

As cooperativas entre a verdade e a validade

(Cooperatives between truth and validity)

Guilherme Krueger¹

Recibido: 27.03.2014
Aceptado: 12.05.2014

Sumario: I. A hermenêutica no direito entre a argumentação e a narrativa. II. Um problema na expressão forma cooperativa de negócio que é encontrada no blueprint da Aliança Cooperativa Internacional. III. Fundamentos teológicos para uma resposta possível ao problema na expressão. IV. Conclusão. V. Bibliografia.

Resumen: 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. Essa indistinção entre cooperação e cooperativa induz o Plano de Ação da Década Cooperativa (o Blueprint da ACI) a expressar a cooperativa como forma, enquanto sua materialidade é tomada por empresarial: uma empresa (atividade) sob forma cooperativa. Uma identidade que nos seja afetiva não pode ser reduzida à forma sem que isso se torne um problema. Pois para nos afetar, o valor que essa identidade suporta —a cooperação— precisa ter fundamento material, ainda que seja também idealizado.

Palabras clave: cooperação, cooperativa, validade, valor.

Abstract: The current declaration of the International Cooperative Alliance on cooperative identity since its 1995 Centennial Conference (which was held in Manchester) makes no distinction between cooperation and cooperative. The lack of distinction between cooperation and cooperative has caused the Decennial Cooperative Action Plan to define cooperatives as a form, while their materiality is regarded as managerial: a business (activity) under a cooperative form. An identity that is close to us cannot be reduced to form, without this being a problem. Therefore, the value underlying this identity —cooperation— must have a substantial basis, even if it is idealised, if it is to affect us.

Key words: Cooperation, cooperatives, validity, values.

¹ Correo electrónico: guilherme@gomeskrueger.adv.br

I. A hermenêutica no direito entre a argumentação e a narrativa

A clareza de qualquer conceito pode ser apreciada quando se analisa as regras que alguém segue quando usa, de modo competente, esse conceito na linguagem. Porém, se uma consciência crítica e objetiva logra pleno domínio sobre conceitos que sejam formais, já não é possível esse modo para ideais em seus absolutos materiais —os valores. Nesses casos, tenta— se determinar o significado das palavras *verdade*, *amor* e *cooperação* por recurso ao uso dos adjetivos correspondentes que se aplicam a objetos e pessoas. Se se quiser determinar o que *verdade*, *amor* e *cooperação* significam, deve-se atentar para o uso dos predicados. Estabelece-se critérios de que alguém se serve para aplicar os termos *verdadeiro*, *amoroso* e *cooperativo*. Qualquer procedimento de elucidação de um conceito axiológico, nesse caso, vai incluir própria abordagem desse procedimento, inclusive os empíricos: a sua validação.

A validação, por sua vez, consiste de argumentos que visam a legitimação na positividade do predicado sobre o objeto ou pessoa. A argumentação é composta de raciocínios em que são avaliados os cursos de ação seguidos ou a serem seguidos com relação a algum padrão, desejo ou interesse. No Direito, a dificuldade não se dá tanto nas descrições fáticas ou nas prescrições normativas, os quais uma competência crítica de objetividade dá conta. Nas avaliações essa dificuldade já se manifesta na própria oscilante relação histórica entre o Direito e a moral, conquanto ambas organizam as ações que interferem nos interesses, desejos e sentimentos uns dos outros.

Na organização dos cursos de ação, pode-se falar de *hábitats* em que estão estruturadas e determinadas as funções estatais e do modo como os agentes públicos imbuídos de realizar essas funções raciocinam ou devem raciocinar. Uma instituição moral não só organiza um curso de ação da vida individual ou social das pessoas, mas também impacta as ações estatais de modos variados. As variações têm a ver com os poderes e funções estatais. Mas, se é possível pôr em xeque uma argumentação jurídica que determine o uso do predicado justo ao correlacioná-la a padrões morais, é discutível se a moralidade toma parte da essência do direito.

Como a argumentação jurídica já se dá num contexto de incredulidade em relação às metanarrativas, é interessante a distinção entre o *jogo* e o *drama*. No *jogo*, as partes são evidentemente opostas, mas há uma ordenação aceitável mesmo para o perdedor, porque foi trazido numa linguagem jurídica compreensível e significativa para as partes.

