

Neuro José Zambam (Org.)

# Cecília Pires

Uma trajetória honrada de professora e cidadã.

**IMED**  
Inspira quem transforma



A existência desse livro é fruto do exercício de reconhecimento humano, profissional e perspicaz da coordenação do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Meridional (IMED), de Passo Fundo, Brasil. A responsabilidade de organizar este impresso tem significado simbólico e da pujança dos profissionais que durante o período organização e afirmação do Programa de Mestrado demonstraram empenho, dedicação, doação, fé e esperança nos objetivos do programa, na realização pessoal e profissional dos mestrandos, assim como, no futuro da necessidade de saber técnico, competência profissional e disposição para a construção da verdade em vista de decisões seguras e justas. Os profissionais envolvidos neste projeto, professores que desde o início, com seu modo e com suas habilidades pessoais e acadêmicas, demonstraram especial empenho e dedicação para com o crescimento desse empreendimento, por meio de suas pesquisas cada vez mais aprimoradas, adaptações às exigências públicas, adequação interna, inserção com a dinâmica da comunidade local, regional, nacional e internacional, além de integração com os demais e cumprimento das metas da IMED. A prática pedagógica no seu conjunto é uma vocação sublime. O ensino da pós-graduação reveste-se de responsabilidade específica devido à necessidade de investimento pessoal na pesquisa especializada e com a missão de contribuir, além da tradicional transmissão do conhecimento, com o aprimoramento, a produção e a inovação do conhecimento. O destaque desta produção é uma homenagem à professora Cecília Maria Pinto Pires cuja presença no nosso Programa de Pós-Graduação em Direito ocorreu, inicialmente, com pretensão de uma colaboração por tempo limitado, talvez dois anos. O cotidiano encarregou-se de reverter a expectativa pessoal, institucional, dos colegas e dos alunos.



**CECÍLIA PIRES**



## COMITÊ EDITORIAL

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cecília Maria Pinto Pires

Prof. Dr. Fausto Santos de Morais

Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues

Prof. Dr. Jacopo Paffarini

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Jaqueline Mielke Silva

Prof. Dr. José Renato Gaziero Cella

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Leilane Serratine Grubba

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Marília de Nardin Budó

Prof. Dr. Márcio Ricardo Staffen

Prof. Dr. Neuro José Zambam

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Salete Oro Boff

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Fernandes de Aquino

Prof. Dr. Vinícius Borges Fortes

Prof. Dr. Mher Arshakyan

Coleção

---

Justiça, Democracia e Sustentabilidade

VOL V

---

# CECÍLIA PIRES

---

**Uma trajetória honrada de  
professora e cidadã**

**Homenagem do Programa de Pós-Graduação em  
Direito da IMED aos seus 70 anos**

Neuro José Zambam (Org.)

*φ editora fi*

**Diagramação e capa:** Lucas Fontella Margoni

**Revisão:** Isadora Benvenuti de Mattos e Sérgio Ricardo Fernandes de Aquino



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

ZAMBAM, Neuro José (Org.)

Cecília Pires: uma trajetória honrada de professora e cidadã. [recurso eletrônico] / Neuro José Zambam (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

167 p.

ISBN - 978-85-5696-171-6

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. História, 2. Historiografia, 3. História contemporânea, 4. Filosofia da história.

I. Título. II. Série

---

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# SUMÁRIO

---

APRESENTAÇÃO <b>Prof. Dr. Neuro José Zambam</b>	11
SOBRE A CONDIÇÃO HUMANA EM TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO: ESTUDOS EM HOMENAGEM À PROFESSORA DRA. CECÍLIA PIRES <b>Márcio Ricardo Staffen</b>	27
BREVE DISCURSO DA CELEBRAÇÃO: UM DEPOIMENTO PESSOAL <b>Fernando Magalhães</b>	47
CRISE AMBIENTAL MUNDIAL E ÉTICA DAS NECESSIDADES: REFLEXÃO SOBRE OS DEVIRES PARA UMA VIDA SUSTENTÁVEL A PARTIR DOS DEBATES OCORRIDOS EM ESTOCOLMO <b>Sérgio Ricardo Fernandes de Aquino</b>	53
LIBERDADE E ÉTICA A PARTIR DO “SER E O NADA” DE JEAN-PAUL SARTRE <b>Roberto Carlos Favero</b>	75
A ÉTICA E A POLÍTICA NA FILOSOFIA DE EMMANUEL LEVINAS <b>José André da Costa</b>	103
A CONSOLIDAÇÃO DE NOVAS DITADURAS: ADEUS QUERIDA... DEMOCRACIA <b>Jovino Pizzi</b>	125
DO QUE SE APRENDE COM CECÍLIA <b>Paulo César Carbonari</b>	145
ORIENTAÇÃO ACADÊMICA E AMPLIAÇÃO DE HORIZONTES: A RELAÇÃO E A CUMPLICIDADE ENTRE O DIREITO E A FILOSOFIA <b>Paulo Valdemar da Silva Balbé</b>	155





Colação de Grau, do Curso Ginásial, na Escola Normal  
Medianeira/Santiago/RS, 1962.



# APRESENTAÇÃO

---

*Prof. Dr. Neuro José Zambam*

A existência desse livro é fruto do exercício de reconhecimento humano, profissional e perspicaz da coordenação do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Meridional – IMED – de Passo Fundo, Brasil.

A responsabilidade de organizar este impresso tem significado simbólico e da pujança dos profissionais que durante o período organização e afirmação do Programa de Mestrado demonstraram empenho, dedicação, doação, fé e esperança nos objetivos do programa, na realização pessoal e profissional dos mestrandos, assim como, no futuro da necessidade de saber técnico, competência profissional e disposição para a construção da verdade em vista de decisões seguras e justas.

Os profissionais envolvidos neste projeto, professores que desde o início, com seu modo e com suas habilidades pessoais e acadêmicas, demonstraram especial empenho e dedicação para com o crescimento desse empreendimento, por meio de suas pesquisas cada vez mais aprimoradas, adaptações às exigências públicas, adequação interna, inserção com a dinâmica da comunidade local, regional, nacional e internacional, além de integração com os demais e cumprimento das metas da IMED.

A prática pedagógica no seu conjunto é uma vocação sublime. O ensino da pós-graduação reveste-se de responsabilidade específica devido à necessidade de investimento pessoal na pesquisa especializada e com a missão de contribuir, além da tradicional transmissão do conhecimento, com o aprimoramento, a produção e a inovação do conhecimento.

O destaque desta produção é uma homenagem à professora Cecília Maria Pinto Pires cuja presença no nosso Programa de Pós-Graduação em Direito ocorreu, inicialmente, com pretensão de uma colaboração por tempo limitado, talvez dois anos. O cotidiano encarregou-se de reverter a expectativa pessoal, institucional, dos colegas e dos alunos.

Aos poucos e com seu jeito simples, vigor intelectual, destreza didática, posições comprometidas, atualização da produção acadêmica, relacionamento com os colegas e invejável

empatia com os mestrandos, conquistou o respeito e a admiração de todos.

O objetivo desta publicação engloba uma homenagem singela e sincera e uma atitude de reconhecimento intenso pelas marcas que a professora Cecília construiu no Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Meridional de Passo Fundo, cujos eixos centrais de pesquisa são Direito, Democracia e Sustentabilidade.

A recepção ao convite para trabalhar em Passo Fundo foi singular. Inicialmente porque uma profissional com uma carreira acadêmica bem-sucedida e bem integrada à capital gaúcha, além de sua família, poderia querer um estilo de vida tranquilo, junto aos seus. A disposição para reiniciar as atividades numa cidade do interior, com colegas desconhecidos e numa instituição jovem e com um dinamismo próprio surpreendeu a si e aos demais.

A pronta integração com a direção, coordenação, colegas e acadêmicos mereceu a admiração de todos.

No entanto, foi no relacionamento profissional, humano e solidário com os alunos que o brilho da sabedoria e a disposição invejável da professora Cecília alcançou a estima e a expressão de uma professora, pesquisadora e intelectual dinâmica, preparada e em constante aperfeiçoamento. A clareza das orientações, com larga manifestação de apreço no testemunho presente nesta publicação por um dos seus, é representativo do clima amistoso, respeitoso e confiante entre esta mestre e os discípulos. Tudo isso sem perder o sentido do poder como serviço e do exercício da autoridade.

A dinâmica empreendida em sala de aula esteve presente também na relação com os colegas. Isso está disposto com maestria por um dos colegas, o qual representa o conjunto dos professores. O fez com especial emoção e a concordância dos demais.

A mesma estima obteve em relação aos demais colaboradores, especialmente da secretária do Programa de Mestrado.

Eu tive a oportunidade de conhecer a Professora Cecília por ocasião da seleção para o Programa de Pós-Graduação em

Filosofia na UNISINOS. A presença entre os professores avaliadores responsáveis pela entrevista de um candidato tímido e inseguro já era impactante, mas aquela pergunta desafiadora no decorrer daqueles minutos nunca foi esquecida.

Hoje, como jamais imaginei estar na condição de colega, a minha admiração e respeito redobraram inúmeras vezes. Atuando (e sentados na condição de igualdade) com a Cecília, recomponho na memória os inúmeros professores que marcaram minha trajetória, desde a mãe que me alfabetizou antes da escola com inestimável zelo até os outros das diferentes e subseqüentes etapas, cada vez mais exigentes e desafiadores. A condução de seminários em conjunto anima a todos, eu também, a continuar o constante aperfeiçoamento, a fortalecer o desejo de contribuir com o crescimento dos alunos, a humanização das relações pedagógicas e a construção de um ambiente social com justiça e equidade.

O convite para organizar esse escrito, feito pelo coordenador Prof. Dr. Márcio Staffen, me deixou emocionado e cioso de fazê-lo com zelo e responsabilidade. Ao mesmo tempo, tenho a oportunidade de reconhecer na pessoa da Dra. Cecília o empenho, o apoio, a confiança, a integração, o idealismo e o vigor acadêmico construído no nosso Programa de Pós-graduação – Mestrado em Direito -, consequência do empenho de todos, desde a primeira reunião onde sequer imaginávamos as conquistas que atualmente contamos e as que vislumbramos adiante. Nosso empenho terá sempre a mesma fé e confiança.

Os leitores encontrarão, nas páginas seguintes, expressões da vida e obra da Professora Cecília retratados por amigos, alunos e colegas dispostos sem o rigor acadêmico, mas caracterizados pela emoção e sinceridade. O retrato das suas convicções está sinalizado nas entrevistas sobre algumas questões especiais, pelo testemunho de colegas, fotografias que retratam a sua caminhada e textos técnicos de pessoas comprometidas com nobres ideias, parte deles acalentados na convivência com a Cecília.

Ao completar 70 anos, razão desta homenagem, a Professora Cecília recolhe-se junto de si e dos seus mais próximos. A história de uma pessoa honrada, de uma profissional

brilhante, de uma lutadora incansável e convicta de sua fé, dos seus ideais e o brilho da sua humanidade capaz de empreender e perdoar, exigir e compreender, olhar o passado e projetar um futuro brilhante e jovial.

Hoje, a Professora Cecilia pode se dedicar às melhores poesias e às eloquentes reverências. Dela se pode dizer como o profeta: “Como são belos, sobre os montes, os pés do mensageiro que anuncia a paz, do que proclama boas novas e anuncia a salvação”. (Is. 52, 7).

A entrevista da professora Cecília retrata a sua trajetória acadêmica e profissional, a contribuição à Faculdade Meridional, visão do ensino superior, admiração por Hannah Arendt e os desafios necessários que o Brasil precisa enfrentar.

## **1 – Como construiu sua trajetória acadêmica?**

Fiz meu curso de Graduação em Filosofia, na UFSM (Universidade Federal de Santa Maria), no período de 1966-1969, em plena ditadura, momento em que os Generais e seus assessores davam ordens expressas às Universidades sobre atividades, eventos e currículos, de modo a evitar qualquer “subversão” contra o Regime. Naquela época, os Padres Palotinos, recém-chegados da Europa com sua formação doutoral de excelente qualidade, ministravam a maioria das cadeiras, o que incrementou muito o ensino e o gosto pela pesquisa no Curso de Filosofia.

Em 1970, iniciei meu magistério em Santiago, lecionando disciplinas de Filosofia e áreas afins, na Escola Normal Medianeira no nível médio, e, no nível superior lectionei no Curso de Extensão, inaugurado nesta cidade, pela UFSM.

Ingressei no Curso de Mestrado, na mesma Universidade, em 1972, desenvolvendo estudos em Filosofia Contemporânea, concluindo em 1975, com a dissertação sobre Albert Camus, sobre o tema da Revolta. Posteriormente, em 1973, prestei concurso Público de Provas e Títulos para Professora Auxiliar de Ensino, na área de Filosofia (1º grau da carreira universitária), ingressando no Magistério Superior, em Santa Maria.

Lecionei diversas disciplinas na área das Humanas, prestando Concursos subsequentes para Professor Assistente e Professor Adjunto, desenvolvendo estudos, pesquisas e participando de atividades sindicais, o que compreendia ser um compromisso filosófico com a história presente. Nessa mesma perspectiva, envolvi-me na luta em defesa dos Direitos Humanos.

Realizei meu Doutorado, na UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro), na área de Filosofia Social e Política, concluindo em 1988, com uma Tese sobre as questões do Brasil, quando analisei o ISEB, que foi o Instituto Superior de Estudos Brasileiros, encarregado de pensar as questões do desenvolvimento nacional. Aposentei-me da UFSM e mudei-me para Porto Alegre.

Em 1995, fui convidada a ministrar Cursos na UFPA (Universidade Federal do Pará), como professora visitante, junto ao PPG Educação, orientando mestrandos e realizando cursos.

Em 1996, fui selecionada pela UNISINOS (Universidade Federal do Vale do Rio dos Sinos) para lecionar na Área de Filosofia e comecei uma nova etapa na minha trajetória acadêmica, permanecendo por 15 anos, progredindo na carreira, chegando a Professora Titular. Inicialmente, realizei pesquisas com o patrocínio do Projeto da AUSJAL (Associação das Universidades Jesuíticas da América Latina) vinculada a estudos sobre Ética e Exclusão Social. Minha vinculação a esse projeto se deveu ao convite do Professor José Ivo Follmann, na época Coordenador do Curso de Ciências Sociais e grande incentivador de estudos e pesquisas sobre temas de pobreza e exclusão.

Contribuí com os colegas para o Projeto de Mestrado e, posteriormente, de Doutorado na Área de Filosofia. Destaco o trabalho persistente, sério, profissional e agregador do Prof. Marcelo Aquino, que foi o Coordenador de todo esse processo, atualmente Reitor. Nesse tempo, 2000-2001, incentivada pelo Professor Marcelo Aquino, fui a Paris realizar meu estágio Pós-Doutoral, na Sorbonne, Paris I, desenvolvendo pesquisa na área de Filosofia Política sobre o tema Poder e Sociedade Civil. Deste estágio resultaram inúmeros artigos, capítulos de livros, bem

como o livro sobre Ética da Necessidade e outros desafios, dentre outras produções.

Com os alunos organizei o NEFIPO - Núcleo de Estudos em Filosofia Política, que nos auxiliou muito no debate acadêmico dimensionado para a vida prática.

Outra participação profissional que tive e considero relevante foi junto ao *Corredor das Ideias do Cone Sul*, um movimento da iniciativa de um grupo de intelectuais latino-americanos, preocupados com o fortalecimento e a divulgação do pensamento na América Latina, na área de conhecimento das humanidades. Abrange o âmbito de estudos filosóficos, antropológicos, culturais, jurídicos, históricos, artísticos e literários. Esse movimento integra, originariamente, os países do Cone Sul, com suas respectivas representações Argentina, Uruguai, Chile, Brasil e Paraguai. Os encontros ocorriam e ocorrem, alternadamente, em locais desses países membros.

Integro o GT Ética e Cidadania da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), que foi criado no Encontro da ANPOF, em 1998, em Caxambu/MG. Esse GT integra pesquisadores da área de Filosofia, das diferentes regiões do país, que se dedicam a estudos do pensamento latino-americano e aos demais âmbitos do conhecimento filosófico.

## **2 – Como construiu sua relação com a Faculdade Meridional (IMED) e como percebe a reflexão filosófica no Programa de Pós-Graduação em DIREITO?**

Minha relação com a Faculdade Meridional se deu por meio de um convite, que me foi feito pelo Professor Eduardo Capellari, para compor a equipe de professores que estava elaborando o Projeto do Curso de Mestrado em Direito, a ser submetido a CAPES, em 2013. A referência lhe foi dada pelo Professor Neuro Zambam, já integrante do corpo docente da Faculdade, que me conhecera no tempo da Unisinos. Comentei com o Professor Eduardo que minhas pesquisas e estudos tinham ocorrido na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Política. Disse-me ele que precisava de uma pessoa com experiência em

pesquisas na Pós-Graduação e que eu poderia contribuir na formulação do projeto, salientando temas próximos da Filosofia com o Direito.

Aceitei a incumbência, participei de reuniões com a equipe de professores, oferecendo minha experiência de docência e de pesquisa. Com satisfação, vimos a aprovação do Projeto de Mestrado pelas autoridades do MEC e a sua conseqüente organização e funcionamento, como Curso, em disciplinas e projetos de pesquisa. Coube-me a disciplina Teorias da Democracia, para lecionar e desenvolver minhas pesquisas.

Penso que a reflexão filosófica acontece como uma demanda natural, uma vez que temos pesquisadores profundamente envolvidos com os grandes temas da Filosofia, que dialogam com os argumentos do Direito, estabelecendo os regramentos conceituais necessários para uma boa troca. Os Professores Neuro Zambam e Sérgio Aquino prestam uma excelente contribuição ao Programa, nesse aspecto.

Os mestrandos, por meio do trabalho de seus orientadores, sentem-se estimulados a inovarem suas concepções, bem como a desenvolverem estudos que permitam realizar aproximações teóricas significativas. O debate se torna sobremaneira importante, porque o tema da Justiça permeia essas duas áreas, dentro do PPGD Direito.

### **3 – Quais são, na sua opinião, os principais compromissos da democracia brasileira em tempos de constrangimento nacional?**

Esse constrangimento nacional, a meu ver, remete ao problema da política de alianças, já tradicional nos acertos eleitorais, que impedem a formação de uma autêntica consciência política. Hoje, a grande maioria da população está num grau de indiferença alarmante face aos rumos da Democracia, devido a falta de referenciais ético-políticos. A multiplicação de siglas partidárias e a fragmentação interna de alguns partidos aparecem para a opinião pública como a face frágil, desorganizada e inútil de qualquer agremiação partidária. Os ranços doutrinários, os

acordos de gabinetes, as trocas de favores, as disputas pelo domínio do eleitorado afetam a saúde a vida política da nação.

Diante disso, os compromissos da democracia nacional se tornam difíceis de realização, embora se saiba que os agentes sociais e políticos carregam suas subjetividades e interesses ao realizarem a ação política, o que se reflete na dinâmica da vida democrática.

Um dos compromissos da democracia, que considero essencial é zelar pela igualdade de oportunidades dos cidadãos, o que significa dizer, ser fiel à Justiça, além da burocracia das normas. A partir disso, a responsabilidade cívica da democracia é cuidar para que o elo social não se desfaça, isso requer uma maioria política, na qual não há lugar para ódios, discriminações e protecionismos. Essa maioria política e civil exige lisura e probidade de parte dos governantes e partidos políticos, para que não se repitam situações de constrangimento. É uma luta por direitos que se soma ao combate contra a prepotência. A igualdade e a liberdade são imprescindíveis na afirmação da experiência democrática.

#### **4 – Como avalia as reflexões de Hannah Arendt sobre as ameaças à humanidade, expostas na obra “As Origens do Totalitarismo”?**

Meus estudos sobre o pensamento de Hannah Arendt foram motivados pelo que a filósofa reflete acerca da ação política, como o dado que configura a humanidade. Em “A Condição Humana” ela traz uma significativa contribuição para pensar a política como aquilo que é próprio do humano, a capacidade de nascer para a vida pública.

Em “As Origens do Totalitarismo”, sua reflexão busca compreender o fenômeno que evidenciou a capacidade dos humanos destruírem a própria humanidade, a ponto de chegar ao extermínio. Toma os casos do nazismo e do stalinismo como a absoluta expressão da violência, anuladora do poder, o que evidencia o mal radical, capaz de ser praticado pelo sujeito da razão. Isso causa espanto e perplexidade, sobretudo pela

capacidade de destruir a pluralidade, fazendo com que os homens se tornem supérfluos, desnecessários, indesejáveis.

Eu acrescentaria que, quando falamos em totalitarismo, pensamos no que aconteceu na Alemanha, na União Soviética e em outros países que praticaram esses aniquilamentos humanos. Mas não é só isso. O registro histórico do nazismo e do comunismo soviético não são as únicas invenções totalitárias.

O capitalismo tende a ser totalitário, com sua economia de mercado, quando elimina uma grande maioria, no usufruto das riquezas sociais. Nesse sentido, o capitalismo é a própria tirania que o homem escolheu para viver e se organizar, na medida em que cada um faz muita coisa só por si mesmo, mas tem dificuldade de dimensionar as coisas do ponto de vista de uma sociedade, de se preocupar com a pluralidade.

Quando caiu o muro de Berlim, as comemorações se sucederam, as pessoas se abraçaram comovidas, as famílias se encontraram depois de longos anos e tudo foi festa. A queda põe por terra as atitudes autoritárias e totalitárias pela força da razão e da liberdade.

Ainda não derrubamos todos os muros. A fome, o analfabetismo, a doença, o aviltamento das pessoas são fronteiras sociais e econômicas a serem derrubadas, em nosso país, em nosso continente e no mundo. A questão é saber se nós queremos que muros desse tipo caiam, definitivamente.

Não podemos esquecer, no entanto, que novos muros foram e continuam sendo construídos, isolando os sujeitos, os cidadãos, os humanos uns dos outros. Muros simbólicos e muros materiais impedem a humanidade de viver sua dimensão maior, que é a liberdade.

Os refugiados de hoje, os sobreviventes dos naufrágios são os apátridas de que falava Arendt, os supérfluos aos quais ninguém se refere. Esta é a ameaça atual que está a atingir a humanidade. São reflexões que nos instigam por leituras e releituras do pensamento de Arendt.

**5 – Que líderes, na sua opinião, são referências para a humanidade organizar suas relações neste período de globalização acelerada?**

Não vejo, no horizonte da vida política, líderes mundiais do gabarito de Mahatma Gandhi, Nelson Mandela e Martin Luther King. Eles queriam mudar as situações de seus países, sem uso da violência. O compromisso com seu povo implicava na busca de soluções responsáveis. O desejo desses líderes era conseguir a paz entre as nações e a superação das segregações de qualquer tipo. Foram vidas singulares.

Anseio mesmo que apareçam novos protagonistas com coragem e competência para auxiliar os humanos a pensarem os caminhos a percorrer. Neste momento, não me ocorrem nomes com esse perfil, no cenário mundial. O problema é que o desejo de perpetuação no poder impede acordos que transcendam a simples atitude utilitária nos negócios públicos, possibilitando, assim, uma submissão das nações emergentes às nações desenvolvidas, no que resulta uma globalização econômico-financeira sem emancipação política.

Talvez seja a hora de os intelectuais orgânicos assumirem um papel de generosidade esclarecida, e, junto com a sociedade civil, pensarem uma nova meta para a humanidade, que passe além de um simples balcão de negócios.

**6 – Como define a sua produção intelectual, que temas a preocuparam durante a vida e quais as questões que deverão pautar o debate político acadêmico nas próximas décadas?**

Minha produção intelectual registra minhas inquietações diante da vida e da história. Ao ler Albert Camus, que analisou em “O Homem Rebelde” a capacidade humana de indignação me senti tocada para dizer “não” diante de situações de injustiça e opressão. Não só meus caminhos filosóficos como meus engajamentos políticos me levaram a fazer filosofia como uma atitude de compromisso com as transformações sociais necessárias, para que houvesse uma “vida boa e justa”, como

dizia Aristóteles. Mas uma vida boa e justa para todos, não apenas para alguns.

Encontro, em Sartre, um testemunho de filosofia concreta, em que a liberdade humana é imprescindível para qualquer ação que se deseje realizar. Na obra “Crítica da Razão Dialética”, encontra-se uma séria análise a respeito do fechamento burocrático que enrijece programas e partidos políticos mata a dialética.

A leitura dos existencialistas contemporâneos aliada aos meus estudos de Marx e da tradição marxiana, me levaram a compor uma compreensão teórico-prática, que me conduziu a investigar os grandes temas da Filosofia Política. Então o poder, a subjetividade, as relações de classe, a liberdade, a honra, os direitos humanos, a violência, o Estado, a lei foram temas sempre presentes em minhas investigações, que me permitiram refletir sobre a vida, o mundo, a sociedade com o ingrediente do espaço público, da razão pública e da razão ética, como uma razão de confrontos.

Penso que o debate político acadêmico não se afastará muito dessas questões sobre ética e governabilidade, com o acréscimo das conjunturas tecnológicas, a partir das quais se dará o envolvimento com os problemas da sustentabilidade e da vida do planeta. As pesquisas acerca do Conhecimento e da Ciência estarão pautadas pelo desejo de melhorar as condições de vida da população e do cuidado com a Vida, em geral.

## **7 – Como percebe a responsabilidade de ética e do direito no Século XXI?**

Situo, preliminarmente, o cenário do século XXI, para pensar as possibilidades e as responsabilidades de quem se envolve com a Ética e o Direito.

Fico perplexa ao ver atitudes de prepotência, a corrida pelo poder das lideranças políticas. As pessoas gostam de cargos, enlouquecem por eles e se sentem melhores do que os outros porque estão num cargo que é tão simples quanto o outro. Isso

reduz o universo da contribuição coletiva, para que se possa agir com base em valores éticos e legítimos.

Tivemos um avanço tecnológico acentuado, mas vejo que, apesar disso, os humanos se distanciaram de si mesmos. Me parece que o homem não sabe muito bem quem ele é, suas potencialidades e seus limites. Talvez tenhamos que entender melhor a dimensão concreta do indivíduo que está no nosso cotidiano, nas nossas cidades. A Filosofia, se não perceber isso, perderá um pouco o seu vigor. Ela tem de tentar pensar as questões humanas localizadas no tempo histórico e no espaço público. Se ela voltar as costas para o sujeito, não terá muito para oferecer à sociedade.

Está apresentado, pois, o desafio para vivermos este século orientados pelos parâmetros éticos e pelo ordenamento jurídico. Se considerarmos que tais parâmetros e ordenamentos devam se inclinar para fortalecer a Democracia, no rumo da efetividade da Justiça.

O mundo é diverso, as pessoas são diversas, os pensamentos são diversos e as racionalidades são diversas. Enquanto nós não conseguirmos trabalhar a cultura da diferença, teremos muita dificuldade de pensar em justiça e paz. É claro que a paz – que é o nosso desejo - só se fará se houver justiça. A questão da justiça, para mim, é algo muito forte. Injustiças me tiram do eixo.

## **8 – Deixe uma mensagem para os colegas, direção, e alunos do PPGDireito da IMED.**

Difícil sintetizar algo que possa traduzir a efervescência política, econômica e ideológica do momento atual, sobretudo, nas formas pelas quais se expressam as análises e os debates. No entanto, penso que o trabalho dos que se envolvem com o ensino e a pesquisa, na Academia, sejam gestores, docentes e estudantes, será sempre uma tarefa em perspectiva ampliada, para enfrentamento de desafios. Não basta fazer o necessário, não é suficiente estar informado acerca das leis e dos processos burocráticos que o Estado apresenta, não adianta usar

argumentos meramente pragmáticos ou de um moralismo estreito para encaminhar questões fundamentais que atingem a vida das pessoas.

Diante disso, minha mensagem é de resistência e esperança. Resistência para que se olhe as dificuldades de forma combativa, sem desalento, e Esperança para que se possa acreditar na reconciliação da humanidade consigo mesma, superando ódios e preconceitos, quando será possível construir uma Ética da Paz.





Colação de Grau, Licenciatura em Filosofia, UFSM/Santa Maria/RS, 1969.



# **SOBRE A CONDIÇÃO HUMANA EM TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO: ESTUDOS EM HOMENAGEM À PROFESSORA DRA. CECÍLIA PIRES.**

---

*Márcio Ricardo Staffen<sup>1</sup>*

## **1- A título de introdução**

O estudo que se apresenta objetiva consignar em justa medida uma homenagem à Professora Doutora Cecília Maria Pinto Pires. Às vésperas do quinto ano letivo do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito, da Faculdade Meridional, o presente texto visa render graças para a Profa. Cecília Pires que conduz com rigor e profundidade os estudos sobre a Democracia no nosso Mestrado.

Conheci a Professora Cecília Pires pessoalmente no Mestrado em Direito da Faculdade Meridional, quando do meu credenciamento em 2014, mas desde então tenho me dedicado cada vez mais a ler seus estudos e ouvi-la em assuntos teóricos e observacionais sobre os rumos da Democracia, no Brasil e no Mundo. Pôr-se a escutar ou a ler a Professora Cecília Pires exige um estado de espírito reflexivo, pois transporta uma bagagem intangível de conhecimento e de experimentações políticas, acadêmicas e sociais. Ademais, para nós, neófitos, sempre é um aprendizado associar-se com quem acumula mais de quatro décadas de magistério em universidades de excelência consorciado com uma intensa militância política pela redemocratização do Brasil.

Academicamente, esse escrito visa analisar o processo de maturação do poder transnacional e a consolidação da democracia em espaços jurídicos globalizados, de modo a pensar

---

<sup>1</sup> Doutor em Direito Público pela Università degli Studi di Perugia (Itália). Doutor e Mestre em Ciência Jurídica pela Universidade do Vale do Itajaí - UNIVALI. Pesquisador do Conselho Nacional de Justiça (CNJ). Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – IMED, Passo Fundo/RS. Professor Honorário da Faculdade de Direito e Ciências Sociais da Universidad Inca Garcilaso de la Vega (Peru). Advogado (OAB/SC). Endereço: Rua Senador Pinheiro, 304, bl. B, sl 405. Vila Rodrigues, Passo Fundo, RS, Brasil, CEP 99070-220. Email: [marcio.staffen@imed.edu.br](mailto:marcio.staffen@imed.edu.br)

em práticas efetivas que ilustrem a desvelar de novos cenários majoritariamente péssimos ou céticos, partindo, para tanto, do provérbio judeu segundo o qual “é bom ter esperança, mas é ruim depender apenas dela”.

A sociedade contemporânea da globalização, da revolução tecnológica, da desterritorialização do Estado, do fenecimento das estruturas tradicionais do constitucionalismo desvela um tempo de grandes mudanças e transformações, as quais atingem espaços jurídicos, políticos, econômicos e até culturais. Surgem, então, novos direitos, novos atores sociais e novas demandas, as quais reclamam novas formas de equacionamento e proteção de bens juridicamente considerados relevantes. Dentre eles a democracia e o sentido de pertencimento que deve portar.

Não por acaso se depare com uma paradoxal bifurcação de caminhos: uma época de mudança e a mudança de uma época. Utopias, valores, conceitos, ideias e práticas tradicionais acabaram por serem realocadas em novos espaços de compreensão. Uma compreensão que já não se acomoda em rótulos maniqueístas e que necessita depurar os efeitos precipitados de esquizofrenias dos referentes atribuídos à globalização ou, até mesmo, de esquizofrenias globalizatórias (universalistas).

## **2 Democratizar a globalização ou globalizar a democracia?**

Em resumo breve e antecipado, o Direito, enquanto construção social aplicada, tem como condição primeira a procura de instrumentos de limitação dos poderes, sobretudo. Já não é mais apenas meio de ordenação social. Com isso, necessita guardar em seu bojo uma perspectiva de *dever-ser*, de funcionalidade social. O surgimento de novas matrizes de poder exige um novo direito de contenção dos excessos e projeção de expectativas realizáveis em um futuro próximo.

Ainda que a História não tenha chegado ao seu fim, conforme profetizou Fukuyama<sup>2</sup>, certamente o Estado

---

<sup>2</sup> FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

Constitucional em suas promessas liberais, sociais e democratas não foi adimplente, ao ponto de constituir mitologias jurídicas, nos dizeres de Grossi<sup>3</sup>. Tanto na gramática, quanto na prática, várias são as disposições constitucionais que se encontram à espera de satisfação ou, que de pronto foram revogadas em face da sua (suposta) impossibilidade.

Intacto neste processo de descalcificação não restou o ordenamento jurídico. Afinal, conforme adverte Cotterrell<sup>4</sup>, o ordenamento jurídico não será relevante a menos que a lei (em sentido amplo) seja capaz de produzir efeitos na sociedade. Destaque-se não tão-somente a impotência jurídica como causa deste inadimplemento, some-se neste quadro os vultos impeditivos e/ou promocionais decorrentes de condições nacionais, regionais, internacionais<sup>5</sup>, tecnológicas, sociais e, especialmente, econômicas.

Notadamente os processos de globalização de maneira crescente criaram um mercado mundial, uma nova ordem supra e transnacional que permite a livre circulação de capitais, mercadorias, bens e serviços. Fez-se espaço para o exercício de um poder hegemônico de natureza técnico, econômico e financeiro espalhado planetariamente, o qual demonstra a redução (crise) do Estado e institui instrumentos de governança global. Contudo, o transnacionalismo não se restringe às fileiras de uma operação internacional arquitetada plenamente pela autonomia da vontade, inclusive na possibilidade de se escolher uma regra de direito, como pensou no início Jessup<sup>6</sup>.

Com clareza ímpar se vislumbra nos dizeres de Canotilho o ataque contínuo ao estatalismo centralizador e

---

<sup>3</sup> GROSSI, Paolo. **Mitologie giuridiche della modernità**. 3. ed. Milano: Giuffrè, 2007.

<sup>4</sup> COTTERRELL, Roger. **Law, culture and society**. Aldershot: Ashgate, 2006.

<sup>5</sup> Sobre tais circunstâncias ver: REPOSO, Antônio. *Introduzione allo studio del diritto costituzionale e pubblico*. PEGORARO, Lucio; REPOSO, Antônio; RINELLA, Angelo; SCARCIGLIA, Roberto; VOLPI, Mauro. **Diritto costituzionale e pubblico**. 3. ed. Torino: G. Giappichelli, 2009, p. 24 e ss.

