

Para além da crença na natureza humana — uma perspectiva fenomenológica da fraternidade na sociedade humana.

Jorge Luis Câmara

Professor Adjunto UERJ

RESUMO: O confronto de teorias tradicionais quanto a formação dos estados encontra-se em conflito com as recentes descobertas das ciências da antropologia, etologia e política. Com isso a necessidade de um pensamento, a cerca do homem e das relações deste com a sociedade que criou, tende a buscar na fenomenologia por seu caráter eidético, para fornecer uma solução. Na alteridade intuída por Levinas e adotada por Husserl podemos alcançar a resposta.

Palavras-chave: Natureza humana, etologia, fenomenologia, empatia.

ABSTRACT: The clash of traditional theories about the formation of the state is in conflict with the recent discoveries of the sciences of anthropology, ethology and politics. Thus the need for a thought about the man and the relationship of this with the company that created it tends to get in character for his eidetic phenomenology, to provide a solution. Intuited by Levinas on otherness and adopted by Husserl can achieve the answer.

Keywords: Human natureza, ethology, Phenomenology, empathy.

1. Um problema recorrente na fundamentação do Estado

Com o advento do iluminismo e sua conseqüente substituição do paradigma teológico dogmático pelo racionalismo, restou, dentre outras, uma questão fundamental: qual a razão da organização social da humanidade? Sob a crença teológica, este questionamento teria pouca relevância ante a noção de lei natural a que se submetia. Bastava então o reconhecimento de que a vida em sociedade atendida à lei natural, parcela da divina vontade acessível ao homem, e esta questão se reduzia em importância. A assunção, pelo homem, da condução de seu rumo, fez o problema adquirir relevância.

Assim, os iluministas fizeram causa de determinar a razão para a associação humana em fundamentos puramente racionais (Morrison, 2006). Neste campo duas vertentes dividiram a cena intelectual. A vertente necessitarista e a vertente voluntarista. Os necessitaristas viam no Estado uma imposição das circunstâncias ao passo que os contratualistas viam uma deliberação voluntária. Ambas partem de premissas semelhantes, a de que o homem, em estado de natureza, seria um ser sob eminente risco de desaparecer ou inviabilizar-se como espécie dominante. Que este homem necessitaria do Estado para sua sobrevivência. Esta situação usualmente é associada a um mal necessário. A causa desta premissa é que sofre mudanças. Aos necessitaristas a mudança de estrutura social, da puramente familiar para a coletiva, se dá por força da ação naturalmente agressiva do próprio homem, visto como um predador de sua própria espécie, fato incomum na natureza, pois competia não só por território, comida, formação de grupos, mas igualmente por conta de sua natureza brutal, agressiva, indiferente a interesses distintos do seu. Tornou-se célebre a associação da imagem do homem como o lobo do homem, no que, aliás, os lobos estariam sendo difamados. A segunda teoria (ou grupo de teorias) reconhece a necessidade de associação, mas a vincula a um homem que está em equilíbrio perante a natureza. O homem neste caso será um bom selvagem que, sujeito aos riscos que a vida primitiva trazia, via na associação uma forma de unir forças ante o perigo comum. Neste caso ele abre mão de parte de seus direitos naturais em favor do Estado constituído.

Em ambas as teorias, seja necessitarista ou seja voluntarista, vemos que o homem é compelido a associar-se, havendo porém um acordo na segunda e uma imposição na primeira.

Não à toa que a primeira recorre à figura do governante, do líder, um rei ou príncipe que subjuga os demais e imponha seu poder. Neste caso a legitimidade do poder estabelecido decorrerá do fundamento pelo qual seja reivindicado, direito divino, articulação política, hereditariedade, etnocracia, direito de conquista etc. Já na segunda expressão teórica, a legitimidade se dá pela consensualidade. Apenas no consentimento assentado com base em um contrato social original se poderia legitimar a existência do Estado. Este raciocínio evoluiu para uma reflexão quanto à repactuação da constituição originária diante de situações em que a sociedade encontra-se sujeita a mudanças.

