

FENOMENOLOGIA E DIREITO



HUSSERL

*Volume 7, Número 1
Abril/Setembro 2014*

*CADERNOS DA ESCOLA DA MAGISTRATURA REGIONAL FEDERAL
DA 2ª REGIÃO - EMARF*



**CADERNOS
DA ESCOLA DA
MAGISTRATURA REGIONAL
FEDERAL DA 2ª REGIÃO
EMARF**

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/



FENOMENOLOGIA E DIREITO

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

Volume 7, Número 1
Abr.2014/Set.2014

Esta revista não pode ser reproduzida total ou parcialmente sem autorização

Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região : fenomenologia e direito / Escola da Magistratura Regional Federal, Tribunal Regional Federal da 2ª Região. – Vol. 7, n. 1 (abr.2014/set.2014). – Rio de Janeiro : TRF 2. Região, 2008- v. ; 23cm

Semestral

Disponível em: <www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/>

ISSN 1982-8977

1. Direito. 2. Filosofia. 3. Filosofia Jurídica. I. Escola da Magistratura Regional Federal (2. Região)

CDU: 340.12

Diretoria da EMARF

Diretor-Geral

Desembargador Federal Guilherme Calmon Nogueira da Gama

Diretor de Publicações

Desembargador Federal Luiz Antonio Soares

Diretor de Cursos e Pesquisas

Desembargador Federal Aluisio Gonçalves de Castro Mendes

Diretor de Intercâmbio e Difusão

Desembargador Federal Augusto Guilherme Diefenthaeler

Diretor de Estágio

Desembargador Federal Marcus Abraham

EQUIPE DA EMARF

Jaderson Correa dos Passos - Assessor Executivo

Rio de Janeiro

Carlos José dos Santos Delgado

Carlos Roberto de Assis Lopes

Clarice de Souza Biancovilli Mantoano

Diana Cordeiro Franco

Edith Alinda Balderrama Pinto

Leila Andrade de Souza

Liana Mara Xavier de Assis

Luciana de Mello Leitão

Luciana Villar

Luzinalva Tavares Marinho Joaquim

Maria Suely Nunes do Nascimento

Marta Geovana de Oliveira

Pedro Mailto de Figueredo Lima

Thereza Helena Perbeils Marchon

Espírito Santo

Jaqueline Guioti Dalvi

Livia Peres Rangel

Soraya Bassini Chamun

Expediente

Conselho Editorial

Aquiles Côrtes Guimarães - *Presidente*

João Otávio de Noronha

Alberto Nogueira

André Ricardo Cruz Fontes

Augusto Guilherme Diefenthaler

Aylton Barbieri Durão

Emanuel Carneiro Leão

Fernanda Duarte Lopes Lucas da Silva

Fernando Augusto da Rocha Rodrigues

Guilherme Calmon Nogueira da Gama

Jorge Luis Fortes da Câmara

José Antonio Lisbôa Neiva

José Ferreira Neves Neto

Luiz Antonio Soares

Marcus Vinicius Machado

Ricarlos Almagro Vitoriano Cunha

Comissão editorial

Aquiles Côrtes Guimarães

Adriana Santos Imbrosio

Ana Claudia Torres da Silva Estrella

Marcia de Mendonça Machado Iglesias do Couto

Maria Lucia Gyrão

Nathalie Barbosa de la Cadena

Editado por

Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região - EMARF

Projeto Gráfico e Editoração Eletrônica

Leila Andrade de Souza

Foto da Capa

Edmund Husserl

Impressão

Tribunal Regional Federal da 2ª Região - SED/CPGRAF

Tiragem

800 exemplares

Tribunal Regional Federal da 2ª Região

Presidente:

Desembargador Federal SERGIO SCHWAITZER

Vice-Presidente:

Desembargador Federal POUL ERIK DYRLUND

Corregedor-Geral:

Desembargadora Federal SALETE MACCALÓZ

Membros:

Desembargador Federal PAULO ESPIRITO SANTO

Desembargadora Federal MARIA HELENA CISNE

Desembargadora Federal VERA LÚCIA LIMA

Desembargador Federal ANTONIO IVAN ATHIÉ

Desembargador Federal ANDRÉ FONTES

Desembargador Federal REIS FRIEDE

Desembargador Federal ABEL GOMES

Desembargador Federal LUIZ ANTONIO SOARES

Desembargador Federal MESSOD AZULAY NETO

Desembargadora Federal LANA REGUEIRA

Desembargador Federal GUILHERME COUTO

Desembargador Federal GUILHERME CALMON

Desembargador Federal JOSÉ ANTONIO NEIVA

Desembargador Federal JOSÉ FERREIRA NEVES NETO

Desembargadora Federal NIZETE LOBATO RODRIGUES CARMO

Desembargador Federal LUIZ PAULO DA SILVA ARAÚJO FILHO

Desembargador Federal ALUISIO GONÇALVES DE CASTRO MENDES

Desembargador Federal GUILHERME DIFENTHAELER

Desembargador Federal MARCUS ABRAHAM

Desembargador Federal MARCELO PEREIRA DA SILVA

Desembargador Federal RICARDO PERLINGEIRO

Desembargadora Federal CLAUDIA MARIA PEREIRA BASTOS NEIVA

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
PARA A FORMAÇÃO DOS CONCEITOS, EM DIREITO, E A FENOMENOLOGIA	15
<i>André R. C. Fontes</i>	
POR QUE RE-LER O DIREITO À LUZ DA FENOMENOLOGIA IV	29
<i>Marcia de M.M.I.do Couto</i>	
A ÉTICA DA ATUALIDADE E A CORAGEM DA VERDADE	49
<i>Margarida Prado</i>	
AMOR E VERDADE NAS COOPERATIVAS	71
<i>Guilherme Krueger</i>	
NIETZSCHE, CRÍTICO DA MORAL: UM ESTUDO A PARTIR DE MACINTYRE ..	89
<i>Renato José de Moraes</i>	
ALGUMAS REFLEXÕES AXIOLÓGICAS SOBRE A ÉTICA DO FUTURO DE HANS JONAS	103
<i>Sarah Moura</i>	

APRESENTAÇÃO

O presente número de Fenomenologia e Direito acolhe artigos de interesses diversos, relacionados com a Filosofia. Eles dão continuidade à mesma linha de pensamento que vimos desenvolvendo até aqui, a fim de formar uma ideia daquilo que vai além da Filosofia do Direito. São subsídios a uma visão conjunta do que pretendemos realizar como reflexão filosófica.

O Conselho Editorial

PARA A FORMAÇÃO DOS CONCEITOS, EM DIREITO, E A FENOMENOLOGIA

*André R. C. Fontes**

Segundo um pensamento amplamente divulgado em nosso País, o Direito consistiria em conceitos enunciados nas normas de um grande sistema, o sistema normativo. O mais significativo reconhecimento vê no sistema normativo a ampla e exauriente dimensão jurídica no Brasil, e isso se dá à mercê de textos de lei ou mesmo na ausência de qualquer disposição legislativa. Os direitos fundamentais sempre serão a medida ou o melhor exemplo da desnecessidade de previsão constitucional expressa para seu reconhecimento e aplicação prática. Daí que oferece o Direito a base da premissa de uma ideia, por exemplo, de contrato, de propriedade e de obrigação com imensos significados, e com um tipo de concepção integral que torna cada um, no seu constante movimento e desenvolvimento, um significado, um conteúdo que vai muito além do cimento legislativo. Esses seriam bons exemplos de uma noção ideal ou da reprodução substancial da essência de tudo que existe, no Direito ou fora dele.

* Desembargador no Tribunal Regional Federal da 2ª Região (Rio de Janeiro e Espírito Santo), Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

A razão de todo entendimento das coisas, por sua vez, como é de se esperar, possui uma esfera limitada de conhecimento e aplicação e, objetivamente, para o Direito, como em qualquer teorização científica, é inevitável um sistema aberto para conhecer, diversificar e tornar-se concreto nas suas manifestações para se apresentar como a mais viva imagem daquilo que a realidade reflete.

A idéia de um contrato não é outra, se não a do objeto inicial da cognição, que o influxo generalizado da consciência cultural e da atitude das pessoas serve para formar com a espécie contrato, e na maneira como uma pessoa o trata nas relações com outras pessoas. A consciência e o modo de existência de algo para alguém será o conhecimento que se tem das figuras jurídicas em geral. É esse reflexo circundante que dá conhecimento da própria noção de contrato.

A consciência do contrato não existe se não houver uma consciência de nenhum conhecimento do contrato. O conhecimento é modo de ser, *verbi gratia*, do contrato, tal como o contrato existe para a nossa consciência. Dessa maneira, o contrato mencionado existe para minha consciência, porque, como ser consciente que sou, e tomo algo como contrato porque é a noção, imagem, ou simplesmente conceito que, pela experiência acumulada em um dado momento, é possível constatar em uma atividade prática.

Na sua atividade prática, a ação humana toma a natureza das formas do pensamento que são refletidas na essência das coisas transformadas, de modo que da ideia processa-se a realidade objetiva da qual não se pode apartar. E se existir uma dificuldade do intelecto de compreender o ideal nas coisas refletidas, outra coisa não será que a falta de identificar aquilo que foi isolado, na multivariada de concepções que tomam algo espacial e temporalmente refletido na forma ideal de noção, a noção das coisas.

A ligação indissolúvel da atividade prática ao conhecimento das coisas é a base do significado comum do que se entende por Direito

e pela sua prática se transforma o mundo natural e social. O afã do intelecto de capturar a realidade e de formar um caráter objetivo do mundo em sua complexidade adquire especial importância, especialmente se cada ponto de luz dos novos dados científicos produzirem novos conhecimentos, imperiosamente indispensáveis ao desenvolvimento das relações sociais.

A construção desses conhecimentos está assentada em noções que tomam a particularidade de tudo que há de específico na base social e no desenvolvimento do indivíduo. Por um lado, a problemática do conhecimento se renova sem cessar. Por outro, problemas vetustos e tradicionais adquirem novos aspectos que implicam na necessidade de nova pesquisa. E os problemas já resolvidos pedem novas pesquisas e novas soluções.

O conhecimento não se satisfaz com o que já se alcançou. Se o *contrato*, por exemplo, é caracterizado pela *dupla declaração* de vontade, haveria de se indagar se uma *pluralidade de vontades* declaradas unilateralmente na formação de um ato jurídico continuaria a ser um *contrato (multilateral?)* como se entendeu para a sociedade, ou uma concepção nova, como a de *negócio complexo*? Ao nos referirmos a tais resultados diremos: a sociedade é um *contrato multilateral ou plurilateral*, ou é um *negócio jurídico complexo*?

Os resultados do desenvolvimento da Ciência Jurídica oferece a prova da falta de eternidade de uma idéia e de um autodesenvolvimento interminável do Direito, que conduz, necessariamente, ao surgimento de soluções modernas para os problemas que as várias etapas produzem e provoca a capacidade de conhecimento de formas e ideias básicas ou fundamentais. É assim a movimentação para os *bens jurídicos* independentes de uma titularidade atual e concreta para uma titularidade futura e abstrata (ou mesmo volúvel), como ocorre nas ações nas bolsas de valores com seus peculiares mercados, os chamados mercados de capitais.

Próprias de um mundo concreto e dinâmico, guardam essas figuras vínculos que expressam peculiaridades com os elementos dinâmicos da ordem e das leis a que estão submetidas. Esses vínculos de propriedades universais, que figuram em uma univesalidade absoluta e sem limites, manifestar-se-iam de que maneira?

Uma interconexão de ideias de formas unitárias que o mundo demanda e a individualidade em um mundo objetivo são as condições necessárias para a formação de conhecimento que temos das coisas, sem as quais não haverá impedimentos para que sejam tomadas umas pelas outras. É no processo da sua vida que a propriedade e o contrato se distinguem, mas é no desenvolvimento da sociedade que a propriedade surge não somente em razão de um contrato – é o caso do *contrato de compra e venda*, por exemplo –, mas que o contrato transforme a propriedade e sua indiscutível exclusividade na propriedade exclusiva no tempo para um mesmo imóvel por meio da *multipropriedade*.

O comportamento humano está estruturado de tal maneira que pode não somente receber e processar a informação do que é propriedade e o contrato, como formular plano de ação e levar a cabo certa direção ativa em seus atos. Uma realização no propósito de compreender o significado de propriedade e de contrato e a ideia de ambos, não somente para diferencia-los, mas, também, para correlaciona-los leva a um único caminho: o das ideias.

Essa capacidade de partir de idéias assume uma concepção extrema na figura do conceito. O *conceito de propriedade* é rígido se comparado a uma mera *ideia de propriedade*, ainda que não se saiba exatamente o que seria um conceito de propriedade. Uma simples comparação entre *propriedade* e *domínio*, se se pensar nas fontes tradicionais do conhecimento do Direito, permitiria manifestar o alto nível de debate que o conceito de propriedade suscitaria.

A construção das formas das ideias no Direito segue concepções que, para se falar em ideia e conceito, parece sempre lograr o resultado final, quer dizer, o de certa meta conceitual, e não apenas de ideias.

Um modelo ideal, ou seja, a ideia do que se quer entender e alcançar é correspondente à busca de conceitos, e não apenas conhecimentos, plasmados por impressões mortas e de imagens criadas sem certa capacidade de previsão que os conceitos oferecem.

A fixação do objetivo conceitual é a meta que o homem leva a cabo ao submeter algum ato consciente. Lograr objetivos passa por formular conceitos, e não apenas ideias. A construção, as formas, as coisas transformadas ou criadas, as coisas que não existem, mas que não necessárias às satisfações sociais, e, mesmo não existindo, com ações concretas o homem é capaz de modificar o mundo objetivo. É o caso de *venda de coisa futura*, que poderá nunca existir, mas é capaz de sugerir novos negócios, novas formas em Direito e o tipo de propriedade, e não apenas a própria coisa futura.

A forma elementar que converte a base teórica na atividade prática e na alteração da realidade é o conceito. E todo aporte no conhecimento no mundo da natureza é o reflexo de uma ciência única de sistemas de conceitos dinâmicos destinados a identificar a informação. Ideias afins, mas conceitos que podem não ser afins, mas idênticos. A ideia de *faculdade jurídica* que se tem de criar, modificar ou extinguir relações jurídicas pode não se confundir com a ideia de *faculdade jurídica* que compõe o conteúdo dos direitos subjetivos, mas o conceito de faculdade jurídica significará a identidade de se criar, modificar e extinguir relações jurídicas, justamente porque é o próprio conteúdo dos direitos subjetivos.

A concepção do Direito assenta-se na de conceitos. Essa premissa abre caminho para todo pensamento jurídico e, ao mesmo

tempo, para a luta de toda classe de concepções, por exemplo, contrárias ao dogmatismo e tudo o que representa. A negação dogmática, ou seja, um anti-dogmatismo, ou em uma palavra que venha a resumir esse anti-dogmatismo, nomeadamente a Zetética, admite um conceito de anti-dogmatismo (ou de Zetética).

Ao se respaldar o conhecimento de esferas concretas do saber em torno do conceito, o Direito pesquisa e elabora ideias cada vez mais profundas da essência dos fenômenos em Direito. E esse caminho difícil, nada retilíneo, ao longo de concepções de mundo variadas em razão de épocas, lugar ou simplesmente na falta de constância nas coisas, seja por razões semânticas ou não (tratante, já não é quem trata, e amante não é quem ama), penetrar na Ciência do Direito significa basear-se em um profundo estudo dos conceitos.

Qualquer sistema do mundo se forma com interação ou simplesmente pela exclusão entre elementos componentes, de modo que a propriedade de certos corpos surge como diferentes (elementos) de outros. E essa conexão negativa que torna diverso o que aparenta estar conexo com outros fenômenos, de modo a que aspectos novos se manifestem e formem conceitos, é a base dos movimentos jurídicos que, por interdependência ou interação, se impõem.

Que idéias formam conceitos? O que poderia criá-los? Quem os formula?

A Fenomenologia não responde, especificamente, a essas questões. No entanto, o uso da Fenomenologia pode nos conduzir a solucionar cada indagação feita, e muitas outras. E pretende ser, acima de tudo, o caminho para alcançar cada conceito, não somente para identificá-lo, mas, também, para descrevê-lo.

Em oposição a toda cultura histórica e progressiva social e jurídica, a formação de um conceito para a Fenomenologia não

demanda o decurso do tempo ou da tradição e amadurecimento que do qual se origina. Os direitos fundamentais, por exemplo, no processo de sua evolução possibilitaram a capacidade de se refletir e de se formar um sistema aberto, que guarda perfeita correlação com o desenvolvimento de uma nação e que tendem a um patamar de reconhecimento universal, tal como se proclama nos conhecidos direitos humanos. Sublinhar os direitos das mulheres, ainda em evolução, serve de substrato para o surgimento de novas percepções e novas e necessárias formas para se atuar. A proclamação de um racismo presente e intimamente enraizado na sociedade e o desbaratamento de um delicadíssimo aparatado nervoso que consta nas inúmeras células das mais diversas sociedades engendra percepções, quase inacessíveis, mas que não devem escapar de uma pesquisa dos cientistas e teóricos.

Na formação fenomenológica do conceito, a grande difusão histórica e progressiva não é premissa sem a qual se torna inacessível uma pesquisa rigorosamente científica. De conformidade com a concepção fenomenológica, todo o processo cognitivo, no qual os antigos chegaram, são substituídos pela metodologia do *dado* e da *consciência intencional*. O tempo próprio de formação de um conceito tradicionalmente formulado é substituído na Fenomenologia pelo método de por entre parênteses, de modo a eliminar tudo o que não é essência, tais como a existência e a opinião dos outros, e, desse modo, na ação consciente do sujeito estará a função criadora do mundo inteiro e diretora do seu movimento e desenvolvimento.

O conceito é formado a partir de uma busca orientada que tem o próprio conceito como objetivo. Não interessa ao fenomenólogo as variações subjetivas ou a atividade do sujeito, ainda que se trate de um juriconsulto. A única tendência é aquela orientada totalmente para o objetivo. O objeto da investigação, chamado de *dado*, é mostrado e a função da Fenomenologia é a de esclarecer esse dado.

Se o dado é o conceito, a Fenomenologia se encarregará de descrever (e até definir) esse dado, independente de ser uma realidade ou uma mera aparência, pois haja o que houver, a coisa estará aí, dada ao sujeito. E a ele incumbirá descreve-la, fenomenologicamente. Não haverá buscas históricas, estatísticas ou literárias, o fenômeno dado, que aparece diante da consciência, é que será esclarecido. A suprema fonte legítima de todas as afirmações é o que se exprimirá diante de nossa consciência doadora original.

O próprio processo tradicional formador do conceito poderá ser objeto da atitude do fenomenólogo, pois cada parte da formação de um conceito pode ser objeto, o objeto no qual se funda o saber do dado. É que cada objeto possui uma essência, que precisa ser captada diretamente. Esses objetos não devem ser apenas fatos contingenciais, mas, sim, conexões essenciais. Seu caráter descritivo fará com que a essência seja descrita, ao ser processada em esclarecimento gradual, que progride de etapa em etapa, mediante a intuição intelectual da essência.

O conhecimento de algo prescinde o preconceito, a noção prévia, as vivências alheias. Saber o que é uma centopeia, por exemplo, é tomá-la como dado para compreendê-la. E estar diante de uma centopeia, também não é determinante para conhecê-la, a não ser o conhecimento seja da presença da centopeia, o que também conduziria ao raciocínio de que poderia tal presença ser apenas um dado.

A Fenomenologia resulta da ideia de uma forma de conhecer autônoma e independente. Ela se distingue da Lógica ou da experiência. Ela se propõe a conhecer os problemas jurídicos sem se apresentar como uma corrente filosófico-jurídica. Toma os objetos especificamente jurídicos como um dado próprio e independente e assim reconhecer que há nesses objetos essências (jurídicas) próprias. Não dispensa as outras formas de entendimento, mas a

Fenomenologia é forma primeira, primeva, a meta originária de toda ciência, a *mathesis universalis*.

Por serem irreais as ideais no mundo prático, embora reais num mundo jurídico, precisam ser apreendidas, e somente com a apreensão consciente torna-se algo existente para o conhecimento. Em um mundo de horizonte aberto, é a Fenomenologia que serve para direcionar a atividade do pensamento e penetrar no circundante para capturar os conceitos, mediante a reflexão intuitiva da consciencia.

Analisadas fenomenologicamente as essências das instituições, servirão elas para aprioristicamente possibilitarem a crítica aos demais objetos. Cada conceito delimitado é um *a priori*, que integra a estrutura fundamental do Direito. E esse conhecimento apriorístico acumulado significará a amplitude do campo de atuação fenomenológica do Direito e possibilitará a mais fecunda pesquisa no esclarecimento do dado.

Cada progresso alcançado com um conceito fenomenologicamente reconhecido integra o mecanismo conquistado do conhecimento do Direito. Mesmo que não se compreendam todas as implicações da Fenomenologia ao Direito, e do método fenomenológico como forma geral de conhecimento de todas as Ciências, uma coisa é certa: o extenso campo do *a priori* que cada conceito produz torna fecundo e prolífero o conhecimento do Direito. É dessa maneira que contrato, propriedade e obrigação são postos ao dispor de todos pela função apriorística que exercem nos negócios e nas relações travadas.

A Fenomenologia revela uma qualidade da época em que surgiu: a do abandono da mera especulação teórica e da imaginação no conhecimento em geral. E isso significou a verdadeira revolução do momento e serviu como um marco para o rompimento com a forma de pensar do século XIX e dos que lhe antecederam. Na passagem para o século XX, o esforço foi o de tomar a experiência e a observação como o divisor de águas do conhecimento no novo

século vindouro. Esses movimentos reunidos em torno do Empirismo e do Positivismo, ou mesmo pelo Realismo, elevaram o conhecimento ao patamar da superação do que existe e é real ao invés de considerar os meros influxos especulativos. Mas, de outro lado, não resolveram os problemas relativos às coisas que não existem, ou que não sejam reais ou, ainda, que se encontram no plano ideal. Para reconhecer o que não existe ou aquilo cuja existência é posta em dúvida, e que também haveria de ser conhecido, as formas da experiência e da percepção pelos sentidos já não seria suficiente para produzir algum resultado. Se tomássemos a figura mitológica do unicórnio, numa indagação sobre o que significaria, o fato de não ser encontrado na realidade, não permitiria que se lograsse algum resultado.

Revelações mais recentes mostram que os nazistas na sua compulsão de domínio implacável do mundo realizaram pesquisas sobre trajes espaciais antes mesmo que houvesse algum foguete capaz de alcançar o espaço sideral. E foram as pesquisas e os cientistas remanescentes das pesquisas das novas armas de Adolf Hitler que concorreram para o sucesso dos vôos espaciais da extinta União das Repúblicas Socialistas Soviéticas e dos Estados Unidos da América. A armadura celestial dos astronautas (norte-americanos), dos cosmonautas (soviéticos e agora russos), como dos takonautas (chineses) ou do que queriam os franceses, os espaçonautas, teve dentre os cientistas do Nazismo os passos iniciais do desenvolvimento. Não se deve esquecer que, o principal articulador teórico dos foguetes da morte hitlerista foi o responsável, assim como condecorado, pela conquista espacial de Washington. Por respeito às vítimas do Nazismo, lembro que o fundador e principal representante da Fenomenologia, Edmund Husserl, teve sua vida acadêmica encerrada pela famigerada política anti-semita que o Nazismo impôs. E muitos dos mais destacados pensadores da Alemanha e dos outros países invadidos por Adolf Hitler deram o seu

testemunho com a própria vida. Os pracinhas brasileiros entregaram seu sangue e sua alma na luta contra o horror nazista, mas, finda a guerra mundial, cada conhecimento dos países do Eixo foi minuciosamente identificado pelas grandes potências vencedoras, e, sem qualquer recurso ético, tomado como trampolim nas etapas científicas futuras, a despeito das atrocidades e de toda ignomínia empregada estupidamente pelos agressores.

A pesquisa de Thomas Edson a respeito da lâmpada elétrica e da própria eletricidade partiam de uma premissa ideal: a de que a lâmpada poderia existir, embora ainda não existisse. Edson a alcançou, como a tantas outras maravilhas do mundo moderno. Mas, sucumbiu à inteligência de Nikola Tesla ao ignorar outro objeto que era ideal e do qual não extraiu nenhuma importância, a corrente elétrica alternada. Tesla levou-a a cabo e hoje é a realidade um dia somente pensada e, sabidamente, descartada inicialmente por Edson.

Ao ignorar a noção de existência para conhecer, a Fenomenologia não se preocupa em saber se há a figura do buraco negro no Cosmo, ou se há vida no planeta Marte, para que buracos negros estejam sujeitos a algum tipo de conhecimento, ou mesmo se mediante prova de vida em Marte é que se poderia estudar uma vida no planeta vermelho. Em seu desenvolvimento e integridade, a Fenomenologia não precisa ignorar que certos autores suprimem a figura do *direito potestativo*, porque não acreditam na sua existência. Ela simplesmente toma como *dado*, ou seja, tomado, por exemplo, o *direito potestativo* como um *dado*, como um fenômeno (jurídico), seu estudo e desenvolvimento poderá ser alcançado, mesmo que o próprio estudioso e utilizador dos métodos da Fenomenologia esteja convencido da sua não existência.

A Fenomenologia permite ao psiquiatra tratar das alucinações de seu paciente sem se importar com a inexistência de cada

monstro de cuja descrição é informada no tratamento; ou mesmo de reconhecer e tutelar (proteger) juridicamente a fé de um litigante criterioso, que se recusa a “jurar por Deus” em um julgamento, sem necessariamente ter a mesma convicção religiosa.

