

‘Uni-Verso’ Realeano*.

Luís Washington Vita

(Do IBF de São Paulo).

Introdução.

A publicação do décimo-quinto livro do prof. MIGUEL REALE é, por si só, um acontecimento cultural no presente momento, seja pela oportunidade dos temas que expõe e discute, seja pelo rigor filosófico com que são debatidos, seja, finalmente, pelo vínculo com que os trava com a realidade nacional, revelando uma clara consciência acêrca do que somos, de modo especial do que somos em face dos outros povos e de nós mesmos. Essa tomada de posição e de autoconsciência é quase peregrina no evolver da história das idéias no Brasil, pois não se trata aqui de mera assimilação das correntes da filosofia européia, mas de sua conversão em instrumental de uma realidade sócio-política peculiar e que, por isso mesmo clama por categorias próprias e vivenciadas. Nesse sentido, e sem nenhum exagêro, a *filosofia brasileira* — e não mais a *filosofia no Brasil* — inicia sua plena maturidade com *Pluralismo e liberdade* de MIGUEL REALE.

Por outro lado, não obstante compôr êste livro ensaios de diversas épocas, ainda que próximas entre si, e de diferentes temas que abarcam praticamente tôdas as disciplinas filosóficas, desde as de caráter metodológico até a metafísica, em verdade seu conjunto compõe uma *antropologia*

* MIGUEL REALE, *Pluralismo e liberdade*, São Paulo, Edição Saraiva, 1963, IX, 300 pp.

política fundamentada no que o próprio autor denomina “historicismo axiológico”, onde *valor* e *história* se implicam num *processus* dialético e no qual a dialética não é apenas o método que se articula numa estrutura conceitual congruente com a própria estrutura da realidade por conhecer, mas é também o pensar intuitivo que se insere no devir do mundo e, graças ao *logos*, une internamente todas suas manifestações fenomênicas. Daí *Pluralismo* e *liberdade* consistir, em última instância, um diálogo, às vezes estridente, outras em sussurros, entre MIGUEL REALE e HEGEL.

Esta verificação nos leva ao conceito hegeliano de “sistema”, no qual a filosofia está contida inteiramente em si mesma e que cresce a partir de dentro dela, como um ponto que se converte em círculo. É o que ocorre em *Pluralismo e liberdade*, onde seus conceitos se relacionam e se conjugam entre si, e se formalizam em proposições e enunciados num sistema orgânico que nada tem de mecânico, mais derivando do real que impôsto pelo conceitual. Também MIGUEL REALE intenta trazer HEGEL do céu à terra, não porém através de mera inversão de termos, mas por meio de uma correção de atitude metodológica.

1. Idéia da filosofia.

Para MIGUEL REALE “a filosofia é a meditação sobre o que no homem se mostra capaz de significação universal” (p. 287), devendo-se aos gregos sua descoberta e que consiste em “pensar o pensamento, resolvendo-o na congruência do conceito e da palavra, na busca do ‘princípio’, do ‘eidos’, do que é essencial a cada homem e ao cosmos, como base do entendimento e da comunicação entre os homens” (pp. 287-8). É no plano das construções filosóficas que ocorre aquela atividade humana, racional, que supera o imediatamente dado “pela integração dos casos particulares em formas abstratas, em sínteses que só aparentemente se desligam das coisas significadas, porque, na realidade, as

compreendem em seus valores essenciais, na sua coerência íntima e necessitante” (p. 48). Por isso “A filosofia é, igualmente, síntese e unidade. Não síntese amorfa e indiferenciada, mas síntese orgânica e de *processus*, unidade de ordem, na qual se preserva a cada parte componente a sua posição específica e própria; nem o todo importa em absorção ou em predomínio avassalador, mas representa antes a co-implicação harmônica de peculiaridades intocáveis. A filosofia é racionalidade, e é racionalidade até mesmo quando o filósofo põe em realce o papel fundamental das forças emocionais e intuitivas. Porque a filosofia é também linguagem, pelo menos uma tentativa de expressão rigorosa, tradução em verbo ou em símbolos daquilo que a experiência oferece de essencial e duradouro” (*ibidem*). “Sendo próprio da filosofia elaborar uma cosmovisão, ou seja, uma compreensão geral do universo e da vida” (p. 3), contudo “a universalidade da filosofia está antes nos problemas do que nas soluções” (p. 8). Todavia, “É necessário se lembre que, se a filosofia é universal, nem por isso deixa o filósofo de receber as influências do meio em que vive, o qual condiciona tanto o conteúdo ideológico quanto as formas expressivas” (p. 50). Portanto, universalidade dos problemas e condicionalidade histórica dos problemas, “eis duas coordenadas inamovíveis do pensamento filosófico. Varia, assim, através do processo histórico, o condicionamento dos problemas universais, bem como o estilo de vida ligado essencialmente à pessoa do filósofo e ao complexo de fatos e valores culturais em que se situa” (pp. 50-1). Vivendo a filosofia de indagações e contrastes perenes pode ela não ser uma ciência universal de resultados, mas deve ser ao menos uma ciência universal de problemas: “É nos problemas, mais do que nas soluções, que reside a *universalidade* da filosofia, embora existam também no plano filosófico soluções universalmente válidas sobre esta ou aquela outra questão, dando lugar a novos problemas ou lançando nova luz sobre problemas antigos (p. 86). Consistindo a filosofia num diálogo, numa troca de idéias, “que, desde Platão, é a