Ao teor destes comentários iniciais podemos deduzir que filósofos como Hobbes e Maquiavel preconizavam a validade de teorias necessitaristas, ao passo que Rousseau e Locke, viam na contratualidade uma característica da formação das sociedades humanas¹. No pano de fundo de ambos os enfoques vemos a questão da natureza humana. Seja qual for o viés adotado, o do homem como ‘lobo do homem’ ou o do ‘bom selvagem’, a associação para constituição de sociedades complexas é vista como uma necessidade que encontra forte arrimo em concepções quanto à natureza humana. Essa questão, tão imbricada com a própria noção de Estado criada pelo Iluminismo, merece alguma reflexão à luz da eidética de Husserl.

2. O valor científico das manifestações tradicionais sobre a natureza humana

Como dito anteriormente a substituição do modelo teológico pelo racionalista dogmático e, posteriormente, lógico-metafísico, se deu com base na substituição de paradigmas promovida pelo Iluminismo. Para tanto foi de crucial importância a superação da escolástica pela ciência. Este processo aconteceu após o longo outono da Idade Média, no qual certas forças latentes no espírito humano desenvolviam-se lenta, porém seguramente. Assim é que a alquimia medieval lança as bases para a química, a arte e a pintura vão fomentar a valorização do corpo humano relançando as noções de biologia e a redescoberta da arte clássica, com sua regra áurea fará com que a matemática, sobretudo a geometria, ganhe fôlego novo. Neste processo a dominação da natureza através do controle e do conhecimento das forças transformadoras básicas será um motor fundamental para a afirmação de novos tempos. Este contributo da ciência natural para o pensamento filosófico irá se acentuar nas obras de Copérnico e Galileu, onde o cerne do sistema de crenças, até então jungido as noções de mundo sub-lunar e supra-lunar, de estática e de mutação, auridos da escolástica, é atingido

sem possibilidade de recuperação. A adoção do método copernicano e a afirmação do heliocentrismo põem por terra o eixo principal do saber medieval e dá inexorável impulso ao novo modo de pensar. A filosofia, contudo, seguirá o caminho da especulação e da lógica para buscar validade metafísica a suas afirmações. Assim é que vemos Kant, em sua obra sobre os limites da Religião, deduzindo conclusões sobre a má natureza humana, de relatos auridos de viajantes, relatos aos quais aplicou seu vigoroso racionalismo, para alcançar a dita conclusão; ou Rousseau que trará a noção de bom selvagem com fundamento em relatos anacrônico, especulativos ou descontextualizados, embora igualmente preches de racionalidade. Assim sendo, podemos considerar estas referências como válidas apenas em termos relativos.

Outras considerações vieram se somar a estes pensamentos e nelas a base para tais elaborações será posta em xeque. No século XIX, Charles Darwin apresenta suas pesquisas sobre a evolução das espécies. Com elas, estabelece a noção de que a seleção natural dos espécimes mais adaptados seria uma evidência científica obtida pelas suas observações e assim enuncia uma lei da natureza, sobre o papel da seleção natural na sobrevivência do homem as diversas dificuldades que enfrentou ao longo de sua trajetória. Esta noção remete a uma pergunta: se há uma evolução contínua da espécie humana, evolução determinada pela melhor adaptabilidade ao meio, isso poderia corresponder a algum tipo de evolução igualmente quanto à natureza, a personalidade humana? Este tipo de questionamento ocasionou o surgimento de teorias evolucionistas de perfil político/econômico de triste lembrança. O darwinismo social, título sob o qual tais correntes se agruparam, viu na adaptação às leis do mercado, fundadas na ideia de oferta e procura e nos princípios seletivos do evolucionismo, uma afinidade que lhes permitiu traçar rumos sobrepostos. O homem *economicus* seria o vencedor do embate com outros menos adaptados a livre concorrência e a sobrevivência dos mais ‘capazes’. Tal pensamento engendrou muitas distorções, pois confundia parâmetros de comparação ao sugerir que a economia, ou o sistema econômico, criado pelo próprio homem para atender a certas necessidades próprias, poderia emular a natureza em sua tarefa de condutora dos processos evolutivos.