Na solução da problemática do conhecimento, a Fenomenologia não considera a existência para conhecer. A Fenomenologia serve para o conhecimento de algo independentemente de existir ou não. Na atitude fenomenológica, a despeito de não se negar a realidade objetiva e a existência das coisas ou da matéria, os fenômenos devem ser entendidos em função de suas essências – o que certamente não ocorreria, não se avançaria um passo se a incógnita é desconhecida dos olhos e dos sentidos. Atuando dessa forma não se está a promover a ficção, ainda que a ficção possa também ser conhecida e desenvolvida. Ao contrário, a Fenomenologia jamais encontrará como resposta a não-existência de algo. É o caso de uma Fenomenologia das aparições fantasmagóricas: pode-se escrever sobre fantasmas aparecidos à noite numa casa, sem que se tenha que admitir haver, de fato, fantasmas naquela casa específica.

Não se deve pensar em uma problemática meramente redacional sobre uma ficção, mas na capacidade de conhecer algo cuja demonstração (ou prova) não se possa fazer ao longo do estudo, mas somente depois de anos de busca incessante. Algumas das teorias mais características da Física teórica somente encontraram demonstração possível em experimentos, realizados muitos anos depois de sua formulação.

Teóricos do Direito proclamaram um aumento da criminalidade não violenta em sociedades mais desenvolvidas. Uma premissa dessa natureza somente poderá ser alcançada mediante observação e decurso do tempo, já que, sabe-se, não é admissível uma Criminologia experimental.

Essa particularidade da Fenomenologia encontra em seu método a chave de solução do conhecimento: o retorno às próprias coisas. Ou seja: uma base segura para conhecer é a libertação de toda pressuposição e a tomada daquilo que se quer entender como um *dado*, assim entendido o fenômeno que se vê e que está diante da consciência. A Fenomenologia não quer saber se esse dado é uma realidade ou uma aparência, pois, haja o que houver, a coisa está aí, dada e ela que se deve mostrar ou esclarecer. Isso não significa que algo desconhecido esteja *atrás* do fenômeno, mas, sim, que se deve considerar o que está diante da consciência, que por sua vez é também orientada em sentido contrário para o dado ou o objeto, de modo que um sujeito possa, ao considerar algo como dado, torna-lo objeto de uma pesquisa, de uma investigação. Dessa forma, não acreditar na existência de um unicórnio não impedirá que se entenda o que é um unicórnio.

Muitos dos principais bens de consumo que se encontram à venda em lojas de departamentos foram concebidos por mentes que descreviam as maravilhas de submarinos, foguetes, telefones sem fio, videofone, dentre outros, muito antes da sua invenção. A concepção de luz elétrica é anterior à invenção da lâmpada elétrica – eis um exemplo da desnecessidade de ser a lâmpada elétrica uma realidade para compreendê-la e poder, finalmente, criá-la.

O Positivismo marcou época com a afirmação do abandono de uma ciência baseada na fantasia e na imaginação, para lutar pela observação e pela objetividade dos fatos. Mas, tal como os adeptos do Empirismo, e também do Realismo, confundem os positivistas ver em geral com o ver meramente sensível e experimental, e não compreendem que cada objeto sensível possui, antes de tudo, uma essência, e essa essência, como a essência em geral das coisas, pode ser capturada, sem que a coisa exista. É por isso que o átomo é fenomenologicamente compreendido, sem necessidade, ou melhor, sem possibilidade de ser visto ou mesmo tocado em sua unidade.

Muitas das mais ricas obras de juristas, mas não somente de juristas, foram elaboradas com riqueza de conteúdo, que prescindiu a experiência de cada um dos institutos jurídicos comentados. E, a rigor, todo conhecimento contemporâneo de algo não está a depender da experiência, da autoexperiência ou da observação. É por isso que se escreve sobre crime, sem a necessidade de praticá-lo, ou se descreve o divórcio, sem ter experimentado o fim do matrimônio ou mesmo ter o autor se casado.

Na solução de problemas jurídicos, a concepção de ideias, ou melhor, de conceitos, tem uma especial importância já destacada. Ao sublinhar o conceito não se está outra coisa, senão a dizer que a circunstância igualmente incontestável, que já foi assinalada, de que o conceito está incluído na órbita do Direito desde o seu aparecimento, porque é ele, o conceito, que formula a significação de unidade de ligação do homem com a natureza, com a técnica e com a sociedade. Mas o mundo circundante dos conceitos está a depender da sua formulação, da formulação do conceito. E essa tarefa converteu-se na fonte clássica do conhecimento do Direito, e a multidão de conhecimento aplicada e aproveitada é o mais legítimo resultado da tomada de algo como um dado, como um fenômeno, tal como leciona a Fenomenologia.

Por que re-ler o Direito à luz da Fenomenologia IV¹

Marcia de M.M.I.do Couto²

Juntos vimos caminhando ao longo deste tempo, eu... tentando lhes mostrar o que serviu de facilitador para minha vida prática, vocês... que, ao me dar abertura, têm me permitido ir além. Desta vez, nada trago de novo, ao contrário, volto aos fundamentos do próprio direito, questão que prendeu minha atenção desde os idos do mestrado. Apenas compilo o que de substancial encontrei sobre o assunto, tecendo comentários sobre o que entendi relevante.

Depois de investigar vários dos aspectos capazes de interferir direta ou indiretamente no ato de julgar, de rever o direito à luz da fenomenologia, parto da premissa de que conduzir o processo; valorar a prova, ou dizer o direito, tarefas que são inerentes à função jurisdicional, estão a exigir um fundamento primeiro.

¹ Texto extraído da Tese defendida em 2011, junto ao IFCS-PPGF, da UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO - UFRJ, sob o título DIREITO DE ESSÊNCIAS: uma releitura dos atos jurisdicionais à luz da Fenomenologia, sob a orientação do professor doutor AQUILES CÔRTEZ GUIMARÃES e co-orientação do professor doutor FERNANDO AUGUSTO DA ROCHA RODRIGUES.

² Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ e Juíza Titular aposentada, lotada no Tribunal Regional do Trabalho da 12ª Região (Santa Catrina).

O direito, fruto da cultura, submetido ao método fenomenológico de análise, é fundado em valores que assumem no mundo jurídico natureza de princípios. Na medida em que a função jurisdicional deriva do poder de Estado, estabeleço, a partir de seu fundamento primeiro, a dignidade humana, desdobrada em liberdade e responsabilidade, os degraus da pirâmide a partir dos princípios que norteiam o Direito Público e o processo.

Assim, com base em um *a priori* de valor, estabeleço, a partir das classes fundamentais das relações de essências, a tessitura que vai constituir a extensão média da prática jurisdicional. Para tanto, valho-me da própria essencialidade dos valores, ao utilizar as conexões formais de essências no que respeita à correlação entre valor e dever, seja quando atento para a impossibilidade de contradição entre os princípios; seja quando me valho da lógica de valor para solver a dicotomia entre o dever-ser e o ser, entre o que é mais ou menos valioso.

Utilizo-me, também, das conexões apriorísticas entre valores e seus depositários, quando atento para a relação pessoa e ato, ou quando foco a atenção nos valores de objetos como aparência, ou seja, na plasticidade do mundo das relações jurídicas, tudo isto de modo a estabelecer esta hierarquização dos valores, sem perder de vista seus destinatários.

Instrumentais, os princípios revestem-se de grande importância, o que torna imperativo dar-lhes destaque de modo a rever a utilização que lhes tem sido impressa dentro de dada instância jurídica estabelecida, ou seja, como parte de um contexto do qual não se separa o tecnicismo. Dotados de generalidade, assim entendida como a possibilidade de multiplicar-se em suas diversas feições, têm seu sentido abstraído da realidade cultural.

Nem sempre, porém, a juridicidade dos princípios foi reconhecida, dado o seu caráter amplo e abstrato. Assim, só vieram a ingressar no ordenamento jurídico a partir da compreensão de

sua essência, que é a função de integrar outras normas. Contudo, em atitude extremada, à época, passaram os juristas a identificá-los com as demais normas. Hoje, merece destaque sua conceituação clássica, que lhes atribui qualidade de verdades fundantes de um sistema de conhecimento. Têm sua autoridade derivada do mundo da vida, e têm relevo em todos os ramos do direito.

Incontestável sua autoridade, tendem, tanto o direito quanto a filosofia contemporânea a, passo a passo, relevar-lhes a utilização.

Gênero da espécie norma jurídica, dotados de autonomia conceptual, dispõem, na expressão de (CANOTILHO: 1992, p.173), de natureza *normogética*, por constituírem-se na *ratio* das normas jurídicas. Advêm, sua originalidade e superioridade material, dos valores que a sociedade impõe ao próprio direito. Transformados em âncoras do sistema, *antecedem a opção ético-social a sua caracterização normativo-jurídica*, segundo (ROCHA: 1994, p.23).

Vista em linhas gerais, a trajetória dos princípios jurídicos cumpre, por primeiro, extrair dos princípios gerais que peculiarizam o Direito Público aquilo que diretamente irradia efeitos no campo da atividade jurisdicional em si.

Munido o juiz do poder-dever de dizer o direito, e isto se desdobra na condução do processo, é alcançado pelo primeiro dos princípios, o da *autoridade pública*, na modalidade que impõe comportamentos aos particulares. Isto porque, irrealizáveis individualmente determinados direitos coletivos, carreamos a si o Estado, atribuindo-lhes a condição de interesses públicos e, portanto, priorizando-os frente aos interesses particulares. Assim, os poderes estatais, meramente instrumentais, só são realizáveis em nome do interesse público e ficam condicionados a comando derivado da ordem jurídica e, por conseguinte, passíveis de controle por outros princípios que lhe servem de base.

O segundo é a *submissão do Estado à ordem jurídica*, o que equivale a jungir o exercício do próprio poder do Estado-juiz aos ditames da lei. O agente estatal, em qualquer dos seus segmentos, age em função de um dever imposto pelo direito, oriundo da tipicidade dos atos que pratica. Assim, a atividade jurisdicional encontra-se subordinada aos ditames da Constituição da República Federativa do Brasil e à lei.

O terceiro, esteio da quase maioria dos princípios constitucionais, a *igualdade dos particulares perante o Estado*, deriva logicamente do tripé que sustenta todo o ordenamento jurídico, dignidade humana – liberdade – responsabilidade, que vem a desdobrar-se no princípio republicano. Direito público subjetivo, o tratamento igualitário está a exigir que as leis sejam isonômicas e que a interpretação a elas dada, por quaisquer daqueles que exercem *função*, aqui dita como poder-dever, outro dos princípios fundantes do ordenamento jurídico pátrio, seja igualmente equânime. Sua interpretação, contudo, não é linear, vez que é embasada na própria igualdade dos sujeitos a quem se destina. Assim, a ausência de equilíbrio há que ser justificada e o fazem as teorias puras lastreadas pela fenomenologia.

Aqui, chamo a atenção para a riqueza de elementos trazida pela análise fenomenológica e suas essências. Este princípio, por deitar raízes na evolução histórica do mundo ocidental, só se completa no princípio da legalidade, que com ele há que manter verdadeira simbiose. Disto se abstrai que o legislador é impedido de editar leis discriminatórias, mesmo porque, como lecionam (CINTRA; GRINOVER; DINAMARCO: 1987, p.23), a igualdade posta em lei garante a igualdade perante o Juiz. Vou mais além, para, a *contrario sensu*, explicar que a norma jurídica torna-se antiisonômica ao despir-se de suas características de generalidade e abstração; ao estabelecer tratamento diferenciado, levando em conta fatores estranhos às pessoas, coisas ou situações que envolve, ou mais,

quando estabelece distinções gratuitas ou fundadas em lógica capaz de ferir valores privilegiados pela sociedade. Inconstitucional, pode ser questionada, inclusive no próprio processo.

É preciso que se atente que por em prática esses princípios, ordenando-os a partir de uma consciência emocional pura, é trazer a filosofia à prática.

Na razão em que os processos, neste caso os judiciais, representam forma de dar efetividade aos atos estatais, o *devido processo*, no dizer de (GRINOVER: 1984, p.60), 'consiste num complexo de atos que, revestidos de formalidades próprias, têm por escopo a garantia dos sujeitos da ação estatal', garantia esta dada em nome da dignidade humana. Como a este estudo interessa em especial a atividade jurisdicional, legitimada esta pelo conjunto dessas garantias, inclusive a do juiz natural, e em virtude de estar o processo legislativo também minuciosamente previsto pela própria Constituição, tem-se, pelo uso de freios e contrapesos, exercitável pelos três poderes da República, a garantia do destinatário, tanto da norma, quanto da prestação jurisdicional justa. Os tribunais de exceção, a prisão ou desapropriação sem o devido processo legal e a transformação em lei de reiteradas medidas provisórias, flagrantemente inconstitucionais, são exemplos de atos atentatórios ao princípio do devido processo, passíveis de serem coibidos, a exemplo deste último procedimento, pela inaplicação da norma *in casu*, pelo próprio juiz de 1º grau. O direito de petição é outra de suas manifestações. Disto são exemplos os artigos 5º, inciso XXXV, 93, inciso IX³, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

³ Art. 5º XXXV CF - todos os julgamentos dos órgãos do Poder Judiciário serão públicos, e fundamentadas todas as decisões, sob pena de nulidade, podendo a lei limitar a presença, em determinados atos, às próprias partes e a seus advogados, ou somente a estes, em casos nos quais a preservação do direito à intimidade do interessado no sigilo não prejudique o interesse público à informação.

Art. 93 IX CF - todos os julgamentos dos órgãos do Poder Judiciário serão públicos, e fundamentadas todas as decisões, sob pena de nulidade, podendo a lei limitar a presença, em determinados atos, às próprias partes e a seus advogados, ou somente a estes, em casos nos quais a preservação do direito à intimidade do interessado no sigilo não prejudique o interesse público à informação.

Por derradeiro, na medida em que o Estado subsiste em razão da sociedade, por emanar do povo seu poder, a *publicidade* de seus atos torna-se imperativa (artigo 37 *caput* da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988)⁴. Dirigidas suas ações ao interesse público, contrapõe-se este princípio ao da liberdade dos particulares que têm o direito de conhecer, não apenas o ato, mas sua razão de ser e sua base legal.

Amplo, este princípio não consiste na simples divulgação relativa à existência e eficácia dos atos emanados do poder público, mas impõe transparência à administração dos três poderes da República, vez que a impessoalidade e a moralidade hão que lastrear o Direito Público. Embora dispensasse previsão legal por derivar do próprio princípio da função ou por simplesmente advir da própria cidadania, dada sua importância, mereceu relevo na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 em diversos pontos, como no artigo 5º, incisos, XXXIII, XXXIV, LX e artigo 93, inciso IX⁵.

Decorre a *responsabilidade objetiva* do Estado, mais um desses princípios, da condição de estado de direito, ou seja, da consagração da igualdade de todos perante a lei e da submissão do Poder Público ao Direito. Divorciada da responsabilidade imposta aos particulares, a responsabilidade objetiva alcança ações ou inações de quaisquer dos que, investidos de *função*, aqui vista como princípio constitucional, têm por dever a prática de atos administrativos, legislativos e judiciais.

⁴ Art. 37 CF - A administração pública direta e indireta de qualquer dos Poderes da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios obedecerá aos princípios de legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e eficiência e, também, ao seguinte: (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 19, de 1998).

⁵ Art. 5º XXXIV CF- são a todos assegurados, independentemente do pagamento de taxas:

a) direito de petição aos Poderes Públicos em defesa de direito ou contra ilegalidade ou abuso de poder;
b) a obtenção de certidões em repartições públicas, para defesa de direitos e esclarecimento de situações de interesse pessoal.

Art. 93 IX CF- todos os julgamentos dos órgãos do Poder Judiciário serão públicos, e fundamentadas todas as decisões, sob pena de nulidade, podendo a lei limitar a presença, em determinados atos, às próprias partes e a seus advogados, ou somente a estes, em casos nos quais a preservação do direito à intimidade do interessado no sigilo não prejudique o interesse público à informação.

Bem mais ampla, no Direito Público, tem a responsabilidade do Estado caráter eminentemente objetivo. Independe da existência de culpa ou não do agente, além de alcançar atos lícitos ou ilícitos. O princípio que norteia o ressarcimento é o da legalidade. Assim, está a responsabilidade pela prática de atos ilícitos atrelada ao dever de submissão à ordem jurídica, e a derivada dos atos lícitos, ao dever de igualdade. Impõe-se, contudo, seja estabelecida relação de causalidade entre a ação ou omissão do agente estatal e a lesão causada ao direito da vítima.

Sem que a responsabilidade objetiva faça do Estado *segurador universal* (SUNDFELD: 1998, p.168), o ressarcimento de dano ocasionado por ato ilícito está a exigir que o transtorno seja anormal e especial, o que corresponde a não ser previsível e não alcançar a sociedade como um todo. Há controvérsias quanto à indenização advinda de atos jurisdicionais, por serem estes alcançados pela qualidade da coisa julgada. Aventa-se, como hipótese de responsabilização e consequentes corrigendas, o enquadramento desses atos como erros judiciários, cujo suposto jurídico encontra-se no artigo 5º, inciso LXXV da Constituição da República Federativa do Brasil de 1998⁶.

Dito isto, se os princípios constitucionais enfeixam-se, ao aplicador da lei compete, ao manuseá-los, abstrair todas as manifestações que o Estado neles depositou, de sorte a, frente às diversas possíveis soluções ministráveis ao caso concreto, compromissado com um conceito alargado de ciência, afinado com a fenomenologia e a realidade cultural desta sociedade, melhor servi-la.

Contudo, ainda é possível ir além e, através do fundamento primeiro, cartografar o próprio direito de modo a torná-lo eficaz.

⁶ Art. 5º LXXV CF- o Estado indenizará o condenado por erro judiciário, assim como o que ficar preso além do tempo fixado na sentença

Vê-lo em essência é desdobrá-lo, é chegar a sua expressão última. É conhecê-lo fenomenologicamente. Esses valores, dados a conhecer na intuição, são universais e atemporais e dão origem ao conjunto de leis ideais, que, teoricamente eleitas como essenciais, animam este direito, passando, com isto, a ser expressão do que há de fundamental para determinada sociedade.

Desdobradas estas leis fundamentais em normas gerais e regras práticas, expressões de valores, lastreiam-se em princípios que se constituem em nível de consciência, na razão de existir da norma posta, no seu fundamento. Com isto, é dado a conhecer um sistema jurídico estatuído a partir das necessidades de homens que co-habitam em determinado território. Correlato à lógica pura, alinhado à teoria material de valores, este direito é capaz não apenas de mensurar resultados, mas de permitir ao juiz constitua a norma *in casu* na posse dos sentidos do mundo, sem se afastar da norma posta, além de provocar a proposição de normas realmente eficazes, já que em contato direto com o mundo das relações jurídicas, o mundo da vida em direito.

No que tange aos princípios inerentes à Jurisdição, poder-dever atribuído ao Estado-Juiz, marcadamente jungido à dignidade humana, à liberdade e à responsabilidade, torna-se relevante rever os princípios que lhe dão forma.

A *inércia*, o primeiro deles, está a exigir seja a atividade jurisdicional provocada, criando certo distanciamento entre o Juiz e as partes, de sorte a garantir o equilíbrio necessário ao julgamento da causa. Sob a ótica deste estudo, a inércia encontra-se afeta à ética da responsabilidade.

Consiste ela no desencadear de forças capazes de solucionar conflitos de interesses, de sorte a garantir um bem da vida posto em questão.

Dar ciência ao Estado-Juiz é tarefa da parte que se entende lesada; em contrapartida, é dever do Juiz, de forma equidistante, por em movimento os mecanismos de que dispõe, para, da melhor forma, interagir e, munido de prudência, solucionar o processo.

Segundo (CARNELUTTI, *apud* COSTA: 1997, p.69), convém refletir que ser imparcial significa não ser parte e, mais, que o juiz, no plano real, é um homem. Pretender sua absoluta imparcialidade é algo como buscar a quadradura no círculo. Seria o mesmo que exigir que ele fosse posto sob uma redoma de vidro e, nem assim, despontaria uma isenção absoluta, ao contrário, seria inútil, por fazê-lo perder a humanidade, ou seja, perder a compreensão, que advém do perceber o outro, estar no outro – figura a que Husserl chama de entropatia. Este é um ponto que, como já vimos, é solucionado pela teoria material dos valores e aqui o que posso trazer de novo é o que chamo de parcialidade cultivada.

O que se está a exigir do juiz moderno, nas palavras do professor (DINAMARCO: 1994, p.196), *é a concessão de iguais oportunidades às partes, sem distinções reveladoras de preferências personalíssimas, dele também não se tolerando a indiferença*. Assim, só o juiz inábil é desonerado do julgar. Suspeito ou impedido, é proibido *ex vi legis* de atuar, artigo 801, da Consolidação das Leis do Trabalho⁷. Tanto assim é que a violação dessas normas acarreta a nulidade da decisão.

Quanto à *indeclinabilidade*, decorre da estrutura da República, da tripartição de funções de que trata Montesquieu. Ao Poder Judiciário é dado dizer o direito. Dele não pode ser subtraída a apreciação de qualquer lesão ou ameaça àquele. Ao juiz, na qualidade de órgão, compete, com exclusividade, fazê-lo.

⁷ Art. 801 CLT - O juiz, presidente ou vogal, é obrigado a dar-se por suspeito, e pode ser recusado, por alguns dos seguintes motivos, em relação à pessoa dos litigantes:

- a) inimizade pessoal;
- b) amizade íntima;
- c) parentesco por consanguinidade ou afinidade até o 3º grau civil

Outro desses princípios é o da *inevitabilidade*, ou seja, inexistência de possibilidade jurídica capaz de validar óbices ao exercício da jurisdição. Seus efeitos são produzidos a despeito de autorização.

A *indelegabilidade* marca as funções do Poder Judiciário, impede sejam exercidas fora das discriminações impressas no Texto Constitucional. Dito isto, torna-se proibida a abdicação dessas funções por quaisquer de seus órgãos e sua execução, seja pelo Poder Legislativo, seja pelo Poder Executivo. A indelegabilidade é operada, também, no âmbito interno, não sendo permitido exercerem outros, que não os órgãos legitimamente investidos desse poder, as funções que lhes foram destinadas.

Consagrada pela doutrina como essencial à jurisdição, a *substitutividade* expressa a existência de um único poder, tripartido pelas funções.

Em reforço à idéia central deste trabalho, qual seja tomar o dizer o direito pelo alinhamento da prática a um sistema de valores, foram os princípios de jurisdição selecionados e hierarquizados a partir de seus supostos primeiros: liberdade e responsabilidade.

Por derradeiro, entendendo ser a coleta da prova oral, ato de culminância do processo, sua verdadeira espinha dorsal e por considerá-la um momento único para o juiz fenomenólogo, destaco-a dos demais atos processuais, para aprofundar um exame já feito em nível de dissertação. Para tanto adentro ao mundo dos princípios reitores da prova oral, especificamente no processo do trabalho, minha área de atuação.

Campo onde se estabelece a linguagem dialogal entre as três partes do processo, juiz, autor e réu, vejo possível através dela ser dada passagem às relações reais, ao mundo da vida. Espaço, no campo processual, destinado a disponibilizar ao juiz a submissão

do fato a todas as variáveis possíveis, torna-se o ato mais basal para aquele que se propõe a ler o direito como produto de conexões de essências. Coletada a prova, suspensas quaisquer crenças, tem o juiz em mãos o conteúdo da intuição dessas essências.

Em face de sua importância, dedico parte deste capítulo a expor os princípios que elegi reitores da prova oral.

Traçada a linha mestra, afastadas peculiaridades de outros ramos do direito, a exemplo, da legalidade no direito político; da verdade real no processo penal, atendo-me ao que de fundamental existe em termos de princípios para o Direito do Trabalho. Privilegio a irrenunciabilidade dos direitos e garantias e centro minha atenção na coleta da prova oral, por entender ser a entropatia, termo husserliano, a via auxiliar mais própria à constituição da norma *in casu*.

No campo da prova oral, no Processo do Trabalho, segundo (TEIXEIRA FILHO: 1997), tomam forma os princípios da necessidade, da unidade, da igualdade de oportunidades, da legalidade, da adequação, da lealdade ou probidade da prova, da contradição, do dispositivo, da mediação, esta, a envolver os ângulos: - subjetivo - contato pessoal do juiz com a prova produzida, destacadamente a oral e - objetivo - a aproximar a prova do campo sensorial do juiz; da cooperação e o da oralidade. Por derradeiro, é apontado o princípio da obrigatoriedade, em nome do aprimoramento.