forma por excelência do filosofar” (p. 264), sua principal virtude está em nos prevenir “contra as visões unilaterais e fragmentárias da vida, contra os ‘estrabismos’ intelectuais que, projetados depois do domínio da religião, da política ou do direito, geram as intolerâncias e os fanatismos inconseqüentes” (p. 62). Por isso “mais do que nunca a causa da filosofia se confunde com a da liberdade” (*ibidem*).

2. Idéia do homem.

Consoante o pensador paulista, é o homem, na sua afirmação pessoal, a raiz de todos os valores, valor por excelência, “valor-fonte de todos os valores” (p. 28), pois “o certo é que o homem, neste intranquilo após-guerra, quanto mais se abisma nos mistérios do cosmos, tanto mais sente a urgente necessidade de dobrar-se sôbre si mesmo, na intimidade de sua consciência, no sentido do *eu profundo*, cujo *ser* é o seu *dever ser*, onde se entrelaçam liberdade e valor, *ser* e *dever ser*, individuo e sociedade, existência e transcendência: só então o homem se sente na plenitude de seu ser como *pessoa*, valor-fonte de todos os valores, a prescindir do qual não teriam sentido as mais rigorosas, e verificáveis conquistas das ciências” (p. 46). Disso resulta “que liberdade e valor, tal como subjetividade e objetividade são termos correlacionados ou complementares, ambos essenciais à plena compreensão da vida do espírito” (*ibidem*, nota). Daí ‘pessoa’ e ‘convivência histórico-social’ serem termos que se exigem reciprocamente “visto como — e este ponto é essencial —, pôr-se como pessoa é pôr-se como história, como alteridade, como comunidade, e a redução de uma à outra romperia a unidade concreta, o mesmo resultando se prevalecesse uma sôbre a outra” (p. 71). Quer dizer: “uma axiologia a-histórica, ou meta-histórica não tem sentido. De certo ponto de vista, o homem é a sua história, concordo, mas não seria compreender integralmente o ho-

mem concebê-lo espelhado unicamente no processo histórico-cultural, pois o homem é, também, a *história por fazer-se*. É própria do homem, da estrutura mesma de seu ser, essa ambivalência e polaridade de ‘ser passado’ e ‘ser futuro’, de ser mais do que a sua própria história. E note-se que o futuro não se atualiza como pensamento, para inserir-se no homem como ato, — caso em que deixaria de ser futuro, — mas se revela em nosso ser como *possibilidade, tensão, abertura* para o projetar-se intencional de nossa consciência, em uma gama constitutiva de valores” (*ibidem*). Ou seja: “O homem não é ‘ser histórico’ em razão da história vivida, mas o é mais pela carência de história futura. É preciso, em verdade, atentar ao significado pleno de minha afirmação de que *o homem é o único ente que originariamente é e deve ser*, no qual ‘ser’ e ‘dever ser’ coincidem, cujo ser é o seu dever ser” (pp. 71-2). Assim, “de certa forma pode-se dizer que, à medida que o homem veio sentindo carência do seu ser histórico, pôsto entre as aporias de uma civilização em crise, mais emergiu e se alargou a pergunta sobre o destino da espécie, ou como costume dizer, sobre o *dever ser* do *ser* do homem e o sentido de sua liberdade como *situação* e *ato*, ou seja, em articulação com os valores totais da comunidade, preservada a intransferível valia de sua singularidade pessoal” (p. 18).

