

# **Boletim Científico**

**Escola Superior do Ministério Público da União**

## **A FILIAÇÃO PARTIDÁRIA DOS MEMBROS DO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL NA REDAÇÃO ORIGINAL DA LEI COMPLEMENTAR N. 75/93**

*Marco Aurélio Dutra Aydos\**

A Constituição Brasileira de 1988 desenhou, em seu artigo 128, o perfil do Ministério Público: instituição permanente e essencial ao exercício da jurisdição, à defesa da ordem jurídica, do regime democrático e dos interesses sociais e individuais indisponíveis. O mesmo artigo 128, em seu § 5º, previu garantias e vedações ao exercício do cargo. Dentre as vedações, uma delas sempre gerou viva polêmica nos meios jurídicos: a interdição de atividades político-partidárias. O texto constitucional, o mais democrático da história política brasileira, vedou aos membros do Ministério Público a atividade político-partidária, mas não de modo absoluto, temperando-a com a expressão “ressalvadas as exceções previstas em lei” (art. 128, § 5º, II, *e*). A Lei Complementar que organizou o Ministério Público da União, de n. 75, de 20 de maio de 1993, dispôs que, entre as exceções que a Constituição afirmou que seriam previstas em lei, poderiam os seus membros ter “filiação partidária” e o “direito de afastar-se para exercer cargo eletivo ou a ele concorrer”.

O Supremo Tribunal Federal, ao julgar Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN n. 1.371-8, 18/11/1995), determinou que a Lei Complementar, nesse aspecto, não tem legitimidade à luz da Constituição. Tornou absoluta a vedação que era “temperada” por exceções a serem previstas na Lei Complementar. A decisão torna inútil parte essencial da própria Constituição (“ressalvadas as exceções previstas em lei”) e nisso constitui precedente grave, pois altera a Constituição segundo o que os membros do Supremo Tribunal entenderam que ela não podia dizer, embora dizendo. Assemelharam o Ministério Público, em vedações, à magistratura, embora a Constituição não tivesse assim disposto, podendo fazê-lo. Construiu-se, enfim, uma nova Constituição a partir do precedente da Suprema Corte. Mas a modificação da Constituição por interpretação judicial não impede que ainda se discuta, em termos acadêmicos, se a feição original da Lei Complementar era boa ou má, se ofendia ou não o bem jurídico a ser tutelado, que é a garantia de imparcialidade da atuação dos membros do Ministério Público.

As opiniões dos juristas sobre a questão geralmente repetem idéia consagrada no pensamento cotidiano, segundo a qual a imparcialidade seria violada pela filiação partidária. Temos nessas opiniões fundamentalmente três grandes linhas de raciocínio. Alguns entenderam (1) que a proibição absoluta de qualquer atividade partidária, inclusive a filiação que sequer chega a ser uma “atividade”, é a única forma de garantir a imparcialidade, requisito de atuação isenta e independente. Outros se arriscaram por outra senda, imaginando

---

\* Marco Aurélio Dutra Aydos é Procurador da República. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina e Mestre em Filosofia pela New School for Social Research, Nova York, EUA.

que (2) o membro do Ministério Público poderia abusar do cargo e valer-se de atuações funcionais para promover-se politicamente (uma espécie de proteção à concorrência leal no mercado da política) e outros, ainda, que (3) a paixão partidária é incompatível com toda função essencial à Justiça, e a partidarização poderia diminuir a objetividade necessária ao defensor da sociedade.

Nosso estudo propõe questionar o *fundo* da norma legal em exame, ainda que esta hoje seja declarada ilegítima pela Suprema Corte. Queremos estudá-la como “caso concreto” para investigar o problema da imparcialidade. Em todas as opiniões doutrinárias encontráveis a imparcialidade é tomada mediante dois aspectos: *a*) como garantia necessária ao fiel exercício do mandamento constitucional conferido ao Ministério Público; *b*) como fato *natural* que seria apenas turbado pela intervenção de sentimentos político-partidários. Imparcial seria aquele que apresentasse uma espécie de *vácuo emocional*, segundo longa tradição de que “as paixões cegam a razão”, servindo a vedação para assegurar a imparcialidade. Aceitamos o primeiro aspecto, mas não o segundo. Todavia, para questionar o segundo aspecto, parece que devemos ultrapassar a fronteira do discurso técnico-jurídico. Na doutrina jurídica, procuraremos em vão por uma fundamentação que nos faça sentir que deixamos a nossa opinião pré-reflexiva, ou intuição, em favor ou contra a disposição original da Lei Complementar n. 75/93, que permitia a filiação partidária aos membros do Ministério Público Federal. Isso porque a tradição jurídica, sempre que enfrentou o problema da imparcialidade do juízo, o fez segundo a tradicional dicotomia entre pensamento e sentimento, que é em si mesma problemática. Não estamos satisfeitos com essa dicotomia, que simplifica a questão, e apresenta aporias irresolúveis, de que é exemplo a circularidade do argumento de que a fria razão domine as paixões, quando se diz que as paixões cegam o pensamento, por seu turno. Não estamos satisfeitos com a dicotomia ainda por suas conseqüências conceituais e práticas, pois ela nos leva a crer que a pessoa emocionalmente *apática* estaria em melhores condições de julgar do que a pessoa emocionalmente *rica*, comprometida com diversas emoções, inclusive com o sentimento político-partidário. Temos de adentrar no problema da imparcialidade, e tentar saber o que ela é.

### **O que é imparcialidade?**

O dilema da imparcialidade pode interessar ao cientista e ao prático. No mundo prático, normalmente o ligamos à atividade judicial. Não podemos tratar do problema em toda a sua extensão: tratar da imparcialidade do conhecimento científico, ou histórico, significa em última análise repassar a própria história do conhecimento humano, história esta que poderia ser resumida na aporia da compreensão: posso compreender o outro porque o conheço bem ou deixo de compreendê-lo por conhecê-lo? O pensamento estará sempre em irresolúvel antinomia com o sentimento?

Delimitamos nosso interesse pela imparcialidade à atividade do juiz.

Partimos de nossas verdades cotidianas, ou opiniões correntes, as quais dividiremos, *grosso modo*, em duas espécies. Chamaremos a primeira (1) de ingênua, e a segunda (2) de crítica. Ambas, talvez, sejam extremos dos quais procuramos o termo

mediano, ou quiçá a terceira via que seja algo como aquela “elevação” sobre os contrários, ou o positivo que contém a negação, de que muito já se falou.

A opinião ingênua dirá ser *evidente* que o magistrado não pode declarar sua opção política, pois se o fizer ele perderá a sua imparcialidade, como consequência natural. A opinião crítica contraditará a primeira, dizendo que não acredita na imparcialidade, que pensa ser a imparcialidade algo que *não existe*. A crítica defende, portanto, a parcialidade, embora não o diga diretamente. Nem uma nem outra, todavia, parecem estar a salvo de recriminações na vida concreta. À primeira, opõem-se os argumentos dos críticos de que todos temos amores, preferências, e acabamos, sob o manto da interdição do político, atuando exatamente no espaço que nos fora proibido, apenas de modo velado, não-sabido, alienado, ou não-consciente. Mas ao acusar a primeira opinião de alienada, enorme dificuldade têm os críticos em dizer que espécie de parcialidade é admissível e por que razão algo que é tomado na tradição e no pensamento cotidiano como existente e necessário seria apenas fantasia ou ilusão. É verdade que a opinião ingênua é pré-reflexiva, mas nem por isso ela é mais fácil de refutar. É que a opinião crítica atua contra ela *apenas* como *ácido unilateral*, momento negativo, destruindo a ingenuidade dessa pré-reflexão, tirando-lhe a máscara, ou dizendo-lhe *parcial sem o saber*. Mas se nos limitamos a destruir a consciência imediata, chamando-lhe ingênua ou alienada, nem por isso temos melhor instrumental para agir (além de sermos, na prática, injustos com os que são *mais* imparciais, numa escala aproximada da imparcialidade ideal). Necessitamos, de alguma forma, de um conceito de imparcialidade, toda vez que agimos como juízes, porque a imparcialidade é *requisito* da justiça, e ainda que a imparcialidade ingênua possa ser desmascarada como parcial, também a parcialidade assumida às claras não consegue reivindicar que seja *justa*.

Que a imparcialidade *existe*, não vemos como negar, ao contrário da postura crítica que se limita à negação da ingenuidade. Ela é um dado da vida cotidiana. Quantas vezes nos dizemos frases como “meu pai com efeito tinha razão quando me repreendia nisso ou naquilo”, e que distância de nossa posição original tomamos para tanto; ou dizemos, “não gosto efetivamente de X, mas não posso negar que nesta situação ela (ou ele) tem a melhor razão”, ou, ainda, “não estou inteiramente de acordo com as premissas de um trabalho, mas não posso negar que é a melhor tese do concurso” etc.