A *necessidade da prova* consiste, basicamente, num desdobramento do ônus probatório. Inadmissível se valha o juiz do trabalho de seus conhecimentos privados para dispensar a produção da prova; destina-se esta a firmar o convencimento do magistrado. Torna-se indispensável estejam os fatos trazidos à colação pelas partes do processo sobejamente provados. A incomunicabilidade dos fatos conhecidos pelo juiz instrutor do processo do trabalho,

através de sua vida particular, com os fatos da causa é, a princípio, largamente defendido por Bentham, sob o argumento de que os autos devem trazer, por escrito, a suma de todos os fatos que dão embasamento ao que foi alegado. Isto se justifica na razão em que a lei exige esteja a convicção do juiz formada com o apoio da prova carreada aos autos. Dois são os aforismas latinos a sustentar esta posição; um que vincula a decisão aos fatos alegados e provados: *allegatio et non probatio quasi non allegatio*, que corresponde a: “alegado mas não provado, é o mesmo que não alegado” (CASTRO: 1991, p.186) e, outro, *quod non est in actis non est in hoc mundo*, que declara não estar no mundo o que não está nos autos (CASTRO: 1991, p.186). Modernamente, contudo, esta vedação encontra-se minorada. O Código de Processo Civil brasileiro, em seu artigo 335⁸, faculta ao Magistrado valer-se das chamadas *regras de experiência comum*, subministradas pela observação do que de ordinário acontece, além de poder utilizar-se do conhecimento técnico de outros profissionais, independentemente da prova pericial. Em apoio a esta convicção, defende (SANTOS: 1991, p.381) a sociabilidade da convicção judicial, atributo particular e suposto do sistema da persuasão racional, torna necessário exponha o julgador os motivos que o levaram a esta persuasão.

Já o princípio da *unidade ou comunhão da prova* estende-se para a análise contextual, o que não equivale a atrelar o juiz a, diante do universo probatório, decidir, exclusivamente, em favor de uma das partes do processo. Apenas e tão-somente fica esta vinculação expressa, em se tratando de *fato eficiente*, ou seja, do qual derivam direitos consequentes como, a exemplo, o enquadramento da dispensa (resilição ou resolução) e o pagamento das verbas do distrato, que variam substancialmente caso tenha a dispensa ocorrido

⁸ Art.33 CPC - Em falta de normas jurídicas particulares, o juiz aplicará as regras de experiência comum subministradas pela observação do que ordinariamente acontece e ainda as regras da experiência técnica, ressalvado, quanto a esta, o exame pericial

com ou sem justo motivo. Outro fato a considerar no âmbito do Direito Processual do Trabalho, ao tratar deste princípio, é que as petições iniciais, em geral, trazem inúmeros pedidos baseados em fatos eficientes heterogêneos. Todavia, desde que utilizados meios eficazes à comprovação e conseqüente formação do convencimento do julgador, é-lhe permitido acolhê-los em parte.

Quanto ao princípio da *igualdade de oportunidades*, como uma das feições daquilo que se considera dever de administrar o processo, prima por conferir às partes tratamento igualitário. O ato de coletar a prova oral talvez seja o momento mais propício de exercitar os papéis de juiz-filósofo ou fenomenólogo. O contato direto com os jurisdicionados permite cartografar o real social e, assim, dar passagem ao uso da igualdade proporcional, já consagrada no mundo jurídico, onde um conceito realista pugna pela igualdade garantidora de tratamento igual aos substancialmente iguais. Requerer e produzir provas é direito dado às partes. A restrição do direito de defesa é condenável e passível de nulidade. É certo, porém, que a configuração desta nulidade estará a exigir prejuízo da parte, elemento solidificador do princípio doutrinário universal da transcendência, identificado com o aforisma francês *pas de nullité sans grief*, não há nulidade sem prejuízo. Relativa, a nulidade deve ser arguida na primeira oportunidade que tiver a parte prejudicada para falar nos autos, sob pena de preclusão. O senso de oportunidade é, portanto, indispensável no caso do indeferimento da produção de prova e pode ser o ato da apresentação das razões finais considerado o momento oportuno. Ainda sobre o assunto, convém ressaltar que a sanidade do processo é resguardada por preceito político que permite, ultrapassada a oportunidade de manifestação, salvo dê o ato ensanchas à nulidade absoluta, seja o mesmo convalidado, passando a produzir os efeitos legais. Relativa, a declaração de nulidade é inibida e para tanto basta se possa repetir o ato ou suprir-lhe a falta.

Outro dos princípios ligado à prova oral no Direito do Trabalho é o da *legalidade*, o qual, ao vincular à lei o *tempo, lugar, meio e adequação dos meios de prova*, dentre outros parâmetros, oferece ao juiz ferramentas para fiscalizar o andamento do processo e retira das partes a possibilidade de seu manuseio indiscriminado. Postos a serviço do poder de afirmar, ao juiz do trabalho é dado deles se utilizar de forma a transformar o procedimento num caminhar para a frente, evitando práticas ou diligências inúteis. Por princípio da *legalidade estrita no exercício da jurisdição*, têm-se o dever legal do juiz de qualificar juridicamente os fatos trazidos a julgamento pelas partes de conformidade com a lei (BARBI: 1986, p. 518-519). Saliente-se que a oxigenação da lei é possível, sem passar necessariamente pela via do direito alternativo. E este é um dos objetivos desta tese: dotar o juiz de meios capazes de atuar na própria cultura. Alinhado o intérprete ao método fenomenológico, há que dizer o bom direito. Munido de espírito crítico, deve o juiz estar atento aos ensinamentos de Scheler para ver, na interpretação, uma interpretação de conduta.

Vocacionado e munido de uma parcialidade constituída a partir de uma teoria pura, passa o juiz a ser capaz de ir além de um caso em julgamento, para intervir diretamente no mundo da vida. Passa o ato de julgar, constituído a partir de essências, a servir de resposta, a dar vida à lei, vez que só o esclarecimento torna a humanidade possível.

Importante notar que, bifurcadas pelo marco temporal, as atividades do político-jurídico não se confundem com as do intérprete, por precederem as do primeiro a edição da lei, e reduzirem-se as do segundo no atuari-la, ou seja, pô-la em movimento.

Além destes, é trazido o *princípio da legalidade da forma*. De suma importância dentro da lógica aqui desenvolvida, na medida em que é tomado como garante das relações jurídicas processuais. Defendo mais que a positivação do direito, defendo uma sustentação

única de regras e princípios, um valor *a priori* que por si está a exigir regramentos estruturais rígidos, porque fenomenologicamente purificados. Necessária, a forma é estofa da igualdade das partes, arcabouço do devido processo legal. Isto se torna mais claro se o foco for dirigido à esfera penal, onde há uma aparência de maior fragilidade. Construído um modelo, a rigidez dessa fisionomia da regulamentação é apresentada com peculiar clareza neste campo, com o objetivo de manter vivas determinadas garantias.

É a *adequação*, em seu aspecto tríplice: subjetiva, objetiva e teleológica, requisito fundamental para por o instrumento à disposição do fim. A adequação assim vista atua como princípio unitário e básico, este sim, capaz de justificar a autonomia científica de uma teoria geral do processo.

O princípio da *lealdade ou proibidade da prova*, dotado de propósito marcadamente ético, alcança todos os sujeitos do processo e auxiliares do juízo. Assim visto, tem por escopo resguardar um resultado justo para o caso em julgamento e a própria respeitabilidade do Poder Judiciário, através da guarda de suas decisões. Destarte por inalienável o conteúdo ético do processo, tipificada a má-fé, é imposto ao Juiz do Trabalho, no exercício do poder derivado da autoridade decorrente do exercício da função pública, coibir abusos que variam da alteração intencional dos fatos, passam pela reivindicação de direitos inexistentes, até a prática de atos atentatórios à dignidade da justiça.

Intolerável a burla, imperativo se torna impeça o juiz transformem as partes o processo em fonte ilegal de rendas e propósitos. Diante do ilícito processual, deve ele declarar a parte fraudadora litigante de má-fé e condená-la em perdas e danos, na forma da lei. Buscar a essência do fato representa uma das formas de ampliar a atividade jurisdicional, o que afasta, de plano, venha o

juiz a concordar sirva o conteúdo aético de base para seu julgamento e, mais, de diretriz para comportamentos distorcidos. A partir da conclusão de (CINTRA; GRINOVER; DINAMARCO: 1987, p.39) sobre o dever da parte, por consistir este na obrigação de probidade ao atuar no processo, não há que se falar em regras protetivas a amparar o litigante de má-fé, até porque, não foge ao homem comum o conhecimento sobre a verdade. Assim, o processo, como instrumento de pacificação geral da sociedade e meio de atuação do direito, não pode se prestar à prática de fins espúrios, nem servir de campo propício para a sementeira das vantagens ilícitas, lições ministradas por (DINAMARCO: 1994, p.162). Mais ainda, quando a busca é o aperfeiçoamento humano através de uma filosofia aplicada.

Mais um dos princípios de que pode o Magistrado valer-se é o da *contradição da prova*, constitucionalmente assegurado. Longe de tratar-se de uma peculiaridade da prova, pode ser considerado a espinha dorsal do processo, por expressão da dignidade humana. Deita raízes na máxima latina *audiatur altera pars* (oitiva da outra parte), sendo, a partir da consagração deste princípio, expurgada do ordenamento jurídico a prova secreta. Derivado do princípio da *bilateralidade da audiência*, segundo o qual ninguém pode ser condenado sem ser ouvido, encontra-se estribado em outro dos pilares da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988⁹, a *ampla defesa*.

Ainda no domínio probatório, é dado à parte contra quem a prova foi produzida conhecer antecipadamente seu conteúdo, para que possa impugná-la e, quiçá, produzir contraprova que a invalide, o que, na prática, corresponde à contradita das testemunhas e à impugnação de documentos.

A mediação, talvez de todos os princípios fundantes da

⁹ Art. 5º LV - aos litigantes, em processo judicial ou administrativo, e aos acusados em geral são assegurados o contraditório e ampla defesa, com os meios e recursos a ela inerentes

prova oral no Processo do Trabalho, mostra-se um dos pilares do pensamento desenvolvido no curso deste estudo. Hoje, deixou o juiz de ser a figura apática, inerte, que assistia impassível ao livre digladiar entre as partes, para passar à condição de sujeito do processo e, assim, tornar-se responsável exclusivo pela sua direção, pelo acompanhamento e fiscalização da atividade das partes.

Esta alteração substancial de atribuições veio a se refletir no campo da prova, para facultar possa o Juiz do Trabalho acolher ou rejeitar os requerimentos quanto a sua produção, além de outorgar-lhe a iniciativa de promover todas as diligências que entender necessárias ao deslinde da controvérsia. O princípio da *Imediação*, também chamado de princípio da *imediatez*, é de suma importância por marcar a oralidade mista de que se reveste o processo do trabalho. Presente na inquirição de partes, testemunhas e peritos, é estudado sob os aspectos tanto subjetivo quanto formal, por prever o contato pessoal e imediato do juiz com os meios de prova, sobretudo na oral e, sob o objetivo ou material, por apontar para a percepção pura decorrente do *vis-à-vis* entre o juiz, o autor e o réu, ou testemunhas, só esta faculdade capaz de reenviar o fato ao mundo da vida e, assim, evitar desastrosos equívocos pela riqueza de detalhes que permite captar. Foi Chiovenda quem traçou os características principais do procedimento oral, sobre o qual recaiu a escolha do legislador trabalhista.

Prevalentemente usada a palavra escrita, todavia seu uso, neste procedimento, não é exclusivo. Assim, a oralidade, a identidade física do Juiz, a concentração e a imediatez, servem-lhe de diretrizes. A oralidade é fundamental para que o Juiz leve a relação empregador X empregado a ser repensada sobre si mesma.

Mais uma proposta deste trabalho é fazer emergir uma nova subjetivação, onde regras relativamente facultativas sejam

estabelecidas pelas partes dentro de um modo de existência ético. As questões são postas e repostas, vistas e revistas, direitos e deveres são passados a limpo, com o auxílio deste princípio.

É neste ponto que a entropatia se dá. Neste momento o juiz e as partes entram em contato com o drama social existente, como tensão entre o que é e o que tem que ser. A negociação é proposta sobre evidências e às partes é permitido ter uma noção prévia sobre a viabilidade de suas visões sobre o fato. Modo auxiliar de produção, nestes casos, é a quantificação preliminar de haveres, vez que, materializados pela linguagem cifrada, alguns dos mitos caem por terra, e passa-se a experienciar situações reais de extrema importância, como são a da saúde física contraposta ao pagamento de um adicional de insalubridade.

De aplicação duvidosa, o princípio da *obrigatoriedade da prova* não é privilegiado pelo Direito Processual Trabalhista pátrio, já que, admitida a oneração, dela decorrer tão-somente sanção derivada do comando sentencial. Assim, afasto a chamada auto-responsabilidade de que tratam alguns dos doutrinadores civilistas, à falta de utilidade neste campo.

De suma importância é patentear que, sem instrumentos eficientes às realizações práticas, a cidadania passa ao campo do discurso e as decisões não passam de atos de ofício. O importante é partir de uma análise fenomenológica dos valores para promover a abertura proposta por Husserl, é atribuir a *crise* o seu real sentido, uma potencialização de mudança. É preciso ter presente que cultura é intencionalidade objetivada. Isto se dá, na medida em que são cognoscíveis os valores que se encaixam nas práticas jurídicas e lhes dão forma a partir do ser do direito.

Meramente exemplificativo o rol de princípios aqui apresentados, torna-se provocativa a proposta de avaliar de que forma poderia a

condução de cada ato jurisdicional levado a seu fundamento último, permitir e, em que nível, ser possível através deles se dê a doação de sentidos ao objeto *direito*, e, se pode o método fenomenológico, e, como, ser posto a serviço dos princípios aqui elencados, em especial da imediação, da economicidade, da efetividade e da publicidade dos atos jurisdicionais, de forma a, por derradeiro, aquilatar em que nível viria a trazer este proceder validade e efetividade ao processo trabalhista no Brasil.

Deixo-os assim frente a uma questão que pareceria esgotada – os princípios em direito – e, que, contudo, ressurge como fonte inesgotável de pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BARBI, Celso Agricola, Comentários ao Código de Processo Civil. v.1. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. Direito constitucional. Coimbra: Medina, 1992.

CASTRO, Flavio, de. Compacto dicionário Jurídico de Expressões latinas. Rio de Janeiro: Aide, 1991.

CINTRA, Antônio Carlos de Araujo; GRINOVER, Ada Pellegrini; DINAMARCO, Cândido Rangel. Teoria geral do processo. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1987.

DINAMARCO, Cândido Rangel. A instrumentalidade do processo. São Paulo: Malheiros, 1994.

GRINOVER, Ada Pellegrini. O Processo em sua unidade. São Paulo: Saraiva, 1984, p. 111.

HUSSERL, Edmund. A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Braga: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

_____. Investigações lógicas. segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. Investigações lógicas. segundo volume, parte II: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad. Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras (Coleção Subjetividade Contemporânea), 2006.

_____. Investigações lógicas. primeiro volume: prolegômenos à lógica pura. Trad. Diogo Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

_____. Idées directrices pour une phénoménologie: et une philosophie phénoménologique pures. France: Éditions Gallimard, 1950.

_____. Investigaciones lógicas. Madri: Biblioteca de la Revista de Occidente, (s.d.).

_____. A idéia da Fenomenologia (introdução a Fragmentos da Fenomenologia e da Crítica da Razão). Trad. Artur Morão. Porto: Edições 70 Ltda, (s.d.).

ROCHA, Cármem Lúcia Antunes. Princípios constitucionais da administração pública. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

SCHELER, Max. O formalismo na ética e a ética material dos valores. Trad. Hilario Rodriguez Sanz. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948.

SUNDFELD, Carlos Ari. Fundamentos de Direito Público. São Paulo: Malheiros Editores, 1998.

TEIXEIRA FILHO, Manoel Antonio. A prova no Processo do Trabalho. São Paulo: LTr, 1997.

A ÉTICA DA ATUALIDADE E A CORAGEM DA VERDADE

Margarida Prado, do IAB

INTRODUÇÃO

A questão proposta não pretende apontar para a construção de uma nova doutrina moral. O que buscamos é indagar se na atualidade ainda podemos encontrar algum fundamento para uma Metafísica dos Costumes, para aquilo que nos acostumamos a chamar de “dever ser”.

Nos encontramos hoje num momento de rupturas, rompemos com o antigo “Nomos”. Saímos do parâmetro da reserva legal, do sistema pactuado de limitações recíprocas, isto é, rompemos com o próprio Direito. Vivemos em regra num “estado de exceção”², como muito bem definiu Walter Benjamin.

Giorgio Agamben, outro grande pensador contemporâneo, caracteriza esse novo espaço, ou melhor, esse não espaço a partir

¹ Prof. Doutora em Filosofia do Direito pela UFRJ e Advogada.

² A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que de conta disso LOWY, Michel, Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses” sobre o conceito de história”. Trad Wanda N.C.Brant, São Paulo:Boitempo, 2005, pag83.

do conceito de “campo”. Campo representa, para ele, espaços de população civil, onde aplica-se medida policial preventiva, independente de qualquer conduta pessoal relevante, unicamente com o fim de evitar um perigo para a segurança do Estado.³ Falamos, portanto, da criação de um novo “*status*” bio-político, que se encontra numa zona limite entre a vida e a morte, falamos do excluído, do bando, do abandonado.

Hoje as questões da Ética avançam cada vez mais sobre o domínio da Biologia e ambas, entrelaçadas, causam enormes embaraços ao mundo jurídico. Na verdade, um novo paradigma jurídico-político se apresenta. A suspensão temporal do ordenamento jurídico, com base numa situação fictícia de perigo, adquire aqui disposição permanente. O soberano não se limita mais a decidir sobre a situação de exceção, agora é ele que produz, torna-se exceção produzida, como regra.

AS BASES EM KANT

Tomamos como base ao periódico alemão que publicou em 1784 a resposta kantiana à pergunta: *O que são as luzes?*⁴ A resposta se distancia da tradição da Metafísica, enquanto pretensão de conhecimentos necessários, universais, conhecimentos verdadeiros a respeito das essências das coisas. Filosofia definida por Kant é concebida como conhecimento racional discursivo, conhecimento por conceitos⁵. Nesse sentido, a questão que se coloca será sempre a de saber: em que condições, com que direito, podemos afirmar algo como sendo verdadeiro; como sendo moral ou como sendo esperado?

³ AGAMBEM, Giorgio. Homo sacer. O poder soberano e a vida nua. Trad Henrique Burigo, Belo Horizonte:UFMG, 201, pag 152.

⁴ KANT, Emmanuel. Oeuvres Philosophiques II, Réponse `a la question: que est-ce que les lumières? Trad. Heinz Wismann, Paris;Gallimard, 19985. VIII,35pag 209.

⁵ KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Trad Valério Rohden, São Paulo:Abril Cultural, 1980, B 860, pag 405.

São esses os interesses direcionados às três grandes indagações: o que posso saber, o que devo fazer e o que me é permitido esperar?

A primeira questão kantiana é eminentemente uma questão especulativa, a segunda diz respeito à ação prática, ou seja, à liberdade do homem. Já a terceira questão nos remete à esperança, trata-se de uma indagação que pretende vincular teoria e prática, natureza e moral. Ela investiga a possibilidade de um dia se realizar no mundo, na natureza, o que se apresenta ao homem como sendo um dever.

A “Filosofia Transcendental” kantiana é um método que se apresenta anterior a qualquer perspectiva de ampliação dos nossos conhecimentos sobre as coisas, nesse sentido ela é crítica. Afirma Kant: “denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com o objeto, mas com o nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível a priori”.⁶

Assim, o uso correto das faculdades nos permite legitimar o conhecimento e esclarecer a própria natureza da verdade. E o que é a verdade? Ela reside na relação entre o sujeito e o objeto, mais especificadamente na possibilidade de que os objetos não sejam um diferente objeto para cada indivíduo. Portanto, trata-se da possibilidade de “concordância” entre as nossas faculdades e os objetos.

Afirma Kant:

“a pedra de toque para decidir se o considerar-algo-verdadeiro é uma convicção ou uma simples persuasão é, externamente, a possibilidade de comunicá-lo e de encontra-lo válido para a razão de qualquer ser humano. Com efeito, nesse caso há pelo menos a suposição de que o fundamento da concordância de todos os juízos, desconsiderando a diversidade dos sujeitos entre si, repouse sobre o fundamento comum, a saber, sobre o objeto.”⁷

A Filosofia Crítica se retira do âmbito do uso correto das nossas

⁶ CRP, B25. pag 33.

⁷ CRP, B849. pag 400.

faculdades de conhecer e segue em direção à segunda pergunta kantiana. O domínio especulativo possibilitou a Kant a descoberta de um novo tipo de causalidade que se encontra na natureza; eventos que se sucedem de causas naturais, porém, que não derivam das leis naturais. Estamos nos referimos a causalidade pela liberdade.

Cito Kant: “conhecemos a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais, a saber: uma causalidade da razão na determinação da vontade”.⁸ Admitir uma espontaneidade absoluta das causas que dê início a uma série de eventos (conceito de liberdade transcendental) conduz ao autor propor o conceito de liberdade prática, nesse sentido: “é permitido ao homem começar diversas séries dentro do curso do mundo totalmente espontâneo quanto à causalidade, uma faculdade de agir a partir da liberdade”.⁹

Qual o ganho que o sistema kantiano obtém ao revelar essa nova forma de causalidade, essa que se apresenta sobre as ações humanas quando agimos por dever? Aplica-se, mais uma vez, o método da Filosofia Transcendental: o que queremos dizer quando afirmamos que agimos por dever?

A resposta a essa indagação se dá com base em uma análise do juízo moral pronunciado pelo homem comum. E o que essa análise traz à reflexão? Explicita-se com ela o princípio supremo da moralidade, fundamento de toda e qualquer obrigatoriedade, inclusive a obrigação jurídica. Funda-se, portanto, a Moral e o Direito.

Todo ser racional, todo ser capaz de refletir e ainda justificar suas escolhas, isto é, todo ser que é capaz de apresentar razões para querer e fazer algo, preferir algo, em detrimento de outro, há de querer a pura racionalidade. Dizer: “um ser que possui uma vontade” é o mesmo de dizer “um ser que possui o poder de justificar as suas máximas, de ações particulares, com base em princípios universais”.

⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1980, B831, pag 392.

⁹ KANT, CRP B478. pag 235.

Assim, para um ser racional, o princípio supremo da moralidade, que não se confunde com princípio material algum, não pode ser outro que a pura legalidade universal das ações em geral.

O que devo fazer? O critério de reconhecimento de validade das ações aqui se apresenta: devemos fazer apenas aquilo que qualquer outro ser racional deve poder querer fazer. E o princípio moral que conduz à idéia de uma vontade auto legisladora, uma vontade que ao legislar para si possa legislar para toda humanidade, se apresenta à natureza humana na forma de um Imperativo Categórico. Como não há garantias de que o nosso querer acompanhe o nosso dever, o comando que se impõe a todos se impõe de forma categórica, absoluta.

Conclui o autor, um arbítrio que independe dos impulsos sensíveis, dos desejos e das inclinações, ou seja, um arbítrio determinado pela razão, é um arbítrio livre, por isso mesmo arbítrio moral. Significa dizer: quem age livremente, quem coloca-se sob a legislação moral, coloca-se sob a legislação da razão. Tal arbítrio tem como princípio a seguinte lei: “age de tal forma que tu possas querer que a máxima que determina a sua ação possa converter-se em lei universal”.¹⁰

Conhecendo a lei, a análise realizada pode então identificar de qual forma ela, lei moral, se relaciona com o arbítrio. Frente a lei moral existem três possibilidades para o arbítrio, a saber: se determinar na ação pela lei; a ação em mera conformidade com a lei, mas não pela lei, e ainda uma terceira hipótese, que embora se tenha consciência da lei, a natureza humana possa escolher o mal, que se encontra no gênero humano e precede a qualquer ação individual, dado que ele não surge, ele faz parte da liberdade. Significa dizer, se a liberdade fosse só para o bem não seria então liberdade.

A terceira questão proposta por Kant, questão trazida a partir dos interesses da razão, refere-se à história. Kant pretende, com ela,

¹⁰ KANT, Emmanuel. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*. Trad Victor Delbos, Paris: Librairie Delagrave 1985 pag 103.

indagar se temos ou não motivos para acreditar que aquilo que se apresenta para nós como um dever irá, um dia, se realizar. Observa-se porém, o método crítico voltado sob a História não pretende ser uma ciência da história, nem muito menos uma ciência da adivinhação.

A crítica kantiana, na terceira grande indagação, irá apontar um fio condutor a priori e sobre ele construir a idéia de progresso¹¹, como produto da inteligência humana.

A tarefa da Filosofia se apresenta como a de redigir uma história, segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, caso ele se mostrasse adequado a certos fins. Essa perspectiva teleológica no mundo, no homem, engendra uma idéia de progresso, dado o caráter moral-racional do homem. Trata-se portanto de um a priori da história, um a priori que não advém de uma necessidade teórica, mas de uma necessidade prática da razão.

O Direito encontra aqui, no sistema kantiano, seu lugar e sua importância. O domínio jurídico é, já dissemos, um dos domínios sobre o qual a lei moral se aplica. O imperativo categórico jurídico se impõe assim, no domínio da legalidade, na forma de uma obrigação: “age externamente de tal forma que o uso livre de teu arbítrio possa estar de acordo com a liberdade de qualquer outro”.¹²

A compatibilidade formal das ações em geral nos dá o conceito moral de Direito; a saber, Direito é definido por Kant como: “conjunto de condições sobre as quais o arbítrio de um pode coexistir com os demais arbítrios”.¹³

Qual então a exigência que o imperativo categórico jurídico impõe? Exigência de universalidade, exigência moral. E como corolário do conceito moral de Direito encontramos o conceito de Justiça. Mais

¹¹ KANT, Emmanuel. Les Conflits des facultés. Oeuvres philosophiques III, Ed Ferdinand Alquié, Paris: Gallimard, Pléiade, 1986. VII 79, 80, pag 887.