<sup>6</sup> JESSUP, Philip. **Diritto transnacional**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1965.

unitário de inspiração hegeliana<sup>7</sup>. Ao tempo em que a ausência de um Estado europeu não é, via articulações silogísticas, empecilho para a aprovação de uma Constituição da União Europeia, não é, por si só, travejamento para o desenvolvimento de um direito global. Rememora-se, aqui, a ideia de Arnaud, para quem o Estado perdeu sua habilitação de único senhor da ordem<sup>8</sup>.

A partir da fragilidade dos tradicionais atores nacionais, espaços de debilidade passa(ra)m a serem ocupados, notadamente após a Segunda Guerra, por interesses transnacionais constituídos através de instituições novas, de difícil caracterização à luz do glossário político-jurídico Moderno. A tradicional homogeneidade no pensamento político-jurídico fora perdida. Em maior ou menor medida instalou-se um cenário de tensão institucional, no qual as “velhas” instituições estatais e, por via idêntica os indivíduos, deparam-se com sensações de turbulência<sup>9</sup>.

Tal qual se manifestaram Teubner, Joerges e Inger-Johanne<sup>10</sup> a força motriz do Direito já não é mais os anseios de limitação jurídica dos poderes domésticos absolutos; mas, sobretudo, a regulação de dinâmicas policêntricas relacionadas com a circulação de modelos, capitais, pessoas e instituições em espaços físicos e virtuais. Nesta medida, necessário se faz reconsiderar as relações existentes entre Direito e Estado, entre público e privado, entre os diferentes cenários jurídicos e as autoridades legais, sob pena da exaustão dos modelos decorrentes de fraturas infundáveis.

O fenecimento da centralidade dos Estados está refletido em uma difusão crescente da autoridade antes estatal entre outras instituições e associações. A partir deste cenário, as

---

7 CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **“Brançosos” e interconstitucionalidade**. Itinerários dos discursos sobre a historicidade constitucional. Coimbra: Almedina, 2008, p. 202-203.

8 ARNAUD, André-Jean. **Governar sem fronteiras**. Entre globalização e pós-globalização. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2007, p. 03.

9 GIUDICE, Alessio Io. **Istituire il postnazionale**. Identità europea e legittimazione. Torino: G. Giappichelli, 2011.

10 TEUBNER, Gunther *et alii*. **Transnational governance and constitutionalism**. Oxford: University Oxford Press, 2004.

críticas mais rápidas observam no esvaziamento das competências dos Estados Democráticos de Direito o perecimento da democracia em corolário.

Em caráter preliminar, há de se destacar que a democracia não se tornou obsoleta com a globalização e, portanto, sem capacidade de sucesso perante o Direito Global, como defendem intelectuais, formadores de opinião cujo senso comum traga significativa parte da humanidade. Observa-se, isto sim, a incompatibilidade de postulados teóricos sobre democracia nestes novos tempos.

Conforme destaca Daniele Archibugi<sup>11</sup>, a progressiva globalização tem aumentado fortemente a importância qualitativa e quantitativa das influências externas, modificando a forma como o poder é exercido em todos os Estados. Não mais em razão cidadãos-governo-Estado. As áreas em que um Estado pode tomar suas próprias decisões de forma autônoma são, portanto, cada vez mais limitadas. Os governos dos Estados experimentam dificuldades crescentes na prevenção de seus próprios assuntos em relações à forma autônoma frente ao exterior. O fato da população de um Estado acessar informações originárias de outros países, através do rádio, televisão, *internet*, relações comerciais e turismo enfraqueceu os governos nacionais e provou ser um fator decisivo para favorecer a democratização. No passado, pressões externas tiveram um papel decisivo em perturbar os regimes do leste europeu, um fenômeno que já é observado na China e em muitos outros países.

Em síntese, o primeiro equívoco reside na tentativa de enxergar-se o novo com o olhar iluminado pelo velho. Um equívoco velho que prossegue seu curso pela História na tentativa de caracterizar a democracia a partir da junção praticamente aleatória de retalhos, fatos, teorias e experiências. Complementarmente, tenta coser tais corpos a partir das linhas do cancionário socialista. Todavia, isto não é o bastante.

E, talvez, neste panorama é que resida justamente o cenário de crise colorido por parcela do pensamento

---

<sup>11</sup> ARCHIBUGI, Daniele. **The global commonwealth of citizens: toward cosmopolitan democracy**. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 55-56.

contemporâneo que atinge os pilares da democracia, em tempos de globalização. Antes, porém, é preciso questionar-se, assim como faz Cecília Pires, sobre qual face da democracia, seja singular ou plural, fora lesionada pelos fluxos globalizatórios e/ou transnacionais. Afinal, quando se fala de democracia, de que democracia se fala? Representativa, direta, popular ou republicana?<sup>12</sup>

Por certo, não estão todas as formas de democracia em sucumbência no atual estágio de desenvolvimento intersubjetivo. Em linhas gerais, por uma multiplicidade de motivos internos ou externos, muitos dos quais estranhos ao processo de transnacionalização, o modelo democrático representativo se mostra mais fragilizado e em vias de confrontação. Contudo, duas causas podem ser destacadas basicamente: a primeira, diz respeito à exposição de impotências próprias desta forma que se afloraram com a fadiga da própria instituição; a segunda, conforme já dito em outras linhas, decorre da descalcificação do social.

Conforme destacado por Paul Ginsborg<sup>13</sup>, a democracia (representativa) é um sistema político mutável e, portanto, vulnerável. Sua revitalização apenas seria possível na atualidade com a conexão compulsória entre representação e participação; economia e política; família e instituições. Entretanto, tal fórmula não se coaduna com as demandas e atores em ação soltos em espaços desterritorializados. Convém notar que o diagnóstico escapa do real cenário, pois não se dedica ao elemento humano, essencialmente.

Este parece ser o mais grave dos problemas. Há um gritante esquecimento do elemento humano, do humano, propriamente dito, na idealização dos processos democráticos. A latente e constante atribuição de importância à sociedade, bem como aos Estados, fez com que o humano apenas tomasse

---

<sup>12</sup> PIRES, Cecília. O argumento filosófico sobre a democracia. TRINDADE, André Karam; ESPÍNDOLA, Angela, Araújo da Silveira; BOFF, Salete Oro. **Direito, democracia e sustentabilidade**. Passo Fundo: IMED, 2013, p. 18.

<sup>13</sup> GINSBORG, Paul. **La democrazia che non c'è**. Tradução de Emília Mohamed Bahaa El Din. Torino: Giulio Einaudi, 2006.

assento em lugares secundários. Pode-se dizer que existe uma subversão da lógica funcional criador-criatura. A sociedade, enquanto criatura tomou de assalto o lugar dos criadores, os indivíduos.

O homem é a partícula elementar de toda a sociedade humana, como um indivíduo em sentido qualitativo (no qual importa a condição de incomparabilidade) e quantitativo (no qual prevalece a inseparabilidade e a estabilidade)<sup>14</sup>. Nos dizeres de Jorge Miranda<sup>15</sup>, desde a Grécia se pretende compreender o Estado como a comunidade de pessoas, de homens livres. Ademais, constituem-no aos homens e mulheres unidos na obediência às mesmas leis, isto porque, não fora encontrada solução melhor, diria Richard Posner<sup>16</sup>.

Em linhas gerais, tradicionalmente, a comunidade humana associada pela vontade dos indivíduos em viverem sob a mesma ordenação jurídica<sup>17</sup>, que se funde na união pelo mesmo sentimento de direito e por comunhão de interesses caracteriza o povo, dá existência à sociedade e, posteriormente, ao Estado. Segundo dispõe Alain Supiot, a imersão do homem no dogma da criação propiciou a ambição pela sequência das atividades criativas. Assim, tornaram-se os homens capazes de uma representação racional do mundo e da sociedade a partir de sua facticidade e de seus sentidos<sup>18</sup>.

Somando-se estes dois aspectos, supressão da flâmula criadora e criação da sociedade e do Estado, o humano (sujeito) tornou-se nesta toada prisioneiro, através das leis, através das habilitações jurídica, através das palavras. Tanto é que ser sujeito

---

<sup>14</sup> SUPIOT, Alain. **Homo juridicus**. Ensayo sobre la función antropológica del derecho. Tradução de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, p. 48.

<sup>15</sup> MIRANDA, Jorge. **Teoria do estado e da constituição**. 3. ed. rev. atual. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 71.

<sup>16</sup> POSNER, Richard A. **A economia da justiça**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 171.

<sup>17</sup> ABBAGNANO, Nicolás. **Dicionário de filosofia**. Edição revista e ampliada. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 783.

<sup>18</sup> SUPIOT, Alain. **Homo juridicus**. Ensayo sobre la función antropológica del derecho. Tradução de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, p. 39.

significa estar em uma relação de sujeição, isto é, *sub-jectum*: sujeito submetido<sup>19</sup>. Portanto, agora pelo viés antropológico resta confirmada a tese de Reinhold Zippelius<sup>20</sup>; a sociedade e o Estado absorvem o homem, o sujeito.

Fica assim instituída a máxima da indisponibilidade da sociedade da condição humana, expressa na impossibilidade de renúncia do homem. Se, antes, a condição humana remontava à concessão clerical, com os acontecimentos da Revolução Francesa e, ainda, com o Renascimento, os reflexos da secularização deslocaram o núcleo da concessão dos atributos de homem (sujeito) transferindo-os para a sociedade e para o Estado. Este passa a ser a referência exclusiva para identificar as pessoas<sup>21</sup>. Isso possibilita uma gama de pensamento direcionada para crer na existência do homem por concessão.

Justamente essa é uma das objeções consignadas por Cecília Pires quando identifica uma traço característico da condição humana é o aparecimento do poder e desejo de liberdade no âmbito das relações de poder. Assim, cada fala subjetiva é uma fala de poder que, no advento da Modernidade fora encampada pelo Estado.<sup>22</sup>

Cria-se senda apenas para respostas adaptadas às molduras pré-existentes. Tal capricho atesta que:

A ficção do «povo soberano» serviu então, tanto bem como mal, de traço de união entre a lógica governamental e as práticas políticas que são sempre práticas de divisão do povo, de constituição de um povo suplementar em relação àquele que está inscrito na constituição,

---

<sup>19</sup> SUPIOT. Alain. **Homo juridicus**. Ensayo sobre la función antropológica del derecho. Tradução de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, p. 57.

<sup>20</sup> ZIPPELIUS, Reinhold. **Teoria geral do estado**. Tradução de Karin Praefke-Aires Coutinho. Coordenação de J. J. Gomes Canotilho. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 92.

<sup>21</sup> SUPIOT. Alain. **Homo juridicus**. Ensayo sobre la función antropológica del derecho. Tradução de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, p. 66.

<sup>22</sup> PIRES, Cecília Maria Pinto. Sobre o poder. **Revista Brasileira de Direito**, v. 11, n. 1, jan-jun. 2015.

representada pelos parlamentares ou incarnado pelo Estado.<sup>23</sup>

Resta então compreender que o tratamento dado ao homem pela sociedade, perante a sociedade, é composto pelo desiderato de dominação, mesmo que por vias democráticas. A democracia (índireta/representativa), na conotação dada por Jacques Rancière<sup>24</sup>, presta-se a enfraquecer o povo (o elemento humano) na medida que instrumentaliza a máxima de dividir para dominar.

Eis a centralidade do problema: crer que a democracia decorre da sociedade e arrebatada os homens por osmose. Ou seja, imaginar ser possível o exercício da democracia no sentido *top-down*. Não defende o fluxo segundo o qual a democracia verdadeiramente verte do humano (*bottom-up*). Enquanto isso, a democracia como fruto do social, se vê ameaçada pelas ofensivas da globalização e da desterritorialização promovida pelo transnacionalismo. Contudo, qual democracia está em xeque nesta dinâmica globalizada?

Fundada na artificialidade, a democracia representativa seguramente vive seus piores momentos, não somente pelos argumentos consignados alhures, mas, sobretudo, pela dependência viciosa aos impulsos da sociedade absorvente do humano, em boa medida orientada pelo pensamento socialista. Uma sociedade que de absorvente migrou para patamares de autofagia. É o que se observa, por exemplo, na obra de Tarso Genro<sup>25</sup>. Ao tempo em que a sociedade e o Estado perdem força nos cenários transnacionais e, simultaneamente, tornam-se

---

<sup>23</sup> RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Tradução de Fernando Marques. Lisboa: Mareantes, 2007, p. 132.

<sup>24</sup> “Esquecida toda a política, a palavra *democracia* torna-se então, em simultâneo, o eufemismo que designa um sistema de dominação que não se quer chamar pelo seu nome e o nome do sujeito diabólico que vem em vez deste nome apagado: um sujeito composto onde o indivíduo que ascende neste sistema de dominação e o que denuncia estão amalgamados.” RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Tradução de Fernando Marques. Lisboa: Mareantes, 2007, p. 148-149.

<sup>25</sup> GENRO, Tarso. **O futuro por amar**. Democracia e socialismo na era globalitária. Petrópolis: Vozes, 1999.

porosos em suas fronteiras, não é a democracia representativa o canal de maior destreza nesta conjectura.

Seja por debilidade do social ou por emancipação dos sujeitos, a complexa teia do transnacionalismo, no qual se insere o Direito Global, tonifica em condições absolutamente novas os valores e as práticas da democracia no homem, na sua autonomia. Já não pesa mais sua nacionalidade, seus vínculos de cidadania ou a condição civil que ostenta. Em verdade, articula a *omninizacão* do humano, em apropriação aos escritos de Stefano Rodotà<sup>26</sup>.

Antes, porém, que se levantem vozes interessadas no ataque ao argumento registrado por crer que o mesmo está exageradamente liberal, e que o liberalismo guarda em seu bojo diacronias insanáveis com os ideais de democracia, é preciso dizer que esta não é a intenção. Para o sucesso do Direito Global, faz-se imperioso a superação da díade liberal-social. É preciso ir além para trazer o humano ao centro desta arena, afinal, as máximas de informação e participação exigidas pelo Direito Global se coadunam com a democracia.

Já se antecipa uma crítica que virá por parte da defesa da humanidade em realocação com as funções da sociedade e do Estado no enredo democrático, especialmente, no que tange ao eixo liberdade-igualdade. Contudo, é preciso registrar que a máxima da democracia não comporta patrocínio à ideia de estandardização. A democracia não vigora na igualdade, mas na tolerância.

Por mais gritante que sejam as injustiças sociais, muitas das quais inseridas na globalização, mas não derivadas diretamente da mesma, é necessário reproduzir a advertência de Dominique Schnapper<sup>27</sup>, para quem o engodo de promover a democracia via equalização das condições tem como efeitos a burocratização, a rotulagem, o clientelismo e a consolidação do critério economicista no trato das relações sociais. No cerne, o humano é destacado do espaço subjetivo para ser inserido na

---

<sup>26</sup> RODOTÀ, Stefano. **Il diritto di avere diritti**. Bari: Laterza, 2012, p. 363.

<sup>27</sup> SCHNAPPER, Dominique. **La démocratie providentielle**. Essai sur l'égalité contemporaine. Paris: Gallimard, 2002.

artificialidade da vida social, de modo que, nos dizeres de Cecília Pires, as configurações dos poderes, o registro formal das violências e a descrição genealógica das submissões define o cariz da Democracia.<sup>28</sup>

O humano e o social, nesta quadra, necessitam ordenar-se de modo equilibrado e sadio. Isto é, conservar-se na tensão que os une, tal qual uma força gravitacional. Tradicionalmente este sempre foi o problema: a potencialização das forças em apenas um polo da relação, promotora de desequilíbrios e preterições, do avanço de maiorias sobre minorias. Mas há sempre o perigo, nas democracias providenciais, que a preocupação com o gozo imediato da realidade supera a passagem conjunta pela preocupação do futuro e um senso de transcendência individual.

Talvez este cenário explique por si os episódios derivados das manifestações pró-democracia acontecidas a partir de 2011, no Maghreb, alcunhadas de Primavera Árabe. Ainda que posteriormente se diga precipitadamente que tudo fora varrido por um inverno democrático, esta surge como uma crítica vazia, portanto, equivocada. A pressão por democracia além das fronteiras nacionais (o que ficou evidente com a repressão nacional, inclusive, com sitiamento da internet no Egito) espalhou sementes em germinação. Seguro que não haverá completa preterição dos eventos ali vividos. Contudo, o cenário de conflitos, extermínios, golpes e contragolpes não é exclusividade da Primavera Árabe. Ao reverso, é prova cabal de declínio das estruturas totalizantes e homogêneas de poder. Aponta para o ideal de regeneração das instituições, da política, do poder, do social, do humano, tal qual dramatizou Victor Hugo. Basta recordar narrativas históricas relacionadas com a implantação de democracia em países como Reino Unido, Estados Unidos e França, em comum, a derrocada de regimes totalitários/absolutistas importou na deflagração de guerras civis, sobre as quais estabeleceram-se bases democráticas consistentes, através de expedientes de transcendência política.

---

<sup>28</sup> PIRES, Cecília Maria Pinto. Sobre o poder. **Revista Brasileira de Direito**, v. 11, n. 1, jan-jun. 2015.

Ainda na toada de Dominique Schnapper<sup>29</sup>, é importante restaurar a compreensão de transcendência política. Transcendência que considere etimologicamente seu próprio nascedouro, isto é, o descolamento do individual para o lugar do outro, o lugar do humano além do eu-humano. De plano, capaz de instituir espaços hábeis para transcender o político do egoísmo individual, sem, contudo, inseri-lo no autoritarismo do social manifestado na hegemonia das maiorias. Observando, porém, que os aspectos caros da democracia decorrem do humano para o social. Transcender, neste panorama importa na capacidade de se dirigir ao encontro do outro, alimentado pelo desejo do diálogo, não mais pela representação<sup>30</sup>. Daí posicionar-se com acerto Sérgio Ricardo Fernandes de Aquino<sup>31</sup> quando advoga em favor da ideia de socialidade.

Para tanto, o sucesso da democracia no Direito Global percorre um curso histórico, não de ruptura, no qual o que sofre com a obsolescência é a forma representativa/indireta. Contudo, nas divisas da transcendência política faz-se espaço para defender a potencialização de *locus* e instrumentos democráticos em fluxos de transnacionalismo. Uma democracia que oscila entre expedientes diretos e mecanismos republicanos.

Notadamente, as vias globalizatórias permitem uma redefinição do espaço público, já não mais restrito aos limites físicos e soberanos dos territórios estatais. Logo, os processos democráticos assumem novos espaços e novos tempos. Os espaços alargaram-se em dimensões globais, além mesmo dos critérios corpóreos. O tempo fora compactado para a velocidade da informação que percorre cabos de fibra ótica. Assim, como exponencial pode ser transcrita a ideia de *e-democracy*<sup>32</sup>. Amealham-

<sup>29</sup> SCHNAPPER, Dominique. **La démocratie providentielle**. Essai sur l'égalité contemporaine. Paris: Gallimard, 2002.

<sup>30</sup> LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>31</sup> AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. **Rumo ao desconhecido**: inquietações filosóficas e sociológicas sobre o direito na pós-modernidade. Itajaí: UNIVALI, 2011, p. 57.

<sup>32</sup> GINSBORG, Paul. **La democrazia che non c'è**. Tradução de Emilia Mohamed Bahaa El Din. Torino: Giulio Einaudi, 2006, p. 133.

se argumentos e práticas defensoras de uma democracia cosmopolita. Uma face que se apresenta reticular, virtual, instável, heterogênea, transnacional e global<sup>33</sup>, mas, sobretudo, ocupada pelo humano.

Como consequência, importante ser mencionado que os episódios de *e-democracy* ou de *democracy online* não são absolutamente novos. O primeiro registro aponta o ano de 1994, no estado estadunidense do Minnesota, quando da eleição de senador pelo estado. Tal experiência somada com outras de Singapura, Malásia e Canadá ganham espaço nos territórios regionais/nacionais. Contudo, o que interessa destacar, além das outras informações consignadas, é o modelo de *e-democracy* implementada pela *United Kingdom Citizen Online Democracy*, de 1997, cuja natureza transnacional evidencia-se com o espraiamento dos seus postulados por todos os países e indivíduos residentes da *commowealth*.

Não por outros motivos que, em sua essência, esta ideia de transcendência política e democracia em sede de Direito Global acaba por redirecionar o tema da isonomia para os atributos da isegoria. Ou seja, não se satisfaz apenas com a igualdade formal, mas exige a igualdade de possibilidades para que todos possam participar das deliberações que versem sobre os assuntos públicos.

Por sorte, as instituições democráticas à luz da isegoria são projetadas para tornar hábil a participação democrática, com o objetivo direto de evitar-se a resolução dos conflitos pelo uso da força ou da opressão<sup>34</sup>. Ganha espaço o ideal de solidariedade, típico de um paradigma de transcendência.

Assim, neste ponto há inegável confluência para com os postulados de Paulo Ferreira da Cunha, para quem a democracia necessita atrelar-se de forma determinante para com as novas conjecturas, notadamente de massificado ou, como quer uma “teologia de mercado”.

---

<sup>33</sup> ECHEVARRÍA, Javier. *Telépolis*: los señores del aire y el tercer entorno. Barcelona: Destino, 1999.

<sup>34</sup> MIGLINO, Arnaldo. **A cor da democracia**. Florianópolis: Conceito, 2010, p. 40 ss.

Conforme já registrado, eis que advém deste quadro alternativas para se democratizar determinados agentes transnacionais. É provável que a democratização das instituições transnacionais seja lenta e passe pelo aumento do alcance dos instrumentos já existentes, segundo Paulo Márcio Cruz e Gabriel Real Ferrer<sup>35</sup>. Contudo, fato incontroverso aponta para o alargamento de procedimentos democráticos diretos e republicanos, cujo mote é tergiversar ao máximo possível as representações políticas tradicionais, bem como, pela luta em favor da informação e da participação em temas específicos, daí a ideia de *ad-hoc-cracia*.

Este é um caminho que se apresenta com suficiente solidez. Não apenas pela construção teórica formulada, mas notadamente, pelo grau de facticidade que goza nos atuais cenários. Cite-se, como exemplo, os episódios relacionados com a administração transnacional do futebol profissional executada pela FIFA. Após o estrondoso sucesso do desporto em níveis planetários, arrecadação surreal de valores financeiros e concentração de poder nas mãos de alguns dirigentes, o que se observou, a partir de 2010, foi um processo de questionamento das decisões e pressões por melhores condições de trabalho e organização profissional advindas de jogadores, dirigentes dos clubes e torcedores. Manifestações feitas por expedientes originários e diretos, sem interpostas pessoas, em espaços tipicamente transnacionais. Algo, no mínimo, inaugural e que mobilizou pessoas além dos territórios soberanos de outrora.

Neste sentido, torna-se palpável a defesa esboçada por Jeremy Rifkin<sup>36</sup>, no que tange à democracia assimétrica, para designar as possibilidades democráticas na era da globalização quando a mesma poderá manifestar-se em intensidade e formas variáveis para poder ser operada como um valor de civilização, essencialmente de transcendência política. Contudo, há de se destacar que a caracterização democrática além dos expedientes

---

<sup>35</sup> CRUZ, Paulo Márcio; REAL FERRER, Gabriel. Los nuevos escenarios transnacionales y la democracia asimétrica. *Juridicas*, Manizales, v. 7, p. 12-17, 2010.

<sup>36</sup> RIFKIN, Jeremy. *La civilización empática: la carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*. Madrid: Paidós, 2010.

indiretos/representativos importa, necessariamente, em assimetrias.

Gize-se que, guardadas as devidas proporções, esta formulação pautada por expedientes diretos de democracia, instrumentalizados por novos canais, capazes de envolver o homem e não apenas a artificialidade da sociedade pode apresentar-se como possível antídoto aos regimes tecnocratas. Embora os regimes tecnocráticos sejam propícios ao fechamento para a sociedade civil, doutro lado, o atual estado d'arte mostra a impossibilidade de reversão ou bloqueio aos expedientes de transparência, de informação e de participação. Assim, talvez caiba à democracia refutar expedientes majoritariamente tecnocráticos.

Paralelamente, importante parafrasear Thomas Franck<sup>37</sup>, para quem nos cenários de incidência do Direito Global a democracia avançou além da compreensão de preceito moral para apresentar-se como direito cogente transnacional. Um direito que não se veste à moda *import-export*, mas de feições de transcendência política, centrada na condição humana, capaz, inclusive, de redefinir as questões atinentes aos direitos das minorias ou provenientes de aspectos culturais<sup>38</sup>.

### 3 Considerações finais

---

<sup>37</sup> FRANCK, Thomas. The emerging right to democracy governance. **The American Journal of International Law**. v. 86, n. 1, p. 47, 1992.

<sup>38</sup> Neste sentido: “It is not intended, for instance, to be offered to the despotic elites who still employ brutal methods of subjugation, but rather to those oppressed peoples who have been unable to enjoy the benefits associated with self-government. However, the promotion of democratization through dialogue and inclusion can be effective only if partners are found who are willing to listen and political subjects ready to act; otherwise it can be counterproductive. During the closing decade of the twentieth century, the peoples struggling to achieve self-government, thanks to the support received from the world public opinion, managed in many parts of the world to attain tangible results. Without a shot being fired, the five continents and even entire regions—think of eastern Europe and Latin America—have embarked upon a course toward democracy.” ARCHIBUGI, Daniele. **The global commonwealth of citizens: toward cosmopolitan democracy**. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 277.

Para tanto, ainda que em processo emergente, é visível esta nova compreensão da democracia como direito cogente transnacional, em superação ao ideário de preceito moral, quando do episódio ocorrido no Haiti, no qual a comunidade internacional exigiu a imediata restauração do governo do presidente Jean-Bertrand Aristide, após realização de golpe militar.

Contudo, a democracia como direito global emergente sofreu ataque frontal com os episódios de 11/09, especialmente em razão dos atributos colonialistas que passou a portar quando da sua instrumentalização pelo governo estadunidense para o combate ao terrorismo. Esvaziou-se, isto sim, seu conteúdo essencial para servir ao discurso de dominação. Contudo, não foi capaz de extirpá-la em definitivo. Ao contrário, reaflorou a discussão sobre as premissas de uma democracia global/cosmopolita<sup>39</sup>.

Logo, trouxe como pauta a necessidade de debate global sobre: a legitimidade do uso da força, grosso modo, inquietações justificadas sobre o direito da força e a força do direito; a aceitação de diferenças culturais como condição de transcendência; fortalecimento da autodeterminação dos povos, a partir do elemento humano, não dos governos e suas cartilhas; acompanhamento dos assuntos internos por diversos níveis de controle e; gestão participativa dos assuntos globais, tal qual se observa, por exemplo, com a temática ambiental. De forma consolidada, nos dizeres de Daniele Archibugi<sup>40</sup>, a proposta de uma democracia cosmopolita para o Direito Global necessita sustentar-se em um tripé decorrente de três pressupostos básicos: inclusão, responsabilidade e imparcialidade.

---

<sup>39</sup> Em tempo, oportuno informar ao leitor que o autor não faz distinção entre a proposta de democracia global e democracia cosmopolita, como sugere Jan Aart Scholte. Para o professor de Warwick a diferença estaria na função do Estado neste cenário. Conforme já descrito o lugar do Estado fica diretamente prejudicado em qualquer direção, razão pela qual os conceitos operacionais são trabalhados como sinônimos. Para maiores reflexões: SCHOLTE, Jan Aart. *Reinventing global democracy*. **Centre on Asia and Globalisation** National University Singapore. Disponível em: [www.http://lkyspp.nus.edu.sg/cag](http://lkyspp.nus.edu.sg/cag). Acesso em 10 nov. 2014.

<sup>40</sup> ARCHIBUGI, Daniele. **The global commonwealth of citizens: toward cosmopolitan democracy**. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 285 ss.

Assim, a questão das mudanças que afetam o direito emergente de democracia, necessita concentrar-se na sua importância histórica, atual e potencial para o futuro. Central a esta análise, segundo Susan Marks<sup>41</sup>, é a crítica à democracia como ideologia. Se a política democrática mantiver a promessa de autogoverno e de igualdade, não gozará dos objetivos desejados. Eis a razão pela qual se defende a ideia de transcendência política como condição de viabilidade à democracia a partir do Direito Global. Isto é, a possibilidade de espaços democráticos em cenários jurídicos globais.

---

<sup>41</sup> MARKS, Susan. What has become of the emerging right to democratic governance? *European Journal of International Law*. Oxford, v. 22, n, 2, p. 507-524, 2011.





Curso sobre Dialética, Programa de Melhoria do Ensino de Ciências/SEC-RS, em Canela/RS, 1988



# BREVE DISCURSO DA CELEBRAÇÃO: UM DEPOIMENTO PESSOAL

---

*Fernando Magalhães<sup>1</sup>*

Difícil o discurso da celebração. O texto – ou a palavra oral – não oculta o tom imparcial da narrativa. Notadamente quando há uma identificação de propósitos ou o tempo se encarrega de transformar um vínculo casual em estima permanente. Dificuldade, porém, facilmente explicável pela ausência da neutralidade. Amigos e inimigos; correligionários e adversários. Regra comum na esfera da amizade ou no terreno da política. Como manter-se à margem do plano neutral (ou sem tomar partido) quando não se é juiz de causa alheia? Jamais esqueci a *boutade* de um colega de Faculdade numa época sombria de nossas vidas que, ainda hoje, os construtores de golpe insistem em nos atormentar: “Meus amigos não possuem defeito. Os inimigos, se não tiverem, eu ponho”.

Há, contudo, uma gradação nessa correlação amizade e seu oposto. No âmbito acadêmico o respeito alcança ambos os níveis. A escala de aproximações, afinidades – eletivas, seletivas, afetivas, revolucionárias, conservadoras etc. – ou distanciamento dita o grau da crítica ou do louvor, da aprovação ou rejeição. Não devemos submeter, sequer secundarizar, uma condição – talvez o termo mais apropriado para este atributo seja qualidade – objetiva, reconhecida de forma universal, a ambientes restritos. Penso aqui, particularmente, no velho critério conhecido pelo nome de *merecimento*. E não vejo um termo mais adequado para expressar a oportunidade deste *festschrift* do que o substantivo citado acima. O vocábulo justifica plenamente a homenagem a essa intelectual e amiga de boa data.

Não tão longínqua, mas com a sensação que sabe à eternidade. Recordo, com satisfação, aquela manhã, já um pouco distante (2001), em que um grupo de professores de filosofia, reunido na cidade do Recife, inaugurava um ciclo de conferências que sobrevive até os dias de hoje. Nascia o I Encontro do GT

---

1 Professor aposentado da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Ética e Cidadania da ANPOF, organizado pelo saudoso colega e amigo Inácio Strieder. Brotaram, desse Encontro, amizades nunca desfeitas, a despeito da separação geográfica imposta por um país de proporção continental. Acabara de proferir uma das inúmeras palestras e apresentações que iluminariam, durante uma semana inteira, o 15º andar do prédio de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Mal terminara de agradecer ao público a atenção dedicada àquela breve comunicação, uma voz firme e suave lançava um questionamento que seria a tônica dominante dos nossos encontros: o debate amistoso e reflexivo – a partir de temas sempre polêmicos e atuais que nos auxiliavam – e ainda nos auxiliam – a pensar uma sociedade menos desigual e um futuro promissor para a humanidade. Devo dizer que, deste questionamento inicial, nasceram vários outros que estreitaram os laços de uma amizade duradoura e sólida, com grandes aproximações políticas e ideológicas que eliminavam, na prática, pequenas divergências pontuais. Cecília – a ausência de menção ao sobrenome confere uma dimensão mais ampla à noção de amizade – jamais abdicou de suas posições pessoais e postura crítica ao longo de uma década e meia de convivência.

Não faz concessões a princípios de caráter nem a preceitos políticos e éticos, do mesmo modo que mantém o mais profundo respeito pelas diferenças de opinião excetuando, certamente – não tenho receio de afirmar, ainda que à sua revelia –, o egoísmo a mesquinhez, a violência, gratuita e o comportamento fascista ou sectário. Não causa surpresa, portanto (e isso demonstra a natureza democrática de seu pensamento e sua atitude prática), a longa e permanente amizade entre uma humanista cristã e socialista e um ateu marxista (corrente que, em certos aspectos, ela não deixa, igualmente, de admirar).

Posso dizer, sem medo de errar, que essa característica de seu modo de ser tem, como origem, seu fascínio pela radicalidade filosófica – se entendemos a radicalidade em seu sentido mais preciso, de ir à raiz das próprias coisas –, *lòcus* onde se encontra o espaço para a reflexão e a dedicação ao outro. Pensar o mundo,

transformá-lo, abraçar os amigos. Unidade que não permite a perda do bem viver, da alegria, do cultivo do jardim de um novo mundo onde o *logos* e o *pathos* não dispensam o calor da *filia*. A única coisa dispensável nessa utopia sempre perseguida é a neutralidade. A amizade não floresce no campo onde predomina a dúvida. Não há discurso que admita confiança quando a incerteza preside o espírito da suspeita.

A narrativa da celebração, portanto – aponte no início deste texto –, seguramente não é neutra, o que não impede que o discurso seja verdadeiro. Não se constroem grandes amizades sobre falsos fundamentos. Não se edificam relações duradouras sobre pseudos alicerces. Não se alimenta, igualmente, um pensamento filosófico definido, claro e humanitário, como o de Cecília Pires, sem a convicção de que a amizade e a busca pelo conhecimento são fragmentos inseparáveis de um mesmo rochedo. E aqui, o lugar comum é inevitável. Precisamente por ser verdadeiro e sincero. Não é apenas com satisfação que escrevo essas breves linhas. Mais do que isso, é com grande orgulho que participo, apesar de maneira exígua e em pequena escala (três simples páginas), da homenagem a essa grande amiga e pensadora. Acredito que aqueles que conhecem Cecília Pires, e com ela conviveram esse longo tempo, tendem a concordar que tudo o que contém neste volume é pouco para justificar uma homenagem que ostenta o seu nome.





Reflexão, UFSM/Santa Maria/RS, 1989.



# CRISE AMBIENTAL MUNDIAL E ÉTICA DAS NECESSIDADES: REFLEXÃO SOBRE OS DEVIRES PARA UMA VIDA SUSTENTÁVEL A PARTIR DOS DEBATES OCORRIDOS EM ESTOCOLMO

---

*Sérgio Ricardo Fernandes de Aquino<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

A crise mundial ambiental não é um fenômeno recente, nem reivindica no momento presente as responsabilidades humanas. Trata-se de uma condição para se aperfeiçoar e esclarecer as dimensões éticas de uma convivência, cujo fundamento são as diferenças e necessidades entre humanos e não humanos. Sem critérios os quais evidenciem, minimamente, esses cenários, qualquer tentativa de diálogo jamais terá esse caráter, pois, será um monólogo de vontades impostas uns sob os outros. Nesse caso, haverá prevalência de uma cegueira quanto à sensibilidade moral para se modificar as atitudes que segregam, violentam, depredam, seja humanos e/ou não humanos.

