com* um "absoluto Outro", que absolutamente o transcende.

Todavia, tal contradição é meramente aparente, porquanto a experiência religiosa se define, precisamente, por ser um "acto intencional de livre renúncia de si em razão de um Valor, perante o qual o renunciar a si mesmo significa aperfeiçoamento, sem que esse fim seja visado".⁷³

Na experiência religiosa existe sempre um *dar-se* ou uma *entrega* espontânea que é condição de compreender, um *subordinar-se* que visa uma conquista estimativa. Daí que toda a experiência religiosa implique um reconhecimento, por vias que não as puramente racionais — pois a fé se não identifica nem se reconduz à razão nem precisa de justificação racional nem de provas — de um dar sem contrapartida, já que a verdade de tal forma de experiência se encontra no "sentido intencional da identidade da oferta de si", independentemente do deus que se adora. Deste modo, possui o seu próprio sentido, o de uma procura cujo valor se encontra na tensão da espera e da esperança, mas mesmo que esta seja a da imortalidade e da bem-aventurança, tal espera não contém nunca em si, nem pode conter, qualquer auto-satisfação.⁷⁴

III. Tal como Reale a concebe, a experiência religiosa envolve, a um tempo, a experiência da transcendência ou da separação absoluta entre o ser divino e o homem, e a experiência da imanência ou da unidade de ambos, dado que a presença de Deus só pode captar-se ou apreender-se a partir da sua ausência. Daí que, de acordo com o seu pensamento, ela constitua, verdadeiramente, o "superamento da experiência" ou uma "anti-experiência", pois, na sua substância, é uma experiência que não se esgota nunca em si própria. A experiência religiosa será, então, a experiência de uma finitude que se abre ao infinito, com o qual pretende comunicar e identificar-se, um tempo que quer transcender-se ou anular-se, para ascender à eternidade, um conhecimento que busca ultrapassar os limites ou os condicionalismos das relações subjectivo-objectivas para lograr identificar-se ou unir-se com a plenitude do Absoluto.

⁷² "Variações" *cits.* e *Problemas de nosso tempo*, p.92.

⁷³ *Experiência e Cultura*, p. 273.

⁷⁴ *Ob. cit.*, p. 273.

Consequentemente, a experiência religiosa envolve sempre algo de "ambíguo", o estar vivendo e morrendo ao mesmo tempo, uma vez que, nela, o crente se sente na plenitude da vida e, simultaneamente, se sente "no Outro", enquanto razão suprema do seu viver, por meio das vias misteriosas da fé, que excedem os "fins ordinários da comunicação intersubjectiva".⁷⁵

Assim se explicaria que toda a experiência religiosa contenha o sentimento de *algo revelado* como transcendente, que, do mesmo passo que anula o tempo, faz cessar a comunicação temporal, a ponto de poder dizer-se que o tempo próprio desta forma de experiência é o tempo-eternidade, sendo esta entendida como "a infinita meta tensional" do experienciado. Eis porque, nela, o sobrenatural se aceita como *revelado* no acto da própria experiência, sem qualquer demanda intelectual sobre ele, do mesmo passo que ela envolve um sentido de contemporaneidade ou "temporalidade absoluta", que é a negação ou a superação do tempo empírico, num retorno circular ou linear, que presentifica o sagrado e a originária relação, ou religação, com o divino.⁷⁶

É nesta particular vivência do tempo implicada na experiência religiosa que se revela a sua íntima relação com a esperança e, principalmente, com a saudade.

Com a primeira, por ela ser uma confiada projecção no futuro, que é consubstancial à renúncia de si e à procura incessante do transcendente que caracteriza e define a experiência religiosa.⁷⁷

Por seu turno, a experiência saudosa, implicando a interpenetração ou anulação do tempo, em que a ausência, no tempo e no espaço ou na sua forma extrema, a morte, se torna presença, "na terna e suave trama das imagens e lembranças", ou em que o próprio futuro se converte em objecto de lembrança, já que ao lado da saudade do passado, há, igualmente, saudade do futuro, encontra-se também muito próxima da experiência religiosa e da sua recusa ou superação do tempo empírico.⁷⁸

⁷⁵ *Ob cit.*, pp. 275-276.

⁷⁶ *Ob cit.*, pp. 277.

⁷⁷ *Problemas do nosso tempo*, pp. 14-18, 27-30 e 172 e *Experiência e Cultura*, p. 276.

⁷⁸ Cfr. A. Braz Teixeira, *A Filosofia da Saudade*, Lisboa, Quidnovi, 2006, pp. 152-155.