¹² KANT, Emmanuel. Oeuvres philosophiques I, II, III, Métaphysique de Mousers. Preface Ferdinand Alquié, Pléiade: Gallimard, 1985, VI, 230, pag 479

¹³ Idem, MC, V 230, pag 479.

uma vez em Kant do conceito deve derivar um critério de avaliação sobre as ações, critério que nos permita distinguir o que é e o que não é Direito, portanto, justo. Afirma Kant: “justo (direito) é toda ação que pode ou onde a máxima possa coexistir a liberdade de arbítrio de cada um com a liberdade de todos segundo uma lei universal”.¹⁴

Kant conclui que a disposição racional-moral do gênero humano fornece um fio condutor para ampliação das liberdades que, pelas “luzes”, “*Aufklärung*”¹⁵, não encontra limites para os seus projetos.

Como sistema de limitações recíprocas, o Direito, fruto de um acordo originário, vontade unificada, é o exercício legítimo de limitações recíprocas, segundo leis. Ele se apresenta como fio condutor que possibilita a condução para a coexistência dos homens, numa “paz cosmopolita”.

O Direito deve realizar, como objeto cultural, fruto de nossa liberdade, uma Constituição Política que exerça o poder segundo as leis.¹⁶ Trata-se da tarefa, que se impõe ao homem, a mais difícil, segundo Kant, cuja solução perfeita é impossível, conclui: “madeira retorcida, madeira da qual o homem é feito, não se pode fazer nada de reto.”¹⁷

O sistema kantiano, analiticamente, identificou os pressupostos, forneceu os critérios, apresentou o caminho. O Direito como acordo-vontade unificada nos permite sair da “rudeza” e ir em direção à cultura, permite que nossos talentos se desenvolvam, num progressivo iluminar-se.

Por que então esse caminho não nos direcionam mais? O que ocorreu no mundo, em nós mesmos, para que tenhamos agora a suspeita de que essa não é mais a melhor direção?

¹⁴ KANT, Emmanuel. Oeuvres philosophiques III, Préface Ferdinand Alquié, Pleiade:Gallimard, 1985, MC V 230 pag 479.

¹⁵ Idem, pag 9,18.

¹⁶ KANT, Immanuel. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Trad. Ricardo Terra, São Paulo: Martins Fontes, 2004 pag 12.

¹⁷ O meio que a sábia natureza teve de garantir não só que o homem possa, mas que ele, de fato, desenvolva todas as suas disposições naturais é o “antagonismo”. A “insociável sociabilidade humana” tem um papel fundamental como estímulo ao desenvolvimento, resistir e dominar suas próprias inclinações, instituindo uma Constituição Republicana. idem, pag 8.

UMA NOVA ABORDAGEM

Retornamos ao periódico alemão que publicou em 1784 a resposta dada por Kant à pergunta: *O que são as luzes?* Michel Foucault, no ano de 1984, publicou um texto homônimo, ele dialoga com Kant, e propõe para o conceito de luzes um novo significado. Com esse novo significado podemos identificar um marco divisório para o pensamento, temos aí um paradigma para a atualidade.

Qual o comando, o imperativo, que se impôs ao homem, segundo Kant? A palavra de ordem foi: *AUDE SAPER!*¹⁸ Tenha coragem, audácia de saber. Tal comando representa: a saída da menoridade, a emancipação, o uso da razão pura prática.

Para Foucault a saída da menoridade exige ainda uma mudança no comportamento do homem: “trata-se de um estado em que ele não poderia sair senão por uma mudança operada em si mesmo”.¹⁹ O *êthos* filosófico da atualidade retoma assim o significado análogo à noção grega de *êthos*.²⁰ E, segundo o autor, a metodologia crítica kantiana adquire a feição de diagnóstico da realidade. Diagnosticar é, mais que tudo, poder identificar “naquilo que nos é apresentado como universal, necessário e obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias”.²¹

Um novo conceito de História se apresenta. A concepção crítica-histórica da atualidade surge então com uma dupla tarefa: não só dizer o que o homem vem fazendo de si mesmo enquanto sujeito de liberdade, nesse sentido ser uma ontologia do presente; como ainda, permitir ao homem tomar a si mesmo como objeto de investigação, e ser ele mesmo sujeito de sua elaboração.

¹⁸ KANT, Emmanuel. Oeuvres Philosophiques II, Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières? Trad. Heinz Wismann, Paris: Gallimard, 1985. VIII,35 pag 209.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? 1984. Ditos e Escritos II, Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense Univ. 2008, pag 338.

²⁰ Idem, pag 345.

²¹ Idem, pag 347.

O método da crítica agora recupera a trajetória dos acontecimentos que nos levaram a nos constituirmos e nos reconhecermos como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos. Segundo Foucault, nesse sentido, não se trata mais de um método transcendental, mas de uma “genealogia em sua finalidade e arqueologia em seu método”.²²

O *êthos* filosófico próprio da antologia crítica de nós mesmos revela o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres, e ainda permite deduzir da contingência que nos faz ser o que somos, a possibilidade de não ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos.²³

Afinal, para Foucault, de uma certa forma, retornamos sempre a Kant. Significa dizer que a ontologia histórica-crítica de nós mesmos, permanece de forma bem kantiana, na questão do “como”. Assim, mais uma vez, três grandes indagações podem ser apontadas: como nos constituímos como sujeitos de nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem as relações de poder; como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações.

Primeiramente, quanto ao conhecimento sobre a verdade, cabe lembrar que renunciamos a pretensões de um saber absoluto e definitivo. Para Foucault, o que produzimos são vínculos transversais de saber, com competências específicas. As experiências que fazemos, tanto teóricas como práticas, são experiências dos nossos limites e de ultrapassagens possíveis, portanto, serão sempre experiências limitadas, determinadas e recomeçadas.

Sobre a experiência da verdade, a capacidade de problematizá-la se dá pelo questionamento do próprio processo de sua produção. Ou seja, exatamente por considerar que a verdade é um produto,²⁴ resultado de um jogo de forças, ela não apresenta, na perspectiva

²² Idem, pag 348.

²³ Idem pag 348.

²⁴ “O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. FOUCAULT, Michel . *Microfísica do Poder*, Org .Roberto Machado, São Paulo: Graal, 2012, pag 51.

do autor, nem natureza, nem essência.²⁵ O trabalho crítico, que cabe à Filosofia,²⁶ é exatamente o de demonstrar que o presente não é resultado de um processo histórico necessário, nem prefiguração de um futuro esperado. O presente consiste em uma mera contingência! Nesse sentido, Foucault aproxima-se aqui de Nietzsche: “o filósofo é aquele que podia diagnosticar o estado do pensamento”.²⁷

A Filosofia de hoje parou de legislar e julgar. Ela se transformou em forma engajada em um determinado domínio e seu papel é o de desconstruir para diagnosticar a atualidade.²⁸

Dizer a atualidade não significa revelar a essência, a verdade oculta das coisas, mas tornar visível o que está tão perto, tão imediato, que por isso mesmo nos é tão difícil de perceber. Cabe à Filosofia, assim, “nos fazer ver o que vemos”, e nos advertir, em sua vertente crítica, quais são as relações de poder, os fenômenos de dominação, em qualquer nível e de qualquer forma que eles se apresentem: políticos, econômicos, sociais e institucionais.

O estudo do “como do poder”, e do modo como ele se exerce nas relações de dominação, nos permite uma separação: de um lado, as regras de Direito que delimitam formalmente o poder como produção da verdade e, de outro lado, os efeitos de verdade que esse poder produz.

Para Foucault, o poder apenas se exerce, ele só existe em ato.²⁹ E o que ele sempre pretende, que não se tenha ilusões, é reinserir-se,

²⁵ O conjunto assim formado, a partir do sistema de positividade e manifesto na unidade de uma formação discursiva, é o que poderia chamar de saber. Não é a soma de conhecimentos, é o conjunto dos elementos (objetos, tipos de formulações, conceitos e escolhas teóricas) formados a partir de uma só e mesma positividade, no campo de uma formação discursiva unitária. Sobre a Arqueologia das Ciências. Reposta ao Círculo de Epistemologia . idem pag 110.

²⁶ FOUCAULT, Michel. O que é o Filósofo? Ditos e Escritos II, Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Trad Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Univ. 2008, pag 34.

²⁷ Idem pag 35.

²⁸ FOUCAULT, Michel. A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a atualidade. Ditos e escritos. II Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Univ.2008, pag 57.

²⁹ FOUCAULT, Michel, Em Defesa da Sociedade . Trad Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pag 21.

perpetuar-se. A história que conhecemos é a história que nos foi contada por quem detém, na relação, o poder e por isso mesmo, é quem conta a história, pois é quem tem fala.

Cito Foucault:

*“Contrariamente ao que diz a teoria filosófica-jurídica, o poder político não começa quando cessa a guerra. A lei não nasce da natureza, junto das fontes freqüentadas pelos pastores; a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que tem sua data e seus heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; nasce com os inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo”.*³⁰

A lei não é consenso, não é pacto, muito menos pacificação. Ela continua fazendo estragos. Aquele que narra a história, aquele que recobra a memória e conjura os esquecimentos, está forçosamente de um lado ou de outro, continua na batalha, trabalha sempre para uma vitória particular. Trata-se de um discurso de perspectiva, mecanismo de poder, o que a lei representa é apenas um “mais de força”.³¹

O discurso filosófico-jurídico tradicional sustentou sempre a necessidade da defesa da sociedade contra os “inimigos”. O discurso da necessidade de defesa hoje, traduz e fundamenta o racismo presente nos mecanismos do próprio Estado, nesse sentido Foucault identifica tal discurso: “temos de defender a sociedade contra os perigos biológicos de uma outra raça, dessa sub-raça, dessa contra-raça que estamos, sem querer, constituindo”.³²

Nos encontramos agora na terceira pergunta proposta por Foucault: como nos constituímos com sujeitos morais de nossas ações? Com base na resposta apresentada pelo autor, esperamos fundar a possibilidade de uma - Ética na atualidade.

³⁰ Idem, pag 58/59.

³¹ Idem, pag 62.

³² Idem, pag 73.

Giorgio Agamben, em sua obra intitulada “*O que resta de Auschwitz*”³³, refere-se ao depoimento do escritor e ex-prisioneiro Primo Levi. Segundo o autor, esse tipo de depoimento conduz a um enorme paradoxo: por um lado há o dever de memória, antigos prisioneiros relataram a condição desumana daqueles “cadáveres ambulantes” que receberam o nome de “muçulmanos”. Por outro lado, sobre a ruína absoluta da ética da dignidade, constatamos a impossibilidade de se expressar aquilo que escapa à comunicação e escapa a qualquer compreensão e registro.

Sentenças foram proferidas pelos tribunais, culpas foram atribuídas e punições aplicadas, porém, nas palavras de Hannah Arendt, “a humanidade continua no banco dos réus”.³⁴ Continuamos sem falar daquilo que sequer suportamos olhar. O Direito buscou dar uma resposta, mas nem por isso esgotou o problema. E qual seria a resposta considerada a altura? O Direito teria que admitir sua própria ruína.

O testemunho³⁵ dado pelos sobreviventes revelou um novo tipo de humanidade, ali a dignidade e a decência foram além de qualquer imaginação. Segundo Agamben: “mortes não morridas, onde a própria morte perdeu a sua dignidade”.³⁶

O genocídio sistemático ocorrido fez com que a sacralidade da vida e da morte fosse e esteja posta em questão, a própria humanidade do homem permanece em questão. O que aconteceu ali, como declarou Arendt, que nós não podemos reconciliar?

³³ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz, o arquivo e o testemunho*. Homo Sacer III. Trad Silvano J. Assmann, São Paulo:Boitempo, 2008, pag 53.

³⁴ Depois de 114 sessões do julgamento ,Eichmann em 2 de junho de 1962 foi condenado, por quinze acusações, entre outras crimes contra a humanidade, assassinar milhões de judeus, a pena de morte pela Suprema Corte de Israel. ARENDT, Hannah, *Eichmann em Jerusalém*, trad. José Rubens Siqueira, São Paulo :Companhia das letras, 1999, pag 271.

³⁵ Primo Levi, na obra de Agamben testemunha a existência de um menino , reconhecido como Hurbinek. Tinha aproximadamente três anos, nada se sabia dele, sua origem, não aprendera a falar, emitia sons repetidos, vagava apenas, morreu em seguida. Levi declara: “nada resta dele, seu testemunho se dá por meio de minhas palavras”. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz, o arquivo e o testemunho*. Homo Sacer III. Trad Silvano J.Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, pag 17.

³⁶ Idem pag 80, 109.

Cito Arendt no relato do Julgamento de Eichmann:

*“A discriminação legalizada era praticada, e a expulsão em escala de massa ocorreu depois de muitas revoluções. Mas, foi quando o regime nazista declarou que o povo alemão não só não estava disposto a ter judeus na Alemanha, mas desejava fazer todo o povo judeu desaparecer da face da terra que passou a existir um novo crime, o crime contra a humanidade – no sentido de crime contra o status humanos, ou contra a própria natureza da humanidade”.*³⁷

A perplexidade em que vivemos hoje é muito bem traduzida pela indagação proposta por Foucault: “Como esse poder que tem essencialmente como objetivo o de fazer viver, pode ter exercido tal incondicionado poder de morte? Responde o autor: a inserção do racismo nos mecanismos do Estado, incumbiu a ele o corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer”.³⁸

A pergunta é formulada e a resposta apresentada em sala de aula por Foucault, em 1976, no *Collège de France*: “o racismo é justamente o que permitirá ao bio-poder estabelecer cortes, qualificar os seres como inferiores, e estabelecer uma censura que será do tipo biológico”.³⁹

Fica agora evidente que não podemos mais sustentar, na atualidade, uma Ética da Dignidade e um Direito sobre as bases do imperativo categórico jurídico. Vivemos a falência absoluta do modelo que tem com referência “a conformidade do comportamento com a norma”. O que resta então como fundamento para o agir moral?

Foucault, na obra intitulada *“A Hermenêutica do sujeito”*⁴⁰ propõe um fundamento que nos parece ser o mais fecundo. Ele

³⁷ ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pag 291.

³⁸ FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. Trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 1999, pag 304.

³⁹ Idem, pag 296.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do sujeito, Trad. Márcio Alves da Fonseca, São Paulo: Martins Fontes, 2010.

recupera a trajetória da relação do homem com o conhecimento da verdade, daí formula sua resposta.

Embora a modernidade se caracterize pela crença de que atos de conhecimento são suficientes para reconhecer e ter acesso à verdade, na Antiguidade, a questão do acesso à verdade e da prática da espiritualidade jamais estiveram separadas. Para os gregos, o acesso à verdade exigia, além das condições de conhecimento, exigia “condições de espiritualidade, ou seja, um conjunto de transformações que se operam no próprio homem”.⁴¹

O ponto de partida para a compreensão da proposta apresentada por Foucault se encontra no conceito grego: “cuidado de si mesmo”! A importância desse conceito nos é dada a partir de uma análise que confronta as noções de “*epiméleia heautoû*” (o cuidado de si) e a noção de “*gnôthi seautóti*” (o conhece-te a ti mesmo).⁴²

A tradição da Filosofia identificou Sócrates na “*Apologia de Sócrates*” de Platão, como sendo aquele cuja função, ofício, missão era a de incitar nos outros o desejo de se ocuparem consigo mesmos,⁴³ isso é, nunca descuidarem de si mesmos. O exemplo de Sócrates, sabemos, representa até hoje a atitude da própria Filosofia: princípio da agitação, de movimento, de inquietude, de despertar, do incitar a si mesmo e aos outros, no curso de toda uma existência.

A Filosofia se define não só como forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, mas ainda ela é uma forma de pensamento que tenta determinar as “condições e os limites” do acesso do sujeito à verdade. Nesse sentido, poderíamos chamar “espiritualidade” o conjunto de práticas que constituem, para o ser do sujeito, o “preço que cabe a ele pagar para ter acesso à verdade”.⁴⁴

⁴¹ Idem, pag 17/62.

⁴² A referência ao Oráculo de Delfos, `a Pítia. Idem, pag 49.

⁴³ O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que, no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio. Idem pag 55.

⁴⁴ Idem, pag. 15.

Esse sentido de espiritualidade traz, em Foucault, a certeza de que a verdade jamais nos é simplesmente “dada”, por um simples ato de conhecimento. Para ter acesso à verdade, o sujeito necessita, em certa medida, modificar-se, transformar-se, iluminar-se, trabalhar-se, ascender-se, converter-se, por fim, tornar-se sujeito capaz de verdade.

Filosofia é ascese, exercício de formação de si mesmo, como sujeito de conhecimento verdadeiro e como sujeito de ação reta, em toda uma existência. A vida constitui-se como uma prova, vida que representa uma prova real da experiência de si, ocasião da prova de si, e experiência pela qual nos conhecemos a nós mesmos.

Nos encontramos agora em condições de formular diferentemente a proposta inicial de nosso trabalho, a luz da visão de Foucault. Devemos indagar a nós mesmos: em que ponto estou hoje como sujeito ético de verdade?⁴⁵ O instante me alcança em qual ocupação atual? Um olhar rápido sobre o conjunto do que foi nossa vida nos permite aferir o valor da nossa própria vida, e com isso permite dizer algo sobre nós mesmos.

Em 1982, Foucault definiu, pelo conceito de “*parrhesía*”, o que significa atitude ética. Tal conceito surge no curso da análise do procedimento técnico do discurso do mestre com o aluno, o autor destaca qual deveria ser a verdadeira relação, o verdadeiro elo, entre quem dirige e a quem é dirigido o discurso. O franco-falar tem essencialmente a função de estar voltado para o outro, para aquele a quem nos endereçamos. Mas é preciso ressaltar que os pensamentos transmitidos são precisamente os pensamentos daqueles que os transmite; isso é, não basta sustentar apenas a verdade dos pensamentos transmitidos, é necessário ainda a verdade daquele que fala, daquele que considera esses pensamentos como efetivamente verdadeiros.

Cito Foucault:

“Eis o ponto essencial: dizer o que se pensa, pensar o

⁴⁵ Idem, pag.435.

que se diz; fazer com que a linguagem esteja de acordo com a conduta. Creio que o fundamento da "parrhesía" seja essa "adoequatio" entre o sujeito que fala e diz a verdade e o sujeito que se conduz como essa verdade requer. O cerne é ser uma palavra que vale como comprometimento, vale como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta".⁴⁶

Definido dessa forma, o termo "*parrhesía*" apresenta-se como qualidade moral, ou seja, como "*êthos*", ao mesmo tempo que se apresenta como "*tékhnē*" ou maneira de transmitir o discurso verdadeiro. Trata-se de um termo que conduz à idéia de franqueza, abertura, liberdade, na medida em que faz com que "se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer."⁴⁷

Essa atitude moral que é também domínio técnico não se apresenta, contudo, sem adversários. Foucault se utiliza de um antigo tratado de Sêneca para argumentar quais são os dois comportamentos contrários: o primeiro é um adversário moral e o segundo técnico. Seu adversário moral é a lisonja, que nos é apresentada em oposição a cólera, ambas consideradas são vícios de caráter.

O que é a cólera? Atitude de arrebatamento incontrolado de alguém em relação ao outro, sobre quem o primeiro, o que está encolerizado, encontra-se em posição de exercer seu poder, e portanto dele abusar. Na atitude de cólera não há, na verdade, o domínio de si mesmo, quando se exerce, um certo domínio sobre o outro. Trata-se de um abuso do poder.

A lisonja constitui-se no problema inverso e complementar. A cólera representa o abuso do poder pelo superior em relação ao inferior, a lisonja será, para o inferior, uma maneira de ganhar um poder maior que se encontra com o superior, ganhar seus favores, sua benevolência. Através da linguagem, da fala na forma de lisonja,

⁴⁶ Idem, pag. 364/365.

⁴⁷ Idem 334.

o inferior pretende obter daquele que ocupa posição superior algum proveito próprio. De que forma? Reforçando as qualidades, a força e o poder que o outro já possui, porém em menor escala, do que o lisonjeador quer sustentar.

O caráter lisonjeador trabalha para que o lisonjeado não conheça a si mesmo como de fato é, atribuindo a ele uma imagem abusiva, falsa, imagem que o enganará. O lisonjeado é colocado assim em situação de fraqueza relativamente aos outros e, por fim, frente a si mesmo.

A "*parrhesía*" é a anti-lisonja, na medida que seu propósito não é, absolutamente, manter o outro, a quem se fala na condição de inferioridade ou dependência de quem fala. Ao contrário, é assegurar e garantir a autonomia do outro, de certa forma é um deixar ser, fomentar que cresça e deixar ir.

O segundo adversário da "*parrhesía*", adversário técnico, é a retórica. Sua finalidade nunca é a de estabelecer a verdade, mas ser a arte de persuadir aqueles a quem a palavra é endereçada. O que se pretende é tão somente convencer.

Parrhesía é uma conduta, mas não há regras que a regule e discipline. O que a define é o "*kairós*", isto é, não é possível regular e prever a ocasião em que os indivíduos estão em relação uns aos outros e o momento escolhido para dizer a verdade. O ensino retórico não é um ensino moral, dado que o primeiro pretende sempre uma ação sobre os outros para o maior proveito daquele que fala; já o segundo pretende promover o indivíduo na formação de si mesmo, de sua autonomia. O que se pretende é que o outro construa, por si mesmo, uma relação de soberania.

Na atualidades, podemos ou não encontrar um fundamento, um critério para aferir o comportamento ético?

Por tudo antes considerado a resposta esperada viria,

necessariamente, com um estatuto próprio, ela consiste não em uma teoria mas em um “ato filosófico”. A proposta origina-se de um regime discursivo específico ocorrido no último curso ministrado por Foucault no *College de France* entre 1983 e 1984,⁴⁸ antes de sua morte. Nesse curso o autor lança uma luz sobre o presente, permite um diagnóstico sobre a atualidade e propõe um fundamento para o agir moral.

O conceito de *parresía* foi tematizado nas aulas ministradas por Foucault e essas aulas foram publicadas na obra intitulada “*A Coragem da Verdade*”, sua última obra. Agora tal conceito assume propriamente o sentido ético, ele é apresentado em oposição à prática política. A grande referência do autor continua sendo Sócrates, tanto na *Apologia* quanto no *Fédon*. Em ambas as obras de Platão, os argumentos sustentados demonstram a crença de que a “busca pela mera habilidade de falar acaba por provocar o esquecimento de si mesmo”⁴⁹. A contrário senso, a simplicidade, a palavra sem aparato e ornamento, conduz à verdade de nós mesmos.

O lugar de Sócrates, e portanto o lugar da Filosofia, não é o mesmo lugar que o de Sólon, esse sustentava sua argumentação na tribuna, publicamente. As instituições políticas, como um todo, conclui Foucault, nos impedem de desempenhar devidamente, plenamente, até as últimas conseqüências, o papel “parresiástico”. E o motivo apresentado pelo autor, tomando com base Sócrates, consiste no fato de que simplesmente o exercício público nos oferecem um enorme perigo. Cuidar diretamente, de forma franca, dos interesses da cidade arrisca a vida, corre o risco de prisão e de morte, tentando impedir injustiças e ilegalidades.

Por outro lado, há na pedagogia de Sócrates um forte sentido de dever, e para cumprir esse dever ele necessitava viver, ele precisava desempenhar aquilo que a ele se apresentou como tarefa, como missão, como ofício.

48 FOUCAULT, Michel. *A coragem da Verdade, o Governo de si e dos Outros II*. Trad Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2011, pag 62.

49 Idem, pag 64.

O que Sócrates sabe? O que foi a ele revelado pelo deus de delfos? Por que tal sabedoria não pode ser traduzida em um uso público na política? A missão de Sócrates foi e continua sendo a de zelar pelos outros, incitá-los a cuidar de si mesmos, exercício do uso prático da razão, razão em exercício, a verdade em relação ao próprio uso da razão.

Cito Foucault:

“Sócrates nunca falou nem do que acontece no céu nem do que há debaixo da terra, e aliás, em toda Apologia ele mostra que aquilo a que ele se dedica não é, em absoluto, o ser das coisas nem a ordem do mundo que é efetivamente o objeto, o domínio do discurso da sabedoria. Ele não fala do ser das coisas e da ordem do mundo, ele fala da prova da alma... é da alma e da verdade da alma que se trata a busca da sua alma”.⁵⁰

Uma atenção singular marca o último texto de Foucault. O autor interpreta uma passagem específica descrita no Fédon de Platão, ele empenha-se em compreender o significado das derradeiras palavras que Sócrates dirigiu a seus discípulos: Sócrates volta-se para Criton e ordena: “devemos um galo a Asclépio. Pague a dívida – pague a minha – dívida, não se esqueça.”⁵¹ Para os gregos, Asclépio é o deus que faz apenas uma coisa para os humanos, ele cura. Sacrificar um galo é um gesto pelo qual se agradece, quando efetivamente, se dá a cura. A vida é então uma doença? Seria esse o significado da derradeiras palavras de Sócrates? A morte seria a cura para a eternidade?

Não, a vida não é a doença. A doença é a opinião falsa, a corrupção da alma, doença é perder-se da relação de si mesmo com a verdade. Uma opinião mal formada é como um mal que atinge a alma, corrompendo-a. E o comando dado por Sócrates declara que “nós devemos”, significa que ele se inclui, a si e aos outros. Significa que se o mau discurso triunfa a derrota é para todos; mas, se for o bom discurso, todos são vitoriosos.

⁵⁰ Idem, pag. 77.

⁵¹ Idem, pag. 84.

