

**HUMANITAS, SINGULARIDADE  
ÉTNICO-GENEALÓGICA  
E UNIVERSALIDADE CÍVICO-TERRITORIAL  
O “pormenor” do Direito na “ideia” da Europa  
das Nações: um diálogo com o narrativismo  
comunitarista\***

José Manuel Aroso Linhares\*\*

Universidade de Coimbra

**Abstract**

This essay is concerned with the challenge that the “conceptual divergence(s)” between the *ethnic-genealogical* model and the *civic-territorial* model of the nation—explored as types of integration (*communitarian* and *social* integration) and developed or *transposed* as a succession of exemplary confrontations (between *narrative* and *nonnarrative* modes of discourse)—may have for our understanding of Law (as a specific way of *life* and as a nuclear component of a certain *idea of Europe*). The *communitarian* critique of liberalism and the possibilities of a *communitarian liberalism* (but also the counterpoint of a *procedural* understanding of universality and tolerance) are directly taken into consideration.

**Keywords:** nation, ethnic community, citizenship, singularity, universalism, communitarianism, liberalism, narrative, Europe, law’s civilization

**Resumo**

Este ensaio preocupa-se com o desafio que a “divergência de concepções” entre os modelos *étnico-genealógico* e *cívico-territorial* da nação — explorados como tipos de integração (respectivamente *comunitária* e *social*) e desenvolvidos ou *transpostos* numa sucessão de confrontos exemplares — poderá constituir para a nossa compreensão do direito (como um *modo de vida* específico e como uma componente nuclear de uma certa *ideia da Europa*). São directamente consideradas a crítica *comunitarista* do

---

Recibido: 24/11/06. Aceptado: 10/01/07

\* Este texto serviu de base à comunicação apresentada na Faculdade de Direito de Santiago de Compostela (nas *Xornadas Coninbricenses en Santiago de Compostela*) no dia 7 de Novembro de 2006.

\*\* Professor da Faculdade de Direito.

liberalismo e as possibilidades do *liberalismo comunitarista* (mas também o contraponto com uma compreensão *procedimental* da universalidade e da tolerância).

**Palavras-chave:** nação, comunidade étnica, cidadania, singularidade, universalismo, comunitarismo, liberalismo, narrativa, Europa, civilização de direito

“FAUST - Eröffn' ich Räume vielen Millionen,  
 nicht sicher zwar, doch tätig-frei zu wohnen.  
**Grün das Gefilde, fruchtbar!** Mensch und Herde  
 sogleich behaglich auf der neusten Erde,  
 gleich angesiedelt an des Hügels Kraft  
 den aufgewälzt kühn-ems'ge Völkerschaft!  
 Im Innern hier ein paradiesisch Land:  
**Da rase draußen Flut bis auf zum Rand,**  
 Und wie sie nascht gewaltsam einzuschießen,  
 Gemeindrang eilt, die Lücke zu verschließen.  
 Ja! diesem Sinne bin ich ganz ergeben,  
 das ist der Weisheit letzter Schluß:  
 Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,  
 der täglich sie erobern muß!  
 Und so verbringt, umrungen von Gefahr,  
 hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.  
 Solch ein Gewimmel möcht ich sehn,  
**auf freiem Grund mit freiem Volke** stehn!  
 Zum Augenblicke dürft ich sagen:  
 Verweile doch, du bist so schön!...”  
 (GOETHE, *Faust*, Parte Segunda, acto V, “Grosser Vorhof des Palasts”)

Permitam-me que comece por me dirigir à experiência de institucionalização da Comunidade Autónoma da Galiza... e que o faça invocando a representação da *identidade étnica* (*ethnic community or ethnue*) que Anthony D. Smith nos ensina a reconhecer<sup>1</sup>. Uma representação (se não *tipo ideal*) que faz justiça ao significado prático-comunitário desta identidade colectiva — e à historicidade constitutiva do processo de realização-experimentação que lhe corres-

<sup>1</sup> Anthony D. Smith, *National Identity*, London, Penguin, 1991, cit. na reimpressão da University of Nevada Press, Reno, 1991, pp. 21 ss. Cfr. ainda o desenvolvimento proposto em “The Origins of Nations” (1989), in John Hutchinson/ Anthony D. Smith (ed.) *Nationalism — the Oxford Reader*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1991 pp.147 e ss., pp. 151-154 (“The “Rediscovery” of the “Ethnic Past””).

ponde — ... e que assim me importa como perspectiva... mas também como ponto de partida.

Com uma primeira advertência indispensável. Que esclareça que não tenho aqui e agora a pretensão (nem a ousadia) de querer dirigir-me ao processo de autodiferenciação da nação galega... para o considerar na singularidade irreduzível do seu círculo de *nomes* (e invocar o *nome próprio colectivo* que os organiza narrativamente)... muito menos ainda para surpreender o “sentimento de continuidade” que (prático-culturalmente) o ilumina... O que significaria porventura querer identificar as etapas-ciclos (progressivamente mais luminosas) do *Provincialismo*, *Rexionalismo* e *Nacionalismo*... antes porventura de mergulhar na trama dos *nós* e dos *laços* que vinculam Martin Códax a Andrés Gaos, Modesto Brocos a Fernández Granell, João de Cangas a Rosalía de Castro, Aires Nunes a Manuel Maria, Martínez Murguía a Rodríguez Castelao. Sem esquecer decerto que tais vínculos se estendem à outra margem do rio Minho...

Não me atrevendo a interpelar este processo de autonomia enquanto tal — na unicidade irrepitível das suas práticas de realização (e nas *diferenças* que estas justificam) —, proponho-me com efeito apenas celebrar a heterogeneidade (não menos irreduzível) dos elementos que a sua *estabilização* convida: e então e assim dirigir-me a esta estabilização (e aos seus compromissos e “paradoxos”) como a uma manifestação exemplar (entre outros exemplos possíveis) das exigências — se não, *recto itinere*, da tensão constitutiva entre *conclusions-claims* contrárias — a que nos expõe a nossa circunstância presente (também ela como uma situação histórico-existencial irrepitível... e então e assim como um imenso *locus* argumentativo). Uma tensão que se cumpre em diversos planos (com máscaras e implicações distintas)... mas que resulta sempre do desafio de conjugar a experiência (“facticamente” diagnosticada e “prescritivamente” celebrada<sup>2</sup>) da *pluralidade* e da *diferença* com a urgência de discutir-reinventar uma *vocação integradora*.

Sem esquecer uma segunda nota, esta a advertir-nos de que a tensão *pluralidade / unidade*, *diferença / integração* se nos imporá aqui e agora também selectivamente: menos através das soluções que as teorias *políticas*

---

<sup>2</sup> Para o dizermos com Welsch: “Einleitung”, in Welsch/ C. Pries (hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim, VCH Acta Humaniora, 1988, pp. 14, 20-22.

da justiça (na imanência do debate *liberalismo / comunitarismo*) têm vindo a ensaiar do que na perspectiva dos problemas ou dos núcleos de reflexão-experimentação que hoje preocupam uma (certa) *teoria do direito* — sendo precisamente à luz desta ou das suas exigências que invocaremos um diálogo crítico com o narrativismo comunitarista. Que *teoria do direito* senão aquela que associa o testemunho das *diferenças* (no limite também *diferendos*) que separam as diversas concepções da juridicidade — ou se quisermos, a procura-invenção do *tertium comparationis* que torna possível este testemunho (como testemunho *crítico*) — à necessidade-exigência de reflectir sobre as possibilidades (e os modos de fazer sentido) de um direito (efectivamente) autónomo<sup>3</sup>?

Advertência esta não menos significativa do que a primeira. Enquanto e na medida em que nos autoriza a perceber qual é a *heterogeneidade* (ou *concertação de elementos heterogéneos*) que, na experiência da autonomia das *comunidades / sociedades*, para nós efectivamente conta. Não seguramente aquela que confronta a identidade étnica de uma *comunidade-nação* com a identidade territorial de um *Estado plurinacional* — ou que procura para este último uma identidade étnico-nacional de segundo grau (e as memórias-narrativas que a tornam ou tornaram possível)<sup>4</sup>. Antes aquela que submete as possibilidades e os compromissos de uma prática de mobilização *vernacular* — e a “comunidade *de memória(s)*” que esta convoca — à disciplina selectiva de uma ideologia *cívico-republicana* — e à “comunidade *de ideias*” que esta constrói (se não já à institucionalização democrático-parlamentar que lhe corresponde)<sup>5</sup>. E através desta também aquela que confronta tal prática de mobilização *vernacular* (na sua especificação narrativa) com os desafios

<sup>3</sup> Com um alcance que — na linha da perspectiva *crítico-reflexiva* proposta por Castanheira Neves (*Teoria do direito. Lições proferidas no ano lectivo de 1998/1999*, policopiado, Coimbra 1998, pp. 43-45, 50 e ss.) — já defendi expressamente em “Brauchen wir noch eine kritische Rechtstheorie? Ein Konversationsstück mit Posner und Fish”, in Bernd Schünemann / Marie-Theres Tinnfeld / Roland Wittmann (Hrsg.), *Gerechtigkeitswissenschaft - Kolloquium aus Anlass des 70. Geburtstages von Lothar Philipps*, Berlin, Berliner Wissenschafts Verlag, 2005, pp.23 e ss., 41-45 (IV).

<sup>4</sup> Determinando assim um dualismo de memórias. Para uma consideração específica deste problema das *dual identities (a cultural-national and a political-national identity)*, ver Anthony Smith, *National Identity*, cit., pp. 138 -139.

<sup>5</sup> Para um desenvolvimento deste contraponto *communities of memory/ communities of ideas* (a que voltaremos repetidamente), cfr. Robert Booth Fowler, “Community. Reflections on Definition”, in Amitai Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, Virginia, University Press of Virginia, 1995, pp. 88 e ss.

(aparentemente incomensuráveis) de um “nacionalismo pan-europeu” e de um *jus cosmopoliticum*.

1. Se começo por invocar a representação da *etnia* ou de *comunidade étnica* (por uma vez livre da confusão com a *raça*) que Anthony D. Smith defende, é decerto porque esta nos autoriza a superar um debate exemplar... e então e assim também a rejeitar com toda a clareza os interlocutores-pólos que o radicalizam. Que debate? Aquele que opõe concepções “primordialistas” e “instrumentais” (*primordialism versus instrumentalism*): a concepção que descobre na *etnicidade* um “dado” ou “qualidade” primordial, como tal indisponível (*a kind of unchanging essence*) — sustentada num vínculo genealógico organicamente inelutável, que o sujeito-indivíduo não poderá escolher — e a concepção que reduz aquela mesma *etnicidade* a um acervo ou repositório (maleável) de “atitudes, percepções ou sentimentos” — que os indivíduos e os grupos poderão escolher ou seleccionar (se não manipular estrategicamente) em função dos interesses (emancipados) que os conduzem e das situações-circunstâncias a que estas os expõem (*so that (...) the group identification (...) changes (...) as the individual's situation changes*)<sup>6</sup>.

Como se a representação da comunidade-*Gemeinschaft*<sup>7</sup> pressuposta pelo primeiro destes pólos nos condenasse à pressuposição apromática de uma ordem natural (*as a fixity of cultural patterns in nature*); mas então também como se a instrumentalização-funcionalização reconhecida (diagnosticada) pelo

---

<sup>6</sup> Anthony D. Smith, *National Identity*, cit., pp. 19-28 (“Ethnic and ethno-genesis”), 68-70 (“Modernity and Antiquity in the Nation”). Para um desenvolvimento-discussão (se não “relativização”) do contraponto *natural / unnatural (primordial / circumstantial, primordialists / instrumentalists)* projectado na representação-experiência das identidades nacionais, ver muito especialmente Paul R. Brass, “Elite Competition and Nation-Formation” (1979), in John Hutchinson/ Anthony D. Smith (ed.), *Nationalism - the Oxford Reader*, cit., pp. 83-89.

<sup>7</sup> O contraponto *communitas / societas (Gemeinschaft/ Gesellschaft)* — que constituirá uma das pedras de toque do nosso percurso — remete-nos decerto menos para a proposta de Tönnies do que para o debate plural que as *teorias* (políticas) *da justiça* autonomizaram. Para uma síntese das possibilidades deste debate — que é também e sobretudo uma tentativa de encontrar um caminho possível, um caminho que culmina na representação de uma concepção *pós-tradicional* de comunidade (dominada pela reinvenção das exigências da *solidariedade*, se não pela *reciprocidade* de uma celebração “afectiva” da “singularidade individual da outra pessoa”) —, ver Axel Honneth, “Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag”, in *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2000, pp. 328 e ss.

segundo encontrasse o seu sentido e os seus limites — se não a *ratio* que pode assimilar logradamente a sua contingência — na *societas*-artefacto que organiza auto-subsistentemente os interesses emancipados ou os fins equivalentes (*as a “strategic” manipulability of ethnic sentiments and continuous culture malleability*)<sup>8</sup>.

De tal modo que a resposta possível — capaz de rejeitar qualquer um destes caminhos e as reduções a que estes nos condenam — passe pela possibilidade de reinventar a *comunidade* na plenitude dos seus atributos simbólico-culturais (*não* naturais): uma possibilidade que é evidentemente a de assumir tal *Gemeinschaft* na historicidade constitutiva do seu processo de realização — se quisermos, a de justificar a inteligibilidade prática de um “paradoxo” de transformação e de continuidade (*as a paradox coexistence of flux and durability*)<sup>9</sup> —... mas que é ainda e significativamente a de reconhecer que a dinâmica transformadora e a autodisponibilidade (se não selectividade reflexiva) que a sustenta se cumprem também e sem excepção *comunitariamente*. Submetendo os padrões fundamentais e o horizonte de validade que os alimenta (*the fundamental patterns of myth, symbols, memory and value*)<sup>10</sup> a um processo (contínuo) de experimentação-realização? Também descobrindo neste processo — e na ordem-*ordinans* que lhe corresponde ou no *mundo prático* que esta constrói — um iniludível (ainda que permanentemente renovado) “sentido de continuidade” — um “sentido” que nenhuma associação de interesses (de sujeitos individuais ou de grupos) estará *por si mesma* em condições de transformar<sup>11</sup>.

**2.** Se mobilizo esta representação prático-cultural da *comunidade étnica* não é no entanto apenas para confirmar (como que lateralmente) a compreensão da *validade* (e da demarcação *humano/ inumano*) de que hoje precisamos (na *autodisponibilidade*, se não *autotranscendentalidade*, que a distingue<sup>12</sup>). É também para garantir um segundo passo. Aquele que o autor

<sup>8</sup> Anthony D. Smith, *National Identity*, cit., p. 25.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 25

<sup>11</sup> Ainda que uma tal associação determine um acontecimento ou desenvolvimento “traumático”. Decerto porque este acontecimento terá que ser colectivamente experimentado e (como tal) *internamente* assimilado. As transformações (se ocorrerem) serão aquelas que a assimilação prático-comunitária “legitimar”.

<sup>12</sup> Com o alcance que Castanheira Neves nos ensina a reconhecer quando convoca uma específica *intencionalidade à validade*: “[Não] fica excluído que se reconheça na experiência

de *The Ethnic Origin of Nations* nos ajuda a esboçar enquanto explora as “raízes pré-modernas” do fenómeno da diferenciação nacional (e as formas de identidade que estas asseguram). Compreender o fenómeno da construção da *nação* enquanto tal — na complexidade das suas etapas e na relação integrante com a memória que estas determinam (como outros tantos episódios de recriação-regeneração) — é com efeito “relativizar” a representação moderno-iluminista da *nation-patrie* (e a organização racional das memórias de cidadania que esta nos oferece), mas é também e muito especialmente renunciar à auto-interpretação que vê na identidade nacional um “produto” logrado do nacionalismo do século XVIII — se não, directamente, da compreensão da juridicidade-legalidade emancipada por Rousseau.

**2.1.** Esclarecimento que nos permite decerto reconhecer um veio privilegiado de afirmação da ideologia nacionalista: aquele que articula a exaltação neo-clássica do homem da *polis* e da *civitas* (e as virtudes que estes partilham) com uma reinvenção *contratualista* da noção de *pátria* e com a *associação* de cidadãos (autonomamente) fraternos que esta determina — a de uma *république une et indivisible* que, sem renunciar ao “carácter” que a distingue das outras repúblicas, se nos impõe sob o *modus* privilegiado de uma “comunidade de leis e de instituições” (*a community of laws and institutions with a single will*<sup>13</sup>). Decerto porque encontra na *volonté générale*

---

(poderá dizer-se, humano-hermenêutica) da histórico-cultural prática humana e da corresponsabilizante coexistência uma específica intencionalidade à validade em resposta ao problema vital do sentido, e estruturalmente constituída pela distinção entre o humano e o inumano, o válido e o inválido, o justo e o injusto, intencionalidade que se refere sempre e convoca constitutivamente na sua normatividade certos valores e certos princípios normativos que pertencem ao *ethos* fundamental ou ao *episteme* prático de uma certa cultura numa certa época. E que assim, sem se lhes poder ignorar a historicidade e sem deixarem de ser da responsabilidade da autonomia cultural humana, se revelam em pressuposição problemáticamente fundamentante e constitutiva perante as contingentes positivities normativas que se exprimem nessa cultura e nessa época — são valores e princípios metapositivos e pressupostos dessa mesma positividade, como que numa *autotranscendência* ou *transcendentalidade* prático-cultural, em que ela reconhece os seus fundamentos de validade e os seus regulativo-normativos critérios de constituição prática. Pelo que a exclusão da necessidade ontológica no domínio da *praxis* — que temos de reconhecer como consequência e herança excessivamente gregas da compreensão da mesma *praxis* — não nos condena à mera contingência político-social, no domínio do prático-jurídico. A posição exacta é a de um *tertium genus* dado numa transcendental autopressuposição axiológica-normativa fundamentante e regulativamente constitutiva. ...” (Castanheira Neves, *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia. Tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*, Coimbra, Coimbra Editora, 2003, pp.146-147).

<sup>13</sup> Anthony D. Smith, *National Identity*, cit., p. 10.

— e na *raison raisonnante* sistemática e universal que autonomiza esta da mera *volonté de tous* — o seu impulso fundador e o seu núcleo de inteligibilidade (*la patrie est dans la relation de l'état à ses membres*<sup>14</sup>).