Ao contrário, em um *drama*, a argumentação jurídica permanece incompreensível para uma das duas partes, de sorte que a tutela jurisdicional aparecerá como uma violência desnecessária. Uma das partes terá o sentimento de não ter sido entendida e que seu dano permanece irreparável ou que sua atribuição (ou retribuição) precisa ser diferente para ser justa. O Direito se propõe mais em *atribuir a cada um o que é seu*. Há uma atribuição, restituição ou retribuição, mas que reforcem a própria ordem jurídica em vigor, embora possam ser injustas. Além desta atribuição, restituição ou retribuição às partes, a justiça aparece na tentativa de retomar o vínculo pessoal perturbado criando as condições para que cada um possa se integrar à normalidade. Nesta *teleología* do justo, o objetivo não é mais a simples realização do *status quo ante*, mas a pacificação social ou harmonização que leva em conta as condições psicológicas e sociais do *drama*.

É para o *drama* que as fundamentações valorativas encontram maior relevância para o direito, mas no *drama* também encontram os seus limites, eis que um raciocínio já é epígono da comunhão e da catarse. Na comunhão ou excomunhão constitutiva de uma identidade ética, aparece a narrativa como o acontecimento em inflexão para a reflexão axiológica.

A narrativa aponta para o *espaço aberto* no modelo oferecido por Robert Alexy em sua Teoria da Argumentação Jurídica: «*Necessário é muito mais um modelo que, por um lado, permita as convicções comumente aceitas e os resultados de prévias discussões jurídicas e, por outro, deixe espaço aberto para critérios de correção.*»² Com a ressalva de que uma narrativa diz muito mais da indagação pelo justo a ser apropriado em qualquer modelo de argumentação, que essencialmente busca demonstrar como correto um justo mais que possível, porque real.

Neste sentido, não é ocioso observar que a palavra *teatro* deriva etimologicamente da palavra *teoria*. Sabemos que, nos alvares da Grécia Clássica, o teatro surgiu nas festividades de Dionísio, que celebravam a fertilidade na sobrevivência. No mito, Dionísio é esquartejado, mas volta à vida. O teatro marca originalmente a relação entre vida e sofrimento em comunidade (paixão). O teatro deriva originalmente da avalanche de linguagem que são os mitos. Orienta-se para a extração dos nexos de determinação do vir a ser que se destaca do angustiante horizonte do *nada* que vem a ser a indistinção do *todo*, esse desconhecido.

Na orgia dionisíaca, a comunidade se mostra no esquecimento temporário das noções de tempo e espaço individuais pelos ritos,

² Trad. Zilda Hutchinson Schild Silva. São Paulo : Landy, 2001. p. 25.

num transe coletivo que celebra o sofrimento na morte e a vida que sobrevêm. Com o teatro, a narrativa trágica passa a encenar repetidamente então não mais o sofrimento e a sobrevivência de um deus, mas de seres humanos especiais—os heróis, os semideuses, no momento em que a política grega e em especial a democracia ateniense alcança o seu apogeu e enfatiza o aparecimento do espaço público em sua intersubjetividade. Pelas suas virtudes, o herói permanece nas narrativas trágicas sobrevivente na memória comunitária de suas realizações. E perpetua-se em seus filhos na variante mais alegre das comédias (por essa origem, a sexualidade é ainda em grande medida a matéria-prima das comédias).

O teatro então surge como tal, quando se apropria dos elementos miméticos (representações) do mito de Dionísio para criar representações vivas do comportamento humano a partir da poética. O teatro aí faz aparecer o espectador, aquele que, em comunidade, contempla em afastamento reflexivo [*theorein*] o que é encenado, é narrado; conquanto nos ritos dionisíacos isso não acontece, na medida em que não aparece esse afastamento na participação orgiástica.

A determinação do vir a ser aparece na glorificação da morte do herói em toda narrativa trágica clássica. O desafio proposto ao herói na tragédia é oportunidade de revelação de virtudes humanas por entre desmedidas de suas ações (e medidas designadas pelos deuses em suas interações) que não são predeterminadas, eis que só são mostradas no desenlace trágico que a narrativa encaminha.