Se “quanto mais nos imergimos no mar da socialidade, mais tendemos a encontrar-nos como seres singulares, surpresos, perante nós mesmos pela força do ‘individual’ resistente de nosso ser” (p. 109), “não é, em verdade, na singularidade ou na subjetividade que se há de encontrar o ponto de partida para a compreensão do homem e da vida, mas antes na co-implicação e na polaridade dos dois termos, do ‘sujeito’ e do ‘objeto’, do ‘indivíduo’ e da ‘comunidade’: o nexu subjetivo-objetivo, no plano teórico, corresponde à relação bipolar indivíduo-comunidade no plano da *praxis*” (p. 109-10). Isto porque “cada homem vive, ou melhor, convive num sistema social entrelaçante que condiciona a sua

individualidade. Desde o círculo familiar ao círculo das amizades íntimas; desde o círculo dos interesses econômicos de sua 'situação social' ao círculo dos interesses gerais da nação, o homem é sempre um 'membro de grupo', um 'sócio', um termo de relação. Poder-se-ia medir a força de uma individualidade verificando-se o número de 'círculos' em que ela se insere: o que chamamos personalidade é a projeção do indivíduo como 'constante' na relacionalidade social, o total das projeções do indivíduo na convivência, como expressão de uma permanência determinada e inconfundível de força ética consciente e livre, que se traduz e se concretiza como trabalho. — Viver, humanamente viver, é atribuir e desejar valores, reconhecer valores nas coisas e nos atos e tentar, ao menos realizá-los. A vida humana é uma estimativa perene" (p. 151). Daí, "quanto mais o homem se multiplica, estendendo sua atividade a um maior número de círculos sociais, mais se liberta do todo coletivo e mais se sente 'si mesmo': por mais que pareça paradoxal, quanto mais o homem se multiplica socialmente, mais se encontra; quanto mais trabalha, mais se singulariza, ainda quando o seu esforço tenha de se coordenar com os da coletividade a que pertence" (*ibidem*). Porque "em todo homem, no âmago da trama social que o torna *pessoa*, há um oásis inviolável, que é a sua *subjetividade pura*, resistente a todas as possíveis asperezas circundantes, e que é, ao mesmo tempo, fonte de convívio e alteridade, na medida e enquanto se reflete nas demais subjetividades, pelo reconhecimento transcendental da igualdade comum" (p. 166). Assim, "o ser do homem é um ser de situação e de alteridade, a ninguém sendo dado libertar-se do próximo e das coisas. Dessarte, 'o outro', ao contrário do que proclama SARTRE, é tão essencial ao revelar-se do homem a si próprio, quanto o é a natureza em que se haurem as forças essenciais a qualquer projeto existencial. Daí ser necessário reconhecer a polaridade do ser humano que só pode ser para si enquanto o é para outrem, sem que essas duas direções

tensionais jamais possam se elidir ou confundir-se, sob pena de sobrevir a trágica mutilação ou do homem ou da sociedade” (p. 168). Em suma, “o homem não é só indivíduo, mas também não é só social; somos, na realidade, seres bi-valentes, visto sermos, de algum modo, nós mesmos e também os outros” (p. 240).

Contudo, “nada mais contraditório do que o homem, dada a ambivalência essencial de seu ser pessoal, ora voltado para si mesmo, ora voltado para a sociedade; ora desejoso de estabilidade, ora seduzido pelo movimento; ora prêso às amarras do passado, ora projetado líricamente para o futuro; ora impulsionado pelas forças dionisiacas da afetividade, ora sublimado pelas forças apolíneas da razão; sempre vacilante entre a certeza empírica de nexos causais imanentes e os planos encobertos da transcendência. — Polaridade do existir, polaridade do valor, num perene equilíbrio instável, através do qual se renovam os ângulos e as perspectivas da história, que constitui, sob êsse prisma, a experiência filosófica concreta” (pp. 20-1). Por isso “o fato de caracterizar a lei [jurídica] por sua aplicação, apresentando-se como a previsão de uma classe de comportamentos futuros, não deve nos levar ao equívoco de pensá-las como simples entidades lógicas; o seu conteúdo, o seu significado são complexos axiológicos e fáticos, correlacionados ou complicados segundo uma dialética que reflete toda a ambivalência do ser humano, servo, ao mesmo tempo, da realidade e do ideal” (p. 281). MIGUEL REALE, em suma, está convencido de que a verdade está com aqueles que, como GABRIEL MARCEL, reputam o homem livre na medida em que se nega como coisa: “Longe de ‘coisificar-se’, subordinando-se às linhas inflexíveis imanentes ao já acontecido, deve-se reconhecer que o homem vai projetando a sua tonalidade específica sobre tudo que o cerca: os valores, no fundo, refletem a dimensão humana acrescida às coisas das quais o homem se serve em sua renovada faina histórica” (p. 26).