Esclarecimento no entanto que nos obriga a confrontar este veio de afirmação da *nação dos cidadãos* com um outro veio praticamente contemporâneo (com uma posteridade não obstante muito distinta)<sup>15</sup>: aquele em que a celebração da autonomia — agora como autodeterminação colectivamente experimentada, inseparável da manifestação de um *espírito* ou *génio* únicos (insusceptível como tal de se reconhecer na universalização racional das solidariedades cívicas) — nos vincula à procura porfiada de uma “origem” *diferente* e no limite (com a mediação indispensável do historicismo literário pré-romântico) também à emergência (consciente) de uma pluralidade étnica<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> “Mais où est-elle cette patrie ? existe-t-elle encore? Votre lettre décide cette question. Ce ne sont ni les murs ni les hommes qui font la patrie: ce sont les loix, les mœurs, les coutumes, le Gouvernement, la constitution, la manière d'être qui résulte de tout cela. La patrie est dans les relations de l'Etat à ses membres; quand ces relations changent ou s'anéantissent, la patrie s'évanouit...” [Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. P\*\*\*\** (Motiers le 1 Mars 1764), disponível em <http://gallanar.net/rousseau/lettresdivers.html>, (extraída em 3-09-2006), carta também explicitamente convocada por Anthony D. Smith, *National Identity*, cit., p. 88]. “La patrie, selon Rousseau, n'est donc définie ni par “les murs”, c'est-à-dire par un attachement au sol ou au territoire permettant la subsistance, ni par “les hommes”, c'est-à-dire par un lien du sang qui attache les compatriotes entre eux et avec leurs ancêtres communs. Elle est définie par ses institutions propres et la manière d'être des hommes que ces institutions produisent, c'est-à-dire par la vertu de ces hommes. Ainsi, nous ne pouvons qu'être d'accord avec Robert Derathé lorsqu'il écrit : “Rousseau restera toute sa vie fidèle à cette conception de la patrie, conception exempte de tout nationalisme. La patrie proprement dite n'est pour lui ni le pays natal ni la terre des ancêtres, elle est liée aux institutions politiques et le patriotisme est l'attachement ou le dévouement à ces institutions”...” [Vincent Gray, *Territoire et histoire selon Jean-Jacques Rousseau*, <http://rousseauetudies.free.fr/articleterritoire> (extraído em 3-09-2006)].

<sup>15</sup> Anthony D. Smith, *National Identity*, cit., pp. 84-91 (“The Cultural Matrix of Nationalism”).

<sup>16</sup> “But in this same period (1760-1780) a parallel trend opened up the way towards a very different vision. The “history” that the neo-classical movement valued was essentially civic and political. It derived from the reading of classical antiquity as a plateau of civilization that was being realized again in modern Europe but on an even higher plane. It was a universal history, yet its constituents were city-states and their civic solidarities and patriotisms. Between the classical model and its modern realization there had been a falling away (...). It was just this rural society of the age between the classical and modern epochs, the “middle age”, that became the source of inspiration for a very different reading of European origins and development. (...) For the medieval era and its golden age of ethnic heroes seemed to answer more fully to the historicist vision that underpinned the new language and ideology of nationalism, revealing in every corner of Europe the unsuspected glories of one national genius after another, each drawing inspiration from the golden age and poetic landscape of his own ethnic community. Medievalist literary historicism spread

**2.2.** Deixemos no entanto o contraponto (historicamente situado) destas duas representações da identidade nacional — nas peripécias dos encontros e desencontros que o sustentam e nos cruzamentos mais ou menos explícitos (nem por isso menos complexos) com as compreensões do direito e dos discursos jurídicos a que permanentemente nos expõem<sup>17</sup>. Concentremo-nos antes nas possibilidades que as suas correntes aglutinam. Nos “recursos” que estas possibilidades disponibilizam — aqueles “recursos” que (embora com graus de combinação ou de domínio diversos) nenhuma representação ideologicamente lograda da nacionalidade poderá hoje dispensar<sup>18</sup>? Antes nos *tipos ideais* que reconstituem estas possibilidades ou que conferem às suas tensões uma inteligibilidade binominal.

**2.2.1.** Aqueles certamente que Anthony D. Smith — abstraindo de rótulos geo-políticos dificilmente corroboráveis<sup>19</sup> — nos ensina a reconhecer como tipos de nacionalismo (*types of nationalism*), enquanto permite que um modelo *étnico-genealógico* de nação se confronte com um modelo *cívico-territorial*<sup>20</sup>. O que é evidentemente insistir na organicidade constitutiva que alimenta o primeiro e na racionalidade autofundamentante que constrói o segundo. Que *organicidade*? Aquela que, sobrepondo acções-episódios inte-

---

the cult of national distinctiveness even to the most submerged community and cultural category of Europe's population...” (*Ibidem*, pp. 88, 89-90)

<sup>17</sup> O contraponto em causa permitir-nos ia por exemplo explorar a perturbante *dualidade* do discurso jurídico herdeiro da *Escola histórica do direito* — o papel que o binómio *racionalismo / historicismo* desempenha na invenção oitocentista da *Rechtswissenschaft*, mesmo quando (ou sobretudo quando?) esta parece sucumbir à identidade condutora do primeiro termo e ao normativismo sistemático que o ilumina (*dualidade* que encontramos ainda na etapa culminante de construção de uma *Allgemeine Rechtslehre*). Neste sentido ver por todos Annette Brockmöller, *Die Entstehung der Rechtslehre im 19. Jahrhundert in Deutschland*, Baden-Baden, Nomos Verlag-Gesellschaft, 1997, pp. 47 e ss. (“Jurisprudenz zwischen Philosophie und Empirismus”), 82 e ss. (“Vom Rechtsquellenstreit zum Spezialistendogma”), 183 e ss. (“Von systematischer Jurisprudenz zu Allgemeiner Theorie des Rechts”).

<sup>18</sup> “In fact every nationalism contain civic and ethnic elements in varying degrees and different forms...” (Anthony D. Smith, *National Identity*, cit., p.13).

<sup>19</sup> Rótulos estes alimentados pelo contraponto nuclear *oriental / ocidental* (*Eastern / Western, non-Western / Western*): “[We] have to treat geopolitical labels cautiously. Both (...) “Western” civic-territorial and “Eastern” ethnic-genealogical models of the nation (...) can be found in the “East”, in the “West”, in Asia, Africa and in Latin America, as well as within many nationalist movements...” (*Ibidem*, p. 81). Não significa isto no entanto que os rótulos em causa não correspondam a tendências dominantes de organização, mais ou menos explicitamente experimentadas (*as standard non-Western / Western conceptions*): *ibidem*, pp. 9 e 11.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 8-15 (“The Elements of “National” Identity”), 79-84 (“Types of Nationalism”).

ligíveis (narráveis), descobre nestas acções e na continuidade dinâmica que estas asseguram um *sentido* (se não mesmo um *argumento*<sup>21</sup>) comum. Que *racionalidade* autofundamentante? Aquela que aglutina um acervo de sujeitos desvinculados e ilumina o “corpo”-*artefacto* correspondente.

Diferenças de concepção que nos autorizam a confrontar as exigências de uma comunidade de *nascimento* — e a *presunção* dos vínculos (de ascendência comum) que justificam a “atitude”<sup>22</sup> correspondente (*as a kind*) of a *sense of ancestry*<sup>23</sup>) — com uma representação predominantemente *espacial*, baseada na interacção povo-território — e então e assim também onerada com a delimitação-reconhecimento (universalmente reconhecível) de um *historic homeland*<sup>24</sup> (*genealogy and presumed descent ties versus a compact, clearly demarcated territory*<sup>25</sup>). Diferenças de concepção que sobretudo nos importam no entanto porque permitem distinguir processos de manifestação-realização inconfundíveis... que outras tantas culturas (a *cultura vernacular* e a *cultura cívica*) predominantemente mobilizam (*popular mobilization versus legal-political community and legal-political equality, vernacular languages, costumes and traditions versus common public culture and civic ideology*<sup>26</sup>). Ao ponto de devermos reconhecer que o lugar que o primeiro modelo reserva à tradição — e às linguagens, costumes e narrativas que a prosseguem — nos aparece

<sup>21</sup> Para o dizermos já com MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981), cit. na segunda edição (com *Postscript*), London, Duckworth, 1985, p. 222.

<sup>22</sup> “The primary characteristic of ethnic boundaries is attitudinal. In their origins and in their most fundamental effects, ethnic boundary mechanisms exist in the minds of their subjects rather than as lines on a map of norms in a rule book...” [John Armstrong, “Nations Before Nationalism” (1982), in John Hutchinson/ Anthony D. Smith (ed.) *Nationalism*, cit., p. 144].

<sup>23</sup> “We are not talking about actual descent, much less about “race”, but about the *sense of ancestry and identity* that people possess (...). “Ethnicity” (...) in this sense (...) is more about cultural perceptions than physical demography...” (Anthony D. Smith, “The Origins of Nations”, cit., p. 151)

<sup>24</sup> Sem esquecer que a vinculação territorial aparece já aqui também especificada na sua carga simbólica: John Armstrong, “Nations Before Nationalism”, cit., pp. 145-147.

<sup>25</sup> Anthony D. Smith, *National Identity*, cit., pp.11-12, “The Origins of Nations”, cit., pp.153-154.

<sup>26</sup> Anthony D. Smith, *National Identity*, cit., pp. 11-14. Para distinguir os “caminhos” da autêntica “mobilização vernacular” — garantidos pelas possibilidades de uma etnia *verticalmente* partilhada — daqueles que correspondem a uma efectiva “incorporação burocrática” — determinada pelo esforço de uma identidade étnica *lateral* (uma identidade confinada à experiência de um estrato social superior que, enquanto tal, se reconhece nos estratos correspondentes das comunidades vizinhas) —, ver “The Origins of Nations”, cit., pp. 147 e ss. (“Bureaucratic “Incorporation””, 151 e ss. (“The “Rediscovery” of the “Ethnic Past””), e ainda *National Identity*, cit., pp. 52-68.

no segundo ocupado pelos recursos de uma estrutura político-jurídica: a de uma pátria-*societas* que, enquanto sistema de regras e de procedimentos, institucionaliza o cidadão igual (e a máscara de direitos que este afivela)<sup>27</sup>.

**2.2.2.** Antes de perguntar qual é o contributo para a compreensão do direito que podemos esperar desta tensão — ou da clarificação que o binómio *genealógico/ cívico*, *orgânico / racional* lhe proporciona — permitam-me que a cruze ainda com outro confronto de *tipos ideais*. Refiro-me àquele (entre muitos outros possíveis) que Robert Booth Fowler explora enquanto exige que as “comunidades *de ideias*” dos modelos *democrático-participatório* e *republicano* — também elas (sem prejuízo dos “programas” que as separam) político-juridicamente constituídas — se distingam *em bloco* das “comunidades *de memória*” recriadas pelos discursos tradicionais — estas por sua vez alimentadas por um vínculo assumido com o passado e com a história. *By communities of memory I mean current ideas of community that derive from long established belief-systems that link the present and the past, communities fashioned, above all, from tradition and religion*<sup>28</sup>.

Basta-nos esta indicação sumária com efeito para perceber que o problema que estes dois novos tipos recriam é significativamente mais extenso do que aquele que é assimilado pelo binómio *genealógico / cívico*: muito simplesmente porque a identidade interpelada não é apenas agora a da *nação* mas a de todas as formas de integração social possíveis.

Para além disso, importa perceber que a clausura auto-referencial desenhada por aquele binómio (e pela sua oposição fundamental) nos aparece agora directamente posta em causa pela emergência de um terceiro termo — aquele que corresponde às “comunidades *de crise*”. Que comunidades serão aquelas que se institucionalizam *nas* e *pelas* respostas convergentes a um problema específico (*conceptions of community fashioned by the times more than by intellectual ideas*<sup>29</sup>)? Comunidades-práticas e (ou) comunidades-

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 10 e 12. Em sentido próximo, considerando o problema da construção oitocentista da “unidade dos povos germânicos” em contraponto directo com a circunstância presente da reconstrução política (se não político-constitucional) de uma identidade europeia, ver ainda Habermas, “Was ist Volk? Zum politischen Selbstverständnis der Geisteswissenschaften im Vormärz, am Beispiel der Frankfurter Germanistenversammlung von 1846”, in *Die Postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1998, pp.13 e ss., 30-37 (“Vom Volk des Volkesgeistes zur Nation der Staatsbürger”).

<sup>28</sup> Robert Booth Fowler, “Community. Reflections on Definition”, cit., p. 91.

<sup>29</sup> Robert Booth Fowler, “Community. Reflections on Definition”, cit., pp. 89-90 (“Communities of public crisis”).

cânones<sup>30</sup> que podem corresponder à procura de uma nova *ética global* e aos exercícios de sobrevivência que a preocupam — se não explicitamente às pretensões de universalidade que os iluminam —, na mesma medida em que logram impor-se-nos em processos circunscritos (histórico-situacionalmente justificados) de construção-reforço de identidades religiosas, étnicas ou ráticas, mas também de género ou de orientação sexual (muitas vezes em conflito aberto com o “consenso público” e com as identidades dominantes)<sup>31</sup>.

**2.2.3.** Disse há pouco que pretendo mobilizar estes binómios para reflectir sobre o direito. Importa esclarecer que se trata muito especialmente de reflectir sobre a relação que o direito — enquanto prática-processo (normativamente específica) de assimilação e de tratamento das diferenças — poderá (ou deverá) estabelecer com os modos de integração (ou com os modelos de reconhecimento recíproco) que as “formas” da *societas* e da *communitas* institucionalizam... e através destes modelos também com o espectro disponível das representações da identidade colectiva.

Confrontados com esta ambição, os tipos ideais que mobilizámos parecem no entanto convergir numa resposta única. Uma resposta que “absolutiza” os binómios *contingência material / autonomia formal-racional*, *volonté de tous / volonté générale*, *arbitrio / liberdade*, *particular / universal*? Antes uma resposta que circunscreve drasticamente as possibilidades de compreensão-determinação da experiência do direito. Enquanto e na medida em que permite que aqueles binómios — iluminados pela distribuição *conteúdo / forma* (aberta pelo voluntarismo moderno e consagrada pela *raison raisonnée* do Iluminismo) — convirjam na representação-estabilização (se não entrincheiramento) de uma “tensão” exemplar: aquela que confronta o “particularismo” (etnocêntrico) de uma “comunidade de destino” (historicamente sustentada) com o “universalismo” (tendencialmente cosmopolita) de uma sociedade (igualitária) de “leis e de direitos” (e com o artefacto da *Constituição republicana* que o torna possível)<sup>32</sup>. Como se a experiência do direito se nos

<sup>30</sup> Com o alcance (a diversidade-pluralidade) que o diagnóstico de Sanford Levinson e Jack Balkin nos permite descobrir: cfr. “Legal Canons: an Introduction”, in Balkin / Levinson (ed.), *Legal Canons*, New York, New York University Press, 2000, p. 3 e ss.

<sup>31</sup> Robert Booth Fowler, “Community. Reflections on Definition”, cit., p. 90. Para uma compreensão da relação entre “grupo minoritário” e determinação canónica, ver os textos de Randall Kennedy, Fran Ashley, Katherine T. Bartlett e Katherine M. Franke que integram a terceira parte de *Legal Canons*, cit., pp. 211-328 (“The Canons and Groups”).

<sup>32</sup> As fórmulas são agora explicitamente de Habermas, “Der europäische Nationalstaat. Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft”, in *Die Einbeziehung*

expusesse aproblematicamente vinculada à invenção da *societas* dos “cidadãos livres e iguais” e à inteligibilidade *macroscópica* das suas decisões — ou pelo menos definitiva e insuperavelmente corrigida por esta e pela *comunidade de ideias* que esta inaugura<sup>33</sup> (se não já pela “legitimação democrática” que aquela associação de cidadãos cria *aus eigener Kraft*<sup>34</sup>).

O que é decerto mais do que partir da perspectiva-*quadro* de uma juridicidade-legalidade, porque é também já surpreender a sucessão de “presentes” que — cumpridos embora como ciclos históricos inconfundíveis e outras tantas institucionalizações *político-jurídicas*<sup>35</sup> — reproduzem (repetem) as possibilidades de uma tal perspectiva e do enquadramento que ela alimenta (*various kinds of “citizenship” (...), including civil and legal rights, political rights and duties, and socio-economic rights*<sup>36</sup>). Possibilidades estas que (enquanto aquisições insuperáveis) nos remetem por sua vez para uma separação-distribuição (que é também conjugação-concertação) de dois eixos fundamentais. Que outros eixos senão aqueles que (repetindo-reformulando os binómios referidos) nos obrigam a descobrir (e a experimentar) essa juridicidade simultânea e irredutivelmente como *voluntas* e como *ratio*, como um acervo (contingente) de prescrições autoritárias e como um núcleo (-centro) de oportunidades de racionalização (-“justificação”), como um *continuum* de compromissos (-decisões) materiais e como uma ordem-*ordinata* de critérios-rules?

---

*des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1996, cit. na edição de bolso de 1999, pp. 138 e ss. (“Die Spannung zwischen Nationalismus und Republicanismus”). “In die Begrifflichkeit des Nationalstaats ist die Spannung zwischen dem Universalismus einer egalitären Rechtsgemeinschaft und dem Partikularismus einer historischen Schicksalsgemeinschaft eingelassen...” (*Ibidem*, p. 139).

<sup>33</sup> “Normativ betrachtet, kann allein der Wunsch eines Volkes nach demokratischer Selbstbestimmung die Forderung nach politischer Unabhängigkeit begründen (...). Es besteht ein normativer Vorrang der republikanischen Freiheit vor den Einheit einer Nation. (...) Die nationalstaatliche Rahmen für die Implementierung von Menschenrechten und Demokratie hat, über die Grenzen von Stämmen und Dialekten hinweg, eine neue, abstraktere Form der soziale Integration möglich gemacht...” (Habermas, “Was ist Volk?...”, in *Die Postnationale Konstellation...*, cit., pp. 34 e 36)

<sup>34</sup> “[Die] gewollte Nation der Staatsbürger [ist] (...) die Quelle für demokratische Legitimation. (...) Staatsbürger konstituieren aus eigener Kraft die politische Assoziation von Freien und Gleichen” (Habermas, “Der europäische Nationalstaat...”, in *Die Einbeziehung des Anderen...*, cit., p. 139).