A Ética da Necessidade favorece a articulação dialogal e política para se identificar como é possível estabelecer consensos sobre a pluralidade de interesses nacionais a fim de se desenvolver ações globais à manutenção dos biomas e

---

1 Doutor e Mestre em Ciência Jurídica pela Universidade do Vale do Itajaí – UNIVALI. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado – em Direito da Faculdade Meridional – IMED. Pesquisador da Faculdade Meridional. Membro do Grupo de Estudos Interdisciplinares em Ciências Humanas, Contingência e Técnica na linha de pesquisa Norma, Sustentabilidade e Cidadania da Universidade Federal do Maranhão - UFMA. Membro associado do Conselho Nacional de Pós-Graduação em Direito - CONPEDI. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Ética, Cidadania e Sustentabilidade no Programa de Mestrado em Direito (PPGD) da Faculdade Meridional - IMED. Membro do Grupo de Pesquisa sobre Direitos Culturais e Pluralismo Jurídico da Faculdade Meridional - IMED. Membro do Grupo de Pesquisa sobre Transnacionalismo e Circulação de Modelos Jurídicos da Faculdade Meridional - IMED. Vice-líder no Centro Brasileiro de pesquisa sobre a teoria da Justiça de Amartya Sen. Membro da Associação Brasileira de Ensino de Direito - ABEDI. Membro do Grupo de Pesquisa em Direito Empresarial e Sustentabilidade, do Instituto Blumenauense de Ensino Superior. Passo Fundo. RS. Brasil. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1318707397090296> - E-mail: [sergiorfaquino@gmail.com](mailto:sergiorfaquino@gmail.com)

ecossistemas, por um lado, e, por outro, estimular condições de progresso, especialmente econômico, sem que haja a imposição de vontades e se estabeleça estereótipos como “colonizado” e “colonizador”, “países desenvolvidos” e “países subdesenvolvidos”.

O critério metodológico de abordagem utilizado para a composição dos textos e a base lógica do relato dos resultados apresentados reside no Método Dedutivo<sup>2</sup>, cuja premissa maior é a existência do debate quanto a crise ambiental mundial, realizada na cidade de Estocolmo, e como poderia ocorrer o seu desenvolvimento por meio da Ética da Necessidade – premissa menor. Na fase de Tratamento dos Dados, utilizou-se, ainda, o Método Cartesiano<sup>3</sup>. As técnicas acionadas para esse estudo serão a Pesquisa Bibliográfica<sup>4</sup> e Documental. No intuito de tornar o acordo semântico mais claro entre o autor dessa obra e seus leitores, emprega-se a Categoria<sup>5</sup> e o Conceito Operacional<sup>6</sup> ao desenvolvimento do texto.

O problema desta pesquisa pode ser descrito na seguinte indagação: Qual seriam as consequências deste debate sobre a crise ambiental mundial em Estocolmo se não houvesse uma articulação política capaz de se identificar e registrar as diferentes necessidades entre os “países desenvolvidos” e “países subdesenvolvidos”?

---

2 “[...] base lógica da dinâmica da Pesquisa Científica que consiste em estabelecer uma formulação geral e, em seguida, buscar as partes do fenômeno de modo a sustentar a formulação geral”. PASOLD, Cesar Luiz. **Metodologia da pesquisa jurídica**: teoria e prática. 13. ed. Florianópolis: Conceito Editorial, 2015, p. 213.

3 “[...] base lógico-comportamental proposta por Descartes, [...], e que pode ser sintetizada em quatro regras: 1. duvidar; 2. decompor; 3. ordenar; 4. classificar e revisar”. PASOLD, Cesar Luiz. **Metodologia da pesquisa jurídica**: teoria e prática. p. 212.

4 “[...] Técnica de investigação em livros, repertórios jurisprudenciais e coletâneas legais”. PASOLD, Cesar Luiz. **Metodologia da pesquisa jurídica**: teoria e prática. p. 215.

5 “[...] palavra ou expressão estratégica à elaboração e/ou à expressão de uma ideia”. PASOLD, Cesar Luiz. **Metodologia da pesquisa jurídica**: teoria e prática. p. 205.

6 “[...] definição estabelecida ou proposta para uma palavra ou expressão, com o propósito de que tal definição seja aceita para os efeitos da ideia exposta”. PASOLD, Cesar Luiz. **Metodologia da pesquisa jurídica**: teoria e prática. p. 205.

A hipótese para essa pergunta revela, inicialmente, a necessidade de uma orientação ética no intuito de favorecer o diálogo internacional e ampliar condições de dignidade, seja para humanos e não humanos. O propósito de qualquer conferência nesta modalidades é reconhecer quais necessidades corroboram um esforço democrático que permite uma atitude global para se erradicar todas as formas de privação humana quanto à liberdade, à igualdade, à justiça e solidariedade, bem como de preservação contínua da Natureza, reconhecida, nesse caso, como “ser próprio”. Essa é condição proposta ao século XXI: *a vida aperfeiçoada pela lógica comum.*

O objetivo geral deste estudo é determinar a importância da Ética da Necessidade como um possível vetor de esclarecimento sobre a mitigação da crise ambiental mundial e a elaboração da Declaração de Estocolmo sobre esse tema. Para se cumprir essa finalidade, tem-se como objetivos específicos: a) identificar como a Declaração de Estocolmo representa a primeira atitude mundial sobre quais compromissos devem ser assumidos entre as nações para se amenizar os efeitos da crise ambiental mundial; b) reconhecer a Ética da Necessidade como forma de orientação ao debate e formulação de consensos para uma vida mais sustentável, desde a existência da Declaração de Estocolmo;

## **1 DEBATE SOBRE A CRISE AMBIENTAL MUNDIAL E A PRESENÇA DOS PAÍSES DE “TERCEIRO MUNDO”**

O tema da crise ambiental<sup>7</sup> - embora suscite a necessidade de se elaborar estratégias para a preservação da vida no seu

---

7 “Con la idea de crisis ambiental se quiere expresar el paradójico fenómeno donde el propio crecimiento económico, junto al elevado nivel de desarrollo y estándar de vida alcanzado por la llamada Civilización Industrial, y donde el Primer Mundo es su ejemplo arquetípico, ha creado problemas de carácter ecológico y medioambientales de enorme envergadura y que han puesto en riesgo por primera vez en la historia, la continuidad de la vida del ser humano en el planeta, así como el proceso de la vida del planeta mismo. Fundamentalmente, a los problemas que se hace referencia son los de la contaminación, la pérdida de la biodiversidad, el calentamiento global o cambio climático, el agotamiento de los recursos naturales, la destrucción de la capa de ozono, y la llamada explosión demográfica. Por cierto, este es un tema altamente complejo y los ensayos científicos y la literatura que tratan sobre esta idea hoy día, así como su evolución, se proyectan prácticamente al infinito en la medida en que se ha transformado en un

sentido mais amplo – ainda não trouxe um consenso acerca da gravidade que as atitudes humanas e a intensidade da linguagem política e econômica causam aos biomas e ecossistemas. Não se desenvolveu, sob o ângulo mundial, uma *sensibilidade ecológica*<sup>8</sup> capaz de evidenciar que os esforços em torno da categoria Sustentabilidade<sup>9</sup> somente tem sentido na medida em que se edifica a arquitetura de uma *lógica do bem comum*, cujos benefícios se ampliam aos humanos e não humanos.

Essa tensão paradoxal entre conflitos de interesses – especialmente para os países “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos” – privilegiava a força industrial e as necessidades das nações “desenvolvidas”. Jamais houve a percepção desses Estados que o subdesenvolvimento é um tema no qual se refere não apenas ao Meio Ambiente, mas, ainda, à mitigação das profundas desigualdades a fim de promover, horizontalmente, todas as formas de desenvolvimento. África, Ásia, América Latina, Índia, entre outro, eram vozes as quais não

---

*tópico cada vez más relevante de la agenda pública mundial*”. SAAVEDRA, Fernando Estenssoro. La perspectiva histórica para comprender el fracaso de la cumbre de cambio climático en Copenhague. **Revista Justiça do Direito**, Passo Fundo – (RS), v. 23, n. 1, 2009, p. 2. Disponível em: «<http://seer.upf.br/index.php/rjd/article/download/2158/1392>». Acesso em 03 de nov. de 2016.

8 “[...] A sensibilidade ecológica é, quanto a isso, esclarecedora, pois tende a reavivar, a animar esse conjunto de coisas – natureza, meio ambiente, fauna, flora, paisagem – que a modernidade se inclinava a considerar objetos inertes, controláveis e exploráveis à vontade”. MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político**: a tribalização do mundo. Tradução de Juremir Machado da Silva. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005, p. 155.

9 Para fins deste artigo, utilizar-se-á, como um acordo semântico, o seguinte Conceito Operacional para esta Categoria: “É a compreensão ecosófica acerca da resiliência na relação entre os seres e o ambiente para se determinar - de modo sincrônico e/ou diacrônico - quais são as atitudes que favorecem o reconhecimento da Natureza como “ser próprio”, a sobrevivência, a prosperidade, a adaptação e a manutenção da vida equilibrada, seja humana ou não humana, por meio da integração e interdependência entre os critérios biológicos, químicos, físicos, informacionais (genéticos), éticos, territoriais, culturais, jurídicos, políticos, tecnológicos, científicos, ambientais, históricos e econômicos.

se desejava ouvir, pois seus padrões econômicos não estavam na mesma linha de igualdades dos países “desenvolvidos<sup>10</sup>”.

A preocupação com essa (desmedida) interferência humana na Natureza começou a se manifestar de modo mais acentuado no século XX, especialmente, na década de 60 a partir de obras como a “Primavera Silenciosa” de Rachel Carson. A intensa atividade promovida pelos países industrializados, aliados às demandas mercantis, não promoviam qualquer forma de bem-estar para as pessoas. A degradação do mundo natural interferia nas relações entre humanos e não humanos, o que provocou significativas alterações no Meio Ambiente.

Deve-se destacar ao leitor e leitora que existem pequenas diferenças entre as palavras “Natureza” e “Meio Ambiente”. Na primeira, entende-se uma realidade que existe por si, cuja reprodução, regeneração, manutenção ocorre independente de qualquer ação humana. No segundo vocábulo, verifica-se um sentido relacional entre uma espécie determinada e os organismos que habitam o mesmo espaço.

Nessa linha de pensamento, constata-se como a intensa ação (industrial) humana, os hábitos hiperconsumeristas, a eliminação do antigo pelo novo, a deificação do progresso<sup>11</sup> como hipótese de “salvação”, conduziram ao desequilíbrio da Natureza

---

10 Por esse motivo, Saavedra adverte: “[...] os países desenvolvidos estavam orientando os esforços do sistema internacional para priorizar a resolução dos problemas que vêm afetando a qualidade de vida de suas já opulentas sociedades, negligenciando os esforços para superar o subdesenvolvimento da maioria da humanidade”. SAAVEDRA, Fernando Estenssoro. **História do debate ambiental na política mundial 1945-1992: a perspectiva latino-americana**. Ijuí, (RS): UNIJUI, 2014., p. 124.

11 “[...] a partir do momento em que o fundamento divino perde sua substância, do momento em que o progresso não é mais considerado como um imperativo categórico, a existência social é, desde então, devolvida a si própria. Para ser mais preciso, a divindade não é mais uma entidade tipificada e unificada, mas tende a se dissolver no conjunto coletivo para se tornar o ‘divino social’. É quando o mundo é devolvido a si mesmo, quando vale por si mesmo, que vai acentuar o que me liga ao outro: o que se pode chamar ‘religação’”. MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Tradução de Bertha Halpern Gurovitz. 3. ed. Petrópolis, (RJ): Vozes, 2005, p. 27.

e, por consequência, das relações entre os seres – vivos ou não. Veja-se o quadro que ilustra essa distinção abaixo<sup>12</sup>:

<b>Natureza</b>	Entidade real factível de ser percebida. Trata-se de uma realidade oferecida ao conhecimento e passível de pensamento, mas que dele independe. Constituída por elementos que podem não estar diretamente e imediatamente em reação com um organismo.
<b>Ambiente</b>	Refere-se à natureza pensada ou representada pela mente humana, isto é, à realidade apreendida, àquilo a que estamos cômicos através da percepção. Pode ser entendido como o que da natureza é conhecido pelo sistema social, o que está no horizonte perceptível humano. Uma construção humana historicamente construída. Faz alusão ao conjunto dos meios ambientes conhecidos pelo homem e é constituído de fenômenos que podemos representar e que são capazes de entrar em reação com um organismo, mas que ainda não foram chamados a fazer. Inclui aqueles fenômenos que não são imediatamente utilizados, mas que estão em condição de serem empregados operacionalmente pelo organismo.
<b>Meio Ambiente</b>	Diz respeito aos elementos que envolvem ou cercam uma espécie ou indivíduo em particular, que são relevantes para o mesmo e que entram em interação efetiva. É caracterizado por ser um espaço definido pelas atividades do próprio ser; determinado em função de peculiaridades morfofisiológicas e ontogenéticas, sendo uma propriedade inerente aos seres vivos. Refere-se, portanto, aos fenômenos que entram efetivamente em relação com um organismo particular, que são imediatos, operacionalmente diretos e significativos. Sinônimos: mundo externo, mundo relevante, ambiente operacional, ambiente percebido, <i>umwelt</i> , mundo circundante, mundo associado, ambiente comportamental e campo de relações.

Esse cenário se tornou foco de preocupação de todas as nações, pois se evidenciou uma crise ambiental mundial. No entanto, a convocação para um diálogo internacional não significa

---

12 RIBEIRO, Job Antônio Garcia; CAVASSAN, Osmar. Os conceitos de ambiente, meio ambiente e natureza no contexto da temática ambiental: definindo significados. **Revista Góndola**, Bogotá-Colômbia, v. 8, n. 2 Julho-Dezembro, 2013, p. 71. Disponível em: [https://www.academia.edu/5854270/Os\\_conceitos\\_de\\_ambiente\\_meio\\_ambiente\\_e\\_natureza\\_no\\_contexto\\_da\\_tem%C3%A1tica\\_ambiental\\_definindo\\_significados](https://www.academia.edu/5854270/Os_conceitos_de_ambiente_meio_ambiente_e_natureza_no_contexto_da_tem%C3%A1tica_ambiental_definindo_significados). Acesso em 02 de out. de 2016.

que esse cenário de degradação comum traga respostas cujos esforços se traduzam por ações, por articulações políticas em prol de algo comum. Ao contrário, o que se percebeu é o desinteresse das “nações desenvolvidas” frente às necessidades das “nações subdesenvolvidas”. Por esse motivo, gerou-se uma desconfiança dos “países de Terceiro Mundo” para aqueles considerados “desenvolvidos”.

Parte dessa desconfiança é gerada por alguns fatores: o argumento (neomalthusiano) de uma explosão demográfica em locais como a África, Ásia, América Latina, entre outros, evidenciariam a escassez de alimentos, por exemplo, para alimentar o mundo; desde a década de 40, os “países desenvolvidos” têm a necessidade de convergir esforços para se manter o crescimento econômico numa escala que tende ao infinito, ou seja, categorias como felicidade, bem-estar, progresso são manifestações dessa condição.

Quando esse cenário não ocorre, tem-se uma perspectiva “antidesenvolvimentista”, própria das “nações subdesenvolvidas”. Por fim, a poluição e degradação ambiental são produtos dessa alta industrialização promovida pelos “países do Primeiro Mundo”. O seu discurso ambiental, nesse caso, não considerava os problemas da pobreza, das desigualdades e subdesenvolvimento dos “países do Terceiro Mundo”.

Todos esses aspectos estimularam essa desconfiança e o documento intitulado “Declaração de Estocolmo” quase sofreu boicote por parte das “nações subdesenvolvidas”. A divergência de interesses sobre a degradação da Natureza e o desequilíbrio ambiental era clara, pois, de um lado, os países “desenvolvidos” se preocupavam com a fumaça na qual saía dos seus veículos, se preocupavam com os interesses – e o alcance mercantil – da civilização industrial, enquanto, de outro, os países “em desenvolvimento” passavam fome, enfrentavam a miséria humana e institucional<sup>13</sup>. Esse último cenário não estava nos objetivos ambientais traçados pelos países “desenvolvidos”.

---

13 “[...] la opinión de los países en vías de desarrollo quedó reflejada en las palabras del representante del Brasil, Joao Augusto de Araujo Castro, quien criticó las posturas de los países ricos e industrializados de neo-malthusianas<sup>4</sup>, ya que identificaban como el gran problema ambiental del

O “desacordo internacional” na Conferência de Estocolmo somente foi mitigado graças ao Relatório Founex<sup>14</sup>. Esse documento foi indispensável para a composição da Declaração de 1972, a qual se tornou, mais tarde, base para outro documento importante em 1987 chamado de “Nosso Futuro Comum” ou “Relatório Brudtland”, o qual trouxe a definição de Desenvolvimento Sustentável.

Nesse caso, é possível constatar o importante papel desempenhado pelos “países do Terceiro Mundo” ao expressarem, de modo nítido, a necessidade da convergência de esforços na luta contra a pobreza, a miséria, a fome, o subdesenvolvimento. Aos poucos, e essa influência é constatada nesses últimos vinte anos de transição entre o século XX e XXI especialmente na América Latina, insiste-se numa postura mais crítica<sup>15</sup> desses povos, a qual materializa um genuíno *giro decolonial*<sup>16</sup>.

---

*mundo, y por lo tanto el más urgente y prioritario de abordar, la llamada explosión demográfica. Por el contrario, de Araujo, señaló que el problema ambiental principal era la creciente contaminación provocada por los países industrializados, así como los crecientes gastos en armamentos en que estos incurrieron*. SAAVEDRA, Fernando Estenssoro. La perspectiva histórica para comprender el fracaso de la cumbre de cambio climático en Copenhague. **Revista Justiça do Direito**. p. 5.

14 “[...] Para zanjar la polémica y evitar el fracaso de la Conferencia, en junio de 1971 se reunieron en Suiza, un grupo de expertos a fin de elaborar un documento, Informe Founex, donde se recogieron y sistematizaron las preocupaciones sociales manifestadas por los países en vías de desarrollo, el cual fue presentado como un texto base a la Conferencia, permitiendo que las necesidades de desarrollo se incorporaran a la temática sobre el cuidado del Medio Ambiente [...]”. SAAVEDRA, Fernando Estenssoro. La perspectiva histórica para comprender el fracaso de la cumbre de cambio climático en Copenhague. **Revista Justiça do Direito**. p. 5/6.

15 “Assumir uma postura crítica, uma posição dialética e democrática implica a identidade dos agentes como intelectuais dentro da instituição e da comunidade, com funções sociais concretas que representam formas de conhecimento, práticas de linguagem, relações e valores sociais que são seleções e exclusões particulares da cultura mais ampla”. CAOVIALLA, Maria Aparecida Lucca. **Descolonizar o direito na América Latina**: o modelo do pluralismo e a cultura do *bem-viver*. Chapecó, (SC): Argos, 2016, p. 207.

16 “[...] el giro des-colonial se trata pues, de una revolución en la forma en que variados sujetos colonizados percibían su realidad y sus posibilidades tras la caída de Europa en la Segunda Guerra Mundial. Ya las bases del giro des-colonial estaban planteadas de antemano, en el trabajo de intelectuales racializados, en tradiciones orales, en historias, canciones, etc., pero, gracias a eventos históricos particulares, se globaliza a mitad del siglo veinte. De ahí en adelante puede decirse que se planteó un giro, ya no solo al nivel de la actitud de sujetos o de comunidades específicas, sino al nivel del

Todos esses fatores devem, sim, estar presentes na compreensão da Sustentabilidade como vetor de integração humana e preservação do Mundo Natural. Os interesses – especialmente ambientais - entre essas nações são diferentes. A manutenção da vida, no seu sentido mais amplo, não se exaure tão somente na proteção nacional daquilo que é próprio, enquanto nossos vizinhos passam fome, sofrem com as guerras, com a ausência de instituições capazes de assegurar o mínimo de dignidade, com os discursos racistas, machistas, entre outros.

O compromisso com a Sustentabilidade pertence à lógica do comum, ou seja, é transversal. Por esse motivo, é necessário um “giro da Sustentabilidade” como vetor alérgico<sup>17</sup> para uma civilização mais empática, seja com o humano e seus semelhantes, seja com a Natureza e a biodiversidade em seus ecossistemas.

É nesse momento que se torna indispensável pensar a importância da Ética das necessidades para se identificar quais caminhos e estratégias são necessárias para um mundo fundado na compreensão da fragilidade e complexidade da *teia da vida*.

## 2 ÉTICA DA NECESSIDADE: ESCLARECIMENTOS PARA UMA VIDA MAIS SUSTENTÁVEL

Os primeiros momentos dessa tentativa de se debater o problema da crise ambiental mundial, sob o ângulo dos interesses entre países “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos”, originou um conflito para se elaborar a futura Declaração de Estocolmo devido a dois motivos: a) negou-se um espaço para que a Ásia, Índia, África e América Latina pudessem, numa condição de

---

*pensamiento mundial. El tema de la descolonización adquirió vigencia para distintos grupos que ahora se veían más seriamente entre sí, en vez de buscar en Europa las claves únicas para elaborar su futuro*”. TORRES, Nelson Madonado. La descolonización y el giro des-colonial. **Revista Comentario Internacional**, Equador, n. 7, 2006/2007, p. 76. Disponível em: <http://revistas.uasb.edu.ec/index.php/comentario/article/view/130/138>. Acesso em 04 de out. de 2016.

17 É o encontro da pluralidade de pensamentos, expectativas e valores capazes de elaborar a cartografia da convivência, fundamentada, ainda, nas diretrizes axiológicas estéticas para se proteger, ampliar e disseminar os cenários pacíficos, desde que observadas as dificuldades e complexidade intercultural para sua materialização

igualdade, tornar audível a sua voz perante as nações “desenvolvidas”; b) a fala entre os países não se conduziu pela *lógica do comum*, pois enquanto as nações “desenvolvidas” se preocupavam em como manter as atuais condições de vida fundadas pela industrialização, os países “subdesenvolvidos” passavam fome e precisavam de outros mecanismos políticos, jurídicos e econômicos para terem uma vida igualmente mais digna.

Percebe-se, a partir desses conflitos, como se marginalizou a importância acerca da compreensão sobre a *geografia humana*<sup>18</sup>, desde a condição da Justiça<sup>19</sup> até a Cidadania<sup>20</sup>. Faltou, nesse momento, uma inspiração, uma orientação ética, na qual surgiu, tão somente, por meio dos esforços produzidos no Relatório Founex. Caso não houvesse esse espaço dialógico, o

---

18 “A geografia humana começa a nos orientar para podermos escutar a musicalidade que encerra os momentos cronotrópicos. Desconhecemos a nossa identidade porque desaprendemos as formas de escutar a musicalidade de nossas recordações. Escutar as recordações para fazer os fragmentos de nossa memória, que evocam fragmentos biográficos musicalizados. A identidade não é outra coisa que um território desconhecido, quase um território em branco, arrasado, sem marcas nem recordações, sem marcas que façam sentido, que nos permitam escutar o ruído como música. Povoar esse território desconhecido é construir nossa identidade, que não será manipulada se esse território desconhecido é povoado por mim, valendo-se de mim, sem condicionamentos de lugares comuns, meios massivos, ou comunicadores mercenários”. WARAT, Luís Alberto. **A rua grita Dionísio!**: direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Júnior e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2010, p. 101.

19 “Se se resolver traçar uma geografia da Justiça, perceber-se-á como a insistência de posturas excessivamente consequencialistas, utilitaristas e pouco (ou nada) cooperativas afetam, globalmente, a viabilidade da função social, jurídica, estética<sup>24</sup> e histórica da Justiça. Não é preciso destacar como a prevalência dessas atitudes inviabiliza o conjunto capacitário global a fim de consolidar redes de cooperação as quais contribuem para a superação das desigualdades no mundo”. ZAMBAM, Neuro José; AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. **A teoria da justiça em Amartya Sen**: temas fundamentais. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 168.

20 “[...] A cidadania não existe se o outro da alteridade é um excluído. Enquanto existirem excluídos é uma hipocrisia falar de cidadania. Somente se é cidadão se os outros, se a alteridade que organiza as possibilidades de estar entre nós não está excluída. Se os outros são excluídos eles não são cidadãos. Falar de cidadania em circunstâncias de exclusão é garantir a persistência de estados de exclusão, que são o lado diabólico de nossas sociedades”. WARAT, Luís Alberto. **A rua grita Dionísio!**: direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia. p. 82.

debate teria fracassado. É a partir de uma reflexão ética que a práxis<sup>21</sup> humana destina-se à viabilidade daquilo que é bom a fim de se promover, indistintamente, o bem. Nesse caso, tem-se a Ética como necessidade organizacional de convivência para se meditar acerca de quais necessidades a sua intervenção se torna indispensável para um projeto de paz duradouro em seus próprios desafios.

A Ética, deve-se alertar à leitora ou leitor, não se confunde com a Moral<sup>22</sup>. Essa expressão denota os costumes, as práticas habituais de uma comunidade e/ou sociedade. Nem sempre as condutas morais traduzem o profundo significado da convivialidade ou da Dignidade Humana<sup>23</sup>. Quando as violências, o ressentimento<sup>24</sup>, os privilégios disseminarem qualquer sentido

21 “A práxis apresenta o sentimento de urgência, o desejo de mudança, a inconformidade com a dominação. Associam-se, então, os ideários da ética e da justiça com a atitude de indignação face ao que não é ético e não é justo. É por esta razão que a práxis se distancia de uma prática utilitária e positivista, que trata, por exemplo, o problema da pobreza como um mal necessário com o qual se deve conviver, conformadamente”. PIRES, Cecília. **Leituras filosóficas passadas a limpo**: temas e argumentos. Passo Fundo, (RS): IFIBE, 2016, p. 32.

22 Para se definir a categoria em estudo – Ética – ressalta-se as palavras de Vázquez: “*A ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade*. Ou seja, é ciência de uma forma específica de comportamento humano. [...] Enquanto conhecimento científico, a ética deve aspirar à racionalidade e objetividade mais completas e, ao mesmo tempo, deve proporcionar conhecimento sistemáticos, metódicos e, no limite do possível, comprováveis. [...] Não existe uma moral científica, mas existe – ou pode existir – um conhecimento da moral que pode ser científico”. VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Tradução de Joel Dell’ Anna. 28. ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2006, p. 23. Grifos originais da obra estudada.

23 “A dignidade humana é o nosso produto maior, não somente como vida, mas como razão de viver. A dignidade não se confunde, tampouco, com uma ânsia de santidade ou uma conquista de honrarias: ela é, essencialmente, uma posição de respeito do homem para consigo mesmo em defesa da qualidade moral que representa”. LONGO, Adão. **O direito de ser humano**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 175.

24 “O ressentimento executa então sua mais importante efetuação através do fato de se tornar determinante para toda uma ‘moral’ pervertida pelas regras de preferências presentes nela, mostrando como ‘bom’, o que anteriormente era um ‘mal’. Se nós olharmos para a história da Europa nós veremos o *ressentimento na construção das morais* em uma efetividade espantosa”. SCHELER, Max. **A reviravolta dos valores**. Tradução de Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis, (RJ): Vozes, 1994, p. 89. Grifos originais da obra estudada.

de ordem social a partir do mau em detrimento ao bom, haverá, vigorosamente, a interferência da Ética como pressuposto ao agir livre, à promoção da igualdade, à consolidação da Justiça e a insistência para um viver pela fraternidade<sup>25</sup>.

A *vida boa*, conforme se deseja por meio da orientação ética, se manifesta pela ação de cada sujeito no qual tem a capacidade de transformar a sua realidade. É a atitude subjetiva - pensada e dirigida para si e, ao mesmo tempo, para o Outro - que torna possível esse conviver multicultural<sup>26</sup>, desde a perspectiva local à global. Por esse motivo, Pires destaca:

Uma das pré-condições para atingirmos a perspectiva da *vida boa*, prende-se ao fato das intenções do sujeito da ação. Depreende-se, em tese, de que ele deveria agir com base numa ética da responsabilidade, o que nem sempre ocorre. A ética tem seu fundamento racional, que se qualifica como razão ética. Esta é uma razão dos cidadãos, que desejam usufruir dos resultados da justiça. Falar em razão ética na construção de um novo tempo exige pensar as condições práticas dessa construção.

---

25 “A Fraternidade, por muito tempo, restou esquecida, encoberta por valores que pareciam mais essenciais, úteis e imediatos, como a Liberdade e Igualdade. Porém, é por meio da experimentação da Fraternidade e da Solidariedade que a Humanidade criará vínculos, repletos de trocas de conhecimentos e aprendizagens, nos quais será possível se modificar e potencializar suas habilidades, além de aguçar sonhos ainda não realizados, em plenitude. O valor da Fraternidade é um caminho a ser revisitado e (re)experimentado, propiciando, dessa forma, espaços para experiências genuinamente humanas”. AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de; PELLEENZ, Mayara; BASTIANI, Ana Cristina Bacega de. **Gutta cavat lapidem**: reflexões axiológicas e práticas sobre Direitos Humanos e Dignidade da Pessoa Humana. Erechim, (RS): Deviant, 2016, p. 54.

26 “A diferença não é motivo para, sob o nome de ‘Democracia’, estabelecer privilégios em detrimento do Outro, não é clausura que silencia a voz do marginalizado, do ‘esquecido’, do ‘estrangeiro’, dos miseráveis os quais passam fome e sede, dos analfabetos que não tem acesso ao mundo da informação e conhecimento. Todos pertencem a múltiplas culturas. Não é possível afirmar que esse vínculo humano e histórico comum exista numa única fonte cultural, numa única identidade capaz de sintetizar o que seja ‘ser humano’”. ZAMBAM, Neuro José; AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. **A teoria da justiça em Amartya Sen**: temas fundamentais. p. 119.

Esse novo tempo, o qual, para fins deste texto descreve-se como *Altermodernidade*<sup>27</sup>, deve suscitar os desafios e as orientações determinadas pela Ética da Necessidade. O tema, como se percebe, surge para demonstrar como o debate da crise ambiental mundial sediado na cidade de Estocolmo não soube avaliar, tampouco reconhecer, que a preservação do Meio Ambiente reivindica, na América Latina, por exemplo, a mitigação das misérias sociais e institucionais. Não há como desprezar a dimensão das necessidades humanas para se constituir um projeto de vida comum global.

Antes de prosseguir com o debate, é preciso localizar a leitora e o leitor acerca do conceito da expressão Ética da Necessidade. Para Pires, trata-se de uma condição para se entender os desafios da intersubjetividade na medida em que, a partir de Marx, se identifica quais são as necessidades naturais e quais são as artificiais. As primeiras são aquelas consideradas indispensáveis para a manutenção da vida biopsíquica. As necessidades artificiais, contudo, representam aquelas nas quais o Homem as identifica e elabora socialmente. Essas necessidades são diferentes das naturais, pois não representam um sentido de urgência ou de fundamentalidade para o desenvolvimento dos seres humanos numa relação interespecies<sup>28</sup>.

A Ética da Necessidade está vinculada, como destaca a autora, à historicidade da subjetividade social<sup>29</sup>. Nesse caso, quando não se reconhece as diferentes e plurais necessidades dos seres humanos, é impossível elaborar consensos<sup>30</sup> democráticos

---

27 “[...] com a expressão ‘altermodernidade’ pretendemos indicar um rompimento decisivo com a modernidade e a relação de poder que a define, pois, em nossa concepção, a altermodernidade surge das tradições da antimodernidade – mas também se afasta da modernidade, estendendo-se além da oposição e da resistência”. HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. **Bem-estar comum**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 123.

28 PIRES, Cecília Maria. **Ética da necessidade e outros desafios**. São Leopoldo, (RS): UNISINOS, 2004, p. 23/24.

29 PIRES, Cecília Maria. **Ética da necessidade e outros desafios**. p. 27.

30 Vale a pena ressaltar a advertência de Zambam sobre a importância do consenso sobreposto desenvolvido por Rawls: “[...] O consenso sobreposto procura garantir e dar sustentação à sociedade democrática almejada pela teoria da justiça como equidade. A apresentação do consenso sobreposto representa uma sociedade bem ordenada de

ou novas estratégias capazes de minimizar a fome, a pobreza, a falta de acesso à água potável, a ausência de transparência governamental, a necessidade de acesso a serviços públicos indispensáveis ao exercício de cidadania, entre outros. Trata-se, sim, de um projeto ético permanente, cujo objetivo é resgatar a dignidade<sup>31</sup>.

Se a Altermodernidade sinaliza uma postura crítica e histórica acerca dos excessos, limites e ausências – seja da antimodernidade, quanto da Modernidade –, ou seja, determina condições de emancipação do colonizado frente ao colonizados<sup>32</sup>, de desenvolver *falas sensatas e coerentes* entre todas as nações, é preciso, identificar aquilo que é comum para se desenvolver, sob o ângulo da Ética, quais necessidades se tornam imperativas para se promover a integração entre humanos e não humanos, bem como promover, no seu sentido mais amplo, a *Dignitas Terrae*.

A crise ambiental mundial revela não apenas uma excessiva postura egoísta, utilitária do ser humano contra todos os seres vivos e seus respectivos ecossistemas – naturais ou artificiais –, mas traduz, ainda, a indiferença contra qualquer humano a qual sofre, diariamente, todas as formas de violência, humilhação, privação de liberdade. Ao invés das necessidades artificiais – especialmente as tecnológicas – insistirem na superação da escassez e perda de uma sensibilidade moral<sup>33</sup> e

---

maneira mais realista; nele, as instituições básicas encontram o apoio necessário para concretizar seus objetivos”. ZAMBAM, Neuro José. **Introdução à Teoria da Justiça em John Rawls**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2016, p. 132/133.

31 “[...] Os despossuídos procuram suprir suas faltas de modo imediato, sem atenção a um projeto maior que resgate uma ação cidadã democrática. É uma ética que se pauta por valores de urgência social, que não tem o tempo da vida e da sobrevivência para se envolver com a formalidade, com o regramento convencional”. PIRES, Cecília Maria. **Ética da necessidade e outros desafios**. 27.

