



**A CIDADE MORRIA DEVAGAR: ALGUÉM  
QUE COOPERA, SUA IDENTIDADE  
INCERTA E O INDECISO ENTRE A CIÊNCIA  
DO DIREITO E A CONSCIÊNCIA DO JUSTO**

**The City Slowly Dies: Someone Who Cooperates, His  
Uncertain Identity and Undecided Between the  
Science of the Law and the Awareness of the Fair.**

**La Ciudad Morria Lentamente: Alguien que Cooperera,  
Su Identidad Incierta y lo Indeciso entre la Ciencia  
del Derecho y la Cconciencia del Justo**

Guilherme Gomes Krueger (TRK)\*

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF/UFRJ), Graduado em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e em Economia pela Universidade Cândido Mendes. Advogado sócio no escritório TRK, Coordenador da Série Cooperativismo da Editora Mandamentos, Membro da International Association of Cooperative Law.

Endereço: R. do Ouvidor, 90/5º andar, 20040-030 – Centro - Rio de Janeiro

E-mail: gkrueger@trk.adv.br

## Resumo

A significação do crédito cooperativo, desde o *amor inteligente* de que fala a Encíclica *Caritas in Veritate* é partilhar um imaginário temporal para a cooperação. Este valor habita no imaginário e se articula com a juridicidade no direito. Para esse significado, numa integração possível do bom, belo e verdadeiro entre a ciência do direito e a arte literária (e além da teologia), há o socorro das ideias de *liquidez*, em Zygmunt Bauman (2001); *essência*, em Edmund Husserl (2006); *valor*, em Max Scheler (1948); *maquinação*, em Martin Heidegger (1993); da *identidade narrativa*, em Paul Ricoeur (2010); da *hýbris*, na mitologia heroica, do *totalmente outro*, em Emmanuel Lévinas (*apud* HADDOCK-LOBO, 2010) e; da *desconstrução*, em Jacques Derrida (2007).

## Palavras-chave

Cooperativa. Fenomenologia. Ética. Técnica. Direito. Arte Literária. Identidade Narrativa

## Abstract

The significance of the cooperative since the intelligent love that speaks the Encyclical *Caritas in Veritate* is sharing an imaginary time for cooperation. This figure inhabits the imaginary and articulates with the legality law. For this meaning a possible integration of the good and beautiful and true between the science of law and literary art, there is the relief of ideas liquidity Zygmunt Bauman (2001), in essence Edmund Husserl (2006), Max Scheler (1948) in

value, machining Martin Heidegger (1993), the narrative identity in Paul Ricoeur (2010), the hubris of heroic mythology, the wholly other in Emmanuel Levinas (*apud* HADDOCK-LOBO, 2010) and Jacques Derrida (2007) in deconstruction.

### Keywords

Cooperative. Phenomenology. Hermeneutics. Ethics. Thecnic. Law Science. Literary Art. Plotting Identity.

### Resumen

La importancia de las cooperativas de crédito, de amor inteligente que habla la encíclica Caritas in Veritate es compartir un tiempo imaginario para la cooperación. Este valor habita en el imaginario y se articula con la legalidad del derecho. En este sentido, una posible integración de lo bueno y lo bello y lo verdadero entre la ciencia del derecho y el arte literario (y más allá de la teología) para el alivio de las ideas de liquidez en Zygmunt Bauman (2001); esencia, en Edmund Husserl (2006); valor en Max Scheler (1948); mecanizado, en Martin Heidegger (1993); identidad narrativa, en Paul Ricoeur (2010); la hybris en la mitología heroica; el otro totalmente, en Emmanuel Levinas (*apud* HADDOCK-WOLF, 2010) y, de la deconstrucción, Jacques Derrida (2007).

### Palabras Clave

Cooperativa. Fenomenología. Ética. Técnica. Derecha. Arte Literario. Identidad narrativa.

I

Ao fim do I Encontro Brasileiro de Pesquisadores do Cooperativismo, realizado em 09 de setembro de 2010, e na conferência magna do II EBPC, ocorrida em 30 de agosto de 2012, Roberto Rodrigues nos atentou para a singular

relevância da ideia de felicidade na compreensão da cooperativa como fenômeno social.

O presente texto é uma resposta a essa provocação. Mas, não uma resposta óbvia. Pois a felicidade, em seu sentido teleológico como algo que se busca, é uma ideia já bem banalizada. Banalizada, essa busca se revela como insaciedade de vida. E vida, como poder-ser feliz. E poder-ser feliz, como recusa ao sofrimento e à morte. A insaciedade já aí se mostra como um mal-estar contemporâneo, um descontentamento que desestabiliza a reciprocidade com que alguém coopera com outro alguém - essa proximidade que é um pressuposto ontológico da própria cooperação. É aqui que há a oportunidade de pensar o paradoxo da felicidade no sentido da *eudaimonia*<sup>1</sup> - o gênio (ou demônio) de nossas motivações - com o qual, em sua impaciência desmedida e em sua frustração angustiante, há o encontro do sentido trágico da existência.

A cooperação, aí, já é mais uma solução, pois a alteridade, outro pressuposto ontológico da cooperação, *tem de funcionar* nessa busca. Então, na reflexão racional, a felicidade pode se reduzir a uma função de interesses individuais, como grandeza em termos de riscos morais e custos de transação para a cooperativa. É a submissão da cooperação à técnica, pois a cooperativa precisa *funcionar* para que os seus sócios *causem eficientemente* suas felicidades. Entretanto, se a cooperação já não atende expectativas, a sua ruptura e abandono são aceitáveis, pois outra busca e, portanto, novas alternativas se impõem na medida em que a felicidade se diz direito.

Novamente, há o encontro do sentido trágico. A cooperação, então, se valida como performance e desempenho, no limiar entre o sucesso e o fracasso. Se em nosso cotidiano todos os valores, no limite, até mesmo o amor, são percebidos não mais como habituais (virtudes), mas como performances e desempenhos a serem otimizados, o mal-estar contemporâneo é o cansaço atormentado pela obsessiva e impaciente busca por múltiplos, mais rápidos e inovadores resultados qualitativos para toda e

qualquer relação de nós mesmos com o mundo e com os outros.

Compreendemos que a cooperação problematiza, e não necessariamente soluciona, a tensa e instável relação entre utilidade e felicidade. Se a felicidade é o norte da utilidade, esse norte paradoxalmente pode estar em qualquer direção, pois a assimilação de diferentes possibilidades para a própria felicidade é o sentido da democracia como validade de experiências coexistentes e propostas incessantemente produzidas para a sua busca. Neste sentido, a impaciência e a obsessão não se dão apenas na urgência por novos resultados, mas na própria multiplicação de direcionamentos, pois há sempre o apelo validado de novas causas finais (experiências e propostas) para a felicidade que se busca. O mal-estar contemporâneo é a desorientação. É a conquista da autonomia política do sujeito de direitos ao preço da perda de referências estáveis de destinação, exceto as distopias. É a liberdade como desintegração das crenças pelos medos.

Não é senão pela desorientação que se instalam *comitês éticos politicamente corretos* em cada esquina. Afinal, o *ethos*<sup>2</sup>, em suas infinitas expressões, passa necessariamente pelo esforço em fixar identidades. Se a busca da felicidade é um direito, uma nova identidade surge como orgulho de ser o que se reivindica para si. Se essa identidade mutante e mutável, paradoxalmente, precisa ser fixada para se dar como tal, indignar-se pelo desrespeito dessas identidades também passa a ser reivindicado como um direito humano. Se a humanidade não nos identifica suficientemente sem que haja um modo compartilhado de ser humano, todos nós nos identificamos com alguém que é identificável como diversa em meio à humanidade.

Mas, tragicamente, todos nós estamos acossados pela indignação que pode ser levada a efeito por alguém, a qualquer momento, por qualquer coisa que fazemos ou dizemos. Afinal, num suporte axiológico com seus vértices na felicidade, na democracia e na utilidade, as identidades já existentes são constantemente

desafiadas à troca por novas identidades criadas. Liberdade é poder reinterpretar-se. Mas, de identidade em identidade, todas se mostram mais ou menos cínicas, se não recuperadas pela narrativa como figuração da vida. Então, é um desafio ser capaz de se referir a essa humanidade, na modernidade já desperta de seu sonho. Daí, mais do que o discurso da felicidade, a retomada da narrativa trágica referencia com mais permanência uma identidade humana.