Refutando a posição ingênua, temos quase um século de *crítica* oriunda de diversas disciplinas, entre elas a Sociologia, a Ciência Política e a Psicologia não-positivistas. Imparcialidade não é o mesmo que neutralidade, e isso já foi demonstrado pelas filosofias radicais do século XIX, que desmascararam a naturalidade com que a tradição metafísica encarava a vida, para dizer agora que as determinações do Ser não vinham mais do céu das idéias, ou do Espírito Absoluto, mas sim da terra, que havia pressões subterrâneas agindo sobre nós sem que delas tivéssemos inteira consciência (as “lutas de classes”, em Marx, ou os poderes “dionisíacos”, em Nietzsche, contra a tradição apolínea que tornou a metafísica tradicional um “retrato em branco e preto”, numa posição cientificamente desenvolvida por Freud). A contribuição das filosofias radicais do século XIX foi desmascarar a ingenuidade como parcialidade, evitando assim a “primeira ingenuidade”.

Depois de tirada a máscara sobra um rosto. Ainda se precisa tratar do problema da imparcialidade, e é muito melhor que se trate dele na “segunda ingenuidade”: aquela que conhece os poderes do subterrâneo, e que os conhece como determinações parciais, que podem ser (ainda que nunca totalmente afastadas) *conhecidas*, podem viver em *co-existência harmônica com nossa personalidade moral*.

Refutamos a posição ingênua. O fato de que a imparcialidade não seja neutralidade natural, apenas turbada por sentimentos, talvez careça de comprovação empírica. Assumimos tal refutação, como hipótese, em parte por experiência (a qual é um argumento persuasivo frágil, porque a experiência não é algo universalizável, mas vale referir que as pessoas mais parciais são com frequência aquelas que se apresentam como ‘naturalmente’ imparciais, como se precisassem de constante afirmação daquilo que lhes falta) e em parte por petição de princípio. Refutamos a posição ingênua por eleição de valores. Porque tal concepção leva a pensar que a pessoa poderia viver num vácuo emocional e, mais, que isso seria um fato positivo. Não acreditamos na hipótese, e mesmo se ela fosse possível, sua consequência seria o *empobrecimento emocional*, que rejeitamos com veemência. Orientamo-nos pelos valores positivos da riqueza emocional e do envolvimento da pessoa em sentimentos múltiplos e qualitativos, inclusive os sentimentos ideológicos (entre os quais se situam o sentimento político, o partidário, o religioso).

Mas não tratamos de refutar apenas a posição ingênua. Queremos criticá-la, e criticar quem a destrói de modo unilateral, e ao fim aproximar-nos do que *seja* a tão falada imparcialidade. Pretendemos assimilar a crítica à posição ingênua, e não estacionar na crítica. Dissemos o que a imparcialidade não é, aproximando-nos do conceito pelas bordas. Afirmamos que ela não é neutralidade natural apenas turbada por sentimentos. Tentemos de agora em diante acercar-nos mais ao conceito.

### **A imparcialidade é um sentimento**

Se não sabemos o que seja a imparcialidade, iniciemos com um juízo que parece poder aspirar a assentimento universal: ser imparcial é uma condição existencial necessária à atividade do juiz. E, então, formulemos a hipótese. Talvez a imparcialidade seja um sentimento. Mas no que isso ajudará? *Que é um sentimento? Que significa sentir?*

A consciência cotidiana, porque se embriagou talvez um pouco demasiado na tradição filosófica segundo a qual a alma [psique] governa o corpo despoticamente, diria que ser imparcial significa sufocar o calor das paixões pela fria razão. Esse parece o ponto de vista intuitivo subjacente à maioria dos argumentos envolvendo a questão da imparcialidade. Mas está longe de ser o melhor. Primeiro, porque não há nada a obrigar que a razão seja necessariamente fria e o sentimento, quente. Devemos, pelo menos, refletir sobre a *hipótese* de que existam “pensamentos irracionais” e “sentimentos racionais” (por exemplo, o afeto por uma idéia, que Kant denominou “entusiasmo”). A dicotomia entre razão e sentimento (base da tradição) é que aparece em jogo aqui como questão de fundo do problema da imparcialidade.

Ao sairmos do mundo discursivo conhecido para ingresso em outro, será melhor que caminhemos com “muleta” teórica que julgamos confiável. A eleição é personalíssima e o fato de que outros prefiram a muleta de outra teoria não interfere em nossa argumentação, pois aqui também entra em jogo o conhecimento proverbial de que somos um pouco aqueles com quem partilhamos caminhos, sentimentos, modos de vida, e teorias são amálgamas disso tudo. Se a muleta ajuda, caminhemos com ela e sobre ela nos apoiemos para a viagem de retorno ao nosso universo concreto. Se a muleta não ajuda, também não adiantará ter saído do limite do concreto para o discurso conceitual. Será mais confusão do que esclarecimento.

Não é sem cuidado que ultrapassamos a fronteira. Desde que afirmamos que a imparcialidade é um sentimento, estamos legitimados a andar com a muleta teórica de uma teoria de ... *sentimentos*. Escolhemos a teoria que nos parece ter tratado o tema de modo adequado, exatamente porque parte da aporia entre razão e sentimento. Em sua *Teoria dos Sentimentos*, Ágnes Heller examina os sentimentos na perspectiva filosófico-antropológica, cujo ponto de partida é a pessoa psicologicamente sadia, e pergunta o que significa sentir, qual é a diferença específica do sentimento?<sup>1</sup> É a teoria à qual nos remeteremos nos próximos parágrafos.

### “Implicar-se em algo”

Há teoria de sentimentos desde que existe pensamento teórico, afirma Heller. Para os antigos, o sentimento era fundamentalmente uma questão ética. A partir do século XIX, porém, a trindade conhecimento–vontade–afeto tende a ser psicologizada e surge a Psicologia autônoma. O sentimento torna-se um fato empírico (da psique) e abstrai-se completamente da moralidade. Max Weber descreveu tal processo, Freud o expressou. O primeiro como um fato problemático, o segundo como sentimento vital, como um fato trágico (TS, p. 9-11). Agora, o sentimento (degradado a instinto), a razão e a moralidade constituem três mundos entre os quais não se dá interação orgânica. A relação entre sentimento e racionalidade é a pergunta central da teoria do século XX sobre os sentimentos. Em sua teoria dos sentimentos, Heller aceita as perguntas do nosso tempo, e elege como valor a preferência pela unidade final de sentimentos, pensamento e moralidade (TS, p. 13): “O valor que elejo é o da personalidade unificada, que se auto-realiza nas tarefas que lhe apresenta o mundo, e rica em sentimentos” (TS, p. 13).

Sentir é estar implicado em algo, afirma Heller. Mas essa implicação pode dar-se de dois modos. Ou “estar implicado” é sublinhado, ou este “algo”. Há dois tipos de sentir, aos quais Heller chama *sentimentos-figura* e *sentimentos-cenário*. Há momentos de identidade entre cenário e figura: são os momentos de encontro amoroso, de criatividade, de êxtase religioso, de recepção criativa da obra de arte, momentos que a filosofia tradicional chamou de identidade sujeito-objeto.

---

<sup>1</sup> HELLER, Agnes. *Teoría de los sentimientos*. Trad. Francisco Cusó. Barcelona: Fontamara, 1980. 312 p. [A seguir citado no corpo do texto, como TS, seguido do número de página nessa edição.]

Atuar, pensar e sentir são um processo uno. Dewey expressara a idéia de que a “distinção entre a fria intelectualidade e a quente emotividade é simplesmente uma distinção funcional dentro da ação total única” (TS, p. 34). Porém, não basta assinalar que não existe pensamento sem sentimento, nem sentimento sem conceptualização, nem ação sem ambos. Precisamos perguntar por suas diferenças funcionais se queremos formular a pergunta específica: que significa sentir? Daí o contraste rígido entre sentir e pensar, que se dá no plano da consciência cotidiana e em diversas teorias científicas, e deriva de raízes distintas, entre elas, (1) que o sentimento-*cenário* não é visto como sentimento, mas abstraído do “sentir”, (2) que apenas uns poucos entre a infinita multidão de sentimentos sejam vistos como tais, especialmente os afetos. A relação entre os sentimentos em geral e o pensamento é distinta da relação entre pensamento e afetos, afirma Heller, pois:

“É certo que, quando os sentimentos-afetos se situam no centro da consciência, quando jogam o papel de figura (mas só nesse caso), eles bloqueiam o pensamento (ainda que não necessariamente a ação). É certo, sem dúvida, que num arrebatado de raiva, ou quando se tem um medo enorme, somos incapazes de pensar razoavelmente. Mas como poderemos suprimir ou controlar esse afeto (se e quando podemos suprimi-lo)? Pensando? Ainda que isso não se possa verificar empiricamente, a experiência mostra o contrário; coisa, de outro lado, lógica. Se o afeto bloqueia o pensamento, como poderemos supor que esse mesmo afeto seja suprimido pelo pensamento? Quando esse afeto é suprimido (como se dá com freqüência) isso ocorre mais devido a uma implicação: geralmente uma implicação que se situa em um nível hierárquico mais elevado que o afeto em questão, em outras palavras, devido a um sentimento que é muito mais conceptualizado, como soem ser todos os sentimentos de ordem mais elevada. E mais, a reintegração de conhecimento no sentimento é com freqüência intencional (e aí temos a impressão de que foi o pensamento que suprimiu o afeto). Spinoza havia captado esse processo e o formulou da seguinte forma: ‘Nada pode suprimir uma paixão, salvo uma paixão contrária e mais forte’” (TS, p. 40).