<sup>35</sup> Do *Estado demo-liberal* aos diversos *Estados sociais* e às crises que estes assimilam... sem excluir as promessas de *novos paradigmas procedimentais*...

<sup>36</sup> Anthony D. Smith, *National Identity*, cit., p. 10.

Mas então como uma *voluntas* cujo conteúdo pode ser mais ou menos sensível às diferenças (sem excluir aquelas que a singularidade *étnica* reivindica). E como a *ratio* (auto-subsistente na universalidade formal do seu *logos*) que liberta os compromissos em causa do *continuum* de contingência que os dissolve: enquanto regula os procedimentos de que estes emergem e enquanto transforma os seus correlatos-referentes em situações típicas... — numa palavra, enquanto garante a *juridicidade* dos critérios correspondentes.

Sem esquecer que se trata assim também de assimilar uma representação da *societas*: uma representação que, ao assumir a insuperabilidade das suas aquisições, recusa a possibilidade de vir a ser tratada como uma “tradição” (entre outras possíveis). Ora ao ponto de devermos reconhecer nesta recusa (e na auto-reflexão que explicita ou implicitamente a justifica) um dos traços distintivos da tradição em causa.

**3.** Acabámos de ver que a exigência de inscrever todos os “modelos de reconhecimento” autonomamente jurídicos — e os recursos de integração que estes disponibilizam — no eixo de institucionalização definido pela identidade cívico-racional (e pela comunidade *de ideias* correspondente) só se nos imporá como inevitável se assumirmos uma determinada compreensão do direito — e mais do que isso, se garantirmos a indisponibilidade prático-cultural da representação em que esta se integra (se nos recusarmos a relativizá-la como “tradição”).

Se quero insistir nesta nota (e no “paradoxo” que a sustenta) é decerto porque esta nos dá a oportunidade de visitar os tipos ideais que acabámos de explorar. Tratando-se muito claramente de permitir que o contraponto entre as identidades *cívica* e *étnica* (se não entre comunidades *de ideias* e *de memória*) se nos exponha (e ilumine) como um confronto explícito ente linguagens e discursos possíveis — no limite também já como um *diferendo* construído por tipos de “reescrita” e por modos de encadeamento ou de contextualização (pragmático-teleologicamente) comunicáveis.

Não um confronto qualquer nem um *diferendo* qualquer. Antes aquele ou aqueles que convocam a experiência do segundo eixo para interpelar os recursos mobilizados pelo primeiro. E que assim mesmo nos ajudam a relativizar a organização que este disponibiliza (e a distribuição de elementos que consagra): como se se tratasse afinal de descobrir na “nação dos cidadãos”

e no modelo de legitimação democrática que ele constrói — ... e agora também já na representação do direito que se êsgota na institucionalização política correspondente... — uma tradição entre outras tradições rivais. Reconstituição-denúncia que — partindo do espectro das formas de integração-socialização que começamos por reconhecer (e tendo em atenção a perspectiva de articulação que nos preocupa) — nos obrigará decerto a invocar o debate comunitarismo / liberalismo, ou mais rigorosamente, a mergulhar no núcleo duro das críticas comunitaristas ao liberalismo. Experiência que importa cumprir em várias etapas... enquanto submetemos a representação da nossa tensão principal a um exercício permanente de conversão ou de transposição.

**3.1.** Sendo a primeira etapa (ou a primeira máscara) aquela que a escrita da História — e a meta-reflexão que a tematiza — nos ensinam a descobrir. Com Hayden White (e a lição de *The Content of the Form*). Para que a tensão em causa se nos ofereça com a clareza de um contraponto entre discursos *narrativos* e *não narrativos*. (*narrative representations of reality versus nonnarrative modes of speaking*)<sup>37</sup> Um contraponto que fecha os discursos *não narrativos* em torno da procura permanentemente recomeçada de uma linguagem *unidimensional* (*one single code monolithically utilized*), na mesma medida em que confia aos discursos *narrativos* e à realidade que estes garantem (enquanto *performative models*) uma pluralidade de códigos e de estratos de objectivação (*a complex set of codes and a complex multilayeredness of discourse*)<sup>38</sup> — códigos e estratos que não obstante constroem (ou são chamados a construir) uma inconfundível “unidade de sentido”<sup>39</sup>. Sem esquecer que se trata assim também de exigir que a narrativa “orienta a atenção do leitor” para uma espécie de “segundo referente”, no qual a sua própria estrutura ou *forma* (*as plot structure or specific kind of story*) se torna enfim

<sup>37</sup> Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore /London, The Johns Hopkins University Press, 1987, pp. 1 e ss. (“The Value of Narrativity in the Representation of Reality”), 39 e ss., 56-57.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

<sup>39</sup> Para compreender as exigências (de conexão-*congruência*) que sustentam a “perspectiva” e a “racionalidade” *narrativas* — num confronto explícito com a “perspectiva” e a “racionalidade” *hermenêuticas* (e a coerência-*integração* que a sua “particular hierarquia de sentido” impõe) —, ver Castanheira Neves, *O actual problema metodológico da interpretação jurídica*, I, Coimbra, Coimbra Editora, 2003, pp. 378-400 (*Excurso* “Dworkin e a interpretação jurídica”).

<sup>40</sup> “When the reader recognizes the story being told in a historical narrative as a specific kind of story — for example, as an epic, romance, tragedy, comedy, or farce — he can be said

compreensível<sup>40</sup> (*the narrative figurates the body of events that serves as primary referent and transforms these events into intimations of patterns of meaning that any literal representation of them as facts could never produce*<sup>41</sup>)

**3.2.** O segundo passo limita-se a confirmar a tensão reconhecida pelo primeiro. Importa-nos no entanto porque a inscreve no horizonte de uma compreensão *transpragmática* da linguagem: aquela que Lyotard nos propõe enquanto assume as ambições de uma “reescrita” ou “redacção” do presente<sup>42</sup>. Tratando-se agora muito significativamente de confrontar as pretensões de universalidade de um certo eixo ou complexo deliberativo (*agencement délibératif*) — e a articulação de frases prescritivas e normativas que este autoriza<sup>43</sup> — com as possibilidades de tematização e de esquecimento do *differendo*

to have comprehended the *meaning* produced by the *discourse*. This *comprehension* is nothing other than the recognition of the *form* of the narrative...” (Hayden White, *The Content of the Form...*, cit., p. 43, itálicos nossos)

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>42</sup> Para uma tentativa de consideração desta proposta (e da “reescrita” do presente a que esta nos expõe), veja-se o nosso *Entre a reescrita pós-moderna da juridicidade e o tratamento narrativo da diferença...*, Coimbra, Coimbra Editora, 2001, pp. 288-346, 354 e ss., 400 e ss.

<sup>43</sup> No universo alimentado pela *guerra de todas as linguagens*, dir-se-ia com efeito que o “desafio” é o de reconhecer um certo *núcleo* racional e com este um *continuum* muito especial de dimensões e de estratos — partilhado pelas *práticas-texto* do direito e da política (*celui d'une politique dans un sens plus large, qu'on dit agencement délibératif*). Um núcleo que se nos expõe como uma sucessão transparente de movimentos *intergenéricos* (entre géneros de discurso distintos e como tal incomensuráveis)... mas também e muito especialmente como uma estrutura exemplar de manifestação e de confirmação de *pseudo-litígios* (de transações paralógicas e de efeitos de deslocação) — vinculada à “aparência transcendental” de uma finalidade superior (introduzida pela prescrição interrogativa *que devons-nous être?*) e não obstante capaz de sobrevier às vicissitudes do seu género e de ganhar a objectividade de uma *Lebensform* (aquela cuja lição de “pluralidade” é precisamente a que resulta da justaposição agonística de todas as posições “intrinsecamente ideológicas”, institucionalmente consentidas e filtradas). Para perceber que assim é, bastará recordar a sequência dos procedimentos canónicos (internamente “admitidos”) que Lyotard reconstitui [*Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, pp. 213-217 (n.ºs 210-217)]. Porque se o círculo básico da *objectivação* é definido por três momentos incontornáveis — a selecção *prático-hipotética* dos fins (*que devons nous faire?*), a recepção *cognitiva* (hipotético-experimental) dos meios (*qu'en est-il des moyens?*), a tematização “estratégico”-ficcional das “simulações” ou “modelos” alternativos (*que pourrions nous faire?*) —, uma mediação “integrante” — suscitada por discursos também heterogéneos — prepara a seguir a “compossibilidade” dos dados (“reais” ou “imaginários”) assim obtidos: para que o equilíbrio do género dialéctico se imponha como um *exemplum* de distribuição de frases antitéticas (*le débat ...: il a tort, voici pourquoi / faire taire l'adversaire*), a teleologia do género retórico comunique as regras de uma persuasão argumentativa (*le débat... j'ai donc raison, croyez-moi / la polémique publique, la campagne d'opinion, la propagande*), a estrutura institucional da retórica de tipo

que o género narrativo (microscopicamente) nos proporciona. Mas então também e ainda de denunciar a fragilidade do primeiro *género* e de celebrar a inabalável força (integrante) do segundo<sup>44</sup>.

**3.3.** A etapa seguinte socorre-se já das formulações de Michael Walzer<sup>45</sup>. Para nos mostrar que a nossa tensão condutora — iluminada pelas

---

"judiciário" imponha a conversão ("democratização") do destinatário (*il s'agit de persuader, non l'adversaire mais le tiers qui est juge*). Mas também para que a sequência final seja determinada pela frase judicativa (*le jugement*): um "encadeamento plausível dos dados (*faits / moyens-conséquences / scénario*) basicamente "livre de regras" (*décision, résolution, programme*), apenas dominado por um princípio (autopoietico) de "economia" (*la moins mauvaise réponse, le moindre mal*). E se a articulação escolhida se exprime num comando (*frase prescritiva*) e este desencadeia uma mediação (construção) universalizante (*frase normativa jurídica*), é o modelo assim criado que se "explicita" a seguir numa conversão prescritiva concretizadora (frase judicial) e é esta enfim que se consuma num efeito coactivo (executório) de puro poder ["Dans la politique délibérative, celle des démocraties modernes, le différend s'expose, bien que l'apparence transcendente d'une finalité unique qui en viendrait à bout persiste à le faire oublier, à le rendre supportable (...). La fin supérieure le formule comme dans le genre éthique par la phrase canonique (ou l'énjeu) qui est une prescriptive interrogative: Que devons-nous être? mais lestée de sens possibles: heureux, savants, libres, égaux, français, riches, puissants, artistes?" (*Ibidem*, p.213, nº 210)].

<sup>44</sup> "Le délibératif est plus "fragile" que le narratif, il laisse apercevoir les abîmes qui séparent les genres de discours entre eux et même les régimes de phrases entre eux et qui menacent le "lien social". Il présuppose et enrégistre une profonde dislocation des mondes narrés (...); l'unité des genres qui composent le délibératif est sous la seule garantie, si l'on peut dire, de la réponse donnée à la phrase canonique du prescriptif: *Que devons nous être?* (...); le délibératif est un agencement de genres, et cela suffit pour laisser poindre en lui l'occurrence et les différends" (*Ibidem*, pp. 216-217, nº 217). Com o género narrativo — e a tradução mítica que, através dos nomes próprios mas também através de uma organização (modulação) do tempo, o projecta na "comunidade", "pacificando-a" e constituindo-a como tal [*Ibidem*, p. 218, nº 219] — Lyotard não celebra apenas um género em sentido estrito mas o mais "forte" e "homogéneo" de todos os géneros. Aquele em que os dois grandes tipos de heterogeneidade possíveis (o das frases e o dos discursos) "mais logradamente conseguem fazer-se esquecer" [*Ibidem*, p. 218, nº 219]. Porque é aquele que conta (recria, inventa) os diferendos para os tratar (e repelir). Sem os violentar. Apenas porque o relato que no-los apresenta caminha inexoravelmente para um fim-termo, mais fechado no mito, mais aberto na "ficção romanesca" e não obstante sempre a invocar (e a depender de) um *ensemble* plausível de *última verba* que "organize retroactivamente os acontecimentos narrados". Respeitando a "ocorrência" e ao mesmo tempo "repelindo-a para os confins" *extérieures ao processo narrativo forjado* ["D'une part le récit raconte un ou des différends et il lui ou leur impose une fin, un achèvement qui est son propre terme. Sa finalité est qu'il prend fin (curieuse expression française). (...) La fonction narrative est redimante en elle-même (...), comme s'il y avait un dernier mot. (...) D'autre part le déchainement du maintenant est domestiqué par la récurrence du avant/après (...). Les récits repoussent l'évènement aux confins..." (*Ibidem*, pp. 218-219, nº 219; cfr. ainda pp. 219-221 ("Notice Cashinahua") e 226-230 (nºs 227, 228, 230, 232)].

<sup>45</sup> Walzer, "The Communitarian Critique of Communitarianism", in Amitai Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking...* cit., pp. 52 e ss., 53-56 ("Liberalism: The First Critique"). Das formulações, insista-se: importa, com efeito, não esquecer que Walzer convoca este

possibilidades dos tipos de escrita [3.1.] e (ou) dos géneros de discurso [3.2.] — se cumpre afinal contrapondo dois eixos ou núcleos de organização da linguagem:

(a) aquele que perdeu a sua “capacidade narrativa” e nos condena à exemplaridade edificante de um único conto ou história-story (*the story of ex nihilo creation, which begins in the state of nature or the original position*<sup>46</sup>) — a única que o homem desvinculado (da *ratio-voluntas* e dos interesses) sabe contar sobre si próprio... enquanto inventa a *societas* e o Estado... mas também enquanto projecta a “sociedade justa” do *overlapping consensus* (e a *social union of social unions* que a traduz<sup>47</sup>)...

(b)... e aquele que “faz justiça” a uma pluralidade (indeterminada, mas nem por isso menos integrada) de histórias possíveis — e que faz justiça a tal pluralidade porque sabe encontrar as palavras últimas (e a organização-modulação do tempo, se não inteligibilidade mítica) que fecha e redime essas histórias (enquanto as converte em unidades plausíveis)... mas também e muito especialmente porque sabe garantir a teia que as articula... e a coerência (e a força)... mas também o sentido de comunidade (se não de orientação por um “bem comumente partilhado”) que esta teia produz<sup>48</sup>.

Um patamar de exposição-conversão que prepara a etapa central...

**3.4.** A etapa central? Aquela que mobiliza o diagnóstico de MacIntyre e nos permite confrontar enfim duas concepções distintas da razão: a que se pretende livre e a que se confessa vinculada. Para que o eixo discursivo que até agora se nos impôs como aquele que perdeu a sua “capacidade narrativa” — e que por isso nos condena à repetição de um presente sem memória — nos apareça iluminado pela pretensão de universalidade da razão moderno-iluminista — se não (*recto itinere*) pela herança que esta impõe (e pelos ciclos de luz e de sombra que esta projecta).

---

contraponto para reconstituir um dos argumentos críticos que as perspectivas comunitaristas (e muito especialmente MacIntyre) dirigem contra a *liberal political theory* — argumento do qual ele próprio assumidamente se distancia. Ver *infra*, 3.5.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 62 e ss.

<sup>48</sup> “Liberal society, seen in the light of this first communitarian critique, is fragmentation in practice; and community is the exact opposite, the home of coherence, connection, and narrative capacity...” (*Ibidem*, p. 55).

Mais do que reconstituir as condições de “desvinculação” ou de “descomprometimento” que alimentam o *moral enquiry* da *Aufklärung* — reconhecidas de resto sob o estímulo de um exemplo tardio (o da *Encyclopaedia Britannica* da segunda metade do século XIX)<sup>49</sup> —, trata-se como sabemos de “desmascarar a pré-determinação que as sustenta. Uma pré-determinação que (segundo MacIntyre) confunde neutralidade com ausência de “fidelidades valorativas” (de critérios ou de princípios últimos), na mesma medida em que admite que o processo de invenção de um *agente moral sem vínculos* (*as an emotivist, democratized, criterionless self*)<sup>50</sup> — tão separado das “encarnações sociais” quanto despojado de uma história racional própria<sup>51</sup> — encontre a sua consumação plena (e irreversível) no “artefacto” (se não equívoco) do sujeito-indivíduo e no tipo de raciocínio prático que o identifica (aquele que parte da premissa *I want it to be the case that such and such*<sup>52</sup>). Uma pré-determinação que condena a procura moderna da universalidade — e as diversas etapas que esta inaugura — à invenção-resposta de um universalismo abstracto (*as a point of view which is detached from all social particularity*)<sup>53</sup>? Importa reconhecê-lo. Sem esquecer que se trata assim de identificar o *universalismo* que concebe-compõe as abstracções da *ratio-voluntas* e dos interesses emancipados... mas também aquele que abre a *societas* a um *continuum* de formas de associação possíveis.

Se quisermos, aquele *universalismo* que admitindo soluções de equilíbrio distintas, reconhece também que tais soluções possam impor às dimensões-abstracções em causa — e ao homem-indivíduo (“independente de toda e qualquer tradição”<sup>54</sup>) que as assume — máscaras-papéis e representações-*performances* inconfundíveis...

<sup>49</sup> Assim, como sabemos, em *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, passim, no qual a *Encyclopaedia Britannica* — em confronto directo com a proposta de Nietzsche (em *Zur Genealogie der Moral*) e com uma específica reinvenção da “síntese” tomista (determinada pela leitura da encíclica *Aeterni Patris*) — é apresentada como o modelo de investigação assumido pela “liberal” university.

<sup>50</sup> Trata-se de convocar o “sujeito-agente” que a filosofia moral do emotivismo (retrospectivamente projectada) no ensinará a iluminar nos seus traços e pretensões fundamentais: ver muito especialmente *After Virtue*, cit., pp. 22 e ss. (“Emotivism: Social Content and Social Context”).

<sup>51</sup> “To be a moral agent is, on this view, precisely to be able to stand back from any and every situation in which one is involved, from any and every characteristic that one may possess...” (*Ibidem*, pp. 31-32)

<sup>52</sup> MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988, pp. 339-340.