Mas, o que é essa modernidade já desperta de seu sonho? Particularmente para Zygmunt Bauman (2001), sociólogo polonês, esse despertar é o horror do holocausto.

Numa sociedade que primeiro constituiu o Estado de Bem-Estar Social, suas comunidades experimentaram, pela primeira vez, o crédito cooperativo<sup>3</sup>. Mas, paradoxalmente; foram essa sociedade e essas comunidades que experimentaram esse horror de um modo muito próprio e, por mais estranho que possa parecer, congruente. Não se diz integralmente da história da Alemanha sem falar de suas cooperativas e, também, de seus campos de concentração. De certo modo, o campo de extermínio em massa é a distopia em que se transubstanciou a utopia do cooperativismo alemão. Neste sentido, poder-se-á afirmar que a Alemanha foi e continua sendo o laboratório da liquidificação da modernidade. Poder-se-á antes dizer solidificação da modernidade, na troca de um sistema tradicional de virtudes por um sistema 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.

Enfim, a modernidade sólida, seja na Alemanha, seja em qualquer outro lugar, guardava uma crença: a transformação do mundo para melhor era uma promessa da razão. Não mais um Deus criador, mas as utopias projetadas passaram

a ser o motor da história. No entanto, os campos de extermínio, com sua utopia racial e seu caráter metódico, burocrático e tecnológico, traíram a promessa da razão: ela não responde ao trágico frenesi violento que marca a humanidade e, ainda, potencializa seu impacto de autodestruição.

Derrotado o nazi-fascismo, persistiu o medo dos desastres e detonações nucleares e da guerra fria. E agora, dissolvidas as ditaduras do proletariado e domesticada a contracultura pela circulação econômica de bens imateriais, o medo da destruição ambiental, do consumo de substâncias químicas e transgênicas, do colapso econômico e do terrorismo ainda marcam as sociedades modernizadas pela desconfiança de si mesmas. Tendo George Orwell e Aldous Huxley como ícones, os modernos tomaram consciência do fracasso das utopias.

A modernidade se liquidificou pela recusa aos encadeamentos longos da razão totalizante sobre tudo. Desconfiada da sua própria totalização, a modernidade consciente de si se tornou refém da fragmentação da razão em seus múltiplos *habitats*. A expressão *refém*, aqui, tem um sentido próprio: se a exacerbação do *eu* é o ponto de partida do pensamento crítico, o moderno, agora desconfiado de si mesmo, faz evidente uma aporia, qual seja, o abandono de projetos transcendentais (as utopias) é o abandono efetivo do *eu* a si mesmo. Mas, se o moderno se percebe desamparado pela própria razão, como fio condutor para sua liberdade, não tem como segurar a si mesmo pelos cabelos para se suspender sobre esse *nada*, o que se mostra como angústia que é tratada por um fazer incessante, proposto por saberes especializados. No entanto, esses tratamentos não nos levam para lugar algum, nem se propõem mesmo a isso; apenas nos presenteiam com um sentimento de adequação a uma normalidade perceptível. A modernidade líquida se mostra como uma expansão plástica dos meios funcionais ante a recusa a qualquer escatologia por trás de uma ideia muito difusa de felicidade, que é incessantemente buscada; pois, o que move essa busca é o medo, que não cessa.

Na modernidade líquida, fala-se muito em sonhos de felicidade, mas não são só eles; Sobremaneira, são os pesadelos de uma madrugada dos mortos que movem as pessoas.

E como fica nisso alguém que coopera?

Insistindo no mal-estar, na estranheza, na vertigem, insistimos na humanidade. E a insistência na humanidade, no final das contas, é o fundo da provocação de Roberto Rodrigues. Ele sabe que o mito da cooperativa como universalmente justa, para a ordem econômica constitucional, é o imaginário temporal partilhado e instituinte do direito cooperativo, que passa pela centralidade do homem face ao capital e ao mercado (sem que isso, necessariamente, seja revelado como um antagonismo materialista e dialético).

Ser capaz de falar? Dessa humanidade, na modernidade já desperta de seu sonho, é um desafio para a insistência na experimentação pessoal singular das cooperativas universalmente identificadas no mundo da vida. Insistência esta sem a qual a própria cooperativa mergulha no *nada*, que não é ausência de iniciativa, mas é o horizonte de indistinção de iniciativas no interior da ordem econômica, pois a percepção da cooperativa tende a ser pulverizada em novas identidades fragmentárias.

A recuperação da transcendência é uma resposta adequada ao mal-estar contemporâneo. Neste texto, essa recuperação é proposta na expressão *amor inteligente*. Muito mais do que uma simples opção pela teologia católica, o sentimento de movimento existencial que aparece no estilhaçamento da razão pede a retomada de uma densa e sólida tradição filosófica de configuração da teórica, da ética e da estética com a ideia de alteridade assimétrica entre a humanidade e a divindade.

Mas, para que essa retomada se dê a partir da própria modernidade, não se recusa a transcendentalidade husserliana no aparecimento da cooperativa, identificada por nós no mundo da vida.

Se os princípios de identidade cooperativa evoluem no tempo e, hoje, já são variantes

significativas dos originais, o que há de realidade na identidade universal manifesta nos princípios da Aliança Cooperativa Internacional? Uma coisa fica clara na própria historicidade desses princípios e na sua tensão com os eventos cooperativos: a identidade permanente das cooperativas não é uma coisa; coisa é a positividade cambiante dessa identidade, emanada da ACI; ainda que indubitavelmente entre ambas haja uma relação e uma dinâmica. Mas que relação e dinâmica são essas?

Digo, então, que a essência da cooperativa é a pura possibilidade de algo (uma união de pessoas) *ser realizável* como cooperativa<sup>4</sup>. A identidade é a cooperativa *diante* da experiência sensível (a união de pessoas), muito embora *apareça através* desta, naquilo que é mais do que uma coincidência dentre fatos, ou uma deliberação por potências volitivas, ou uma opinião de autoridade, mas uma *possibilidade necessária* para intuí-la no âmbito das hipóteses.

Por quaisquer que sejam os lugares e as épocas em que se falou, fala e falará em cooperativas (e até mesmo quando delas não se falar), por numerosas que sejam as sociedades e os negócios aos quais se atribui a identidade de cooperativa no mundo, mesmo que haja muitas cooperativas mal geridas e em desvio de finalidade, ainda que ela seja exilada na utopia, é sempre de cooperativas que se trata; pois a essência é sempre a síntese de todos esses sentidos descritos<sup>5</sup>.

Certamente, a descrição idealizada, reduzida (mas não decomposta), constante, invariante e totalizante da cooperativa tem por eixo a cooperação<sup>6</sup>.

Antes da iniciação, *não-tempo*. Início parte do abraço dos titãs *Urano* e *Gea* para a descoberta da alteridade. Fértil, *Gea* trai *Urano* entregando uma foice a um filho, *Kronos*, este totalmente outro. Ele castra *Urano*, liberando *Gea* do abraço. Do sangue derramado, surge a memória, as *Eríneas*.

Mas, *Kronos* devora os próprios filhos gerados por *Reia*, sua irmã. *Reia*, fértil, por sua

vez, trai com um ardil. Esconde um filho seu, *Zeus*. E *Zeus* logra o vômito de *Kronos*, trazendo de volta seus irmãos à narrativa. Liderados por ele face aos titãs, inicia-se a mãe de todas as batalhas: a destinação como sucessão na narrativa.

O abraço de *Urano* e *Gea* é a solidão de dois que se explicita no exílio de seus filhos fora da narrativa. Tempo é a traição criativa do *outro* à (e na) tradição: tempo já é tradição, entrega, como espectro disjunto que se destina à injunção pensável, mas que se mostra, aí, tanto quanto já se oculta.

*Kronos* é a positividade primeva da alteridade, ainda negativa na solidão de *Urano* e *Gea*. E, também, é o tempo que nega a si como sucessão; pois *Kronos*, ao castrar seu pai em desprezo à própria tradição, recusa a herança transmitida. Há compulsão, suspensão, repetição, e não há destinação. A instauração do governo do mundo pelos deuses olímpicos - imortais, mas já criados na narrativa liberada da suspensão - é a historicidade que já se mostra no horizonte da narrativa. Na narrativa, os deuses olímpicos já se mostram destinados ao governo do mundo.