O contraste entre sentimento e pensamento estende-se também ao caráter, diz Heller. Assim, aquele que não aceita a hierarquia de sentimentos de uma determinada sociedade, a pessoa reflexiva que se implica mais fortemente numa tarefa, como, por exemplo, na tarefa da justiça, ou da verdade, essa pessoa é considerada “sem sentimentos”, insensível. Mas terá sentido tal contraposição?

Sim e não. No plano da vida cotidiana sim; no plano científico, não. Ainda que o conflito possa fazer-se consciente como conhecimento contra sentimento, nada diz que aquele conhecimento ou verdade estejam “vazios de implicação (sentimento)” (TS, p. 41). Pelo contrário, afirma Heller, pois somente podemos

“pugnar pela imparcialidade ou pela retidão se direta ou indiretamente estamos implicados na imparcialidade ou na retidão. Diretamente implicados, se amamos a justiça, se experimentamos a imparcialidade como um valor pessoal; indiretamente implicados se sabemos que somente poderemos conseguir o respeito de outros (sempre importante para o Ego) mediante nossas valorações imparciais e nossa retidão” (TS, p. 41).

Seria conveniente prosseguir na teoria de Heller para situarmo-nos ainda no tipo de sentir que seja a imparcialidade. Advertindo-nos, a autora, que toda classificação é defeituosa, porque todos os sentimentos são “idiossincráticos”, classifica-os em (1) impulsos, (2) afetos, (3) sentimentos orientativos, (4) emoções em sentido estrito (sentimentos cognoscitivo-situacionais), (5) sentimentos de caráter e personalidade e (6) pré-disposições emocionais (TS, p. 87). Não podendo ingressar nas diferenças que fundamentam a classificação em si, fiquemos naquilo que nos interessa. Dentre todos os sentimentos, interessam-nos as emoções. Heller situa entre as emoções todos os sentimentos ideológicos, incluído o amor a Deus (TS, p. 121), o amor e a amizade. É típico das emoções que sejam sempre sentimentos “cognoscitivos” (TS, p. 123). Que significa isso? Não poderá parecer paradoxal que digamos ser cognoscitivo um sentimento que freqüentemente não sabemos se sentimos? “Com grande freqüência ocorre que não sabemos ser o que sentimos um sentimento de inferioridade, ou de desprezo, ou de inveja. Pode ser totalmente justificado que alguém afirme: ‘acreditei que estava enamorado, mas me enganei’” (TS, p. 124). É precisamente porque o conhecimento do sentimento integra, forma o próprio sentimento, que a qualidade do sentir modifica-se quando alguém constata o que realmente sente. “Todos sabemos como mudam o comportamento e inclusive os sentimentos de uma pessoa quando descobre que realmente está enamorada de X, ou quando descobre que já não está enamorada de X, quando descobre que já não crê em Deus, ou que crê n’Ele, que segue viva em seu ânimo a vingança, ou que já desapareceu” (TS, p. 125).

As *expressões* de nossas emoções são sempre idiossincráticas: o que é signo de amor autêntico para um, não é para outro. No universo das emoções estamos sempre em necessidade de *aprendizado*. Aprendemos a sentir, primeiramente aprendendo a “ler os sentimentos de outros”. A antinomia fundamental do sentir (queremos expressar nossos sentimentos, mas nossos sentimentos em sua totalidade e concretude são incomunicáveis) é uma antinomia real, e irresolúvel, mas nem por isso, afirma Heller, ela será necessariamente trágica. Ela pode resolver-se aproximativamente, progressivamente. Por isso não há tragédia, pois a tragédia tem caráter de desenlace. Se algo progride, não podemos falar no trágico.

“A necessidade que temos de expressar-nos ‘completamente’ e de entender ‘completamente’ o outro é um valor positivo. Que essa necessidade não possa satisfazer-se nunca ‘completamente’ não é limitação nossa. Ao fim e ao cabo, nunca podemos satisfazer ‘completamente’ nenhuma das necessidades humanas qualitativas (próprias)” (TS, p. 80).

Aprendemos a sentir aprendendo a ler sentimentos, signos que expressam os sentimentos de outros. Pode ocorrer que não sejamos capazes de *ler* adequadamente os sinais de outro, pode ocorrer que o outro não seja capaz de emitir sinais que possamos ler e ainda assim interpretemos acertadamente: estamos aqui num universo em que o treinamento é necessário e o resultado sempre aproximativo, e só pode levar em conta o sentimento concreto, pois as emoções são todas sentimentos “idiossincráticos”.

Que nossas emoções sejam diferenciadas, isso forma a nossa “riqueza humana”. “Nossa riqueza em sentimentos forma parte de nossa universalidade” (TS, p. 127).

Apenas nossas emoções, dentre os sentimentos, podem quantificar-se, alienar-se; apenas o nosso mundo emocional pode empobrecer ou enriquecer-se. A análise das emoções é, por isso, a tarefa mais importante numa teoria de sentimentos (TS, p. 127). As emoções podem ser mais ou menos particularistas, mais ou menos individuais. Que significa isso?

Nosso Ego é sempre, inescapavelmente, particular. Nosso ponto de vista particular é nosso limite, que não podemos ultrapassar. Temos particularidades que recebemos pré-fabricadas, juntamente com nosso código genético, e que são o “caráter mudo da espécie”. Socialmente adquirimos, em maior ou menor medida, o “caráter genérico da espécie”, o seu “ser-para-si”. Temos como particularidades certas tendências a alguns tipos de auto-realização e aquisição, a certos afetos, a certos talentos, predisposições do nosso caráter psíquico, as quais, é importante dizer, *não* implicam qualquer predisposição no que se refere ao nosso caráter moral. (TS, p. 200). Adquirimos *socialmente* nossa personalidade moral e nossas emoções, e assim adquirimos sentimentos particularistas e individuais.

A personalidade particularista é aquela que desenvolve o mundo do seu Ego selecionando do entorno aquilo que se destina meramente a preservar-lhe ou expandir sem conflito. A elaboração da consciência particularista é mera extensão da consciência de si. Essa dupla identificação (com a consciência de si sem distanciamento, com as prescrições do entorno sem distanciamento) costuma aparecer em afirmações do tipo

“Sou o melhor pai porque eduquei meus filhos para serem bons empresários, ou bons nobres, ou bons cristãos.[...] [A personalidade particularista, parêntese nosso] Sempre ‘tem razão’, sempre ‘faz tudo bem’, sempre é ‘inocente’; em outras palavras, uma personalidade que sempre consegue justificar-se identificando-se diretamente com o sistema de costumes” (TS, p. 201).

A personalidade individual, ao contrário, toma distância de si mesma e do mundo, daí porque pareça que ela sente menos.

“É individual o que seleciona dentre o sistema de costumes do entorno sobre a base de valores eleitos por ele mesmo e seleciona também individualmente (e também sobre a base de seu sistema escolhido de valores) dentre suas próprias particularidades, dentre os componentes

de seu caráter psicológico, preferindo (optando por) alguns deles, e reprimindo ou eliminando os sintomas de outros sobre a base de sua eleição de valores” (TS, p. 202).

Quando se diz que o indivíduo toma distâncias, não se pretende dizer que “sinta menos”.

“Ao contrário, ainda que seus sentimentos não sejam mais intensos do que os do Ego particularista, são em qualquer caso mais profundos. Como os sentimentos individuais são, por excelência, sentimentos que expressam a personalidade inteira, eles são, por definição, ao mesmo tempo, sentimentos profundos. Ademais, como o mundo sentimental do indivíduo é consciente e reflexivo, seus sentimentos são sempre autênticos” (TS, p. 114).