A singularidade do teatro está na ambiguidade imediata do espectador, que não se afasta totalmente na antecipação do que acontecerá na medida em que já espera o desenlace trágico, mas ainda está próximo o suficiente para ser atravessado pelo sofrimento trágico dos heróis. Então, a essência do teatro é a *mimese*.

Mimese é a verossimilhança das ações humanas representadas. Não o que é, mas o que pode vir a ser ou acontecer (recorrendo ao uso da ilusão e imaginação, e não da imitação). Na narrativa trágica, a mimese faz aparecer o universal da humanidade na comunhão dos sentimentos de terror e piedade entre os espectadores e os personagens. Essa comunhão acontece na injunção (conexão) das ações narradas (intriga, enredamento) que com ele o texto narrativo revela suas qualidades. O texto dramático então é literário e também performático, daí que o texto narrado não é só poesia, mas já carrega uma preocupação cênica, de contexto material, seu suporte fático. Tal integração já leva a pensar constantemente nas questões que ligam a arte dramática à vida, seja num contexto pedagógico, seja num contexto antropológico, seja no contexto do entretenimento.

De certo modo, o desenvolvimento do teatro a partir das orgias dionisiacas e das tragédias clássicas para a manifestação cultural como a conhecemos revela o *prazer* como finalidade³ e sugere que a teoria originalmente não aponta para uma neutralidade do conhecimento, um sobrevôo da consciência por sobre a transcendência, uma pretensão efetivamente moderna derivada da matematização da natureza. Mas, aponta para a felicidade como perfeição e esta como polo finalístico existencial do ser humano, que a filosofia aristotélica já apresentava como realização plena da autossuficiência do pensar [*Theós*] num compromisso político de fazer justiça.

Na medida em que a culminação metodológica e sobretudo a tecnológica a tenha esquecido, quiçá até por isso, é importante (re)lembrar que a abertura para o vir a ser só acontece na medida em que se torna dizível na narrativa, de novo, essa integridade existencial, que é eminentemente ética, e não estética, política ou mesmo ontológica, da qual, de certo modo, derivam.

Tomando como primeira referência as proposições de Aristóteles sobre a tragédia, Paul Ricoeur propõe que a narrativa (e não o processo ou o sistema) se configure como a representação da ação.⁴ Que só é verossímil, na medida em que reconhece a pré-figuração do agir humano com sua linguagem, simbologia e história (donde surge o processo e o sistema no pensamento vigente em predominância da técnica no fazer). Mas, mais do que isso, no compadecer-se e no abismar-se, é vivência da verossimilhança, pois é aberta para a emergência de múltiplos sentidos como verdade. Dar sentido ao mundo e permitir a emergência de novos sentidos a esse mesmo mundo é vivência realizada por mimese, o que estabelece o círculo hermenêutico. Isto é, não somente pela razão em si do que seja verdade o que permite ao mundo prefigurado a sua ressignificação, ato essencialmente interpretativo.

Enfim, a narrativa é um modo privilegiado de compreensão do mundo. Corresponde tanto ao que Hans Geörg Gadamer chama de aplicação como ao que Aristóteles chama de mimese praxeôs. Ao representar a piedade e o horror, a narrativa trágica propõe a possível inversão da sorte na tragédia, com o que o espectador/leitor volta a encontrar o início da mimese, mas não ao seu estado inicial, numa interseção do mundo da narrativa e do mundo do espectador/leitor, numa ação hermenêutica efetiva e sua específica temporalidade. Enfim, a mimese, convoca o espectador/leitor da narrativa a integrar-se

³ VEIGA, Guilherme. Teatro e teoria na Grécia antiga. Brasília: Thesaurus, 2008

⁴ RICOEUR, Paul. Tempo e Narrativa. Vol. 1. Trad. Claudia Berliner. São Paulo : Martins Fontes, 2010.

na trama. Nem em sobrevôo, nem como participante, mas como quem exerce o papel de refiguração do mundo, tornando completo o círculo hermenêutico.