Ainda há que se instaurar, na mortalidade como destinação, o sentido trágico da existência: a medida no tempo que se mostra na própria transgressão pela desmedida - a tensão entre a *hybris* e o *métron* - que é a polarização nas escolhas, que não pode tender à neutralidade descritiva e analítica sem ocultar do acontecimento ético mais do que dele revelar. A humanidade, sua proximidade e sua assimetria face à divindade, precisa, ainda, aparecer na narrativa. Mas isso é outra estória. Interessa antes, aqui, tratar do necessário na técnica.

## II

Nossa percepção ancestral de um tempo mensurável vem dos ciclos, uma *subsistência*: dia e noite, luas cheia e nova, chuva e seca, equinócio e solstício, preamar e baixamar, floração e frutificação, gravidez e menstruação. Outra

percepção ancestral de um tempo mensurável emerge da necessidade de se marcar momentos, como evidências de sobrevivência, passagem e renovação *insistência*. Na confluência dessas duas percepções, há a integridade de fenômenos culturais.

Do que não é para o que é, pode haver vários momentos. A técnica é o domínio sobre esses momentos, na medida em que possui uma leitura do ser desses momentos como estágios de um processo. Porém, ao contrário do que pode insinuar um pensamento descuidado da tradição, a necessidade da técnica não está na sua instrumentalidade prática, isto é, na atividade voltada à consecução de um fim. Embora haja muita serventia para este pensamento, certeza e verdade se unem, mas não se confundem. Pois, para assumir uma afirmação como certa, é necessária que alguma afirmação já tenha se mostrado, antes, verdadeira. Assim, o verdadeiro, antes de ser correto, se faz (*poiesis*) - já é o desvelamento: o mostrar aquilo que é vigente<sup>7</sup> como sua destinação, consumação.

Com o apego desmedido (*hybris*) à instrumentalidade da técnica, há uma mudança do seu modo de ser, com a incorporação desse seu próprio *logos* em si - a tecnologia: um repertório de medidas para fazer o que já está proposto desde antes. Portanto, a tecnologia deriva da ambigüidade na *physis*: a normalidade do fazer e a norma do fazer. E a tecnologia é uma evidência da maquinação.

A maquinação só foi possível com a articulação da técnica com a autonomia do *eu*. O sujeito transcendental se mostra como vontade de objetivação. Toda realidade é objetivada para uma relação agente-paciente, e o fazer se mostra como intervenção de um sujeito já constituído que impõe o seu querer, que se mostra como a estrutura da realidade por categorizações. O pensar se mostra como operação de categorias, e as categorias, como um domínio da realidade pelo eu, Pois o sujeito se certifica de si para aparecer o objeto<sup>8</sup>. Então, o sujeito aparece como um realizador de atos e como a causa do fazer,

sem a sua afetação pelo fazer.

Com a palavra maquinação, posso apresentar uma trajetória reinterpretada da tradição<sup>9</sup>, na qual denuncio a culminância de um momento histórico que se esgota na contemporaneidade. Denuncio não exatamente o deixar de lado à indagação em prol da ação, isto é, o esquecimento de se perguntar pelo que é o que se apresenta a nós no mundo, para se focar na manipulação desse dado em função do que se quer. Denuncio o esquecimento desse esquecimento: o que as coisas são, deixando de ser um mistério, um principiar<sup>10</sup>. O que as coisas são, passando a ter respostas sem perguntas, sempre determinadas pelos fins pragmáticos ou sistemáticos a que são submetidas, isto é, pelo que se quer delas. Com esse esquecimento do esquecimento, o ser humano se deixa encarcerar em sua própria constituição como objeto natural - um animal, ainda que racional: um ser entre outros seres no mundo, e, assim, também submetido à sua própria vontade de poder<sup>11</sup>. É a prisão em seus próprios projetos, vistos como sonhos; em seus cálculos, vistos como realidade decifrada<sup>12</sup>.

As essências (*eidós*) não são nada mais que os eternos enigmas que nos apresenta este mundo tal qual é nossa vida nele. No representar, no pensar, na imaginação, na fantasia, o essencial não se esgota no ser objeto para a consciência. Brancura, nobreza, feiúra, utilidade. Tudo isso está presente. Oferecem-se coisas que se nos fazem irresistíveis. Como podemos viver um só minuto a mais sem os ter? Sentamo-nos numa Igreja silenciosa e um Cristo ensangüentado se nos destaca. Nós não nos mexemos. Muito menos Ele. Nem de nós, ou da imagem, emana um éter, uma energia sutil, uma força magnética. Mesmo assim, um toque pode ocorrer. Esta possibilidade existe.

De que se trata? O que torna possível uma organização de fatos acontecer como um discurso? Nossas memórias, uma narrativa? É o encanto que teima em subsistir, sem o qual os homens não penam, nem se convencem de que



a própria existência vale a pena. É um enigma insistente e resistente ao cumprimento da promessa de desencanto do mundo.

Os valores atravessam a humanidade. Intuímos que essa singularidade faz da definição de nós como animais, ainda que racionais, apenas uma meia-verdade: em que pesem todas as tentativas de sua racionalização, os valores não se mostram em desencanto. Azedume: elementos químicos, papilas gustativas e impulsos neurológicos. Pois, então, um namoro não pode azedar? Não há quem diga que não.

Em todo caso, há “algo” comum a todos os valores que se apresenta como uma pretensão de ser. É uma remissão à questão ontológica do valor. A percepção e a qualidade evidenciam o aparecer do valor como *algo*, ainda que sempre apareça para *alguém* em outro *algo* ou *outrem*. O valor, então, é um ideal que não se manifesta só no sujeito, nem se identifica inteiramente com um objeto. Mas, uma questão emergente é a impossibilidade de se reduzir o valor, ele próprio, a uma condição de objeto do conhecimento<sup>13</sup>.

Dessa evidência, na medida em que é para as pessoas que os valores se mostram, emerge a impossibilidade de se reduzir o ser humano a objeto para outro ser humano. Isto é, a relação do ser humano com o seu par não pode ser inteiramente regida pelas leis do conhecimento objetivo: há pessoas.

Nessa intersubjetividade, manifestam-se a compreensão e a comunhão, cujas existências permitem supor os valores como existentes além das respectivas personalidades e dos objetos a que se voltam suas intenções. Haver pessoa remete imediatamente a valores, mas também à valoração do outro, que me escapa. Estabelece-se entre as personalidades um aparecimento de “algo” dos valores que encontra uma possibilidade de *dever-ser*.

### III

*Prometeu e Epimeteu* eram titãs, gigantes, numa época em que, no mundo, os animais ainda não existiam, Pois foram eles que os criaram. Não satisfeitos, quiseram criar uma raça ainda mais nobre, capaz de admirar as estrelas. Pensaram-no de pé e cujo rosto se erguia ao céu.

Tendo empregado com excelência todas as habilidades e qualidades diferentes que imaginaram para os animais criados, tiveram dificuldade em dar ao homem algo especial. Então, Prometeu teve uma ideia. Pediu ajuda a *Palas Athena*, a mais sábia das deusas. E, assim, subiu ao céu, acendeu uma tocha no carro do Sol e a deu ao homem.

Zeus alarmou-se com a ousadia de Prometeu e com o poder na posse do homem. Com esse poder, com o qual ensaiava o domínio da natureza e iniciou a civilização, temia Zeus que o homem usurpasse a soberania sobre o mundo, como ele e a primeira geração de deuses olímpicos haviam conquistado dos titãs. Então, arquitetou um plano.

Ele moldou outro ser, em tudo semelhante ao homem, e determinou que cada deus do Olimpo lhe desse um dom. Assim, lhe foram dadas a beleza, a graça, a persuasão, as artes... Mas, eis o ardil: no dote veio a curiosidade e a perfídia. Criada a mulher, foi chamada Pandora. Pandora foi dada como presente a Epimeteu juntamente com uma caixa. Porém, a caixa vinha com uma advertência: jamais poderia ser aberta. Foi o suficiente para que ela não mais sossegasse. Um dia, aproveitando-se da distração de Epimeteu, Pandora finalmente abriu a caixa. Dela, saíram todos os males que assolam o homem. Pandora, ao ver o que fez, apressou-se a fechar a caixa, mas só conseguiu não perder o que havia no fundo dela: a esperança.