3. Idéia da sociedade.

De acôrdo com a dialética de implicação e polaridade, homem e sociedade se implicam e se relacionam, ontogenològicamente, sem que um têrmo possa ser reduzido ao outro, e sem que, ao mesmo tempo, um dêles seja pensável sem o outro. Ou, nas próprias palavras de MIGUEL REALE: “Diz-se que há polaridade entre dois fatôres quando o conceito de um é essencial à plena determinação conceitual do outro, sem que um possa, no entanto, ser reduzido ao outro, mantendo-se, pois, sempre distintos e complementares” (p. 218), sendo por isso, ao seu ver, o processo dialético de implicação e polaridade, o que “corresponde melhor ao polimórfico e plural desenvolvimento da história, que não pode ser reduzida à dramaturgia de um todo que de antemão já absorveu a liberdade e as inovações dos indivíduos, dos grupos e das nações, tornando paradoxal até mesmo o desenrolar-se da história” (pp. 223-4). Assim sendo, “as filosofias, ou por melhor dizer, as correntes filosóficas, não surgem por acaso, nem constituem produto de elocubrações mentais solitárias, divorciadas da sociedade, livres do atrito dos valores humanos. Tôda autêntica corrente filosófica deve refletir as exigências essenciais de sua época, sendo certo que as doutrinas sòmente possuem universalidade e concretitude na medida em que logram traduzir algo de substancial nos horizontes de nosso ser histórico” (p. 15). Todavia, “a sociedade, longe de constituir um fator originário e supremo, é condicionada pela sociabilidade do homem, isto é, por algo que é inerente a todo ser humano e que é condição de possibilidade da vida de relação. O fato do homem só vir a adquirir consciência de sua personalidade em dado momento da evolução histórica, não elide a verdade de que o ‘social’ já estava originariamente no ser mesmo do homem, no caráter bilateral de tôda atividade espiritual: a tomada de consciência do valor da personalidade é uma expressão histórica da atualização do ser do

homem como ser social, uma projeção temporal, em suma, de algo que não se teria convertido em experiência social se não fôsse inerente ao homem a *condição transcendental de ser pessoa*, ou, por outras palavras, de ser todo homem *a priori* uma pessoa. — Não há dúvida que a compreensão histórica ou até mesmo historicista do problema da pessoa abre perspectivas novas, não só pela necessidade de ter-se presente o caráter de temporalidade que lhe é inerente, mas também porque passa a ser situado com tôdas as suas implicações, isto é, como um problema inseparável da nota de *socialidade* que não lhe é menos essencial. Pessoa, sociedade e história surgem, assim, como conceitos correlatos, numa concreção dialética que torna impossível a compreensão de um elemento com olvido dos dois outros” (p. 64).

Em que têrmos MIGUEL REALE entende a ‘história’? “Consoante ensinamento fecundo da filosofia contemporânea, a história não é um conglomerado de fatos passados, algo de estático projetado atrás de nós. Muda-se a posição do observador no tempo, e eis que os eventos pretéritos adquirem tonalidade nova, expostos à incidência de imprevisíveis ângulos interpretativos” (p. 274). Dessa compreensão da história defluiu o historicismo realeano, pois “na realidade, quanto mais vivemos, mais nos aprofundamos nos tempos idos: é no futuro que se esconde o valor essencial do passado, e é através dêle que se esbatem os contornos e as perspectivas do autênticamente válido, enquanto que se dissolvem e se olvidam falsas glórias e vaidades caducas” (*ibidem*). Quer dizer: “Nem a história do *eterno começar*, nem a história do *eterno repetir-se*, mas sim a história do homem em perene projeto, na renovada tarefa e porfia inseparável de um ser que não se converte em história a não ser na medida em que a condiciona, e que, sendo a história já vivida, é, por sua própria natureza, a história por fazer-se, nisso consistindo o signo de sua excelência, ao mesmo tempo que de sua ‘carência’ (p. 286). É voltando os olhos para o pretérito que o homem vislumbra o porvir: “Volvamos, pois, os olhos para o passado, pois êste é como um cume que