Ocorre que sistemas econômicos, como criações humanas, visam atender a necessidades que podem não se confundir com a natureza humana e até afrontá-la. Pretender assim supor a sobrevivência do mais forte na competição econômica moderna, como fator de seleção natural, seria algo como criar um jogo com regras predispostas para selecionar um tipo de vencedor; comumente chamamos isso de jogo de cartas marcadas. Naturalmente há

um fundo de verdade na sobrevivência dos mais aptos, porém a tentativa de isolar este fator na seleção de alguns dentre uma coletividade, nega o aspecto essencial do processo evolutivo que faz da espécie ou de grupos dentro da espécie o fator predominante. A ideia de darwinismo social então peca, dentro todos seus relativismos, por não perceber que somente na concorrência entre os membros da própria espécie é que ela faz sentido e que o vencedor somente assim será considerado em relação aos perdedores. Elimine os perdedores e nada restará do processo. Em teoria econômica, onde a concorrência se dá entre empresas visando conquista a manutenção de mercados a proposta tem seu valor. Fora deste âmbito nada acrescenta a reflexão.

Porém, um outro aspecto de darwinismo mostra-se mais promissor. Aqueles que busca estabelecer nos processos evolucionistas a instituição de parâmetros de comportamento capazes de favorecer o desenvolvimento de maiores condições de adaptabilidade. Este ramo se desenvolveu a partir da observação e do estudo do comportamento dos animais buscando sempre uma maior aproximação com a espécie humana. Konrad Lorenz e Nico Tinbergen, cunharam o termo Etologia para designá-lo ganhando assim, em 1973, o prêmio Nobel. Etologia pode ser definida como ciência das relações comparadas do comportamento animal. Neste campo merecem destaque igualmente as obras de Frans de Waal, Robert Sussman, Christopher Boehm etc, no estudo dos primatas e outras espécies demonstrando a presença de traços de moralidade e solidariedade entre elesⁱⁱ. Será que com isso poderíamos fechar a questão da natureza humana? Com certeza não, pois a indicação de traços herdados de nosso processo evolutivo não constitui evidência de determinismos que usualmente acompanham a pergunta. Afinal quando buscamos esta natureza queremos, de regra determinar questões mais complexas como o porquê de comportamento antissociais ou de evidente crueldade. É fato que tais traços estão bem presentes nos próprios animais estudados pelo etologistas. Contudo, somente uma atitude leviana poderia desmerecer as pesquisas sob alegação de que os primatas, que demonstram violência simbólica, senso de justiça, empatia etc, são igualmente capazes de crueldades e brutalidades. Um estudo aprofundado do trabalho destes pesquisadores demonstra que as noções ingenuamente propostas quanto à origem da ordem política entre os seres humanos encontra-se em desacordo com o que vem sendo sucessivamente comprovado pela ciência.

Frans de Waal aponta que no âmbito da conduta dos primatas encontramos a manifestação noções muito claras de reciprocidade e de empatia. Com base nelas irá formular

a hipótese de serem as bases da moralidade decorrentes de percepções inerentes à natureza humana. Seu trabalho aponta contra a religião na formação deste conceito, afirmando que a disciplina das sociedades humanas seria consequência destas tendências inatas.

3. Uma formulação mais adequada à evidenciação da natureza humana

Sem prosseguir em uma relação pretensamente exaustiva desta questão, atitude que nos levaria a um exame detalhado do pensamento platônico, kantiano, marxista, freudiano etc. e, de qualquer modo, a um epílogo inconcluso, deve-se adotar uma outra perspectiva. Tendo como base a noção de que, cientificamente, já se pode afirmar que há condições evolutivas permeando o processo de autonomização do homem em sua formação ética, devemos indagar sobre o sentido deste processo. Ou seja, a tendência humana a solidarizar-se com seus iguais não corresponde a uma “natureza” por assim dizer, mas sim a uma condição. A capacidade cognitiva é uma consequência da aquisição desta condição e não um pressuposto. Então do reino animal herdamos a capacidade que se expressa, no conjunto de atributos que nos tornam o que somos, como a de formar juízos morais a partir do senso de justiça e da compaixão possibilitados pela reciprocidade e pela empatia. Despertamos, então, para a juridicidade que se manifesta no homem como a consciência do justo em sua relação essencial com o que se pretende por jurídico. Isto se dá na suposição de que a velha proposição positivista de justiça como emanção do sistema normativo, encontra-se superada por não compreender uma adequação do sistema a valores que o antecedam e legitimem em sua elaboração. Em Aquiles Guimarães, encontramos a referência a que o “*conceito a priori de juridicidade como valor supremo de justo é um conceito ideal que sustenta uma doutrina pura do direito possível*” (Guimarães, 2013). As implicações desta associação com os pressupostos anteriormente firmados fica evidente quando adotamos a premissa fenomenológica da consciência como sendo basicamente, intencionalidade. Com tal afirmação Husserl pretendeu arrostar os danos que percebia sendo disseminados pelo processo de adoção dos paradigmas das ciências da natureza para os conhecimentos humanos em geral, tal como descrito anteriormente. A pura objetivação que esta mentalidade preconizava, contaminou as ciências sociais aplicadas e as ciências humanas, sendo a responsável, em grande medida, pela pretensão expressa anteriormente por determinar uma natureza última para o homem. A busca por genes simbolizada pelo trabalho de Adrian Raine e inspirada por Dawkins é talvez o aspecto mais