Passaram-se as eras e, então, um dia, enquanto os deuses no Olimpo banquetavam, *Eris*, a deusa da discórdia, ofereceu uma maçã de ouro àquela que fosse a mais bela. *Hera*, a mais maternal das deusas, *Palas Athena* e *Afrodite*, a mais sensual, resplandeceram. Claro, nenhum

outro deus quis se meter nessa saia justa. Então, para a tarefa de indicar a quem pertenceria o pomo da discórdia, foi escolhido um belo mancebo, Páris, príncipe de Troia. Embora príncipe, ele vivia como pastor distante da terra natal, pois, quando nasceu, uma profecia foi proferida: com ele, Tróia seria destruída.

Levado ao Olimpo, nenhuma das três deusas confiou no seu julgamento imparcial. Hera ofereceu-lhe glória. Palas Athena, poder. E Afrodite, a sedução. Páris, ele próprio ofuscado pelas ofertas, escolheu a merecedora do prêmio. Afrodite, então, o levou a Esparta, onde Páris conheceu a rainha Helena, esposa de Menelau. Helena, claro, apaixonou-se perdidamente por Páris e, com ele, fugiu para Tróia, uma cidade inexpugnável.

O que Páris não sabia (Tróia era uma cidade asiática) é que o pai adotivo de Helena, Tíndaro, rei de Esparta, quando ela atingira a puberdade, temendo que a inveja de sua notável beleza (era a mais bela das mortais) destruísse a sua cidade, havia articulado uma aliança entre todos os príncipes gregos. Assim, todos, já aliados entre si, temeriam desafiar aquele que Helena escolhesse para marido, pois sempre haveria o risco de enfrentar os demais.

Por conta disso, Menelau, já tendo sucedido Tíndaro, e seu irmão Agamenon, que reinava sobre Micenas, puderam reunir o mais poderoso exército jamais testemunhado antes pela humanidade. Começava, assim, a mãe de todas as guerras.

*“Toda explicação fica pela metade, pois o homem não consegue terminá-la. O olho não se farta de ver, nem o ouvido se farta de ouvir. O que aconteceu, de novo acontecerá; e o que se fez, de novo será feito: não há nada de novo sob o sol.”<sup>14</sup>*

#### IV

A atividade reflexiva manifesta em nós uma distinção em relação a nós mesmos, ao outro e ao mundo e nos revela a nossa condição pessoal.

Se as pessoas convivem com elas próprias, quem elas são se vela e se desvela como que numa casa de espelhos. Nesta atividade reflexiva, pensamentos e acontecimentos se sucedem até que se vislumbra uma identidade, que só aparece numa narrativa que é figuração da vida.

Posso dizer de outro modo. *Conhece-te a ti mesmo*, epígrafe no portal do oráculo de Delfos, tem a ver obviamente com a pergunta “*quem sou eu?*”. Mas, quando procuro responder este questionamento, percebo o que é meu: corpo, consciência, intenções, experiências, desejos, sentimentos, escolhas, projetos, patrimônio, psique, espírito, alma, tradição, código de DNA, sexo, liberdade, biografia, virtudes e vícios... Mas, desde que seja meu, há um quê de diversidade em relação ao *eu*. De modo que *o eu fixa um nada a dizer* (não-tempo) que torna possível o que é dito.

Há uma experiência sensorial muito simples que mostra isso. Esfregar as mãos. Quando esfregamos as mãos, não podemos distinguir a mão que toca e a mão que é tocada. Não podemos responder que somos quem toca para sermos quem é tocado, ou que somos quem é tocado para sermos quem toca. Quem somos só aparece integralmente na narrativa da ação de esfregar as mãos: “*Eu esfrego as mãos.*”

Em todo caso, nenhum objeto ou ação pode fixar a identidade de alguém, senão como apropriação de si mesmo. Há um lançamento, uma vertigem, no instante, *já*, que funda a experiência de si mesmo como um outro<sup>15</sup>.

A condição de alguém que narra sua vida é ser em sincronia o autor e o intérprete de si mesmo. Então, poder-se-á afirmar que, possivelmente, o eu é de uma integridade não transparente, aproximando-o de um ato de criação análogo à ficção. *O eu se faz*. O eu pode ser um autoposicionamento mais literário do que literal - e, em grande medida, o eu já é um ato de navegação por símbolos da cultura.

*Persona* é originalmente máscara, algo que se veste, mas algo que se estampa (adere ao) no rosto e se dá já como um sentido narrativo



a ele. Ambígua, essa máscara é a personalidade que remete tanto ao personagem como à pessoa, desde um tempo em que sequer na pessoa se pensava. Pensar a personalidade antes mesmo do *eu* (cogito autônomo constitutivo do sujeito diante da matéria, da forma e do ideal) faz verdadeira a compreensão de (ser tomado por) uma estória como sendo, de certo modo, um testemunho, assim como um testemunho é sempre uma estória desvelada e compartilhada.

Há verdades insuspeitas na encruzilhada do acontecimento, o horizonte no interior do qual há o encontro entre o literal e o literário. Uma delas é a *hybris*. Nas tragédias gregas, a *hybris* é a desmedida do herói em suas peripécias. Essa desmedida conduz ao clímax: a queda e à sujeição a que está destinado o herói em sua mortalidade. No herói grego, visado a partir da tradição cristã, a ausência de contenção em si, de ascese no próprio acontecimento, pode facilmente ser apropriada como algum pecado capital, enfim, como um mal que o perde. Mas, a personalidade é um convite a seguir os rastros da ambiguidade, da *hybris* no imaginário mítico.

O herói é um semideus. Um ser híbrido, úmido, ambivalente. Capaz de feitos extraordinários, está destinado à transitoriedade existencial. Da proximidade com os deuses, emerge um poder que lhe deixa desinibido à transgressão, à incontinência, ao insulto, ao excesso ofensivo, ao perjúrio, à traição, à imprudência e à injúria. O herói manifesta a *hybris* quando a narrativa oscila entre gestos de coragem ou habilidades extremas e desejos incontidos ou insolentes, redundando em violência, morte, sofrimento, cegueira e opressão. Mas, também, na criação de possibilidades, de realidades e desfechos dramáticos. Enfim, a *hybris* aponta para a criação de situações de perigo pela demasia. Mas, mesmo assim, uma faculdade da condição humana.

A *hybris* é a revelação de uma intimidade assimétrica entre o herói e a divindade. Intimidade esta fadada à exposição do *métron* pela extrapolação, os limites e imposições

contextuais com os quais a *hybris* estabelece uma dialética em sincronia ao deslocamento e ao perigo na narrativa.

A *hybris* é a evidência da cocriação a que está fadada a personalidade em sua ambigüidade. É essa ambigüidade que expõe diferentes possibilidades do devir na narrativa. Próximo da divindade, o herói é livre no interior do horizonte de seu destino. Próximo, mas que com o divino não se confunde, pois divindade é a ausência de destino trágico para si. Assim sendo, essa liberdade lhe é incontrolável em sua própria situação histórica, isto é, na ausência de onipotência, positivada no destino.

É perceptível que a ética, apresentada a partir de elementos exteriores a si mesmos, oscila entre a humanidade como recepção de estímulos externos, como um mosaico que precisa ser ordenado para formar razões sistemáticas e como atividade de inspeção intelectual do mundo. De certo modo, a ética assim é retirada da promiscuidade, da ambiguidade das vivências que se dão para tornar-se inteligível, isto é, um pensamento de certo pensar, uma linguagem para o real, como descrição que com o próprio real se confunde. Ordenando a vivência pelo conceito, a ética confunde o sentir e o sentido. Não se dá a compreensão da vivência, mas uma vivência compreendida a partir de um discurso sobre ela.

Para um pensamento capturado pela teoria que critica e esclarece um comportamento como justo entre relações pessoais e patrimoniais, por exemplo, essas definições instauram uma ordem cognitiva para a ética. Há, aqui, um postulado de que a verdade é a adequação do juízo à coisa, conquanto objeto de conhecimento.