se galga para se ter a perspectiva do futuro. Estranho ser que é o homem, que tanto mais sobe quanto mais se aprofunda no sentido de suas raízes:” (*ibidem*). Daí a meditação sôbre a condição humana, sôbre a existência e suas circunstâncias, e sôbre o ser do homem como o seu dever ser, revestir-se do condão de abrir a perspectiva de um “historicismo diverso, *uno* em virtude da unidade ontológico-axiológica que é a pessoa humana, e, ao mesmo tempo, *infinito* em virtude da carência e da implenitude do homem. Só mesmo reconhecendo a pessoa como fonte de valores (fonte do que *deve ser*, do que ainda *não é*, nem poderá jamais vir a ser de forma conclusa, definitiva) é que se pode, com efeito, conceber a história na conciliação necessária de duas exigências essenciais, a de *unidade* e a de *infinitude*” (pp. 74-5). Conclui então que a pessoa é a raiz da socialidade e da historicidade, apresentando-se com dupla valência: “a) *no plano ontognoseológico*, como categoria transcendental que torna possível a experiência ético-jurídica, assim como a compreensão racional unitária das incessantes e reiteradas mutações operadas nos ordenamentos jurídicos através da história; b) *no plano ético*, como critério objetivo e primordial de aferição da experiência ético-jurídica, pois *a priori* pode considerar-se injusta tôda ordem social que redunde em diminuição da dimensão já adquirida *in concreto* pela pessoa humana em cada ciclo histórico” (pp. 75-6). Nisso consistiria o que MIGUEL REALE entende por ‘historicismo axiológico’, “um novo conceito de história e de ‘concreção’, concebida esta como funcionalidade e integração de referências” (p. 110), “múltiplo e perspectivístico, capaz de co-implicar e polarizar os contrastes inerentes ao ser do homem” (p. 77, nota).

4. Idéia de valor.

Para MIGUEL REALE, valor e historicidade são inerentes à própria consistência da pessoa, “de maneira que não tem sentido tanto um humanismo a-histórico, ou meta-histórico,

quanto um humanismo que se revele integral e absolutamente na história, aniquilando a condição mesma de sua possibilidade” (p. 76). No que consiste, porém, o valor? “Ressalvado o elemento dinâmico que distingue a positividade das exigências valorativas, poderíamos dizer que os valores são *dados estimativos*, dados vetoriais da experiência humana, suscetíveis de conhecimento racional, embora incompleto. Assim como os *dados sensíveis* constituem a matéria de elaboração do conhecimento teórico, há *dados estimativos* como matéria da cognição axiológica. — Partindo dos elementos que a intuição nos fornece e das conexões que entre êles se constituem, elevâmo-nos ao plano de sua ordenação racional, verificando, assim, o significado e o alcance de cada valor em si mesmo e no sistema geral das estimativas, cuja estrutura e sentido nos permitem distinguir os diversos ciclos histórico-culturais. — Opera-se, desarte, uma *verificação* de estimativas no cenário histórico, à luz de seus efeitos ou resultados, dos frutos auferidos e experimentados nas circunstâncias da vida individual ou coletiva. Uma axiologia a-histórica não me parece tenha sentido, pois é na história e pela história que se aperfeiçoa o conhecimento do mundo dos valores, embora êste transcenda às contingências do viver histórico que jamais logrará captá-los e atualizá-los, definitivamente, em tôdas as suas possibilidades e projeções” (p. 88).

Por outro lado, pode “dizer-me que há uma ‘constante axiológica’, ou, por outras palavras, um conjunto de valores fundamentais que, uma vez trazidos historicamente ao plano da consciência, tornam-se *bens comuns*, essenciais ao viver social” (p. 77). Isto porque “tôda cultura é uma objetivação ou projeção histórica de valores reconhecidos e queridos como fins. A recepção do valor como fim marca o momento culminante da *racionalidade* na objetiva expressão do conteúdo estimativo que, inicialmente, nos é fornecido pela *intuição*, intelectual, emocional ou volitiva. A pura intuição deixa-nos geralmente no limiar do conhecimento axiológico, salvo em se tratando de *evidências axiológicas*,

que tanto como as *evidências teóricas*, se impõem à razão de maneira imediata e irrecusável”, porquanto um valor só pode ser conhecido “enquanto se realiza ou tende a realizar-se, ou seja, enquanto se torna, de certa maneira, momento da experiência humana, individual e social, algo de *vivido* pelo homem e não por êle apenas intuído ou contemplado” (p. 86), isto é, “os valôres são inseparáveis da experiência, e só cognoscível através dela, embora nela, como o dissemos, não se esgotem, porque a transcendam” (p. 91), sem esquecer que “cada época histórica oferece, com efeito, uma constelação de valores comuns a todos os povos do mesmo grau de cultura” (p. 255) e, ainda, que “nem tôdas as experiências estimativas ou os valores adquiridos, no decorrer da história, surgem sob o signo da transitoriedade. Elevam-se, ao contrário, no horizonte da experiência social, algumas *constantes axiológicas*, os centros fundamentais de referência e de orientação da espécie humana, em tôrno dos quais se elaboram constelações valorativas, que resistem ao tempo exatamente por corresponderem a estruturas conaturais ao homem” (p. 286).