evidente deste processo. Porém, conforme apontado, tais pretensões nada mais fizeram do que reconduzir o homem a sua posição natural. No reconhecimento da juridicidade afirmada por Guimarães, vemos que os fatores hereditários, eventualmente herdados geneticamente, etologicamente comprovados, afirmam que se constituem em condições das quais se vale o homem para fazer valer sua condição de âmbito de evidenciação dos valores e de determinação intencional do justo. Diz-nos Guimarães que “*O justo possível será buscado na raiz da iluminação dos fatos e não somente nas cegas direções apontadas pelo primarismo das vias subjuntivas*” (Guimarães, 2013). Não será então na contratação de estruturas político-jurídicas ou na imposição destas que se encontrará a condição de possibilidade do Direito. Esta condição, predeterminada pela capacidade de iluminação que a consciência humana apresenta em relação aos fatos pré-jurídicos sobre os quais lança sua capacidade de doação de valores, encontra-se na constatação de que está dotada para formular juízos de identidade entre outras pessoas como intrinsecamente iguais a si próprias e por elas sentir tanto a justiça quanto a compaixão. A empatia, constatada nas espécies animais mais evoluídas e próximas do homem, nos coloca no mundo em uma situação de percepção objetiva da intersubjetividade. Husserl afirma “*La empatia conduce a la constitución de la objetividad intersubjetiva de la cosa y por ello también del hombre*” (Husserl, 2005) esta constatação, assegura-nos o Filósofo, nos dá o corpo de outrem como objeto científico natural. Trata-se da certeza científica que as teorias de naturalização humana foram incapazes de produzir. Ou seja, a evidência científica que possuo é o outro em sua corporalidade como objetividade e, por força da relação intuitiva que estabeleço com este outro, também as vivências deste outro se dão a conhecer enquanto presença de mim mesmo, pois é no âmbito da minha intencionalidade que tais vivências se apresentam. Claro que terei, então, uma apreensão realmente limitada e parcial daquilo que sejam as vivências, de vez que somente as acesso de minha própria condição tética intuitiva e não na realidade objetiva tal como se dá com o corpo do outro. As constatações etológicas em nada reduzem o primado da consciência na evidenciação dos fenômenos. Para Husserl a crença é um ato que põe o ser. Este ser encontra-se na perspectiva da vivência do real, pois, como visto, a existência da empatia e da reciprocidade são determinadas em diversos experimentos respeitáveis igualmente nos campos da antropologia. Porém, é somente na visada da consciência intencional que as ilumina ao buscar dotar tais conhecimentos de sentido que ganham expressão cognitiva

concreta. Este caráter de adesão da crença a existência de condições pressupostas na alteridade intersubjetiva nos situa em um juízo quanto à realidade do objeto.