Nas emoções individuais não há nenhum tipo de “excesso” (TS, p. 219). Não há qualquer exclusão entre distanciamento e entrega. “Podemos ter uma relação distante inclusive com a pessoa a quem nos entregamos por completo e sem reservas”, até porque a “falta de distanciamento significa também falta de respeito pela personalidade do Outro” (TS, p. 218).

As relações individuais e particularistas são duas tendências básicas: a maior parte das pessoas é mais ou menos particularista, ou mais ou menos individual. Porém há dois sentimentos sem qualquer função individual, que são os sentimentos particularistas puros, sem ambigüidade possível: a vaidade e a inveja (TS, p. 206).

O tipo de conduta particularista sem dúvida parece mais *natural* que o tipo de conduta individual, que é uma “segunda superação da natureza”. “Desenvolver a relação consciente com o ‘caráter da espécie’ significa sempre eleger o caminho mais fatigante, mais difícil”. Mas, por paradoxal que pareça,

“difícil [é] fazer-se indivíduo, mas cada vez se torna mais fácil seguir sendo indivíduo. Responder com amor às expressões de franqueza, rechaçar com desprezo a adulação, amar por eles mesmos aqueles que amamos, tudo isso requer um esforço ao princípio, mas logo vai-se tornando cada vez mais ‘natural’” (TS, p. 221).

Julgar com imparcialidade requer implicar-se positivamente no sentimento de amor à justiça, que é um sentimento ideológico, uma emoção cognoscitiva e de caráter individual, não particularista.

“Ao julgar devo suspender não apenas a relação com meu próprio Ego particularista, mas também as analogias pertinentes. Não é preciso ler *Ressurreição*, de Tolstói, para descobrir como afeta, a atitude adotada

por diversos membros do júri, o mecanismo de defesa baseado em analogias. Se a pessoa particularista descobre no acusado uma analogia com a ofensa que ela mesma sofreu, lhe resultará muito fácil votar culpado. Ao contrário, o indivíduo é capaz de analisar-se e tomar distâncias a respeito de si, inclusive quando tem de julgar. Não suspende os sentimentos em geral, mas apenas os particularistas, e a relação particularista com seus sentimentos, para colocar em primeiro termo o auto-abandono aos valores escolhidos, sejam estes o amor à justiça, o amor à humanidade, ou uma compaixão respeitosa. Mas nem sequer esta ‘suspensão’ opera em todo caso, em toda instância. O êxito depende, entre outras coisas, da “mobilização de reservas de sentimento” (TS, p. 222).

Com certeza existem choques, não apenas entre sentimentos particulares e individuais, mas entre diversos sentimentos individuais: nesse último caso estamos em presença de uma verdadeira colisão de valores e temos de desenvolver uma hierarquia de valores. *Amo Platão mas amo mais a justiça* – somente a decisão final de Aristóteles passou para a história, mas podemos imaginar que ela não se deu sem flutuações sentimentais, e na verdade “não pode haver personalidade autêntica sem este tipo de flutuações”, afirma Heller (TS, p. 223).

A razão nunca pode vencer as paixões, como afirmou Spinoza. Todavia, o conflito entre razão e sentimento é *aparente*, e tem origem

“no fato inegável de que os sentimentos individuais são mais reflexivos que os particularistas porque estão conectados com valores selecionados conscientemente, porque pressupõem a assunção consciente de responsabilidade individual e porque seu pré-requisito é o autoconhecimento e o auto-exame [...]. Certamente o conhecimento se reintegra não apenas através de sentimentos individuais, já que todas as emoções – individuais ou particularistas – são cognoscitivas. Mas no caso de emoções particularistas podemos falar de reintegração espontânea, enquanto que a reintegração do conhecimento nos sentimentos individuais é intencional. O conhecimento não se opõe à emoção: formas mais elevadas de conhecimento e de emoção são interdependentes” (TS, p. 223).

Por fim, haveríamos de referir rapidamente que somente as emoções podem chegar a ser “paixões”. Que seriam paixões? Podem ser apaixonados o amor, a amizade, o desejo de vingança e a inveja, o amor à justiça, o desejo de aprender. Certo é que as paixões são raras, pelo menos as duradouras. “Em longo prazo, seria impossível viver de tal modo que o sentimento básico permanecesse sempre no foco da consciência: recorde-se o que se disse sobre a função homeostática dos sentimentos [preservar o Ego, expandir o Ego, parêntese nosso]: as paixões fortes ou consomem a pessoa ou bem dão lugar ao cabo de um

tempo a certo cansaço” (TS, p. 143). Toda paixão goza de certa grandeza; todavia, a paixão e a riqueza de sentimentos estão em *contradição*, pois é típico da paixão cegar-nos inclusive em relação ao objeto de nossa paixão, o que se aplica inclusive à paixão por idéias: o entusiasmo conduz muitas vezes ao fanatismo (TS, p. 145).

Toda paixão é entrega, mas será toda entrega paixão, pergunta Heller, para dizer:

“Há que responder negativamente, porque podemos distinguir entre a paixão e o apaixonamento. Minha emoção faz-se apaixonada se é intensa e profunda, e se eu conscientemente me responsabilizo por ela. Isso não significa que a disposição emocional apaixonada deva reprimir as demais emoções ou disposições emocionais; posso apaixonar-me em mais de uma disposição emocional. Posso ter um amor apaixonado à justiça, mas sem que isso me impeça de amar apaixonadamente meu companheiro, ou a natureza, ou a minha comunidade. Por suposto, também nesse terreno podem dar-se prioridades, e posso estabelecer uma hierarquia. Mas o que importa é que o apaixonamento não exclui a riqueza de sentimentos, mas o contrário: não pode haver riqueza de sentimentos sem apaixonamento” (TS, p. 146).

Não podemos, no limite do nosso trabalho, com certeza, selecionar todos os pontos em que a reflexão teórica de Ágnes Heller ilumina o complexo mundo dos sentimentos e sua relação com o conhecimento e a ação, daí por que nos limitamos a generalidades, lamentando que nossa apertada síntese talvez torne o tema mais difícil e desinteressante do que é no original. Dentro de nossas limitações, tínhamos de expor tanto quanto necessário para apropriar uma linguagem teórica que nos permita refletir sobre o tema da imparcialidade. Apropriaremos as seguintes noções:

(1) Sentir é estar implicado em algo. (2) Estar implicado em algo pode dar-se como *figura* ou como *cenário*. (3) A circularidade do raciocínio segundo o qual as paixões cegam o pensamento, e o pensamento suprime as paixões, é inaceitável, segundo a experiência e a lógica. (4) Somente uma paixão contrária e mais forte suprime outra, no dizer de Spinoza, o que sói ocorrer com sentimentos de ordem mais elevada, cognoscitivos, conceptualizados. (5) A imparcialidade existe como “implicação” *direta* ou *indireta*, no primeiro caso se amamos a justiça. (6) A imparcialidade é uma emoção individual, que pode chegar a ser apaixonada. (7) A entrega apaixonada a uma emoção não exclui a entrega a outras. (8) Entregar-se a uma emoção não exclui a tomada de distâncias. (9) Ao julgar deve-se suspender nossa relação com o Ego particularista, inclusive com relação a analogias particularistas (pôr-se em lugar de outro de modo particularista). (10) Toda suspensão requer a “mobilização de reservas de sentimento”, a imparcialidade exige a riqueza emocional individual, e não a apatia ou pobreza emocional. (11) Existirão choques entre emoções, a serem resolvidos mediante a hierarquização de valores, admitidas as “flutuações emocionais”, que fazem parte da personalidade autêntica. (12) A razão não domina as paixões, mas os sentimentos individuais (se os situamos intencionalmente como

sentimentos-*figura*) podem relegar ao *cenário* de nosso mundo sentimental outros sentimentos (particularistas, ou mesmo outros sentimentos individuais quando houver colisão de valores, por exemplo, entre amor e justiça, amor e verdade). (13) Tornar-se imparcial requer aprendizado e treino, como em geral as emoções e sentimentos mais elevados o exigem. (14) Tornar-se imparcial não é *natural*, não é o caminho mais fácil e plano. Mas seguir sendo imparcial torna-se cada vez mais *natural*.

Nosso mundo emocional, no dizer de Heller, assemelha-se a um jardim, no qual se precisa de um jardineiro para regar as plantas, podar algumas ervas. E não basta apenas um bom jardineiro, também é preciso água. “Quando todas as fontes do mundo que poderiam alimentar uma emoção secam, nem o melhor dos jardineiros pode regar” (TS, p. 176)<sup>2</sup>.