II. Um problema na expressão forma cooperativa de negócio que é encontrada no blueprint da Aliança Cooperativa Internacional

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». ⁵

Ora, se uma sociedade, uma propriedade, ou um ato só por serem cooperativos, já não nos são indiferentes⁶, 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)⁷ 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 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)

⁵ http://www.cases.pt/0_content/actividades/doutrina/principios_cooperativos_-_de_João_Salazar_Leite.pdf

⁶ é o que está positivado na Constituição Federal Brasileira em seus arts. 5º, XVIII, 146, III, c, e 174, §2º; e na Constituição Portuguesa, arts. 80, b e 82, 4.

⁷ <http://ica.coop/en/blueprint>

O PROBLEMA:

Uma identidade que nos seja afetiva não pode ser reduzida à forma sem que isso se torne um problema⁸. 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). Foge 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 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 nos seus momentos de inflexão 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.

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?

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.

III. Fundamentos teológicos para uma resposta possível ao problema na expressão

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 *aí* em todas possibilidades de existir e não existir.

⁸ O porquê desse problema foi originalmente exposto por Max Scheler (Ética.. Tomo I. Trad. Hilário Rodríguez Sanz. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948).

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 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 de retorno 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.

Os dilemas éticos que se apresentam são relevantes para pensar melhor a relação entre o lícito e o 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 nos 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 do que seja lícito ou ilícito.

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 consequência, 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.

Entretanto, nem tão difícil assim é entender a pertinência da narrativa bíblica para o Direito. François Ost, nesse sentido, o relaciona como Literatura com o Direito:

«Na perspectiva do direito, somente a punição, no sentido de uma sanção imposta por um tribunal público, é jurídica. A vingança é infrajurídica, e o perdão, suprajurídico. A vingança tende, potencialmente, para a acusação, e esta para a violência incontrolada, ao passo que o perdão tende potencialmente a atrair para o dom, o abandono (das ofensas) e, finalmente, o amor, que, como se diz, ‘não conta’».

«Contudo, a figura intermediária da sanção legal não é totalmente estranha a estas duas lógicas antagônicas; ela comporta, com efeito, uma dimensão retributiva (...) da sanção penal e [uma] dimensão compensatória da sanção civil».

«No outro extremo do espectro, não podemos negar que a dimensão do perdão inspira, às vezes, o juiz ou as vítimas no quadro dos modos alternativos de justiça (conciliação, mediação) (...). Mas, eu repito, no sentido jurídico do termo, somente a sanção é estritamente legal. A vingança e o perdão são um universo privado e pré ou pós-jurídico».

«(...) a literatura nos convida a pensar os ‘possíveis jurídicos’. Ao alimentar os nossos imaginários coletivos, ela torna pensáveis, e às vezes desejáveis, alternativas ao direito positivo, e, nesse caso, seu papel civilizador torna-se fundamental (penso especificamente nas análises do filósofo francês Cornelius Castoriadis, consagradas àquilo que ele chama de ‘imaginário social instituinte’))».

(...)

«O que chamamos de ‘literatura’? O romance popular, o thriller e a literatura oral certamente não deveriam ser descartados».

(...)

«Ficções, por seu efeito simbólico, pedagógico e performático, transformam as mentalidades e inspiram as mudanças políticas futuras (...). Sem esta mobilização de um imaginário fundador, permaneceremos presos ao pensamento único e aos bloqueios políticos, econômicos e sociais aos quais ele conduz».

(...)

«Qual ficção fundadora? Qual visão de mundo? Mais uma vez, não posso entrar na substância dessas questões colocadas. Eu responderia de maneira geral que é o próprio Direito que realiza a mediação (vínculo dialético) entre a força e o bem».

(...)

*Nesse papel de mediação, pertence ao direito inventar (...).*⁹

Então, pela hermenêutica enriquecida com a narrativa bíblica, o Direito é pensável como um justo mais que possível – aponta para a justiça perfeita e ao mesmo tempo encarnada.

A carne é o limiar entre pessoa e mundo. O corpo encarnado evidencia que nada nos separa do mundo, mas paradoxalmente entre pessoa e mundo há um abismo: animais são mundo, mas só pessoas não se confundem com o mundo —pessoas têm potência para se perceberem destacadas do mundo e isso acontece ao atribuírem um sentido textual para si mesmas, para outrem e para as coisas além da pura e simples vivência— a sobrevivência e a sucumbência como sentidos de transitoriedade: conhecer, lembrar e imaginar como saber viver e morrer.