Precisamente uma dessas “constantes axiológicas” é a liberdade, pois o que caracteriza o processo das estimativas é “o perene enriquecimento das idéias-fôrças, adensando-se ao redor dos núcleos resistentes iniciais um complexo de sentidos vetoriais, com o aumento da carga tensional resultante de épocas históricas distintas”, sendo legítimo indagar das “fontes ideais da democracia”, que ultrapassam os horizontes do drama político hodierno como fato empírico, para identificar-se com o destino mesmo do ser humano, “devendo, com efeito, a causa democrática ser vista como *um processo histórico incessante de integração de valores de convivência*, mais do que como uma luta destemida em prol de uma solução política imediata, correspondente apenas às peculiaridades e conjunturas de nosso tempo” (p. 287). Daí, “se a liberdade se acha numa relação original com o valor, tal como o próprio KANT lograra demonstrar, pondo sob nova luz os dados tradicionais do problema ético, mas

se, de outro lado, a unidade kantiana entre valor e liberdade se considera realizada com prejuízo da singularidade concreta do homem, percebe-se a razão pela qual a diade *liberdade-valor* se converte, aos olhos dos filósofos de nossa época, no ponto nevrálgico de uma *antropologia fundamental*, suscitando inquietantes perguntas, como estas: ‘A liberdade se reduz ao valor? Ou é éste que se reduz àquela? Não estaremos, ao contrário, diante de dois têrmos que se exigem reciprocamente em uma relação de polaridade?’ (p. 36). MIGUEL REALE responde: “Liberdade e valor, *ser e dever ser* são como que fôrças que se sustentam reciprocamente em um processo de implicação e de polaridade”, porquanto “sòmente a dialética de implicação e de polaridade poderá explicar-nos como é que o valor não se anula quando se insere no plano do ser, por meio da liberdade, a qual é possibilidade infinita de experiências axiológicas, isto é, de ações, e, por conseguinte, também de valor”, estando a liberdade para o valor como a lógica para a filosofia: “compreende o valor superando-o, e supera-o compreendendo”, assim como, na imagem croceana, o espêlho d’água, que reflete a paisagem, é ao mesmo tempo parte da paisagem (cf. p. 42). Portanto, “se é certo que todo valor já integra, em sua própria estrutura, um ‘dever-ser’, cujo reconhecimento importa em fins, não se pode, no entanto, asseverar a inevitabilidade de suas conseqüências no plano ético, pois *dizer valor é dizer espírito e liberdade*” (p. 85). Isto é, “tôda a história radica no espírito, no acêrvo de contingência e de liberdade que o homem representa no universo como centro de inovação e de criações imprevistas: a possibilidade de uma gnoseologia de valores reside, dessarte, nas condições mesmas de nossa consciência, *in interiore hominis*, mas projetando-se para fora em busca incessante de plenitude e harmonia” (p. 90).

Por isso, para MIGUEL REALE, “a liberdade deve, em verdade, ser compreendida como ato de emancipação e de superamento do indivíduo das condições anormais que estejam impedindo a sua auto-afirmação ou a realização de

sua personalidade no seio da convivência, podendo-se considerar ‘anormais’ aquelas condições que subtraem a uns possibilidades de ação livre que aos demais se asseguram, nos limites e em função, é claro, do sistema de valores e de fins que caracteriza cada estágio da cultura humana” (p. 142). Assim, tudo deve ser encaminhado “à realização efetiva de uma *democracia social e econômica*, na qual se conjuguem e se harmonizem as exigências fundamentais da igualdade e da liberdade visando à participação crescente do povo nos benefícios da ciência e da técnica, conciliando-se os valores nacionais com o da *communitas gentium*” (p. 255), resultando daí um *Estado Democrático*, que “é necessariamente um Estado plural, próprio das ‘sociedades abertas’, fundadas no pressuposto da legitimidade de múltiplos pontos de vista, no respeito à autonomia e à coexistência pacífica de diversos e até mesmo antinômicos centros de interesses pessoais e grupais, dando origem a distintas concepções políticas abertas no leque projetante e sempre renovado das correntes de opinião, sempre suscetíveis de mútuo e livre entendimento e de pacífica coexistência no plano da *praxis*” (pp. 243-4).