### **As correntes quente e fria da justiça**

Regar e cultivar a emoção da imparcialidade e o amor à justiça, com certeza, também exigem água. A água provavelmente será uma cultura democrática vigorosa, que deixe de lado a *aparência* dos interditos para assumir alguma forma de transparência. Mas aqui já começamos a sair da teoria a que fazemos referência, para refletir sobre a imparcialidade, apropriando sua linguagem, mas por nossa própria conta e risco.

Ernst Bloch falou de uma corrente quente e outra fria no marxismo. Valemo-nos da sugestão para dizer da imparcialidade – apenas de modo funcional, pois não se pode falar de um sentimento *frio* senão de modo funcional – que ela forma a corrente fria do sentimento de justiça. Sendo a imparcialidade um sentimento *individual*, a pessoa imparcial toma “distâncias de si e do mundo”. Ela busca ver seus próprios juízos do ponto de vista de um terceiro, que é o ponto de vista universal. A imparcialidade é um sentimento não-particularista. O pai que educa seu filho de modo individual lhe dirá quando não tinha razão, perguntará “quem bateu primeiro”. Aquele outro que forma o mundo à imagem de seu Ego dirá: meu filho sempre tem razão, “quem bateu nele”?

O sentimento de justiça é um sentimento altamente reflexivo, formado por uma dupla corrente, a implicação da personalidade com a imparcialidade, que funcionalmente diremos corrente fria, e a corrente quente. A esta corrente quente chamaremos, lembrando Rui Barbosa, de “ira santa”. Da “ira santa” falou com grande eloquência o nosso mestre da retórica:

“Nem toda ira, pois, é maldade; porque a ira, se as mais das vezes, rebenta agressiva e daninha, muitas outras, oportuna e necessária, constitui o específico da cura [...]. Quando um braveja contra o bem, que não entende, ou que o contraria, é ódio iroso, ou ira odienta. Quando verbera o escândalo, a brutalidade, ou o orgulho, não é agrestia rude, mas exaltação virtuosa; não é soberba, que explode, mas indignação

<sup>2</sup> Quando as fontes de emoções individuais secam estamos diante de situações de “perversão cultural”, termo com que noutro local Heller se refere à troca de emoções por “direitos” na teoria e prática norte-americanas, o que também ocorre em ambientes excessivamente alienados, entre os quais alguns ambientes acadêmico-universitários, e ambientes burocráticos em regimes pouco democráticos.

que ilumina; não é raiva desacomodada, mas correção fraterna. Então, não somente não peca o que se irar, mas pecará, não se irando. Cólera será; mas cólera da mansuetude, cólera da justiça, cólera que reflete a de Deus, face também celeste do amor, da misericórdia e da santidade”<sup>3</sup>.

Com efeito, conhece pouco da justiça quem não pode afirmá-la como uma virtude passional, ou sentimento apaixonado. Sem entrega apaixonada, não se pode ser justo nem no sentido funcionalmente denominado *frio*, porque a imparcialidade é também um sentimento, uma emoção individual e apaixonada.

Mas não exploramos a corrente quente da ira santa: ela não se ensina, e contudo aprende-se. Aprende-a quem antes abraça a justiça num gesto existencial. Aqui, porque entramos na dimensão de *ser* da clássica definição romana de justiça (*viver honestamente*), toda didática há de contar com o prévio salto qualitativo (*salto mortale*): a escolha existencial de si mesmo como uma pessoa que quer ser justa, que apropriamos da filosofia existencial de Sören Kierkegaard<sup>4</sup>, o qual, criticando Hegel, afirmou não ser necessário e lógico o salto qualitativo a partir do acúmulo de quantidades: a mudança qualitativa é um salto sobre um abismo, um verdadeiro “salto mortal”<sup>5</sup>. O mesmo salto mortal se requer para o início do “tornar-se imparcial”, que é com certeza o caminho mais difícil. O juiz deve escolher-se existencialmente como um indivíduo que não sabe se pode ser imparcial, ou quanto pode, mas que quer aproximar-se dela e progredir *na* imparcialidade, quer conhecer a si mesmo (seu Ego particular, seus sentimentos) e hierarquizar valores quando em colisão emocional. A imparcialidade completa a prática da justiça, que deve ser uma mistura aproximativa do ideal entre as correntes quente e fria. Porque, se é fato que a ira cega, a falta da capacidade de irar-se (com a “ira santa”) também não faz ninguém enxergar melhor o justo.

Retornando à linguagem teórica de Heller, o sentimento de imparcialidade é uma paixão contrária e mais forte do que os nossos sentimentos particularistas. Por isso, e apenas por isso (e não porque a razão domine as paixões), a nossa particularidade cede vez ao sentimento de justiça. Implicamo-nos positiva e diretamente na imparcialidade se amamos a justiça. Agora, não estão excluídos conflitos entre emoções, os quais somente podem resolver-se mediante hierarquias de valores. É um típico conflito entre emoções o conflito entre o sentimento político-partidário e o sentimento de amor à justiça. Passemos então a refletir sobre esse conflito, primeiramente identificando cada emoção.

Em primeiro lugar, ambos os sentimentos são sentimentos individuais e positivos, que integram a riqueza emocional de alguém. Isso não impede que, na vida concreta, tais emoções se apresentem como sentimentos “particularistas”. Sem dúvida, os que perseguem

---

<sup>3</sup> BARBOSA, Rui. Oração aos Moços. In: *Ensaios literários*. Seleção de Américo Lacombe. Rio de Janeiro/São Paulo: Gráfica Editora Brasileira, 1949. (Discurso de Parainfo aos Bacharelados da Faculdade de Direito de São Paulo, 29 de março de 1921).

<sup>4</sup> Aqui também nas pegadas da Filosofia Moral de Heller. HELLER, Agnes. *A philosophy of morals*. Cambridge: Basil Blackwell, 1990. 245 p.

<sup>5</sup> KIERKEGAARD, Sören. The balance between the esthetic and the ethical in the development of the personality. In: *Either/or, a fragment of life*. Part II. Trad. Howard e Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1987. p. 155-338.

a política fazem-no por diferentes móveis, mas não se pode com justiça – pelo fato de que existam os que se dedicam à política por móveis particularistas e alienados, como a ambição, a ânsia de poder ou a vaidade – desqualificá-la por natureza como um sentimento particularista. Aqui vale o *dever-ser* (que *pode ser* e de fato *existe*), e podemos afirmar que o sentimento de entrega à política deve ser individual, deve ser uma entrega apaixonada ao bem da cidade (ao bem comum).

Não se pode, logo, afastar a hipótese de que todo comprometimento político é universal, pois tem por fim último o bem de todos. Modernamente, faz-se política por meio de *partidos*, porque nem todos concordamos com os diferentes *meios* de realizar o bem comum, nem com a definição desse bem comum. Todo comprometimento partidário (ainda que pareça particularista, pois todo partido almeja derrotar os adversários) é um desdobramento do sentimento político universal. Eis nossa premissa de valor, que não será necessariamente admitida por todos: não vemos no comprometimento partidário um estigma que diminua, por natureza, a imparcialidade do juiz ou membro do Ministério Público. Ao contrário, vemos nele uma riqueza emocional e uma forma de exercício de virtudes cívicas.

Agora, porém, sabemos que a justiça é por excelência universal. Não existe a justiça do proletariado, nem a justiça das mulheres, nem a justiça das minorias. A expressão justiça *social* seria redundante se não quisesse implicitamente dizer que não se refere tanto à justiça em sentido estrito, mas à política, porque lida com pautas de justiça *distributiva*. O que se quer dizer com justiça *social* é uma concepção particular de justiça distributiva.

Qualifiquemos, então, o sentimento político como um sentimento positivo e universal, e o comprometimento partidário como um desdobramento desse mesmo sentimento político universal. Qualifiquemos, igualmente, como um sentimento político e universal o sentimento de amor à justiça. Estaríamos, nesse caso, em face de um conflito entre poderes iguais, de modo que apenas vedando o acesso a um deles se pudesse realizar o outro?

Pensamos que não. Isso porque, embora seja *universal* em seus *fins*, o comprometimento partidário é *particular* (não particularista) em seus *meios*, e a mesma pessoa que pode discernir o justo pode, em tese, abrir mão de seu comprometimento particular na política. Pode ser um sacrifício decidir contra o partido, não vamos negar, mas flutuações emocionais, como afirma Heller, integram a riqueza e a autenticidade do indivíduo. Não é, em tese, *impossível* (*nem será difícil* a quem se tiver treinado na imparcialidade e no amor à justiça) sacrificar num caso concreto o bem do partido (situado no *cenário* do mundo emocional) em benefício do bem da justiça (situado no caso concreto como sentimento-*figura*). Não há, por natureza, impedimento a que alguém que tenha explicitado sua opção particular na política seja capaz de suspender tal preferência em prol da justiça da demanda. Isso vai depender de a pessoa concreta ser *capaz* ou *incapaz* de *julgar*, como ocorre, aliás, com todo e qualquer outro juízo. Quem julga se expõe, em sua individualidade e por vezes em seu Ego particular, mostra a sua índole, o seu caráter, e até mesmo a falta dele, e não há nada, em tese, que prediga que aquele juiz apático em relação à política e que não tenha qualquer sentimento político ou partidário (para quem tudo *tanto faz*, inclusive o bem da cidade) seja melhor juiz do que o seu colega que explicita seu ponto de vista na política, como qualquer bom *cidadão*.