A resposta mais tradicional para essa questão existencial adota por pressuposta a transcendência expressa na decomposição de si e do mundo entre corpo e espírito. Ainda que a leitura seja a busca de uma misteriosa ou silenciosa unidade perdida.

Em 2013, estive em cartaz um filme denominado *Thor–Mundo Sombrio*. Para um deus mitológico, Thor, no filme, não tem profundidade. Mas, bons roteiristas têm os seus caprichos. Thor cumpria uma função de entretenimento. Toda mitologia estava, no filme, concentrada em seu irmão ambíguo e antagonico, Loki.

Talvez por isso, três crianças de 10 anos saíram de uma sessão gritando: «*Loki, Loki, Loki*». Elas pareciam ter captado intuitivamente um sentido de ser viking: *Loki*, e não *Thor*, merecia ascender ao trono de Odin.

Outro filme coincidentemente em cartaz configura uma narrativa sobre isso: *O Martelo dos Deuses*. Este retrata a sucessão heróica

⁹ <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/526685-vingar-punir-perdoar-entrevista-especial-com-francois-ost>.

de um rei viking numa ilha britânica do Séc. IX em uma dinastia decadente por carência de guerreiros. Mesmo assim, guerreiros vikings, de tão incontidos em seus rompantes de ira, matam entre si, enquanto os saxões cristianizados, que os cercam, são numerosos, mas são desprezados como «aqueles agricultores».

Disso diz o mito do martelo forjado em Asgaard, quando confrontado com a comunhão eucarística como memória do Cristo. E hoje a coroa inglesa, noventa e nove, com sua notável estabilidade institucional e convívio persistente com a democracia vem da tradição anglo-saxã e normanda. E não da viking.

A conjugação das duas narrativas cinematográficas ajudam a responder uma questão jurídica e política fundamental sob uma perspectiva teológica: 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 plurali-

dade 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 ôntica 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 «inclinarse» 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 nexos doutrinários. 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»¹⁰.

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 constru-

¹⁰ RICOEUR, Paul. *O Mal*. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988, p. 44.

tor de uma utopia. A comunidade sob os cuidados do Estado já vem a ser esse lugar, ainda que prenhe 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 Fidei*¹¹, 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 e a encarcerar o amor no interior dos nossos afetos (desconsiderando sua presença real nas sociedades, propriedades ou nos atos cooperativos). 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?

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 próprios argumentos.

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.

¹¹ http://www.vatican.va/holy_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_po.pdf.

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, o interesse ou 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 *Emmanuel 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: devo-lhe 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». 12

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

¹² LÉVINAS, Emanuel. De Deus que vem à idéia. Trad. Marcelo Fabri et al. Petrópolis : Vozes, 2002. pp. 119-121.

«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°).¹³

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-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»¹⁴.

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.

¹³ http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.html.

¹⁴ Flp 2, 5-11.

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 pela comunhão perfeita.

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*»¹⁵, Ele já se revelava como 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 *Filho*¹⁶.

Maria cantou que Deus olhou para sua humilhação como serva e doravante todas as gerações a felicitarão¹⁷. 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 estar¹⁸, 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

¹⁵ Gn 12,1.

¹⁶ Lc 1,26-38.

¹⁷ Lc 1, 46-55.

¹⁸ Jo 8, 3-11.

criança em gestação a aperfeiçoaria pela hermenêutica¹⁹ 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!?²⁰

Em *José*, esse silêncio é eloqüente. O que diz esse silêncio? 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 amada²¹.

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 e defendido. Enfim, é nessa abertura a esse totalmente outro espectral, no amor que não é só Eros ou também Filia e só, mas junto o 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 criança²². 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

¹⁹ «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. *Verdad y método*. 11. ed. Salamanca: Sí-gueme, 2005, p. 380) Tradução para o português por Ricardo Almagro Vitoriano Cunha.

²⁰ Mt 1, 18-23.

²¹ Mt 1, 24-25.

²² Mt 2, 13-18.

inocentes, a família se constituiu no gozo e na graça do Verbo. E se sagrou 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.