A morte de Sócrates funda, para Foucault, a Filosofia como uma forma de veridicção, que não é nem profecia, nem sabedoria, nem *tékhnē*. Trata-se de uma forma de veridicção própria, cuja coragem deve ser exercida, por toda a vida até a morte. Ele refere-se a vida como uma prova para a alma que não tem seu lugar na tribuna política.

Desde a sua origem, a Filosofia é uma modalidade de vida. O consenso científico pode bastar, por si só, para garantir o acesso à verdade, mas ele não resolve o problema da verdadeira vida, como base necessária da prática do dizer-a-verdade. A verdadeira vida, o imperativo do “cuidar de si mesmo”, origem da metafísica ocidental, nos conduz, na verdade, não a saber o que é, em sua realidade e em sua verdade, esse ser de que devo me ocupar, mas de saber o que deve ser esse cuidado de si e o que deve ser uma vida que pretende cuidar de si.

Aquilo que se revela como resposta à pergunta formulada por nós, ou melhor, à uma pergunta muito antes de nós formulada por Sócrates e respondida pelo Oráculo, é: “conhece a ti mesmo, reavalia o seu valor, busca a verdade rompendo as regras, refaz seus hábitos e convenções, muda as leis, reinventa a si mesmo. A vida nos foi dada, oferece um galo, agradece, e faz dela a ocasião de um caminho de coragem da verdade”.

REFERÊNCIAS:

ADORNO, Theodor. W. E Max Horkheimer. *Dialética do Esclarecimento*, fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro:Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*, *Homo Sacer II*, Trad. Iraci D.Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O que resta de Auschwitz*, *Homo Sacer III*, Trad. Selvino J.Assmann, São Paulo: Boitempo, 2008.

- _____. O Poder Soberano e a vida nua I, Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ARENDE, Hannah. A condição Humana, Trad. Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- _____. A vida do Espírito. Trad Cesar Augusto de Almeida, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- _____. Sobre a Violência. Trad André Duarte, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- _____. Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal. Trad José Rubens Siqueira, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. Entre o passado e o futuro .Trad. Mauro W.Barbosa, São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. Lições sobre a Filosofia Política de Kant, Trad. André Duarte, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- BENJAMIN, Walter Documentos de Cultura , Documentos de Barbárie: escritos escolhido. Seleção e apresentação Willi Bolle, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. Trad. Márcio Alves da Fonseca, São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. Ditos e Escritos II, Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento Trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense, 2008.
- _____. A Coragem da Verdade. O governo de Si e dos Outros II .Trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. Microfísica do Poder, Trad. Roberto Machado, São Paulo: Graal, 2012.
- _____. Vigiar e Punir, Trad Raquel Ramallete, Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- _____. A Verdade e as formas Jurídicas, Trad. Roberto Cabral de Melo Machado, Rio de Janeiro: NAU, 2003.
- _____. O que é o Filósofo? A Filosofia estruturalista permite diagnosticar a realidade. 1983- Estruturalismo e Pós-estruturalismo. 1972 Retornar `a História . Ditos e escritos II. Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Trad Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense, 2008.
- _____. Ética do cuidado de si mesmo como prática de liberdade 1984. Ditos e Escritos V, Ética, sexualidade , Política. Trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense, 2006.

GROS, Frédéric. Foucault e a Coragem da Verdade. Trad Marcos Marcionilo, São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HORKHEIMER, Marx e ADORNO, Theodor W. Dialética do esclarecimento. Trad. Guido de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LOWY, Michel. Walter Benjamin: Aviso de Incêndio. Uma leitura das teses sobre o conceito de história. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, São Paulo:Boitempo,2005.

KANT, Emmanuel. Oeuvres philosophiques, I,II,III. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade 1986.

_____ Crítica da Razão Pura, trad Valério Rohden, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____ Idéia de uma história Universal de um ponto de vista cosmopolita. Trad. Rodrigo Naves, Org. Ricardo Terra, São Paulo: Martins Fontes, 2003

_____ Le Conflit des Facultés. Les derniers Écrits. Trad Ferdinand Alquié, Paris: Gallimard, 1986.

_____ Réponse `a la question: qu'est-ce que les lumi`ere? Oeuvres philosophiques II, Trad. Heinz Wismann, Paris: Gallimard, 1985.

_____ Critique de la Faculté de Juger. Trad Alexis Philonenko, Paris:J.Vrin, 2000.

_____ Fundements des la Métaphisique des Moeurs. Trad. Victor Delbos, Paris: Livrarie Delagrave, 1985.

PLATON, Oeuvres Compl`etes, Traduction et notes par Léon Robin, Paris: Biblioth`equede la pléiade, 1950.

_____ Apologie de Sócrates. Fédon, Oeuvres Completes. Trad et notes par Léon Robin, Paris: Pléiade , Liv. Gallimard, 1950.

AMOR E VERDADE NAS COOPERATIVAS

Guilherme Krueger - Advogado, Mestre em Filosofia pela UFRJ

*Rio de Janeiro, domingo de festa da Imaculada Conceição
em 2013*

Meu bom juiz Renato!

Sua solidariedade me moveu contigo e nela encontro sentido para o sofrimento como oportunidade de revelação da bondade¹. Neste sentido me inspiro para essas próximas palavras sobre o tema de nosso jantar. Espero que estejam à altura da sua leitura e a de todos que encontrarem esta carta aberta.

O caos é a existência indiferente e indistinta, o acontecimento sem nenhum sentido, a queda no abismo sem fundo entre o antes e o depois. A falência do instante *já* para *a* em todas possibilidades de existir e não existir.

No início, porém há iniciação. Na iniciação, o princípio se revela já como um sentido possível. Ele já é um salto entre o antes e

¹ “Cristo ensinou o homem a fazer bem com o sofrimento e, ao mesmo tempo, a fazer bem a quem sofre. Sob este duplo aspecto, revelou cabalmente o sentido do sofrimento” (§ 30) Papa João Paulo II. Carta Apostólica *Salvici Doloris*, de 1984. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_po.htmlhttp://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_po.html

o depois. Puro ato. O próprio instante para diante como realização que só alcança plenitude de seu sentido no fim.

Ao dizer o existente no mundo, o princípio faz do mundo lugar de comunhão. Mas, o princípio não já pode ser uma iniciação qualquer, senão eterno retorno. Aí, há um conseguimento. E este conseguimento é uma recusa ao caos: o princípio não pode tender à totalidade, à neutralidade e à temporalidade sem que oculte, mais do que mostre, o mal. O princípio, para ser bom, guarda a esperança e o amor até o fim, em que pese o que venha a ser até aí.

Se o princípio segue com a esperança e o amor até o fim, já é Verbo. Já é linguagem que revela uma paixão bela, boa e verdadeira. A transcendência e a alteridade unidas, mas não confusas no acontecimento é ética. No acontecimento ético, o transcendente e o outro se entregam entre si esperançosos e amorosos.

O acontecimento ético, conquanto uma eclosão de linguagem e realidade, não se mostra numa abordagem epistemológica. O acontecimento é mais próximo, mas o seu acesso não é sistemático, muito menos esquemático. É o extraordinário no mais prosaico. Não se repete, mas sempre é presente. Isso, nenhuma ciência mostra em desencanto. Só a narrativa que encanta.

Estou tão interessado nos dilemas éticos quanto no lícito e no ilícito, que aparece no direito como algo racional: uma torrente dialética de águas claras. Uma apropriação, um controle, uma formalização por causas. Os dilemas, por outro lado, são verbos que me convocam como um drama. Há no drama o aparecimento do que faz do direito, Direito. Aquilo que, no Direito, responde quiçá melhor pelo seu vir a ser. No drama, o marginal e o normal podem ocupar juntos o foco do texto. Pois o normal se compadece, ou se abisma. No drama, o princípio se rebate no fim e volta, não ao começo,

embora recomeço. Nas indecisões dos paradoxos e das ambigüidades, podem estar expostas as ideologias que as certezas talvez ocultem nas interpretações dos textos legais e nas jurisprudências.

Pensar o Direito pelos dilemas éticos é sair e não sair do Direito, pois é dar voltas em torno dele mesmo, na medida em que expõe melhor suas hierarquias face às suas noções de equidade; suas interdições face às suas noções de liberdade; suas seguranças face às suas noções de justiça; suas violências face às suas noções de magnanimidade; suas rotinas face às suas finalidades. E tudo isso com a sua inegável vocação para o ritual tendente ao aristocrático, desde que meritório, como filtro dos conflitos que vêm das ruas com a necessária polidez do trato profissional, diante de seu ideal de saturação democrática.

O contraponto do dramático, do lusco-fusco, do pardo é a lógica argumentativa na coerência das demonstrações da causa e da conseqüência, da responsabilidade e da situação, do fato e do interesse, da pessoa e do patrimônio, da superação e da reparação, do certo e do errado. Eis que o Direito não pode esperar que o ser ético se lhe dirija a palavra em seu jogo de esconde-esconde no emaranhado de símbolos e significados, decisões e utilidades, serviços e complexos, vítimas e algozes. Ao contrário. A ética acontece imediatamente, mas não se reflete como idéia de si mesma de modo fácil e muito menos banal: eis a sabedoria do Livro de Jó.

Se a identidade tem sido uma preocupação constante para as cooperativas, ela assume feição de dilemas visíveis em suas realizações no mercado: como expor os valores de identidade cooperativa e manter-se fiel aos princípios em meio às manobras pelos consensos e às pressões por resultados?

Intrigado com esses dilemas, empreendi uma investigação cuja conclusão foi defendida em banca de dissertação sob o título

Cooperativismo e Fenomenologia dos Valores: a Cooperação na Ordem Econômica, com a qual fui honrado como Mestre em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Durante a investigação, constatei que a declaração vigente para a Aliança Cooperativa Internacional sobre a identidade cooperativa desde o seu Congresso Centenário de 1995, realizado em Manchester não distingue a cooperação da cooperativa:

“As cooperativas baseiam-se em valores de ajuda e responsabilidade próprias, democracia, igualdade, equidade e solidariedade. Na tradição dos seus fundadores, os membros das cooperativas acreditam nos valores éticos da honestidade, transparência, responsabilidade social e preocupação pelos outros”.²

Ora, se uma sociedade, uma propriedade, ou um ato *só* por serem cooperativos, *já* não nos são indiferentes, *cooperativistas que somos*, suportam *em comum* um valor singular, mas que lhes transcende - a cooperação.

Essa indistinção entre cooperação e cooperativa induz o Plano de Ação da Década Cooperativa (o *Blueprint* da ACI)³ a expressar a cooperativa como forma, conquanto sua materialidade é tomada por empresarial: uma empresa (atividade) sob forma cooperativa:

“Único caso entre os modelos empresariais, as cooperativas fornecem recursos econômicos sob controle democrático. O modelo cooperativo é comercialmente eficiente e uma eficaz forma de fazer negócios que cobrem um largo espectro das necessidades humanas. (p. 2)

“O ambicioso Plano – a “Visão 2020”- visa que em 2020 a forma cooperativa de negócio se torne (...) o tipo de empresa

² http://www.cases.pt/0_content/actividades/doutrina/principios_cooperativos_-_de_João_Salazar_Leite.pdf

³ <http://ica.coop/en/blueprint>

com mais rápido crescimento (...). Por isso acreditamos que as prioridades maiores são levar cada vez mais pessoas a conhecer a forma cooperativa de empresa (...)”(p.3)

O PROBLEMA:

Uma identidade que nos seja afetiva não pode ser reduzida à forma sem que isso se torne um problema⁴. Pois para nos afetar, o valor que essa identidade suporta - a cooperação - precisa ter fundamento material, ainda que seja também idealizado.

COMO LIDAR COM O PROBLEMA?

A ACI está adotando um discurso erigido a partir da relação racional entre meios e fins. A ética assim compreendida não dá conta da carga emotiva numa preferência constitutiva do que seja cooperativo (sociedade, propriedade ou ato). Fogue a esse discurso como reconstituir uma escolha original, quase mítica, em que ser sócio de uma cooperativa e operar com ela, mesmo no mais prosaico acontecimento, é algo extraordinário, heróico.

A materialização da cooperação na ordem econômica remete a uma devoção de vida e a uma vocação, ambas dirigidas ao proveito comum como consumação de uma promessa. E não somente como resultado das relações entre vantagens e ônus, incentivos e sanções disciplinares, custos e margens. Mas, é muito importante ressaltar: ambos os sentidos não são excludentes. Ao contrário, são integrados.

A principiologia (considerado o atual estado das artes, tal como está expresso no *Blueprint* da ACI) se mostra insuficiente para que as cooperativas dêem conta dos seus desafios singulares, quando

⁴ O porquê desse problema foi originalmente exposto por Max Scheler (Ética.. Tomo I. Trad. Hilário Rodriguez Sanz. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948).

refletida em meio às comunidades de cooperados, suas famílias e entidades componentes da sociedade, em especial aos contratantes no mercado e aos operadores do Estado que lidam com elas.

Em seu socorro, as cooperativas então podem recorrer ao repertório de idéias em torno da cooperação que o magistério eclesiástico católico vem expondo aos seus fiéis nos últimos anos.

Qual o valor com o qual um Estado pode cumprir suas promessas mais legítimas aos cidadãos sob seus cuidados? A democracia? A dignidade? Talvez...

Mas, sem um senso amoroso, uma comunidade se esvai na sociedade. Para uma sociedade sem essa comunhão incerta, espontânea e graciosa da bondade, o Estado só pode seguir fundado em cálculos de utilidade, em meio ao jogo dos interesses, movido pelos medos do pior. O Estado se reduz a um contingente de servidores burocratas ou demagogos alimentado por concurseiros e candidatos profissionais. Cada um cuida de si mesmo, mesmo engajado num coletivo e tudo mais é só discurso e gestão.

No dizer o que a República veio a ser, a modernidade testemunhou uma troca do sistema tradicional de virtudes por outro de conhecimentos neutros, totalizantes, inovadores e apropriativos como domínio de si e do mundo pela previsibilidade corporificada socialmente sob o império de um Estado técnico, promotor de um sentido formal de justiça e material de segurança, garantidor do bem-estar e regulador da livre iniciativa. Ainda que ao preço de violências extremas. Em Alemanha, mesmo berço do Estado do Bem Estar Social e das cooperativas de crédito, os campos de extermínio com sua utopia racial e seu caráter metódico, burocrático e tecnológico, traíram a promessa da razão: ela não responde de imediato ao trágico frenesi violento que marca a humanidade. Mas, de imediato potencializa seu impacto de autodestruição.

Edmund Husserl e Max Scheler redescobriram a possibilidade do extraordinário na mais prosaica existência, que é descoberta original na linguagem dos mitos. Possibilidade desdobrada por Martin Heidegger como verdade do ser, em sua existência apenas vislumbrada no ente. Hannah Arendt surpreendeu e incomodou ao perceber o mal absoluto encarnado num mero servidor público, cioso de seu trabalho e aplicado em executá-lo de maneira mais eficiente possível, esquecido da pluralidade de sentidos do que fazia. Ela se referia a Otto Eichmann, um homem qualquer, em que pese ter planejado a morte de milhões. É dela a expressão *banalidade do mal*. Esse mal como esquecimento, desaparecimento, nadificação do pensar e portanto do Verbo é desdobrado em Paul Ricoeur:

“Dos filósofos, Agostinho sustenta que o mal não pode ser entendido como substância, pois pensar o ‘ser’ é pensar ‘inteligivelmente’, pensar ‘uno’, pensar ‘bem’. Então, o pensar filosófico exclui todo o fantasma do mal substancial. Por outro lado, nasce uma nova idéia de nada, e do ex nihilo, contida na idéia de uma criação total e sem excesso. Ao mesmo tempo, um outro conceito negativo, associado ao precedente, toma o lugar de uma distância óptica entre o criador e a criatura que permite falar de deficiência daquele que é criado enquanto tal; em virtude desta deficiência, torna-se compreensível que criaturas dotadas de livre escolha possam ‘declinar-se’ longe de Deus e ‘inclinarem-se’ em direção ao que tem menos ser, em direção ao nada”

(....)

“É preciso pensar num nada hostil a Deus, um nada não somente de deficiência e privação, mas de corrupção e de destruição. Assim faremos justiça, não somente à intuição de Kant do caráter insondável do mal moral, entendido como mal radical, mas também ao protesto do sofrimento humano que recusa se deixar incluir no ciclo do mal moral, a título de retribuição, e mesmo de se deixar enrolar na bandeira da providência, outro nome dado à bondade da criação. Sendo

tal o ponto de partida, como pensar mais que as teodiceias clássicas? Pensando diferentemente. E como pensar diferentemente? Procurando na cristologia nexu doutrinal. Reconhece-se aí a intransigência de Barth: o nada, é o que o Cristo venceu, se aniquilando a si mesmo na Cruz. Voltando do Cristo a Deus, é preciso dizer que em Jesus Cristo, Deus encontrou e combateu o nada, e que desse modo 'conhecemos' o nada. (...). Bem mais, se acreditamos que, em Cristo, Deus venceu o mal, devemos acreditar também que o mal não pode mais nos aniquilar; não é mais permitido falar dele como se ainda tivesse poder, como se a vitória fosse unicamente futura.”⁵

Pensar em amor como fundamento primeiro e fim último do Estado é resgatar para o servidor público a nobreza em sua servidão. Algo muito além dos direitos e obrigações da cidadania. Então, já não é o Estado o promitente de um bem sempre posto adiante, o construtor de uma utopia. A comunidade sob os cuidados do Estado já vem a ser esse lugar, ainda que prene de esperança por dias melhores.

“A experiência do amor diz-nos que é possível termos uma visão comum precisamente no amor. Neste, aprendemos a ver a realidade com os olhos do outro e isto, longe de nos empobrecer, enriquece nosso olhar”. É o que nos ensina o Papa Francisco na Encíclica Lumen Fidei⁶, diante de nossos receios de cerceamento da liberdade e da perda da autonomia do sujeito por imposições intransigentes. O que tem nos obrigado a exilar a verdade nos fatos e cálculos (recusando-lhe a presença na sociedade, propriedade ou nos atos cooperativos) e a encarcerar o amor no interior dos nossos afetos. O que até é capaz de confortar o indivíduo, mas faz o amor difícil de ser proposto como realização comum.

Mas, como isso é possível?

⁵ RICOEUR, Paul. O Mal. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas:Papirus, 1988, p. 44

⁶ http://www.vatican.va/holy_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_po.pdf

Amar também é sustentabilidade e preservação. Mas nem toda preservação e sustentabilidade é amorosa. Precisamos de uma sustentabilidade ecológica por um simples motivo: não podemos sobreviver além de nosso planeta. Há amor, quando a sustentabilidade advém de uma escolha. É claro que podemos sobreviver à desistência de viver por alguém. Não desistir neste contexto é uma escolha. Mas, uma escolha pode ter várias motivações: interesses financeiros, por exemplo. Quando nada motiva essa escolha, isto é, a preservação e a sustentabilidade valem a pena sem motivo, é o amor que se revela.

Então, é simples assim: um crucifixo numa repartição pública não é um mero símbolo religioso específico a ferir o aspecto laico de um Estado de Direito multicultural, mas é símbolo da boa-fé como ânimo das relações entre servidores e cidadãos na memória de que Deus Caritas est et omnia vincit - o amor é transcendente e tudo vence (até a morte e os medos).

O amor não é só olhar, é também a escuta de quem nos chama e nos convoca à promessa de amor e nos mantém fiéis a ela. O amor não endurece, mas nos põe no caminho do diálogo que respeita o outro, porque antes o acolhe no que há de mais espantoso, estranho e difícil de ser aceito por nossas próprias razões.

Então, qual o sentido de uma aliança por amor? O sentido da revelação do amor na promessa que se mantém sem razão alguma. O desejo e a consciência são estados transitórios. Mas uma promessa não se modifica, não se altera, senão sempre foi falsa. Na promessa, o amor encontra seu corpo.

Uma promessa de amor é sempre esperança de seu cumprimento na morte. Não se trata a morte de evento que exista para se evitar ou para se lamentar, mas para condensação de um percurso inteiro numa presença imediata. É a promessa, e não o

desejo e a consciência, que convoca de verdade o amor à existência (Verbo). Uma memória fiel ao seu fim.

Essa propedêutica é interessante para a compreensão de que a concorrência não é o desvalor da cooperação. A coexistência da cooperação e concorrência na ordem econômica significa pluralidade e vitalidade suportadas. Mas, para que não haja conflitos na ponderação de ambas, é preciso perceber a presença desse desvalor a que se correlaciona a cooperação: a colusão. Essa percepção é possível a partir de uma receptividade amorosa para com o terceiro, este totalmente outro na relação societária, real ou operacional entre cooperantes; terceiro que se situa no mercado admitido pela ordem econômica baseada na livre iniciativa. Aqui, brilha a memória de Lévinas:

“Pergunto-me se, às vezes, não se justifica assim: tornar possível uma responsabilidade des-interessada por outrem exclui a reciprocidade; mas o outro ficaria sem dedicação ao seu outro? É mister um terceiro. Seja como for, na relação com outrem, sempre estou em relação com o terceiro. Mas, ele é também meu próximo. A partir deste momento, a proximidade torna-se problemática: é preciso comparar, pesar, pensar, é preciso fazer justiça, fonte da teoria - da filosofia e da fenomenologia - isto é, explicitar o aparecer - se faz, a meu ver, a partir do terceiro.

(....)

“Se só houvesse o outro diante de mim, diria até o fim: devolhe tudo. Sou para ele. E isto vale inclusive para o mal que me faz: não sou semelhante, estou par sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito contra um terceiro que também é meu próximo. É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência a violência do outro”.⁷

⁷ LÉVINAS, Emanuel. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis : Vozes, 2002. pp. 119-121

Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, de 24/11/2013, o Papa Francisco afirma:

“O bem tende sempre a comunicar-se. Toda a experiência autêntica de verdade e de beleza procura, por si mesma, a sua expansão; e qualquer pessoa que viva uma libertação profunda adquire maior sensibilidade face às necessidades dos outros. E, uma vez comunicado, o bem radica-se e desenvolve-se. Por isso, quem deseja viver com dignidade e em plenitude, não tem outro caminho senão reconhecer o outro e buscar o seu bem” (§9°).⁸

Ele prossegue:

“Embora esta missão nos exija uma entrega generosa, seria um erro considerá-la como uma heróica tarefa pessoal, dado que ela é, primariamente e acima de tudo o que possamos sondar e compreender, obra de Deus (...) que quis chamar-nos para cooperar com Ele e impelir-nos com a força do seu Espírito. A verdadeira novidade é aquela que o próprio Deus misteriosamente quer produzir, aquela que Ele inspira, aquela que Ele provoca, aquela que Ele orienta e acompanha de mil e uma maneiras. (...) Esta convicção permite-nos manter a alegria no meio duma tarefa tão exigente e desafiadora que ocupa inteiramente a nossa vida. Pede-nos tudo, mas ao mesmo tempo dá-nos tudo” (§12).

Chama a atenção no texto que a cooperação se encontre na intimidade do mistério da fé, tal como revelado na Epístola de São Paulo aos Filipenses:

“Tenham em vocês os mesmos sentimentos que havia em Jesus Cristo: Ele tinha a condição divina, mas não se apegou à sua igualdade com Deus. Pelo contrário, esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo e tornando-se semelhante aos homens. Assim, apresentando-se como simples homem, humilhou-se a si mesmo, tornando-

⁸ http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.html

se obediente até a morte - e morte de cruz ! Por isso, Deus o exaltou grandemente, e lhe deu o Nome que está acima de qualquer outro nome; para que, ao nome de Jesus, se dobre todo joelho no céu, na terra e sob a terra; e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para a glória de Deus Pai.”⁹

Deus se fez Pai, porque quis revelar-se aos homens. E se fez Filho para que o Pai precisasse do Filho e a revelação se desse, tanto quanto o Filho precisou do Pai nessa revelação: a ressurreição.

O Filho serviu ao Pai na revelação: o Pai é Deus. E o Pai serviu ao Filho na mesma revelação: o Filho é Deus. Entre eles não houve uma oposição de interesses e portanto não se trata de uma prestação e contraprestação de serviços. Afinal, o Pai e o Filho são Um.

Mas a união daqueles que se identificam tanto poderia significar a solidão de dois, se se fechasse em si, o que já não seria perfeito como bondade. Ela precisa ser aberta na fertilidade em que dois se tornam um, mas vêm a ser três - aparece o Espírito Santo, que se revela como o Verbo que convoca os homens a cooperarem com Ele e como inspiração para uma resposta cooperativa.

Nenhuma palavra consola necessariamente quem está sofrendo. Nem por isso o Verbo está ausente, pois se condensa numa promessa de dias melhores. A sua condensação, quando consumada, já é encarnação e aí há a oportunidade do Verbo se mostrar mais do que uma verdade: já vem a ser primeiro bondade.

No sofrimento, o face a face é o próprio Verbo na comunhão de quem sofre e quem dele se compadece. Foi para essa revelação como idéia perfeita de si, que o Verbo, num dia como hoje, se fez carne e habitou entre nós. Desde que o Verbo, muito tempo antes, dissera “Saia da casa dos seus pais”¹⁰, Ele já se revelava como

⁹ Flp 2, 5-11

¹⁰ Gn 12,1

pessoa que nos chama por nosso nome - o Pai. Todos a que o Verbo convocara, responderam. Mas, as respostas sempre tiveram um porém... um medo, uma fuga ou erro, uma fraqueza, uma dúvida... Em todo caso, essas respostas gestaram uma perfeição até que ela foi conseguida, quando uma moça aceitou sem qualquer reserva O acolher em seu ventre como seu Filho¹¹.