<sup>53</sup> *After Virtue*, cit., p. 32.

<sup>54</sup> “[The] project of founding a form of social order in which individuals could emancipate themselves from the contingency and particularity of tradition by appealing to genuinely

As máscaras-papéis e as representações-performances que encontram os seus palcos nas ordens (liberais) da sociedade industrial do século XIX e na sociedade pós-industrial do nosso tempo (sem excluir desta última a institucionalização do *Welfare State* e a experiência da(s) sua(s) crises)? Bem o sabemos. Só que também e muito especialmente as máscaras e os desempenhos que reconhecem na herança da *reine praktische Vernunft* e nas diversas reformulações do *principle of utility* — se não nos “argumentos” de Kant e de Bentham — os seus candidatos-condutores irreduzíveis<sup>55</sup>. Aqueles candidatos-condutores que alimentam uma espécie de pluralismo interno e o debate (muito especial) que este autoriza. Na mesma medida em que condenam um tal debate (que veremos de *terceiro grau*<sup>56</sup>) a uma provação infinita<sup>57</sup>...

Sem esquecer decerto aquele *universalismo* que (*as a purely universal and abstract point of view*<sup>58</sup>) descobre nas *inference-licences* autorizadas pelo eixo da *episteme* (depois também *episteme-techné*... e *techné-episteme*) o reservatório-círculo (prescritivamente fechado<sup>59</sup>) dos procedimentos metódicos possíveis<sup>60</sup>.

Um universalismo que só fará justiça à esperança de independência e de neutralidade que o sustenta — e a estas também e significativamente como a uma exigência-promessa de “impessoalidade”<sup>61</sup> — se puder (se souber) esconder a indeterminação dos princípios racionais envolvidos — e a abertura infinita do debate correspondente. O que é decerto mais do que saber construir um exercício de auto-fundamentação — e o *pathos* de unidade ou de adesão unitária que o traduz —, porque é também já garantir que estes sejam

---

universal, tradition-independent norms was and is not only, and not principally, a project of philosophers. It was and is the project of modern liberal, individualist society...” (*Whose Justice? Which Rationality?*, cit., p. 335)

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 334 (“an appeal to one out of several conceptions of universalizability or to one out of equally multifarious conceptions of utility...”) e 353 (“the Enlightenment invoked the arguments of Kant or Bentham...”). Para um desenvolvimento, cfr. *After Virtue*, cit., pp. 43-47 e 62-66.

<sup>56</sup> *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., p. 344.

<sup>57</sup> Ao ponto precisamente de o “legado do Iluminismo” se poder confundir com a proposta-“provisão” de um “ideal de justificação racional que se mostrou impossível atingir” (*an ideal of rational justification which it has proved impossible to attain*): *ibidem*, p. 6.

<sup>58</sup> *After Virtue*, cit., p. 32.

<sup>59</sup> Ver muito especialmente *After Virtue*, cit., pp. 79 e ss. (“Fact”: Explanation and Expertise”).

<sup>60</sup> Sem excluir porventura as revisões-correções interiores, mais ou menos drásticas, que a epistemologia pós-positivista lhes impôs.

<sup>61</sup> *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., pp. 334, 342-343.

absorvidos pelo (ou que se confundam com o) *iter* de determinação-objectivação subsequente — um *iter* que aquele exercício ou que os seus efeitos constituirão afinal *ex nihilo*.

Como se se tratasse de *em simultâneo* alimentar e ocultar uma “prova de persuasão”: ensinando um certo auditório — a problematicamente construído (e identificado) como o auditório universal — a reconhecer e a absolutizar uma certa razão-*Vernunft* e as possibilidades de comparação-universalização (mas também de cálculo e de hierarquização de preferências) que esta abre.

Processo de “absolutização” que MacIntyre denuncia precisamente como uma tentativa de construir um horizonte de “moralidade” *auto-subsistente* (dirigido a sujeitos-*indivíduos* “livres de tradição”<sup>62</sup>). Sem esquecer que esta tentativa corresponde aqui a um esforço (permanentemente recomeçado) de separar a razão da experiência da *História* — daquela *experiência* ou daquele *sentido* da *História* (se não do vínculo orgânico com o passado) que as práticas das comunidades tradicionais nos permitem assimilar.

De tal modo que o único discurso racional possível (o único sustentadamente universal) seja aquele precisamente que nos liberta das contingências e parcialidades das comunidades particulares (auto-referencialmente sustentadas em tradições morais, religiosas ou filosóficas) Aquele que selecciona e *disciplina* tais particularidades enquanto abstrai delas, entenda-se, enquanto renuncia aos *modelos* de tratamento ou de unificação *material* que as suas comunidades (internamente) disponibilizam.

Sendo certo que renunciar a estes modelos e ao sentido da sua unidade significa agora homogeneizá-los: tratar valores, princípios e critérios — e as narrativas que no-los tornam inteligíveis... mas também as decisões e os juízos (avaliativos e normativos) que os convocam (e que pretendem realizá-los) — ... como outras tantas *perspectivas*, *pontos de vista* ou *opções* (se não também já *fins* e *efeitos*) socialmente permitidos; e porventura mais do que isso, reconduzir as afirmações-asserções que traduzem estas perspectivas à auto-suficiência (incomunicável) das *atitudes* e dos *sentimentos* que exprimem. O que é ainda privar tais afirmações — e privar a justaposição de *primeiro grau* que as confronta (*that at which different individuals and groups express their*

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 335.

*views and attitudes in their own terms, whatever these may be*<sup>63</sup>) — da possibilidade de um debate racional.

Poder-se-á dizer com efeito que a oportunidade de um tal debate só emerge num *segundo degrau* (*that at which preferences are tallied and weighed*<sup>64</sup>)... sujeita embora à máscara codificadora de uma *negociação*. Uma negociação que só será plausível se reconhecermos nestas afirmações expressões de preferências equivalentes (susceptíveis de serem “pesadas umas contra as outras”<sup>65</sup>) — e outras tantas “boas razões para agir” (assimiláveis como premissas-programas)<sup>66</sup> —, na mesma medida em que identificamos os titulares individuais e colectivos destas preferências — estes últimos sempre tratados como meras somas de sujeitos-indivíduos<sup>67</sup>.

O que é decerto mais do que surpreender a “heterogeneidade”<sup>68</sup> — e esta como “impossibilidade” de uma ordenação ou hierarquização global dos bens ou dos desejos-*fn*s que os traduzem —, porque é também já inscrever as afirmações de preferência (e os direitos que as traduzem) num processo de transação —se não na ordem (mais ou menos explicita) de um mercado. Uma ordem que submeta tais afirmações a uma representação de custos (e que as faça depender de “capacidades de barganha”), na mesma medida em que exija a maximização eficiente das satisfações envolvidas: sem deixar simultaneamente de reconduzir as possibilidades do raciocínio prático às especificações consentidas pelo discurso *final-racional*<sup>69</sup>.

Acentuação que nos importa para denunciar a “cultura emotivista” que, segundo MacIntyre, sustenta a tradição liberal (e os seus diversos ciclos)<sup>70</sup>... mas também para perceber que o processo de *contrôle* e de avaliação de

<sup>63</sup> *Ibidem*, cit., p. 342.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 339.

<sup>66</sup> “What was new was the transformation of first-person expression of desire themselves, without further qualification, into statements of a reason for action, into premises of practical reasoning...” (*Ibidem*, p. 338)

<sup>67</sup> “What is permitted in that arena are the expression of preferences, either the preferences of individuals or the preference of groups, the latter being understood as the preferences of the individuals who make up those groups, summed in same way or another...” (*Ibidem*, p. 336).

<sup>68</sup> “[In] modern liberal culture the range of desired goods is taken to be irreducibly heterogeneous...” (*Ibidem*, p. 341).

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 341-342.

<sup>70</sup> *After Virtue*, cit., pp. 36 e ss. (“The Predecessor Culture and the Enlightenment Project of Justifying Morality”).

preferências que a *negociação* (e o seu degrau *segundo*) institucionaliza(m) — processo que se consuma inevitavelmente num conjunto de decisões de ordenação (-hierarquização) — exige por sua vez novas instâncias:

— aquela (de *terceiro grau*) que a reflexão filosófica ou quase filosófica prossegue enquanto identifica as exigências de racionalidade (e os princípios de *justiça*) que “devem governar” o debate de *segundo grau* (numa procura que já vimos condenada a um debate infinito, se não à impossibilidade de reconhecer conclusões substancialmente unívocas)<sup>71</sup>;

— aquela enfim que institucionaliza o problema destas dificuldades-impossibilidades (problema que o pluralismo contemporâneo agrava) enquanto nos remete para a resposta do *direito*, se não já para a urgência de compreender esta (e o degrau *quarto* que ela ocupa) como um sistema (*ordinato*) de *regras de procedimento* (um sistema que absorva as controvérsias-conflitos expostos nos degraus precedentes sem invocar uma qualquer “teoria geral” da *humanitas* ou do “bem humano”). *[The] mark of a liberal order is to refer its conflicts for their resolution, not to those debates, but to the verdicts of its legal system. The lawyers, not the philosophers, are the clergy of liberalism*<sup>72</sup>.

Acentuação que nos basta para reconhecer no projecto do liberalismo a “voz de uma tradição” — e neste sentido (sem prejuízo da pretensão que acabámos de surpreender) também uma compreensão-teoria da demarcação *humano / inumano* (preocupada com a preservação da ordem político-social que institucionaliza) —, na mesma medida em que percebemos que um dos traços-base desta idiosincrasia e do seu debate interno — projectado nas formas de acção e nas instituições que lhe correspondem, se não na *lógica* de desenvolvimento que as alimenta — se cumpre afinal defendendo uma razão livre e desvinculada (independente de qualquer tradição).

Reconstituição que, acompanhando MacIntyre, nos expõe a uma conclusão inevitável: aquela que vincula toda e qualquer compreensão da racionalidade e da justiça e o exercício correspondente — acompanhado de um catálogo explícito ou implícito de virtudes e de uma representação-

<sup>71</sup> *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., p. 344. Para uma reconstituição dos *princípios racionais* invocados pela teoria (liberal) da justiça (segundo as interpretações exemplarmente contrapostas de Rawls e de Nozick), ver também e muito especialmente *After Virtue*, cit., pp. 244 e ss. (“Justice as a Virtue: Changing Conceptions”).

<sup>72</sup> *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., p. 344.

experiência do humano — ao locus privilegiado de uma tradição-traditio historicamente encarnada e às raízes que este lhe impõe (*for all reasoning takes place within the context of some traditional mode of thought*<sup>73</sup>). Conclusão que, como bem sabemos, nos entrega ao horizonte compreensivo de um debate entre tradições rivais (*a controversy between rival traditions*)<sup>74</sup>: enquanto reconhece a identidade narrativa do argumento (acerca dos bens) que cada uma destas tradições constrói (*a living tradition then is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition (...), about the goods the pursuit of which gives to that tradition its particular point and purpose*<sup>75</sup>)... também enquanto assume a relação orgânica com o passado que a sua dinâmica postula (*living traditions, just because they continue a not-yet-completed narrative, confront a future whose determinate and determinable character, so far as it possesses any, derives from the past*<sup>76</sup>).

Sem esquecer que esta dinâmica é indissociável dos sujeitos que a vivem e neste sentido ainda e muito especialmente do exercício (prático-comunitariamente alimentado) do referido catálogo de virtudes<sup>77</sup> — um exercício que encontra a sua condição de sentido nuclear na experiência (situada) da “acção inteligível”<sup>78</sup> e na exigência de unidade de cada percurso pessoal (*as an unitary life-story*), se não já também na procura de uma “vida humana completa” e no reconhecimento-responsabilização ético-pessoal que a torna possível (*to be the subject of a narrative that runs from one’s birth to one’s death is (...) to be accountable for the actions and experiences which compose a narratable life*<sup>79</sup>). Sem esquecer ainda no entanto que uma tal dinâmica envolve uma continuidade de conflito e uma reinvenção permanente

<sup>73</sup> *After Virtue*, cit., p. 222.

<sup>74</sup> *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., pp. 167. Cfr. ainda *ibidem*, pp. 1 e ss. (“Rival Justices, Competing Rationalities”), 349e ss. (“The Rationality of Traditions”).

<sup>75</sup> *After Virtue*, cit., p. 222.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>77</sup> Se não da “virtude adicional”, que traduz o sentido da tradição à qual pertencemos: “To recognize this is of course also to recognize the existence of an additional virtue, one which importance is perhaps most obvious when it is least present, the virtue of having an adequate sense of the traditions to which one belongs or which confront one...” (*Ibidem*, p. 223).

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 214

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 217. “The other aspect of narrative selfhood is correlative: I am not only accountable, I am one who can always ask others for an account, who can put others to the question. I am part of their story, as they are part of mine...” (*Ibidem*, p. 223).

(traditions, when vital, embody continuity of conflict)... e com estas (et pour cause!) uma auto-reflexão crítica sem concessões (transcending through criticism and invention the limitations of what had hitherto been reasoned in that tradition<sup>80</sup>).

Pressupostos compreensivos estes que não deixarão de causar dificuldades a uma tradição como a do *individualismo liberal* (que precisamente vive de os recusar<sup>81</sup>). Na mesma medida de resto em que nos permitem reconhecer que o *relativismo* e o *perspectivismo* pós-iluministas (e neste sentido também a herança crítico-genealógica) se nos impõem ainda (não obstante as preocupações que assumem e as pretensões que as alimentam) como projecções (negativas) daquela tradição<sup>82</sup>. Denúncia tanto mais relevante quanto capaz de por sua vez nos expor a um outro desafio: o do diálogo intercultural. Um diálogo intercultural *materialmente* (se não *eticamente*) prosseguido: aquele que, sob o fogo de uma crise (mais ou menos profunda), pede aos *personagens-autores*<sup>83</sup> de uma determinada tradição que assumam a máscara (e a *ética de humildade*) do intérprete-*tradutor* — para assim mesmo se poderem dirigir aos *outros* argumentos (e ao horizonte de sentido que estes convocam)<sup>84</sup>.

Peças estas que, sendo insuficientes para reconstituir a proposta de MacIntyre, nos bastam no entanto para introduzir os passos seguintes e os processos de conversão que os justificam.

**3.5.** Avancemos pois no nosso percurso, permitindo que uma reserva ainda *interior* — aberta pelos argumentos de um certo *communitarian libera-*

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 222

<sup>81</sup> Precisamente enquanto inventa uma desvinculação *anômica* e impõe uma compreensão *abstracta* ( não *narrativa*) da acção.

<sup>82</sup> Cfr. a síntese proposta em "The Rationality of Traditions", *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., pp. 349 e ss., 361-369. "The relativist challenge rests upon a denial that rational debate between and rational choice among rival traditions is possible; the perspectivist challenge puts in question the possibility of making truth-claims from within any one tradition. (...) Post-Enlightenment relativism and perspectivism are thus the negative counterpart of the Enlightenment, its inverted mirror image. Where the Enlightenment theorists invoked the arguments of Kant and Bentham, such post-Enlightenment theorists invoke Nietzsche's attacks upon Kant and Bentham..." (*Ibidem*, pp. 352, 353). Ver ainda *After Virtue*, cit., pp. 88 e ss. ("Nietzsche or Aristotle?") e "Relativism, Power and Philosophy" (1984), in Baynes / Bohman, McCarthy (ed.), *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1987, pp. 385 e ss.

<sup>83</sup> *After Virtue*, cit., pp. 213-214.

<sup>84</sup> *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., pp. 370 e ss. ("Tradition and Translation").

lism<sup>85</sup> — venha desde já ensombrar a caracterização da “tradição” liberal que reconhecemos em MacIntyre. O problema é muito claramente o de saber se a pretensão de *universalidade racional* institucionalizada pela ordem política e jurídica do liberalismo (e absorvida pelo *moral enquiry* que a leva a sério) se pode reduzir às exigências de um *universalismo* abstracto...

Um *universalismo* abstracto? Certamente. Aquele que, por se nos oferecer tão “hostil às diferenças quanto livre de fins colectivos (materialmente sustentados), se mostra capaz de corresponder às condições-desafios de uma *moralidade* formalmente auto-subsistente e de culminar numa institucionalização política *consensualmente* determinada. Só que também e muito significativamente aquele que se constrói e que se desenvolve assumindo um compromisso (cada vez mais explícito) com a emergência de uma ordem procedimental. E que assim se pretende tão livre quanto possível de “intrusões” ou de contaminações substantivas<sup>86</sup>.

Um problema que as respostas de *The Politics of Recognition* (1992) de Charles Taylor, acompanhadas pelos preciosos comentários de Michael Walzer<sup>87</sup>, nos ensinam decerto a enfrentar<sup>88</sup>. Enquanto reconstituem um certo

<sup>85</sup> Se não de um pensamento comunitarista “levado a sério” as *an eternally recurring corrective of liberalism* (capaz assim mesmo de introduzir *periodic corrections to liberalism’s dissociative tendencies*): para uma identificação deste “caminho” (em contraposição com aquele que vê no comunitarismo uma teoria política *alternativa*), ver a “Introduction” proposta por Amitai Etzioni em *New Communitarian Thinking...* cit., pp. 2 e ss (“Political Theory: The Communitarian Challenge”), mas também e muito especialmente os ensaios de Thomas A. Spragens (Jr.) e de Michael Walzer integrados na mesma colectânea, respectivamente “Communitarian Liberalism” (pp. 37 e ss.) e “The Communitarian Critique of Liberalism” (pp. 52 e ss.).

<sup>86</sup> Que a combinação das exigências do consenso *a posteriori* e do procedimentalismo pode conduzir (paradoxalmente) a efeitos de “intrusão” substantiva (*introducing substantially polluting elements that destroy the purely procedural claims*), é o que Anna Pintore exemplarmente nos mostra, convocando muito especialmente o exemplo de Habermas: Anna Pintore, *Il diritto senza verità*, Torino, 1996, cit. na tradução inglesa *Law without Truth*, Liverpool, Deborah Charles Publications, 2000, pp. 209 e ss. (“Between Consensus and Procedure”).

<sup>87</sup> Os dois textos em causa integram a colectânea (organizada por Amy Gutmann) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994 (versão alargada de *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*, Princeton, Princeton University Press, 1992), cit. na tradução portuguesa *Multiculturalismo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998, pp. 45-104 (“A política de reconhecimento”), 117-121 (“Comentário”).