32 “[...] Na *práxis* social, todavia, quando o sujeito da violência visa a grupos sociais, estes não se deixam objetivas integralmente, assumem-se como sujeitos e resistem à violência. Constroem uma *antipraxis*. Se, para o colonizador, o colonizado é objeto passível de violência, a *antipraxis* frente ao procedimento colonialista transforma-se, para ele, em *práxis* emancipatória”. PIRES, Cecília Maria. **Ética da necessidade e outros desafios**. 35.

33 “Com a negligência moral crescendo em alcance e intensidade, a demanda por analgésicos aumenta, e o consumo de tranquilizantes morais se transforma em vício. Portanto, a insensibilidade moral induzida e maquiada tende a se transformar numa

ecológica, os seus objetivos giram em torno tão somente de interesses sectários, geralmente econômicos para uma nação ou sociedade em desprezo aos compromissos e responsabilidades locais e globais.

Novamente, a advertência de Pires demonstra como, inicialmente, o debate sobre a crise ambiental mundial, em Estocolmo, sofreria um boicote por parte de países como África, Índia, Ásia e América Latina. Nesse último caso mencionado, e conjugado com a descrição da Altermodernidade, a autora esclarece: “[...] somos América Latina, porque, não recusando a história que nos constitui, por mais injusta que seja, ousamos reconhecer-nos como sujeitos e propor a recriação em bases não-excludentes, portanto não dominadoras<sup>34</sup>”.

O devir da Ética da Necessidade, a partir desses argumentos, não pode, nem deve, ignorar quais necessidades são fundamentais à manutenção de toda a vida na Terra e quais favorecem, no sentido instrumental, a melhoria permanente da primeira condição citada. Esse foi o equívoco da primeira tentativa de debate acerca da crise ambiental mundial, pois não se observou, naquele momento, as necessidades dos países “subdesenvolvidos”.

A preservação da Natureza é um objetivo comum, cujas estratégias perpassam um cenário multicultural com diferentes necessidades. Na medida em que se constitui um *ethos* no qual

---

compulsão ou numa ‘segunda natureza’, uma condição permanente e quase universal – com a dor moral extirpada em consequência de seu papel salutar como instrumento de advertência, alarme e ativação. Com a dor moral sufocada antes de se tornar insuportável e preocupante, a rede de vínculos humanos composta de fios morais se torna cada vez mais débil e frágil, vindo a se esgarçar. Com cidadãos treinados a buscar a salvação de seus contratempos e a solução de seus problemas nos mercados de consumo, a política pode (ou é estimulada, pressionada e, em última instância, coagida a) interpelar seus súditos como consumidores, em primeiro lugar, e só muito depois como cidadãos; e a redefinir o ardor consumista como virtude cívica, e a atividade de consumo como a realização da principal tarefa de um cidadão”. BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. **Cegueira moral**: a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 24.

34 PIREZ, Cecília Maria. **Ética da necessidade e outros desafios**. 34.

sintetize o justo, o belo<sup>35</sup>, o socialmente útil, em detrimento à indiferença, às posturas excessivamente egoístas, à centralidade do *logos econômico*, do *homo economicus*, sempre haverá utopias leves, serenas, a fim de se favorecer a proximidade cultural, num perpétuo – e, ao mesmo tempo difícil – exercício de auto reconhecimento e heteroreconhecimento sobre essa aproximação entre Ética, de um lado, e, de outro, as necessidades fundamentais e instrumentais para uma vida mais sustentável. Essa é a força da cooperação solidária para se amenizar as misérias impostas por humanos a outros humanos e não humanos.

## CONCLUSÃO

Desde a década de 1960, percebe-se a necessidade global de se debater os intensos efeitos de uma atitude predatória, seja contra a Natureza e a própria Humanidade. Os esforços em prol de se mitigar a dimensão transnacional do capitalismo financeiro, da industrialização nos países “desenvolvidos” e suas consequências aos países “subdesenvolvidos”, se tornaram de “carne e osso” a partir da Declaração de Estocolmo. Esse documento serviu de orientação para a compreensão da Sustentabilidade, num primeiro momento, mas, especialmente no que se refere ao Desenvolvimento Sustentável, como se pode observar pelo “Relatório Brudtland” denominado “Nosso Futuro Comum”.

Os primeiros debates entre as diferentes nações evidenciaram um significativo conflito de interesses, pois, de um lado, os “países do Norte” se preocupavam em como manter os efeitos de suas economias industrializadas, sempre num movimento de crescimento infinito, ou seja, a pergunta que deveria ser feita é: De que modo é possível preservar os biomas e ecossistemas sem

---

35 “Na medida em que se experimenta o lado ‘belo’ e ‘feio’ da vida, percebe-se a prevalência de um sob o outro. Quando, historicamente, qualquer desses elementos impedir, dificultar ou eliminar o aprendizado histórico desse ‘estar-junto-com-o-Outro’, os devires as utopias aparecerão para se modificar a saturação que causa esse ‘mal-estar civilizacional’”. AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. **Raízes do direito na pós-modernidade**. Itajaí, (SC): UNIVALI, 2016, p. 242.

perder os benefícios oriundos desse *logos econômico* em franca expansão? A própria indagação sugere uma resposta impossível: um equilíbrio arquemídico entre perdas e ganhos.

O fracasso ao qual estava fadado este primeiro debate acerca da crise ambiental mundial deveu-se ao fato de não se reconhecer, sequer estabelecer condições de igualdade, sobre as necessidades de países como a África, Ásia, Índia e América Latina. Havia uma clara distinção – e afronta – entre a quantidade de carros que expelle dióxido de carbono no ar – a realidade dos “países desenvolvidos” – e a persistência da miséria, da fome, do analfabetismo – realidade dos “países subdesenvolvidos”.

A crítica dessas últimas nações denunciava uma postura neomalthusiana dos primeiros quanto aos segundos, pois, o aumento da população em progressão geométrica – o que ocorria especialmente nos “Estados do Sul” – não favorecia a produção de alimentos para todos, já que essa se manifestava em progressão aritmética.

Não houve nesse debate qualquer orientação ética quanto à necessidade de estabelecer uma *logica comum* para se superar a crise ambiental mundial. O desafio multicultural não foi observado adequadamente nessa conferência para se tentar identificar de que modo os esforços de cooperação solidária e responsável entre as nações poderiam, de um lado, mitigar os efeitos da economia industrial no desenvolvimento da Natureza e, por outro, quais seriam os critérios, as proposições e articulações políticas, jurídicas e econômicas a fim de erradicar a pobreza, a fome, as profundas desigualdades nos “países do Sul”.

Por esse motivo, o esclarecimento da Ética da Necessidade evidencia essa dimensão intersubjetiva histórica a fim de se promover algo que seja justo e socialmente útil às nações em suas diferenças. A identificação na preservação das necessidades naturais – indispensáveis à integridade ecológica da vida biopsíquica – e os limites na fabricação das necessidades artificiais evitariam esse conflito, o qual somente foi resolvido pelos esforços do Relatório Founex.

A força de uma atitude ética impede que outro critério sirva como condição de organização social, qual seja, a postura

excessivamente egoísta. A ausência da Ética da Necessidade, naquele momento dos primeiros debates sobre a crise ambiental mundial, deixou claro a existência de uma cegueira humana quanto à sensibilidade moral. Por esse motivo, o boicote liderado pela África, Ásia, Índia e América Latina seria o desfecho dessa conferência, caso não houvesse essa preocupação em se trabalhar sob a *lógica de uma ética comum*.

Hoje, o diálogo entre as diferentes culturas e necessidades não pode ser desprezado. A articulação global sobre aquilo no qual pertence à dimensão comum para todos é um fato que exige, em todos os momentos, uma orientação ética para se desenvolver formas de aproximação democrática para se resolver como é possível assegurar a igual distribuição de liberdade e a manutenção do espírito solidário, cooperativo, seja entre os humanos e desses com a Natureza. Essa *utopia carregada de esperança* representa as fundações arquitetônicas de uma civilização a qual não vive de sonhos, de ideais puramente abstratos, mas da força ética na qual esse desejo impulsiona a materialização histórica de uma *vida boa* de forma duradoura e equitativa.

Por esse motivo, a hipótese de pesquisa descrita na “Introdução” deste estudo foi confirmada pelo fundamento teórico apresentado: Se não houvesse, em qualquer momento, da conferência realizada em Estocolmo abertura dialogal e ética para se identificar quais necessidades precisam ser atendidas a fim de se estabelecer essa *lógica comum* reivindicada pela matriz ecológica da Sustentabilidade, não haveria a primeira declaração sobre os compromissos necessários para se mitigar a crise ambiental mundial.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. **Raízes do direito na pós-modernidade**. Itajaí, (SC): UNIVALI, 2016.

AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de; PELLENZ, Mayara; BASTIANI, Ana Cristina Bacega de. **Gutta cavat lapidem**: reflexões axiológicas e práticas sobre Direitos Humanos e Dignidade da Pessoa Humana. Erechim, (RS): Deviant, 2016.

- BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. **Cegueira moral**: a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- CAOVILLA, Maria Aparecida Lucca. **Descolonizar o direito na América Latina**: o modelo do pluralismo e a cultura do *bem-viver*. Chapecó, (SC): Argos, 2016.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. **Bem-estar comum**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- LONGO, Adão. **O direito de ser humano**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político**: a tribalização do mundo. Tradução de Juremir Machado da Silva. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- PASOLD, Cesar Luiz. **Metodologia da pesquisa jurídica**: teoria e prática. 13. ed. Florianópolis: Conceito Editorial, 2015.
- PIRES, Cecília Maria. **Ética da necessidade e outros desafios**. São Leopoldo, (RS): UNISINOS, 2004.
- PIRES, Cecília. **Leituras filosóficas passadas a limpo**: temas e argumentos. Passo Fundo, (RS): IFIBE, 2016.
- RIBEIRO, Job Antônio Garcia; CAVASSAN, Osmar. Os conceitos de ambiente, meio ambiente e natureza no contexto da temática ambiental: definindo significados. **Revista Góndola**, Bogotá-Colômbia, v. 8, n. 2 Julho-Dezembro, 2013, p. 71. Disponível em:  
[https://www.academia.edu/5854270/Os\\_conceitos\\_de\\_ambiente\\_e\\_meio\\_ambiente\\_e\\_natureza\\_no\\_contexto\\_da\\_tem%C3%A1tica\\_a\\_ambiental\\_definindo\\_significados](https://www.academia.edu/5854270/Os_conceitos_de_ambiente_e_meio_ambiente_e_natureza_no_contexto_da_tem%C3%A1tica_a_ambiental_definindo_significados). Acesso em 02 de out. de 2016.
- SAAVEDRA, Fernando Estenssoro. **História do debate ambiental na política mundial 1945-1992**: a perspectiva latino-americana. Ijuí, (RS): UNIJUÍ, 2014.

SAAVEDRA, Fernando Estenssoro. La perspectiva histórica para comprender el fracaso de la cumbre de cambio climático en Copenhague. **Revista Justiça do Direito**, Passo Fundo – (RS), v. 23, n. 1, 2009, p. 9-27. Disponível em: «<http://seer.upf.br/index.php/rjd/article/download/2158/1392>». Acesso em 03 de nov. de 2016.

SCHELER, Max. **A reviravolta dos valores**. Tradução de Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis, (RJ): Vozes, 1994.

TORRES, Nelson Madonado. La descolonización y el giro des-colonial. **Revista Comentário Internacional**, Equador, n. 7, 2006/2007, p. 76. Disponível em: <http://revistas.uasb.edu.ec/index.php/comentario/article/view/130/138>. Acesso em 04 de out. de 2016.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Tradução de Joel Dell' Anna. 28. ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2006.

WARAT, Luís Alberto. **A rua grita Dionísio!**: direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio César Marcellino Júnior e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2010.

ZAMBAM, Neuro José; AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. **A teoria da justiça em Amartya Sen**: temas fundamentais. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

ZAMBAM, Neuro José. **Introdução à Teoria da Justiça em John Rawls**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2016.



Reunião da Associação Santamariense de Letras, ASL, Santa Maria/RS, 1990.



# LIBERDADE E ÉTICA A PARTIR DO “SER E O NADA” DE JEAN-PAUL SARTRE

---

*Roberto Carlos Favero<sup>1</sup>*

## 1. INTRODUÇÃO

“O homem é um ser livre.” *L’ homme est un être libre.* Já ouvimos inúmeras vezes esta expressão cujo autor é o filósofo francês Jean- Paul Sartre (1905-1980), conhecido como o pai da liberdade. Para este autor a liberdade ganha uma radicalidade distinta aos outros demais filósofos. Este reafirma que o ser humano é a própria liberdade. Sendo assim, o homem é, essencialmente, autodeterminante. Ele planeja, transforma, domina, cria, pois é um ser de ação. Toda pessoa tem um potencial dentro de si mesmo, imenso, depende, no entanto, das suas decisões, das escolhas que faz perante a vida.

A aspiração, a vontade e o pensamento produzem a ação, a atitude perante os fatos. É neste ponto que enfatizo que toda escolha requer o senso de responsabilidade. Porque fizemos parte da grande comunidade denominada humanidade. Evidentemente, fizemos escolhas, mas não devemos ignorar a responsabilidade, devemos assumir, conscientemente, as consequências de todos os atos praticados. Naturalmente, devemos ser responsáveis pelas nossas ações.

A liberdade é necessária para todos nós. A história nos mostra que por causa da ausência da liberdade há violência, lutas e mortes. Porque todos nós precisamos de liberdade e percebemos inúmeras vezes o surgimento de pessoa que impedem de outros de serem livres.

---

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Do Vale Do Rio Dos Sinos (UNISINOS) RS. Atualmente é docente na Faculdade Cenecista de Bento Gonçalves e da Faculdade Murialdo de Caxias do Sul, nas disciplinas de História da Educação, Filosofia e Psicologia. Autor das obras: “Humanizar o Humano-Uma leitura de Camus e Sartre” e “Liberdade e Ética- Uma leitura de J. P. Sartre”. [roberocarlosfavero@yahoo.com.br](mailto:roberocarlosfavero@yahoo.com.br)

Na afirmação que na vida nada está pronto, completo, é notório que somos sujeitos incompletos e fazedores de nossa própria existência. Trago presente neste artigo a necessidade de nos questionarmos, encontrar resposta para melhor servir a nós mesmos, ao próximo e à sociedade: Estamos conscientes de que somos responsáveis pelas nossas escolhas? Você sabe que toda escolha vai refletir no ambiente de trabalho, nos relacionamentos familiares e na convivência social? Pense e reflita: Como exerço minha liberdade? Escolhemos atitudes boas ou más? Somos humildes ou somos arrogantes? Agimos solidariamente ou egoisticamente? Somos comprometidos pelas causas sociais ou apáticos, indiferentes? Achamos importante a nossa liberdade, mas a liberdade do outro?

Para dar respostas a estas interrogações e outras que certamente surgirão no percurso da leitura que faremos deste artigo, constatamos que a liberdade é uma questão de ética. Sendo assim, este artigo tem por objetivo apresentar a amplitude do conceito de liberdade na obra principal *O Ser e o Nada* desse filósofo contemporâneo Jean-Paul Sartre<sup>2</sup>. Assim, tais compreensões analisadas, mostrar-se-ão que os conceitos liberdade-responsabilidade, são indissociáveis e permitem inferir uma ética humanista.

## 2 O FUNDAMENTO DA IDEIA DE LIBERDADE

O pensamento humano, como a essência que o caracteriza, é a grande marca do humanismo moderno, mas Sartre inverte essa maneira de pensar. Contudo, essa mudança não começa com ele e, sim, com Kierkegaard e Heidegger, que consideram que primeiro vem a existência humana e depois a essência humana. Para Sartre, não existe qualquer determinação

---

2 SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada* - Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 17 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. No original, SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1948. Todas as citações foram feitas consultando a edição francesa, com apoio da tradução portuguesa, modificando esta quando necessário segundo melhor juízo.

necessária que defina o homem para que ele venha a existir. Pois, o fato de existir, expresso na conduta humana, permite ao homem conhecer sua realidade. Assim, fora o homem, tudo que compõe o mundo obedece a uma determinação prévia, a própria existência é o dado primordial.

O ser humano não existe a partir de uma determinação prévia, mas de um modo contingente, que quer dizer contrário à necessidade, isto é, o ser humano existe sem uma razão que o explique integralmente.

O primado da existência, precisamente, é esse ato de projetar-se, de lançar-se à frente de si mesmo, de fazer-se e de assumir-se no mundo por via da realização de alguma possibilidade. É o que Sartre coloca quando escreve:

Certamente, eu não poderia descrever uma liberdade que fosse comum ao outro e a mim; não poderia, pois, considerar uma essência da liberdade. Ao contrário, a liberdade é o fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias. Mas trata-se, de fato, de minha liberdade<sup>3</sup>.

Não se herda o modo como se é e nem se repete um modo estático de ser. Ao contrário, o homem carece de estabilidade, pois ele é instável, dinâmico, ou seja, ele é livre e sofre, constantemente, as determinações de um mundo marcado por grandes contradições sociais, entretanto a resposta para essas determinações não é um ato reflexo. Negar uma determinação é, ao mesmo tempo, afirmar uma outra realidade. Ao lutar contra as constantes limitações de sua liberdade, o homem constrói seu ser e edifica sua personalidade. Yazbek defende que, “segundo a concepção sartreana, existir significa ultrapassar constantemente o ser, rumo à aventura sem fim da constituição de nós mesmos”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> SARTRE, *SN*, p. 542; *EN*, p. 514.

<sup>4</sup> YAZBEK, André Constantino. **A Descoberta do Mundo Concreto**. p. 39.

Para compreender o conceito de liberdade em Sartre, é fundamental que se tenha em mente seu conceito de Nada. Contudo, para compreender o nada sartreano é muito útil estabelecer um paralelo com o conceito de nada de Heidegger. Para esse, ‘ser’ e ‘nada’ são constitutivos do real, resultantes de uma tensão recíproca. No que tange ao ente, estabelece em sua compreensão da realidade humana uma pré-compreensão ontológica de todos os atos humanos. Assim, a angústia seria a própria confrontação do *Dasein* com o Nada, como negação da totalidade do ente.

Para Sartre, “[...] o Nada não é, o Nada se nadifica. Está sustentando e condicionando pela transcendência”<sup>5</sup>. Está vetada, assim, a possibilidade de conceder um ser ao nada, simplesmente porque não é. Esta afirmativa parte, porém, de outra, a de que a realidade humana é ser-no-mundo. O nada não é simplesmente abstração, visto que seu surgimento está intimamente ligado ao modo que o homem se faz presença no mundo. O próprio ser-no-mundo, como constituição da realidade humana, traz o nada junto de si. O nada é uma expressão ontológica de um ser em situação.

Para Heidegger, transcendência é o movimento do homem rumo às suas possibilidades. E, de fato, ela só é possibilitada, na verdade, porque há mundo. O Nada deriva, assim, do próprio modo como o homem se relaciona com o mundo, ou mesmo, como o mundo se apresenta a ele. Assim, percebe-se que, ao constituir uma única palavra unida por hífen, a composição ser-no-mundo pretende dar o caráter de inseparabilidade que a realidade humana faz com o mundo. Não há, dessa forma, o homem e o mundo como realidades distintas, ao modo da *res-cogitans* e da *res-extensa* cartesiana<sup>6</sup>.

---

5 SARTRE, *JN*, p. 59; *EN*, p. 53.

6 Não se pretende entrar na discussão de Heidegger contra Descartes, quer-se, tão somente, salientar que a analítica da existência em sua expressão ser-no-mundo de *Ser e Tempo* parte desta oposição a Descartes que, de certa forma, influencia Sartre, “Descartes distingue o ‘ego cogito’ como *res cogitans* da ‘*res corporea*’. Essa distinção determinará, ontologicamente, a distinção posterior entre ‘natureza’ e ‘espírito’”. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Título original: *Sein und Zeit*. Trad.revis. e apres. de Márcia Sá

Só há mundo habitado pelo homem, da mesma forma que só há homem quando situado num mundo. Percebe-se que ambas as palavras não podem ser concebidas separadamente, sob o risco da mutilação de seus significados.

Ter, fazer e ser são as categorias cardeais da realidade humana. Classificam em si todas as condutas do homem. O *conhecer*, por exemplo, é uma modalidade de ter. Essas categorias não carecem de conexões mútuas, e muitos autores insistiram em tais relações.<sup>7□</sup>.

Nos termos de Sartre, o processo de produção da existência humana é um chamado permanente para a ação, o que permite caracterizar o homem como um ser da *práxis*, isto é, um sujeito da ação. No entanto, diferentemente dos animais, no homem, a ação é consciente, livre e, também, responsável.

De fato, Sartre não define o que é a liberdade, pois afirma que o homem é a própria liberdade. Assim, a liberdade, não é uma qualidade que se acrescente às qualidades que já possuía como homem: a liberdade é o que, precisamente, estrutura o homem como homem, porque é uma designação específica da própria vida humana. “O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre *o ser do homem e seu ‘ser-livre’*”<sup>8□</sup>.

O caráter, absolutamente, originário da liberdade leva a entender que ela não é algo que o homem tenha, e sim algo que ele é. Ora, sendo antes de tudo liberdade, o homem não é, propriamente, nada além das possibilidades de ser. É isso que o distingue das coisas e dos animais: não poder ser concebido na sua integridade essencial antes que o processo contingente de existir leve-o a assumir, por si mesmo, um projeto de existência que tentará realizar como um modo de ser no mundo.

Cavalcante Schuback e Emanuel Cordeiro Leão. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997, p. 140.

<sup>7</sup> SARTRE, *SN*, p. 535; *EN*, p. 507. Grifos do autor.

<sup>8</sup> SARTRE, *op. cit.*, p. 68, *EN*, p. 61. (Grifos do autor).

Para Sartre, o homem não possui uma “natureza humana”, pois não existe nenhum ser inteligível, como, por exemplo, um Deus que possa conceder tal natureza. Não existe nenhum ser necessário que explique o porquê de o ser humano estar no mundo ou o porquê de um homem nascer nesta época e não em outra, ou porque tal ação deve ser feita assim e não de outro modo. “Se, por um lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento”<sup>9</sup>, afirma o autor.

Sendo assim, o que resta ao homem é apenas a sua liberdade, a liberdade como fundamento único e legítimo de todos os valores. “Se a liberdade é o valor supremo, o valioso é escolher e agir livremente”<sup>10</sup>. Portanto, na filosofia de Sartre, a liberdade é algo que constitui, dinamicamente, o homem, já que é a partir de escolhas que o ser se constrói. É no agir, na escolha que o ser humano se revela, nitidamente, humano. Para o filósofo, a liberdade não pode vir antes da escolha, mas a partir do momento em que o homem escolhe, ele demonstra que é livre.

Para o filósofo português Reimão, a teoria da consciência de *L'Être et le Néant* rejeita toda a noção de obrigação: face à consciência, puro poder naditizante, pura liberdade, que não é nada por si mesma e que não é, senão por qualquer coisa que não é, sob pena de desaparecer no em-si, a obrigação constitui uma alienação, negando, portanto, o ser mesmo da consciência. Obrigação, dever, exigência são três termos equivalentes no processo do discurso sartreano, designando, os três, o supremo mal para a consciência humana: a alienação<sup>11</sup>. Sartre justifica que, afirmando o caráter absoluto do

---

<sup>9</sup> SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. 4. ed. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença; Martins Fontes, 1973, p. 15. Original: **SARTRE, Jean-Paul. L'existencialisme est un Humanisme**. Paris: Gallimard, 1996, p. 39. (Collection Folio).

<sup>10</sup> SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. **Ética**. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, p. 287.

<sup>11</sup> REIMÃO, Cassiano. Ética e Autenticidade em J.P. Sartre. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga: Portugal, 1994, p. 365.

dever, os homens “definem apenas um tipo de relações humanas e sociais”. Assim, a moral fundamentada apenas no dever não completa todas as dimensões éticas da vida humana.

Para a interrupção de qualquer barbárie, é preciso revigorar uma espécie de sabedoria ética que sustente uma *pólis* agregadora capaz de abrigar os sujeitos e estar atenta à violação e à liberdade dos seus direitos, defendendo-os sempre que esses estiverem ameaçados. Sartre, segundo Perdigão, afirma que:

Lutarei por dois princípios conjuntos: primeiro, ninguém pode ser livre se todo mundo não o for; segundo, lutarei pelo melhoramento do nível de vida e das condições de trabalho. A liberdade – não metafísica, mas prática - é condicionada pelas proteínas. A vida será humana a partir do dia em que todo mundo puder saciar sua fome e todo homem puder exercer um trabalho nas condições que lhe convém. Lutarei não apenas por um nível de vida melhor, mas também por condições de vida democráticas para todos, pela libertação de todos os explorados, de todos os oprimidos<sup>12</sup>.

Essa perspectiva de um Sartre mais engajado com os dramas humanos foi causada, sobretudo, pelo impacto da Segunda Guerra Mundial que, segundo Cohen-Solal, faz emergir o Sartre militante ético que, pela primeira vez, engaja-se em favor de uma causa social. Situação, liberdade e engajamento são, para ele, as palavras-mestras desse período. Ele organiza igualmente um projeto de investigação do mundo, ao mesmo tempo, global e popular<sup>13</sup>. Nesse momento de seu pensamento, Sartre está sendo claro na defesa dos valores políticos e causas sociais ao redor do mundo, enfatizando a importância do ser humano no engajamento social.

---

<sup>12</sup> Esta afirmação é de Sartre e foi transcrita por Paulo Perdigão, que, entretantes, não indica a fonte. (PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 155).

<sup>13</sup> COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2005, p. 30-31. (tradução nossa).

Assim, é preciso, pois, alargar os horizontes do fazer histórico a partir de uma atitude insubordinada face aos mandados conformistas. Dir-se-ia: um início, um ritual de participação ativa, momento em que as ideias nascem dos sujeitos estimulados a pensarem para agirem livremente.

Para Sartre:

A realidade humana é livre porque não é o bastante, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será [...]. O homem é livre porque não é em si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é, precisamente, o nada que é o tendo sido no âmagô do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser<sup>14</sup>.

A liberdade, também, não poderia ser pura abstração ou absoluta transcendência porque a consciência não vive apartada do mundo, mas inserida nele, comprometida pelo corpo no mundo do Em-Si, sujeita a necessidades concretas. Toda liberdade é liberdade situada na realidade objetiva e histórica na qual o homem se situa, ou seja, no campo da facticidade<sup>15</sup>.

A liberdade não é um transcender qualquer, de um dado qualquer, mas assumindo o dado em bruto e conferindo-lhe seu sentido, ela escolhe e si mesmo de repente: seu fim é justamente *mudar* este *dado-aqui*, da mesma forma como dado aparece como sendo este dado-aqui á luz do fim escolhido. [...] Toda a escolha é escolha de uma mudança concreta a ser provocada em um dado concreto. Toda situação é concreta<sup>16</sup>.

Em suma, a liberdade é sempre situada: não há, diz Sartre, liberdade separada de limite. Essa reciprocidade deve ser compreendida a partir de uma relação dialética entre

---

<sup>14</sup> SARTRE, *SN*, p. 545; *EN*, p. 516.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 607-608; *EN*, p. 574-575.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 624; *EN*, p. 590. (Grifos do autor).

possibilidades e limites: o exercício da liberdade é limitado pela situação, vivida concretamente. Tais limites que possibilitam o exercício da própria liberdade pela condição da resistência.

Assim, entende-se que a obra sartreana não é um pensamento que defende uma liberdade sem nenhum compromisso histórico, liberdade puramente abstrata. Apesar de a liberdade apresentar um forte acento na subjetividade, ela tem implicações concretas na história das sociedades, seja pelo compromisso com as causas sociais, seja pelo engajamento. Há um sujeito consciente e responsável por suas escolhas.

A propósito, Simone de Beauvoir ratifica a importância da subjetividade, já destacada por Sartre. Nas suas palavras: “Quanto mais vivamente um filósofo sublinhar o papel e o valor da subjetividade, mais ele será levado a descrever a experiência metafísica em sua forma singular e temporal”<sup>17</sup>. Quanto mais o sujeito for consciente de sua própria condição, isto é, quanto mais conhecer sua estrutura e sua dinâmica, encontrará o sentido de sua existência, na construção de sua realidade histórica.

Uma vez que *a existência precede a essência*<sup>18</sup>, Sartre apresenta o primeiro princípio do existencialismo no qual o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo. Sendo assim, prioriza a ação, uma vez que é a partir dela que a “essência” do homem é construída.

Se tudo está por se fazer, ou seja, em aberto, com infinitas possibilidades de agir, não há razão suficiente para alguns julgarem a filosofia sartreana como uma filosofia gratuita que fecha todas as portas para um compromisso do homem na vida em sociedade.

Sartre convida a trabalhar, incessantemente, na construção da história do ser humano com paixão, isto é, com *pathos*, direcionando o seu existir com autenticidade e com compromisso para conquistar seu modo de ser humano. O pensamento existencial sartreano afirma ser a vida o somatório de

---

<sup>17</sup> BEAUVOIR, Simone. *Littérature et métaphysique*. **Les Temps Modernes**, vol. 1, n. 7, Avril, 1946, p. 1159.

<sup>18</sup> SARTRE, *JN*, p.695; *EN*, p. 655.

todos os atos, uma vez que não existe para cada um senão aquilo que ele próprio faz, ou seja, o resultado de cada uma de suas ações constitui a sua própria existência humana.

### 3. POR UMA MORAL DA RECIPROCIDADE

O fato de Sartre negar a intenção de falar sobre ética é um tanto curioso, pois a própria estrutura da consciência, se assim pode-se dizer, pressupõe que toda ação seja moral, pelo homem ser inteiramente responsável por tudo aquilo que faz e pelo que o ocorre. A “responsabilidade” é tomada em seu sentido vulgar de “ser autor” de um acontecimento ou objeto.

Nos termos de Sartre:

Tomamos a palavra ‘responsabilidade’ em seu sentido corriqueiro de ‘consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de objeto’. Portanto, é insensato pensar em queixar-se, pois nada alheio determinou aquilo que sentimos, vivemos ou somos. Por outro lado, tal responsabilidade absoluta não é resignação: é simples reivindicação lógica das consequências de nossa liberdade<sup>19</sup>.

Sartre aceita a teoria da intencionalidade de Husserl: conhecer ou ter consciência é sempre ter consciência de alguma coisa, e ter consciência de alguma coisa é construir significados face ao próprio Ser. “A consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige ser. O ser está em toda parte”<sup>20</sup>.

O autor extrai dessa descrição uma dinâmica da consciência que ultrapassa a si mesmo e compreende o mundo dos objetos, além da aparência. O ser para a consciência é transfenomenal.

---

<sup>19</sup> SARTRE, *SN*, p. 678; *EN*, p. 639.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 35; *EN*, p. 29.

Sartre entende que o homem tem um compromisso com a humanidade porque ao escolher um projeto de vida, ele é, absolutamente, responsável pelo sustento desse projeto. Ele precisa sustentar, por meio do seu agir, os valores que compõem a moralidade, servindo de parâmetro para a existência de toda a humanidade. Ao escolher um determinado tipo de homem, escolhe-se, não só o tipo que serve, mas também o que deve servir de protótipo para a humanidade toda.

Para compreender melhor o conceito de escolha, faz-se necessário recorrer ao texto de sua conferência, *O Existencialismo é um Humanismo*, no qual Sartre argumenta que, ao se fazer uma escolha, cria-se uma autoimagem do homem tal como ele deve ser e, dessa forma, uma imagem que engloba toda humanidade. Sartre afirma:

Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. [...] Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda humanidade<sup>21</sup>.

Dessa forma, para Sartre, na medida em que o homem é o ser pelo qual há um mundo, ele é autor desse mundo, bem como de si mesmo, porque ele faz ser não como criadores ou produtores, mas na “maneira de ser”, na maneira como escolhe na situação.

Dirá Sartre:

Não serei eu quem determina o coeficiente de adversidade das coisas e até sua imprevisibilidade ao decidir por mim

---

<sup>21</sup> SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. 1. ed. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 12-13. **SARTRE, Jean-Paul. L'existencialisme est un Humanisme**. Paris: Gallimard, 1996. (Collection Folio). Originalmente publicado em 1943, (p. 31-32).

mesmo? Assim, não há *acidentes* em uma vida; uma ocorrência comum que irrompe subitamente e me carrega não provém de fora; se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é *minha* guerra, é feita à minha imagem e eu a mereço. <sup>22</sup>].

A responsabilidade não é, portanto, uma ideia simplesmente adicional à de liberdade, ela é constitutiva, podendo ser deduzida das descrições anteriores a respeito do ser livre e da consciência.

Por isso, dirá Sartre, que a consequência essencial das observações anteriores é a de que um homem “estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser”<sup>23</sup>]. A noção de responsabilidade funda a relação entre o homem condenado a ser livre e a ética do compromisso.

A responsabilidade é uma reivindicação das consequências da liberdade. Aquilo que ocorre ao homem é seu acontecimento e, assim, ele compromete-se com aqueles que, de uma maneira ou outra, estão envolvidos também. Por mais insignificante que seja, o fazer cotidiano do homem é comprometido com o outro. Qualquer escolha deve ser responsável em face de qualquer situação, mesmo não existindo nenhum valor *a priori* que a defina.

É possível afirmar e comprovar que, em Sartre, mesmo não descrevendo propriamente uma moral, é perfeitamente possível perceber o peso enorme que ela possui em suas ideias.

Para facilitar a interpretação e sustentar a tese de uma moral sartreana, recorre-se ao autor sartreano Perdígão que diz:

Na verdade, em *O Ser e o Nada*, todo esforço intelectual de Sartre destinava-se a demonstrar que o homem é livre, (...) Sartre respondeu que o único dogma do existencialismo é a afirmação da liberdade humana, explicando que a sua doutrina não conduz a um “quietismo de angústia”, mas,

<sup>22</sup> SARTRE, *JN*, p. 678-679; *EN*, p. 639-640.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 678; *EN*, p. 639.

pelo contrário, define o homem pela ação prática: o homem deve criar a sua própria essência, e para isso deve lançar-se no mundo, sofrendo e lutando, assim definindo-se pouco a pouco. “O existencialismo – disse - é uma, filosofia humanista da ação, do esforço, do combate, da solidariedade”<sup>24</sup>.