Maria cantou que Deus olhou para sua humilhação como serva e doravante todas as gerações a felicitarão¹². Ela estava grávida, mas seu filho não tem um pai de sangue conhecido. Pela interpretação então vigente da Lei mosaica, na sociedade patriarcal da época, a posição de Maria é a mais marginalizada que uma mulher poderia estar¹³, mas por amor como ato puro (a sombra do Espírito Santo); isto é, sem forma alguma (e não de alguma forma, pois ela continua virgem), ela é elevada à condição de Mãe de Deus. Se Moisés trouxera a Lei de Deus, esta criança em gestação a aperfeiçoaria pela hermenêutica¹⁴ ao materializar a misericórdia na própria idéia perfeita de Deus de si.

E José, em silêncio, abismou-se: Maria apareceu grávida. Até aí... mas quem a engravidou foi... Deus. E quem ela foi parir? Deus. Dá para acreditar nisso!¹⁵

Em José, esse silêncio é eloquente. O que diz esse silêncio?

¹¹ Lc 1,26-38

¹² Lc 1, 46-55

¹³ Jo 8, 3-11

¹⁴ “Tanto para a hermenêutica jurídica como para a teológica, é constitutiva a tensão que existe entre o texto – da lei ou da revelação – de um lado, e o sentido que alcança a sua aplicação no momento concreto da interpretação, no juízo ou na predicação, de outro. Uma lei não pede para ser entendida historicamente, ao invés disso a interpretação deve concretizá-la em sua validade jurídica. Do mesmo modo o texto de uma mensagem religiosa não deseja ser compreendido como um mero documento histórico, mas de maneira que possa exercer seu efeito redentor. Em ambos os casos, isso implica que se o texto, lei ou mensagem de salvação, há de ser entendido adequadamente, isso é, de acordo com as pretensões que ele mesmo mantém, deve ser compreendido em cada momento e em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Compreender é sempre também aplicar” (GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método. 11. ed. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 380) Tradução para o português por Ricardo Almagro Vitoriano Cunha.

¹⁵ Mt 1, 18-23

Do sentido de Deus menino. O profundo sentido ético no seu acolhimento desse menino. Simples e estranhamente uma criança que diante dele se anunciava no ventre de sua amada¹⁶.

Para José, a outra, no sentido radical da ética, poderia ser Maria, aquela que ele desejava como sua esposa? Se fosse, a união amorosa com ela constituiria uma unidade fechada, solitária. Porém, nessa união, isso não ocorreu, ela se abriu: quando ele pensava que ocorreria a união patriarcal reconhecida por sua tradição e cultura, o que nada mais significaria senão o aniquilamento da alteridade, fez-se presente o espectro desse Filho. É esse espectro que não permitiu a solidão do casal, mas fez com que ele se abrisse para o cuidado, para a hospitalidade. Pois esse outro ainda desconhecido, fantasmagórico (portanto totalmente outro) justamente foi quem precisava ser cuidado, alimentado. Enfim, é nessa abertura a esse totalmente outro espectral, no amor que não é só Eros, mas também *Ágape*, que dois não viram um, mas três: a Sagrada Família reinaugura a responsabilidade hospitalar que funda toda a ética.. Pois, num dia como hoje, quando a morte rondava as casas da cidade, um homem bom e silencioso salvou a vida do Filho de Maria e assim se tornou pai dessa criança¹⁷. E pai e mãe, homem e mulher, cooperaram para que o Verbo consumasse a promessa de dias melhores. Quando a civilização pode até mesmo promover uma matança de inocentes, a família se constitui no gozo e na graça do Verbo. E se sagra como esperança de vida e eternidade.

Perceber o Verbo em meio a toda diversidade existente pede o abandono do fetiche de uma moral aprisionada pela oposição de razões biológicas, psíquicas ou culturais. Acolher o totalmente outro é aceitar a diversidade em sua possibilidade infinita.

¹⁶ Mt 1, 24-25

¹⁷ Mt 2, 13-18

E das mil e uma respostas que Deus inspira e provoca com a trama narrativa engedrada, o Papa Bento XVI, na Encíclica Caritas in Veritate, de 2009, já indicou uma em especial:

“Se o amor é inteligente, sabe encontrar também os modos para agir segundo uma previdente e justa competência como significativamente indicam muitas experiências no campo do crédito cooperativo (....)” (§65).¹⁸

O Papa Bento XVI voltou às cooperativas em sua mensagem por ocasião do dia internacional da alimentação em 2012, quando ainda estava em pleno exercício de sua titulação:

“A Igreja Católica, como sabemos, considera também o trabalho e a empresa cooperativa como modos para viver uma experiência de unidade e de solidariedade capaz de superar as diferenças e até os conflitos sociais entre as pessoas e entre os diversos grupos. Por esta razão, com o seus ensinamentos e as suas ações ela, desde sempre, apoiou os modelos das cooperativas, porque está convicta de que a sua atividade não se limita só à dimensão econômica, mas contribui para o crescimento humano, social, cultural e moral de quantos dela fazem parte e da comunidade na qual elas estão inseridas. Com efeito, as cooperativas são uma expressão concreta não de uma complementaridade estéril, mas de uma verdadeira subsidiaridade; um princípio que a doutrina social da Igreja estabelece como fundamento de uma relação correta entre a pessoa, a sociedade e as instituições. A subsidiaridade, de fato, garante a capacidade e a contribuição original da pessoa preservando as suas aspirações na dimensão espiritual e material, e tendo em justa consideração a promoção do bem comum e a tutela dos direitos da pessoa. Num mundo à procura das intervenções apropriadas para superar as dificuldades causadas pela crise econômica e para dar à globalização um sentido humano autêntico, a experiência das cooperativas representa muito

¹⁸ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_po.html

bem este novo tipo de economia ao serviço da pessoa, ou seja, capaz de favorecer formas de partilha e de gratuidade, que são o fruto respectivamente da solidariedade e da fraternidade (Caritas in veritate, 39).¹⁹

Deveras, ao vincular a cooperativa não só à inteligência (razão), mas ao amor, o Papa Bento XVI, escrevia sobre Verdade. Considerando o significado das Encíclicas sobre Fé²⁰, Esperança²¹ e Amor²², escritas entre 2005 e 2013, em evidente referência à primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios²³, o Papa Bento XVI afirmou no magistério teológico, o que o Papa Francisco confirmou agora em seu apostolado: existe um nexó axiológico essencial entre a cooperação e a misericórdia.

Aqui, merecida uma outra remissão à exortação apostólica *Evangelii Gaudium*:

“O diálogo entre ciência e fé também faz parte da ação evangelizadora que favorece a paz (...), [o] que exige uma síntese entre um uso responsável das metodologias próprias das ciências empíricas e os outros saberes como a filosofia, a teologia, e a própria fé que eleva o ser humano até ao mistério que transcende a natureza e a inteligência

¹⁹ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20121016_world-food-day-2012_po.html

²⁰ *Lumen Fidei*, já citada.

²¹ *Spe Salvi*, de 2007

²² *Deus Caritas Est*, de 2005

²³ “Se eu falar as línguas dos homens, e dos anjos, e não tiver amor, sou como o metal que soa ou como o sino que tinge. E se eu tiver o dom de profecia, e conhecer todos os mistérios, e quanto se pode saber: e se tiver toda a fé, até o ponto de transportar montes, e não tiver amor, não sou nada. E se eu distribuir todo os meus bens para o sustento dos pobres, e se entregar o meu corpo para ser queimado, se todavia não tiver amor, nada disso se me aproveita. O amor é paciente, é benigno, o amor não é invejoso, não obra temerária, nem precipitadamente, não se ensoberbece. Não é ambiciosa, não busca os seus próprios interesses, não se irrita, não suspeita mal. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo tolera, tudo crê, tudo espera, tudo sofre. O amor nunca jamais há de acabar, ou deixem de ter lugar as profecias, ou cessem as línguas, ou seja esquecida a ciência. Porque em parte conhecemos, e em parte profetizamos. Mas, quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte. Quando eu era menino, falava como menino, julgava como menino, discorria como menino. Mas, depois que eu cheguei a ser homem feito, dei de mão às coisas que eram de menino. Nós agora vemos a Deus como por um espelho de enigmas, mas então face a face. Agora conheço-o em parte, mas então hei de conhecê-lo, como eu mesmo sou também dele conhecido. Agora pois permanecem a fé, a esperança e o amor, estas três virtudes; porém a maior delas é o amor.” 1Cor 13

humana, (...) tendo em vista procurar que sempre respeitem a centralidade e o valor supremo da pessoa humana em todas as fases da sua existência. Toda a sociedade pode ser enriquecida através deste diálogo que abre novos horizontes ao pensamento e amplia as possibilidades da razão. (§ 242)

“Uma pastoral em chave missionária não está obsesionada pela transmissão desarticulada de uma imensidade de doutrinas que se tentam impor à força de insistir. Quando se assume um objetivo pastoral e um estilo missionário, que chegue realmente a todos sem exceções nem exclusões, o anúncio concentra-se no essencial, no que é mais belo, mais importante, mais atraente e, ao mesmo tempo, mais necessário. A proposta acaba simplificada, sem com isso perder profundidade e verdade, e assim se torna mais convincente e radiosa. (§35)

«São Tomas de Aquino ensinava que (...): “Em si mesma, a misericórdia é a maior das virtudes (...).” (§37)

«Tal como existe uma unidade orgânica entre as virtudes que impede de excluir qualquer uma delas do ideal cristão, assim também nenhuma verdade é negada. (...) Além disso, cada verdade entende-se melhor se a colocarmos em relação com a totalidade harmoniosa da mensagem cristã: e, neste contexto, todas as verdades têm a sua própria importância e iluminam-se reciprocamente. (...) O Evangelho convida, antes de tudo, a responder a Deus que nos ama e salva, reconhecendo-O nos outros e saindo de nós mesmos para procurar o bem de todos.(...). (§39)

“(...) este compromisso não se reflete na penetração dos valores cristãos no mundo social, político e económico; limita-se muitas vezes às tarefas no seio da Igreja, sem um empenhamento real pela aplicação do Evangelho na transformação da sociedade. (§102)

«Ninguém se salva sozinho, isto é, nem como indivíduo isolado, nem por suas próprias forças. Deus atrai-nos, no respeito da complexa trama de relações interpessoais que a vida numa comunidade humana supõe. (§113)

Em última instância, a ética leva a Deus que espera uma resposta comprometida que está fora das categorias do mercado. Para estas, se absolutizadas, Deus é incontrolável, não manipulável e até mesmo perigoso, na medida em que chama o ser humano à sua plena realização e à independência de qualquer tipo de escravidão. A ética (...) permite criar um equilíbrio e uma ordem social mais humana. (§57)

Bem, amigo Renato, é isso que me ocorre lhe dizer num dia como hoje. Que a graça esteja sempre contigo!

NIETZSCHE, CRÍTICO DA MORAL: UM ESTUDO A PARTIR DE MACINTYRE

Renato José de Moraes, Doutorando do PPGF - UFRJ

1. A POSIÇÃO DE NIETZSCHE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA MORAL

No livro *Aftervirtue* (1981), Alasdair MacIntyre sugere que Nietzsche pode ser considerado o Kamehameha II da tradição europeia. Este personagem foi o rei polinésio que, em 1819, aboliu os *tabus* que vigoravam no Havaí. Os *tabus* eram as justificativas para a proibição de determinados comportamentos; não se confundiam com as proibições, mas as legitimavam e fundamentavam. Apesar de advindos de tradições imemoriais, sua eliminação foi rápida, indolor e simples, para surpresa de observadores contemporâneos. Na realidade, as regras baseadas em tabus tinham perdido seu contexto original, o que as tornava um conjunto de proibições arbitrárias. Os habitantes das ilhas do Pacífico não eram capazes de explicar de onde vinham os *tabus*, apesar de segui-los escrupulosamente, até que foram revogados por Kamehameha II¹.

Segundo MacIntyre, Nietzsche, mais claramente do que qualquer filósofo, percebeu que as alegações de objetividade

¹ MACINTYRE, Alasdair, 2007, p. 111-3.

nos juízos morais eram, na realidade, expressões de uma vontade subjetiva. A partir daí, concluiu que a moralidade apenas pode ser formada por aquilo que a vontade do sujeito cria, sem apelo a ficções, tais quais direitos humanos, princípio da utilidade ou a felicidade do maior número de pessoas. A razão moral iluminista devia ser substituída por um heroico ato de vontade, que nos faça sujeitos morais autônomos².

Um aspecto importante a apontar é que, na visão de MacIntyre, a crítica de Nietzsche não atinge a moral aristotélica, mas apenas a iluminista, ou seja, a predominante no Ocidente a partir de Descartes. Esta é uma diferença importante em relação ao que o próprio pensador alemão considera a finalidade da sua crítica à moral, que abarcaria praticamente tudo que houve antes dele, incluindo o cristianismo, o socialismo, o humanismo e as várias formas de filosofia fundadas no ressentimento.

Assim, Nietzsche desferiu seus argumentos contra toda a moral que tivesse por fundamento a lógica e a ontologia, entendidas na acepção dos filósofos do seu tempo. A lógica deriva da razão, e esta cometeria o grave pecado de distorcer a realidade, de não aceitá-la, com a construção da ontologia e o conseqüente afastamento do vivo, do existente, do acontecimento.

A moral, a partir da lógica e da ontologia, pretende consertar o real, reformá-lo, corrigi-lo, porque ele não é como deveria ser. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche apontará o ressentimento como a fonte da moral escrava, que encontrará sua culminância no cristianismo e sua glorificação do sofrimento, da humildade e da mansidão.

Contudo, também a ciência, a vida burguesa e a filosofia moral do Ocidente estarão contaminados pela doença de não-aceitação do

² MACINTYRE, Alasdair, 2007, p. 113-4.

mundo e da procura por consertá-lo. Esta moléstia considera que a vida está em erro (epistemologia), ou empapada de culpa e pecado (religião e moral cristãs).

Portanto, temos uma estrutura de falsificação da realidade, com o homem, através de uma razão deformadora – o papel de Descarte e do seu *cogito*, nesse processo, é fundamental –, buscando criar uma ontologia separada do mundo. Platão e Sócrates começaram esse desvio – basta lembrar do mundo das Ideias platônico –, que se torna ainda mais acentuado e grave no decorrer da modernidade e de seu reforço do eu e do sujeito.

Voltaremos a essas considerações de Nietzsche, pois trazem intuições certeiras e instigantes. De momento, porém, vamos nos resumir a que, para o filósofo prussiano, toda a moral ocidental anterior a ele, desde a contaminação trazida por Sócrates e não desinfectada devidamente, passando pelo cristianismo, pelo cientificismo e pelos humanismos, é uma construção falsa, que necessita ser posta abaixo para que o homem descubra a verdade sobre si mesmo.

Por outro lado, MacIntyre admitirá as críticas de Nietzsche, considerando-as inapeláveis, mas apenas no que se refere à moral iluminista, cujo projeto era justificar racionalmente as regras morais. Daí que a moral cristã, de modo especial a de cunho aristotélico, não seria avariada pelas diatribes inspiradas e geniais do autor de *Além do bem e do mal*.

2. A CRÍTICA DA MORAL ILUMINISTA: A GAIA CIÊNCIA, N. 335

Um texto exemplar de Nietzsche, digno das suas melhores críticas à moralidade, está em *A gaia ciência*, n. 335³. Nele, o filósofo principia censurando os que consideram o autoconhecimento uma

³ NIETZSCHE, Friedrich, 2001, p. 222-5.

tarefa simples, bem como os que se apoiam cegamente na própria consciência para emitir juízos morais. Ora, a consciência moral não é infalível, como propalam seus defensores. Por trás dela, há uma consciência intelectual e, mais importante, uma “pré-história nos seus impulsos, inclinações, aversões, experiências e in experiências”.

O que julgamos reto e objetivo, nos termos de uma suposta consciência íntegra, está, na verdade, eivado de preconceitos e preferências subjetivas, alguns francamente ruins. Os juízos, apenas pelo fato de derivarem da consciência, não devem ser por isso considerados bons. Pensar assim é uma pretensão enorme, que chegaria a ser cômica, não fosse pelo terrível de demonstrar uma notória ignorância de si mesmo e uma culpável e injustificada ilusão, como se algo fosse nobre e bom simplesmente por ter origem na minha subjetividade.

Além do conteúdo dos juízos da consciência não serem garantidos, por facilmente se perverterem, há muitas motivações possíveis para se prestar ouvidos à consciência, não apenas as nobres. Ela pode ser obedecida, por exemplo, como faz um adulator, ou um imbecil, ou simplesmente porque não se refletiu no que ela ordenou. Não há, nesses casos, qualquer nobreza ou grandeza em “obedecer” a consciência; antes, podem representar manifestações de enfermidade espiritual.

O que chamamos de dever, na realidade, talvez seja simplesmente o que nos concede “o pão e as honras”, e não uma chamada vinda de algo superior à utilidade. Então, queremos somente a barriga cheia, ou uma pitada tola de prazer, ou apenas a segurança do burguês-nádegas, genialmente formulado por Mário de Andrade. A firmeza do juízo moral, mais que sinal de retidão e sinceridade, pode ser decorrente da teimosia e da incapacidade de enxergar novos horizontes. É apanágio do tolo, inapto a se abrir para qualquer ideia se não as que surgiram em sua cabeça limitada.

Em um juízo vigoroso, o pensador germânico afirma que “a compreensão de *como surgiram uma vez os juízos morais* lhe estragaria o gosto por essas palavras”. Enfim, há um radical rebaixamento da suposta nobreza dos que afirmam seguir a própria consciência e uma lei que encontram no interior de si mesmos. A origem desses supostos movimentos “morais” podem ser esgotos escondidos, que produzem náusea e desprezo.

Nietzsche desdenha duramente do imperativo categórico, conceito que teria feito Kant se extraviar de volta a noções caducas como “Deus”, “alma”, “liberdade” e “imortalidade”. A firmeza do juízo moral, o sentimento de que nele todos devem julgar de forma semelhante à minha, a admiração do imperativo categórico no meu interior, tudo isso é sinal de mero egoísmo, pois é egoísmo sentir o próprio juízo como lei universal. Não almejo somente encontrar uma lei para mim; quero, mais que isso, impô-la a toda a humanidade, como se fosse uma decorrência do mero uso da inteligência, inteligência ligada estreitamente à razão deformadora, origem dos males que pairam no pensamento ocidental há muito.

Ademais, indica que o agente não descobriu a si mesmo nem formulou um ideal próprio, pois, se o fizesse, saberia que este jamais pode ser compartilhado com outro homem. A universalidade mascara a impessoalidade, o vazio, a pouca densidade anímica do indivíduo que a utiliza como justificativa e argumento.

A crítica se aprofunda, ao afirmar que não pode haver duas ações iguais, que cada uma é única e irrecuperável. As várias prescrições sobre o agir tratam apenas do grosseiro lado exterior, quando toda ação, na sua completude, é impenetrável. Qualquer tentativa de universalidade moral é condenada ao fracasso. Os indivíduos, as circunstâncias, os motivos e os objetos das ações não se repetem, são exclusivos. Por isso, apenas o próprio autor poderia, se alguém pudesse, conhecer da sua ação moral.

No entanto, nem isso é possível. Como toda ação é incognoscível, ela não serve para demonstrar as opiniões do sujeito sobre o “bom”, o “nobre” ou o “grande”. Nossas opiniões, avaliações e tábuas de valores são alavancas poderosas da engrenagem de nossos atos, mas a lei de seu mecanismo é indemonstrável. A maneira como aquelas geram estes não é conhecida, e a busca de uma causa-efeito moral está fadada ao insucesso.

Por isso, devemos nos limitar a “depurar nossas opiniões e valorações e *criar novas tábuas de valores*”, sem remoer pensamentos sobre o valor moral de nossos atos nem cair na tagarelice moral de uns sobre os outros.

Até aqui, as palavras de Nietzsche minam eficazmente dois aspectos indicados por MacIntyre: o projeto do Iluminismo de descobrir fundações racionais para uma moralidade supostamente objetiva; e a confiança do agente moral comum, inserido em uma cultura pós-Iluminista, de que sua prática e visão morais estão em perfeita ordem. As bases da moral iluminista, nas suas versões múltiplas e contraditórias, são postas abaixo, incluindo os sentimentos morais interiores, a consciência, o imperativo moral e a universalidade.

Conforme observado acima, Nietzsche certamente sustentaria que sua demolição não visa apenas o projeto iluminista, mas sim a toda a moral que o precedeu. MacIntyre concorda em que este é o intuito nietzschiano; porém, julga-o falho, ao menos em relação à tradição aristotélica. Esse aspecto será examinado mais adiante.

3. A PROPOSTA DE NIETZSCHE: “VIVA A FÍSICA!”

As considerações ao final do n. 335 de *A gaia ciência* são, em boa medida, surpreendentes. Após derribar os muros da filosofia

moral vigente, Nietzsche grita: “Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos”. Tudo de acordo com as suas afirmações anteriores, de que precisamos descobrir-nos e criar um ideal próprio e pessoal.

De certo modo, Nietzsche reconhece que somos quem ainda não somos; os que precisam se aperfeiçoar, melhorar, corrigir. Haveria aqui uma inconsistência em relação à sua censura em relação à moral, que exatamente se adulterava ao buscar consertar a realidade, em vez de aceitá-la? O filósofo responderia a isso com certa facilidade, sustentando que, no seu caso, ele queria a correção exatamente para que fôssemos à realidade, para “*nos tornar aqueles que somos*”, e não para buscar sucedâneos ou máscaras, como fazem os imbuídos pelo “espírito de vingança”.

Para essa criação nova de nós mesmos, a que Nietzsche nos urge, “temos que nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser *físicos*, para podermos ser *criadores* neste sentido”.

A construção promovida pelos *físicos* não vem apenas de si mesmos; ao contrário, seus ideais e valorações precisam ser formulados a partir da física, jamais na ignorância ou contradição dela. E a passagem que aqui estudamos termina: “Viva a física! E viva sobretudo o que a ela nos compele – nossa retidão!” Portanto, a retidão nos leva à realidade, à abertura para ela, que traz em si uma normatividade.

Convém recordar que a física, à que Nietzsche se refere, não é a ciência com tal nome. Para ele, a ciência ocidental é parte do racionalismo, da tentativa de desfocar a realidade. É uma consumação do ideal ascético, da “moral” e da “metafísica”. A física a que devemos atentar é a realidade, o mundo, a existência, o que está aí.

Podemos ressaltar aqui dois aspectos do pensamento nietzschiano. De um lado, o desprezo às leis universais morais, que impedem reconhecer o irrepetível de cada ação moral e de cada agente. É um duro golpe nas pretensões kantianas do imperativo categórico, que realmente não conseguem se sustentar. São igualmente desprezados, para a formação de juízos morais, os recursos a conceitos como a consciência, os sentimentos morais e sua firmeza, que não passam de formas travestidas do egoísmo e da estreiteza mental.

O outro aspecto é a volta à física, necessária para a criação de uma nova tábua de valores, adequada a cada indivíduo. Mas a física é comum, pode ser percebida por todos os homens. Servir-se dela para construir valores e ideais não seria recair no erro do universalismo? Não estaríamos indo a algo fora do homem, quando apenas dentro dele cabe falar de moral? É preciso harmonizar o apreço à realidade comum da física com a construção de uma moral própria, individual.

Não é simples juntar essas duas peças. Ao mesmo tempo, se parássemos no aspecto destrutivo, de desmascaramento das filosofias anteriores, acabaríamos em um profundo niilismo, que costuma ser a renúncia do pensamento e da inquirição. Precisamos construir sobre bases novas, que não podem ser a mera subjetividade do indivíduo, que de tão tênue é considerada uma ficção. A simples menção da possibilidade exclusivamente subjetivista causaria indignação em Nietzsche, que está em busca de algo além, mais sólido e verdadeiro.

A conclusão do filósofo é o louvor à física, ou seja, ao mundo exterior, no qual se inclui tudo o que é normativo e necessário. Ao contrário do que supõem interpretações reducionistas, Nietzsche sustenta que o homem deve se abrir para a realidade, estar atento a ela, que lhe servirá de guia e legislador. O *físico* é criador, porque é capaz de descobrir a lei e a necessidade no mundo. Como se vê, não se trata de uma criação *exnihilo*, ou a partir apenas da vontade do ser humano; a criação autêntica estará de acordo com a realidade, com a física.

Ou seja, há uma normatividade e uma necessidade exteriores ao sujeito, que compete a ele discernir sendo físico. Não é apenas exterior ao sujeito, como se tratasse de um objeto; é, antes, transcendente. Evidentemente, não transcendente no sentido metafísico, teológico, mas porque relacionado a um modo de ser que ultrapassa o homem. A física não é criada pelo ser humano, ainda que apenas ele possa compreendê-la e observá-la. Ela o transcende, acha seu fundamento em algo além do homem.

4. NIETZSCHE E NATUREZA

De maneira feliz, MacIntyre reconhece na ética clássica, anterior a Descartes e à dissolução da filosofia medieval, um tripé formado pelos seguintes elementos: a natureza humana em seu estado não educado; os preceitos de ética racional; e a natureza humana desenvolvida de acordo com sua finalidade. O seguimento dos preceitos levaria a que a natureza não educada, bruta, se conformasse à desenvolvida de acordo com sua plenitude. No pensamento moderno, contudo, a noção de uma natureza a ser aperfeiçoada, que necessita seguir um caminho para se tornar o que é em plenitude, foi perdida. Existe apenas a natureza em estado puro, não cultivada.