<sup>88</sup> Sem esquecer a recriação-discussão destas duas propostas que Amy Gutmann expõe na *Introdução* da referida colectânea e que Habermas desenvolve em “Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat”, in *Die Einbeziehung des Anderen...*, cit., pp. 237 e ss. (ensaio inserido na versão alargada de *Multiculturalism*, mas que iremos citar no original).

*liberalismo processual* (Taylor<sup>89</sup>) ou *liberalismo I* (Walzer<sup>90</sup>) : uma “tradição” (ou sistema de argumentos) que, ao pretender levar a sério a exigência de “neutralidade” — entre as “diversas (e muitas vezes conflitantes) concepções de *vida boa* existentes na sociedade pluralista”<sup>91</sup> —, acaba por confundir racionalidade e “neutralidade cultural”<sup>92</sup>, igualdade humana e cidadania<sup>93</sup> (e esta como “identidade universal englobante”<sup>94</sup>)... na mesma medida de resto em que insiste na prioridade absoluta dos *direitos fundamentais* e na aplicação uniforme das regras que definem esses direitos — se não na representação de uma *societas* e de um Estado sem objectivos materialmente determinados (“um Estado sem projectos culturais ou religiosos ou sem qualquer tipo de objectivos colectivos além da liberdade pessoal, da segurança física e do bem-estar (...) dos seus cidadãos”<sup>95</sup>). Para os nossos Autores trata-se com efeito de mostrar que esta concepção da exigência de reconhecimento é apenas uma das modalidades-pólos (uma das variantes) a ter em conta — não certamente por acaso aquela que se recusa a ser tratada como um “credo de luta”<sup>96</sup>, entenda-se, a reconhecer que as suas propostas (e a hostilidade às políticas de diferença que manifestam) estão vinculadas a uma tradição ou a uma corrente interpretativa (entre outros credos, tradições ou interpretações plausíveis).

<sup>89</sup> Charles Taylor, “A política de reconhecimento”, cit., pp. 76-78, 81-82.

<sup>90</sup> Walzer, “Comentário”, cit., pp. 117-118.

<sup>91</sup> Gutmann, “Introdução”, *ibidem*, p. 29.

<sup>92</sup> Para um desenvolvimento desta “identificação”, importa ter presente a caracterização da “*acultural way of understanding the rise of modernity* — em contraponto com a “*cultural way* — que Taylor propõe em “Two Theories of Modernity” (1993), *The International Scope Review*, volume 3, nº 5, 2001, disponível em [http://www.socialcapital-foundation.org/journal/volume%202001/issue%205/taylor\\_presentation.htm](http://www.socialcapital-foundation.org/journal/volume%202001/issue%205/taylor_presentation.htm) (extraído em 2-10-2006). “A “cultural” theory of modernity is one that characterizes the transformations that have issued in the modern West mainly in terms of the rise of a new culture. The contemporary Atlantic world is seen as one culture (or group of related cultures) among others, with its own specific understandings, for example, of person, nature, the good, to be contrasted to all others, including its own predecessor civilization (with which it obviously also has a lot in common). By contrast, an “acultural” theory is one that describes these transformations in terms of some culture-neutral operation. (...) [The] changes are not defined by their end point in a specific constellation of understandings of, say, person, society, good, they are rather described as a type of transformation to which any culture in principle serve as “input”...” (*ibidem*, pp. 1 e 2)

<sup>93</sup> O diálogo com Rousseau desenvolvido por Taylor é aqui também indispensável: ver “A política de reconhecimento”, cit., pp. 48-50, 55, 64 e ss. (III).

<sup>94</sup> Gutmann, “Introdução”, cit., pp. 24-25.

<sup>95</sup> Walzer, “Comentário”, cit., p.117.

<sup>96</sup> Taylor, “A política de reconhecimento”, cit., p. 83.

Sendo certo que o outro pólo nos conduz às possibilidades de um *liberalismo não procedimental* (Taylor<sup>97</sup>) ou *liberalismo 2* (Walzer<sup>98</sup>): a uma interpretação da exigência do reconhecimento universal (do “tratamento igual” e do “igual respeito”) que, pressupondo a defesa permanente de certos direitos — que diz “fundamentais”<sup>99</sup> e que distingue das (meras) “imunidades” e outros “pressupostos de tratamento uniforme”<sup>100</sup> —, não deixa no entanto de constitutivamente se preocupar com as especificidades da nação ou das nações (em sentido étnico-cultural) a que se dirige. Ao ponto precisamente de responsabilizar a *societas* por uma *política de diferença* e de permitir que esta corresponda a uma especificação de objectivos materiais (colectivamente assumidos). O que é mais do que reconhecer uma *societas* e um Estado (se não também já um direito) activamente “comprometidos” com o florescimento e com a reprodução de uma determinada nação, cultura ou religião *maioritárias* — mais ainda do que exigir que aquela *societas*, Estado e ordem de direito se preocupem com a sobrevivência das identidades étnico-nacionais (*minoritárias* embora) que se afirmam no seu seio —, porque é também já pedir a outras tantas possíveis *políticas de diferença* que, mobilizando “juízos de valor sobre o que constitui uma vida boa”<sup>101</sup>, convoquem distinções substantivas e os horizontes de sentido a que estas pertencem — ora isto enquanto e na medida em que estimulam fidelidades culturais singulares e se preocupam com a preservação e sobrevivência (se não *integrity*) do modelo material correspondente. *Liberalismo hospitaleiro*<sup>102</sup> (ou mais *hospitaleiro*) este que não só se descobre e relativiza como interpretação-tradução (entre outras possíveis) como também se reconhece sustentado numa abertura e flexibilidade (se não democraticidade) fundamentais — para que do seu leque de opções não sejam afinal excluídas as *neutral policies* (“insensíveis às identidades culturais”) que o *liberalismo 1* absolutiza<sup>103</sup>.

<sup>97</sup> *Ibidem*, pp.78-82.

<sup>98</sup> Walzer, “Comentário”, cit., pp. 117-119.

<sup>99</sup> Gutmann, “Introdução”, cit., p. 29.

<sup>100</sup> Taylor, “A política de reconhecimento”, cit., pp. 80-81.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p.81.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>103</sup> “Taylor prefere o segundo destes dois liberalismos, embora não defenda expressamente esta preferência no seu ensaio. É importante notar que o Liberalismo 2 é permissivo, não determinado: Taylor escreve que os liberais do segundo tipo “estão dispostos a pesar a importância de certas formas de tratamento uniforme (de acordo com uma teoria forte dos direitos) contra a importância da sobrevivência cultural, e optam às vezes (o ênfase é meu) a favor do último.” Isto significa obviamente que os liberais do segundo tipo irão optar às

A simples alusão a estas duas interpretações do *reconhecimento* e ao espectro que elas delimitam — projectado directamente no problema do *multiculturalismo* (o daquelas sociedades em que identidades étnicas e pretensões de sobrevivência diversas se cruzam e sobrepõem) — empurra-nos para o centro de uma discussão complexa — discussão agravada de resto pela nossa circunstância presente: pela gravidade (se não pelo *furor impius*) dos *confrontos de civilizações* ou dos diagnósticos que os assumem... e pela impossibilidade de reinventar um referente metadiscursivo... mas também pela “impraticabilidade”<sup>104</sup> de um procedimentalismo rigoroso, que possa construir-se sem concessões ou interferências exteriores. Podemos dizer que se trata de perguntar se alguma destas duas interpretações do *liberalismo* está em condições de (à partida e em abstracto) poder oferecer uma resposta mais lograda às exigências das sociedades *multiculturais*. Ou ainda de questionar composições (distribuições) diversas das interpretações em causa (e dos elementos que elas disponibilizam), determinadas pelos distintos processos de construção da *identidade multicultural* e pelos modelos-*pólos* que os tipificam, se não já pelas “necessidades” a que estes respondem (as “necessidades de uma nação maioritária há muito estabelecida” e as “necessidades de uma *sociedade de imigração* enquanto “união social de uniões sociais”)<sup>105</sup>. Só que se trata também e muito especialmente de interrogar o *sentido* e as *ambições* da proposta *comunitarista* e de enfrentar assim a etapa decisiva do debate interno (que condiciona as especificações programáticas e os desenvolvimentos exigidos): aquela que quer saber se devemos responsabilizar esta abordagem como uma integrante *teoria* (política) *da justiça* — capaz de oferecer aos discursos e às práticas do individualismo liberal uma *alternativa* lograda — ou se antes urge determiná-la como uma “fonte”-*instância* de correcção de tais discursos e práticas (se não das significações contextuais que estes mobilizam).

Uma “fonte”-*instância* cuja “recorrência” e reformulação (tão forte quanto permanente) se nos impõe como imprescindível se pudermos admitir por

---

vezes a favor do liberalismo do primeiro tipo. O Liberalismo 2 é optativo, e uma das opções é o Liberalismo 1...” (Walzer, “Comentário”, cit., p. 118).

<sup>104</sup> Taylor, “A política de reconhecimento”, cit., p. 82.

<sup>105</sup> Walzer, “Comentário”, cit., pp. 118-121. “O Liberalismo 2 é inteiramente apropriado (...) nos Estados (...) que se interessam pela sobrevivência cultural da nação maioritária. (...) O Liberalismo 1 é, pelo contrário, a doutrina oficial das sociedades imigrantes...” (*Ibidem*, pp. 118-119).

exemplo (também e ainda com Michael Walzer<sup>106</sup>) que a *tradição* que nos integra<sup>107</sup> — a única que estamos em condições de reconhecer e de assimilar não obstante a sua permanente auto-renúncia e os riscos de instabilidade e de dissociação-fragmentação a que se entrega — é afinal aquela que descobrimos na ordem *liberal*: se não na ordem *liberal* consagrada pelo *modus* aberto do *liberalismo 2* (como seria de resto desejável), pelo menos naquela que sustenta um diálogo permanente com as possibilidades (e as antecipações regulativas) de uma *auto-reflexão* e com as exigências e promessas a que estas nos expõem (*beyond every current version of liberalism there is always a superliberalism*<sup>108</sup>). Tratando-se muito claramente de identificar o potencial de “auto-subversão” (se não de auto-transgressão) que beneficia o património da “comunidade liberal” (*liberal community*) com uma “estranha” e permanentemente reinventada *capacidade para a dissociação*. Tratando-se não obstante também de exigir uma compensação correctiva reiterada, capaz de assumir-impor sobrevivências narrativas plurais e de reforçar assim outras tantas *capacidades de associação*. *Liberalism is a self-subverting doctrine; for that reason, it really does require periodic communitarian correction. (...) The reinforcement [of] (...) its internal associative capacities (...) is only temporary, because the capacity for dissociation is also strongly internalised and highly valued. That is why communitarianism criticism is doomed —it probably is not a terrible fate— to eternal recurrence*<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> “[Insofar] as liberalism tends toward instability and dissociation, it requires periodic communitarian correction. (...) The only community that most [Communitarians] actually know, after all, is just this liberal union of unions, always precarious and always at risk...” (Walzer, “The Communitarian Critique of Communitarianism”, pp. 69 e 70)

<sup>107</sup> “Os critérios que possuímos são os da civilização do Norte do Atlântico...” (Taylor, “A política de reconhecimento”, cit., p.91). Sem esquecer que se trata assim de assumir um *cultural point of view* (ver *supra*, nota 92) e de simultaneamente recusar a “universalidade” (se não inevitabilidade, independente de qualquer identidade cultural) da viragem moderno-ilumista (e das aquisições correspondentes): “I am evoking the picture of a plurality of human cultures, each of which has a language and a set of practices that define specific understandings of personhood, social relations, states of mind/soul, goods and bads, virtues and vices, and the like. These languages are often mutually untranslatable. (...) The belief that modernity comes from one single universally applicable operation imposes a falsely uniform pattern on the multiple encounters of non-Western cultures with the exigences of science, technology, and industrialization. As long as we are bemused by the Enlightenment package, we will believe that they all have to undergo a range of cultural changes drawn from our experience — such as “secularization” or the growth of atomistic forms of self-identification...” (“Two Theories of Modernity”, cit., pp. 1, 8-9).

<sup>108</sup> Walzer, “The Communitarian Critique of Communitarianism”, cit., p. 62. Trata-se evidentemente de convocar Unger, reconhecendo o seu *communitarian liberalism*.

<sup>109</sup> *Ibidem*, pp. 62, 70.

Discussão que não podemos aqui e agora enfrentar. Bastando-nos no entanto as alusões precedentes para compreender o seu contributo. Convocar *por um lado* as possibilidades (permanentemente abertas) de uma “interpretação não procedimental do liberalismo” (*liberalismo 2*), admitir por outro lado que os *communitarian scholars* possam conceber-se a si próprios como “reformadores” da tradição liberal (*as reformers rather than revolutionaries or as aliens*<sup>110</sup>) é com efeito reconhecer por uma vez que a *tensão* que nos ocupa desde o início pode afinal conduzir a um processo de articulação e à dialéctica que o sustenta — ou porventura mais do que isso, ser compreendida a partir dessa dialéctica (ou das opções que esta permite).

Uma compreensão que está em condições de nos libertar da caracterização uniforme da *ordem do liberalismo* (se não dos riscos de “caricatura”<sup>111</sup>) a que as visões *comunitaristas* mais radicais — na sua tentativa de contrapor tipos ideais (e as respectivas categorias de inteligibilidade) — continuamente nos expõem... na mesma medida em que está disposta a oferecer-nos (a “contar-nos”) uma “história diferente” (*a different story [about] liberalism (...) [which] in turn carries with it a different understanding of the communitarian movement*)<sup>112</sup>.

A história *diferente* de que precisamos para fazer justiça à tradição liberal (enquanto “doutrina lutadora”<sup>113</sup>) e aos compromissos práticos (se não ao horizonte axiológico) de que os seus argumentos emergem<sup>114</sup>... mas então também e ainda para respeitar a complexidade destes argumentos (e o espectro que os distribui).

Para contrapor as perspectivas *libertária* e *igualitária* (a “utopia de mercado” que justifica a primeira à “utopia de bem-estar” que sustenta a *freedom from*

<sup>110</sup> Thomas A. Spragens (Jr.), “Communitarian Liberalism”, cit., p. 51

<sup>111</sup> Etzioni, “Introduction”, in Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking...* cit., p. 2.

<sup>112</sup> Spragens (Jr.), “Communitarian Liberalism”, cit., p. 38.

<sup>113</sup> Veja-se o contraponto Dewey / Taylor ensaiado por Steven C. Rockefeller, também ele num comentário a *The Politics of Recognition*: “Comentário”, em Amy Guttmann (ed.), *Multiculturalismo*, cit., pp. 105 e ss., 108-110 (II).

<sup>114</sup> Compromissos estes que em si mesmos e no seu fluxo narrativo (enquanto e na medida em que constroem um *way of living* moralmente inconfundível) têm sido “ocultados” (ou pelo menos obscurecidos) por interpretações anacrónicas — conduzidas por diagnósticos do presente, quando não dominadas pela hipertrofia (retrospectivamente projectada) da condição-*fact* do pluralismo. Par além do texto de Rockefeller citado na nota anterior, ver ainda e muito especialmente Spragens (Jr.), “Communitarian Liberalism”, cit., pp. 39-46.

- want da segunda)? Antes para reconhecer as reformulações sucessivas (se não cruzamentos) que estas autorizam — enquanto disputam o território do *liberalismo 1* (e perturbam a transparência do procedimentalismo que o justifica). O que é também e ainda interpelar a *neo-materialização* aberta pelo Estado Providência: perguntar qual é a “neutralidade” (na perspectiva das identidades étnico-culturais) que o *homo socialis* forjado por este Estado pode afinal esperar (se não exigir) das *políticas de diferença* — enquanto e na medida em que assume (e defende) a sua condição *universal* de cidadão beneficiário.
- ↳ Sem esquecer evidentemente o(s) diagnóstico(s) da *crise* do providencialismo estatal e o espectro de respostas que o(s) pressupõem (e assimilam). Mas sem esquecer ainda o difícil território de fronteira ocupado pelos recursos do republicanismo em geral e do *american republicanism* em particular: recursos que vimos concertados com a celebração iluminista da *volonté générale* e com a sua tradução demo-liberal (para sustentar dimensões imprescindíveis da identidade cívico-territorial)... mas que não deixam por isso de se nos expor ainda como materiais imprescindíveis da determinação-construção do *american communitarianism* (se não da “comunidade de ideias” que este assimila... enquanto celebra as *comunidades de memória*)!

A história *diferente* (*about liberalism and about communitarianism*) de que enfim precisamos para libertar o processo de construção da identidade cívico-racional da preocupação *exclusiva* com a consagração-defesa de um “estatuto” *universal* de *cidadania* — seja este dominado pela garantia da compossibilidade dos arbítrios, pela efectividade da expansão-generalização dos benefícios ou pelo equilíbrio da auto-diferenciação sistémica (se não já pela vigência dos “programas” *condicionais*, *finais* e *relacionais* que lhes correspondem<sup>115</sup>)... ou ainda e muito significativamente reconduzido à transparência de um “paradigma” *comunicacional* (e à *Lebenswelt* que o traduz, se não à pragmática *universal* que o disciplina)<sup>116</sup>. Sendo certo que libertar a

<sup>115</sup> Trata-se evidentemente de o dizer com Teubner, invocando o conhecido diagnóstico de “Reflexives Recht. Entwicklungsmodelle des Rechts in vergleichender Perspektive”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, volume 68, 1982, pp.13 e ss.

<sup>116</sup> Invoque-se neste sentido a síntese exemplar que, num confronto explícito com Apel, Habermas propõe em “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung” (2003), in *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2005, pp. 84 e ss. Cfr. também o já citado “Der europäische Nationalstaat...”, in *Die Einbeziehung des Anderen...*, cit., pp. 128 e ss., e ainda e muito especialmente — enfrentando o debate *liberalismo / comunitarismo* e propondo a “terceira via” de uma *prozeduralistische deliberative Politik* —, “Staatsbürgerschaft und nationale Identität” (1990), in *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1992, pp. 632 e ss. e

*inventio* da Nação dos cidadãos iguais desta exclusividade é afinal reconhecer que o seu processo possa mobilizar “recursos” heterogêneos (e estabilizar-preservar as dimensões correspondentes). Mas então e muito especialmente permitir (exigir?) que este processo assuma compromissos práticos explícitos com representações *idiossincráticas* — e com as formas de vida *particulares* (étnico-genealógicamente sustentadas) que as realizam (no limite também já com os juízos substantivos que as traduzem).