O pensamento filosófico de Sartre, portanto, permite um alargamento de perspectivas e de compromissos éticos e sociais. Assim, o que propõe com seu pensamento é recolocar sobre os ombros do homem, sujeito, a responsabilidade total de produzir e justificar seus próprios valores universais. Ao assumir, suas escolhas e, conseqüentemente, suas decisões, o ser humano superará as dificuldades geradas pelos outros ou por ele mesmo. Sartre, ao priorizar a ação humana, chama a atenção de cada indivíduo para a liberdade que possui e que se torna presente por meio do agir humano. O indivíduo tem, em suas mãos, a possibilidade de romper processos e dizer não à conjuntura, modificando o rumo de suas ações e de refletir sobre suas ações no seu contexto existencial.

Para o ser humano, tornou-se evidente que *O Ser o Nada*, longe de ser somente um livro de pura reflexão filosófica, é um ensaio, profundamente, comprometido com a realidade, ainda que não desenvolva diretamente análises políticas de acontecimentos de sua época. Em sua descrição da liberdade como um agir da responsabilidade pelas próprias ações, pelo mundo pelo outro, torna-se um livro que provoca o leitor a refletir sobre o seu papel na história. Por último, apesar de ser um ensaio de ontologia, lança bases para uma moral, para a tomada de uma atitude de responsabilidade frente à realidade humana, pois o homem sendo liberdade ele constrói todos os valores.

Nenhum valor está estabelecido e, portanto, nenhuma ação está justificada previamente.

Segundo Sartre:

---

<sup>24</sup> PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 22

Sou *abandonado* no mundo, não no sentido de que permanecesse desamparado e passivo em um universo hostil, tal como a tábua que flutua sobre água, mas, ao contrário, no sentido de que me deparo subitamente sozinho e sem ajuda, comprometido em um mundo pelo qual sou inteiramente responsável, sem poder, por mais que tente, livrar-me um instante sequer desta responsabilidade de ser-no-mundo<sup>25</sup>.

Pode-se perguntar o que seria o abandono? Sartre defende que não há nada pré-fixado para o homem em sua existência no mundo. O homem, de certa forma, está, totalmente, abandonado à sua própria liberdade. A liberdade e a responsabilidade são originárias, ou seja, são um convite ao transcender-se enquanto existência. Assim, para Sartre,

Assim, a facticidade está por toda parte, porém inapreensível; jamais encontro senão a minha responsabilidade, daí por que não posso indagar por que nasci, maldizer o dia de meu nascimento ou declarar que não pedi para nascer, pois essas diferentes atitudes com relação ao meu nascimento, ou seja, com relação ao fato de que realizarão uma presença no mundo, nada mais são precisamente, do que maneiras de assumir com plena responsabilidade este nascimento e fazê-lo meu<sup>26</sup>.

Dessa maneira, para Sartre, nada impede a liberdade, nem as situações e nem as emoções. Nas situações condicionantes, o homem continua livre porque todo o condicionamento que existe, na situação, dependerá do projeto de cada um. É a liberdade que determinará a situação porque são os objetivos do homem que farão das coisas possibilidades ou limites. A responsabilidade deve ser uma característica de todo o agir livre humano.

Sartre, com seu pensamento, abre caminhos novos e vem justificar sua tese da necessidade de unir a reflexão teórica com a

---

<sup>25</sup> SARTRE, *SN*, p. 680; *EN*, p. 641.

<sup>26</sup> SARTRE, *op. cit.*, p. 680-681; *EN*, p. 641.

ação prática e abraçar com coragem e responsabilidade as questões pertinentes à esfera humana: o resgate do ser humano e o direito à cidadania; o surgimento de uma nova cultura, a cultura da responsabilidade ou cultura da solidariedade. Reafirma-se, assim, o que Fernet-Betancourt expressa:

A especificação da questão intercultural, como Sartre deve enfatizar, é inseparável de seu compromisso político pela luta de libertação dos povos do Terceiro Mundo e das minorias oprimidas. Isso é no fundo uma consequência necessária da concepção de ser humano como a liberdade, ou a ideia que serve como um marco na arquitetura de sua filosofia inteira. É a liberdade, mais precisamente, a ideia de afirmar a liberdade como um objetivo da realização do verdadeiro ser humano sem discriminação de qualquer tipo, como uma exigência da universal ordem sócio-política em que os seres humanos, o respeito pela sua liberdade, é reconhecida e tratada de igual para igual. Sartre teve que tematizar a questão em termos intercultural numa dimensão inerente no desenvolvimento e especificidade histórica de sua filosofia de liberdade<sup>27</sup>□.

Uma das discussões filosóficas contemporânea é da liberdade ética e essa está, intimamente, ligada à comunidade humana. As relações não são de contiguidade, mas de intersubjetividade, de engajamento, isto é, o ser humano não está, simplesmente, um ao lado do outro, mas é feito um pelo outro. Sendo assim, não se pode falar propriamente do ser humano como se ele fosse uma ilha, visto que ele necessita compartilhar sua existência com os demais indivíduos. Por isso, o *homem é um ser social*.

O indivíduo não existe como ser humano fora do meio social. Além dos impulsos vitais que levam os homens a juntarem-se ou a oporem-se uns aos outros, eles são estimulados

---

<sup>27</sup> FORNET-BETANCOURT, Raul. et al. L'humanisme solidaire de Sartre: Anticipation de l'universalité et de la philosophie interculturelles. In: GOMEZ-MULLER, A. (Org.). *Sartre et la Culture de L' 'autre*. Paris: L' Harmattan, 2006.p. 148-149. (Tradução nossa).

a compartilhar sua própria existência com os demais e, além disso, são movidos pela necessidade de buscar o bem comum. Assim sendo, para garantir o bem individual e coletivo e para a concretização do bem comum, acha-se indispensável a compreensão da autenticidade como Sartre aborda, como foi visto acima.

Essa autenticidade é tentar fazer uma moralidade concreta. O agente moral deve, realmente, estar ciente do que está sendo feito e existem valores - a partir de umas contingências originais - que não são mudados em ações transformadoras e criativas que mostram toda a sua inalterável liberdade.<sup>28</sup>□.

De fato, aprendeu-se com Sartre, que ao querer a liberdade pela liberdade, descobre-se que nunca o ser humano foi plenamente livre. E se ele não é os outros, também, não o são. A liberdade humana acontece no inter-relacionamento com os outros, na relação cotidiana com as pessoas. Se os outros oprimem o homem, impedindo que ele se manifeste, então, sua liberdade é precária. Portanto, a liberdade acontece quando as duas partes têm um compromisso com o outro, assumindo, reciprocamente, a defesa pela liberdade de todos em todas as formas de manifestação. A filosofia de Sartre uma defesa radical da verdade, na qual cada homem escolhe o seu destino e constrói a sua história.

O caráter social da liberdade contrapõe-se à ideia individualista de liberdade herdada da tradição liberal burguesa, cuja concepção clássica era a liberdade de cada um que era limitada, unicamente, pela liberdade dos demais, ou seja, a liberdade de cada um encontrava o seu limite na liberdade do outro. No entanto, nem sempre a liberdade de escolha é tão livre quanto se apregoa, sobretudo nas sociedades em que

---

<sup>28</sup> SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'Authenticité**: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Labor et Fides. Genève, n. 33, Janvier, 2000, p. 114. (Tradução do autor do trabalho).

predominam privilégios para poucos, restringindo o campo de ação livre da maioria.

Sartre nunca deixa de se preocupar com os problemas de seu tempo. Por isso, defende a necessidade de um engajamento social em prol da construção de uma sociedade mais justa e responsável. O ser humano tem uma responsabilidade pessoal por tudo o que acontece dentro de sua história de vida.

Apesar de todas as mudanças de pensamento em sua vida intelectual, ele nunca deixou de se preocupar com os problemas que atingiam a sociedade de seu tempo. Antes, ele buscou uma compreensão do homem que não fosse fragmentada ou que estivesse estilhaçada pelas ciências positivas, buscando, principalmente, ver e analisar o homem como um todo, na sua unidade.

Sabe-se de que a vida moral só é possível como ação baseada na cooperação, na reciprocidade e no desenvolvimento da responsabilidade e do compromisso. Só assim, torna-se viável a efetiva liberdade de cada um. Nesse sentido, o outro não é limite da liberdade do homem, mas a condição para atingi-la. Parece prudente atentar bem para o que se escolhe e para o que se faz, procurando adquirir um certo *saber-viver* que permita ao homem acertar. A ética é uma necessidade humana, mais do que ser uma reflexão sobre os costumes, pois não possibilidade de existência sem uma vida marcada por ações éticas.

Para Salzmann, a noção de autossuficiência, autocontrole, seria depois de considerar uma relação de reciprocidade não confrontacional dos existentes. Essa relação implicaria à ação de uma liberdade em direção dos outros, a liberdade-para-outros que poderia satisfazer as condições da benevolência. *O Ser e o Nada* deixa grandes esperanças para a espera ética<sup>29</sup>.

Esta nova cultura humana surgirá na medida em que houver participação popular. A luta pela cidadania, que inclui desde o acesso à satisfação das necessidades básicas até a realização completa dos seres humanos, ou até para que seja possível o que Morin denomina de:

---

<sup>29</sup> SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'Authenticité**: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Labor et Fides. Genève, n. 33, Janvier, 2000, p. 117. (Tradução nossa).

Viver verdadeiramente. Viver melhor. Verdadeiramente e melhor, o que significa isso? Viver com compreensão, solidariedade, compaixão. Viver sem ser explorado, insultado, desprezado. A vida humana merece ser pautada por valores de justiça e igualdade. Quando um grupo impede que grande parte da sociedade viva bem e eticamente, então todos estão impedidos de viverem dentro de um humanismo que valorize o ser humano na sua totalidade<sup>30</sup>.

A humanidade almeja viver melhor. Isso implica uma sociedade sem explorados e desprezados. Ou seja, vivendo livremente e respeitando a liberdade do outro. Não a paz dos mortos, nem aquela imposta pelo ditador, pois elimina os direitos individuais, mas uma paz na qual o banquete poderá ser servido a todos. O desejo antropofágico poderá ser diminuído. “É possível pensar nos direitos humanos como direitos da humanidade, ou seja, como direitos de todos. Aí o chamamento do filósofo, é o que defende Pires”<sup>31</sup>. A filosofia tem a preocupação de unir a teoria ética com a vivência prática.

Sartre enfatiza a autoconsciência e a auto responsabilidade do ser humano frente ao mundo. Depositando, assim, total confiança e credibilidade no homem e nas suas possibilidades de realizações e transformações. Ele convoca para intensificar as habilidades do ser humano, a fim de lidar com o real, olhando de forma mais ampla e crítica para a realidade, procurando não só dentro de si mesmo, mas interagindo, permanentemente, com o social. O *ethos* do engajamento, da liberdade e da responsabilidade, dá um novo sentido de viver.

Um outro desafio que Sartre faz pensar: a grande aventura humana consiste no fato de o homem tomar em mão as rédeas do si mesmo. Trata dessa questão na quarta parte,

---

<sup>30</sup> MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra – Pátria**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2000, p. 113.

<sup>31</sup> PIRES, Cecília. **Ética da Necessidade e Outros Desafios**. 1. ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004, p. 144.

intitulada *Ter, Fazer e Ser*<sup>32</sup>. Sartre, assim, adverte da necessidade de o homem alargar seus horizontes do fazer histórico a partir de uma atitude insubordinada face aos mandatos conformistas. Dir-se-ia como uma espécie de ritual de participação ativa. Momentos, esses, em que as ideias nascem dos sujeitos estimulados a pensarem.

Pode-se afirmar que os temas abordados na obra *O Ser e o Nada*, como: liberdade, responsabilidade, realidade, facticidade, escolha, angústia, má-fé e engajamento, etc. são questões-chave para a compreensão do universo existencial e ético do homem contemporâneo. Há, portanto, perspectivas éticas na obra pesquisada que podem e devem receber conteúdo novo e significado libertador.

Todavia, seria incorreto e injusto não reconhecer que a reflexão sartreana de índole ética aspira à valorização integral do ser humano. Precisamente, a sua proposta ética, implicando uma confiança no ser humano tratado como absoluto, isto é, como capaz de se fazer totalmente responsável por si, coloca ao homem um desafio exigente que se traduz num convite à solidariedade, pois a vida dos seres humanos será sempre um inferno se a experiência da intersubjetividade permanecer como um confronto de inimigos.

Defendeu-se, aqui, que se o homem falhar em conciliar a liberdade com a fraternidade, então falhará em tudo. A ética pode ser simplesmente impossível se a liberdade, fonte de todos os valores, recusar a fraternidade.

Na época em que se vive, percebe-se a perda de referências, o que leva à indiferença, ao relativismo, ao cinismo pela impossibilidade de identificação valores individuais e coletivos. A atualidade de Sartre consiste, exatamente, em mostrar que a identidade do ser humano não significa a construção e fixação de uma imagem dele mesmo, mas deveria constituir em assumir o livre compromisso de uma identificação, muito lúcida e muito crítica, com a história que é dada a viver.

---

<sup>32</sup> SARTRE, *JN*, p. 535; *EN*, p. 508.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ser humano vive e respira sob uma cultura fortemente individualista. A civilização contemporânea construiu um ideário de convivência social com base na competição, assim, o homem é impelido a ver todas as vantagens em competir e nenhuma vantagem em cooperar, em envolver-se, isto é, sem um engajamento coletivo, dando a falsa impressão de que cada um basta a si mesmo. Alimenta-se e fortalece-se do império consumista que o homem ocidental vive na sociedade capitalista hedonista.

Se cada um se basta, todos estão liberados para ser, pensar e agir deliberadamente, sem medir quaisquer consequências que possam envolver ou, ainda, atingir os outros. De fato, constatou-se, a partir desta pesquisa, que Sartre adverte o ser humano para a necessidade de uma ação conjunta para enfrentar os desafios sociais expostos acima. Percebe-se que, quando o homem desaprende de ser solidário, ele empobrece suas relações sociais e sua própria condição de humanidade, que se realiza a partir da intersubjetividade com os outros. Ao abrir mão da intrínseca relação entre o eu e o outro, perde-se a dimensão da construção social que se dá coletivamente.

Observa-se, portanto, que as reflexões éticas não se restringem apenas à busca do conhecimento teórico sobre os valores humanos cujas origens e desenvolvimento levantam questões de caráter filosófico, sociológico, psicológico, antropológico, etc. A obra *O Ser e o Nada* apresenta uma ética cujas preocupações são práticas. A filosofia de Sartre orienta para isso, isto é, pelo desejo e pela necessidade de unir o saber ao fazer. Ao mesmo tempo, pretende estimular as pessoas, povos, grupos e as novas culturas a buscarem, incansavelmente, as alternativas, sobretudo na satisfação de suas necessidades básicas.

Como filosofia prática, a ética sartreana busca aplicar o conhecimento sobre o ser, o ontológico, para construir aquilo que deve ser. E, para isso, é indispensável uma boa parcela de conhecimento teórico. Trata-se, assim, de uma interação dialética entre a reflexão interior e a ação exterior. Sartre soube expressar

,corajosamente, com convicção, a necessidade de uma junção entre pensamento e ação, entrevendo a filosofia como um projeto racional, autêntico, existencial e livre, logo, de índole ética, porventura configurando-se como uma exigência radical e responsável para a construção, viva e aberta, do sentido do mundo e da grandeza da condição humana.

Dar sentido ao mundo é fazer com que ele para o outro também, é conferir ao mundo um sentido humano (humanizar o mundo), é estabelecer uma reciprocidade de reconhecimento ao tratar o outro em liberdade diante do ato criativo. No entanto, o reconhecimento do outro, na sua humanidade concreta, implica uma transformação radical no que tange o aspecto da universalidade do humanismo.

Se o outro é um ser humano, é preciso recebê-lo como um co-construtor da humanidade e isso significa que Sartre leva a repensar a ideia da universalidade. É reconhecer o outro como co-construtor de seres humanos. Portanto, na medida em que Sartre estabelece o reconhecimento do outro por meio da relação inter-humana na construção do sentido e do significado do mundo, ele rompe com qualquer postura solipsista e descompromissada de uma possível fascinação alienante do mundo.

O humanismo solidário de Sartre é, certamente, histórico dialético, e está baseado filosoficamente numa matriz existencialista. Dito de outra forma: ao mesmo tempo é uma filosofia que enfatiza a validade insubstituível dos seres humanos, contextuais, singulares. O existencialismo é, em si, um corretivo contra as grandes filosofias, pois os sistemas tendem a desenvolver a uniformidade.

Reivindicar a singularidade do ser humano é, na verdade, defender a diferença, o que significa, por sua vez, se opor a qualquer discurso totalitário que pretenda dissolver ou substituir a alteridade e diversidade numa universalidade abstrata.

Quando Sartre afirma que *o homem é uma paixão inútil*, ele está fazendo um diagnóstico do capitalismo moderno burguês da época e que, hoje, reascende com mais intensidade. Essa frase de Sartre, portanto, é o resumo de sua crítica a um tipo indesejável

de ser humano. Uma visão antropológica criada pela consciência europeia, uma visão narcisista e excludente em que o homem admira sua própria sombra no espelho da universalidade abstrata.

Sartre rejeita, ferrenhamente, desde a sua concepção existencial, tais atitudes. Contudo, é pertinente assinalar que, em seu diálogo com o marxismo, Sartre acabou por criticar o seu reducionismo, sublinhando o protagonismo do sujeito no plano ético e político. Assim, recusando qualquer perspectiva determinista do humano, convida o homem a uma afirmação da responsabilidade na ação, propondo um humanismo da autenticidade.

Em Sartre, nada é *a priori*, tudo é fruto das escolhas e da ação concreta, é o homem que, engajado em um projeto, em uma dada realidade histórica, decide qual o sentido do humano. Contudo, essas escolhas possibilitadas pela liberdade causam uma angústia no ser humano. É o homem, em última instância, quem cria os princípios éticos e valida as prescrições morais, visto que é ele e mais ninguém que decide acerca da legitimidade ética e moral. No dizer de Sartre: *quem pode decidir se não Eu?*<sup>33</sup>, ao decidir, o homem pode escolher com compromisso.

O compromisso é, por assim dizer, uma espécie de noção mediadora entre a liberdade e a facticidade, representando, de certa forma, a decisão tomada a respeito de como se deve lidar com os fatos. Trata-se da atitude do indivíduo que toma consciência de sua responsabilidade diante de um quadro social determinado e decide agir para modificá-lo ou denunciá-lo.

O compromisso significa engajamento e esse representa o dever de analisar a situação concreta em que se vive, tornando-se solidário nos acontecimentos de seu tempo. Comprometer-se é optar, é envolver-se, é responsabilizar-se num empenho radical. A medula do compromisso está na liberdade e na responsabilidade. Assim sendo, uma das preocupações de Sartre é a busca exasperada por uma filosofia concreta, que se traduza na dimensão de liberdade. “A liberdade é precisamente o nada que é

---

<sup>33</sup> Cf. SARTRE, *JN*, p. 549; *EN*, p. 520.

tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a *façer-se* em vez de ser”<sup>34</sup>.

O modo do homem estar no mundo, se consciente e responsável de sua missão, é justamente para poder melhorá-lo, aprimorá-lo, tornando-o cada vez mais humanizado e habitável. Ao falar e vivenciar a liberdade pautada na ética, na solidariedade, no engajamento e na prática da justiça, mesmo que na obra de Sartre não haja o conceito de cidadania, e o filósofo não use esse termo, pensa-se que é o conceito mais próximo do que seria uma possível ética sartreana numa linguagem do século XXI, sendo uma forma de traduzir a ética sartreana para o tempo atual. Defende-se, pois, que a cidadania é este elemento integrante do comprometimento do homem, isto é, inserido, ativamente, na realidade social. Sendo assim, uma maneira palpável de edificar e construir espaços na sociedade, para, de fato, existir uma convivência mais humana para todos.

De acordo com o pensamento sartreano, o exercício da cidadania não pode ser uma prática isolada, solipsista, mas uma ação coletiva, comunitária, em favor da vida, em favor dos que estão à margem do tecido social, integrando-os no corpo social. Para isso, é fundamental que cada sujeito participe da vida política, econômica, social e cultural de seu país, de sua cidade, do mundo.

Na atualidade, é fundamental e necessária a permanência do pensamento de Jean-Paul Sartre porque se explica, justamente, pela própria necessidade do homem atual refletir sobre quem ele é e sobre sua condição humana. A obra de Sartre *O Ser e o Nada* revela, então, uma concepção dinâmica de liberdade que contrasta com a atitude de tantos indivíduos que, facilmente, abdicam da liberdade, esquecendo-se da responsabilidade social.

A liberdade é, pois, essa capacidade humana de dar um sentido novo a qualquer circunstância, transformando situações novas numa realidade criada pela ação do ser humano. De fato, o homem inventa, cria as coisas e logo torna-se responsável ou não por elas. Contudo, somente a partir das suas escolhas conscientes,

---

<sup>34</sup> SARTRE, *JN*, p. 545; *EN*, p. 516.

ele torna-se responsável. É necessário, assim, que ele descubra caminhos para que possa ser efetivamente, livre, ou seja, que o indivíduo possa, por meio de uma consciência crítica social, inserido no contexto histórico e de um espaço público, construir sua liberdade, para forjar sua existência e recuperar a totalidade de sua dignidade humana.

Como foi apresentado, anteriormente, se quer mostrar que, por isso, é importante, hoje, continuar o diálogo com Sartre, considerando, em particular, a sua contribuição no campo da ética. Acredita-se que, a respeito disso, ainda tem muito a dizer; e é nesse sentido, uma bússola ou um farol a guiar a atual sociedade. É fato que se está interessado em fazer justiça a Sartre porque, como filósofo, superou com coragem o horizonte da compreensão eurocêntrica e foi capaz de abrir perspectivas éticas importantes para o diálogo intercultural e, também, como um agente social, com seu compromisso político de lutar pelos direitos dos cidadãos em prol a uma cultura de solidariedade. São as palavras do próprio Sartre: *Embriagar-se solidariamente ou conduzir os povos*<sup>35</sup>.

Sartre deixou este grande desafio: que é possível, portanto, não só pensar diferentemente o ser humano, mas pensar um homem novo e, conseqüentemente, repensar a ética atual.

## REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone. Littérature Et métaphysique. **Les Temps Modernes**, vol. 1, n. 7, Avril, p. 1153-1163. 1946.

FORNET-BETANCOURT, R. et al. L'humanisme solidaire de Sartre: Anticipation de l'universalité et de la philosophie interculturelles. In: GOMEZ-MULLER, A (Org.). **Sartre et la Culture de L'autre**. Paris: L'Harmattan, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução, revisão e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback e Emanuel

---

<sup>35</sup> SARTRE, *JN*, p. 764; *EN*, p. 721.

Cordeiro Leão. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra – Pátria**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2000.

PERDIGÃO. Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995.

PIRES, Cecília. Sartre, um Projeto Ético de Compromisso Político. In: ECKER, Diego e SALVETTI, Ésio (orgs.). **Existência e Liberdade**. Diálogos Filosóficos e Pedagógicos em Jean-Paul Sartre. Passo Fundo: IFIBE, 2013.

\_\_\_\_\_. **Ética da Necessidade e Outros Desafios**. 1. ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

SALZMANN, Yvan. **Sartre et l'Authenticité**: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Labor et Fides. Genève, n. 33, Janvier, 2000.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. **Ética**. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada** - Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 17. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **L'Être et le Néant**: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_\_. **O Existencialismo é um Humanismo**. 1. ed. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **L'existencialisme est un Humanisme**. Paris: Gallimard, 1996. (Collection Folio).

\_\_\_\_\_. **Cahiers Pour Une Morale**. Paris: Gallimard, 1983

YAZBEK, André Constantino. A Descoberta do Mundo Concreto: a consciência na filosofia de Sartre. **Revista Mente, Cérebro e Filosofia**: fundamentos para a compreensão contemporânea da psique, ano 1, n. 5, p. 34-39,2007.

## À CECÍLIA

Nessa trajetória educacional a professora Dra. Cecilia Pires sempre me inspirou e despertou-me um saber filosófico voltado à construção da cidadania, tendo como referência a dignidade humana. Suas sábias reflexões filosóficas é um convite para somar: o saber com a ação; o saber com o prazer e o saber com a esperança.

Querida homenageada, muito obrigado pelo teu zelo à educação, pelo teu carinho verdadeiro, pela herança que deixaste no coração de tantos alunos daqui e de além-fronteiras. Obrigado pelo seu exemplo de humildade e sabedoria. Faço minhas as palavras do pensador Santo Agostinho: “louvai ao Senhor (...). Quando louvais a Deus, louvai-o todos vós com tudo o que sois: cante a voz, cante a vida, cantem os atos”. CABRAL, Roque – “A liturgia da vida segundo Santo Agostinho”. Didaskalia. Lisboa.



UNIVERSIDAD SANTO TOMAS - VI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana  
Bogotá, Junio 24 al 29 de 1990

VI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomas,  
Bogotá, 1990.



# A ÉTICA E A POLÍTICA NA FILOSOFIA DE EMMANUEL LEVINAS

---

*José André da Costa*<sup>1</sup>

## 1 A RELEVÂNCIA DA FILOSOFIA LEVINASIANA

Os estudos da obra de Emmanuel Levinas<sup>2</sup> mostram-nos que seu pensamento é um exame crítico do paradigma filosófico desenvolvido no Ocidente até a atualidade. Portanto, o apanhado teórico que iremos empreender neste artigo terá como suporte os pensadores engajados em pesquisar sua filosofia, o que nos auxiliará imensamente em realizar tal aproximação.

Levinas dialogou sobremaneira com a tradição filosófica ocidental, mas, ao mesmo tempo, em outra modalidade estratégica e argumentativa, trabalhou com muito afinco para modificar as categorias de intencionalidade e de representação consagradas e desenvolvidas largamente na filosofia ocidental. Isso porque, no entendimento do pensador francês nascido na Lituânia, há certos elementos na filosofia, tais como o próximo, o infinito, a linguagem e a subjetividade, que não devem ser representados e concebidos nos parâmetros da totalidade ontológica – que reduz tudo à lógica da identidade do Mesmo. Com ironia, Levinas fez referência às “virtudes” políticas do herói e de outros patriotismos fundamentalistas que levaram à emergência do Estado Nazista. Em relação à política assim entendida, define-se a sua posição ética.

A “redescoberta da ética” como centralidade da filosofia da Alteridade fez com que Levinas restituísse filosoficamente a cidadania do Outro, como interpelação ética ao Eu encasulado em uma espécie de “egologia imanentista”. Salientando a

---

<sup>1</sup> Professor e diretor geral do IFIBE.

<sup>2</sup> Emmanuel Levinas (1906-1995) foi um filósofo francês nascido numa família judaica na Lituânia. Bastante influenciado pela fenomenologia de Edmund Husserl, de quem foi tradutor, assim como pelas obras de Martin Heidegger e Franz Rosenzweig, o pensamento de Levinas parte da ideia de que a Ética, e não a Ontologia é a Filosofia primeira. É no face a face humano que irrompe todo sentido. Diante do rosto do Outro, o sujeito se descobre responsável e lhe vem à ideia, o Infinito.

manifestação do Outro, ele teceu suas próprias críticas às filosofias da identidade ontológica.

A relevância filosófica de Emmanuel Levinas é atestada não pela quantidade de livros e ensaios que escreveu, mas pela inquietação intelectual que sua obra provocou no meio acadêmico, buscando “criar” uma nova filosofia e pensamento que fossem além da fenomenologia e da ontologia, alicerçadas em Husserl e Heidegger.

Levinas foi um pensador que viveu o grande drama do seu tempo: a violência avassaladora do logos ontologizante que causou a morte de muitos inocentes – a racionalidade ontologizante e ecológica que trouxe em seu bojo o advento do nazismo e que gerou a perseguição e a dizimação de milhões de judeus na Segunda Guerra Mundial. A marca desse aniquilamento foi a catástrofe de Auschwitz e sua própria experiência como prisioneiro em campos de concentração, nos quais ficou detido por muito tempo. Para fazer frente a esse genocídio, Levinas propôs uma ética da alteridade como filosofia primeira.

Explicitaremos, em sintonia com seu pensamento, as principais categorias que perpassam a filosofia levinasiana, a saber: justiça, rosto, exterioridade, alteridade, ética, política, desejo infinito, transcendência e subjetividade. Com elas, Levinas redimensiona, considerando a virada que a subjetividade moderna protagonizou, um problema filosófico fundamental, tratado pelos pensadores modernos e esmiuçado, principalmente, por Kant. Trata-se do antagonismo entre ser e dever ser, autonomia e heteronomia, natureza e sociedade, metafísica e ontologia. Levinas situou essas questões como o ponto de partida da sua crítica à razão ardilosa. E se propôs a resolvê-las ao defender que a ética é a filosofia primeira, e não a ontologia. Nessa perspectiva, ele defendeu a existência de um núcleo da linguagem ética para estabelecer a nova relação entre a subjetividade, a ética, a política, a alteridade e a metafísica.

Como a filosofia de Levinas provocou nos meios intelectuais uma nova maneira de pensar e agir, o primeiro momento do nosso artigo sobre o pensamento levinasiano é resultado de uma *escuta reflexiva* de sua obra. A nossa pretensão

não é fazer uma especulação aleatória e descritiva da produção acadêmica de Levinas, e sim buscar em seus escritos uma postura metodológica e reflexiva, indo da periferia para o centro de sua filosofia. Com esse intento, seguimos o itinerário daqueles que trilharam o caminho intelectual dele, fazendo também o esforço de encontrar a motivação, os temas, os problemas, os encaminhamentos e a convergência das conclusões a que chegou em sua proposta filosófica. Essa convergência com o raciocínio de Levinas nos dá o suporte para atingirmos o núcleo orientador de uma temática cara ao seu pensamento: a relação entre Ética e Política – o que acontece por meio da irredutibilidade de suas abordagens e da interatividade, de relações assimétricas para com ela. Isto significa dizer que a ética e a política são o início do filosofar, emergindo daí “o nascimento” de uma relação de proximidade.

## **2 APROXIMAÇÃO COM A NOVA LINGUAGEM ÉTICA**

Agora, neste momento do nosso artigo, continuamos a seguir as mesmas pistas discriminadas na primeira parte como medidas de aproximação que tentamos estabelecer com o pensamento de Levinas, pois foi ele quem desenvolveu por meio de uma nova linguagem ética os conceitos gregos de filosofia, mas, em outro sentido que não o grego, para expressar a ética de uma forma que fosse além de sua significação identitária, extravasando para a exterioridade metafísica. No itinerário metodológico realizado até aqui, há uma estrutura argumentativa que explicita, em um primeiro momento, a “compreensão” da Alteridade e demonstra a crítica que Levinas fez às filosofias que o antecederam: a fenomenologia e a ontologia, especialmente a fenomenologia da consciência e a ontologia fundamental. Seguindo esse percurso, destacamos três categorias, a *ética*, a *política* e a *alteridade*, como “lugares” para se repensar a “ética como filosofia primeira”, tendo em vista o respeito e a responsabilidade pelo Outro. Isso nos levou a pôr em pauta “o retorno” à ética metafísica como filosofia primeira, para fazer a passagem da linguagem do dito (ontologia) para a do Dizer

(ética), que é aberta à novidade, à exterioridade. Também explicitamos as condições éticas da Alteridade para significar o sentido ético da epifania do rosto, visto que o rosto fala e tem significado próprio, o que é indizível pela lógica identitária.

Entendemos que isso nos levará ao compromisso de pensar uma “utopia do humano” sem cair em um realismo político pragmático – a configuração Eu-Outro é a base para se reconhecer a condição de igualdade que garante a identidade do Eu. O Eu não se realiza como espelhamento, e sim como reconhecimento do Outro. Levinas deixou claro essa situação ao dizer que Nós não é o plural de Eu – evidenciando que a presença do Outro é a novidade e a diferença em relação ao Eu. A manifestação do Outro se dá na metáfora do “rosto”, que é a presença da Alteridade. Pensar uma alteridade que não reduza o Eu ao mesmo é o legado ético que Levinas nos deixou. Com Levinas, é o Eu que passa a existir em função do Outro. Somente no momento em que se divisa o “rosto” do Outro – ou de outrem – é que um Eu se forma e se informa a respeito dessa alteridade que ele nunca poderá esgotar ou reduzir nem interpretar com seus conceitos.

Pensar além da ontologia e da fenomenologia é continuar na direção do estranho, do não conhecido, do totalmente Outro – quanto mais próximo do Outro, mais distante dos interesses do “eu solipsista”. Mas, por outro lado, quanto mais se movimenta na direção do totalmente Outro, mais o “Eu” vai se abrindo à Alteridade do Outro para sair do seu “casulo ontológico”, mais ele fica tocado pela interpelação ética. Sem muitas pretensões de ir além do pensamento de Levinas, só queremos tirar algumas conclusões filosóficas do seu pensamento. Queremos mostrar o diferencial de sua proposta em relação aos filósofos que o antecederam, e o aprendizado que obtivemos ao estudar suas proposições, para perceber seus alcances e limites. Sendo que a proposta central de sua filosofia é a crítica à modernidade e ao projeto de emancipação política que advém dela, Levinas geriu seus argumentos em outros registros para conseguir restituir a Subjetividade como responsabilidade pelo Outro. A “navegação”

pela obra levinasiana não seria possível de se fazer sem o apoio a esta referência de fundo de seu pensamento.

Para Levinas, a filosofia ocidental reduziu o Outro ao mesmo – o Outro não é visto como Outro. Dessa maneira, ele “quis recuperar” a alteridade, isto é, a relação com o Outro, para isso, desconstruiu a ontologia e postulou uma metafísica. O que entendemos por Metafísica? Como posso falar daquilo que está além da Física? Para Levinas, o nosso intelecto pode entender a essência das coisas, pois a inteligência é capaz de ir à causa das coisas. E a metafísica refere-se à verdadeira vida – a fundamentação metafísica é mediada pelo desejo infinito do Outro. Já o desejo metafísico é sem retorno, abre-se e não volta mais, e não tem nenhum parentesco com o “eu solipsista”. O desejo metafísico tem relação com a bondade e a justiça. Qual é a característica da bondade? É o bem que é feito sem nenhum retorno. É a relação que nunca pode ser preenchida e satisfeita, é a abertura total. É possível tematizar uma metafísica da presença? É difícil, porque o binômio presença-ausência não funciona mais de maneira tranquilizadora numa realidade como a nossa, que relativiza o bem e o mal, o virtual e o espectral. Levinas enfrentou essa problemática empreendendo uma reflexão crítica da ontologia e da relação com o Outro. É na relação assimétrica com o Outro que se dá a nova linguagem ética e também a possibilidade da justificação ética da Alteridade. Isto ele fez referindo-se a outros temas de igual importância, tais como a totalidade, o infinito e a exterioridade, promovendo a metafísica como a manifestação do rosto e a ética como filosofia primeira. Aliás, quando tematizou a ideia de infinito, ele “criou a dialética” do mesmo e do outro.