Curiosamente, Nietzsche parece de algum modo retornar a essa natureza que visa a plenitude, ao exclamar: “queremos nos tornar aqueles que somos”. Impossível não recordar os ecos de Píndaro: “Homem, torna-te o que és”. Em parte, já somos aquilo que almejamos nos tornar, mas que ainda não alcançamos. Nesse ponto, seria um retorno à ética clássica, à natureza-tal-qual-é em vista da natureza-como-ela-é-em-plenitude (expressões de MacIntyre)⁴, em contraposição ao racionalismo iluminista da sua época.

⁴ MACINTYRE, Alasdair, 2007, p. 52-3.

Alto lá! Uma conclusão assim é no mínimo precipitada, se não temerária. Afirmar que Nietzsche retoma conceitos metafísicos aristotélicos é exagerado. Ao mesmo tempo, esse afirmar roça uma verdade: Nietzsche está muito distante do pensamento dos seus antecessores imediatos, e sabia disso. Por outro lado, Aristóteles também está longe do iluminismo, e a essa distinção Nietzsche não parece ter dado a devida atenção. Lógico que o fato de duas filosofias estarem afastadas de uma terceira não as aproxima, necessariamente, uma da outra; mas que, no caso que estamos tratando, Nietzsche e Aristóteles poderiam fazer críticas similares ao iluminismo, isso me parece verdadeiro, apesar do anacronismo desta afirmação.

Esta linha porque estamos enveredando é ainda mais intrigante, se recordamos que a palavra física (em alemão, *Physik*), empregada por Nietzsche na sua conclusão do n. 335 de *A gaia ciência*, tem a sua origem no termo grego φυσικς, que pode ser traduzido igualmente por natureza. De certo modo, o autor nos convida a buscar os fundamentos dos atos morais na natureza, isto é, na física. E a palavra natureza foi empregada largamente por Aristóteles, como o princípio das operações dos seres, inclusive dos atos morais praticados dos homens.

A natureza, em Aristóteles, pouco tem a ver com a concepção cartesiana ou kantiana, que a contrapunha ao humano e à cultura. Não é algo estático, que existe sob o império da necessidade e da causalidade. O próprio homem tem a sua natureza, que o faz aquilo que é; necessita descobri-la, para lhe ser fiel e desenvolvê-la.

Nietzsche foi um crítico acerbo da natureza, quando esse termo é empregado no sentido metafísico, de manipulação e distorção da realidade. Contudo, admite uma φυσικς, a física transcendente a que nos referimos antes, que está além do homem, por não ter sido causado nem ter sua origem nele. É possível encontrar aqui uma

aproximação com a natureza aristotélica, com toda a cautela que uma suposição desse teor merece, e mantendo a inevitável distância entre as visões globais filosóficas do Estagirita e do prussiano. Mas, mesmo distantes, ambos viram que havia algo normativo na física, e que segui-lo era a maneira de nos tornarmos o que somos.

CONCLUSÃO

MacIntyre considera que é na seriedade com que Nietzsche identificou o problema da filosofia moral contemporânea, e não tanto nas soluções que ele propõe, onde reside a sua grandeza, que o faz o filósofo moral do nosso tempo, se as únicas alternativas a Nietzsche fossem as formuladas pelos teóricos do Iluminismo e seus sucessores.

Porém, MacIntyre propõe um *tertium genus*, que é a tradição aristotélica. Esta não pode ser confundida com o pensamento iluminista. Ao implodir o racionalismo, o imanentismo cartesiano e kantiano, o sentimentalismo dos humanismos, a glorificação do homem como sujeito e sua subjetividade, Nietzsche atacava um inimigo que merecia os golpes que recebia. Contudo, estes não atingiriam a filosofia construída por Aristóteles e aperfeiçoada por seus discípulos, no correr dos séculos.

Por um lado, Aristóteles não vestiria a carapuça de, através da lógica, criar uma ontologia que distorcesse a realidade. Sua teoria do conhecimento exige que o ser humano se abra para o mundo, receba-o, não que o crie ou modifique. Kant percebeu isso, ao afirmar que o conhecimento, para tutor de Alexandre Magno, era algo passivo, enquanto para ele, Kant, tratar-se-ia de algo criativo.

O que Kant chama de criatividade, infelizmente, aproxima-se perigosamente da falsificação, pois quero conhecer as coisas, e

não o que crio a partir delas. Se não o conseguisse fazer, todo conhecimento seria mentira, velamento, artefato. Ora, Aristóteles não o considera assim. Através dos sentidos, com todas as suas limitações, e pelo trabalho a inteligência, o ser humano tem um acesso à realidade que o transcende, que existe além dele e diante da qual deve abaixar a cabeça com sentido de reverência e admiração, que é justamente o impulso para a filosofia.

Descartes, Kant e todos seus sequazes colocam a ênfase da filosofia no conhecimento que o homem possui, ao mesmo tempo em que o limitam. A partir das ideias formadas na inteligência, a realidade se conforma, se faz, desabrocha e aparece. Não em si, mas pela intervenção humana, pelo sujeito e seu eu. Nietzsche não o aceitou, e vê nesse procedimento pernicioso a ação da razão, da lógica, com a hipertrofia do eu e da subjetividade. E está certíssimo! O imanentismo, tão característico do pensamento moderno, é um engodo que impede atingir a verdade.

Porém, é irônico acusar justamente a filosofia aristotélica desse mesmo erro. Não! Frequentemente, ela recebeu a alcunha de “realista”, e o merece. Porque extrai os conceitos das coisas reais, e não sustenta que eles são formados por categorias mentais, ou pela razão autônoma do ser humano. O conhecimento é a conformação do homem à realidade, e não a dela a ele, como termina por afirmar parcela importante dos pensadores modernos.

As censuras de Nietzsche em relação à razão são certas, se a entendemos nos moldes cartesianos ou kantianos, mas erram o alvo, se este for a filosofia aristotélica. Ao menos, é isso que MacIntyre sustenta, com argumentos convincentes.

Se a acusação à razão não atinge a tradição aristotélica, tampouco isso acontece com a crítica à moral. De fato, o iluminismo pretende

sustentar regras morais por meio de argumentos racionais, sem se fiar da natureza do homem nem da observação da realidade. Seriam princípios como o da utilidade (Mill), ou a universalidade dos juízos morais (Kant), a felicidade do maior número, ou ainda a satisfação das sensações (Hume), que garantiriam o fundamento da moralidade. Ao rejeitar tais ficções, Nietzsche demonstra um olhar aguçado, sincero e poderoso, acompanhado de uma força demolidora.

No entanto, a moral aristotélica apregoa a vida plena, a nobreza, a plenitude. Outra vez, semelhanças com a postura nietzschiana, ainda que seja equivocado aproximá-las demasiado. Mas, que existem pontos de contato, isso me parece inegável. Tanto que, para Aristóteles, a mais bela virtude era a magnanimidade, própria do grande homem. O mero elogio da fraqueza, do medíocre, do fraco, não se encaixa no melhor da filosofia grega, e tampouco no cristianismo autêntico. Neste, a misericórdia requer fortaleza; a caridade supõe a justiça; a compreensão exige o amor à verdade e a aceitação da realidade.

Na esteira da tese defendida por Peter Berkowitz, considero que Nietzsche não é mero destruidor nem absolutamente inovador. Antes, não sei dizer até que ponto de forma consciente, é um herdeiro de uma tradição desconhecida para a maior parte dos pensadores em seu tempo, que encontrou nos gregos e trouxe para seus dias com vigor. Serviu-se dela como uma arma poderosa, que derrubou ideias preconcebidas e arraigadas, apresentando novos modelos para o pensamento e o homem.

Nosso filósofo parte de uma crítica certa à filosofia moral da sua época; porém, seus argumentos não atingem todo pensamento anterior. A ética clássica sobrevive ao ataque nietzschiano, e em muitos aspectos pode se aproveitar dele. É interessante lembrar que Nietzsche várias vezes se refere ao nobre, que podemos equiparar ao *kalov*, conceito aristotélico central, que era a marca distintiva da ação virtuosa.

BIBLIOGRAFIA

BERKOWITZ, Peter. Nietzsche: the ethics of an immoralist. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

COPLESTON, Frederick. Historia de la filosofía VII: de Fichte a Nietzsche. 4. ed. Barcelona: Editora Ariel, 1999.

FINK, Eugen. A filosofia de Nietzsche. trad. de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

MACINTYRE, Alasdair. After virtue: a study in moral theory. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

_____. Three rival versions of moral enquiry. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Genealogia da moral: uma polêmica. trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro. trad. de Márcio Pugliesi. Curitiba: Editora Hemus, 2001.

_____. The will to power. trad. de Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.

ALGUMAS REFLEXÕES AXIOLÓGICAS SOBRE A ÉTICA DO FUTURO DE HANS JONAS

*Sarah Moura – Médica, Bacharel, Mestra e Doutoranda em
Filosofia – PPGF/UFRJ*

I – O CONTEXTO DA ÉTICA DO FUTURO DE HANS JONAS

A ética do futuro de Hans Jonas (Alemanha, 1903 – EUA, 1993) é a consequência de suas pesquisas nas áreas da biologia – que resultaram na elaboração do *princípio vida*, em 1966 – e da filosofia prática – que resultaram no *princípio responsabilidade*, em 1979. Ele fundamentou ontologicamente sua ética na vida e também afirmava a ética como filosofia primeira.

A ontologia como fundamento da ética foi o ponto de vista original da filosofia, e, para elaborar seus princípios e sua ética, Jonas se voltou para as antigas e tradicionais questões metafísicas sobre as relações entre ser e dever, causa e finalidade, natureza e valor, enraizando no ser o novo dever do homem. Jonas partiu de uma análise ontológica da vida, mirando uma ética não fundamentada

nem na autonomia do eu, nem nas necessidades da sociedade, nem numa autoridade divina, mas em uma atribuição objetiva por parte da natureza do todo, em um princípio que possa ser descoberto na natureza das coisas, evitando assim o subjetivismo e outras formas de relativismo. Ele concluiu que a vida se torna fundamento metafísico da ética de toda responsabilidade presente e futura: o *princípio responsabilidade* está enraizado no *princípio vida*.

Se o espírito está no orgânico desde o início, a liberdade também está. Liberdade designa um modo de ser, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, compartilhada por todos os organismos. É um conceito ontologicamente descritivo. A liberdade é o conceito condutor para a interpretação da vida. São palavras de Jonas:

Desta maneira, o primeiro aparecimento do princípio [vida] em sua forma mais pura e elementar implica a irrupção do ser em um âmbito ilimitado de possibilidades, que se estende até as mais distantes amplidões da vida subjetiva, e que como um todo se encontra sob o signo da liberdade. ¹

A liberdade é indispensável para a descrição ontológica do dinamismo mais elementar da vida. Ao distinguir a própria identidade da de sua matéria do momento, por meio da qual é parte do mundo físico, a vida introduziu na segurança da existência a tensão entre ser e não ser: o organismo é dono de seu ser de modo impermanente. A vida é um fato polar, e essa polaridade é antes de tudo uma forma de relação. Viver é essencialmente estar relacionado a algo, e relação implica transcendência.

Desvincular o homem da natureza e das outras formas de vida foi o caminho que o mecanicismo moderno tomou em nome do desenvolvimento técnico-científico, pelo qual o homem abriu mão de sua natureza mais essencial. É essa natureza humana que Jonas buscou resgatar e sobre a qual ele desenvolveu seu princípio ético,

¹ JONAS. O princípio vida – fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 14.

que mira a convivência harmoniosa entre os homens, a natureza e a tecnociência a fim de preservar as condições necessárias para a manutenção da vida futura.

A natureza, antes inabalável diante da ação humana, revela uma profunda vulnerabilidade diante do modo de vida tecnológico do homem. Essa fragilidade nunca foi prevista: nos demos conta dela depois de detectarmos os estragos feitos. A consciência desses efeitos nefastos da ação humana – pautada na tecnologia e no consumo – especialmente a partir da segunda guerra mundial, levou ao desenvolvimento do movimento ecológico. Os efeitos deletérios da ação humana se tornaram cada vez mais evidentes. Com isso, a ideia que tínhamos de nós mesmos se modificou. Hoje, nossas ações lidam com toda a biosfera, passamos a possuir um grande poder sobre ela e, assim, passamos a ser por ela responsáveis: o agir técnico do homem fez surgir uma nova dimensão de responsabilidade.

A grande diferença entre as dimensões da ação humana antes e depois da técnica moderna é que agora temos de considerar a natureza como responsabilidade humana dada a nossa capacidade de modificá-la, de interferir em seu equilíbrio e até de destruí-la. Essa novidade se impõe no presente para a ética, e dela emanam muitas questões.

Diante dessa situação, Jonas defende uma nova concepção de direitos e deveres na qual o saber, como importante causa de nosso agir, é um dever ético. Igualmente reconhecer os limites de nosso conhecimento é uma obrigação ética, e esse reconhecimento implica um controle para nosso poder, tão imenso e, amiúde, perigoso.

A ética, portanto, não pode mais se limitar à dimensão humana, mas deve visar o bem humano e o bem não humano, a biosfera, subjugada pelo poder técnico-científico. Talvez nenhuma ética antiga, à exceção da estoica, tenha se preocupado com a natureza.

A ciência reduz a natureza a ponto de não lhe atribuir dignidade ética. Jonas quer chegar a uma base metafísica que fundamente a nova ética que a civilização tecnológica exige.

Antes da modernidade a técnica era consequência da necessidade do momento e não um meio para o progresso. Ela passou a ter significado ético quando passou a fazer parte dos objetivos da vida moderna. Com sua hegemonia muito do humano perdeu vigor: o avanço tecnológico empobreceu o conceito que o homem tem de si mesmo. A ação produtiva substituiu quase completamente o agir humano essencial, e, para corrigir esse desvio, a ética da era tecnológica precisa refletir e influenciar a produção – tarefa das políticas públicas. E a política nunca teve de lidar com problemas dessa ordem de grandeza: dimensões globais e longas projeções temporais. A ação humana modificada pela técnica e pela ciência exige uma nova ética e mudou as bases da política. A técnica e a ciência trouxeram a possibilidade real de destruição global. Essa nova possibilidade de consequência da ação humana impõe mudanças na ética, que passa a ter o dever de proteger a vida diante das condições decorrentes da sociedade tecnológica e capitalista.

Assegurar a existência de seres que ainda não existem é quase uma provocação para grande parte dos pensadores, mas Jonas mostrou a importância desse anelo para a realização da humanidade do homem, para que se preserve isto que a tecnociência associada ao consumismo, por motivos egoístas, ignora. Jonas percebeu este risco e, prudentemente, tentou mostrar a necessidade de uma ação mais comedida por parte dos homens, diante do imenso poder alcançado com o avanço da ciência e da tecnologia.

Sob o aspecto valorativo, a ciência neutralizou primeiramente a natureza e, logo depois, o próprio homem. Esse vazio valorativo no qual o maior poder da ação humana se encontra resulta no desconhecimento do *para quê* se utilizar essas capacidades. Esse

panorama exige uma ética capaz de dominar os enormes poderes que temos hoje – e que somos impelidos a continuar incrementando e exercendo. Em meio a incertezas, o medo é um bom substituto para a sabedoria, diz Jonas. O homem sempre age, e a ética ordena suas ações e regula o poder de agir. Quanto maior o poder da ação humana, maior a necessidade da ética reguladora. O agir tecnológico é novo, tanto em relação aos seus objetos quanto à sua magnitude, e, por seus efeitos, ele deixou de ser eticamente neutro.

Um novo imperativo ético para a era tecnológica deve, segundo Jonas, estar voltado para o novo tipo de sujeito que age, a fim de limitar o grande poder de sua ação:

*Aja de modo a que os efeitos de sua ação sejam compatíveis com a permanência da vida humana na Terra.*²

Esse imperativo exige a coerência entre o ato e suas consequências para que a humanidade continue no futuro, dimensão não concluída de nossa responsabilidade. Jonas não ignora a grande dificuldade teórica em justificar porque

*... nós não temos o direito de escolher a não existência de gerações futuras em função da existência da atual, ou mesmo de as colocar em risco. (...) por que, ao contrário, temos um dever diante daquele que ainda não é nada e que não precisa existir como tal e que, seja como for, na condição de não existente, não reivindica existência.*³

O fato de a técnica ter passado a dispor também dos homens como seus objetos é outro fato da maior importância. Situações inimagináveis há pouco menos de um século são cotidianas no atual momento tecnológico, como o prolongamento artificial da vida, o controle do comportamento e a manipulação genética.

² JONAS, Hans. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006. Daqui em diante PR, p. 47.

³ PR, p. 48.

Com a tecnologia a morte parece não ser mais uma necessidade do vivente, mas uma falha que pode ser adiada. Jonas questiona o quanto isso é desejável, tanto para os indivíduos como para a espécie. Escapar da morte pode ser um malefício para a humanidade, e a mera perspectiva dessa possibilidade já suscita questões nunca antes discutidas: nenhum princípio ético do passado está apto a respondê-las.

O controle do comportamento se encontra mais próximo da vida prática e suscita temas não menos profundos do ponto de vista ético. A distinção entre o alívio do paciente e o alívio da sociedade por se evitar comportamentos individuais inconvenientes para a vida em coletividade é tênue. Existe ainda a possibilidade de aplicação social desse controle para fins de manipulação de massas, desde o controle químico da aprendizagem⁴ ao uso de substâncias que produzem sensações de prazer e felicidade.

A possibilidade de controle genético, já muito próxima, exige uma reflexão ainda mais profunda. Jonas defende que devemos nos perguntar se temos o direito de fazer tal tipo de manipulação, e se estamos devidamente qualificados para isso.

O homem possui agora um grande poder sobre o destino. Tudo isso nos remete para além dos conceitos de toda ética anterior. A tecnologia transformou exercícios hipotéticos do passado em projetos realizáveis. Temos um poder de fazer excessivo em relação ao poder de prever, de dar valor e de julgar. Sem a sabedoria necessária frente ao desconhecimento das consequências, a prudência de uma contenção responsável pode ser a melhor alternativa, reflete Jonas.

O futuro não tem representação em nenhuma instância: o que não existe não se defende, não nascidos não têm força agora e quando

⁴ Hoje, em 2013, seis milhões de crianças norte americanas têm o diagnóstico de distúrbio da atenção e são legitimamente drogadas diariamente.

a possuírem para reivindicar seus direitos, não existiremos mais. Assim, deve-se esclarecer o valor do futuro no presente, antecipando-o para o agora: as ações de hoje podem modificar o futuro.

II- FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA E AXIOLÓGICA

Jonas busca esclarecer os fundamentos desta nova ética que a era tecnológica exige, quer identificar os princípios desta moral e considerar suas relações com a teoria política. A relação entre ética e política, sempre fundamental, o é ainda mais agora devido ao maior alcance da ação do homem, tanto em relação ao espaço quanto ao tempo. O conhecimento e a ação de poucos homens (políticos) sobre algo distante pode influenciar a vida de muitos homens futuros.

Para Jonas o saber científico relacionado ao futuro do homem e do mundo deve ser avaliado pela filosofia. Mesmo se tratando de fatos, o âmbito desse saber é teórico e está situado entre o saber ideal da ética dos princípios e o saber prático da política. É necessário que este saber diagnostique os efeitos certos, prováveis e possíveis do comportamento humano atual para que se estabeleçam hipóteses sobre o que devemos esperar, o que devemos incentivar e o que devemos evitar.

Na busca do bem, a ética tendeu a valorizar mais nosso desejo, como se pode observar no pressuposto socrático de que o que mais se deseja deve ser o melhor, no Eros de Platão ou no *appetitus* de Agostinho. Jonas defende que para investigar o que realmente valorizamos, a ética deve consultar antes nosso medo que nosso desejo. A ética da responsabilidade começa pelo reconhecimento das consequências de nossos atos no futuro do qual não participaremos!

Reconhecer o mal é mais fácil do que reconhecer o bem: o mal é imediato e impõe a sua presença; o bem pode passar despercebido por muito tempo e só nos damos conta dele quando não mais o temos.

Em geral, só reconhecemos valores quando eles estão ausentes, e talvez não valorizássemos a vida, a verdade e a liberdade se não houvesse a morte, a mentira e a privação da liberdade.

Como fundamentos da ética do futuro, destacam-se a primazia do ser, a importância dos fins e o sentimento de responsabilidade, que estão presentes na ideia de homem. No homem, todos os elementos interiores, espirituais, convergem para a unidade que somos.

1- A primazia do ser

O dever para com a existência da humanidade futura não depende de termos nossos descendentes participando dela, mas é um dever em relação ao seu modo de ser, à sua condição. Esse dever pressupõe uma reflexão do modo de ser da futura humanidade bem como a garantia de sua existência. A ação descuidada ou imprudente neste momento compromete a integridade do mundo e de uma essência do homem que se quer preservar. Jonas pretende um minucioso exame dessa poderosa ação humana, capaz de deformar a essência do homem e de ameaçar as condições de sua existência.

Os perigos que ameaçam o futuro são quase sempre os mesmos que, em maior escala, ameaçam a existência agora. É preciso evitá-los hoje. Em decorrência do direito daqueles que virão, e que antecipamos a existência, e porque somos agentes causais, há um dever pelo qual assumimos com eles a responsabilidade por nossos atos que têm consequências de longo alcance. A ética do futuro se interessa pelo dever ser da humanidade que transcende a contemporaneidade e o futuro. O que se quer é evitar que nossa ação hoje venha a impedir os homens do futuro desse dever ser. Zelar pela existência da humanidade é nosso dever básico para com o futuro, diz Jonas.

Graças ao imperativo de que a humanidade deva existir nos tornamos responsáveis pela ideia do homem cuja presença é exigida. A ideia do homem não garante a sua existência, mas contém as razões pelas quais o homem deve existir e também exprime o que o homem deve ser.

Assim, o princípio primordial da ética do futuro – a ideia de homem – se encontra na metafísica, no ser, e não nela própria. Esta afirmação contraria os dogmas de nosso tempo de que não existe verdade metafísica, e o de que não se pode deduzir um dever do ser. Mas a separação do ser e do dever já reflete uma metafísica, e em toda ética se encontra oculta uma metafísica. O que há de peculiar na ética do futuro é o fato de a metafísica nela presente ficar evidente. Para Jonas a obrigação de prestar contas dos fundamentos ontológicos do dever é vantajosa.

O princípio primordial da ética jonasiana esclarece que os homens do futuro importam na medida em que mostra que o homem de hoje e de sempre importa. Não é tarefa fácil criar uma metafísica válida, mas temos a necessidade de fazê-lo. Para isso, o filósofo secular não deve se restringir aos critérios da ciência positiva, mas precisa admitir a possibilidade de uma metafísica racional. Em decorrência dessa necessidade, diz Jonas:

... a ética que possa ser eventualmente fundamentada a partir daqui não deveria estacionar no brutal antropocentrismo que caracteriza a ética tradicional, e, particularmente, a ética heleno-judaico-cristã do Ocidente: as possibilidades apocalípticas contidas na tecnologia moderna têm nos ensinado que o exclusivismo antropocêntrico poderia ser um preconceito e que, em todo caso, precisaria ser reexaminado.⁵

A primazia absoluta do ser sobre o nada deve ser reconhecida para que a escolha do não-ser não seja possível. Esse ponto é de

⁵ PR, p. 97.

extrema importância para a ética, pois somente com o reconhecimento da primazia do ser sobrevém o dever em favor do ser ⁶.

No confronto entre o ser e a morte, o ser se afirma fortemente. A vida é essa tensão explícita entre o ser e o não ser: o ser vivo, por sua carência essencial em virtude de suas necessidades metabólicas constantes, e cuja satisfação pode falhar, inclui em si mesmo a possibilidade de não ser como uma ameaça permanente. No empenho de se afirmar, a vida intensifica a negação do não ser. Graças a essa negação, o ser reafirma seu interesse positivo na constante escolha de si mesmo. Como o perigo de não ser é parte de sua essência, a vida expressa a escolha pelo ser.

O dever ser se torna um objeto da filosofia e é de ordem axiológica: o valor reivindica sua existência continuada. A investigação ontológica e epistemológica do valor é fundamental, pois todas as escolhas que expressam a vontade do próprio ser indicam sua presença no mundo graças às atribuições de valor. Um aprofundamento na teoria dos valores se faz necessário para a ética do futuro, pois da objetividade dos valores se deduz um dever ser e um comprometimento com a preservação do ser, uma responsabilidade para com o ser.

2- A PERSPECTIVA TELEOLÓGICA: A IMPORTÂNCIA DOS FINS

Um fim ou objetivo responde a pergunta "*para quê?*" e define as respectivas coisas ou ações, independentemente de seu valor. Constatar a finalidade de algo não envolve nenhum julgamento de valor, mas reconhecer os fins imanentes de algo facilita julgamentos sobre a adequação desse algo aos seus fins. Julgamentos de valor

⁶ Assim, até a opção de se sacrificar a própria vida em benefício de outros homens é uma opção exclusiva do ser, não é possível para o não ser.

não são decisões valorativas ou definições de metas feitas por mim: os valores e objetivos das coisas derivam do próprio ser das coisas correspondentes e dependem da minha compreensão sobre essas mesmas coisas, e não dos meus sentimentos por elas. Os valores (objetivos) são diferentes dos sentimentos (subjetivos). Há valores cujo conhecimento se dá a partir do sentimento, mas independem do sentimento. Os valores são a priori: as essências dos valores não se encontram nos sentimentos.