Que representações *idiossincráticas*? Aquelas que — convocando explicitamente um percurso histórico (e a maior ou menor singularidade deste) — nos oferecem outras tantas condições-recursos (se não a condição de possibilidade) de um *modus (nacionalmente)* específico de “leitura” e de assimilação da “cultura política” *unitária* (e do sistema de “princípios constitucionais” que a integram)...

Precisamente aquelas que Habermas responsabiliza por uma espécie de “patriotismo constitucional” (*Verfassungspatriotismus*)<sup>117</sup> — a *Lesart* da *Constituição republicana* que, na inanência do *Estado-de-direito democrático*, estará afinal em condições de substituir-superar o “nacionalismo originário”. *Jede nationale Kultur bildet im Lichte der eigenen Geschichte für dieselben, auch in anderen republikanischen Verfassungen verkörperten Prinzipien — wie Volkssouveränität und Menschenrechte — eine jeweils andere Lesart aus*<sup>118</sup>.

Mas não só nem principalmente. Também aquelas representações *idiossincráticas* que — expondo-se-nos numa tensão insuperável com o universalismo daqueles princípios (ou com a realização da pretensão de neutralidade que os alimenta) — determinam autonomamente (constitutivamente)

---

“Drei normative Modelle der Demokratie” (1992) in *Die Einbeziehung des Anderen...*, cit., pp. 277 e ss. Sem esquecer decerto a lição do capítulo VII de *Faktizität und Geltung...*, cit., 349 e ss. (“Deliberative Politik – ein Verfahrensbegriff der Demokratie”).

<sup>117</sup> “Staatsbürgerschaft und nationale Identität”, in *Faktizität und Geltung...*, cit., 640-643 (num diálogo explícito com Taylor) e “Der europäische Nationalstaat...”, in *Die Einbeziehung des Anderen...*, cit., pp. 142-145 (“Die Einheit der politischen Kultur in der Vielfalt der Subkulturen”). Cfr. os fragmentos citados nas duas notas que se seguem.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 143. “Eine liberale politische Kultur bildet nur den gemeinsamen Nenner eines *Verfassungspatriotismus*, der gleichzeitig den Sinn für die Vielfalt und die Integrität der verschiedenen koexistierenden Lebensformen einer multikulturellen Gesellschaft schärft. Auch in einem künftigen europäischen Bundesstaat müssen *dieselben* Rechtsprinzipien aus der Perspektiven *verschiedener* nationaler Überlieferungen, verschiedener nationaler Geschichte interpretiert werden...” (“Staatsbürgerschaft und nationale Identität”, in *Faktizität und Geltung...*, cit., pp. 642-643).

opções político-jurídicas *alternativas* — capazes de desafiar a referida “política constitucional” (ou a especificação-objectivação que exclusivamente a assumam). Tratando-se muito claramente de reagir (ou de responder) *positivamente* às “expectativas” e “necessidades” de identidades *genealógicas* — decerto as da *nação* maioritariamente estabilizada (indissociável do seu território-*patrie*) e as da *nação* autónoma (que habita uma área geográfica mais ou menos separada dentro de um território nacional)... mas também e muito especialmente as da *nação* minoritária (privada como tal de um território específico). Sem esquecer que reagir *positivamente* a tais expectativas e necessidades é aqui corresponder (explícita ou implicitamente) à pretensão-exigência de “corrigir” o *sistema dos direitos* pressuposto (pré-determinado) naquela “política constitucional” (e na auto-reflexão que teoreticamente a sustenta).

Corrigir a “cegueira” (ou atenuar a insensibilidade) que um tal sistema (interpretado na perspectiva de um “humanismo abstracto”) manifesta (ou pode manifestar) perante a experimentação das *singularidades* e das *diferenças*? Bem o sabemos... Sem esquecer que se trata aqui de dar relevância àquelas *singularidades* e *diferenças* que se afirmam com a identidade étnica e de assim mesmo defender os bens colectivos (e as concepções sobre a vida boa) com que estas identidades corresponsabilizam os *seus* sujeitos.

Como se se tratasse afinal de admitir que a protecção de tais identidades colectivas (e das tradições que as alimentam) entra em conflito com o universalismo igualitário do direito às liberdades individuais, ou mais rigorosamente, de reconhecer que se trata aqui de optar entre duas especificações incompatíveis do *princípio do tratamento igual* — aquela que corresponde a uma “política de generalização-*Verallgemeinerung* dos direitos” e aquela que assume em contrapartida uma “política de consideração-*Beachtung* das diferentes culturas e formas de vida”<sup>119</sup>. Sem esquecer que esta política de consideração

<sup>119</sup> As fórmulas privilegiadas no texto convocam explicitamente o comentário crítico de Habermas: ver “Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat”, in *Die Einbeziehung des Anderen...*, cit., pp. 239-246 (“Taylors ‘Politik der Anerkennung’”), 252-257 (“Die ethische Imprägnierung des Rechtsstaats”). Um comentário crítico que lhe permite reforçar exemplarmente uma concepção *estrutural-formal* da autonomia do direito e uma representação *consensual-procedimental* da “política deliberativa” desejável (também e ainda sob o *modus* privilegiado de um *patriotismo constitucional*): “Gewiß darf die Berücksichtigung kollektiver Ziele die *Struktur* des Rechts nicht auflösen, sie darf nicht die *Rechtsform* als solche zerstören und damit die Differenz zwischen Recht und Politik aufheben. (...) Der Universalismus der Rechtsprinzipien spiegelt sich in einem *prozeduralen Konsens*, der freilich in den Kontext einer jeweils historisch bestimmten politischen Kultur sozusagen *verfassungspatriotisch eingebettet* sein muß...” (*Ibidem*, pp. 253 e 264).

(-reconhecimento) pode chegar ao ponto de institucionalizar *direitos colectivos* (legitimados pela protecção-preservação de *formas de vida* ameaçadas)... mas então também ao ponto de exigir um cruzamento logrado com o sistema dos direitos fundamentais (e com a expansão que os caracteriza)<sup>120</sup>. Sem excluir os conflitos e os juízos de ponderação que os solucionam.

A história *diferente* (*about liberalism and about communitarianism*) que só o horizonte interno de um *comunitarismo liberal* (enquanto e na medida em que discute o *Estado de direito* e as possibilidades de uma *ethische Impregnung* das suas estruturas<sup>121</sup>) nos permite contar? Já o sabemos. Importando-nos no entanto saber se as possibilidades que assim se abrem nos autorizam a compreender também *diferentemente* a relação do direito com a construção da identidade colectiva. Porque se a resposta parece evidente — trata-se agora por uma vez de admitir que a institucionalização dos critérios jurídicos se comprometa explicitamente com políticas de reconhecimento étnico-genealógicamente sustentadas —, já o significado desta diferença se nos oferece com muito menos clareza — sobretudo quando o confrontamos com a *neo-materialização* assumida pelo Estado Providência. Se as intenções programáticas (e os objectivos a atingir) se nos impõem com sentidos diversos (comprometidos com elementos de representação imputáveis respectivamente à *communitas* e à *societas*<sup>122</sup>), poder-se-á dizer que os recursos mobilizados determinam consequências paralelas (ainda que com graus de dificuldade

<sup>120</sup> Acentuando que a "perspectiva ecológica para a preservação das espécies" não se "deixa transpor" sem distorções graves para o plano da protecção das culturas, Habermas discorda explicitamente da possibilidade-oportunidade de consagrar *direitos colectivos*: "Insofern braucht die gleichberechtigte Koexistenz verschiedener ethnischer Gruppen und ihrer kulturellen Lebensformen nicht durch die Sorte von kollektiven Rechten gesichert zu werden, die eine auf individuelle Bezugspersonen zugeschnittene Theorie der Rechte überfordern müßte. Selbst wenn solche Gruppenrechte im demokratischen Rechtsstaat zugelassen werden könnten, wären sie nicht nur unnötig, sondern normativ fragwürdig..." (*Ibidem*, p. 259).

<sup>121</sup> Para o dizermos ainda com Habermas: *ibidem*, p. 252.

<sup>122</sup> Elementos de representação imputáveis à *communitas* mas nem por isso (necessariamente) provenientes de um "passado pré-liberal". Importa com efeito não esquecer que o *communitarian liberalism* nos incita a experimentar o liberalismo na especificidade práctico-cultural da sua "tradição" (*as a specific understanding of the good*) e com os reforços de integração que a sua perspectiva exige. Neste sentido, cfr. Michael Walzer (referindo-se explicitamente aos argumentos invocados por Luther King e aos elementos que estes assimilam). : "Martin Luther King's speeches evoked a palpable tradition (...). But this is not, so to speak, a traditionalist tradition, a *gemeinschaft* tradition, a survival of the preliberal past. It is a liberal tradition modified, no doubt, by survivals of different sorts..." (Walzer, "The Communitarian Critique of Communitarianism", cit., p. 61)

distintos). Muito simplesmente porque renunciam à transparência da distribuição *forma / conteúdo*... e com esta também à oportunidade de reconhecer na *universalidade* da primeira a condição de possibilidade do *puramente jurídico*. Convergência que se compreende se tivermos presente que o problema que nos ocupa continua a ser discutido numa perspectiva *macroscópica*: na imanência de um perspectiva de *juridicidade-legalidade* (se não mesmo na da *legalidade* constitucional).

Uma *juridicidade-legalidade* que a institucionalização do *homo socialis* determinará a partir do núcleo de um *programa de fins* — um *programa* “servidor da necessidade social”<sup>123</sup> (que as organizações auto-subsistentes da *ciência*, da *economia* e da *política* virão a sustentar-racionalizar). Uma *juridicidade-legalidade* que a opção por “políticas de reconhecimento” *etnogeneologicamente* sustentadas inscreverá, em contrapartida, no horizonte de construção-reabilitação de um equilíbrio comunitário (se não já no projecto de reconstituição de um novo *ethos* e nos processos de preservação das diferenças que este assume). Sendo certo no entanto que os dois caminhos se aproximam: enquanto e na medida em que impedem que a autodisponibilidade que se espera do jurídico — quer se trata de a submeter a um holismo político-social<sup>124</sup>, quer se trate de a diluir num holismo ético-prático<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Para o dizermos com Posner: “Path dependence in law resembles another important concept, that of law’s autonomy. To the extent that a practice or field, whether it be music, mathematics, or law, is autonomous, developing in accordance with its internal laws, its “program”, its “DNA”, its current state will bear an organic relation to its previous states. Many legal thinkers have aspired to make law an autonomous discipline in this sense. It is a questionable aspiration and my own view is that law is better regarded as a servant of social need, a conception that severs the law from any inherent dependence on its past...” (*Frontiers of Legal Theory*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2001, p.159).

<sup>124</sup> Aquele que o pensamento jurídico assume (e celebra) sob o *modus* de uma funcionalização *material*. Para uma consideração deste pensamento, na pluralidade das suas frentes (compreendido sob a divisa comum de um *funcionalismo material*), ver Castanheira Neves, *Teoria do direito. Lições proferidas no ano lectivo de 1998 /1999*, cit., pp. 127 e ss, mas também *Apointamentos complementares de Teoria do direito (Sumários e textos)*, Coimbra 1999, pp. 1 e ss. Sem esquecer a síntese (entre outras possíveis) exemplarmente proposta em “Entre o “legislador”, a “sociedade” e o “juiz” ou entre “sistema”, “função” e “problema” — os modelos actualmente alternativos da realização jurisdicional do direito”, *Revista da Faculdade de Direito*, LXXIV, 1998, pp. 16-17, 23-32.

<sup>125</sup> Para uma alusão a esta “ameaça” de *continuum prático*, ver os nossos “A *ética* do *continuum* das espécies e a resposta civilizacional do direito. Breves reflexões”, *Boletim da Faculdade de Direito* LXXIX, Coimbra, 2003, pp. 197 segs., 214-215 e “O *logos* da *juridicidade* sob o fogo cruzado do *ethos* e do *pathos*. Da convergência com a literatura (*law as literature, literature as law*) à analogia com uma *poiesis-techné* de realização (*law as performance*)” *Boletim da Faculdade de Direito* LXXX, Coimbra, 2004, pp. 65-66, 132-135.

....— deixe de se confundir com a convencionalidade prescritiva de uma *voluntas*...

Conclusão que nos mergulharia num impasse (e nos obrigaria abandonar o terreno das *teorias da justiça*), se um certo narrativismo comunitarista não nos incitasse ainda a esboçar um último exercício de transposição..

**3.6.** O último passo (ou a última das transposições a ter em conta) — neste nosso confronto ficcionado entre os pólos da *ratio* e da *memória* — cumpre-se com efeito invocando os argumentos de James Boyd White. Argumentos que — apostando num *narrativismo comunitarista* muito especial<sup>126</sup> — preservam decerto uma linha de continuidade com os anteriores (ou com o núcleo duro das críticas que os sustentam) Argumentos que nos importam no entanto muito especialmente. Não tanto porque se preocupem enfim directamente com o *direito* quanto porque se dirigem a este privilegiando uma perspectiva (microscópica) de realização.

Uma perspectiva que, assumindo embora a pressuposição de uma *juridicidade-textualidade* — e discutindo a possibilidade de inscrever esta (e a concepção que ela revela) no horizonte das representações e das expectativas da *linguagem literária* —, privilegia constitutivamente a experiência da *situação retórica*... e esta no equilíbrio microscópico (insuperável) dos “modos” ou “provas de persuasão” que a constituem. Na mesma medida de resto em que reconhece no *problema* e na *unidade prática* que este autonomiza (como *situação de leitura* ou *de escrita*, como *caso*, como *pergunta*) uma manifestação privilegiada da *diferença*. De uma *diferença* que se determina (e que se experimenta) simultânea e irreversivelmente como uma ruptura na “comunidade de comunicação” e como uma promessa (incessantemente renovada) de recuperação

---

<sup>126</sup> Um *narrativismo comunitarista* muito especial: capaz de concertar o “estímulo” reflexivo da *Rezeptionsästhetik* (de Iser) — e a compreensão da *intentio lectoris* que esta determina — com a reabilitação de uma *ética das virtudes* — e de um compromisso prático de “tradução” — que nos aproxima de MacIntyre. Passando (*et pour cause!*) pela analítica *meta-histórica* de Hayden White e por uma assimilação selectiva (se não mesmo por uma conversão normativa) do *convencionalismo retórico* de Fish. Para uma consideração destas e de outras “afinidades” decisivas (e dos diálogos mais ou menos ocultos que as constituem), veja-se a tentativa de reconstrução do pensamento de Boyd White que desenvolvi em *Entre a reescrita pós-moderna da juridicidade e o tratamento narrativo da diferença...*, cit., pp. 679 e ss. Para uma síntese desta proposta (que convoca alguns ensaios mais recentes do autor de *Heracles/Bow*), ver ainda “O *logos* da juridicidade sob o fogo cruzado do *ethos* e do *pathos*...”, cit., pp. 66-84..

ou de reinvenção dessa comunidade (*as the possibility of establishing or losing community (...) [and] the art by which we address these possibilities*<sup>127</sup>).

Argumentos que nos obrigam a repor a tensão principal. Sem prejuízo de resto das promessas de interpenetração (ou de mobilização *dialéctica*) dos recursos étnicos e cívicos que o *communitarian liberalism* nos permitiu compreender. Se estas promessas nos situavam na imanência da *voluntas* legislativa (iluminando o espectro de possibilidades das suas decisões e as alternativas que estas prosseguem), os argumentos que agora nos ocupam partem com efeito de uma experimentação assumida do problema concreto (e da unidade prática que este representa). É esta experiência que nos autoriza com efeito a reinventar o confronto *societas / communitas*... e, mais do que isso, a surpreendê-lo (a fixá-lo) em duas perspectivas-pólos. Antes de exigir que a condução *integradora* — capaz de reconhecer o contributo irreduzível da *primeira* destas perspectivas<sup>128</sup> — caiba inequivocamente às possibilidades da *segunda* (ou à concepção do direito que ela permite).

Duas perspectivas-pólos... que, levadas a sério na sua auto-subsistência, nos remetem para outras tantas compreensões da linguagem e dos discursos do direito (se não explicitamente do *jurista* e do projecto pedagógico que o forja).

c) Tratando-se num dos pólos de reconhecer o compromisso que procura para o direito uma linguagem *única* — seguramente *livre* de exigências de representação narrativa e das expectativas que a constituem.

Um compromisso justificado por uma abordagem *exterior* (*law viewed from the outside*)... e que assim mesmo se especifica em duas *linhas* muito diferentes e nos tipos de *racionalidade* (se não *calculating forms of reason*) que estas dissociam... enquanto e na medida em que assume dois modelos de institucionalização da *societas* (e a inteligibilidade macroscópica correspondente). Que linhas e que *calculating forms* (e sustentadas em que projecto integrador)? Aquela que, correspondendo à auto-racionalização do normativismo

<sup>127</sup> *Heracles' Bow. Essays on the Rethoric and Poetics of the Law*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, pp. 3-5, *Justice as Translation. An Essay in Cultural and Legal Criticism*, Chicago / London, The University of Chicago Press, 1990, pp. 3-4, 101-102.

<sup>128</sup> Reconhecimento que, como veremos, se mostra compossível com uma experimentação prático-cultural deste contributo e das aquisições em que ele se precipita, permitindo assim repensar o seu sentido e os limites de validade correspondentes.

(e outros *rule formalisms*), garante a auto-subsistência do direito como um *puro* sistema de critérios e a *juridicidade* intrínseca dos discursos que se lhe dirigem (*law can be imagined as a set of rules to be obeyed or disobeyed*). Aquela que, renunciando a tal auto-subsistência (e com ela também à possibilidade de uma pré-determinação da intencionalidade jurídica), converte o direito num instrumento flexível, “servidor” das necessidades sociais e dos programas de fins que as hierarquizam (*law can be imagined as a branch of public policy, in which legal questions are collapsed into questions of social science or political preference*)<sup>129</sup>. Linhas e *calculating forms* que, não obstante as suas diferenças, convergem (como etapas-tipo) na representação-definição de um arco único, na mesma medida de resto em que (na sua tradução mais luminosa) admitem acolher-se sob uma máscara comum — a de um jurista comprometido com um certo *pluralismo individualista* (“liberal” *latissimo sensu*), que Boyd White nos ensina a reconhecer sob os traços do advogado Euerges<sup>130</sup>.