E das mil e uma respostas que Deus inspira e provoca com a trama narrativa engebrada, 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 providente e justa competência como significativamente indicam muitas experiências no campo do crédito cooperativo (...).» (§65).²³

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 bem este novo tipo de economia ao serviço da pessoa, ou seja, capaz de favorecer formas de partilha e de

²³ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_po.html.

gratuidade, que são o fruto respectivamente da solidariedade e da fraternidade (Caritas in veritate, 39)»²⁴.

IV. Conclusão

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 na ordem econômica constitucional.

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 fé²⁵, esperança²⁶ e amor²⁷, escritas entre 2005 e 2013, em evidente referência à primeira Epístola de *São Paulo* aos Coríntios²⁸, o *Papa Bento XVI* afirmara no magistério teológico, o que o *Papa Francisco* confirmou agora em seu apostolado: existe um nexó axiológico essencial entre a cooperação e a misericórdia e isso evidentemente também se manifesta na ordem econômica constitucional.

²⁴ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20121016_world-food-day-2012_po.html.

²⁵ Lumen Fidei, já citada.

²⁶ Spe Salvi, de 2007.

²⁷ Deus Caritas Est, de 2005.

²⁸ «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 tine. 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.

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

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)

O querigma possui um conteúdo inevitavelmente social: no próprio coração do Evangelho, aparece a vida comunitária e o compromisso com os outros (§177).

Confessar que o Espírito Santo atua em todos implica reconhecer que Ele procura permear toda a situação humana e todos os vínculos sociais: «O Espírito Santo possui uma inventiva infinita, própria da mente divina, que sabe prover a desfazer os nós das vicissitudes humanas mais complexas e impenetráveis». (...) A aceitação do primeiro anúncio, que convida a deixar-se amar por Deus e a amá-Lo com o amor que Ele mesmo nos comunica, provoca na vida da pessoa e nas suas ações uma primeira e fundamental reação: desejar, procurar e ter a peito o bem dos outros (§178).

A proposta é o Reino de Deus (cf. Lc 4, 43); trata-se de amar a Deus, que reina no mundo. Na medida em que Ele conseguir reinar entre nós, a vida social será um espaço de fraternidade, de justiça, de paz, de dignidade para todos. Por isso, tanto o anúncio como a experiência cristã tendem a provocar consequências sociais (§180).

A verdadeira esperança cristã, que procura o Reino escatológico, gera sempre história (§181).

Sabemos que Deus deseja a felicidade dos seus filhos também nesta terra (...) Por isso, a conversão cristã exige rever «especialmente tudo o que diz respeito à ordem social e consecução do bem comum» (§182).

Uma fé autêntica —que nunca é cômoda nem individualista— comporta sempre um profundo desejo de mudar o mundo, transmitir valores, deixar a terra um pouco melhor depois da nossa passagem por ela. Amamos este magnífico planeta, onde Deus nos colocou, e amamos a humanidade que o habita, com todos os seus dramas e cansaços, com os seus anseios e esperanças, com os seus valores e fragilidades. A terra é a nossa casa comum, e todos somos irmãos. Embora «a justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política», a Igreja «não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça» (§ 183).

«No diálogo com o Estado e com a sociedade, a Igreja não tem soluções para todas as questões específicas. Mas, juntamente com as várias forças sociais, acompanha as propostas que melhor correspondam à dignidade da pessoa humana e ao bem comum. Ao fazê-

lo, propõe sempre com clareza os valores fundamentais da existência humana, para transmitir convicções que possam depois traduzir-se em ações políticas» (§ 241)

V. Bibliografia

- ALEXY, Robert. *Teoria da Argumentação Jurídica*. Trad. Zilda Hutchinson Schild Silva. São Paulo : Landy, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. 11.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 380
- LÉVINAS, Emanuel. *De Deus que vem à idéia*. Trad. Marcelo Fabri et al. Petrópolis : Vozes, 2002.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Vol. 1. Trad. Claudia Berliner. São Paulo : Martins Fontes, 2010.
- , *O Mal*. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas:Papirus, 1988
- SCHELER, Max. *Ética*.. Tomo I. Trad. Hilário Rodriguez Sanz. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948
- VEIGA, Guilherme. *Teatro e teoria na Grécia antiga*. Brasília: Thesaurus, 2008