Mesmo se considerássemos a existência de um partido de forte cunho disciplinar que obrigasse alguém a não lhe trair a causa, com razão ou sem, nem assim haveria o impedimento, em tese. O que haveria, nesse caso extremo, seria um conflito entre valores diversos, não mais o bem do partido como desdobramento de um sentimento político universal e o amor à justiça, mas entre o comprometimento com a justiça e o valor da disciplina partidária. Se a resolução do conflito entre o sentimento político universal e o sentimento de justiça dá-se pela preferência ao último, que é mais universal, não vemos maior dificuldade em resolver o conflito entre justiça e disciplina, dando preferência à justiça. A flutuação emocional aqui existirá, e nesse caso concreto a pessoa deverá optar entre a disciplina partidária ou a justiça, mas isso não ocorre no geral dos casos, de modo que inexistente a incompatibilidade *natural*. Não se pode esquecer que, no resolver tais conflitos, pesa muito não apenas a implicação *direta* com a justiça (por comprometimento pessoal com a imparcialidade e amor à justiça), mas também a implicação indireta: a pessoa que optar pela *parcialidade* sabe que estará abrindo mão de sua respeitabilidade e prestígio como *autoridade* apta a julgar com imparcialidade, e é positivo que exista nas instituições um forte costume democrático que rechace posturas parciais e particularistas (e aqui não apenas envolvendo o problema partidário, é importante que o *éthos* da instituição rechace igualmente ambições, ânsias de poder e fama, e vaidades, que freqüentemente maculam os juízos humanos). Vedar a declaração de comprometimento político e partidário ao magistrado, sob a desculpa de assegurar a imparcialidade de seus juízos, significa, em nosso contexto, tratá-lo como personalidade emocionalmente *infantil*, incapaz de tornar conscientes seus próprios sentimentos e de resolver conflitos entre sentimentos e valores. Seria exigir que o julgador fosse personalidade emocionalmente *apática*. Mas tal personalidade (se for possível) nada sabe de justiça, uma implicação emocional difícil e que exige treinar-se no auto-exame e no autoconhecimento. É como se exigíssemos do juiz de futebol que não torcesse, fora do campo e no recesso do seu espaço privado, onde não exerce a profissão, por time algum. Difícil imaginar que seja bom juiz de futebol o árbitro profissional que nunca se apaixonou pelo futebol. Mas ninguém se apaixona pelo futebol em abstrato, assim como ninguém ama um ser humano abstrato. Assim como se amam a mulher, os filhos, os amigos – assim alguém só pode amar o Flamengo ou o Vasco, e assim por diante. Diríamos que só poderá ser um bom juiz no aspecto universal, no campo, quem teve a experiência da paixão particular, de “vestir a camiseta” de seu time, sentimento que lhe enriquece o mundo emocional. Só pode aspirar à universalidade quem passou pela particularidade e equilibrou sua personalidade, conhecendo suas paixões, identificando-as e harmonizando-as com o universal, e, se for o caso, contra-atuando para que o universal seja em si uma paixão maior e contrária e retroaja sobre seu Ego particularista. Não há nada que diga que devemos permanecer no reino de necessidades do que nos é particular, sendo, como se diz, escravos das paixões. Não há nada positivo em desconsiderar a possibilidade de que se abrace a liberdade, conhecendo nossas determinações e dando-lhes *ouvidos*, mas *nunca* a última *palavra*.

E, todavia, não obstante permitir a filiação partidária (em nosso ver correta e positivamente), a lei complementar ao artigo 128 da Constituição, hoje deslegitimada pelo

Supremo Tribunal Federal, estabeleceu um impedimento, no seu artigo 80, ao exercício de funções *eleitorais* até dois anos do cancelamento da filiação partidária. Tal disposição leva-nos a indagar: qual o sentido desse dispositivo? Era positivo ou negativo?

A finalidade de tal impedimento seria a de garantir a imparcialidade? Temos uma intuição que responde negativamente a essa indagação, e para aprofundá-la iremos pensar esse impedimento ao lado de outras interdições, como, por exemplo, a vedação ao juiz de julgar a causa em que estiver envolvido parente seu até o terceiro grau (art. 252, I, Código de Processo Penal). Será que aqui se tutela também a imparcialidade do juízo? E o que dizer da escusa de depor que se oferece ao pai, ao filho, ao cônjuge do acusado, “salvo quando não for possível, por outro modo, obter-se ou integrar-se a prova do fato e de suas circunstâncias” (art. 206 do Código de Processo Penal)?

Pensamos que a lei não tutela, em primeiro lugar, em todos esses casos, a imparcialidade do julgamento. A lei tutela, antes, outros bens de valor enorme, que, a serem sacrificados, exigiriam do juiz que se aproximasse do *inumano*, do *fanatismo*. A lei (sempre que dizemos a lei, é claro, dizemos seu intérprete) não trata o julgador como personalidade emocionalmente infantil, e por isso ela é mais sábia do que o pensamento ingênuo. Ela sabe que o juízo imparcial em todos os casos *seria possível*. Mas sabe também que, em determinados casos de conflito emocional, o prejuízo para a personalidade seria enorme e irreparável. A pessoa emocionalmente rica, se fosse obrigada por dever de ofício a julgar e condenar o pai, ou o filho, ou o cônjuge (ou mesmo amigo íntimo) provavelmente abriria mão do cargo. A lei tutela o *sofrimento* do indivíduo em conflito emocional e moral, e escolhe isentá-lo do *dever* de julgar em certos casos em que julgar com imparcialidade pudesse representar sofrimento enorme. Este, em nossa opinião, é o verdadeiro fim da lei que escusa o depoimento de filho, pai, cônjuge, quando em conflito entre a verdade e o amor (pois depondo, há que dizer a verdade). Agora, quando a escolha pelo amor (a implicação emocional concreta) possa representar injustiça enorme (daí a ressalva, *se não se puder provar o fato de outro modo*), então a verdade prevalece, mesmo à custa de sofrimento enorme para a testemunha. A *harmonia* entre os valores, estabelecida na lei, é consistente.

Que a personalidade emocionalmente rica seja capaz de distanciar-se de si e do mundo, isso constitui a imparcialidade, e ela é sempre uma *aproximação*. De resto, a justiça é sempre aproximativa, sempre relativa. Permanecerão em nossos juízos móveis desconhecidos, inconscientes. Podemos aproximar-nos de tornar conscientes os móveis de nossa ação, orientá-los por valores, libertarmos nossa ação o máximo possível de móveis particularistas, mas sempre sabendo de antemão que a empresa é, em sua *totalidade*, inatingível. Isso faz parte da natureza da vida, e não macula qualquer juízo. Há um *limite* que, transgredido, torna o juízo parcial. Mas esse limite não se pode precisar, não há nem pode haver nesse terreno precisão matemática. Aqui, como em toda reflexão ética, devemos dizer com Aristóteles: aquele que se desvia um pouco para mais ou para menos do ponto médio não recai em recriminação, apenas aquele que o extrapola (*Ética a Nicômaco*, 1109 b 18/20).

Para fundamentar essa nossa intuição, segundo a qual não é apenas nem primordialmente o juízo imparcial que se tutela quando se estabelecem vedações ao julgador,

por estarem presentes no litígio sentimentos próprios que são valiosos, não procuraremos pela doutrina especializada, mais uma vez, pelas razões já enumeradas acima. Refletiremos sobre uma situação discutida por Sócrates num dos diálogos juvenis de Platão. Trata-se do *Eutífron*, que trata da piedade filial em (aparente) conflito com a virtude cívica da justiça. Sócrates, nesse diálogo, conversa com Eutífron, e não lhe diz coisa alguma sobre o que seja correto fazer no caso concreto que Eutífron lhe apresenta, mas limita-se a questionar mais e mais Eutífron, que tinha certeza do que fazia como sendo o “aprovado pelos deuses” e ao final é forçado a concluir: Oh, Sócrates, agora fiquei perplexo. Ficar perplexo (em aporia) é sempre o início (negativo) da dialética socrática, e, minando a solidez de nosso saber imediato, Sócrates abre caminho a que cada um busque então a verdade, por si, e termine em éu-poria (reconciliação). Eis a sua *maiêutica*.