β) Tratando-se no outro pólo de — já sob o impulso de uma determinação reflexiva *interior* (correspondendo às intenções prático-normativas que esta está em condições de assumir) — experimentar um direito que nos compromete simultaneamente como *linguagem* e como *forma de vida* (*law can also be viewed from the inside, by someone who lives on its terms, and thus seen as a field of life and practice, as a set of intellectual and literary activities that are far closer to the humanities than we normally imagine*)<sup>131</sup>. Um direito assim que se nos expõe como uma ordem-ordinans de ocasiões ou de oportunidades de “criação” de “sentidos”, na mesma medida em que institucionaliza uma *cultura do argumento* e um horizonte *wertrational*. Sem esquecer que se trata assim de estabilizar um sistema de significação *autoritário* (com uma autoridade que é indissociavelmente *auctoritas* e *potestas*). Mas sem esquecer ainda que tais oportunidades de “criação” (e de “recriação”) nos aparecem

<sup>129</sup> “Of course the law can be imagined, sometimes usefully, in each of these ways (...) — as a set of rules (to be obeyed or disobeyed) (...) and as a branch of public policy, in which legal questions are collapsed into questions of social science or political preference (...) — (...), especially when viewed *from the outside...*” (*From Expectation to Experience. Essays on Law and Legal Imagination*, Michigan, The University of Michigan Press, 1999, p. 103, itálicos nossos).

<sup>130</sup> “Plato’s Gorgias and the Modern Lawyer. A Dialogue on the Ethics of Argument”, in *Heracles’ Bow...*, cit., pp. 215 e ss.. Ver também “Rhetoric and Law. The Arts of Cultural and Communal Life”, *ibidem*, pp. 28 e ss.

<sup>131</sup> *From Expectation to Experience...*, cit., p.103.

enfim comprometidas com uma vocação comunitária — se não directamente com a máscara de um certo jurista e com o projecto pedagógico que o distingue. Aquele jurista que (no mesmo diálogo ficcionado<sup>132</sup>) Boyd White nos faz descobrir sob os traços do advogado Euphémios (o *communal lawyer* que preserva e desenvolve uma “cultura retórica do argumento”).

Tratando-se assim de optar pelas possibilidades integrantes da segunda perspectiva e pelas exigências (se não limites) de validade que esta impõe à primeira: como se todas as interrogações que iluminam a experiência do direito — ou que interpelam a circunstância presente dessa experiência — devessem mobilizar como *Erfragtes* a perspectiva determinante de um *communal lawyer*. *Perspectiva* que nos autorizará a inscrever os critérios pressupostos e os seus possíveis programas de fins numa teia argumentativa dominada pelo *prius* da “situação retórica”, mas também a “relativizar” o significado das “informações” empírico-explicativas (e da *social engineering* que as leva a sério)<sup>133</sup>. Ora isto enquanto (e na medida) em que convoca recursos-*armas* inconfundíveis: recursos que (em nome de uma interpenetração dos universos semióticos do direito e da literatura) nos incitam a descobrir o “arquétipo” performativo da prática e do pensamento prático na pragmática do *texto narrativo* ... e então e assim a desvendar um universo-*polis*<sup>134</sup> de

<sup>132</sup> *Supra*, nota 130.

<sup>133</sup> “The main contribution of social science — and of natural science too — is to tell the court or legislature or administrative agency something about the consequences that are likely to flow from one choice or another. It necessarily stops with its (necessarily tentative) judgments about consequences; but not all judgments are or ought to be consequential in nature and the proper place of consequential reasoning in our thinking as a whole is a question not for the social scientist but for others, including the lawyer. With respect to the consequences themselves, social science gives us layers materials of argument, and this may of course be of great value in particular judicial cases or legislative disputes. But it will always be of limited value: these sciences cannot help with the distinctively legal task of determining which texts are authoritative and what they mean, nor can help with the question that this situation necessarily forces upon the lawyer, namely what relations should be established between other discourses and the law...” (*From Expectation to Experience*, cit., p. 70).

<sup>134</sup> “What kind of community shall it be? How will it work? In what language shall it be formed? These are the great questions of rhetorical analysis. It always has justice and ethics — and politics, in the best sense of that term — as its ultimate subjects. (...) Like lawyers, literary readers are also members of community defined by their shared interest in a set of texts, and whether they know it or not, both groups are always asking and answering the central question: what kind of community shall we be? (...) Many-voicedness; the integration of thought and feeling; the acknowledgment of the limits of one’s own mind and language (and an openness to change them); the insistence upon the reality of the experience of other people,

“situações institucionais” — um universo que não só é habitado pela linguagem prática (da interação e da criação) e pela linguagem cultural do “saber” (e dos materiais e recursos pressupostos) como impõe a estas linguagens uma assimilação (se não fusão) irreversível (*the community as (...) a group of people who tells a shared story in a shared language*<sup>135</sup>, *the narrative as the archetypal legal and rhetoric form (...), as the archetypal form of human thought in ordinary life*<sup>136</sup>); recursos que culminam na representação de um contexto de significação-*limite* — um contexto de significação que se nos impõe para além das possibilidades que as diversas *comunidades interpretativas* nos oferecem... mas então também para além do horizonte das *expectativas civilizacionais*. Que contexto-*limite*? Aquele que corresponde à afirmação de uma pragmática de tolerância? Antes aquele que justifica o cuidado-*Sorge* com o “diálogo intercultural” como uma (como *a*) concepção da justiça hoje possível. E que assim se confunde (e se quer confundir) com a opção ética do *tradutor* (*justice as translation*)<sup>137</sup>.

Como se o reconhecimento do papel do direito *as a way of claiming community meaning* se nos impusesse apenas quando o inscrevemos na *Umwelt* poeticamente humana da experiência comum. Ou quando o submetemos a

---

*und upon the importance of their stories, told in their words* — these values, implicit in [this] kind of reading (...) are all in fact essential to our own best ideas of justice. They are political as well as intellectual and aesthetic virtues. And they are *political virtues* not only in the reading and writing of law, but in the reading and writing of anything ...” (*Heracles’Bow...*, cit., pp. 39, 79, 132, itálicos nossos).

<sup>135</sup> *Heracles’Bow...*, cit., p. 172 [“The law is a way of creating a rhetorical community over time (...): [it is] a culture that makes us members of a common world. This culture is not reducible to rules, but it is objective, in the sense that it can be found and mastered and in the sense as well that it cannot be disregarded or unilaterally changed. Like the text produced by a single mind, the text produced by the culture has a genuine force and reality notwithstanding its irreducibility to rules or to scientific “knowledge”...” (*Ibidem*, p. 98)].

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>137</sup> Os ensaios decisivos são agora os dois últimos capítulos de *Justice as Translation*: pp. 229 e ss. (“Translation, Interpretation, and Law”), 257 e ss. (“Justice as Translation”). Para uma compreensão da tradução por um lado como núcleo (metódico) de um *interdisciplinary work* possível, por outro como especificidade do *humanistic work*, ver também *From Expectations to Experience*, cit., pp. 69-71 (V), 97-102 (II). “For whatever the merits of the social sciences as methods for making and informing social policy, they cannot be applied to what is more distinctive about what lawyers and judges actually do, which is to discover, determine, interpret and compose legal texts (...). [Scientific] “methods” cannot simply be applied to the law, any more than its “findings” can. There must be a process of translation (...) [which] is at heart compositional and literary, in fact a form of writing (...). Humanistic work can thus be seen as a species of “translation”...” (*Ibidem*, pp. 70, 102).

uma antecipação regulativa dessa experiência: uma antecipação regulativa determinada pela reinvenção do *éthos* comunitário ou pela exigência de compreender (e de experimentar) este como um projecto antropológico comum — partilhado por todas as linguagens e todas as “formas” de vida, por todas as comunidades interpretativas e todos os horizontes civilizacionais (*It is not that legal judgment has no authority, but that its authority is not absolute and should always be defensible in other terms, in the language of the community itself*<sup>138</sup>). Mas então também enquanto exigimos que as competências pragmáticas que isolam a linguagem e a “forma de vida” do direito se nos imponham enfim — em convergência com outros modos comunitariamente autónomos de construção-revelação da autoridade — como condições “instrumentais” (indispensáveis) de realização daquele projecto comum. Assumindo um *continuum* com a retórica (*law as rhetoric, rhetoric as law*)<sup>139</sup>? Certamente. Em nome da *pretensão (universal) de justiça e da ética de tradução* que hoje responde ao seu apelo<sup>140</sup> (*as an ethic of tentativeness and respect for the other, arising out of the recognition that one’s statements and gestures can never have universal validity (...) but also as the paradoxical duty, impossible to discharge with perfection, of simultaneously affirming respect for the other — the other language, the other culture, the other person — and asserting the value of one’s own experience and judgement, and one’s culture too*<sup>141</sup>).

<sup>138</sup> Heracles Bow', cit., p. 191.

<sup>139</sup> “[L]aw is most usefully seen not, as it is usually seen by academics and philosophers, as a system of rules, but as a branch of rhetoric, and (...) the kind of rhetoric of which law is a species is most usefully seen not, as rhetoric usually is, either as failed science or as the ignoble art of persuasion, but as the central art by which community and culture are established, maintained, and transformed. So regarded, rhetoric is continuous with law, and like it, has justice as its ultimate aim...” (“Law as Rhetoric, Rhetoric as Law: The Arts of Cultural and Communal Life”, *University of Chicago Law Review*, vol. 52, 1985, p. 684).

<sup>140</sup> “Talk about justice is at its heart talk about *character and relations* (...) and our enterprise is a radically *ethical* one, by which self and community are perpetually reconstituted” (*Heracles’Bow*, cit., 134, 41, *itálicos nossos*). Confirmando esta opção veja-se também *ibidem*, pp. XXI (n.º 2), 28 e ss, 34-35, 44-48, 234 e ss., *Justice as Translation*, cit., pp. XIV, 42, 230 e ss., 232 (“The Self and the Voice”), 263 (“The Person as a Center of Meaning”), 264 e ss. [“A world of difference is thus created; it is kept from the prison-house of “single meanings” — of thinking that meanings translate directly from text to text — by honest attention to language, to particularity of phrase and context; *it is kept from the chaos of indifferent relativism* — of thinking that nothing can be known or understood, no common values held — by a *principle of humility and sincerity*, or what I would call the *ethic of the translator*...” (*Ibidem*, p. 268)].

<sup>141</sup> *From Expectations to Experience*, cit., p. 84. “What I propose, then, is a kind of relativism, but it does not dissolve, as relativism is often said to do, into a denial of the possibility of knowledge or judgement; it is itself a way of knowing and of judging, and it manifests itself, well or badly, in our every action with language (...), in law as in the rest of life...” (*Ibidem*, pp. 84-85).

Representação que nos basta para por termo ao nosso exercício de transposição. Para reter uma resposta: a de um direito-*praxis* que se quer *way of claiming communitary meaning*. Só que então também para separar esta resposta dos recursos-*armas* (retórico-literários) que a explicitam. Antes de questionar (e de esquecer) estes últimos. O que nos leva enfim a uma conclusão possível. Com Boyd White mas também e muito claramente *contra* Boyd White

4. Retomar o nosso fio condutor em toda a sua transparência significa com efeito agora dever incidir na *Lebensform* assumida pelo direito. Não apenas para insistir na vocação integradora (de “sentido comunitário”) que a resposta *direito* assume — enquanto participa da *praxis-poiesis* de um integrante *mundo humano* — mas também e muito especialmente para reconhecer a especificidade do *commune* que tal resposta constrói: um *commune* que se manifesta numa experiência de interpelação e de ruptura — sob o *modus* inconfundível de um problema-controvérsia —, antes de se nos impor no processo de tratamento que esta experiência desencadeia e como um correlato *performativo* indissociável deste processo — sob os rastros indeléveis de uma *procura* ou de um “projecto” de demarcação (*humano / inumano*).

Um *commune* que se manifesta na experiência imediata da controvérsia (e sob a perspectiva-desafio que a assume)? Certamente. Enquanto e na medida em que se nos expõe como “contexto-*ordem*” (condição-promessa de exclusão-superação de todos os diferendos ou pseudo-litígios)...

Aquele “contexto-*ordem*”... que a experimentação situada (singular) das *diferenças* constitutivamente pressupõe: enquanto descobre nestas *diferenças* (e nas posições que as sustentam) manifestações irreduzíveis de uma pretensão de autonomia (e do *suum* que esta institucionaliza); enquanto ilumina a “interrupção” *prático-mundanal* que relativiza os sujeitos envolvidos (e reconhece a trama dos direitos e deveres que permite compará-los); muito especialmente enquanto “sanciona” a possibilidade-promessa da mediação de um *terceiro* (e o processo de reintegração-tratamento que este assegura).

Só que assim também um *commune* que a representação (auto-reflectida) daquela procura e do seu projecto — na persistência permanen-

temente renovada do exercício de “tematização”<sup>142</sup> que lhes corresponde (e no confronto distanciador do *suum cuique tribuere* em que este processo culmina) — nos ensinam enfim a descobrir (e a autonomizar) como uma ordem-ordinans de validade: sob os traços inconfundíveis de um certo *homo humanus* e da *luta pelo reconhecimento* que o inventa (e que o diz *pessoa*).

Um *commune* que está em condições de se nos oferecer como um *modus* autónomo de construção da identidade colectiva... inconfundível como tal com os eixos de articulação-composição que as identidades *nacionais* nos garantem... e portanto também independente dos equilíbrios que nelas se obtenham (e da dialéctica entre recursos *étnicos* e *cívico-racionais* que estas admitam estabelecer)? Importa reconhecê-lo.

Não decerto para reivindicar um processo-provação de *procura* da humanidade que possa de alguma forma dizer-se isolado (emancipado) da realidade práctico-social (e das outras dimensões da *praxis* que com ele concorrem) — tão *livre* dos condicionamentos e dos limites que as *comunidades nacionais* (mais ou menos racionalmente construídas) lhe imponham quanto *incapaz* de assimilar integralmente os recursos correspondentes (ou de estabelecer com estes uma teia de co-determinações *reciprocamente sustentadas*). Antes para iluminar um “projecto” práctico-culturalmente “situado”: um projecto que, mergulhando embora no *continuum* inextricável de todos estes factores — e experimentando os limites com que estes ferem o seu percurso (e as “oportunidades de criação de sentido” que o distinguem) —, não obstante nos compromete com (ou nos convoca para) a possibilidade-promessa (autonomamente sustentada) de uma experiência *transnacional*.

A possibilidade de uma experiência *transnacional*? Não deveríamos antes dizer *universal*? Dois dos interlocutores com que nos cruzámos optariam seguramente por esta segunda alternativa, ainda que por razões diversas (e com sentidos não menos exemplarmente distintos). Refiro-me a Boyd White... mas também a Habermas.

---

<sup>142</sup> “Tematização” no sentido consagrado por Levinas (indissociavelmente ligado à “interrupção do *terceiro*”). Ver muito especialmente *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1978, Paris, edição de bolso Kluwer Academic, 2004, pp. 239-253 (“Du dire au Dit ou la Sagesse du Désir”), 253 e ss. (“Sens et il y a”), 256 e ss. (“Scepticisme et raison”). Ver ainda “Diachronie et représentation”, in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, edição de bolso Grasset & Pasquelle, 1991, pp. 165 e ss., “De l'unicité”, *ibidem*, pp. 195 e ss. e “Droits de l'homme et bonne volonté”, *ibidem*, pp. 215 e ss. Sem esquecer a entrevista “L'Autre, Utopie et Justice”, *ibidem*, pp. 220 e ss.

A Boyd White decerto enquanto exige que a forma de vida garantida pelo direito supere a intersubjectividade contingente de uma pura racionalidade dialéctica para assumir a oportunidade de criação de sentido de uma *validade transsubjectiva* e a comunidade retórica que a traduz... mas sobretudo enquanto descobre nesta comunidade uma criação-*performance* garantida pela experiência comum. Uma experiência comum que só pode ser reconhecida nos limites de inteligibilidade (ou a partir das exigências *materialmente* contingentes) de uma *Lebensform*... mas que não deixa por isso de assimilar o compromisso prático da *tradução* e as possibilidades (éticas ou ético-linguísticas) correspondentes — abrindo-se significativamente a uma pluralidade indeterminada de outras *linguagens comuns* (*the ultimate translation is into the ordinary language of the citizen*<sup>143</sup>)<sup>144</sup>. O que é ainda dirigir-se a uma espécie de auditório universal — se não construir a expectativa (*autopoieticamente* experimentada) que o torna possível. Uma expectativa que, como já vimos, nos reconduz ao projecto de reinvenção de um *éthos* comunitário e ao *princípio de humildade ou sinceridade* que sustenta o seu *homo humanus*: um princípio, insista-se, que poderá (e que deverá) ser assumido por todas as linguagens e todas as “formas” de vida, por todas as comunidades interpretativas e por todos os horizontes civilizacionais.

A Habermas decerto também, mas agora enquanto faz depender a autonomia universalizável do direito da conformação do *Rechtstaat* em que este participa e da *deliberative Politik* que tal Estado está em condições de assumir. Sem esquecer que o modelo regulativo desta *Politik* e a concepção de democracia e de república nele assumidas se nos expõem precisamente como uma terceira via (para além das compreensões *liberal* e *comunitarista* e do “debate” com que estas nos ferem<sup>145</sup>). Mas sem esquecer também que garantir a autonomia irreduzível do *rein juristisch* é ainda e muito significativamente reconduzi-lo à sua plena inteligibilidade pós-convencional: numa palavra, libertá-lo das pretensões materialmente concentracionárias (e do provincianismo hermenêutico) de uma *Lebensform* explícita (daquela *Lebensform* que, na infungibilidade substancial das suas configurações históricas e dos

<sup>143</sup> *Justice as Translation*, cit., 262 .