Conquanto a compreensão fértil e transgressora possa suscitar uma comunhão em que, em relação ao matrimônio e ao amor, não há nada de novo sob o sol, a dialética entre pessoa e patrimônio traz, para a ética, a historicidade já como ideias de linha, processo, progresso e superação. Não há nada de errado nisso. Mas, tento pensar essa linha como o fio de Ariadne. Se, com esse fio, nos conduzimos em domínio

(injunção) do que foi antes e será depois disjuncto (desafio), o esquecimento do labirinto onde mora esse desafio esvazia o desvendamento do vigente para outras possibilidades, ao se mostrar como ocultação do que não pode ser decidido por reduções a fios.

Não ter nada de errado não esgota as possibilidades do justo, nem do verdadeiro, numa relação em que se dá a ética. Pensar linha, processo, progresso e superação é pensar em causas. E causas são respostas ao dever vigente. As causas respondem por aquilo na qual uma justiça é possível. Como modo de resposta e dever, a causa produz uma justiça histórica posta adiante (CUNHA, 2011). É nessa decisão entre pessoa e patrimônio que se produz justiça, como seu desvelamento dialógico posto por fora do próprio acontecimento a que se faz uma justiça possível.

O problema está na pretensão de totalidade. A ética, totalmente resolvida a partir das ideias de pessoa e do patrimônio como exterioridades entre si, reduz-se a uma moral que se esgota em uma operação técnica que é boa ou ruim, se funciona ou não num determinado contexto. Se tal redução pode produzir algumas certezas com que se pode operar, dificilmente ela responde por ajustes ao que já é certo. Então, é preciso encontrar erros no comportamento, custe o que custar. Mas, eis o problema de toda positivação moral: o mal se insinua nos ânimos, mas se oculta entre as razões e as vontades

Confesso meu fascínio por, talvez, outra atitude filosófica que enfraquece a justiça como uma ideia de patrimônio cultural, mas que se abre ao momento de originalidade de uma vivência sua; momento este em que se relacionam o possível e o ausente. A experiência, neste sentido, é ambígua: tanto uma falta, um vazio que faz necessária uma presença, como um excesso que demanda nova expressão sobre um mundo que já foi expresso.

Trata-se não de uma superação da dialética entre pessoa e patrimônio, mas o seu enfraquecimento como produção de novos

direitos ou novos valores, eis que umedecido na própria ambiguidade que diz mais dos ajustamentos do que de certezas<sup>16</sup>.

## V

Em *Verdade e Conjetura*, Miguel Reale (1983, p.98) notou: “o valor é um ente autônomo, por ser-lhe inerente um sentido vetorial de dever-ser, em razão do qual se põem os fins, os quais podem ser vistos como “vestes racionais do valor”. O Direito, então, nos veste. Se nos veste, nos lembra de nossa nudez.

Há aqueles que, como Miguel, sabem disso. E, de um modo ou de outro, perguntam: “e daí? *Nascemos nus. Nudez é liberdade*”.

O que me intriga é que a nudez humana, recorrentemente, evoca a antropofagia. É que na nudez nossa, não aparecem apenas as tentações do corpo, na forja do sangue, ossos, músculos e hormônios e no torno da psique, mas, também, a *boca* - a profundidade da alma, o abismo que é a humanidade do homem.

As tentações, concordo, não são nem boas nem más em si mesmas. Mas o que acontece por esta boca aberta às tentações? Aí, a polarização delas entre o bem e o mal. Da boca escancarada, e só dela, é possível que saia todo o mal.

É isso que faz da nudez algo assustador. Por menos vestido que foi o tupiniquim, ainda ele se vestia de ritos de passagem; porque a nudez só se faz presente pelo olhar sem complacência, que nos é lançado por quem nos conhece tão profundamente que é capaz de gritar, aterrorizado, o quão nus estamos. E grita porque, quando somos vistos nessa nudez absoluta, ela é insuportável à convivência, pois mostra o que há de perverso em nós.

Quando isso acontece, só nos resta trocar de vestido. E aí está todo o sentido poético na historicidade da norma jurídica. No Direito, o justo e o certo podem assumir uma pretensão de superposição e de verdade. No entanto, o certo e o justo, no Direito, se mostram, também, numa

correlação em aberto.

Numa situação já criada, no seu *aí*, ajustar o certo num acontecimento ético não é uma questão de precisão. Ajustar o certo é antes uma descoberta, uma surpresa. O certo aparece preciso a partir do conceito vestido de uma destinação racional, como dever-ser. Mas, o justo, que é incerto, aparece na narrativa que nos desarma e nos desata. Nem que seja num riso.

O certo traz uma demanda por definições, decisões, operações lógicas, coerências, classificações, análises, controles e previsões. Porém, o justo se deixa escapar dessas apropriações de um mundo que se mostra, *aí*, totalizado e neutralizado. Na ética, o certo é “um” justo possível. No entanto, “o” justo é o que nos convoca insistentemente na coexistência, a presença do outro que valora, mas que me escapa da totalização.

Há no justo o que é impossível de ser decidido, ele é misterioso. Ele só pode ser comungado. E ele é comungado na presença daquele em que se mostra inteiro no silêncio, tanto quanto no próprio dizer: uma pessoa, e não um personagem.

O justo é o que se (des)diz num contexto de apego e desapego, de ser atravessado tanto pela identificação como pelo estranhamento na presença do próximo. Enfim, aquilo que acontece quando tornamos o próximo mais próximo. Tão próximo que somos absorvidos, mas não anulados. Tão próximo, que esquecemos de nossa própria existência, mas existimos no próprio esquecimento que é essa absorção. Tão absortos no outro, que não sou eu nem você, mas alguém que é todos nós sem ser coletividade, além de qualquer consenso, além do que digamos ser o certo. Mas, alguém com quem convivemos mesmo que vivamos remando no Atlântico<sup>17</sup>.

O Direito, quiçá mais do qualquer outra obra do espírito humano, pode ser percebido como um sistema de edifícios conceituais, que chamaremos de escrituras. Nessas estruturas, um conceito é sempre e inevitavelmente entendido como precedente, mais fundamental, central,

original do que outros conceitos que irão gravitar em torno, ou dele derivar. Se há essa construção, então, há algum tipo de arbitrariedade, ainda que sutil. Há, também, uma tensão entre esses conceitos que compõem o edifício, isto é, a escritura se mostra pela própria oposição entre a centralidade e a marginalidade no construto.

Se há essa tensão imanente, a perturbação desse edifício é uma possibilidade que se realiza com a própria historicidade. Poder-se-á, paradoxalmente, afirmar, então, que perturbação da ordem é uma necessidade decorrente do próprio ser construído, vestido, que é o Direito.

Com essa afirmação ontológica para o Direito, poder-se-ia conduzir ao niilismo, na medida em que afirma que tudo no direito pode se dissolver. Nada restaria senão o cinismo de fundamentar o Direito, conquanto se soubesse que tal fundamento seja puro mito, muralha de conservação e autopreservação que se desfaz, como em Jericó - tudo que é sólido se desmancha no ar. Aqui se mostra a importância da ética para o Direito; no contexto da desconstrução, não mais no sentido de se buscar um fundamento ético para o Direito, o que nada mais seria do que repetir o mito do Direito justo. Mas, apresenta uma postura, uma atitude construtiva, que é o cuidar do outro, essa abertura ao outro.

A questão aqui é: quem é este outro? Esta é uma questão só aparentemente fácil.

O que isso tem a ver com o Direito? Tudo a ver! Pois a atitude ética pede abertura, isto é, acolhimento dos diversos discursos com os quais não nos identificamos, mas que compõem o quadro de complexidade e diversidade sobre o qual se constrói o sentido de um justo mais que possível para o Direito, no sentido de que nosso próprio discurso se constitui em diálogo com outros discursos. Isso produz, espontaneamente, uma normatividade que, também, é um mínimo de contextualização e responsabilidade.

Este ensaio resgata a integridade entre técnica e poética no fazer-se verdadeiro, perdida nos cânones da produção científica desde que Galileu inventou que a natureza podia ser

desencantada, se visada como um livro escrito com caracteres matemáticos<sup>18</sup>.