5. Pluralismo e Totalidade.

Ao defender a tese do pluralismo das iniciativas, “fundado no valor irrenunciável de cada homem no seio da ordem jurídico-política” (p. 24), cuja remota origem pode ser entrevista na “alma grega, desenvolvida sob o signo da liberdade de pesquisas e de expressão” (p. 53), verifica MIGUEL REALE que nos nossos dias, não obstante certas tentativas de uniformização do pensamento (neopositivismo, marxismo), “tais pretensões desfazem-se por si mesmas, e o princípio da pluralidade e da coexistência das teorias, num diálogo livre e fecundo, ressurgem, como algo essencial ao nosso ciclo de cultura” (p. 55). Isto porque “vivemos num mundo plural, [e] ficaríamos divorciados do valor por exce-

lência da cultura do Ocidente, se almejássemos fundir uma única matriz de pensamento para impingí-la às novas gerações” (p. 56), porquanto “sem a multiplicidade das referências próprias do pluralismo metodológico, escaparmos-á sempre o que há de vivo e de singular no homem, para só ficarmos com uma abstração convencional” (p. 79). Daí condenar as tendências reducionistas “que ainda hoje comprometem todo esforço de síntese superadora, fazendo repousar a dialeticidade do processo ora na *idéia*, ora no *espírito objetivo*, ora na *matéria*, ora na *natureza*, ora na *parte*, ora no *todo*, como se a correção necessária pudesse resultar de uma inversão de termos (a alegação de MARX, por exemplo, de ter reposto a dialética de HEGEL a marchar sobre os pés. .) quando efetivamente, dependia e depende de uma ‘correção de atitude metodológica’ no sentido de estabelecer-se entre os termos polares a necessária complementariedade, numa síntese de convergências tensionais, não de totalização absorvente” (pp. 97-8). Em suma, “as conjunturas recentes demonstram, assim, a insuficiência de soluções unilaterais, que perseverem em defender sistemas e técnicas do século XIX, definitivamente superados pelo pluralismo metódico que informa o saber e a vida de nossa época, marcada pelo desêjo de concretitude, mediante clara e harmônica atualização de valores pessoais e transsubjetivos, liberta tanto do mito do ‘Estado abstinente’, que encantou os liberais do passado, como da ‘estatização sistemática’ que é o mito absorvente do marxismo-leninismo, por mais que nos acene com a tese do definhamento progressivo do Estado” (p. 147).

MIGUEL REALE, todavia, adverte: “Dir-se-á que o pluralismo metódico aqui pregado, infenso à rigidez das ideologias e seduzido pelas soluções concretas, necessariamente compreensivas e sintéticas, corre o risco da dispersão, de choques e conflitos internos. O que importa, porém, é realizar uma unidade viva e polivalente no seio da nação, constituindo o pluralismo o signo da liberdade, com todos os riscos inerentes a ela e que constituem a sua fraqueza aparente,

em cotêjo com os sistemas econômicos inflexíveis e totalitários, correspondentes às ‘sociedades fechadas’, nas quais a mobilidade vai se tornando exceção, anquilosando-se as estruturas administrativas, num retôrno desolador ao Estado burocrático de tipo bizantino” (p. 175), pois seu repúdio a tôdas as soluções unilaterais e reducionistas “corresponde a uma das mais preciosas orientações da filosofia contemporânea sôbre o acêrto do *pluralismo* metódico, discriminando dinamicamente os meios de pesquisa em função das múltiplas esferas do real e da vida” (p. 199). Além disso, “a história tem horror à simetria, desfazendo, como castelos de cartas, os planos tendentes a subordinar a soluções monocórdicas os fatores mutáveis e complexos da vida econômica” (p. 201). Por outro lado, se se reconhece a ambivalência do ser humano, na polaridade e implicação dialética do subjetivo e do objetivo, do individual e do social, do imanente e do transcendente, buscando-se uma unidade de relação, ou melhor, de co-relação, que não estanque a continuidade do processo espiritual, “a multiplicidade das análises e perspectivas conflui para a unidade essencial do homem e de sua história, razão pela qual tenho reclamado a aplicação, nos domínios da cultura, de uma dialética da implicação e da polaridade, ou da *complementariedade*, que parte de uma prévia análise fenomenológica do real recebido hipoteticamente como um ‘dado’, para, a seguir, elevar-se à ‘*reflexão* histórico-axiológica’, ou seja, à *compreensão refletida* como vigência no desenvolvimento histórico das idéias” (p. 80).