<sup>144</sup> Veja-se “Telling Stories in the Law and in Ordinary Life: the Oresteia and “Noon wine”...”, in *Heracles’ Bow*, cit., pp. 168 e ss. (e ainda “The Invisible Discourse of the Law”, *ibidem*, pp. 60 e ss, 68-72) mas também *Justice as Translation*, cit., pp. 260-266.

<sup>145</sup> Ver *supra*, notas 116 e 119.

seus conteúdos práticos, se quer e se diz *civilização de direito*). De tal modo então que o reconhecimento da autonomia do jurídico se torne inseparável do reconhecimento (-construção) da sua universalidade. Inseparabilidade que só uma *constitutio* procedimental — e esta como correlato de uma pragmática argumentativa descontextualizada (se não explicitamente de um meta-discurso) — estará hoje em condições de assegurar<sup>146</sup>. Enquanto e na medida em que supera dois outros grandes paradigmas do equilíbrio relacional direito / Estado e as dependências sistémicas que estes geram. Que outros paradigmas senão aqueles que o formalismo do *Estado demo-liberal* e a neomaterialização dirigista do *Estado social* nos impuseram<sup>147</sup>?

Se Boyd White e Habermas assumem dois caminhos exemplares de “legitimação” da *universalidade* do jurídico (e do seu projecto de *humanitas*) — aquele que o dissolve no holismo prático-poético de uma ética (material) de *tradução* (*narrativamente* sustentada)... e aquele que o reconduz ao núcleo de institucionalização político-constitucional de um discurso de *tolerância* e às regras de procedimento que o sustentam... e com estas também a uma “inclusão do outro” e a uma reinvenção do *princípio da solidariedade* que se possam dizer livres de compromissos ou fundamentos materiais —, importa no entanto que nos afastemos deles. Para reafirmar uma certa *vinculação prático-cultural*. Uma vinculação que os nossos dois Autores (em sentidos diametralmente opostos embora) nos incitam a superar<sup>148</sup>.

Que vinculação? Uma vinculação prático-cultural *transnacional*, com o alcance que as bandeiras de um (certo) *nacionalismo pan-europeu* nos permitiriam hoje reconhecer?<sup>149</sup> Antes uma vinculação *civilizacional* (ou *cultural-civilizacional*)<sup>150</sup>.

<sup>146</sup> Cfr. excertos citados *supra*, nota 119.

<sup>147</sup> Invoque-se a lição-síntese do capítulo IX de *Faktizität und Geltung...*, cit., pp. 468 e ss. (“Paradigmen des Rechts”)

<sup>148</sup> Uma vinculação que os nossos dois Autores nos incitam a superar mas que não deixa de estar presente nas suas propostas (também elas indissociáveis de um certo compromisso cultural-civilizacional... e a oferecerem-se como especificações plausíveis desse compromisso).

<sup>149</sup> Para uma tentativa de compreensão deste *European Pan-nationalism*, voltemos a Anthony D. Smith e a *National Identity*, cit., pp. 170 e ss. (“Nationalism Beyond Nations?”). Sem deixar de notar que este nacionalismo muito especial encontra a sua condição de possibilidade numa matriz cultural inconfundível — que integra significativamente a “herança do direito romano” e a “tradição dos *civil rights* e da democracia”... mas também a “ética judaico-cristã”, o “humanismo e individualismo modernos”, a Ideia iluminista da racionalidade científica, a dialéctica “classicismo / romantismo” (*Ibidem*, p.174).

<sup>150</sup> Permita-se-nos que convoquemos estas expressões na sua convergência, sem distinguir as *intensões* e *extensões* a que privilegiadamente correspondem (ou podem corresponder).

A vinculação à *Lebensform* ou sequência de *Lebensformen* (se não ciclos ou etapas) que souberam inventar o *homo humanus* da autonomia-liberdade e da responsabilidade comunitária... reconhecendo neste — e na *felicitous performance* da sua projecção histórico-social e prático-existencial (e então também nas soluções de integração *intencional* e *teleologicamente* inconfundíveis que o assimilam e especificam) — o *tertium comparationis* de um processo de “tematização” e de “medida”: que outro processo (de “comparação de incomparáveis”) senão aquele que (experimentando embora diversas representações do equilíbrio *suum / commune* e da sua dialéctica) soube afinal converter um problema necessário de partilha do mundo num problema (prático-culturalmente auto-subsistente e como tal também civilizacionalmente inconfundível) de *suum cuique tribuere*<sup>151</sup>?

Mas então uma vinculação *civilizacional* que, convocando as heranças polarizadas de Atenas e de Jerusalém — e recriando permanentemente os *deveres de fidelidade* (aos *filósofos* e aos *profetas*) com que estas (irreduzivelmente) nos oneram<sup>152</sup> —, nos remete para os fogos criadores da *civitas* e da *respublica christiana*. Antes de reconhecer as aquisições irrenunciáveis da reinvenção moderno-iluminista... mas também os processos de superação ou de “reescrita” a que esta e a sua *raison raisonnante* incessantemente se submetem.

---

Estaremos assim a admitir o espectro de possibilidades que os exemplos de Charles Taylor (*supra*, notas 92 e 107) e de Boyd White (*supra*, notas 134-141) exemplarmente representam...

<sup>151</sup> A “alternativa humana” (enquanto resposta apenas culturalmente *possível* para um problema *necessário*) que Castanheira Neves nos ensina a reconhecer: cfr. muito especialmente “O princípio da legalidade criminal”, *Digesta*, Coimbra, Coimbra Editora, 1995, vol 1º, pp. 413-419, “O direito como alternativa humana. Notas de reflexão sobre o problema actual do direito”, *ibidem*, pp. 287-310, *Metodologia jurídica. Problemas fundamentais*, Coimbra, Coimbra Editora, 1993, pp. 231-234, “Pessoa, direito e responsabilidade”, *Revista Portuguesa de Ciência Criminal*, nº 6, 1996, pp. 38-40, “O problema da autonomia do direito no actual problema da juridicidade”, in Pinto Ribeiro (coord.), *O Homem e o Tempo. Liber Amicorum para Miguel Baptista Pereira*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1999, pp. 88 e ss., “Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do direito — ou as condições da emergência do direito como direito”, *Estudos em homenagem à Professora Doutora Isabel de Magalhães Colaço*, vol. II, Coimbra, Almedina, 2002, pp. 837 e ss., *O direito hoje e com que sentido? O problema actual da autonomia do direito*, Lisboa, Piaget, 2002, 53 e ss. (IV).

<sup>152</sup> É ainda a lição de Levinas: ver muito especialmente *Autrement qu’être*, cit., pp. 233 e ss., (“Témoignage et prophétisme”).

Aquela vinculação *civilizacional* que nos permite descobrir no *direito* um “pormenor” decisivo de uma *certa* “ideia da Europa”<sup>153</sup>? Certamente. Um pormenor culturalmente frágil (ameaçado por uma crise de identidade profunda)... mas nem por isso menos decisivo.

Apenas porque o seu *homo humanus* se nos oferece como um “pormenor” partilhado — compossível com o “mosaico” das “pluralidades linguística, cultural e social” que iluminam o território desta mesma Europa e com os “pormenores” a que estas pluralidades nos expõem? Decerto também porque a institucionalização lograda deste *homo humanus* e da procura que o reinventa (na identidade material do seu projecto) nos proporciona a condição por excelência dessa pluralidade ou da santificação-*sancire* que esta exige (a oportunidade, se quisermos, de resistir à “avidez da uniformidade”... e à “onda deterativa” que a propaga)<sup>154</sup>.

Mas não só nem principalmente. Também e ainda porque esta procura e a experiência do homem-*pessoa* que ela renova — e que leva a sério como uma “aquisição axiológica” (emancipando-o de qualquer pré-determinação ontológica universalizável)<sup>155</sup> — continuam a interpelar-nos como um dos eixos-*interlocutores* indispensáveis da nossa circunstância presente (e do processo ou promessa de “demarcação” *humano/inumano* que lhe responde). Como uma procura que não se consumou — nem ficou prisioneira (de qualquer um) dos ciclos de *intellegere-inventio* que a foram construindo —... e que assim mesmo confronta a nossa circunstância com a possibilidade-exigência de reinventar uma intenção condutora.

Uma *intenção condutora* que nos liberte da contingência precária de um consenso e da *aprendizagem* (da *multiplicidade*) que este implica... sem deixar por isso de se nos oferecer (de se nos expor) na sua fragilidade prático-cultural: comprometida com um horizonte de expectativas *civilizacionais*, ameaçada

<sup>153</sup> Permita-se-nos esta paráfrase, que convoca explicitamente Georges Steiner, *The Idea of Europe*, cit. na trad. portuguesa *A ideia da Europa*, Lisboa, Gradiva, 2006, pp. 48-55.

<sup>154</sup> As expressões citadas neste parágrafo são todas elas de Steiner: *ibidem*, pp.49-50.

<sup>155</sup> “[Para] acedermos da individualidade à pessoa temos de passar do plano simplesmente antropológico para o mundo da coexistência ética, pois a pessoa não é uma categoria ontológica, é uma categoria ética — numa outra palavra, a primeira é uma *entidade antropológica*, a segunda uma *aquisição axiológica*...” (Castanheira Neves, “Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do direito — ou as condições da emergência do direito como direito”, *Estudos em homenagem à Professora Doutora Isabel de Magalhães Colaço*, vol. II, cit., pp. 863-864).

pelas oportunidades-exigências de o superar (ou de já não o poder preservar). De tal modo que o regresso da *communitas* (aquele que diversas frentes do discurso jurídico hoje nos prometem) possa pensar-se *diferentemente* da sua experiência pré-moderna (e do humanismo onto-teleológico que esta assimila) — abrindo-se antes a um pensamento (integralmente) prático e à subjectividade intencional que o sustenta, mas também às representações da controvérsia e do juízo que o tornam possível. Mas de tal modo ainda que a relação constitutiva com a *societas*-artefacto deva oferecer-se-nos *apenas* como um das eixos de inteligibilidade a ter em conta — como aquele eixo que se responsabiliza pela perspectiva heteronomamente macroscópica da *lex*<sup>156</sup>. O que é ainda evidentemente exigir que a especificidade do jurídico possa (e deva) ser explorada para além do *institutional environment* do *Estado-de-direito* (ou da aquisição irrenunciável que a sua *formalização* manifesta). Sem esquecer que se trata também assim de libertar o discurso dos direitos do homem da sua matriz iluminista e das ameaças (de “colonização sistêmica”<sup>157</sup>) a que a convocação aproblemática desta herança (e do seu paradigma) hoje permanentemente nos condena. O que é ainda e muito significativamente recompreender o compromisso axiológico da *responsabilidade*, se não já levar a sério a relação dialéctica *direitos / princípios...* e esta como uma manifestação decisiva da dialéctica *suum / commune* (e da lição de irredutibilidade a que esta nos expõe)<sup>158</sup>. Perspectiva que nos impedirá certamente de invocar as intenções

<sup>156</sup> Ver muito especialmente Castanheira Neves, “O problema da autonomia do direito no actual problema da juridicidade”, in Pinto Ribeiro (coord.), *O Homem e o Tempo...*, cit., pp.90-91 (II).

<sup>157</sup> Significa isto que estamos em condições de superar a hipertrofia de uma compreensão *individualista* dos *direitos do homem...* e de combater a “força desagregadora” a que as práticas destes direitos nos submetem — enquanto sobrevivem às crises do *homo juridicus* e do *homo socialis...* mas também enquanto nos empurram para “periferias” perigosas. Exigências que nos autorizam a voltar às lições do *communitarian liberalism* (ã celebração correctora de uma *language and practice of social responsibilities*) [Amitai Etzioni, “Old Chestnuts and New Spurs”, in Amitai Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking...* cit., pp. 20-22 (“The Link between Rights and Responsibilities”)]... sem deixar no entanto de as confrontar com a possibilidade-desejabilidade de *recursos normativos* constitutiva e autonomamente *jurídicos* — possibilidade-desejabilidade esta que tais lições têm frequentemente dificuldade em compreender [cfr. exemplarmente (remetendo-nos para *political modes of mediation, reconciliation and compromise*, livres da conformação inevitavelmente individualística do *juridical combat*), Thomas A. Spragens (Jr.), “Communitarian Liberalism”, cit., p. 50].

<sup>158</sup> “[Entre] os direitos e os princípios... [nem temos que descobrir uma] básica antinomia, com os direitos, como ‘direitos individuais’, a manifestarem uma social ou comunitariamente ‘força desagregadora’ ou ‘desintegradora’ e os princípios a afirmarem ‘a tendência à

do direito (e a aquisição axiológica do seu específico *homo humanus*) para impor um meta-discurso trans-civilizacionalmente possível. Mas que já não nos impedirá certamente de convocar a experiência-*exemplum* do seu *modus operandi* (e do pensamento intencionalmente dialéctico que o ilumina). Exigindo desde logo que a experiência (interna) de constituição-manifestação-realização dos princípios (e da ordem-*ordinans* pluridimensional em que estes se integram) possa — sob o fogo da nossa circunstância e sob o desafio de um diálogo intercivilizacional urgente — oferecer-se-nos enfim como um exemplo privilegiado do tratamento das *diferenças*.

Acentuação que nos permite fechar o círculo...

α) *Por um lado* porque reconhece que a perspectiva macroscópica da *societas* e do direito-*lex* é apenas um dos eixos-pólos a ter em conta — aquele que determinadas compreensões (se não tradições) da juridicidade hipertrofiaram —... autorizando-nos assim a responder às dificuldades-perplexidades que começámos por expor: aquelas que se nos impuseram quando nos confrontamos com os recursos da identidade *cívico-territorial* e com a exigência de confinar o direito à racionalização da contingência neles implícita — e à universalização que eles desencadeiam (se não à institucionalização político-constitucional correspondente).

β) *Por outro lado* também e muito especialmente porque invoca a experiência de realização dos *princípios* (e destes como autêntico *jus*, inscritos num sistema pluridimensional<sup>159</sup>). Uma experiência que em si mesma — e na

---

integração, à justiça' (assim G. Zagrebelski (...)), ... [nem estamos vinculados a sustentar] uma sua última e normativa identidade — [o que significaria por exemplo assumir a lição de Dworkin] (...) e da sua conhecida *rights thesis* — para considerar que os *arguments of principle* (em contraste com os *arguments of policy*) são chamados a justificar as decisões pela invocação, como fundamentos, de direitos tanto individuais como de grupos sociais, enquanto o direito *qua tale* se deverá pensar como a *matter of principle* (...) [O que temos que reconhecer... e que levar a sério é antes] uma dialéctica convergência dinamizada pela normativa axiologia da pessoa com a sua responsabilidade comunitária, em que os *direitos* e os *princípios* são faces [axiológico-normativamente diferenciadas, mas] correlativas, de uma última unidade (unidade *dialéctica*) só compreensível segundo a perspectiva do homem-pessoa e que a implica..." (Castanheira Neves, *O problema actual do direito. Um curso de Filosofia do Direito*, Coimbra-Lisboa, policopiado, 1997, p. 57, também em *A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia*, Coimbra, Coimbra Editora, 2003, pp. 108-109).

<sup>159</sup> Trata-se ainda de invocar a lição de Castanheira Neves: para além do *Curso de Introdução ao estudo do direito*, Coimbra, policopiado, 1971-72, pp. 331-336, de "A revolução e o direito" (1975-6) e "Justiça e direito" (1976), agora in *Digesta*, cit., vol. 1º, pp. 207-222, 273-279

perspectiva de inteligibilidade microscópica que a torna possível (sob o *modus* privilegiado do desafio que a realização *judicativo-decisória*<sup>160</sup> de uma certa validade comunitária representa) — nos permite enfim repensar as oportunidades de “criação de sentido” de um *princípio da tradução* (e do diálogo intercultural que este sustenta). De tal modo que tais oportunidades se ofereçam enfim à nossa circunstância... sem terem que (sem deverem) renunciar a uma perspectiva *jurídica* (e ao círculo de relevância que esta nos incita a reconhecer e a reinventar).

Para que a *intenção condutora* seja enfim a do *homo humanus* inventado (“isolado”) pelo direito: um dos pormenores *partilhados* a que podemos decerto renunciar (reduzindo drasticamente as possibilidades da nossa humanidade e pagando o preço correspondente); só que também (e nem por isso menos) um dos pormenores *partilhados* (se não o pormenor *partilhado*) que ainda hoje nos autoriza a surpreender a “ideia da Europa” na sua “clareza matinal”<sup>161</sup>. O que é mais do que assumir uma responsabilidade, porque é já descobrir uma tarefa... e identificar um caminho...

---

e de *O instituto dos “assentos” e a função jurídica dos Supremos Tribunais*, Coimbra, Coimbra Editora, 1983, pp. 248-258, cfr. muito especialmente “A unidade de sistema jurídico: o seu problema e o seu sentido” (1979), também in *Digesta*, cit., vol. 2º, pp. 155 segs., pp. 167-180, *Metodologia jurídica*, cit., pp. 78-81, 152-157, 188-196, 278-283 [ßß] e *A crise da filosofia do direito*, cit., pp. 106-113. Para uma consideração do problema do “fundamento axiológico” e do “momento de validade”, cfr. respectivamente “O princípio da legalidade criminal” (1984) e “As fontes do direito” (1982), in *Digesta*, cit, vol 1º, pp. 408-419, vol. 2º, pp. 58-67 (e ainda, relativamente ao problema da constitucionalidade, “A redução política do pensamento metodológico-jurídico”, na mesma colectânea, pp. 404-409 [x]); a discussão da *vocação integradora* da “intenção axiológica” (num confronto com a *parcialidade* e *unilateralidade* da intenção ideológica) leva-nos por sua vez a privilegiar o desenvolvimento de “A revolução e o direito”, cit., pp. 108 segs. (5., 6.e 7.), pp. 189-207 (10. e 11.).

<sup>160</sup> Castanheira Neves, *Metodologia jurídica*, cit., pp. 30-34.

<sup>161</sup> A formulação é ainda de Steiner (sendo certo que o autor de *The Idea of Europe* não se refere aqui à *invenção* romana do direito... mas ao “pensamento grego” e à “moral judaica”): *ob. cit.*, p. 53.