Se a Constituição é o acontecimento instituinte do Direito em uma comunidade política contemporânea, já carrega consigo um imaginário temporal partilhado. Alguém que é cidadão de um lugar, com ela se identifica não somente como sujeito de Direito diante de um patrimônio cultural, como também é atravessado por uma identidade narrativa fundadora do Direito com a qual se partilha, positivada em redução nos preâmbulos dos próprios textos constitucionais. De certo modo, o texto constitucional é a mitologia do Direito.

A Constituição Federal da República do Brasil, promulgada em 1988, impôs a ultrapassagem de um modelo teórico constitucional, em que há estruturação do poder entre o Estado e a Sociedade, para um modelo de cooperação entre Sociedade e Estado<sup>19</sup>, na concreção de uma noção ideal de Justiça<sup>20</sup>.

O que se pode depreender é que a cooperação assume, como visto, um valor essencial (necessário, possível, absoluto, invariante, atemporal e universal) para a Constituição, sendo que a cooperativa vai manifestar essa essência na ordem econômica.

Mas, o que vem a ser cooperação na ordem constitucional? Como introdução a uma resposta possível, cito a encíclica *Caritas in Veritate*:

Se o amor é inteligente, sabe encontrar também os modos para agir segundo uma providente e justa competência como significativamente indicam muitas experiências no campo do crédito cooperativo (....). (BENTO XVI, 2009, §65).

Desde já, então, fica evidente que reconheço a cooperação como um valor vital, existente para o Direito antes mesmo de qualquer positivação, e que é suportada por normas constitucionais.<sup>21</sup>

A cooperação é o valor com o qual pessoas se afetam para servirem umas às outras. Não se

está, aqui, se referindo a um sentido hoje mais comum de prestação de serviços, como atividade de circulação de bens imateriais no mercado, mas, exatamente, a sua reversão, conquanto originalmente a servidão contrasta com a ideia de mercado.

É essa servidão recíproca (mútua) a suficiência, o afeto bastante, a escolha vital, livre e digna de que a cooperação diz. É essa servidão recíproca o sentido integrativo na originalidade de uma vivência que remete à nobreza, à democracia, à solidariedade, e é uma resposta à febre individualista como evidencia a conciliação da doutrina social católica com a contemporaneidade, tal como expresso na encíclica *Caritas in Veritate*.

No entanto, o imaginário propõe, incessantemente, intrigas singulares que desafiam e desarranjam o universal formal nomeado (sociedade cooperativa; ato cooperativo; propriedade cooperativa) como realidade (de)codificada. Há algo que escapa a todas as tentativas de análise dos negócios ou o patrimônio das cooperativas a partir de nomenclaturas ou de resultados, seja como empresa, seja como associação; seja o cooperado como dono, seja como usuário; seja o ato cooperativo representação, seja delegação; seja a propriedade cooperativa como direito real, seja ela como posse útil.

Em termos da ética pela qual se entrega a juridicidade, é de se desconfiar de toda razão (ontológica) própria, quando levada às consequências últimas, a totalização, sem qualquer (es)conjuração<sup>22</sup>: “*summum ius, summa iniuria*”<sup>23</sup>. O máximo do direito é a injúria máxima.

Daí elucidado o enigma desta fala: A cidade morria devagar é o título de um romance de André Carvalho e João Leite (2004), ambientado em São Roque de Minas, como contexto da constituição de uma cooperativa de crédito, não apenas para ilustrar a teoria do ato cooperativo com literatura, mas para absorver-me dessas experiências de desafio, heróicas, em uma cidade moribunda.

Sem esquecer o risco da degeneração

subjetivista, o extravio estético, trata-se do resgate da narrativa entre os fatos e o direito. Não exatamente como se fora estágios elementares exteriores entre si e constitutivos de um processo dialógico - descrição “neutra” do ser, e avaliação “racional” do dever-ser, mas, como contramundo, no qual os valores pela ação narrada resistem por encantamento à pressão das pesquisas e às manobras do consenso.

## Referências

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martins Claret, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BENTO XVI. **Caritas in Veritate**. 2009. Disponível em: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_po.html). Acesso em: 25 out. 2012.
- BIALOSKORSKI, Sigismundo. **Aspectos Econômicos das Cooperativas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.
- CARVALHO, André; LEITE, João. **A cidade morria devagar**. Belo Horizonte: Armazém de Ideias, 2004.
- CUNHA, Ricarlos A. V. Técnica, liberdade e direito. **Cadernos da Escola de Magistratura Regional Federal (EMARF), Fenomenologia e Direito**, RJ, v. 4, n. 1, p. 49-63, abr./set. 2011.
- DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. Trad. Leyla Perrone-Moyses. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DESCARTES, René. Discurso do método In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. V.XV.
- DEWEY, John. Democracia cooperativa. In: FRANCO, A.; POGREBINSCHI, T. (Org.). **Escritos políticos escolhidos de John Dewey**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- FERRAZ, Marcus S. A. Lições do mundo da vida: o último Husserl e a crítica ao objetivismo. **Scientia & Studia**, v.2, n. 3, p. 355-372, 2004. Disponível em: [www.scientiaestudia.org.br/revista/cont\\_02\\_03.asp](http://www.scientiaestudia.org.br/revista/cont_02_03.asp). Acesso em: 19 jan. 2011.
- FRANCO, Augusto de; POGRESBINSCHI, Thamy (Org.). **Democracia cooperativa**. Escritos políticos escolhidos de John Dewey. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- GAYOTTO, Adelaide M. **Formas primitivas de cooperação e precursores**. SP: IICA, 1971.
- GUIMARÃES, Aquiles C. Para uma teoria fenomenológica do direito – III. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, RJ, v. 4, n. 1, p. 65-77, abr./set. 2011.
- \_\_\_\_\_. Para uma teoria fenomenológica do direito – IV. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, RJ, v. 4, n. 2, p. 23-31, out. 2011/mar. 2012.
- HÄBERLE, Peter. **Estado Constitucional Cooperativo**, Rio de Janeiro: Renovar, 2007. Disponível em: <http://www.direitopublico.idp.edu.br/index.php/direitopublico/article/view/393/0>. Acesso em: 19 jan. 2011.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. A justiça e o rosto do outro em Lévinas. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, RJ, v. 3, n.1, p. 103-115, abr./set. 2010.
- \_\_\_\_\_. **Para um pensamento úmido**: a filosofia a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Nau: Ed. PUC- Rio, 2011.
- HEIDEGGER, Martin . **Aportes a la filosofia**. Trad. Dina V. Picotti C. Buenos Aires : Biblos, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Sobre o humanismo**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1995.
- HUSSERL, Edmmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- OST, François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Editora



Unisinos, 2004.

REALE, Miguel. **Verdade e conjectura**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

RICOEUR. Paul. **Tempo e narrativa**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Tomo III.

SCHELER, Max. **Ética**. Trad. Hilário Rodriguez Sanz. Buenos Aires: Revista de Ocidente Argentina, 1948. Tomo I.

## Notas

1 Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1.12.8.

2 O *ethos* é caráter, costume e moradia. É um modo de ser de alguém como o *abrigo* da sua humanidade em si, com que *toca, afeta* outrem (*pathos*) no compartilhamento de uma razão (*logos*). O *ethos* se refere à atitude do emissor que dá consistência ao seu modo de ser, o que é necessário à aceitação dele por quem o avalia.

3 O cooperativismo, logo após a sua origem, foi adotado como estratégia para políticas públicas. Os primeiros mentores dessa feliz associação foram dois alemães. Hermann Schulze, magistrado na cidade de Delitzsch, apoia a formação da primeira Cooperativa de trabalhadores na Alemanha. Na mesma época, o prefeito de Weyerbusch, Friedrich Wilhelm Raiffeisen, preocupado com as condições dos pequenos agricultores, imaginou uma forma de conseguir crédito viável às suas possibilidades. Das iniciativas de ambos, nasceram as primeiras cooperativas de crédito. (GAYOTTO, 1971).

4 Aqui cabe uma pergunta: a intuição da essência se distingue da percepção do evento (algum modo de união de pessoas)? Uma resposta com um espectro transcendental diz que essa intuição é a visão do sentido ideal que se doa ao evento materialmente percebido mediante nossas sensações. Ou seja, é a visão do sentido ideal que se doa ao que nos é dado pelo ambiente de cujo horizonte de indeterminação o evento percebido se destaca à consciência. E é nesse sentido que há a identificação do percebido como uma totalidade. Identificamos uma cooperativa, uma totalidade, ao que nos é dado pelo ambiente, que é sempre parcial e dependente de uma perspectiva.