4. Uma nova teoria filosófica para a estruturação político-jurídica da sociedade humana

Certamente seria uma grande pretensão em um ensaio de modestas dimensões como este apresentar efetivamente uma Teoria para tal questão, porém não creio seja demais a intenção de alinhar certos conhecimentos apresentados de modo a torná-los coerentes. Com isso temos que as noções necessaristas e as contratualistas equivocam-se ao invocar um *status* de evidenciação da razão fundante dos estados humanos organizados para além das fronteiras parentais. A associação decorre da própria essência do ser humano, tal como manifestado nas associações identificadas pelas espécies mamíferas mais próximas da família humana. Mas não só nela se acham estas provas. Encontramo-la no reconhecimento da imprescindibilidade da alteridade como elemento de formação da identidade da humanidade, da empatia como medida desta alteridade e na iluminação dos objetos pela consciência humana em sua formulação de juízos sobre sua inserção no mundo da vida. Com isso reconhecemos que o *a priori* da linguagem, absolutamente impossível na existência solipsista, é condição necessária à consciência tanto para sua autodescrição como para a efetivação da função iluminadora da consciência, função que tem na linguagem elemento imprescindível, quando não essencial. A linguagem abre a percepção para a formação do fluxo de vivências no sujeito cognoscente. Ela o identifica com a realidade da vivência do outro pelo compartilhamento do conhecimento *a priori* da linguagem, embora sem acessá-la de outra forma que não seja pela minha vivência intencional. Diz-nos Husserl que “*A linguagem usual atribui-nos também uma percepção das vivências psíquicas de pessoas estranhas: ‘vemos’ a sua cólera, a sua dor, etc [...]*” (Husserl, 2007). Evidentemente esta percepção se dá a partir de mim enquanto consciência de minha próprias vivências e não uma reprodução das vivências alheias que ultrapasse o possível de ser compartilhado. Daí a necessidade de reduzir à essência os fatos ou objetos vivenciados. Como prossegue Husserl “*o ouvinte percebe que o falante exterioriza certas vivências psíquicas e, nessa medida, percebe também essas vivências; mas ele próprio não as vive, não tem delas nenhuma percepção ‘interna’, mas antes uma percepção ‘externa’*” (Husserl, 2007). A questão então que se coloca passa a ser a da adequação ou inadequação da intuição

tida do outro. A vivência apreendida de forma adequada permite a captação efetiva ao passo que se apreendida de forma inadequada, a vivência será apenas suposta e, portanto, inadequada. Uma efetiva compreensão recíproca, conforme adverte Husserl, precisará então de uma certa correlação dos atos psíquicos. Correlação, como leciona Husserl, não significa igualdade. Serei sempre a consciência que percebe, não posso me tornar o objeto percebido, salvo se voltar a percepção para minha internalidade. Contudo, temos suficientes elementos para afirmar que a reciprocidade e a empatia nos conduzem a processos adequados de percepção. Isto pode ser afirmado por se tratar de uma autopercepção que temos no outro. Quer dizer, na reciprocidade e na empatia, embora tenha o outro como objeto de percepção, somente alcanço a correta percepção por refletir-se a mesma no âmbito de mim mesmo. É na reflexividade que estes estados permitem que se dá tanto uma quanto outra. Isso está muito bem demonstrado em experiências realizadas em laboratório. O bocejo é uma prova desta alteridade auto-referencial. A capacidade de percepção empática é variável, de modo que uns são mais, outros menos sujeitos a ela. Frans de Waal demonstrou que o bocejo é uma manifestação desta empatia. Ao bocejarmos em razão de alguém fazê-lo à nossa frente estamos nos identificando, em alguma medida, com aquele objeto percebido e, no caso, bocejante. Temos então prova da empatia como um processo capaz de produzir percepções adequadas. Neurologicamente afirma-se que isto se deve a presença de neurônios espelhos, mas a prova científica da existência e funcionalidade destes neurônios, que já atingiu aos primatas próximos, ainda não chegou ao homem, mas pode ser apenas uma questão de tempo.

Fukuyama em sua última obra (Fukuyama, 2013) enuncia que tais avanços da etologia associados outras determinações científicas demonstram a falência das noções necessitaristas e voluntaristas em benefícios de noções evolutivas biológicas. Ressalta que o egoísmo social prevalente foi resultado das escolhas humanas quanto a modelos sócio-econômicos e políticos e não uma determinação natural decorrente de uma natureza humanaⁱⁱⁱ. Igualmente, as tendências solidárias demonstradas nas pesquisas antropológicas realizadas por Edward Wilson, Christopher Boehm, e outros^{iv} não nos permitem estabelecer as bases definitivas desta natureza pois, conquanto suficientemente embasadas empiricamente em experiências sérias e consolidadas, tais tendências se mostraram insuficientes para ensejar certezas sem o risco de anacronismos.