Como se vê, êsse *pluralismo metodológico* longe está de se constituir numa posição teórico-metafísica, convertendo-se, antes, num *monopluralismo* ao sustentar, por um lado, a independência das realidades, e, por outro, ao não negar que exista, direta ou indiretamente, uma interação. Ou seja, “nada de procurar valores coletivizantes, nem tampouco valores de insulamento egoístico, devendo prevalecer a conjugação harmônica, a implicação e a polaridade do que há em nós de ‘individual’ e de ‘social’, já que cumpre “re-

conhecer que existe outra forma de *totalidade* não menos dialética e dinâmica, e até mesmo mais dialética e dinâmica [que a marxista], por não conduzir à dissolução das partes no todo, nem encerrar as condições de possibilidade do processo histórico como realização da liberdade: é a totalidade concebida como ‘unidade prospectiva de ordem’ ou ‘totalidade aberta’, na qual as partes subsistem e, enquanto tais, implicam e legitimam o todo *in fieri*” (p. 243). É “dentro dessa *compreensão concreta* e total, necessariamente plurivalente e plurimetódica” (p. 265) que se chega à “captação plurivalente das exigências sociais em uma unidade concreta e dinâmica” (p. 253). Opondo-se à “totalidade compacta” de MARX, “não diferenciada e paralizante do processo histórico, o qual desembocaria numa idealizada sociedade sem classes e sem história. .” (p. 154), afirma MIGUEL REALE: “Verdadeiro divisor das ideologias ou das doutrinas políticas é o problema do valor do indivíduo perante a comunidade, que, por suas implicações com o todo da existência humana, não pode ser considerado *in abstracto*, mas segundo uma linha convergente de múltiplas perspectivas, numa ‘totalidade aberta e dinâmica’ (p. 81). Esse *totalismo plural* (ou uni-verso) realeano é formulado assim: “Se o *ser* do homem é o seu *dever ser*, é sinal de que se sente em sua finitude algo que o transcende, que o seu valer e o seu atualizar-se como pessoa implica no reconhecimento de um valor absoluto, que é a razão de ser de sua experiência estimativa; valor absoluto que êle não pode reconhecer senão como procura, tentâmen, renovadas atualizações no plano da história, mas sem o qual a história não seria senão uma dramaturgia de alternativas e de irremediáveis perplexidades. Assim sendo, o problema do valor correlaciona-se com a consciência que tem o homem de sua finitude; com o *sentido de carência*, próprio de todo ser humano, que o impele a transcender-se, numa faina histórica renovada, refletida nas ‘intencionalidades objetivadas’ que constituem o ‘mundo da cultura’ (p. 72). Isto é, “o fato de se revelarem os valores no âmbito da história não equivale, porém, a re-

duzί-los à história mesma, identificada com o espírito e a filosofia”, porquanto é “impossível a história sem a compreensão da *dignidade do fato particular como tal*, como momento do espírito, condicionante de outras possíveis aberturas e perspectivas da existência humana, nada se *atuando* sem a força motivadora daquilo que já se pensou e já se quiz, apesar da impropriedade da doutrina que, situada no extremo oposto, exagera a participação dos antecedentes, ou do ‘já dado’, nos processos sociais, como se no passado já estivesse oculto o futuro. — Assim como o *dever ser* exige que logicamente algo venha a *ser*, a história pressupõe que se inclua em seu âmbito aquilo que foi e que, pelo fato de *ter sido*, não perdeu a sua validade essencial” (p. 89). Nisto se resume o conceito de “totalidade” como um dos fundamentos da filosofia social e política, com a distinção necessária entre “totalidade compacta” e “totalidade diferenciada”, que se traduz na antinomia entre “sociedade fechada” e “sociedade aberta” (cf. p. viii).

Conclusões.

A extensão insólita desta recensão teve, de plano, a intensão de manter contato estreito com a problemática complexa e, não obstante, muito coerente da filosofia político-social de MIGUEL REALE. Foi uma tentativa de compreensão de um depoimento especulativo apresentando-o sistematicamente. Disto resulta pelo menos uma conclusão: que MIGUEL REALE é um *filósofo de hoje* não só porque contemporâneo, mas por ir ao encontro de problemas hodiernos e a tudo o que causa ao *homem atual* dificuldade tanto em relação ao pensar racional como à sua própria vida. Por outro lado, se *Pluralismo e liberdade* é um diálogo com HEGEL, é também uma reaproximação a KANT, repensando aquele estágio problemático que se insere entre o kantismo e o hegelismo. Sua crítica à prole hegeliana é mais compreensiva que negativa, enquanto polemiza com o existen-

cialismo quanto ao valor da “razão”, momento culminante do ser humano. Claro que êste livro, tão pletório de idéias — e de ideais — ainda que exemplificativo do filosofar realeano não é *tôda* a filosofia de MIGUEL REALE, seja por sua própria complexidade e extensão, espargida em dezena e meia de obras, seja por se tratar de um pensamento em marcha que, se tem desenvolvido intuições juvenís, também vem se renovando e se enriquecendo. E, principalmente, renovando e enriquecendo a filosofia brasileira, projetando-a na universalidade das “filosofias nacionais”. Sem favor *Pluralismo e liberdade* é um marco na história de nossas idéias e um contributo relevante à história filosófica contemporânea.