A crítica que Levinas fez do “eu solipsista” engendrado na modernidade foi resultado de uma reflexão comprometida com a ética da alteridade. O teor dessa crítica desembocou na crítica da ontologia englobadora do ser humano, em conceitos cristalizados e fechados à exterioridade e à Alteridade. A estratégia argumentativa usada por ele nessa crítica foi para escapar da ontologia e da linguagem egológica do mesmo (identidade/dito). Ele propôs o Dizer (metafísico/ético) como saída à racionalidade

solipsista em direção ao humanismo do outro homem – é à vida humana que a filosofia deve se referir, e não a si mesma. Na desconstrução da ontologia egológica, Levinas tematizou a subjetividade e a alteridade como efetivação da práxis social. O roteiro da reflexão operada por ele seguiu “a conjugação” da totalidade e do infinito para sistematizar sua crítica ética à práxis de dominação legitimadora da ontologia do Eu. A decodificação dessa ontologia possibilitou a afirmação da exterioridade como “salvadora” da subjetividade e da alteridade. A ontologia do Eu reduz o Outro à mesmice, a um ente. Somente o desejo pode transcender o “eu solipsista” e permitir que o Outro se manifeste em sua plena cidadania. A dimensão fenomenológica da subjetividade precede à consciência, que é um espaço de epifania do Outro. A epifania abre espaço ao desejo infinito, o desejo do ser humano à alteridade do Outro ser humano, que não é um desejo solipsista, consumista. O Outro está para além das totalidades ontológicas e se manifesta como desejo infinito para buscar a relação pessoa-pessoa. Assim, a destruição da ontologia do eu se transforma no desejo metafísico que nos move em direção ao Outro.

### **3 A ALTERIDADE COMO “CATEGORIA CHAVE” PARA ARTICULAR A ÉTICA E A POLÍTICA**

Alteridade é o conceito chave que propõe uma reformulação da metafísica da subjetividade que direcionou a ética, a política e a relação entre essas categorias filosóficas na modernidade. Pois todo sujeito nasce numa coletividade com alteridades históricas que possibilitam a constituição de sua autonomia. Nesse sentido, a Alteridade é anterior à Subjetividade (Cf. RUIZ, 2006, p. 102). Assim, a questão de fundo aqui será determinar como a Alteridade pode ser tratada na política. A nosso ver, a Alteridade pode ser considerada como um dos elementos estruturantes da ética e da política no pensamento de Levinas. Esse é o primeiro enfoque, e também o primeiro posicionamento, da problemática que propusemos no presente

artigo, e que corresponderia à relação entre ética e política na filosofia levinasiana.

A ética e a política se relacionam em planos diferenciados e muitas vezes insuficientes para abarcar a sociabilidade humana. Isso acontece quando há uma primazia objetivante da política e uma priorização problemática da ética. A oposição entre ética e política criada na modernidade pode ser superada no exercício da democracia participativa e não outorgada. A força desse exercício se dará numa espécie de “recuperação” da vida boa e no aprimoramento da solidariedade ética na acolhida da diferença. A metafísica da subjetividade produziu o indivíduo dissociado do social, o que torna a ética uma vivência da liberdade desde si, sem o Outro, e a política uma inviabilidade, exceto como composição de interesses. O imanentismo da razão moderna insiste na imperiosidade do Eu, no reducionismo da Alteridade. Postular a comunidade ética é levar a sério a exigência da política de gerir o bem comum como mediação para diminuir a violência no âmbito da sociabilidade humana.

A Alteridade funda uma nova metafísica cuja base é ética. Levinas apresenta um novo modelo de subjetividade humana para além da identidade do mesmo, capaz de respeitar e acolher a alteridade enquanto absolutamente outrem, fora de qualquer mediação conceitual e formal. A base ética inaugurada pela alteridade exige uma nova política. Nas obras de Levinas – *Entre Nós*, *Totalidade e Infinito* e *Difícil Liberdade* – aparecem a Ética, a Política e a Sociedade como temas articulados. Nelas, o “face a face” é visto não em si mesmo. Se fosse visto por si só, não seria possível pensar *com* o Outro nem pensar a edificação de uma sociedade humana. Nesse sentido, a Ética prescreve uma política e um direito, pois a questão da ética como filosofia primeira sugere uma abordagem em que o modelo de sujeito proposto por Levinas conduza à questão da “fundamentação ética”, o que o possibilita de fazer uma precisa e rigorosa análise crítica da filosofia ocidental. Essa é uma das metas principais que este artigo procura atingir ao abordar o pensamento de Levinas. O instrumental para atingir esse objetivo é a crítica da filosofia da alteridade presente em sua obra.

No entendimento de Levinas, o modo como foi estruturada a filosofia moderna da subjetividade, no conceito de autonomia desenvolvido no processo que consolidou a Modernidade, não foi suficiente nem deu condições para estabelecer uma autêntica relação com a alteridade, a ética e a política à altura do ser humano. Para nos precaver disso, teremos o cuidado de fazer a diferenciação entre ética e política na perspectiva da nova metafísica proposta por Levinas, ao direcionar a argumentação para a relação do face a face, destacando a categoria de Alteridade. A diferenciação entre ética e política servirá de caminho para adentrarmos no pensamento de Levinas, sabendo que a ética como filosofia primeira é o eixo fundante de sua filosofia. Foi com esse intuito que destacamos a ética como respeito à alteridade do Outro. Destacaremos também, ao longo do artigo, as características e os passos necessários desenvolvidos no procedimento efetivado por Levinas para chegar à Alteridade, como o marco da relação entre ética e política.

A noção de responsabilidade pelo outro exige reposicionar a autonomia (liberdade) em um novo patamar (heteronomia). Vale a pena lembrar que a autonomia tão valorizada pela modernidade não é um valor absoluto. O Eu nunca existiu nem existirá numa perspectiva de independência absoluta ou autonomia total. O sujeito, por ser histórico e social, nasce sempre em relação a uma alteridade. É a alteridade que possibilita a constituição do eu. Se o Outro não existe, o Eu perderia a condição e a possibilidade de existir enquanto sujeito histórico. A ética é vista, então, como a dimensão capaz de reestruturar as relações humanas a partir do respeito à Alteridade de cada membro da relação. Sua autenticidade será garantida por meio do principal modelo de relação representado pela subjetividade e pela Alteridade no plano da práxis, da ação do humano sobre o humano. A ética moderna da autonomia fecha as portas para a Alteridade. Na análise de Levinas, um dos problemas levantados a propósito da crítica ao sujeito autônomo da modernidade é que a Alteridade se apresenta a ele como sendo idêntica às outras coisas, pois nela não há diferenciação entre o

Outro e os demais objetos. O Outro não é uma posição do Eu, mas uma interpelação permanente desse Eu. A presença do Outro diante do Eu, na perspectiva da autonomia moderna, é uma presença subjugada e dominada. Na esfera da modernidade, o sujeito transcendental mantém com a Alteridade uma relação de objetivação por causa do seu formalismo.

A Autonomia [liberdade] é, em um primeiro momento, pautada na relação contra a noção moderna que a entende como faculdade potencial. Levinas substituiu o princípio da autonomia pelo princípio da heteronomia, mediado pelo discurso ético, e propôs que fosse a “condição de possibilidade” para o eu chegar à autonomia. Frente a essa proposta, o nosso esforço é visar os limites e os alcances teóricos da filosofia levinasiana, promovendo um confronto e uma atualização com essa mesma proposta de afirmação da Alteridade e sua articulação entre ética e política. Para desenvolvê-la, teremos o cuidado de mostrar que essa relação se dá no face a face, pois é o rosto do Outro que chama à responsabilidade, pela acolhida desinteressada. Assim, o nosso objetivo é demonstrar que Levinas apresenta um novo modelo de sujeito para além da identidade que possui, capaz de respeitar e acolher a Alteridade como absolutamente Outro, fora de qualquer mediação conceitual e formal. Para validar esse desenvolvimento, ficaremos atentos à ressalva que Levinas fez na obra *Totalidade e Infinito*, dizendo que o face a face, por si só, não possibilitaria o pensar a edificação da sociabilidade humana, e é nesse aspecto que a ética proposta por ele tem uma prescrição política. Depois que identificarmos as condições dessa prescrição é que será possível, segundo a nossa leitura, compreender como se justificam a ética e a política em Levinas.

#### **4 A ASSIMETRIA E A APARIÇÃO “DO TERCEIRO”**

A assimetria que marca a relação de alteridade exige o repensar das noções de regulação, igualitarismo, sociabilidade e emancipação. A pluralidade concreta é a marca das relações humanas e as caracteriza como encontro. A construção da ordem política demanda a introdução da questão do terceiro, em relação

aos parâmetros de organização da pluralidade humana. A justiça começa quando acontece a necessidade de comparar o Outro ao Terceiro, e de refletir sobre “a igualdade” entre pessoas. O desejo do infinito “condiciona” a regulação possível. Isso nos obrigaria a traçar os limites da responsabilidade infinita pelo Outro. Nesse sentido, Levinas discordou dos teóricos da política que concebiam a necessidade do Estado existir como regulador e limitador da agressividade natural dos seres humanos na defesa de seus interesses – o medo de um homem confrontado a outro.

O encontro é o “espaço” de realização da Justiça. A perspectiva de realização e a significância ética, que motivam o agir do ser humano, não estão mais polarizadas no ser, mas no movimento do eu que vai em direção ao Outro para instaurar a paz e a justiça. O ato do “nascimento da política” em Levinas estaria aí, e nele a dificuldade fundamental de organizar a pluralidade humana, já que a bondade não pode desprezar a justiça. A bondade ajuda a pensar a política e é o esforço para viver em um mundo de cidadãos, e não apenas no face a face. Como se constitui a política segundo Levinas? A política não se constitui em instrumento para o acréscimo do ser de cada um, mas responde à exigência de limitar a responsabilidade infinita pelo Outro para que ela não se perverta e se mantenha sábia, instruída. Segundo Levinas, essa seria a fonte de legitimidade do Estado; e se o Estado não cumprir essa vocação, se não permitir mais as relações interpessoais ou ocupar o lugar delas, ele será ilegítimo.

Abordaremos ainda neste artigo a justificativa da nova política da diferença, porém sabendo que para Levinas a política é o momento em que o Eu se abre à alteridade do Outro, ficando alerta à responsabilidade pelo Outro na relação do face a face. A filosofia de Levinas propõe, então, uma destituição do sujeito autônomo da modernidade do seu poder de legislar os princípios que regem a dimensão da justiça. Esse será o nosso esforço para desenvolver a temática a que nos propusemos: a ética e a política na afirmação da Alteridade e a justiça no Plural.

Como já vimos anteriormente, Levinas é o filósofo da alteridade. Todo o seu pensamento é uma reflexão ética em torno

do Outro. Para ele, o Outro não é o distante, o estranho e muitos menos o impessoal. O Outro é “epifania”, o encontro dialogal na relação face a face. O “milagre” consiste no que um homem possa sentir por outro, a valorização da presença do outro. Em um primeiro momento, Levinas estabeleceu a relação entre ética e ontologia. O ser e o Outro são um só mandamento, um apelo à responsabilidade ética. O caminho que Levinas percorreu foi a crítica à ontologia, na qual propôs o existente no lugar da existência. Pensar a pessoa, e não somente refletir a respeito da existência humana. Outra questão que ele criticou foi o humanismo. E depois dessa crítica, ele tentou dar novamente um significado ao humanismo por meio da ética. A significação do humanismo demandou a “construção” da ordem política com a introdução da questão do Terceiro, com a possibilidade de se pensar a pluralidade humana no que tange às dimensões de comparar e julgar pelo ponto de vista da justiça. A justiça “começa” quando surge a necessidade de comparar o Outro ao Terceiro, e de se refletir as relações entre os seres humanos. Porém, o Outro é sempre o terceiro – o que não pode ser compreendido de imediato numa perspectiva fenomenológica, mas deve ser compreendido como uma espécie de “personagem conceitual”. Isso obrigaria a criar limites à responsabilidade infinita pelo Outro, o que implicaria na aceitação de “todos os Outros” sem cair em um julgamento formal que cause resistências à alteridade. Aqui o discurso da igualdade formal-positivista não entra. “Fazer justiça” ao Outro é passar pela escuta, pela interpelação da sabedoria do amor e pela “medida assimétrica” para não se cometer injustiça com o Outro. Isso é estritamente filosófico e não acontece sem o tensionamento da ética em direção à política. E a política emerge “[...] no instante em que a subjetividade humana plenamente alerta de sua responsabilidade pelo Outro, pelo face a face, toma consciência da presença do Terceiro” (DERRIDA, 1998, p. 113).

A nossa perspectiva foi trabalhar numa abordagem estritamente filosófica. O que significa dizer que ela se situou em um ponto de vista da “reconstrução e compreensão” do pensamento levinasiano, sendo que nossas leituras se encontram

associadas aos temas levantados por ele, às categorias fundantes de sua filosofia. Dessa maneira, ao seguir o giro argumentativo de Levinas, mas longe da linearidade e colada nele, nossa leitura também não se estabeleceu enquanto oposição à sua visão filosófica. A nosso ver, o que funda e estrutura o campo da política na filosofia levinasiana é o agir ético. Com base em suas categorias centrais, a ética e a política podem ser definidas como o desejo de instauração do humanismo do outro homem, situado numa razão substantiva. Levinas não estabelece nem o monismo nem o dualismo, seu raciocínio visa à pluralidade. Com a “chegada do Terceiro”, abre-se a relação Eu-Outro numa espécie de “saída” da ética para se radicalizar a relação plural na política. É esse refinamento teórico e prático que se pode encontrar na filosofia política levinasiana, ou seja, é segundo essa relação que se chega à política em Levinas. A ética é sempre primeira. Mas isso não quer dizer que a política em sua filosofia acontece por uma suposta insuficiência da ética como ato primeiro da relação plural.

Que importância tem a política na filosofia levinasiana? O que fica claro é que nela a política vem depois da ética, porém isso não significa sua ausência. O que se pode afirmar é que Levinas parte sempre da ética para chegar à política, sendo que a ética e a política mantêm uma relação estreita. Em seu pensamento não há dois mundos: o da ética e o da política. Ao afirmar que a ética é primeira não se está negando a autonomia da política. O que abre a relação Eu-Outro é a entrada do Terceiro, que é o espaço da política em Levinas. Porém não é o Terceiro que “cria” a política, mas a política que emerge dele é que é precedida pela ética. Nesse sentido, como afirmamos anteriormente, o encontro em Levinas é sempre plural, e não dual. É a pluralidade que abre a necessidade de pensar a simetria para se evitar a cristalização e/ou o fechamento do face a face. A “vigilância filosófica” de Levinas não deixou a política se autonomizar em relação à ética. A questão de fundo não é perguntar se a proposta ética de Levinas traz elementos para a fundamentação da política. Mas a questão de fundo é saber como se dá a relação entre ética e política na sua filosofia da Alteridade.

O afirmativo em Levinas é que a relação Eu-Outro e a entrada do Terceiro fazem surgir um elemento novo, uma espécie de paz inquieta que leva a se pensar a ética e a política, numa pluralidade infinita, como relações assimétricas.

A injustiça praticada pelo Estado nazista e suas instituições, as trocas de papéis e o trabalho feito para cumprir a meta da máquina de matar nos chamam à responsabilidade ética – e nada disso subtrai “ao controle” da responsabilidade ética de um pelo outro. E a pergunta que não cala é: Como falar de ética e de política depois de Auschwitz? E essa pergunta se equivale à busca do próprio sentido da existência humana. A guerra não se organiza na ausência da ação moral, mas ela é um artifício que atropela a ação moral, tornando-a irrisória, sem levar em conta a Alteridade do Outro, na qual o imperativo ético do “não matarás” é transformado em estatística, em números frios que calculam os mortos. Diante da possibilidade permanente da guerra (e da barbárie), o que Levinas mostrou, em sua crítica à metafísica da subjetividade, é que a necessidade de repor discursivamente a passividade da subjetividade é anterior a qualquer relação. Mas ela não se dirige necessariamente para o triunfo transcendental iniciado com o cogito cartesiano, passando pela mônada leibniziana para desaguar depois no eu absoluto hegeliano como o desenvolvimento da lógica do ser. A ética da alteridade reclama a dimensão passiva da subjetividade, como uma racionalidade e um agir ético que levam em consideração o Outro como Outro. Esta interpelação da Alteridade do Outro é uma ética da responsabilidade, porquanto corresponde não a um “simples atributo da subjetividade”, mas à sua estrutura essencial, primeira e fundamental, pela qual o Eu é obsedado, “atormentado”, importunado a agir e impossibilitado de desertar de sua capacidade de doar, acolher e de dizer: “eis-me aqui”. Fazer alguma coisa por outrem. Ser espírito humano é *ser moral, é ser humano* (LEVINAS, 2000, p. 88-9).

Se houvesse apenas uma razão pura-transcendental, no sentido estritamente epistemológico, a distância entre a ética e a política continuaria intransponível. E a sua consequência seria o totalitarismo, a guerra, a barbárie justificada e “esclarecida”

cinicamente. O perigo é justamente o estabelecimento da razão ardilosa em dominar e assimilar a diferença e o diferente sempre presentes no mundo.

O que Levinas propôs foi uma leitura crítica e descontinuada da subjetividade moderna, dando conta de que o cogito, em seus aspectos empíricos e racionalistas, na síntese crítico-transcendental kantiana, não foi suficiente para tornar a subjetividade uma responsabilidade ética pelo Outro. A crítica de Levinas à ontologia e ao seu princípio logocêntrico recai sobre a razão imanentista que se auto afirmava como fonte de tudo o que era possível de ser pensado, o princípio fundante do pensar e do agir humanos. Fora da razão e de suas representações lógicas, não havia nada. Ao estabelecer essa crítica, Levinas construiu suas teses, tendo como ponto articulador a metafísica ética da exterioridade. Na obra produzida em 1974, *Outro modo que ser ou além da essência*, ele trata do conteúdo da exterioridade, destacando a responsabilidade pelo Outro que vai além da autonomia e da autenticidade modernas. Não se trata de uma mera possibilidade de ser, de outra maneira autêntica, mas sim de pensar e de realizar uma maneira que extrapole a lógica do dito (ontologia), o modo de ser vigente. Como já tivemos a oportunidade de demonstrar, esse outro modo de ser é aquilo que Levinas chamou de substituição do Eu pelo Outro. A substituição é a forma antropológica em que aparece o outro modo do ser.

## **5 A CRÍTICA À EMERGÊNCIA DO “SUJEITO TRANSCENDENTAL”**

O questionamento de Levinas a propósito da emergência do sujeito transcendental é muito claro. Se a modernidade defendeu a unidade da razão, como é possível sustentar que as delimitações impostas à razão teórica (lógica) e à razão prática (ética) sejam diametralmente opostas? E ainda: como é possível uma razão pura transcendental ser aplicada aos fenômenos desordenados para ali fazer a síntese? A mera aplicação de uma razão apriorístico--transcendental seria capaz de operar uma síntese na realidade? Se a proposta filosófica da modernidade passa da centralidade do objeto (metafísica clássica) para a do

sujeito (eu transcendental), na modernidade efetivamente se fez filosofia?

A justiça acerca da disposição de abertura do Eu ao Outro se faz e é legitimada pelo Terceiro. A ontologia da totalidade descende da guerra. O ser, a totalidade, o Estado, a política, as técnicas e o trabalho estão a todo o momento muito próximos de ter seu centro de gravitação em si mesmos, pesando ou avaliando tudo por sua conta. O terceiro é o Outro que é também o próximo, mas um próximo de Outro, e não mais simplesmente seu próximo ou semelhante. Porém, a justiça só tem sentido se acontecer fora do desinteresse e para elevar a ideia de Infinito à responsabilidade ética pelo Outro. Ela é a relação com um excedente sempre exterior à totalidade, pois está além da totalidade da experiência objetiva. No entanto, não se descreve de uma maneira puramente negativa, reflete-se no interior da totalidade e da história, no interior da experiência. A visão metafísica rompe com a totalidade das guerras e dos impérios, das quais não se fala mais. O ser (a ontologia) que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que dominou a filosofia ocidental, que fundou a ética sobrepujando a noção de política, mas sem “sair” do ser. Levinas então concebeu a metafísica como transcendência, e o seu eixo articulador era a Ideia de Infinito.

Levinas, ao retomar a ideia de infinito da Terceira meditação metafísica cartesiana, não tem a intenção de com ela chegar ao ápice de sua filosofia, mas em ir além dela, trazendo à tona a Ideia de Bem além do ser. Com essa investida na metafísica, baseado na ideia de *infinito* e na ideia de *bem* (Descartes e Platão), Levinas buscou traçar seu próprio caminho filosófico para as questões de fundo a que se propôs, fazendo a passagem da filosofia da identidade para a filosofia da alteridade sem ser acusado de místico-religioso. Outro aspecto de sua proposta foi mostrar que a filosofia como crítica dos seus feitos não precisa ser necessariamente ateia. Com esses pressupostos, seu pensamento abriu um diálogo crítico com a filosofia política ocidental, ao ler a política e o direito sem reduzi-los ao poder vertical egocêntrico que reduziu o Outro ao mesmo. Levinas tomou de Platão a ideia de Bem e de Descartes, a de Infinito,

como um modelo formal para pensar sua metafísica da exterioridade e para compor sua filosofia centrada na responsabilidade pelo Outro. A ética foi definida por ele como uma relação sem vínculo com qualquer representação lógico-esquemática, dando-lhe outro sentido em relação ao que Platão e Descartes propuseram.

Em seu conjunto, a filosofia de Levinas é uma crítica radical à modernidade e ao seu projeto político-cultural emancipador. A sombra da emancipação moderna trouxe consequências desastrosas para a história ocidental, como a consumação do holocausto nazista em seus campos de extermínio, o que custou a vida de milhões de seres humanos. Porém, essa estratégia só foi possível com o “patrulhamento ideológico” da ação humana como meio para não suscitar mais conflitos – isso pôde ser feito em função da neutralização e da indiferença política (alienação religiosa). Nesse horizonte aparece a preocupação política levinasiana, quando ela propõe a questão da substituição do eu pelo Outro como meio de fundar a socialidade, como outro modo de ser e a glória de Deus. Levinas percebeu essa indiferença política e introduziu a figura do Messias como um sujeito ético e político que tinha a “capacidade instaurar” a sociedade justa para libertar a humanidade, depois de ter livrado Israel da instrumentalidade político-ideológica, do testemunho do Infinito ético. Esses tempos messiânicos são tempos de um reino. O Messias é o rei. O divino invade a História e o Estado, e não os suprime. O fim da História é conservar uma forma política. Essa inspiração é buscada no profetismo bíblico para dizer que o sujeito ético é aquele que responde por outrem, uma responsabilidade que se impõe independentemente da articulação política. A política vem depois, uma vez que para “ser ético” é necessário dizer que a ética tem um sentido prévio que é anterior, inclusive, à ação política. Se a cidade messiânica não está além da política, toda cidade (ou reino), por mais remota que seja, não está aquém do reino escatológico.

Outra inquietação que nos veio à tona ao ler a crítica de Levinas ao pensamento transcendental da modernidade foi a de como o projeto da racionalidade moderna tornou inválida “as

provas da existência de Deus”, afastando-o completamente do mundo empírico--histórico. É possível sustentar um conceito de Deus afastado totalmente do mundo e da história? Um (in)certo Deus, visto assim, não ficaria demasiadamente abstrato e vazio, sendo que de Deus vem a Ideia? É esse último questionamento que abriu a possibilidade de uma radicalização ante a necessidade de se repensar o sentido do saber e do agir humanos. Assim, a tese de que a Ética é a filosofia primeira, e não a Ontologia, continua válida como a *ótica* pela qual a humanidade do homem, o seu agir e saber devem ser pautados. Além disso, buscamos um diálogo crítico com Levinas não para correr o risco de fazermos uma leitura apologética de seu pensamento e abandonar seu legado filosófico, mas para ir além deles.

## **CONSIDERAÇÃO FINAL**

Levinas seguiu proferindo a crítica ao projeto de ilustração moderna na sua face científica e que tinha como discurso o progresso da humanidade, mas o que se notou foi o esfrelamento do ser humano, porque a ciência positivista na sua pretensa neutralidade perdeu de vista o ser humano e deixou de saber do que estava falando. Essa racionalidade técnica, essencialmente teórica e objetivante, por si própria foi incapaz de estabelecer uma relação autêntica, respeitosa e compromissada com o absolutamente Outro, uma vez que este se converteu em tema, em dito, em conceito lógico. Levinas examinou criteriosamente como essas questões nebulosas foram retomadas na modernidade, especialmente na tentativa de recriar o humanismo depois dos horrores nazistas da Segunda Guerra Mundial. Nesse sentido, sua filosofia buscou uma alternativa racional que tivesse a ética como filosofia primeira.

Ao estabelecer esse princípio, Levinas abriu espaço para pensar a política sem instrumentalizar a ética para fins políticos. Na articulação da ética com a política, a sociabilidade humana se constrói enquanto reencontro com o Outro em uma relação infinita de ações do humano sobre o humano. Ou seja, o Infinito ético não abandona a política, mas a remete à relação do Eu-

Outro, à responsabilidade ética com o Terceiro que emerge dessa relação, abrindo a possibilidade de se pensar a política depois da ética, sem criar antagonismos entre ambas. A política decorrente da ética abre pistas para organizar a sociedade pela mediação da superação dos males que afligem a humanidade e se apresentam na face do logocentrismo do eu, no desencanto, na indiferença e no desrespeito com o Outro. A finalidade da política é obstaculizar o fechamento do eu ao Outro e garantir sua abertura ao Terceiro sem cair na instrumentalidade de tudo, na impotência relacional do Eu-Outro-Terceiro que causaria a morte do diálogo propriamente humano. Portanto, a problemática suscitada na filosofia levinasiana nos fez perceber que a necessidade da sociabilidade requer a relação inter-humana e que a exigência ética que orienta essa ação, uma vez fundada na ontologia como filosofia primeira, não foi capaz de responder à eminência da interpelação da alteridade radical do Outro. Essa lógica obedeceu a um movimento de assimilação e de neutralidade pela representação e compreensão do ser em geral, o que para Levinas revela uma forma de violência na *origem* de tudo, fazendo que por ela se constitua todo o resto, toda a realidade, o que deve estar em conformidade com a verdade ontológica construída e definida previamente.

A posterioridade da política em relação à ética não significa sua ausência. O que se pode afirmar é que Levinas parte sempre da ética para depois chegar à política, sendo que a ética e a política mantêm uma relação estreita. Em seu pensamento não há “dois mundos”: o da ética e o da política. Ao afirmar que a ética é primeira, não se está negando a autonomia da política. O que abre a relação Eu-Outro é a entrada do Terceiro. Essa “chegada” do Terceiro é o espaço da política em Levinas. Porém, não é o Terceiro que “cria” a política, mas a política que emerge dele é precedida pela ética. Foi nesse sentido que afirmamos o encontro em Levinas ser sempre plural, e não dual. É a pluralidade que abre a necessidade de se pensar a simetria para evitar-se a cristalização e/ou o fechamento do face a face. A “vigilância filosófica” de Levinas não deixou a política se autonomizar em relação à ética. A questão de fundo não é

perguntar se a proposta ética de Levinas traz elementos para a fundamentação da política. Mas a questão de fundo é saber como se dá a relação entre ética e política na sua filosofia da Alteridade. Em Levinas, a relação Eu-Outro e o surgimento do Terceiro fazem surgir um elemento novo, uma espécie de paz inquieta que leva o pensar ético e político a uma pluralidade infinita, dimensionando as relações assimétricas que ambos os conceitos estabelecem.

Se houvesse apenas uma razão pura-transcendental, no sentido estritamente epistemológico, a distância entre a ética e a política seria intransponível. A consequência seria o totalitarismo, a guerra, a barbárie justificada e “esclarecida” cinicamente. O perigo é justamente o estabelecimento da razão artilosa, que tenta dominar e assimilar a diferença e o diferente sempre presentes no mundo. Para Levinas, não há uma razão pura-transcendental sem implicação metafísica e ética. Ele passou pelo “reino do logos”, questionou a razão única inaugurada na Grécia, que partia do particular em direção ao universal para chegar ao ápice lógico do princípio de identidade, princípio esse que se revelou como uma das mais dolorosas feridas históricas. Ante a experiência da barbárie e do holocausto promovidas pelo nazismo, revelou-se que a “cultura da razão”, sua pretensa unidade, busca de sentido e verdade pelo saber entraram definitivamente em uma profunda crise, e com ela o questionamento e a deposição do sujeito soberano como fundamento de sua ação.

Levinas detectou que é necessário, sim, passar pelo exercício do logos reflexivo criado pelos gregos, mas que é preciso ir adiante para construir uma linguagem com capacidade discursivo-racional compreensível aos seres humanos de carne e osso que têm necessidade de comer, beber, vestir, habitar e que necessitam ainda ser reconhecidos e respeitados eticamente.

## **Referências bibliográficas**

DERRIDA, Jacques. *Adiós a Emmanuel Levinas*. Tradução Julián Santos Guerrero. Madrid: Trotta, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*: diálogos com Philippe Nemo. Tradução João Gama. Revisão Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Tradução Antônio Pintor-Ramos. 4. ed. Salamanca: Sígueme, 1987.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. Tradução José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Entre nós*: ensaios sobre a Alteridade. Tradução Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Tradução Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

RUIZ, Castor M. M. Bertolomé. *As encruzilhadas do humanismo*: a subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético. Petrópolis: Vozes, 2006.



1º Seminário Internacional  
de Editoras Universitárias  
da América Latina e do Caribe

Apoio:  
COORDENADORIA DE EDITORIA E DIFUSÃO  
TOS  
Patrocínio:  
BLUE STAR  
S

Congresso de Editoras Universitárias, Florianópolis/SC, 1990.



# A CONSOLIDAÇÃO DE NOVAS DITADURAS: ADEUS QUERIDA... DEMOCRACIA

---

*Jovino Pizzi<sup>1</sup>*

Em tempos nebulosos, o período pós-ditadura se traduz, no Brasil, em um momento de incertezas e, sobretudo, de temores. Para fazer jus ao momento, esse texto indica duas trajetórias distintas. Por um lado, a homenagem à professora e amiga Cecília Pires e, por outro, a referência a um contexto político-social do país deliberadamente preocupante.

Quem sabe, esse não seria o momento para análises dos rumos de nosso país e, talvez, da América Latina como tal. Mas tenho certeza de que, com sua experiência de vida e sua convivência com os dois momentos – a ditadura e também o pós-ditadura –, o paladar de minhas considerações possa ser tratado como um alimento nutritivo para seguir em frente. Por isso, manter e continuar sustentando ideais de bem viver e de justiça é um compromisso compartilhado, aspecto que sempre foi tema do *GT Ética e Cidadania*, da ANPOF.

Minhas considerações podem ser controversas. Mas creio que o momento demanda por análises e respostas a esse momento pós-ditadura. Não há, pois, como separar os dois momentos. Os acontecimentos e a data de 31 de agosto é, de per si, emblemática. Aliás, não é o único 31 que está no calendário dos fatos simbólicos do Brasil. Em todo caso, com a anuência dos organizadores do livro e da homenageada, quero salientar alguns aspectos do atual contexto histórico-político brasileiro.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que a destituição da Presidenta Dilma Rousseff foi *comp.* Este anúncio está ligado a um processo mais amplo. Por um lado, a minimização das forças de esquerda na América Latina e, por outro, um processo de controle mais amplo, monitorado por agências e setores intercontinentais. Evidentemente, as noções de “esquerda” ou de “direita” são muito relativas e, às vezes, essa referência não diz nada. Todavia, o fato de o Brasil ser o terceiro país em passar por

---

1 Doutor em Filosofia e Professor da Universidade Federal de Pelotas.

impedimento presidencial, nos últimos anos – seguido de Honduras e Paraguai – levanta uma suspeita considerável. Haveria uma relação ou se trata de mero acaso? Há uma ligação entre os três “golpes”? Ou foram simples acaso? O que está acontecendo com a América Latina?

Em se tratando de Brasil, o processo está ligado a dois movimentos. Por um lado, a luta contra a corrupção; e do outro, o processo para destituir do poder quem foi eleita por mais de 53 milhões de votos. No último caso, uma das frases mais frequentes foi “Adeus Querida!”, o que implica não somente desejar a saída da Presidenta eleita através das eleições nacionais, mas também deduzir que se trata de um *adeus à Democracia*. Em outras palavras, o caso consolida o ataque à frágil democracia em um país como Brasil, a ponto de demonstrar que ela não passa de um invento inútil, uma idealização sem efeitos práticos. Afinal, a estrutura de controle segue tal qual os militares implantaram durante a ditadura.

Em relação aos acontecimentos recentes, que culminaram no dia 31 de agosto, algumas coisas são evidentes. A atitude das classes dominantes brasileiras coaduna com a elite aliada às políticas rentistas neoliberais. Com as maiores taxas de juros reais do mundo, o Brasil é “refém da influência do rentismo” (Drummond, 2016). Por isso, quando Dilma tentou diminuir o índice dos juros, caiu na desgraça dos aplicadores. A arquitetura desse sistema é resultado de decisões anteriores a 1988. Ou seja, de um modo ou de outro, o conjunto da obra sinaliza para o contexto nacional pós-getulismo.

Sem adentrar no contexto mais amplo, as considerações apenas tomam como referência dois momentos, quer dizer, o período da ditadura e o pós-ditadura. Mais especificamente, a análise indica algumas justificações relativas ao atual momento. A seguir, gostaria de tecer algumas considerações a este respeito.