Platão situa Sócrates defendendo-se de uma ação injusta, e encontraremos o sábio perante o pórtico do *basileus* para conhecer uma ação criminal contra si intentada por Méritos, por corromper os jovens, descrer dos deuses da cidade. Aí ele encontra Eutífron que chega para promover uma acusação. Inquirido por Sócrates a quem acusaria, Eutífron responde:

“A quem parece loucura que eu acuse?” (E quem? – pergunta-lhe Sócrates.) “Meu pai” – diz Eutífron. (E de quê? – pergunta-lhe o sábio.) “De homicídio, Sócrates.” É quando Sócrates começa a examinar Eutífron, fazendo-lhe perguntas ignorantes: “Certamente se tratava a vítima de um parente também, pois alguém não iria acusar o pai quando a vítima fosse um estranho”. E Eutífron: “Fazes-me rir, Sócrates, que tu creias dever-se distinguir entre o estranho e o parente... Todavia tanto meu pai como os demais parentes consideram-me ímpio por acusar um pai de homicídio...” (Platão, *Eutífron*, 4 b-e).

Impossível reproduzir todas as sutilezas de raciocínio e ironia do diálogo platônico, daí por que, remetendo o leitor ao texto, lhe resumimos o enredo. No seguimento do diálogo, Sócrates questiona Eutífron, mais e mais, sobre o que seria piedoso e ímpio, fazendo Eutífron cair em circularidade e contradição: piedoso seria o que fosse aprovado pelos deuses, mas o que seria então aprovado pelos deuses? O que fosse piedoso. No final, Sócrates deixa Eutífron perplexo, mas podemos nós aproveitar-lhe as lições: Sócrates quer fazer ver a Eutífron que ele se encontra perante um conflito moral aparente. O conflito seria entre os deveres da piedade filial e da justiça. Sócrates sugere então a Eutífron que o dever da piedade filial seria *certo* enquanto o dever de buscar a justiça seria sempre *incerto*, pois sequer poderia Eutífron dizer com certeza absoluta (de resto, ninguém pode dizer com certeza absoluta qualquer coisa em termos de justiça, a justiça humana é por natureza aproximativa, falível), que seu pai devesse ser condenado. Perplexo fica Eutífron, que sabia de tudo, enquanto o ignorante Sócrates convence-o de que mais tolo é aquele que, para praticar o dever da justiça, aprovado pelos deuses, violasse o dever da piedade filial, igualmente aprovado pelos deuses, porque poderia errar em relação à justiça, mas não em relação à piedade filial. Se não sabemos com certeza o que seja divino, então mais *humano* é dar preferência à piedade filial em detrimento da justiça. Eis a lição de Sócrates no diálogo com Eutífron.

A partir de Platão, chamaremos de interpretação *pobre* a que julga em primeiro lugar ser necessário tutelar a imparcialidade do juízo (interpretação de Eutífron), e

chamaremos rica aquela segundo a qual o que se tutela em primeiro lugar é o sofrimento do indivíduo em conflito moral (interpretação socrática). Não é (apenas, nem em primeiro lugar) porque a lei desconfia da imparcialidade do juiz que ela o proíbe de julgar, ela o proíbe de julgar porque não considera justo o sacrifício de um bem maior em proveito de um bem menor (incerto). Em conflito com a justiça, o amor merece prioridade. O amor de uma pessoa é *concreto* e contém algo de eterno, é *infinito* na transitoriedade, por ser um desdobramento do amor de Deus, fonte de todo amor. Já o amor à justiça é *finito*, como todos os assuntos da política, mesmo que levemos a sério o desejo natural, humano e respeitável de, fazendo o bem da cidade, sermos lembrados por nossa comunidade: uma forma de respondermos à nossa mortalidade (aliás, da tradição grega). O amor à justiça é uma forma de amor político (a justiça é virtude que se pratica em relação a todos os demais, é uma virtude cívica por excelência) e, como tal, *finito* e *abstrato*. Seguindo essa linha de raciocínio, diremos que o sofrimento do juiz é tutelado no artigo 252, I (impedimento de julgar parente até o terceiro grau), assim como ocorre com a mal denominada suspeição no caso de julgar amigo íntimo (art. 254, I). Não queremos dizer que a lei apenas tutele o sofrimento, mas queremos dizer que ela também tutela o sofrimento, e este *primordialmente*, porque adotamos desde o início, como fica claro, a premissa de valor segundo a qual uma personalidade madura e emocionalmente rica é capaz de aproximar-se em nível ótimo da imparcialidade de juízo.

A partir do diálogo platônico, que nos possibilita distinguir uma interpretação rica (a que tutela em primeiro lugar o sofrimento do indivíduo em conflito moral), podemos ajuizar do cabimento da regra contida no artigo 80 da Lei Complementar n. 75/93 (uma espécie de quarentena, sempre um remédio pobre, nesse caso para um mal inexistente ou mal localizado).

Vimos (1) no caso do impedimento de julgar parente ou cônjuge, um conflito entre o amor e o sentimento de justiça (no qual prevalece a primeira emoção, porque é certa, absoluta, sendo a justiça humana sempre incerta e relativa); (2) no caso da escusa de depor, um conflito entre o amor e a verdade, bens de valor enorme, conflito que se resolveu de forma equilibrada: sendo possível descobrir a verdade sem causar sofrimento a quem ama, assim se fará; sendo impossível, não se deve proteger o amor e causar a outro injustiça enorme; e (3) no caso do artigo 80, temos em conflito dois sentimentos políticos, o sentimento político-partidário e o sentimento de justiça. Em relação a ele, pensamos que o impedimento é desnecessário. Seria desejável que a lei confiasse um pouco mais na capacidade do indivíduo comprometido apaixonadamente com o sentimento político-partidário de julgar imparcialmente. Isso é possível e, no plano da experiência, não é incomum. Assim como não é incomum o seu contrário, isto é, que o indivíduo não implicado no sentimento político-partidário julgue *parcialmente*. Seria melhor a lei ter deixado ao indivíduo a opção de abster-se de julgar no caso concreto, em vez de generalizar a solução do conflito emocional *a priori*, mediante o impedimento.

Agora, mais desnecessária (e incongruente, a demonstrar desconhecimento do que seja o sentimento político-partidário) é a carência de dois anos da desfiliação partidária para que o indivíduo, por passe de mágica, adquira a capacidade de ser imparcial (segundo aqui a interpretação ingênua). Feita a desfiliação (que é, como a filiação, um ato meramente declaratório), terá desaparecido do indivíduo o comprometimento político-partidário?

Não há como sustentar, coerentemente com o que estamos argumentando desde o início, que o artigo 80 da Lei Complementar n. 75/93 seja necessário para tutelar a imparcialidade do juízo. Apenas num valor bastante menos importante no plano institucional se poderia pensar, o da *aparência* de imparcialidade. Sempre será possível que alguém desfira críticas ao julgador que declare, na política, sua preferência. Mas será um valor tutelar a *aparência* de imparcialidade, apenas para ficar imune a críticas desse tipo? Ou será um desvalor?

Aqui entramos no plano político-institucional, e devemos argumentar e raciocinar a partir de valores eleitos conscientemente e declarados com transparência. Pensamos que o fortalecimento das instituições jurídico-políticas exige enfrentar o nosso pensamento cotidiano e as críticas dos jornais de frente, exige tornar claro o *éthos* das corporações que formam a Justiça e o Ministério Público. Uma sociedade politicamente madura não se convence da imparcialidade de seus juízes apenas porque eles fazem o jogo da imparcialidade *aparente*. Daí por que tutelar a aparência de imparcialidade não pode ser para nós um valor. Elegemos por valor democrático o valor da transparência de sentimentos e inclinações político-partidárias dos magistrados e dos promotores de justiça. Elegemos por valor o seguinte dever: que, tornando os sentimentos partidários conscientes e declarados, os agentes políticos se impliquem direta ou pelo menos indiretamente no sentimento de justiça, em suas correntes fria e quente. Somente assim, sabendo que existem conflitos de valores e que as emoções das pessoas podem ser hierarquizadas, e relegadas ao *cenário* emocional em determinados casos de conflito, saberá a sociedade *se e quanto* seus juízes são *efetivamente* imparciais.

Fazer-se imparcial é o caminho mais fatigante, como fazer-se indivíduo. Orientar-se por móveis particularistas sempre vai parecer mais natural. Todavia, por paradoxal que pareça, seguir comprometido com a imparcialidade e com a justiça vai-se fazendo cada vez mais natural, uma espécie de *segunda natureza*.