5 Cabe aqui uma advertência: isso tudo o que foi dito até agora não quer dizer que haja uma independência entre fatos, as sociedades cooperativas e seus negócios, e a essência da cooperativa. É necessário que eu não caia na armadilha do idealismo ao exercitar a redução fenomenológica. Não posso supor que eu seja uma consciência desencarnada que paira por cima e por fora da minha experiência concreta (sensível) com as sociedades cooperativas e seus negócios.

6 Partindo da premissa que a sociedade e a propriedade cooperativas e o ato cooperativo são manifestações da cooperação na ordem econômica, cheguei, com o socorro dos estudos de Sigismundo Bialoskorski (2006), a três vetores teleológicos da cooperação, quando ali se manifesta: saturação de democracia na atividade econômica; geração de riqueza vinculada ao desenvolvimento local; eficácia em ambientes de escassez de capital e em mercados imperfeitos. Não importa tanto o que as cooperativas foram, são e podem vir a ser, mas elas são sempre: uma cooperação entre seus sócios. Uma cooperação com a qual, necessariamente, exercitarão a democracia em sua gestão, gerarão riqueza que circulará na comunidade local onde está estabelecida e resolverão ou minimizarão ao menos os seus problemas comuns com a imperfeição de mercados e com a escassez de capital. Sem isso, não há como pensar uma possibilidade realizável como uma cooperativa. Isto é, me é impossível pensar cooperativa de outro modo: não há como suprimir a cooperação sem destruir a cooperativa como um objeto.

7 “Fim aqui é tomado no sentido de um ‘telos’, uma consumação que conduz à plenitude do vigente, àquilo que é.( ...) A produção que aí se manifesta, muito menos que um fazer do homem, reside ela no deixar que a coisa transpareça naquilo que é, permitindo que saia do velamento em que se encontra. (...) A esse desvelar do ente, os gregos denominava ‘aletheia’, aí figurando a própria essência da verdade” (CUNHA, 2011, p. 52-53).

8 “(...) enquanto eu queria assim pensar que era tudo falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que essa verdade, eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava”. (DESCARTES,1973, p.54)



9 “O outro começo de pensar é assim denominado não porque só seja uma forma diversa da que possuía qualquer outra filosofia vigente, mas porque precisa ser o outro singular a partir da referência ao único e primeiro começo (...). Daí que o ser [seyn] não pode ser pensado a partir do ente; tem de ser pensado [erdacht] desde si próprio” (HEIDEGGER, 1993, p. 54).

10 “Tendo em vista o outro começo, o niilismo precisa ser pensado basicamente como uma consequência essencial do abandono do ser. (...) O ser abandonou tão fundamentalmente o ente e o relegou de tal forma à maquinação e à ‘vivência’, que aquelas aparentes tentativas de resgate da cultura ocidental, bem como toda a ‘política cultural’, precisam necessariamente se tornar as mais capciosas e, com isso, as mais supremas configurações do niilismo” (HEIDEGGER, 1993, p.87, § 72).

11 “A proveniência da Essência do homem permanecerá sempre em seu por-*vir* para a humanidade histórica. A metafísica pensa o homem a partir da animalitas. Ela não o pensa na direção de sua humanitas. A metafísica se tranca ao dado Essencial simples, de que o homem só vive em sua Essência, enquanto é interpelado pelo Ser. Unicamente a partir dessa interpelação, ele ‘encontrou’ onde mora sua Essência. Somente a partir desse morar, ‘tem’ ele ‘linguagem’, como a morada, que pré-serva o ec-stático para sua Essência. Chamo ec-sistência do homem o estar na clareira do Ser. (...) foi destinado ao homem pensar a Essência de seu ser e não, apenas, fazer relatórios sobre a natureza e a história de sua constituição e de suas atividades”. (HEIDEGGER, 1995, p. 40-41).

“(....)Porque os vegetais e os animais, embora se achem numa tensão com seu ambiente, nunca estão postos na clareira do Ser – e só essa é ‘mundo’ –, por isso lhes falta a linguagem. E não, ao contrário, por lhes ser negada a linguagem, encontram-se suspensos sem mundo no seu ambiente. (...) Em sua Essência, a linguagem não é nem a exteriorização de um organismo, nem a expressão de um ser vivo. (...) A linguagem é o advento do próprio Ser que se clareia e se esconde. (...) Em seu conteúdo, ec-sistência significa exportar a Verdade do ser. Existência diz, ao contrário, actualitas, realidade, distinguindo-se da simples possibilidade concebida como idéia”. (HEIDEGGER, 1995, p. 44-45).

“(....) A ‘substância’ do homem é a existência’ não diz outra coisa senão: o modo em que o homem, em

sua Essência, se essencializa, com referência ao Ser, é in-sistir ec-staticamente na Verdade do ser. Com essa determinação da Essência do homem não se declaram falsas nem se rejeitam as interpretações humanistas do homem como animal rationale, como ‘pessoa’, como ser dotado de alma, espírito e corpo. Ao contrário, o único pensamento a se exprimir é que as determinações humanistas da Essência do homem, ainda mesmo as mais elevadas, não chegam a fazer a experiência do que é propriamente a dignidade do homem. Nesse sentido, o pensamento de Ser e Tempo é contra o humanismo. Essa oposição, todavia, não significa que um tal pensamento bandeie para o lado oposto do humano e preconize o inumano, defenda a desumanidade e degrade a dignidade do homem”. (HEIDEGGER, 1995, p. 50-51).

“(....) O Ser está mais distante do que todo ente e, não obstante, está mais próximo do homem do que qualquer ente, seja um rochedo, um animal uma obra d’arte, uma máquina, seja um anjo ou Deus. E, todavia, para o homem é a proximidade o que lhe está mais distante. Em primeira aproximação, o homem se atém sempre e somente, ao ente. Sem dúvida, sempre que o pensamento se representa o ente como ente, refere-se ao Ser. No entanto, não pensa, na verdade, senão o ente como tal e nunca o Ser como tal”. (HEIDEGGER, 1995, p. 82-83).

“O pensamento supera a metafísica, enquanto, regressando, desce à proximidade do próximo. Descer, principalmente, quando o homem se perdeu nas alturas da subjetividade, é mais difícil e perigoso do que alçar-se. A descida leva à pobreza da existência do homo humanus. Na ec-sistência, abandona-se o âmbito do homo animalis da metafísica. O império e domínio desse âmbito é o fundamento mediato e profundo da obliteração e da arbitrariedade do que se designa como biologismo, mas também do que se conhece pelo título pragmatismo. Pensar a Verdade do ser significa igualmente pensar a humanitas do homo humanus. Trata-se de pôr a humanitas a serviço da Verdade do ser, mas sem o humanismo em sentido metafísico” (HEIDEGGER, 1995, p. 82-83)

12 “Em tal caso, todos nós conheceríamos, avaliaríamos e decidiríamos as situações de nossa vida a partir do interior de um horizonte cultural tecnocrático, ao qual pertenceríamos estruturalmente, sem poder jamais encontrar um sentido que não fosse produzido por nós. Esta visão torna tão forte a mentalidade tecnicista que faz coincidir a verdade com o factível.” (BENTO

XVI, 2009, § 70

13 “Não obstante sejam ‘sujeito’ e objeto’ títulos insuficientes da metafísica, que, desde cedo, na forma da ‘lógica’ e ‘gramática’ ocidentais, se apoderou da interpretação da linguagem. O que se esconde nesse processo, só hoje podemos suspeitar”. (HEIDEGGER, 1995, p. 25-26)

“Para aprendermos a experimentar em sua pureza (...) essa Essência do pensar, devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensamento. Seus primórdios remontam até Platão e Aristóteles. Para eles, o pensamento é, em si mesmo, uma *techne*, o processo de calcular a serviços do fazer e operar. Nesse processo, já se toma o cálculo em função e com vistas à práxis e à poiesis”. (HEIDEGGER, 1995, p. 50)