1. Por um lado, a questão se relaciona a um tipo de continuidade das ditaduras, isto é, o período pós-ditaduras representa uma continuidade de procedimentos típicos do período militar-ditatorial, que iniciou em 1964. Na verdade, os mecanismos de controle e de governabilidade mantém muitos

dos mecanismos da ditadura e, assim, seus princípios seguem as orientações de uma direção voltada ao controle ideológico da sociedade. Neste sentido, o caso brasileiro é *sui generis*, de modo que uma parte dos deputados e agentes de outros cargos importantes sejam, por exemplo, militares, ex-militares ou representantes da indústria do armamentismo.

As eleições de 2014 incrementaram o número do grupo conhecido como BBB (bíblia, boi (= *agribusiness*) e da bala (= do armamentismo). Atualmente, este grupo representa 40% dos deputados. Neste grupo, um percentual significativo dos deputados eleitos está ligado às diferentes igrejas (a maioria neopentecostal). Por certo, a redemocratização do país representou um salto importante, mas sem conseguir extirpar completamente o carácter de uma sociedade dominada por setores próximos às ditaduras. Ao mesmo tempo, essa mudança reforçou a tendência neoconservadora (com um número significativo de representantes da teologia neopentecostal), diminuindo as possibilidades de um Estado laico e social voltado às pessoas deste país.

A reação dessa frente conservadora e radical foi sistemática frente, por exemplo, à comissão da verdade. No caso do Brasil, houve uma resistência tremenda dos militares, entre outros grupos, sem avanços em relação à clarificação dos crimes ocorridos durante o período da ditadura militar. Agora, a escolha de um militar comprometido com a ditadura para essa comissão consolida essa resistência ou, então, indica um sinal claro de reversão cruel às pretensões de esclarecer os crimes cometidos pela ditadura.

2. Seguindo nesta direção, afirma-se existir uma reativação da religião. Esse é um tema controverso. No caso do Brasil, a questão coloca em evidência um crescimento da teologia neopentecostal, com uma forte influência na política. Em outras épocas, houve, por parte da teologia da liberação e outras correntes, uma preocupação especial para com a política. Todavia, agora isso ganha outra versão. Ou seja, o discurso neopentecostal assume um carácter eminentemente político e isso se pode constatar quando 20% (vinte por cento) dos deputados –

de um total de 534 – estão ligados a algum tipo de igreja. Esse grupo representa uma força poderosa diante de diversas questões – e ao âmbito Político – do país e em relação às prioridades de um Estado pretensamente laico.

Em efeito, se a teologia da liberação teve significativo protagonismo e, ainda, uma característica especial em um determinado período da História -não apenas latino-americana-, hoje em dia, o interesse pela política e a governança sofre um constante assédio por “agentes” ligados ao neopentecostalismo, com uma teologia simples e que, no caso, indica como “demônios” não só os marxistas e seus simpatizantes, mas também os movimentos sociais, os que lutam por justiça e melhores condições de vida das pessoas. Ou seja, qualquer ato reivindicatório passa a ser relacionado como contestatório e, portanto, ligado a militância de tipo revolucionária. Isso é tão relevante que, por exemplo, há situações em que o uso de roupa vermelha já é motivo de piadas ou de algum outro tipo de identificação político-partidária de matiz esquerdista ou, então, reivindicativa de justiça social. Evidentemente, essa designação não é exclusividade das igrejas neopentecostais, pois também faz parte do vocabulário dos neoconservadores ligados ao capital e ao rentismo. Neste caso, os diferentes grupos compartilham do mesmo ponto de vista.

3. Em terceiro lugar, se poderia mencionar também o *show mediático*, com uma constante e sistemática cantilena contra os partidos, movimentos e pessoas ligadas ao que se pode dizer de “social” e/ou aos ideais de justiça. Até mesmo nas universidades e entre os professores, a manifestação a favor dos grupos *infra* privilegiados ou a referência à teoria da luta de classes segue sendo motivo de repreensão ou de ameaça. Os *mas media* insistem em uma economia de mercado e defendem uma sociedade de rentistas; sua programação e os debates evidenciam um sistemático desprezo a tudo o que represente direitos sociais, direitos humanos, dos indígenas, negros, mulheres etc. Para isso, utilizam uma referência ao chavismo ou ao bolivarianismo para realçar os perigos e o nocivo que esse tipo de proposta representaria para a sociedade e para o futuro do país.

Como já se escreveu (Tavares do Couto e Pizzi, 2011), as empresas de comunicação são, atualmente, reféns dos grandes grupos econômicos. Elas estão sendo presas fáceis de investidores financeiros, de conglomerados e consórcios empresariais, preocupados simplesmente com os réditos de seus negócios. Em vista disso, os fluxos indômitos de comunicação não permitem consolidar o papel de estas empresas enquanto formadoras e educadoras ético-política dos cidadãos. Para determinados grupos, as metapreferências dos investidores têm prioridade. Por isso, a imprensa de “qualidade e independente” está fadada ao malogro, um sinal de que o acrônimo *information and entertainment* reduziu-se à procura exclusiva de dividendos, ou seja, “satisfazer de maneira lucrativa a exigência de informação e de educação” (Habermas, 2009, p. 130).

A eliminação dessas fronteiras e, ao mesmo tempo, para fazer frente ao *business as usual*, centrada no *infotainment* da *mídia* – a *info-diversão* ou, então, a informação para o entretenimento, como espetáculo e divertimento –, muitos profissionais, pesquisadores e consumidores das mídias não só fazem objeções a essa orientação, mas questionam também a maneira anti-democrática de um processo e de uma atividade sem qualquer regulamentação a não ser os interesses do mercado. Por certo, os ouvintes e os espectadores de rádio e televisão e os próprios leitores não são apenas consumidores, “mas são, além disso, cidadãos com um direito a participar no processo de formação da opinião, a observar os acontecimentos políticos e a tomar parte na formação política de opinião” (Habermas, 2009, p. 132).

Nessa propaganda, a orquestração é sempre a mesma. Ou seja, trata-se da defesa dos investidores. Por isso, a desigualdade tem, no caso, um ingrediente nitidamente liberal-capitalista. Ao ler o livro de Thomas Piketty, sobre o capital no século XXI, a percepção de um “capitalismo sem capitalistas” (2014, p. 138) parece justificar a desigualdade desde uma racionalidade nada democrática. Em outras palavras, o capitalismo do século XXI continua com os mesmos níveis de desigualdade de tempos anteriores, de modo que os mais ricos não trabalham (Piketty, 2014, p. 270). No Brasil, nada difere do capitalismo de rentistas.

Os mais ricos se servem de uma justificação baseada na meritocracia, ou seja, o sistema como que elege “uma minoria para viver em nome de todos os demais” (Piketty, 2015, p. 406). Em outras palavras, não se trata de “uma lógica da necessidade”, mas de “uma lógica da desmesura e do consumo relativo e da ostentação” (Piketty, 2015, p. 603, nota 50).

4. No contexto dessa propaganda, uma ou outra vez, aparecem também insinuações a respeito da misoginia e/ou a outras questões de gênero, pois, em uma sociedade machista, uma mulher Presidenta não poderia continuar com sua tarefa e muito menos apresentar-se diante dos varões para coordenar os programas políticos e sociais de um país tão díspar e tão plural.

5. Outro ponto importante está ligado ao mote da corrupção. Essa questão apresenta duas caras. Por um lado, não é possível contestar o fato de que partidos, candidatos e outros organismos consigam financiamento de suas campanhas eleitorais e vantagens particulares utilizando-se de dinheiro de empresas públicas e de outros setores. A corrupção é, sem dúvidas, endêmica e sistêmica, e não afeta apenas os políticos dos últimos anos. De fato, o PT e parte de seus dirigentes e políticos não souberam tratar com a questão; ao contrário, se submeteram às regras de uma patologia sistemática e, agora, sofrem as penalizações concernentes a atitudes jamais aceitáveis.

Em relação ao contexto mundial, isto é, as análises mostram Brasil aparece na metade da tabela. No *ranking* do Índice de Percepção da Corrupção (IPC), dos 174 países pesquisados, o Brasil se encontra no 69º lugar, dividindo sua posição com Bulgária, Grécia, Itália, Romênia, Senegal e Suazilândia, um pouco abaixo do Uruguai do Chile (CAVALCANTE; VERSIGNASSI, 2015, p. 30). Por outro lado, o estilo brasileiro de uma cultura do *jeitinho* significa uma espécie de massificação de um *ethos* que afeta não apenas o âmbito político, porque ele é concernente também ao econômico, ao social e ao cultural.

No entanto, o que chama a atenção se relaciona ao fato de um juiz ou mais, precisamente, de um grupo de juízes começarem a trazer isso aos tribunais e a condenar os envolvidos com tais práticas lesivas à sociedade. Essa atitude foi

extraordinariamente admirada e, no início, pouca gente se manifestou contrária.

Todavia, a desconfiança frente a essa atitude tem algumas motivações, pois se trata de um juiz – Sérgio Moro – que teve parte de sua formação ligada ao serviço de inteligência dos Estados Unidos. Isso não representaria nada de especial, nem poderia ser motivos de suspeição se seus procedimentos não limitassem as condenações apenas aos corruptos de apenas um partido – no caso, o Partido dos Trabalhadores (PT) de Brasil. Ao menos esse foi o epicentro de maior destaque. Em outras palavras, a grande maioria ou quase todos os presos pertencem a este partido, quando é mais que notório que políticos de outros partidos – ou de praticamente todos os partidos – se aproveitaram dessas práticas para o financiamento de suas campanhas e na busca de vantagens particulares. Afinal, parece uma orquestração sistemática em torno a um partido, enquanto os demais, também envolvidos, têm menos espetacularização.

Em relação a isso, supõe-se, então, de um possível direcionamento das intenções, ou seja, de desmoralizar a esquerda e suas políticas. Nesse ínterim, os meios de comunicação e as propagandas aproximam a esquerda com algo parecido ao movimento bolivariano, a um chavismo ou coisas de este tipo. Com isso, dá-se a entender que a “esquerda” em general é sempre corrupta e que suas práticas alimentam o caos e as desgraças. Deste modo, pouco a pouco, as pessoas vão acreditando no “perigo” e nas malvadezas – “inventadas”, por certo – de que o papel do Estado e das políticas sociais estão muito mal desenhadas e, portanto, estão sendo aplicadas de tal modo que conduzirá o país a um caos absoluto.

Com a crescente judicialização, vez por outra, há a referência de tentativa de combater a corrupção se relaciona ao modelo “Mãos Limpas”, cujas denúncias provocaram uma mudança na política italiana, mas que resultado promoveu a implementação de uma ditadura civil, com aparência democrática. Neste sentido, aflora o medo frente ao futuro do país, pois se trata simplesmente de substituir um grupo por outro, sem, na verdade, nada mudar. O novo grupo não possui legitimidade e,

muito menos, está comprometido com as transformações necessárias. Enfim, a condenação de alguns poucos poderia indicar uma espécie de “limpeza”, mas que, no fundo, tudo seguiria igual, apenas com a roupagem disfarçada e com ares democráticos.

6. O sexto ponto é concernente às políticas ou às práticas do Partido dos Trabalhadores (PT) e suas alianças. Sem dúvidas, os equívocos e as más práticas são motivo de muitas manifestações, a ponto de que a maioria dos chamados “fundadores do PT” terem abandonando o partido. A culminância foi a condenação de alguns de seus criadores – e que continuam presos – ou, então, que diversos deles se voltaram, terminantemente, em contra o partido e de suas práticas, realçando suas atitudes ligadas à corrupção. No caso, é possível que alguns tenham trocado de partido ou modificaram suas metas para continuar com as benesses ou privilégios do sistema.

Além disso, as alianças do PT ocorreu com partidos, às vezes, nada confiáveis e muito menos consistentes. Isso provocou um desgaste nas suas pretensões e, ademais, gerando reações contrárias aos ideais do próprio partido. Ao mesmo tempo, ao fazer alianças ou aproximações, o partido foi perdendo sua autonomia, provocando a perda de sua identidade ideológica e de sua organicidade voltada à justiça social. Nesse caso, pode-se mencionar um caráter marxista, isto é, um viés apenas preocupado com os trabalhadores que Marx enxergava. O PT, ou parte dele, segue com a versão da luta de classes, quando, na verdade, o contexto histórico-mundial é diferente. Sem qualquer dúvida, há outras questões que necessitam estar presentes na política nacional e na realizada mundializada.

Diante disso, a pergunta seria: Que passará? Afinal, os 54,5 milhões de votos significam 52% dos votantes a favor de Dilma. Para aclarar isso, algumas considerações parecer ser importantes, principalmente para entender o que ocorre com um país chamado Brasil.

1. Em primeiro lugar, a Constituição de 1988 representa um marco jurídico fundamental. Seu caráter realça o aspecto social, a ponto de a atual Constituição ser reconhecida

como uma Constituição Social. Ela se caracteriza por ser uma tentativa de assegurar a democracia, após de um período de ditadura militar – a primeira do Cone Sul. Ou seja, de 1964 até o final dos anos 80, o Brasil vive uma ditadura que pode ser considerada como o berço e o ensaio para as demais ditaduras militares da América Latina. Todavia, a Constituição de 1988 restitui a fisionomia democrática e suscita novos tempos, com grandes expectativas para um país tão grande e tão diverso.

Sem dúvidas, um dos pontos importantes dessa Constituição trata das eleições gerais, aspecto que favoreceu o multipartidarismo. Em 2003, O PT consolida seu protagonismo. Com a eleição de Lula, uma nova fase da história brasileira se inicia. Dentre muitas coisas, durante o período em que Lula foi presidente, algumas leis anticorrupção foram aprovadas, definindo os limites dos políticos e estabelecendo penalizações às práticas de corrupção. Ou seja, pouco a pouco, a legislação acaba regulando as ações dos partidos políticos e dos políticos como tal, inclusive sobre o financiamento das campanhas e a relação entre a “coisa pública” e o sector privado. Um exemplo é a lei da Responsabilidade Fiscal (n. 101, de 5 de maio de 2000). Embora anterior a 2003, essa lei entra em vigor e se consolida nos anos posteriores. Entre outras coisas, esta lei exige que os governos (federal, estaduais e municipais) apresentem suas contas ao Tribunal de Contas. Em nível federal, até parece que funciona, mas muitos Estados e Municípios ainda resistem para regulamentar essa medida.

Em todo caso, pelo bem ou pelo mal, essa Lei serviu de *leitmotiv* para analisar as contas do governo e, inclusive, para a condenação de vários do PT. No caso, através desses aparelhos legais, parte dos partidários do PT ou simpáticos sofreram as condenações. Enfim, a criação de mecanismos judiciais sobre as más práticas possibilitou o rastreamento das malversações ligados a fundos ou a empresas públicas e, inclusive, de empresas privadas que possuíam relação com o Estado e com os partidos políticos.

Estes aparatos legais possibilitaram os tribunais a aclarar os atos de corrupção e a julgar os casos de práticas lesivas. No

caso de Dilma Rousseff, o processo de impedimento resulta da lei de Responsabilidade Fiscal, e não propriamente de atos de corrupção. Mais especificamente, foi um típico caso de contabilidades internas que, agora se sabe, não se trata de corrupção. Tais atos relacionados à contabilidade interna e de controle financeiro não se configura, portanto, como um ataque à Constituição.

Mesmo assim, os “juízes” – no caso, os senadores – não consideraram isso como plausível e, então, seu impedimento é, com todas as letras, um golpe político. Ou seja, havia que buscar um motivo para impedir esse governo eleito. Evidentemente, a conexão com a corrupção perfaz as práticas de muitos do PT. No entanto, nada e ninguém conseguiu provar que Dilma é corrupta. Então, trata-se de um processo *sui generis*, porque tecnicamente as contas públicas apresentam indícios fortes que desconsideram aspectos da lei da Responsabilidade Fiscal. Por outra parte, e considerando as atitudes de muitos do PT, a malversação comprova a corrupção. Seu elo com outros setores mantém no banco de réus políticos, empresários, funcionários públicos etc., muito deles com vínculo explícito com o PT. Mas isso não comprova nenhuma vinculação direta de Dilma com práticas de corrupção.

Como já foi salientado, este partido e suas alianças trilham um caminho nada saudável. Por isso, os primeiros a cair na rede foram os que estavam no poder e em setores que mais se destacavam. A trama vincula políticos, funcionários públicos, empresas e outros mais. Não se trata apenas de corrupção no interior da Petrobrás, pois outras empresas e diversos setores públicos estão na lista da malversação de dinheiro público. São obras, construções e setores ligados à infraestrutura (estradas, portos etc.), fundos de pensão etc. A esperança alimenta o ímpeto de que esta “limpeza” não permaneça por aí, isto é, que siga adiante e conduza aos tribunais todos aqueles que conseguiram vantagens através da corrupção. Mas isso é uma verdadeira incógnita que paira no ar.

2. Em relação a Dilma, a tendência indica que ela não voltará ao comando do país. É possível que ocorra igual ao

que passou em 1964, quando o Supremo Tribunal Federal reconheceu a legalidade do Golpe Militar.

De qualquer modo, o Vice-Presidente assumiu como Presidente interino, em 31 de agosto de 2016. Em pouco tempo, é nítido o redirecionamento da política e da economia do país. Em parte, este novo programa segue as orientações dos partidos de oposição a Dilma, ou seja, o novo projeto indica uma mudança de rumo e se aproxima à neoliberalização em todos os aspectos (saúde, educação, serviços, petróleo, mercado externo, agribusiness etc.). Nesse sentido, isso significa um desmonte dos programas e dos direitos sociais, das leis concernente aos trabalhadores etc.

3. Em relação ao aspecto financeiro do país, existe um *déficit* enorme nas contas públicas, o que serve de motivação para criticar e insistir na “má” gestão do PT. No entanto, este *déficit* não resulta dos programas sociais e do dinheiro destinado às políticas públicas, mas da taxa de juros – uma das mais altas do mercado –, o que significa que a dívida pública com os especuladores e rentistas cresce a cada dia e aprofunda a dívida pública. Na verdade, isso imobiliza os investimentos tanto públicos como privados. Ou seja, para pagar os juros, reduz-se a verba para a educação, a saúde e outros setores.

- No fundo, a ironia é que saúde e educação não são setores fundamentais para a coleta de votos. Daí, então, os maiores cortes estão nesses setores, afora que são áreas com *lobbies* muito fortes ligados ao setor privado.

Mais que irônico, o sarcástico é que o partido do Vice- (agora Presidente interino) também era parte do programa de governo eleito. Ou seja, o PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro) pertencia à coligação e era base de sustentação tanto do governo de Lula como no de Dilma (na última eleição, na candidatura a Vice-Presidência). Nesse sentido, é importante destacar que o PMDB foi um dos partidos que nasceu na ditadura militar. Pouco tempo depois do Golpe de 64, os militares intuíram a criação de dois partidos e, por isso, o bipartidarismo (1965 a 1979) indicava uma suposta democracia. Foi, portanto, uma estratégia dos governos militares para supor

um “ar democrático” e que manteve – embora com algumas dissidências – as prerrogativas do Regime Militar.

4. Daí, então, um outro ponto importante. A abertura democrática inicia em 1974 e culmina com a nova Constituição de 1988. Considerado como partido de oposição, o processo de democratização consolida o PMDB como um partido importante, mas sem um programa ideológico substancial. Seu histórico e a articulação pós-ditadura revela o “peemedebismo”<sup>21</sup> do contexto nacional.

No interior do partido, perpetuam distintas correntes ou tendências. Sem afastar-se do poder, sempre esteve ligado aos governos, seja através da coordenação de ministérios, de empresas estatais ou de outros setores, com cargos em diversos escalões. Quase nunca foi partido majoritário, mas com número de deputados e/ou de senadores suficiente para traçar o rumo das decisões legislativas conforme seus interesses. Sua atuação segue duas linhas de análise. Por um lado, a tese de que esse partido seria o ponto de equilíbrio, isto é, sem seus avais, não há governabilidade. Trata-se de um partido que se articula para compor a maioria necessária para a determinação das políticas e da tomada de decisões do Poder Legislativo.

Em efeito, ninguém pode servir a dois senhores. E daí advém a outra tese, isto é, o nocivo está em um partido que se apresenta como uma força decisiva e que pode jogar conforme seus próprios interesses ou como lhe convém. Neste caso, é interessante destacar que, enquanto o PT seguia em alta, o PMDB o sustentava numa boa; quando começa a crise, o PMDB se aproxima da oposição a ponto de abandonar completamente o apoio ao PT e, então, se alia aos grupos de direita, neoconservadores, pentecostais e rentistas. Agora, ao assumir a Presidência, nomeou como ministros políticos ou agentes sistematicamente envolvidos em casos de corrupção e ligados com desvios de dinheiro público. Mas parece que isso não preocupa, nem ao Presidente interino e muito menos ao PMDB.

---

<sup>21</sup> Cf. <http://jornalgnn.com.br/blog/luisnassif/o-peemedebismo-por-marcos-nobre>, acessado em 23 de setembro de 2016.

Neste processo, são evidentes as maldades, as negociações, a chantagem e as mudanças de humor, de acordo com os interesses do Partido e de seus “novos” aliados (no caso, os neoliberais). Diante disso, é possível considerar que não é propriamente o PT, mas o PMDB que seria o responsável pelas atitudes de corrupção e desvios, ou seja, a alimentação da corrupção endêmica e sistemática.

O peemedebismo como pêndulo – ou não – da política brasileira, o PMDB está na presidência, mas sem ser eleito para tal, um adeus a um dos princípios fundamentais da democracia: eleições. Deste modo, trata-se de um golpe, como ocorreu em outros dois países latino-americanos: Honduras e Paraguai.

5. Além dos dois partidos mencionados, outro importante partido está ligado ao ex-presidente Fernando Henrique. O PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira) é considerado mais próximo a um programa neoliberal. Esse partido, agora, aparece apadrinhado com o novo governo. Ou seja, antes o PMDB era um forte aliado do PT, mas, com a destituição de Dilma, ele passou a unir-se com o PSDB (partido de oposição e que perdeu as eleições em 2014 pela aliança entre PT, PMDB e outros pequenos partidos). No entanto, tanto o PMDB como o PSDB não estão livres de corrupção. Deste modo, fica claro que a corrupção não foi criada e nem é um estigma do PT, pois vem de muito tempo. Por isso, a preocupação em não encobrir a corrupção – como acontecia em outros governos – e, então, com novas leis – e leis mais duras – com vistas a trazer à luz as distorções e não somente condenar as más práticas. Essa seria, sem dúvida, a grande oportunidade para criar um novo espírito político, social e moral; em suma, um novo rumo para o país.

No momento, existem 35 partidos legalizados. A grande parte são pequenos partidos, um deles com duas pessoas. Muitos deles estão ligadas a igrejas ou a determinadas associações de classe. Sem poder massivo, de uma forma ou de outra, eles representam uma força significativa. Exemplo disso está na capacidade de articular pautas a favor de um modelo de família tradicional, contra os homo afetivos, indígenas etc. Com seus

missionários e porta-vozes, eles insistem em temas que remontam ao passado e às formas ditatoriais, com apelos ultraconservadoras.

6. Em sexto lugar, para entender o que passa com o país, é necessário realçar sua complexidade: um país multiétnico e com enormes distâncias. A colonização brasileira foi distinta da espanhola. A industrialização começa nos anos 50 e a criação de universidades nos anos 60 do século passado. A primeira universidade brasileira foi criada na metade do século XX. Nos últimos 30 anos, houve um crescimento muito importante no ensino superior – Universidades, especialistas, doutores. Na atualidade, há mais de 2.500 Instituições de Ensino Superior. Isso influenciou também outros níveis de ensino, apesar do debate sobre a qualidade da educação no país.

De todos os modos, a desigualdade continua brutal, em todos os sentidos. Em muitas situações, segue vigente uma espécie de coronelismo agrário, de famílias tradicionais, mesmo frente à tendência do *agribusiness*. Muitas famílias ou grupos de famílias controlam as políticas locais, em municípios ou mesmo em setores estratégicos nacionais. As terras e as riquezas seguem uma espiral concentradora. A especulação imobiliária e financeira parece ganhar cada vez mais força. Por outro lado, camponeses, indígenas e povos afrodescendentes persistem em níveis de pobreza extrema. As políticas oficiais de diminuição da pobreza não proporcionaram grandes mudanças em relação à diminuição da desigualdade social e na implementação de uma justiça distributiva e solidária.

Diversos setores da sociedade manifestam sua desconformidade diante das políticas distributivas. Existem reações de todos os tipos, demonstrando um estilo de vida alicerçado no individualismo sistemático, sem necessidade de solidariedade e de justiça social. Neste caso, o que deveria imperar é a meritocracia, um princípio que garante as virtudes individuais e outorga prêmios aos indivíduos, única alternativa possível para um desenvolvimento mais eficiente da sociedade. Essa tendência defende a tese de que é necessário, em primeiro

lugar, fazer o bolo crescer para depois, então, reparti-lo com os demais.

7. Diante desta complexidade interna, o atual contexto apresenta também um horizonte global. Por sua riqueza e população, Brasil representa ser um mercado importante (provedor e garantidor de matéria prima e, ao mesmo tempo, com um grande potencial de consumo). A inserção do país no mercado internacional não é questão atual. As tentativas de criação da ALCA (Área de Livre Comércio das Américas), que começou a desenhar-se em 1988, tiveram, por parte do Brasil, um significativo reproche. Todavia, a ideia de criação de uma zona de livre comércio não está morta e poderá aparecer novamente.

Por um lado, a propaganda mediática contra o chavismo, a república bolivariana e do petismo (ou lulismo) segue vigente. Por isso, uma vez livres destes “perigos”, o caminho para uma Zona de Livre Comércio não teria mais resistências. A tendência da América Latina é voltar-se para a América do Norte, uma forma de enfrentar o avanço da China e de outros blocos (inclusive, da Euro Zona). Além disso, seria uma forma de afastar ainda mais o Brasil dos BRICs, embora sua ineficiência. Com seu peso, o Brasil passaria a ser o grande ponto estratégico para toda a América Latina. Isso seria um enorme salto para a neoliberalização do consumo e dos mercados sul-americanos.

8. Por fim, gostaria de sublinhar outras duas coisas. A primeira se relaciona à esquerda como tal. Neste sentido, o PT deixa de ser esquerda, pois se transformou em um partido igual a qualquer outro partido. Suas práticas seguem os mesmos padrões dos partidos tradicionais, sem apresentar nada de novo que possa indicar uma transformação da sociedade de mercado. A alternativa seria reinventar o PT, processo que tardaria muito tempo. Outros partidos se apresentam como a “verdadeira” esquerda. Embora estivessem, em épocas passadas, ligados ao PT, atualmente estão longe das bases populares. Ainda que procurem realçar outra cara, assegurando sua autenticidade, não conseguem impactar. Às vezes, mais parecem vozes perdidas no ar.

O segundo aspecto está relacionado à apologia ao modelo neoliberal, cantilena que parece ressoar muito mais alto. A aposta

por um Estado mínimo e uma democracia representativa – e ligada aos interesses do mercado internacional – está presente nessa cantilena que encontra eco nos *mass media* e que mais sensibiliza a classe política (e dominante). Isso coaduna com uma teologia da prosperidade e da meritocracia, aspecto que não é exclusivo do neopentecostalismo, pois o neoconservadorismo, típico das classes dominantes, também se apoia em um messianismo – ou prometeísmo – muito próximo a essa versão. Trata-se, pois, de um tipo de messianismo, tentando retomar níveis de esperança que, pouco a pouco, foram dizimados.

Frente a tudo isso, persiste uma sensação de vazio, de ocultação dos sentimentos, de permanecer calado diante dos fatos. A incerteza é tão grande que não há nenhuma expressão que possa traduzir a frustração com tudo o que está passando. É difícil falar, pois os temores estão refletidos nos rostos das pessoas. Até mesmo os apoiadores do *impeachment* parecem estar inertes, porque esse processo conferiu o poder a um grupo nada confiável, ou seja, foi uma alternativa desejada por quem apenas está interessado em seus privilégios e fazer da política um jogo para seus próprios interesses.

A pesar de tudo, a esperança de mudanças substanciais não morreu. Ela continua viva, embora isso parece ser uma coisa tão distante, que já não sensibiliza o suficiente para criar um clima com menos desconfiança. O fracasso da política faz com que muitos passem a crer apenas no mercado, pois a economia poderia garantir o equilíbrio de forças. A política carece de líderes, isto é, atualmente nenhum político ou partido político consegue apresentar-se com capacidade para liderar as transformações necessárias. A única certeza é que a história conseguirá provar que a destituição da Presidenta eleita Dilma Rousseff foi um rotundo golpe. Na verdade, trata-se de saber se foi um golpe contra as más práticas e a favor das boas ou, então, se a democracia foi terminantemente golpeada.

Em vista do ocorrido em 31 de agosto de 2016, haveria que reinventar praticamente tudo.

**REFERÊNCIAS**

- CAVALCANTE, R.; VERSIGNASSI, A. As raízes da corrupção. In: *Revista Superinteressante*. São Paulo: Abril Cultural, n. 346, 2015, p. 30-35.
- DRUMMOND, C. Os colecionadores de moedas. In: *Revista Carta Capital*. São Paulo; Editora Confiança. Ano XXII, N. 918, outubro de 2016.
- HABERMAS, J. *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*. Madrid: Trotta, 2009.
- GAYATÁN, T. C. *Entre el decir y el hacer. El discurso del PT*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- PIKETTY, Thomas. *O Capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- TAVARES DO COUTO, D. R.; PIZZI, J. Ensinar ética e assumir responsabilidades: os novos desafios para as empresas informativas. In: *Revista Conexão – Comunicação e Cultura*. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, Vol. 10, n. 19, jan. 2011.





Cidade de Pedra, Mata/RS, 1994.



# DO QUE SE APRENDE COM CECÍLIA

---

*Paulo César Carbonari*<sup>1</sup>□

*E aprendi que se depende sempre  
De tanta, muita, diferente gente  
Toda pessoa sempre é as marcas  
Das lições diárias de outras tantas pessoas*

Gonzaguinha. *Caminhos do Coração.*

Aprender, junto com agradecer, são verbos que somente podem ser conjugados transitiva e relacionalmente. Ambos são construção que se faz com os/as outros/as e em processo. Aprender a agradecer e agradecer por aprender, juntos, conjugam-se neste reconhecimento público pela vida de Cecília Pires, por seus 70 anos, dos quais por pelo menos 25 pude com ela aprender. Numa construção ensaística, me ponho a agradecer pelo que com ela aprendi. Cecília, sete letras compõem seu nome, com sete palavras expreso minha homenagem.

Conhecimento

Esperança

Cuidado

Ímpar

Luta

Indignação

Alegria

*O conhecimento, a esperança e o cuidado  
fazem ímpar a luta e a indignação, para  
a alegria de Cecília.*

---

1 Doutor em filosofia (Unisinos), mestre em filosofia (UFG), professor de filosofia (IFIBE), militante de direitos humanos (CDHPF/MNDH). Autor de livros e artigos em filosofia, direitos humanos e outros temas. Para mais informações ver: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4736655E4>.

*Conhecimento* com responsabilidade ética. Verdade sobre a qual pesa compromisso com os/as outros/as, humanos e não-humanos. Verdades, conhecimentos, no plural. Esta é a prática que fez de Cecília uma professora e pesquisadora em filosofia numa época com raras mulheres se ocupando de filosofia (não porque não o quisessem, mas certamente, uma época ainda vigente). O conhecimento não é para ela um “achado”, mas uma construção, um compromisso de vida. Certamente ela se inspira e nos inspira com Guimarães Rosa, em *Grande Sertão: Veredas*, quando diz que “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”. Sua responsabilidade fez com que se engajasse no movimento sindical docente, na luta por direitos humanos, na resistência à ditadura militar, no apoio às organizações populares e no concreto compromisso com a democracia substantiva. A escolha preferencial por ética e filosofia política para sua inserção no universo filosófico e a preferência por Sartre e Epicuro, entre os filósofos, também são indicadoras de seus compromissos e responsabilidades. Cecília me ensina que o conhecimento que vale a pena (para evocar a psicostasia de Osíris) é aquele que se faz com responsabilidade. Filosofia e filosofar não são outra coisa do que um compromisso responsável com a humanização da humanidade, por isso responsabilidade ética, à base da e na construção da *razão ética*, contra todas as razões dominadoras, esclerosadas.

*Esperança* é, conforme o mito de Pandora, aquela cujo único defeito era a criatividade, o último dos males do mundo a ser liberado de sua caixa, numa forma de punir os humanos já que Prometeu lhes deu o fogo roubado dos deuses. O “mal” da esperança é que ela acompanha a humanidade para que não se desespere de sua condição e siga fazendo-se, terminando-se. Dos muitos sentidos que se pode recolher desta palavra, o que aprendi de Cecília é que o que move a humanidade não é querer coisas, mas encontrar pessoas, realizar humanidade, expandindo-a, levando-a adiante. Ela tem profunda consciência do que diz Guimarães Rosa, em *Grande Sertão: Veredas*: “Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão

sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso me alegra, montão”. Ela bebe da tradição popular que encontra na esperança exatamente o alimento para não sucumbir às vicissitudes do agora e ao fardo do que já foi e, sobretudo, sabe que, como diz Walter Benjamin, “é para os desesperados que nos foi dada a esperança”. Aprendi de Cecília que o que se foi segue atual como memória e como testemunho que se põe como exigência de justiça às vítimas e como tarefa daqueles e daquelas que, por acreditarem, terem fé, na justiça, se juntam na organização da esperança que se transforma em luta para enfrentar todas as injustiças, para resistir a todas as opressões. Ela ensina, com Ernesto Sabato, em *Antes del fin*, que “somente aqueles que forem capazes de encarnar a utopia serão aptos para o combate decisivo, o que pretende recuperar o quanto de humanidade já tivermos perdido”.

*Cuidado* é exigência ética que brota da relação com a alteridade humana e mundana. É recolher o que do mundo desafia ao humano e colocar-se no mundo como parte dele, como mundanidade, como contingência, humildade que aprende. O cuidado não é uma decisão que se toma pelos outros, mas uma exigência, um encargo, que os/as outros/as nos cobram, por isso é que é uma responsabilidade, uma resposta que põe os humanos entre os/as outros/as. As exigências da ecologia (no sentido comum, mas também da diversidade cognitiva, da pluralidade política, e os muitos sentidos outros que ela possa ter) são um ensinamento que cedo aprendi com Cecília, que sempre lembrou que uma racionalidade ética é aquela que não é antropocentrada, mas é aberta às diversidades das vidas e das existências. Não há razões que sobrevivam às exigências do cuidado. Aliás, a razão ética é sempre cuidadosa e cuidadora. Aprendi com Cecília que cuidar do outro é saber esperar e dele aprender; é não se impor sobre ele/a, mas com ele/a se importar.