*Amicus Plato magis amica veritas*. Pode-se amar aos amigos e à verdade, mas é um dever sagrado dar preferência à verdade, pôde declarar o grande Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 1096 a 16), em fórmula até hoje irretocável. Por que negar ao juiz a mesma capacidade de dizer: amo o Flamengo, mas amo a justiça no futebol quando estou sendo árbitro, ou amo o partido (isto é, penso que determinado partido tem o melhor projeto para o bem comum da nação), mas amo acima de tudo a justiça, quando estou sendo árbitro?<sup>6</sup>

<sup>6</sup> É possível que a analogia com o futebol não seja a mais feliz, mas ainda assim caberia a seguinte reflexão, sobre a base do que foi desenvolvido até agora. (1) Seria impossível a um árbitro brasileiro apitar uma final de Copa do Mundo em que jogue o Brasil? A pergunta é retórica, porque mesmo que não fosse impossível (alguns até diriam com justiça que seria uma “ofensa” a um árbitro supor que ele não seria “imparcial”) jamais será necessário. Não sendo necessário, por que não preservar o juiz de ter de apitar penalidade máxima contra a seleção? (2) O futebol exige do árbitro juízos em frações de segundos, e por isso é possível em tese que se deva preservar o árbitro da influência da “paixão”. Agora, ainda admitindo que fosse necessário um árbitro nacional para a final da Copa, a probabilidade seria de que, ao contrário do que todos imaginam (que o juiz “roubaria” para o Brasil), ele prejudicasse o próprio time de seu país, porque aportaria, para decisões rápidas, uma grande reserva de energia para aplacar o sentimento, e então possivelmente viesse a beneficiar o adversário, sendo também injusto. (3) Nada disso ocorre (ou precisa ocorrer) em juízos judiciais, que por sinal não devem ser passados com tanta “celeridade” quanto reclamam reformadores que pretendem solucionar com a panacéia da rapidez males que sequer chegaram a compreender. (4) No futebol há que se preservar, diferentemente dos juízos judiciais, a “aparência” de imparcialidade como um bem, já que se trata também de imobilizar paixões de massas.

Se pudermos ser capazes de ouvir frases como essas mais freqüentemente e com sinceridade, estaremos com certeza dando um grande passo no rumo da maioria política, e possibilitando que haja mais água no jardim da democracia; seremos mais capazes de impedir que nosso mundo moderno prossiga sendo tão excessivamente um *tempo de homens partidos*, de emoções alienadas e *infantilismo emocional*. Estes, o valor e o projeto em que nos engajamos.

## Conclusão

Refutemos, então, à luz dos conceitos que desenvolvemos, as opiniões correntes citadas no início do nosso estudo, contrárias aos textos constitucional e legal em exame: (1) Que a filiação partidária traz como consequência natural a perda de isenção, a parcialidade – Vimos que não ocorre necessariamente isso. Pode inclusive ocorrer o exato contrário. (2) Que se poderia abusar do cargo, propondo ações de grande *popularidade* – Aqui parece ir-se além da tutela da imparcialidade, para tutelar a própria instituição dos perigos da demagogia e, indiretamente, os cidadãos político-partidários concorrentes, contra a concorrência desleal. A demagogia, com efeito, é um dos grandes perigos da política, e, se pudéssemos dela precaver-nos mediante *garantias* legais, com certeza teríamos avançado na maioria política. Todavia, não nos parece que a vedação que ora se estabelece tenha qualquer implicação com o problema da demagogia. Porque se a ação profissional do Procurador da República pode ser impulsionada por móveis particularistas como a demagogia, não é menos certo que pode ser impulsionada por outros móveis negativos, igualmente particularistas, *não-partidários*, como a ambição, a vontade de ser famoso, ou de *aparecer* nos jornais, a pressa em galgar cargos na hierarquia judicial, sendo conveniente ao poder político, a preferência pelo prestígio do poder em detrimento do prestígio, “pela honraria em detrimento da honradez”. E não podemos pensar em tutelar a instituição contra tais móveis particularistas mediante *vedações* (caso em que teríamos de abraçar as leis de “mordaza” e de censura aos órgãos de opinião pública, que em nossa experiência sempre terminam por amputar o braço bom sob o argumento de que o outro está doente, para em seguida substituir aquele bom por outro idêntico ao que se imputara a doença<sup>7</sup>). Aqui entramos noutra esfera: o que se requer é a criação de um espírito democrático dentro da instituição, que possa funcionar como *auto-regulação*, de modo que o costume (*éthos*) democrático e transparente da instituição seja antídoto eficaz contra eventuais iniciativas particularistas. Que a medida proposta pelo Procurador da República seja por si de grande repercussão nada diz de seu móvel particularista, ou demagógico, ou ambicioso por fama ou poder. Pode ser um caso de grande repercussão que seja, por sorte ou por azar, distribuído a este ou àquele. Havendo distribuição objetiva e idônea, não há por que pensar em iniciativas particularistas. E, por fim, (3) que a *paixão* partidária seja incompatível com qualquer *função*

---

<sup>7</sup> Que é, aliás, a prática do governante que Platão identifica como o tirano, que age como um médico, mas faz todo o contrário, faz uma bela purgação, mas de tudo que é saudável e bom, deixando no Estado todos os males (Platão, *República*, 567, c 6).

*essencial à Justiça*. Na linguagem teórica que adotamos, a *paixão* é efetivamente contraditória com a *riqueza emocional*, porque a paixão (especialmente no caso da paixão por idéias) com frequência torna-se fanatismo. Mas não é necessário que o comprometimento político-partidário (como emoção ideológica apaixonada, e, portanto, valiosa) seja visto como *paixão*. Em tempos de “normalidade constitucional e democrática” isso não ocorre. O sentimento partidário é um sentimento altamente *reflexivo*, e mais reflexivo ainda para quem não atua diretamente na política, mas apenas declara o seu voto por este ou aquele partido, que é, em última instância, o que o ato declaratório de “filiação” significa. Mas, para contrapor-nos à opinião acima, temos necessariamente de reformulá-la lingüisticamente. A emoção partidária, seja ou não apaixonada, *não* é incompatível com o sentimento de amor à justiça. Ela é um sentimento político e uma virtude cívica, que integram a riqueza emocional do indivíduo. Antes de representar para qualquer juiz uma diminuição em sua capacidade de julgar, tal sentimento político, por tornar-se consciente, pode ter o efeito contrário, de facilitar-lhe a tomada de distância, relegando seu sentimento político-partidário ao *cenário* de seu mundo emocional, para trazer à tona, como sentimento-*figura*, o amor à justiça.

### Considerações finais

O uso do “conceito do político” e a freqüente recriminação que se nos faz de agirmos política e não juridicamente são sobretudo “armas ideológicas” a proteger a própria atuação política oculta. É o que Carl Schmitt, com notável lucidez e sinceridade, registrou:

“O caráter polêmico rege, sobretudo, também o próprio uso lingüístico da palavra ‘político’, quer se coloque o adversário como ‘apolítico’ (no sentido de alienado, que esquece do concreto), quer se queira, pelo contrário, desqualificá-lo e denunciá-lo como ‘político’, para elevar-se acima dele como ‘apolítico’ (no sentido de puramente objetivo, puramente científico, puramente moral, puramente jurídico, puramente estético, puramente econômico, ou baseado em purezas polêmicas semelhantes)”<sup>8</sup>.

A única arma jurídica contra a manipulação ideológica do conceito do político é nossa própria imparcialidade. E para assegurá-la plenamente, livre de manipulações, a Constituição, hoje deformada por interpretação judicial, e a original Lei Complementar n. 75/93, foram mais sábias do que nosso pensamento cotidiano.

Ao definir que o legislador complementar diria quais “atividades partidárias” seriam permitidas, facultou o soberano Constituinte, ao legislador complementar, também afirmar que a mera “filiação partidária” não constitui atividade político-partidária capaz de turbar o ânimo sereno e imparcial do agente do Ministério Público.

---

<sup>8</sup> SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 57-58.

Melhor seria que cada um, no caso concreto, pudesse optar entre exercer o ofício ou dele abster-se, tal como se dá com todos os casos de suspeição e impedimento previstos em lei. O texto original da Lei Complementar n. 75/93, que previa a possibilidade de filiação partidária, que não é incompatível com a garantia de imparcialidade, era positivo no que contribuía para o amadurecimento da cultura política e para a transparência democrática. A sabedoria da lei dera um passo à frente no rumo da superação de mitos e ilusões que, até hoje, servem de base para, sob o manto da interdição do político ao jurista, encobrir o seu contrário, que infelizmente é tão comum: a parcialidade e a manipulação do *conceito do político*. Que ela não tenha durado dez anos, nesse aspecto positivo, talvez seja exemplo de experiência imemorial a ensinar que a sabedoria de boas leis é sempre muito mais frágil do que o poder.