“De fato, a grandeza da Essência do homem não consiste em ser ele, como ‘sujeito’, a substância do ente, para, na qualidade de déspota do Ser, fazer com que a entidade do ente se reduza à tão celebrada ‘objetividade’. “Pois o transcendente é o ente supra-sensível, considerando o ente supremo no sentido da causa primeira de todo ente. Pensa-se Deus como essa causa primeira. Ora, ‘mundo’, na expressão, ‘Ser-nomundo’, não significa, de forma alguma, ente terreno em oposição ao celeste nem ‘mundano’ em oposição ao ‘espiritual’. ‘Mundo’ não significa nenhum ente ou domínio de entes, mas abertura do Ser. (...) ‘Mundo’ é a clareira do Ser, à qual o homem se ex-põe por sua Essência lançada. (...) O homem nunca é homem, aquém do mundo, como um ‘sujeito’, quer se entenda sujeito como ‘eu’ ou como ‘nós’. Nem tampouco o homem é primeiro e somente sujeito enquanto se refere sempre a objetos, de sorte que sua Essência esteja na relação sujeito-objeto. Ao contrário, o homem é, em sua Essência, primeiro ec-sistente na abertura do Ser. E é o que se abre na abertura que clareia o meio no qual pode ‘ser’ uma ‘relação’ do sujeito para o objeto”. (HEIDEGGER, 1995, p. 79)

14 Ecl 1:8-9.

15 “Eu te digo: estou tentando captar a quarta dimensão do instante-já que de tão fugidio não é mais porque agora tornou-se um novo instante-já que também não é mais... E quero capturar o presente que pela sua própria natureza me é interdito: o presente me foge, a atualidade me escapa, a atualidade sou eu sempre no já”. (LISPECTOR *apud* HADDOCK-LOBO, 2011, p.37).

16 “Não haverá *Aufhebung* no sentido hegeliano, em

que o que é suspenso (*aufgehoben*) agora se resolve futuramente, em um processo reconciliador. Não haverá, espero eu, de fato nenhuma reconciliação com o prometido, mas meu intuito é que, nas repetições e remarcações às quais me proponho, algo “novo” vá se somando ou, ao menos, sendo resignificado a posteriori, para tomar emprestado o termo de Freud que Derrida tanto admirava. (...) Para Derrida, não se fala senão do luto, deste luto-impossível. ‘Este consiste sempre em tentar ontologizar os restos, torná-los presentes, em primeiro lugar em identificar os despojos e em localizar os mortos. (...)’. Qualquer catalogação ou taxonomia dos cadáveres se torna impossível: há restos, aliás, só há e sempre só houve restos, mas, para ser realmente um resto, um resto digno do nome resto, ele não pode ser catalogado nem submetido a nenhuma nomenclatura” (HADDOCK-LOBO, 2011, p. 56; 72)

17 “Na relação com o outro, sempre estou em relação com o terceiro. Mas, ele também é meu próximo. A partir deste momento, a proximidade torna-se problemática: é preciso comparar, pesar, pensar, é preciso fazer justiça, fonte da teoria. Toda a recuperação das instituições (...) se faz, a meu ver, a partir do terceiro (...). O termo justiça aplica-se muito mais à relação com o terceiro do que à relação com o outro. Mas, na realidade, a relação com o outro nunca é só relação com o outro: desde já o terceiro está representado no outro; na própria aparição do outro, o terceiro já está a me olhar. Isto faz com que a relação entre responsabilidade para com o outro e a justiça seja extremamente estreita. (...) Se só houvesse o outro diante de mim, diria até o fim: devo-lhe tudo. Sou para ele. E isto vale, inclusive, para o mal que me faz: não sou semelhante, estou 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.” (LÉVINAS *apud* HADDOCK-LOBO, 2010, p. 103-104).

18 “Galileu adere a um mecanismo atomista, que delimita bem claramente as qualidades reais do mundo e os efeitos na experiência sensível. Se a natureza é em sua essência formada por qualidades que, no geral, escapam à sensibilidade, então o experimento é uma comprovação empírica de uma tentativa racional de descrição da camada primária do mundo. Cumpre

frisar que a camada objetiva da natureza exprime-se matematicamente. Número, figura, grandeza e movimento, as características dos átomos do mundo, são caracteres que pedem uma decifração matemática. A objetivação das formas e dos movimentos por meio da aplicação da matemática sugere a extensão de tal conhecimento para todas as propriedades reais e todas as relações de causalidade real do mundo da intuição. Esse é o passo dado por Galileu: a matematização da natureza concreta em geral.” (FERRAZ, 2004).

19 “Democracia é a crença de que mesmo quando necessidades e fins ou consequências são diferentes para cada indivíduo, o hábito de cooperação amigável – que pode incluir, como no esporte, rivalidade e competição – é em si um acréscimo valioso à vida.” (DEWEY, 2008, p. 140).

20 “O Estado Constitucional aberto somente pode existir, a longo prazo, como Estado cooperativo, ou não é um Estado Constitucional!” (HÄBERLE, 2007, p. 11).

“Já vimos que o justo emana do valor juridicidade como essência desse objeto ideal capaz de evidenciar todas as práticas destinadas à convivência da justiça no mundo da vida. A juridicidade é o metron, o paradigma, o valor acima do qual só encontraríamos a ordem divina como sua depositária. A plenitude do valor do justo humano tem como depositária a juridicidade.” (GUIMARAES, 2011, p. 65).

“O fio condutor de uma teoria fenomenológica de Direito é a ideia de juridicidade (...). A relação sociedade-justiça adquire seu valor nas conexões entre sociedade e juridicidade e não na tessitura sociedade-legalidade. Esta reflete apenas a artificialidade instrumental absolutamente necessária à pacificação dos conflitos inerentes à condição humana marcada originariamente pela obrigatoriedade da coexistência. (...) Força normativa e força valorativa se entrelaçam nos horizontes da estrutura jurídica do Estado. O que confere validade à norma é o valor de que é depositária e não a vazies do comando estatal. Desde que referida à ideia de juridicidade, a norma transcende o Estado e, nem por isso, perde o seu caráter de validade, pois é o tão exaltado Estado de Direito (e não de leis como querem os liberais) o garantidor da validade, auto afirmado no sistema normativo como criação impulsionada pelo processo histórico-social.” (GUIMARAES, 2011/2012, p. 23,24).

21 Eis pressupostos axiológicos com os quais posso abordar o fenômeno cooperativo no Direito

Constitucional: transcendência dos valores; intuição emocional como via cognitiva e; valoração como um ato de preferência. A cooperação é, então, uma vivência afetiva em sua originalidade no cerne do ato de preferência constitutiva do que vem a ser cooperativo-vivência como uma iniciação para a descoberta dos sentidos para essa expressão – como encontro que mergulha a cooperação na temporalidade (seu aparecimento), mas que, como absoluto, não se dissolve no tempo.

22 “Pois conjurar quer dizer também exorcizar: tentar simultaneamente destruir e denegar uma força maligna, endemoninhada, endiabrada, o mais das vezes, um espírito malfeitor, um espectro, uma espécie de fantasma que retorna ou que ainda correr o risco de retornar *post mortem*. O exorcismo conjura o mal, segundo vias igualmente irracionais e segundo práticas mágicas, misteriosas, até mesmo mistificantes. (...) Sem excluir, muito pelo contrário, o procedimento analítico e o raciocínio argumentativo, o exorcismo consiste em repetir, sob o modo da encantação, que o morto está de fato morto. Procede por meio de fórmulas, e, às vezes, as fórmulas teóricas desempenham esse papel com tal eficácia que engana, quanto à sua natureza mágica, seu dogmatismo autoritário, o oculto poder que repartem com isso que elas pretendem combater.” (DERRIDA, 2007, p. 83).

23 “A literatura está repleta desses personagens ‘loucos de direito’ que, cada um à sua maneira, ilustram o paradoxo profundo expresso no adágio latino. (...) Enquanto o direito consagra papéis normatizados, a fábula joga sistematicamente com as mudanças de escala: a tragédia antiga, por exemplo, testa permanentemente a justa medida da relação que os homens devem manter com os deuses e acaba por denunciar a *hýbris* (a desmedida) dos protagonistas. Coloca-se, então, a questão da ordem em relação à qual a medida conveniente é avaliada: quem, entre Creonte e Antígona, por exemplo, se torna culpado de *hýbris*?” (OST, 2004, p. 15; 17).