Assim sendo, com tais arcabouços teóricos podemos seguir em uma direção que já se esboçou. A de que a natureza humana é uma intuição da consciência que a apreende na sua

atividade de percepção dos fenômenos. Com isso, informados pelos dados apurados, é possível estabelecer uma adequação de certas intuições no processo de determinação da alteridade. Se a empatia se dá na percepção do outro, de seu rosto, de sua presença, temos que a diferenciação ética, inerente aos processos mais sórdidos de aviltamento do homem, reforçam a ideia de que precisamos diferenciar para aviltar. Isso se dá nos casos da escravidão moderna, onde o homem branco, europeu ou americano, precisou depreciar ou até desumanizar os negros africanos, para justificar a prática despótica^v. Fica igualmente evidente na propaganda nacional-socialista alemã à época do regime nazista, que procurava apresentar os judeus alemães como degradados morais invocando mentiras como os protocolos de Sião e pseudo práticas antinaturais, enquanto que para com os judeus do leste europeu a justificativa se dava com base na degeneração da raça, que tentava comprovar pela sua exterioridade (na qual as condições degradantes dos guetos criados pelos próprios nazistas urdia um contexto que visava naturalizar o que fora uma realização política racista do estado alemão). Qual o sentido destas práticas se fossem naturalizáveis pela simples intuição adequada dos fenômenos? A diferenciação ética, presente em todos os processos de aviltamento ditado por questões étnicas, sociais, religiosas, culturais ou econômicas reforçam a noção de alteridade intuída nas relações intersubjetivas objetivamente consideradas.

É preciso assim que se vá além da linguagem. As provas aduzidas remetem a uma auto-doação pela presença do outro. Diz-nos Levinas que “*a comunidade humana que se instaura pela linguagem – em que os interlocutores permanecem absolutamente separados – não constitui a unidade de gênero*” (Levinas, 2009). Prossegue esclarecendo que é na não-coincidência da minha posição de irmão do outro, apreendida não pela semelhança, mas no acolhimento do rosto do outro que se instaura a igualdade e que é o estatuto humano que implica a humanidade. Não a empatia pelo compartilhamento da linguagem, pois como visto esta instaura a objetividade do outro, não a fraternidade.

Colhemos, na consciência intencional esta percepção. A percepção do rosto dá a intuição pela evidência formal do outro e com ela o estatuto de fraternidade se percebe na intencionalidade com que me identifico como um com outros, embora deles separado pela minha constituição essencialmente única e incomunicável. O outro é a demanda por mim mesmo, quando reafirma que na juridicidade da intencionalidade com que ilumino o outro, na presença de seu rosto de sua corporalidade, desenvolvendo-se a compaixão e a intenção de justiça; justiça para comigo e para com outro. Assim pode-se concluir que a crença

desenvolvida na pré-determinação de uma natureza humana a qual se deve atribuir construções deterministas foge a evidência da consciência como constituidora dos sentidos do mundo. O que a etologia nos demonstra e a antropologia parece confirmar é que a constituição do mundo na consciência intencional se fez em débito a percepções pré-humanas que, assim como estabeleceram formas de apreensão do outro, criaram as condições para a própria autopercepção pelo outro. Pela percepção do rosto do outro, iluminando uma percepção da própria espécie a qual devemos renegar quando intentamos aviltar por ações desumanas. Resta assim uma última palavra sobre esta intuição.