A subjetividade constitui uma explicação causal e está associada aos fins humanos, e, com isso, à ética. Jonas pressupõe um novo reconhecimento da existência da subjetividade: ele considera que a subjetividade está no mundo de forma tão objetiva quanto as concretudes físicas. Sua realidade é efetiva, é força causal, tem poder para autodeterminar o pensamento e, por meio dele, determinar a ação corporal. É preciso reconhecer o papel objetivo dos fins subjetivos na totalidade dos fatos.

Jonas defende que a unidade psicofísica é compatível com a validade das leis naturais. Há um agir na natureza, não vinculado ao homem, que independe da razão e da livre escolha. As ações humanas estão ligadas à consciência, à subjetividade e ao arbítrio, mas nos níveis de vida inconscientes e involuntários, é a natureza, que sustenta a vida, que opera a finalidade. Esse ponto tem grande importância para uma fundamentação ontológica do valor e, assim, para a ética. Jonas ressalta, entretanto, os preconceitos da modernidade quanto a essa fundamentação.

*O ser, ou a natureza, é uno e presta testemunho de si naquilo que permite emergir de si. Por isso, a compreensão sobre o que é o ser precisa ser obtida a partir do seu testemunho, (...) o testemunho mais elevado a que tivermos acesso.*⁷

⁷ PR, p. 134.

A ciência natural ignora deliberadamente este testemunho. Quando o biólogo pesquisa, por exemplo, em nível molecular, ele age como se não soubesse que todo o metabolismo se dá num organismo inteiro; quando a pesquisa é sobre organismos inferiores, o cientista age como se não soubesse que há organismos superiores, e, quando pesquisa estes, ignora-lhes uma subjetividade própria. Ou seja, os cientistas lidam com uma ficção, e se “esquecem” (talvez clinicamente) de que esse pressuposto ficcional com o qual lidam é apenas uma estratégia metodológica. Para chegar a uma verdade, o cientista precisa reconhecer sua própria autonomia intelectual, e é o poder do interesse motivador que torna possível a autodeterminação mental associando-a a uma determinação corporal efetiva. Assim, o cientista reconheceria a subjetividade, o espírito, como princípio ativo da natureza, e creditaria a ela a produção de finalidade.

Jonas quer, em função da ética, ampliar o lugar ontológico da finalidade. Para isso, ele considera a subjetividade e o que está oculto na totalidade do ser. A subjetividade é uma manifestação superficial da natureza, como a ponta visível de um iceberg. Ora, explicar a natureza não é o mesmo que compreendê-la. É preciso lembrar que a ciência natural não nos diz tudo sobre a natureza, que ela não é capaz de explicar o fenômeno da consciência, e que esse lhe é um limite essencial.

Para Jonas, a natureza, ao gerar a vida, manifesta pelo menos um fim, a própria vida. A vida não parece ser nem o único nem o mais importante fim da natureza, mas um fim. Então, faz sentido um fim imanente, presente no funcionamento dos órgãos dentro do conjunto do organismo, mesmo que inconsciente e involuntário, bem como faz sentido falar da vida como fim imanente do próprio organismo.

Com a perspectiva ética de que os valores devem se tornar fins, bem como o existir pode justificar o dever, Jonas investigou

a relação entre universalidade e validade, e a relação entre a mera subjetividade individual e a subjetividade universal que permeia a natureza. A comprovação de que a finalidade já está presente na natureza, e mesmo contida nela, leva Jonas a querer algo para a ética.

No seu interesse pela vida orgânica, a natureza criou uma incrível variedade de formas, e a finalidade da natureza se tornou cada vez mais subjetiva. Todas as variedades da biosfera são, além de uma finalidade da natureza, uma finalidade em si mesmas, são o seu próprio fim.

Diante dos nossos desejos e opiniões particulares ela [a natureza] detém os privilégios do todo diante das partes, do duradouro diante do transitório, do poderoso diante do ínfimo.⁸

O homem é o resultado máximo do trabalho da natureza pela finalidade, mas em virtude de sua liberdade e do poder que o conhecimento proporciona, ele pode também tornar-se seu destruidor. O homem precisa enraizar o sim para o ser na sua vontade livre para impor ao seu poder o não ao não ser. Essa passagem do querer para o dever é o ponto mais difícil da fundamentação da teoria moral. Por ser o primeiro dos bens, a finalidade pede sua realização. Não é preciso nenhum convencimento e nenhuma ordem para o ser se manter vivo, a não ser a própria satisfação associada ao ser.

O bem tem a dignidade de uma coisa em si, enquanto o valor se origina da esfera da avaliação e da troca. Temos algo como fim porque ele nos é valioso. Na medida em que se considera valer a pena perseguir uma finalidade, lhe imputamos valor, ela se torna um valor. A nossa natureza de seres carentes nos guia para os fins, nos possibilita tê-los. O prazer que acompanha a realização de finalidades aumenta seu valor. Como algo meu, a finalidade é uma criação de meu querer, e seu valor depende de muitos fatores

⁸ PR, p. 144.

culturais e circunstanciais. Se a vontade não se submete à exigência do bem de tornar-se um fim, tornamo-nos devedores do bem e sentimos culpa. Sentimos também que fazer o bem nos beneficia, independentemente do êxito da ação. O ser moral ganha pelo fato de responder ao apelo do dever.

3- O SENTIMENTO DE RESPONSABILIDADE

É o bem em si no mundo que motiva a ação moral, não a lei moral, uma dedução posterior. A lei moral ordena que o agir seja motivado pelo bem. O que percebo intelectualmente como digno de existir por si mesmo se torna meu dever promover. Nossa natureza moral essencialmente deriva da transmissão intelectual de um apelo que encontre repercussão em nosso sentimento de responsabilidade.

Uma teoria da responsabilidade, como toda teoria ética, compreende ambos os aspectos – o racional e o sentimental. A razão está na base do dever, e o sentimento é o fundamento psicológico da vontade de ser a causa de algo. Assim, a ética tem um aspecto objetivo – a razão – e outro subjetivo – a emoção –, que se complementam mutuamente e a constituem. Se não fossemos afetivamente capazes de responder ao apelo do dever, nem mesmo a mais rigorosa e impecável demonstração intelectual da validade do dever seria capaz de motivar a ação responsável.

A existência do sentimento, característica universal do homem, é fundamental para a ética. Somos potencialmente morais por sermos capazes de ser afetados e, só por isso, podemos também ser imorais. A eficácia de um imperativo moral depende mais da condição subjetiva que ele encontra que da sua validade. O homem se torna um ser moral na medida em que sua vontade vislumbra finalidades para além de sua própria vida. A razão, como capacidade de julgar

orientada pelo sentimento, decide quais finalidades são desejáveis segundo a dignidade de cada uma. A vontade de considerar os fins exige que o juízo atente para o que o sentimento significa. O sentimento identifica o que é digno de escolha e a vontade precisa desse sentimento para querer algo. Com o sentimento unido à razão, o bem domina a vontade: a moral necessita de emoção.

O “temor de Deus” judaico, o “Eros” platônico, a “eudaimonia” aristotélica, o “amor” cristão, o “amor dei intellectualis” de Spinoza, a “benevolência” de Shaftesbury, o “respeito” de Kant, o “interesse” de Kierkegaard e o “gozo da vontade” de Nietzsche são formas de determinação desse elemento sentimental da ética.⁹

Jonas observa que o sentimento de responsabilidade não está entre os associados à ética ao longo da história da filosofia.

Na tradição filosófica, o sumo bem, algo atemporal, dava rumo à nossa realidade mortal. As éticas tradicionais se apropriam do sumo bem como objeto supremo que se deseja. Diferentemente, o objeto da responsabilidade é tão perecível quanto os seres humanos, e embora, longe da perfeição, seja precário, sua existência é capaz de afetar-me e de dispor de minha responsabilidade. Ele tem o poder de despertar em mim o sentimento de responsabilidade por seu existir, independentemente de suas qualidades.

No que se refere à responsabilidade, são as coisas que importam, não minha vontade. À medida que as coisas envolvem minha vontade elas se tornam finalidades para mim. A causa e o objeto do respeito não é a lei, mas o ser¹⁰. Quando a percepção não

⁹ PR, p. 159.

¹⁰ Jonas se refere a Kant, que atribuiu ao sentimento a função de conformar a vontade do indivíduo com a lei. Esse sentimento não se relaciona a nenhum objeto, mas à própria lei. Para Kant, o sentimento de respeito deve estar ao lado da razão para que a lei moral se imponha à nossa vontade. Mas Kant pensava no respeito à lei, e para ele a própria razão seria a fonte do sentimento e seu objeto. Sendo princípio de universalidade, a vontade deve se conformar à razão.

está “mutilada pelo egoísmo ou perturbada pela estupidez”¹¹, ela pode influenciar nossas emoções. Essa influência pode contribuir com a lei moral que impõe ao nosso próprio ser a satisfação da reivindicação imanente do outro que existe.

Podemos nos comover com o que percebemos, mas apenas o sentimento de responsabilidade nos liga ao objeto e é capaz de motivar nossa ação favoravelmente a ele. Só a responsabilidade produz em nós a disposição de atender a reivindicação de existência do objeto por meio de nossa ação. Jonas ainda nos lembra do cuidado espontaneamente dispensado pela natureza à sua prole como constituinte do arquétipo humano da coincidência entre responsabilidade objetiva e o subjetivo sentimento de responsabilidade. Para nosso autor a teoria ética tem sido omissa em relação ao fenômeno da responsabilidade.

A responsabilidade decorre do poder causal. Mesmo quando causamos um dano a alguém sem intenção, somos responsáveis pelos prejuízos advindos de nossos atos. A responsabilidade por esse tipo de dano não intencional pode ser isenta de culpa e guarda semelhanças com aquela responsabilidade que os pais assumem em relação aos filhos.

Quanto mais agimos, maior é nossa responsabilidade. Em certas circunstâncias a prudência pode significar evitar a ação, pois somos responsáveis até mesmo por nossos atos mais irresponsáveis. Todo agir causal entre os homens emana responsabilidade, sentimento próprio do comportamento moral, mas a teoria ética se relaciona com

*... a apresentação, reconhecimento e motivação de finalidades positivas para o bonum humanum. Da inspiração desses fins, do efeito do bem sobre o sentimento pode brotar a disposição de assumir responsabilidades; ...*¹²

¹¹ PR, p. 163.

¹² PR, p. 166

A responsabilidade pode surgir pela imputação causal de atos já realizados, bem como pela determinação do que se vai ainda fazer. Neste último caso, graças a essa determinação, a responsabilidade é o sentimento que tenho pelo objeto que reivindica minha ação (como quando nos sentimos responsáveis por algo ou alguém) e não pelos meus atos e suas consequências. A responsabilidade pelas ações é autorreferente e a responsabilidade por algo ou alguém, que precisa do meu poder ou é ameaçado por ele, se dirige para fora de mim, mas na minha área de influência.

É o sentimento de responsabilidade por algo ou alguém que faz do poder um dever pelo que nos é confiado a cuidar: o dever ser do objeto. A reivindicação da sua existência vem antes do dever agir do sujeito responsável por ele. E, acrescenta Jonas:

*Caso brote aí o amor, a responsabilidade será acrescida pela devoção da pessoa, que aprenderá a temer pela sorte daquele que é digno de existir e que é amado.*¹³

Os homens, únicos seres capazes de assumir responsabilidade também devem tê-la por seus iguais. Assim, somos responsáveis por alguém e igualmente responsabilidade de outros. Todos os homens, em algum momento de suas vidas, são responsáveis por alguém ou por algo. Isso faz parte do modo de ser do homem. Mas essa capacidade de se responsabilizar não é suficiente para tornar um homem um ser moral, mas é suficiente para que possa ser moral ou imoral.

A essência da responsabilidade se mostra de forma mais completa na responsabilidade parental e na responsabilidade do homem público. A responsabilidade parental é o arquétipo da responsabilidade, é a origem de toda disposição para este sentimento. O cuidado dos pais visa simplesmente à existência da criança, e, depois, que ela venha a se tornar uma boa pessoa. Essa

¹³ PR, p. 167.

é, na visão aristotélica, a razão de ser do estado: ele existe para garantir a possibilidade da vida humana e, em seguida, para garantir a possibilidade de uma vida feliz. Durante seu mandato, o homem público autêntico se responsabiliza pela vida da comunidade como um todo, pelo bem público. O poder sempre vem acompanhado da responsabilidade que se estende da existência física à felicidade.

Jonas conclui que

... a responsabilidade não é nada mais do que o complemento moral para a constituição ontológica do nosso ser temporal.¹⁴

A ontologia de hoje não está pautada na eternidade, mas no tempo: procuramos o essencial naquilo que é transitório. Somente a partir dessa perspectiva a responsabilidade se torna um princípio central da ética.

Só se é responsável por aquilo que é mutável, ameaçado pela deterioração e pela decadência, em suma, pelo que há de mortal em sua mortalidade.¹⁵

III- SER E DEVER

O poder humano reúne causalidade e liberdade. O poder como força causal está presente em toda a biosfera, mas, com as conquistas científicas e tecnológicas, o homem se destacou desse todo e se tornou capaz de ameaçar o ambiente, bem como a si mesmo.

... o homem se torna o primeiro objeto do seu dever, aquele "primeiro imperativo" de que falamos: não destruir (coisa que ele é efetivamente capaz de fazer aquilo que ele chegou a ser graças à natureza, por seu modo de utilizá-la.¹⁶

¹⁴ PR, p. 187.

¹⁵ PR, p. 212.

¹⁶ PR, p. 217.

O poder, que une a vontade ao dever, é o que põe a responsabilidade no centro da ética, conclui Jonas. Essa ligação entre o ser e o dever é o ponto crítico da teoria moral. Como um “deve-se” pode emanar de uma existência?

A responsabilidade parental é o arquétipo original e intemporal da responsabilidade, que sempre implica um dever. No bebê recém-nascido ocorre essa coincidência entre o existir e o dever, pois a sua insuficiência radical implica nos circunstantes o dever irrefutável de dele cuidar, independentemente de qualquer sentimento. Já estava prevista ontologicamente a proteção dos pais, pois a procriação contém a aceitação desse dever. Jonas defende a tese de que a simples existência de um ser ôntico contém em si, de forma evidente, um dever para outros.

O recém-nascido tem a força do já existente que reconhece a si mesmo e a impotência do “não ser ainda”, e solicita uma responsabilidade aguda. Os pais são os detentores dessa responsabilidade até que a autossuficiência dos filhos os dispense. A responsabilidade do estado pelas crianças é distinta desta e da que tem pelos cidadãos em geral, mas todas visam assegurar suas existências e o futuro. Uma criança morrer de fome é o maior pecado contra a mais fundamental das responsabilidades.

Assim, o dever que se manifesta no bebê possui evidência incontestável, concretude e urgência. Coincidem aqui a facticidade máxima do ser como tal, o direito máximo à existência e a fragilidade máxima do ser. Aí se mostra de forma exemplar que o lócus da responsabilidade é o ser mergulhado no devir, abandonado à transitoriedade e ameaçado de destruição.¹⁷

O devir da humanidade, ou da história, é muito distinto do devir de um ser humano, de embrião a adulto. Não é um devir programado,

¹⁷ PR, p. 225.

não há nada definitivo. Não se pode dizer que a humanidade “ainda não é”, pois sempre está inacabada. A responsabilidade, função do poder e do saber, não é um afeto simples.

IV- CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Os homens almejam a felicidade, e a busca da felicidade se encontra na própria natureza do homem, faz parte de sua essência. Buscar a felicidade não é fruto de escolha voluntária, como também não é obrigação, mas é direito natural do homem. Dele deriva o dever de respeitar esse direito do outro, não impedindo a felicidade do outro, e o dever de incentivá-la. Do direito de ser feliz emana de forma indireta o dever de também se buscar a própria felicidade, pois a sua ausência perturbaria a felicidade comum.

Para Jonas não se pode mais falar de natureza desprovida de valores, pois se o mundo tem valores isso decorre do fato de o mundo ter fins. O conceito de bem marca a diferença entre o valor em si – objetivo – e a valoração atribuída a algo por alguém – subjetiva. Jonas quer esclarecer a relação entre ser e bem situando o bem no ser a fim de chegar a uma doutrina de valor capaz de embasar uma obrigatoriedade de valores. Ele quer mostrar que a natureza, por acrescentar valores, está autorizada a exigir-lhes o reconhecimento. Pois uma vez que cultiva fins, a natureza cultiva valores. É possível abordar essa questão porque foi demonstrada a imanência dos fins no ser.

Quando o ser é o fundamento do bem e do valor, não há distância entre ser e dever ¹⁸. O bem ou valor que existe por si mesmo exige a sua realização. Diante da demanda imanente do que é bom para si mesmo, e que se impõe para realização, pode surgir um imperativo. Como o ser em si do bem ou do valor pertence ao reino do ser, podemos concluir que a axiologia se torna parte da

¹⁸ A filosofia greco-romana afirmava “bonum et esse convertuntur”: o bem e o ser são idênticos.

ontologia. Por apresentar finalidades, a natureza também valoriza. Os valores são imputados a partir da simples distinção de que alcançar finalidades é um bem e não o conseguir é um mal.

Valores podem naturalmente se tornar deveres. Um bem em si pode ser reconhecido por ser capaz de ter uma finalidade, e intuimos que essa capacidade seja infinitamente superior à falta de finalidade do ser, ou seja, afirma-se a superioridade da finalidade sobre a falta de finalidade. Desse conceito de bem decorre o dever de buscar finalidades, pois essa busca é a afirmação primordial do ser:

Em cada finalidade o ser declara-se a favor de si, contra o nada.¹⁹

O valor fundamental de todos os valores é o ser em relação ao não ser. A diferença está no interesse ou no desinteresse por uma finalidade: o ser, na medida em que existe, apresenta finalidades, logo está vinculado a algo, no mínimo ele próprio.

O ser mostra na finalidade a sua razão de ser.²⁰

Em decorrência desse valor primeiro, vem o valor atribuído ao incremento das finalidades, e o bem ou o mal que dele possam resultar.

Só pode agir responsabilmente quem assume responsabilidade, esse sentimento definido por uma atitude não recíproca²¹. Circunstâncias e convenções podem impor a mim a obrigação de cuidar do bem estar, do interesse e do destino de outros. Assim, o sentimento de responsabilidade torna esse poder sobre outros um dever²². A força imperativa da responsabilidade vem do acordo que

¹⁹ PR, p. 151.

²⁰ PR, p. 151.

²¹ Em geral, na relação de responsabilidade não há reciprocidade, a não ser em certos feitos coletivos onde o objeto da responsabilidade é o próprio empreendimento, e não exatamente o bem estar dos indivíduos, como, por exemplo, um grupo de alpinistas que tem por meta alcançar um cume.

²² A negligência merece atenção por ser uma perigosa forma de irresponsabilidade. Seu perigo se deve ao fato de não estar associada a uma atitude negativa, ou mesmo não ética, mas a uma falta de intenção que não se identifica com a tos positivos.

a originou e não do valor intrínseco do objeto. O objeto final da responsabilidade, sua verdadeira causa, é a asseguaração das relações de confiança que dão fundamento à vida em sociedade.

Se a existência humana é uma primazia, é um dever preservar essa possibilidade. O dever de existir tem como responsabilidade fundamental a segurança da possibilidade de haver responsabilidade. A responsabilidade se refere à vida, atual ou potencial, e, sobretudo, à vida humana. O primeiro imperativo é o da existência humana, que está contido e é fundamento de todos os outros; a ele se segue o de que se viva bem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Principais

1. JONAS, Hans. *Ética, medicina e técnica*. Coleção Passagens. Lisboa: Vega, 1994.
2. JONAS, Hans. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Payot et Rivages, 1994.
3. JONAS, Hans. *Le droit de mourir*. Paris: Payot et Rivages, 1996.
4. JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.
5. JONAS, Hans. *O princípio vida – fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2000.
6. JONAS, Hans. *Pour une éthique du futur*. Paris: Payot e Rivages, 1998.
7. JONAS, Hans – *Technik, Medizin und Ethik – Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

Associadas

8. ARÁN, Márcia. Vulnerabilidade e vida nua: bioética e biopolítica na atualidade in *Revista Saúde Pública* 41(5): pp. 849-857. Rio de Janeiro: Instituto de Medicina Social – UERJ e Programa de pós-graduação em psicologia clínica – PUC/RJ, 2007.
9. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
10. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
11. BAUMAN, Zygmunt. *A ética é possível num mundo de consumidores?* Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

12. BETTENCOURT DE FARIA, Maria do Carmo. Aristóteles: Ética do Bem ou Ética da Prudência? Rio de Janeiro, 2013. Artigo inédito, cedido gentilmente pela autora.
13. BOFF, Leonardo. Ética da vida. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
14. BOFF, Leonardo. Saber cuidar – ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.
15. BRÜSEKE, Franz Josef. Heidegger como crítico da técnica moderna. Florianópolis, 2004.
16. CAPRA, Fritjof. O ponto de mutação. São Paulo: Círculo do livro, 1982.
17. CAPRA, Fritjof. Pertencendo ao universo. São Paulo: Cultrix, 1991.
18. DARWIN, Charles. A origem das espécies e a seleção natural. São Paulo: Madras, 2011.
19. D'ENTREVES. Derecho natural. Madrid: Aguilar, 1968.
20. DERRIDA, Jacques. Adeus a Emmanuel Lévinas. São Paulo: Perspectiva, 2008.
21. DERRIDA, Jacques. O animal que logo sou. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
22. GIACOIA, Oswaldo. Hans Jonas: o princípio responsabilidade. In. Correntes fundamentais da ética contemporânea (Organização de Oliveira, Manfredo) Petrópolis: Vozes, 2001.
23. HADDOCK-LOBO, Rafael. Da existência ao infinito – ensaios sobre Emmanuel Lévinas. Rio de Janeiro: Editora PUC e São Paulo: Loyola, 2006.
24. HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica in Ensaio e conferências. Petrópolis: Vozes, 2006.
25. HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes, 2006.
26. HOTTOIS, Gilbert (organização). Aux fondements d'une éthique contemporaine – Hans Jonas e H. T. Engelhardt. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
27. HOTTOIS, Gilbert. Pour une éthique dans un univers technicien. Bruxelas: Editions de l'Université de Bruxelles, 1984.
28. HUSSERL, Edmund. A crise da humanidade européia e a filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
29. HUSSERL, Edmund. Renovación del hombre y de la cultura – cinco ensayos. Barcelona, Iztapalapa (México): Anthropos Editorial/ Divisão de Ciências Sociais e Humanidades da Universidade Autónoma Metropolitana do México, 2002.
30. ILDEFONSE, Frédérique. Os Estóicos I. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.
31. JOAS, Hans. A sacralidade da pessoa. São Paulo: UNESP, 2012.
32. KANT, Emmanuel. A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: 70, 2009.

33. KANT, Emmanuel. Fundamentos da metafísica dos costumes. Rio de Janeiro: Tecnoprint.
34. LADRIÈRE, Jean. Vida social e destinação. São Paulo: Convívio, 1979.
35. MEIRELES, Ana Catatrina Peixoto Rego. Ecoética e o Princípio da Responsabilidade de Hans Jonas – Aplicação à Saúde Pública. Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa.
36. MILLER, Jonathan e VAN LOON, Borin. Darwin para principiantes. Lisboa: Dom Quixote, 1982.
37. MORI, Maurizio. A bioética: sua natureza e história. (Tradução do Professor Fermin Roland Schramn). Rio de Janeiro: Programa interuniversitário de pós-graduação em bioética, 2010.
38. OLIVEIRA, Jelson. Do panvitalismo ao evolucionismo: Hans Jonas e os aspectos filosóficos da interpretação da vida. In Revista Integração. São Paulo: Universidade São Judas Tadeu v. 58, p. 253-261, 2009.
39. PEGORARO, Olinto Antônio. Ética dos maiores mestres através da história. Petrópolis: Vozes, 2010.
40. PEGORARO, Olinto Antônio. Ética e bioética. Petrópolis: Vozes, 2010
41. PEGORARO, Olinto Antônio. Introdução à ética contemporânea. Rio de Janeiro: Uapê, 2005.
42. PEGORARO, Olinto Antônio. Sentidos da história. Petrópolis: Vozes, 2011.
43. POIRIÉ, François. Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007
44. RUBIO Y RUBIO, Alfonso. La filosofía de los valores y el derecho. Cidade do México: Editorial Jus, 1945.
45. SAGAN, Carl. Os dragões do éden. São Paulo: Círculo do livro, 1977.
46. SCHUMACHER, F M. O Negócio é ser pequeno (Small is beautiful). Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
47. TINLAND, Franck. L'homme aléatoire. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
48. TINLAND, Franck. Les homes face au défi de leur humanité. Paris, 2010. Texto inédito, cedido para esta pesquisa pelo autor.
49. WIENER, Norbert. Cibernética e sociedade – o uso humano de seres humanos. São Paulo, Cultrix, 1954.
50. WOLIN, Richard. Heidegger's children. Princenton (NJ): Princenton University Press, 2001.



Rua Acre, 80 - 22º andar ♦ Centro ♦ Rio de Janeiro ♦ RJ
☎ (0xx21) 3261-8788 ♦ 3261-8530 ♦ 3261-8599 ♦ 3261-8465
Fax: 3261-8449 ♦ www.trf2.gov.br/emarf