*Ímpar* é o que, por não ser divisível sem que algo sobre, ao ser dividido, sempre dele sobra algo para seguir sendo dividido infinitamente. Assim é Cecília, se deixou dividir em milhares de seus/suas discentes/discípulos/as, seguindo intensamente disponível a seguir sendo dividida, a seguir se dividindo, o que, na

verdade, é se multiplicando. No artigo *A filósofa, como pronunciá-la?*, Cecília diz que “a filosofia é a possibilidade de um pronunciamento sábio, a partir das inquietações humanas, uma experiência do logos que dialoga, tendo por fundamento a atitude de partilha, de partição”. Ímpar é também aquele/a que é único/a, singular. A singularidade é corporeidade, ou, é a corporeidade (não somente o corpo físico, mas também ele) que faz cada um/a singular. Ser mulher, ser homem, ser velho/a, ser jovem, ser latino-americano/a, ser europeu/europeia, enfim, ser cada um/a põe aos/às humanos/as no mundo como únicos, ímpares e, exatamente por ser assim, inseridos nas relações com os/as outros/as, sendo dos/as outros/as e com eles/as. Isto significa que o humano é este fazer-se. Daí porque certamente é muito cara a Cecília a afirmação de Jean-Paul Sartre, em *O Ser e o Nada*: “O homem é livre porque não é si mesmo, mas a presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser”. Além de aprender esta dimensão concreta do humano que só se faz como singularidade e corporeidade em sentido amplo, aprendi a reconhecer, a respeitar e a reverenciar a singularidade da humanidade. A generosidade e a candura fazem de Cecília uma mulher forte e que não se entrega a lamúrias, mas que encoraja a seguir, mesmo em momentos sombrios e de desespero. Ela vive intensamente o que Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas* diz: “a vida é ingrata no macio de si; mas transtroz a esperança mesmo do meio do fel do desespero”.

*Luta* é o sentido político de assumir posicionamentos e de disputá-los com os/as outros/as numa construção conflitiva de participação efetiva e substantiva que se traduz em presença. *Agón* é o que mantém a vida em movimento e o que alimenta a mudança que se quer transformação e também revolução. Luta é assumir lado, estar ao lado dos mais pobres, das vítimas, daqueles/as que não têm medo de dar sua vida, de gastá-la com e pelos/as outros/as. Aprendi desde cedo, nos encontros do Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH), onde Cecília, do Centro de Direitos Humanos de Santa Maria, e eu, da

Comissão de Direitos Humanos de Passo Fundo, participamos, junto com tantos/as militantes desta causa, que não há luta perdida, mas há lutas que ainda estão para ser feitas e que, mesmo quando parece que se perdeu, o que está diante de nós é o desafio de seguir em luta, porque a dignidade e os direitos não são outra coisa do que o que se realiza sempre e somente se em luta. Cecília ensina que a luta é imprescindível e que ela somente será assim se também formos imprescindíveis. Ela realiza, de algum modo, o que diz Bertolt Brecht (cujo texto vou adaptar para o caso): “há homens [mulheres] que lutam um dia e são bons [boas], há outros [outras] que lutam um ano e são melhores, há os [as] que lutam muitos anos e são muito bons [muito boas]. Mas há os [as] que lutam toda a vida e estes [estas] são imprescindíveis”. A luta se faz por sujeitos, aqueles/as que não aceitam ser assujeitados e nem sujeitados. Aqueles/as que se põem em marcha para, como lembra Walter Benjamin, fazer frente à lógica do progresso que não produziu outra coisa do que a “regressão social” (a “catástrofe” para os vencidos) – “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (Teses, VII) –, sendo necessária a interrupção da ação aniquiladora do progresso como ato que “puxa o freio de emergência” da locomotiva do progresso. Há, portanto, uma luta de resistência fundamental a ser feita, mas há também uma luta para construir alternativas que sejam capazes de libertar a humanidade das exceções seletivas que os poderosos impõem e de construir o que Enrique Dussel, em *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*, propõe, que é fazer “culminar o ‘processo’ da libertação como ação que chega à liberdade efetiva do anteriormente oprimido”, um “‘libertar para’ o *novum*, o êxito alcançado, a utopia realizada”.

*Indignação* é o modo de ser ético de quem respeita a dignidade de cada um/a. Ela se soma à solidariedade como compromisso de ir ao encontro do/a outro/a. Indignação e solidariedade se fazem exigências que se realizam como prática ética e política. Ética no sentido de que mobilizam à ação. Política pois exigem tomar parte, engajar-se. Juntas abrem às dificuldades, mas também às possibilidades e às potencialidades da convivência

com os/as outros/as. A indignação é possível a quem está educado/a ao reconhecimento da alteridade, a quem aprendeu a olhar e a sentir no/a outro/a a presença desafiadora que interpela, sobretudo quando este/a outro/a é vítima de violação, de injustiça, de opressão. Mesmo quando a voz foi silenciada, ainda assim sua presença se faz memória e se faz, sobretudo, exigência de justiça. Como dizia Hannah Arendt, em *A Condição Humana*: “Que os atos, mais que qualquer outro produto humano, tenham tão grande capacidade de perdurar constituiria motivo de orgulho para os homens se eles fossem capazes de suportar o ônus da irreversibilidade e da imprevisibilidade, das quais se origina a própria força do processo da ação”. Estas qualidades da ação humana são fundamentais pois apontam para o sentido da responsabilidade que está na base da ação. Cecília nos ajuda, não só por suas reflexões, mas por sua trajetória de vida, de luta, de ação, a assumir tanto a imprevisibilidade quanto a irreversibilidade da ação humana e nos chama à ação indignada contra todas as formas de injustiça e solidária com todos/as que lutam para que a justiça seja obra e se faça em obra. Ela nos ensina a não aceitar o silêncio da submissão; ela se afilia à tese, de Fiori e de Paulo Freire, que quer que cada um/a diga a sua palavra e que o dizer a sua palavra seja acompanhado do ouvir a palavra dos outros, mesmo daqueles/as que, silenciados/as, dizem sem dizer. Cecília é daquelas que tem pavor a uma “escola sem partido”, ela sempre se apartou daqueles/as que se proclamam puros/as e imaculados/as, neutros/as. Ela ensina que “tomar partido” é assumir causas, encausar-se. Certamente por isso é que ela se epigrafa por João Cabral de Melo Neto, quando, em *Morte e Vida Severina*, diz “Se quer mesmo que lhe diga, é difícil defender, só com palavras, a vida”.

*Alegria* é um dos afetos de passagem de uma situação a outra (para melhor). Ela está vinculada ao amor: *eros*, *philia* e *ágape* se fazem sempre na relação de alteridade. Não há alegria em estado puro e nem mesmo uma situação que ponha a quem quer que seja em situação permanente de alegria, assim como não há o amor nestas condições. A vertigem da contingência, a marca profunda da temporalidade trespassada por múltiplos tempos, a

busca incessante são-lhe, portanto, constitutivas. Por outro lado, experimentar a alegria do amor e no amor, em qualquer que seja de suas diversas possibilidades, é encontrar o que parece ultrapassar o tempo e se desenhar como infinito, ainda que fugaz. A alegria não deixa a vida acabar como aniquilamento simplesmente, a abre como abundância, como transbordamento. A razão da alegria é poder seguir na busca por SER MAIS, no dizer de Paulo Freire. A alegria mobiliza a potenciar, a levantar, a seguir caminhando, mas sabendo, como diz Antônio Machado na poesia *Cantares*, “caminhante, não há caminho, se faz caminho ao andar”, num caminho que, como lembra Eduardo Galeano, citando Fernando Birri, em *Palavras Andantes*, “A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar”. Cecília também ensina a buscar Epicuro, um de seus preferidos, o filósofo da alegria. Na *Carta sobre a Felicidade*, escrevendo a Meneceu inicia dizendo: “Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de se dedicar à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz”. A felicidade de Cecília está em ter atendido a este pedido de Epicuro e de ter se dedicado à filosofia com alegria por ter visto nela a “hora de ser feliz”.

Assim como para Cecília, para quem *Amor nos tempos do cólera*, de Gabriel Garcia Marquez, é um de seus preferidos, a leitura de Gabo foi fundamental enquanto finalizava minha dissertação de metrado (tive a generosa presença de Cecília entre integrantes da banca, o que infelizmente não pôde ser repetir no doutoramento, não por minha vontade, sabe bem ela). Parei a dissertação por não ter resistido ao final do primeiro parágrafo desta monumental obra que diz: “O refugiado antilhano Jeremiah de Saint-Amour [...] se havia posto a salvo dos tormentos da memória com uma fumigação de cianureto de ouro”. Pensei

comigo, se a descrição de um fato pode ser feita de modo tão fantástico, então não haverá tempo a ser melhor empregado que na leitura do romance entre Florentino e Fermina. Sorvi a obra a goles intensos. Dela lembro passagens como: “Mas se alguma coisa haviam aprendido juntos era que a sabedoria nos chega quando já não serve para nada”. Ou ainda: “Era ainda jovem demais para saber que a memória do coração elimina as más lembranças e enaltece as boas e que graças a esse artifício conseguimos suportar o passado”.

Enfim, aprendi com Cecília que a travessia é constitutiva da vida humana como experiência de convivência intensa, nômade, peregrina. Ela impõe a solidariedade como condição substantiva de continuidade e até de sobrevivência; e a gratuidade do estar com o/a outro/a, do sentir-se bem no convívio. No caminhar, a presença do/a outro/a, de seu apoio e cuidado, são condições para não soçobrar, não sucumbir, não parar de caminhar. Nele, lampejos aparecem como retratos; rostos como sujeitos. Nestes está a potência ética e política que, por sua força para a movimentação e a mobilização, é o que preservará aberta a busca de alternativas que efetivamente sejam transformadoras das realidades, geradoras de novos tempos, de novos espaços.

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- DUSSEL, Enrique D. *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*. Trad. Jaime A. Clasen *et al.* Petrópolis: Vozes, 2000.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dei Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- GALEANO, Eduardo. *As palavras andantes*. 4. ed. Trad. Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2004.

- GARCIA MARQUEZ, Gabriel. *O Amor nos Tempos do Cólera*. Trad. Antônio Callado. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Trad. Wanda N. C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MELO NETO, João Cabral. *Morte e vida Severina*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
- PIRES, Cecília. Filosofia, como pronunciá-la? In: HELFER, Inácio; ROHDEN, Luiz; SCHEID, Urbano. *O que é filosofia?* São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- ROSA, Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SABATO, Ernesto. *Antes del fin*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1998.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 1997.



# ORIENTAÇÃO ACADÊMICA E AMPLIAÇÃO DE HORIZONTES: A RELAÇÃO E A CUMPLICIDADE ENTRE O DIREITO E A FILOSOFIA

---

*Paulo Valdemar da Silva Balbé<sup>1</sup>*

## 1. Introdução

O presente artigo tem como propósito expor a experiência do autor no Mestrado em Direito, Democracia e Sustentabilidade, com ênfase para o processo de orientação e aprendizado na matéria de “Teorias da Democracia”, ministrada pela Dra. Cecília Maria Pinto Pires, no ano de 2013. Trata-se de um apanhado das impressões do autor sobre o curso de Mestrado, considerando as expectativas e os resultados obtidos no interregno temporal de 02 (dois) anos de estudo.

No decorrer do texto realiza-se, além de um relato sobre as impressões pessoais, um apanhado sintético dos principais temas cujo estudo foi relevante para o desenvolvimento da pesquisa, que culminou na elaboração de texto de dissertação, apresentado à banca examinadora e aprovado, no ano de 2015.

Retrata-se, com destaque, a importante influência que o trabalho acadêmico da orientadora, Dra. Cecília Maria Pinto Pires, exerceu sobre o autor, conduzindo-o a uma abordagem investigativa crítica, de viés social. O estímulo ao estudo do tema Direito e Justiça, no âmbito das normas tributárias, com destaque da perspectiva filosófica, propiciou ao autor uma rica experiência de análise, culminando em uma amplitude do horizonte de compreensão do Direito.

## 2. A experiência no mestrado

Quando me decidi a cursar o mestrado ainda não tinha a compreensão exata do significado desse nível de especialização

---

<sup>1</sup> Mestre em Direito. Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu. Faculdade Meridional (IMED). Vinculado ao grupo de pesquisa "Direito e desenvolvimento" pela Faculdade Meridional (IMED). Email: paulo.balbe@gmail.com

acadêmica. A ideia, pragmática, característica de um profissional atuante na praxe forense, era a de que cursar o mestrado importava, principalmente, uma amplitude das oportunidades profissionais, seja pela titulação, que no meu caso traria reflexos positivos para futuras progressões na carreira, seja pelo fato de o mercado, gradualmente, ter criado requisitos para o ingresso de profissionais na área da educação.

Foi essa a ideia, dotada de viés preponderantemente utilitarista, que me servia de razão para justificar (e também me convencer) da necessidade de iniciar uma etapa laboriosa de estudos no curso de mestrado em Direito.

Ocorre que esse ingresso acidental na vida acadêmica, quiçá um pouco atrapalhado, sem um propósito claro dos objetivos almejados com a empreitada, também era consequência de uma busca pessoal, uma tentativa de reconciliação entre as lições aprendidas na graduação e o exercício cotidiano da profissão de advogado público.

Faltavam-me a experiência e o contato prévio com o ofício acadêmico, sobretudo o conhecimento de todo o processo de formação de um profissional da educação superior, a exemplo das liturgias próprias das arcadas, das idiosincrasias e sutilezas que escapam aos neófitos.

O primeiro e talvez mais instigante desafio foi o de sintetizar as leituras propostas nos seminários, realizando um apanhado crítico do teor das obras consultadas. Por incrível que pareça, não me era familiar o costume de questionar autoridades estabelecidas como, por exemplo, autores clássicos e professores com vasta e importante biografia.

Essa "ousadia" tolerada no meio acadêmico foi, para mim, ao mesmo tempo motivo de deslumbre e de insegurança. Com que ferramentas eu, singelo profissional, enfrentaria as construções teóricas, teses e afirmações de autores que já haviam escrito aquelas obras séculos antes de eu nascer ou, ainda, de pesquisadores contemporâneos cuja vida é dedicada ao estudo de determinado tema?

Logo percebi, com entusiasmo, o grau de liberdade que a pesquisa proporciona, sobretudo quando exige do pesquisador

uma atitude de responsabilidade, muito diferente da postura de subserviência e de crença em dogmas, mas também em nada relacionada com a prepotência e a arrogância, típica dos ignorantes, que atribuem importância e valor demasiado às suas convicções.

Pesquisar passou a significar, em minha leitura, o caminho prudente do homem que, ciente das limitações de seu conhecimento, se propõe a conhecer, a ter com outros seres humanos, uma espécie de diálogo que proporcione a compreensão da mensagem, sempre influenciada pelas pré-compreensões que o cercam.

Venho aprendendo a admirar, desde então, todos aqueles que se dedicam ao caminho nobre e gratificante da pesquisa, que se dedicam a reinventar, a reinterpretar, a recriar e, sobretudo, a compartilhar com os demais seres vivos (pois a pesquisa também interessa àqueles que não compartilham de nossa racionalidade) os resultados desse trabalho de perguntar e se aventurar a dar respostas, tendo como guia o nosso intelecto

### **3. Conhecendo a orientadora**

O primeiro contato que tive com a Dra. Cecília ocorreu no início do mês de novembro do ano de 2013, quando da exposição do plano de estudo da disciplina "Teorias da Democracia" no curso de Mestrado em Direito, oportunidade na qual, como sói ocorrer nos primeiros encontros, minha curiosidade de estudante pairava basicamente sobre o conteúdo a ser estudado e o modo pelo qual eu seria avaliado.

Lembro com intensidade a surpresa que eu tive pela forma de condução dos seminários e pela abordagem dos temas propostos para estudo. Não existia qualquer reminiscência à época em que frequentei as cadeiras da Faculdade de Direito ou até mesmo os cursos de especialização lato sensu, a começar por detalhes sutis como a disposição das carteiras na sala, em forma circular, que já nos colocava na condição de agentes ativos do processo de aprendizado, e não meros receptáculos de conhecimento.

Percebi naquele primeiro encontro com a Dra. Cecília várias qualidades que passei a admirar em um professor, mas talvez aquelas que mais despertaram minha atenção tenham sido duas: a humildade na transmissão do conhecimento e o respeito à condição do aluno, como agente responsável pelo processo de aprendizado.

A forma pela qual a condução dos trabalhos era realizada, mediante a escuta paciente e a arguição dos alunos sobre os pontos estudados, denotava uma vasta experiência profissional, aliada ao respeito pelas opiniões divergentes, posição que por si só já traduzia o quanto os ideais democráticos estão impregnados no pensamento da Dra. Cecília. Uma posição de mestre, condutor do processo de aprendizado, que não se seduz pela exposição vaidosa de saber e pela demonstração de autoridade (que caracteriza, na maioria das vezes, insegurança). Recordo-me de uma fala nesse sentido, quando a Dra. Cecília mencionou, em um dos seminários, que o conhecimento não deve ser o mero ornamento, um "berloque", a ser exposto à admiração de outros pelo seu detentor.

Esse modo de ver o processo de aprendizado como fruto de uma construção de conhecimento voltada para o agir prático, especialmente para o exercício da crítica intelectual em relação às verdades e dogmas propalados pelo senso comum e pelo Mercado, leva a rememorar outro ponto que passei a admirar na conduta profissional da Dra. Cecília: o respeito pelo aluno.

Quando me refiro ao respeito pela condição do aluno talvez uma primeira compreensão seja pela equivocada associação do termo à atitude de extremada condescendência, na qual o professor se coloca na posição de único responsável pelo aprendizado, facilitando por diversos meios o acesso ao conteúdo pelo aluno, não raro direcionando-o a determinada interpretação ou leitura sobre o tema. Não foi isso que constatei nos encontros, mas algo que considero superior.

Minha leitura de respeito ao aluno, à luz de minha experiência no Mestrado e, especialmente, nos encontros com a Dra. Cecília, corresponde à capacidade de fazê-lo acreditar de que é sujeito ativo no processo de construção do conhecimento. Cabe

ao estudante ler, compreender e articular seu aprendizado com a realidade de modo próprio, individualizado, considerando toda sua carga de pré-compreensão influenciada pelo contexto histórico e cultural.

Atribuir ao estudante essa responsabilidade é tarefa nobre que equivale a respeitá-lo como sujeito dotado de razão e de autonomia (e, por conseguinte, de dignidade, na linha da filosofia Kantiana). Todavia, o agir responsável tem um quê de libertador, pois também possibilita o exercício da crítica em relação ao senso comum, a conceitos e formas de pensar tidos por inquestionáveis.

Esse processo de construção do próprio conhecimento à luz das sugestões de leitura apresentadas foge à sistemática usual, costumeira à graduação no Curso de Direito, pois faz o indivíduo pensar possibilidades para além daquilo que já está posto ou, pelo menos, para a compreensão dos significados ocultos e das racionalidades subjacentes aos sistemas, conceitos e institutos.

Responsabilidade é também consequência de comprometimento, que pode ser compreendido como a capacidade de estabelecer um vínculo intenso entre aquilo que nos motiva (o desejo, em uma perspectiva da psicanálise) e nossos atos, sobretudo os acordos que conscientemente entabulamos em diversos aspectos de nossas vidas.

Essa constatação repercutiu a ponto de alterar a minha percepção sobre a relação entre o mestre e o aluno, sobretudo entre as expectativas e acordos (explicitamente e implicitamente estabelecidos). Adotada essa premissa não se justificaria que um aspirante a mestre, desejoso de estudar, de pesquisar um tema (portanto, dotado de curiosidade acadêmica) se satisfizesse com a singela articulação de abordagens pouco instigantes.

Não há espaço nessa seara, ao menos no plano consciente, para escusas em relação ao compromisso assumido. E sobretudo nesse aspecto a conduta profissional da Dra. Cecília é exemplar, pois soube como poucos construir uma trajetória acadêmica respeitável ao mesmo tempo em que desempenhou seu papel de mãe e de cônjuge, fiel às suas escolhas.

O despertar dessa consciência em relação ao papel de um estudante no nível da especialização *stricto sensu*, de pesquisador,

inspirou-me a fixar como objetivo de meu percurso acadêmico uma maior liberdade no processo de desenvolvimento da pesquisa, mediante a construção de um raciocínio capaz de dialogar com diversas fontes ao mesmo tempo em permitia exercitar os primeiros ensaios de uma atividade crítica e criativa

#### **4. Seminários e encontros: Democracia e sua crise**

Um dos diversos temas que foram abordados e estudados na disciplina "Teorias da Democracia" foi a crise no sistema de democracia representativa. Embora longe de propiciar uma solução definitiva, o estudo permitiu identificar o velho embate entre concepções distintas de democracia: a direta e a representativa.

Cediço que a democracia representativa no modelo brasileiro (adotado em grande parte no Ocidente) caracteriza-se pela possibilidade de o representante atuar com relativa liberdade em relação aos interesses próprios do conjunto de representados que o elegeram. Diz-se que a representação ocorre sem "mandato imperativo" (BOBBIO, 1986).

Esse aparente descompasso entre a vontade dos representados e a dos representantes tem ocasionado o surgimento da categoria dos políticos profissionais. Não raro também se atribui a essa situação a condição de principal causa para alguns males conhecidos no contexto político como, por exemplo, a malversação de recursos públicos, a corrupção e o tráfico de influência.

Tomado o significado de democracia como um regime no qual se admite a participação dos cidadãos nos assuntos políticos, entendidos esses como aqueles assuntos que dizem respeito a todos, constata-se com espanto que a preocupação com esses assuntos gerais não tem se revestido de tanta relevância nas esferas representativas.

É comum nos reportes jornalísticos diuturnos que as votações nas casas legislativas têm se pautado muito mais pelos complexos jogos de interesse partidários e corporativos do que necessariamente pelos grandes temas que, aparentemente,

deveriam preocupar a todos que se intitulam representantes da sociedade como, por exemplo, a pobreza e a desigualdade econômica crescente. Aparentemente esse retorno da preponderância dos interesses particulares (corporativos) no espaço político caracteriza um retrocesso, como bem denunciado por Bobbio (1986).

Percebe-se que um dos traços característicos dos embates políticos tem sido o de ocultar o que deveria ser a função preponderante das agremiações ou partidos: representar diversos conjuntos de concepções sobre uma vida feliz na sociedade (PIRES, 2016). Esse significado tem sido relegado ao papel puramente formal, em benefício de projetos voltados para a obtenção de poder, pura e simples. Por conseguinte, o agir político-partidário vem sendo pautado pelos processos de cooptação e construção de alianças desvinculadas daquelas concepções conceituais originárias, direcionadas aos objetivos de solução de questões circunstanciais, pragmáticas, pautadas preponderantemente pelos interesses econômicos dos agentes.

Dotar as instituições procedimentais do sistema político de mecanismos de controle e de transparência nos processos decisórios pode ser um caminho viável que possibilite maior ingerência dos próprios cidadãos na gestão da coisa pública. Nesse contexto a necessidade de mudanças do sistema político não se resume ao parlamento, pois o próprio poder burocrático, quando do desempenho das funções executivas do governo, deve ser equipado com mecanismos que propiciem níveis de participação.

Todavia, as dificuldades ou mazelas relacionadas ao poder político não se limitam à representatividade. A natureza dúbia das instituições políticas contemporâneas bem caracteriza sua complexidade, que não se resolve pela negação dos problemas econômicos, pois também guardam pertinência com a própria viabilidade do projeto político. Todavia, há de se cuidar para uma adequada identificação do que sejam problemas de feição econômica relacionados ao interesse coletivo daqueles que dizem respeito exclusivamente a interesses corporativos.

O ideal de liberdade, tão caro às novas formas de organização de poder decorrentes da Modernidade (em especial o Estado) vem sofrendo interferências e mitigações pela necessidade/escassez (PIRES, 2016). A existência de um mercado global, de agentes econômicos transnacionais, tem posto à prova a capacidade de se garantir, no restrito âmbito geográfico dos territórios nacionais, os pactos garantidores da condição de cidadão.

Frente à condição de depositário das esperanças e das expectativas dos indivíduos, e especialmente pela condição de principal garantidor de direitos, conforme determinado pela Constituição, o Estado está obrigado a cumprir com os acordos formalizados. Aos governantes eleitos legitimamente pela vontade popular incumbe a difícil tarefa de mediar os conflitos decorrentes da necessidade de cumprimento ao extenso rol de direitos reconhecidos com a escassez de recursos.

Aceitar o argumento da necessidade implica em reconhecer, ao menos em algum grau, a interferência do Mercado na política e, conseqüentemente, no âmbito jurídico. Entretanto, se é verdade que a Economia desempenha o papel de regulador social e, efetivamente, conduz a pauta de questões sobre a vida comum, não é pacífico que as leis do Mercado devam preponderar sobre as escolhas da coletividade.

Negar a possibilidade de qualquer resistência ao Mercado, conferindo-lhe o poder de condutor das pautas políticas e, portanto, sobrepondo as escolhas democráticas aos ditames da "Ciência Econômica" (posto que essas, assim como os dogmas religiosos, estão fora do debate político) implica em reconhecer que as promessas de direitos fundamentais expressas na quase unanimidade dos textos das constituições ocidentais não serão cumpridas.

Paradoxalmente, como bem denuncia Supiot (2014), a obediência às leis econômicas imanentes, à vontade do Mercado – comum aos posicionamentos partidários ultraliberais e aos adeptos do neoconservadorismo – não difere do socialismo científico, pois sobrepõe o sistema jurídico a projetos externos,

dissociados da vontade popular, especialmente a fé na universalidade das leis econômicas.

Na medida em que o Direito é utilizado para legitimar o poder, quando obriga a obediência dos cidadãos ao Estado, também o poder, representado pela função governamental, exercido pelo grupo ou agremiação que se sagrou vencedor na disputa, passa a exercer notável influência no Direito. Se o poder, visto sob o aspecto positivo, permite a concretização de alternativas possíveis de convivência e de vida boa, também pode servir como meio para justificar o afastamento dessas questões da seara política, limitando o exercício da Democracia àqueles pontos que não entrem em conflito com a Economia.

A questão que subjaz em todo esse contexto é a da manutenção da autonomia da política sobre os assuntos que digam respeito ao cumprimento das promessas e garantias aos indivíduos. Permitir que esses temas continuem sendo debatidos na seara política é garantir que pelo menos não sejam extintas as condições básicas para o implemento de um projeto – ainda que pouco factível a curto prazo – de justiça social.

## **5. A orientação: o embate entre a justiça e o direito**

Um importante ensinamento que recebi no curso de mestrado, especialmente no contato frequente que mantive com a Dra. Cecília durante o processo de orientação, foi o de que as questões filosóficas, políticas e jurídicas não se distanciam entre si. Tomando como exemplo a questão da justiça – eleita como ponto preponderante do problema de pesquisa trabalhado em minha dissertação, constata-se como a própria abordagem sobre o significado da palavra "justiça" pode ensejar compreensões distintas à luz de diversos contextos históricos e geográficos.

Uma vida justa, na ótica de Aristóteles (384--322 a.C.) está diretamente relacionada ao convívio em sociedade, especialmente na observância à igualdade proporcional que deve estar presente na distribuição dos bens na coletividade. Dar a cada um o que é seu, na medida do seu mérito, constitui o ideal a ser buscado pelos governantes.

Todavia, o significado de justiça na história sofreu mutação: da concepção original de virtude, de princípios gerais decorrentes da própria natureza, tornou-se o conjunto de leis humanas, escritas. O caráter transitório das leis humanas denota sua falibilidade, resultando que a observância da lei não decorre imediatamente de sua aceitação pelos indivíduos ou da correção de seus preceitos frente a uma norma superior, mas da própria autoridade que lhe é conferida pelo sistema jurídico. Decorre dessa situação a possibilidade de que uma norma criada pela autoridade legítima em determinado contexto histórico possa não ser considerada legítima ou justa por parcela da população, especialmente quando passam a preponderar outros critérios de moralidade no contexto social.

Uma concepção de justiça sustentada exclusivamente na autoridade admite a instrumentalização do aparato legal. Prolifera nesse contexto o sacrifício de liberdades e de direitos correspondentes a parcelas da sociedade com pouco poder de articulação política, considerando que os governantes, pautados pela concepção de uma racionalidade pragmática, utilitarista, contentam-se em atingir o que consideram ser o bem maior, não raras vezes coincidente com as exigências circunstanciais do Mercado.

Por outro lado submeter a lei ao julgamento de uma concepção de justiça, residindo esse critério em referências sociais compartilhadas (valores, moralidade), traz à tona diversos problemas, especialmente o da pretensão de “correção” da norma pela moralidade, expondo o risco de enfraquecimento do próprio sistema jurídico. O risco à Democracia também desponta como questão relevante, dado que ao intérprete/aplicador da lei não foi conferido, pelos cidadãos, o poder absoluto de reformar ou revogar o estatuto à luz de critérios metajurídicos.

Nesse embate entre a norma escrita e a compreensão de seu teor reside a problemática sobre os limites (quando) e os critérios (como) nos quais o poder legitimado a aplicar a lei nos casos concretos poderá, a pretexto de interpretá-la ou de corrigi-

la, “fazer a justiça” em cada caso<sup>2</sup>. Aparentemente os sistemas jurídicos contemporâneos (ao menos o continental europeu e o brasileiro) herdaram de Aristóteles a concepção sobre a necessidade de correção da lei, sempre geral, de modo a ajustá-la ao caso concreto, dado que “[...] a ordem prática carrega irregularidade, mutabilidade e contingência” (RODRIGUES et al., 2015).

No seio dessas relações complexas entre justiça e o Direito desponta o que a Dra. Cecília bem qualificou como natureza utópica do projeto de justiça (2016, p. 50), capaz de possibilitar aos cidadãos, pela garantia de condições essenciais ao seu desenvolvimento, a superação de suas necessidades e o exercício pleno de sua liberdade. Direito e justiça encontram-se alinhados pelo menos quando a ordem jurídica posta (direito positivo) traga disposições normativas voltadas ao respeito da condição humana, dos direitos básicos dos seres vivos e a redução das desigualdades.

Essa percepção do caráter utópico da justiça, que a Dra. Cecília soube detectar em meus anseios e inquietudes, tornou-se o norte de minha pesquisa, pautando as observações e sugestões no decorrer do processo de orientação. Convenci-me de que a pesquisa pode trilhar caminhos mais ousados, despontando do viés preponderantemente formal e analítico. A superação de uma atitude de singelo observador, de defensor incondicional das normas postas, sem o exercício de questionamentos sobre alternativas ou possibilidades, foi uma das barreiras rompidas pela minha condição de aluno/pesquisador, graças à orientação recebida no curso de Mestrado.

## 6. Agradecimento

Agradeço à Dra. Cecília a honra de me conceder seu tempo, atenção e carinho durante o curso de Mestrado em Direito. Essa riquíssima experiência, de constante estudo, de

---

2 Especialmente em relação a esse ponto que surgem as principais divergências quanto à natureza e o papel dos princípios jurídicos, quando e como deveriam ser considerados, pelos intérpretes, aptos a orientar uma decisão sobre o sentido e o alcance de normas jurídicas.

trocas e de aprendizado, considero como um divisor de águas na minha vida pessoal e profissional.

A proposta de minha pesquisa visava estabelecer relações entre o Direito e a justiça, em especial no ramo do Direito Tributário, no qual tem preponderado as investigações de viés legalista, cujo mote é a defesa do contribuinte. Contribuinte ali considerado como um sujeito cuja ação é motivada por interesses individuais, especialmente pela redução de seus custos e pela otimização de seus recursos, fazendo frente à concorrência no Mercado (representante, portanto, de segmentos específicos da sociedade).

Pensar em justiça tributária em um contexto científico implica em superar os lindes de uma investigação voltada exclusivamente para o desenvolvimento de novas teses com o propósito de utilização pragmática nas tribunas. Isso porque muitos cidadãos, destituídos da condição de clientes/patrocinados, ficam à margem dessa preocupação em razão da dificuldade de acesso às instâncias judiciais, porque são especialmente aqueles mais onerados com a carga tributária.

A crítica ao ordenamento jurídico positivo, colocando-o em comparação com os ideais democráticos, visa a proporcionar melhor compreensão sobre as condições necessárias à própria sustentabilidade de nossa organização social (Estado, sociedade civil), dentre as quais, especialmente, a distribuição equitativa dos recursos disponíveis.

Sem a orientação segura realizada pela Dra. Cecília no tocante ao domínio do ferramental filosófico, minha pesquisa talvez tivesse perdido grande parte do propósito de crítica, posto que estaria desfalcada de modos de aproximação do universo jurídico com a filosofia.

Recordo com alegria a conduta da Dra. Cecília nos momentos desse nosso caminho: leitura atenta sobre o trabalho realizado, o acompanhamento paciente e atencioso, a preocupação constante com o andamento do trabalho e, sobretudo, a serenidade e a calma com que recebia os questionamentos e dúvidas de minha parte. Fica a certeza de que,

juntos, construímos uma aliança, uma cumplicidade, na construção da utopia.

## Referências Bibliográficas

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia:** uma defesa das regras do jogo. Tradução Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

PIRES, Cecília. **Leituras filosóficas passadas a limpo:** temas e argumentos. Passo Fundo: IFIBE, 2016.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre filosofia política.** Santa Maria: Pallotti, 1986.

\_\_\_\_\_. Sobre o poder. **Revista Brasileira de Direito.** Passo Fundo, RS, Brasil, Vol. 11, nº 01, p. 57-67, jan.-jun. 2015.

\_\_\_\_\_. A soberania possível no artifício estatal de Thomas Hobbes. **Perspectiva filosófica.** Recife, PE, Brasil. Vol 1, nº 25. p. 13-27, jan.-jun. 2006.

RODRIGUES, Ricardo et al. Sobre a justiça moral e a lei positiva. **Argumenta Journal Law,** Jacarezinho, PR, Brasil, nº 22, p. 231-250.

SUPIOT, Alain. **O espírito de Filadélfia:** a justiça social diante do mercado total. Porto Alegre: Sulina, 2014.

TZVETAN, Todorov. **Os inimigos íntimos da democracia.** Tradução Joana Angélica d'Avila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.