A intuição do outro nos faz devedores dele na percepção de nós próprios, com isso não se diga que nos restringimos à alteridade, pois a doação de sentido feita pela percepção do outro, nos alça a fraternidade como essencialidade desta condição. A compaixão, que nos irmana se dá por níveis de envolvimento e de compaixão na empatia. Podemos assentir que sentimos compaixão por seres que não somos nós, geralmente em termos relativos, assim o sofrimento animal nos provoca revolta, mas não necessariamente nos induz a retirá-los de nossos cardápios ou de nosso vestuário. A compaixão ditada pela alteridade objetivamente instituída pela linguagem se projeta, na noção apresentada por Levinas para além do sentimento de pena. Ela institui a reciprocidade pela identificação empática. A reciprocidade que encerra permite que aceitemos certas limitações ou condições como necessárias a nós mesmos. Nesta condição podemos constituir a ordem jurídica, a partir da afirmação do estado de direito, como a condição necessária para nossa própria sociabilidade. Erigimos o Estado não com base na necessidade de escaparmos aos perigos da vida em natureza, mas como intencionalidade de regulação de nossa própria existência em relação com outros. A relação pressupõe a juridicidade que somente se formaliza, na realidade objetiva desta percepção, com a constituição do estado de direito que a legitime e atenda. Conforme esclarece Aquiles a *“obrigatoriedade da coexistência se impõe como uma nuvem nos horizontes do mundo”* (Guimarães, 2007). Não há possibilidade de conceber a atividade humana fora destes horizontes nos quais vivemos o entendimento imediato do mundo, na ingenuidade de seu perceber como afirma Aquiles. Com isso a questão da constituição da sociedade politicamente organizada em Estados de direito passa a ser tributária dos processos próprios de evidenciação do mundo e da implicação intuitiva destes na determinação da relação empática com o outro. Ultrapassa-se a crença ingênua e realiza-se a integralidade do ser na afirmação da alteridade. Com isso a fraternidade, expressa na noção de fazer ao outro aquilo que desejaríamos que ele

nos fizesse, longe de instituir um distante ideal teológico/moral, insere-nos, fundamentalmente, em o mecanismo de constituição da intersubjetividade e da apresentação real da humanidade. Não se trata assim de uma invocação da noção de compaixão como corolário da empatia, mas de afirmação da empatia, e por consequência, de todos seus corolários, como condição tética da minha posição enquanto inserido na humanidade.



Referências:

- DE WAAL, F. (2010). *A era da empatia!* Companhia das Letras, São Paulo.
- FUKUYAMA, F. (2013). *As origens da ordem política*. Editora Rocco digital, São Paulo.
- GUIMARÃES, A. (2007). *Fenomenologia e direitos humanos*. Editora Lumen Juris, Rio de Janeiro. (p. 37)
- GUIMARÃES, A. (2013). *Lições de Fenomenologia Jurídica*. Editora Forense, Rio de Janeiro.
- HUSSERL, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo Investigaciones Fenomenológicas sobre La Constitución. Trad. Antonio Zirion Q., Universidade Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Fondo de Cultura Económica. (p.211)
- HUSSERL, E. (2007). *Investigações Lógicas*. Segundo volume, parte II, Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão aprovada pelos arquivos Husserl de Lovaina. Phainomenon – Clássicos de Fenomenologia. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. (p.61)
- LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. 3ª edição. Edições 70, LDA, Coimbra, Portugal. (p. 209)
- MORRISON, W. (2006). *Filosofia do Direito*. Trad. Jefferson Luiz Machado, Editora Martins fontes, São Paulo.

Notas:

ⁱ Embora haja uma crítica evidente a sujeição que estas sociedades impõe aos habitantes uma servidão cruel.

ⁱⁱ Respectivamente “The age of ampathy”, “The origins and nature of sociality” e “Moral origins – the evolution of virtue, altruism and nature”.

ⁱⁱⁱ Não custa lembrar que à terceira antinomia da razão Kant estabelece um embate entre as noções de causalidade pela liberdade, na qual defende que a condição humana é essencialmente a liberdade manifesta nos usos da razão, em contraposição a concepção de causalidade pela natureza na qual se nega a liberdade como incausada para atrela-la a determinismo de nossa natureza, sobretudo a satisfação de nossos interesses e necessidades. Este o ponto que se choca com as novas determinações científicas que demonstram que grandes primatas como chipanzés podem agir sem nenhum interesse além da empatia e, por consequência, compaixão. Em experimento realizado em 1937 restou evidente esta situação entre chipanzés. (<http://www.youtube.com/watch?v=TV940rqwx8w>).

^{iv} WILSON, Edward, “THE SOCIAL CONQUEST OF THE EARTH”, BOEHM, Christophe, “MORAL ORIGINS – the evolution of virtue, altruism and shame”.

^v Em alguns casos houve um recurso a explicações econômicas que, entretanto jamais foram capazes de apresentar uma totalidade justificativa perante os próprios escravagistas, que reincidiam nos argumentos antropológicos evolucionistas para ensinar pseudojustificativas de seus comportamentos.