

**SOLIDARIEDADE E POLÍTICAS
PÚBLICAS INTERGERACIONAIS
NO BRASIL: CONSIDERAÇÕES
HUMANÍSTICAS E FORMAÇÃO
CIDADÃ**

Vicente Volnei de Bona Sartor

Criciúma, 2016.

Impressões: Gráfica e Editora Otomar Ltda.

Diagramação e Imposições: Odair Cardoso / José Carlos Blasius

S744s

SARTOR, Vicente Volnei de Bona

Solidariedade e políticas públicas intergeracionais no Brasil: considerações humanísticas e formação cidadã: /Vicente Volnei de Bona Sartor. Revisão técnica de Gerson Luís de Boer Philomena-- Criciúma.SC : Gráfica e Editora Otomar Ltda.2015

158 p.: 21 cm

Solidariedade e intergeracionalidade.2. Personalidade penerogênicas.
3. Moralidade pública. 4. Soberania e independência. 5. Liberdade. 6.Justiça I .
Philomena, Gerson Luís de Boer. II . Título

CDU 32

APRESENTAÇÃO

Certamente que o leitor ficará curioso em saber a razão pela qual o autor buscou literatura tão antiga e distante para assunto tão evidente e relevante. A resposta é simples: somos um povo difuso e com baixa fundamentação de independência moral e política. Os humanistas – na ânsia de plantar as raízes da autonomia em relação à ideologia religiosa – produziram elementos de soberania, independência sem perder os laços da moralidade e da comunicação social.

Claro fica ao leitor que o estudo revive valores universais da humanidade e se opõe às personalidades ponerogênicas no exercício do poder. A proposta consiste em recuperar conceitos e princípios no exercício das atividades públicas. O tema localiza-se no âmbito da liberdade do homem, que exige, pelo fato de ser livre, o uso da razão para compartilhar os dons de sua faculdade, sem perder a individualidade e o bem-estar da vida humana associada ao longo do tempo.

Embora o autor deseje resgatar alguns aspectos de uma vida humana minimamente saudável, do ponto de vista do comportamento e atitudes sociais, o leitor poderá detectar que na nossa concepção acerca da vida pública, o Estado detém o poder sobre os indivíduos. Levada ao extremo, certamente que é uma atitude infantilóide, se ama o Estado com aversão odiosa aos políticos. A liberdade exige posturas políticas de independência e autonomia.

Portanto, se há uma mensagem implícita, é a de que se opõe ao domínio de grupos psicopatas dominando e se apropriando o setor público em benefício próprio ou de ideologias exclusivistas. Para o bom leitor, o psicopata neutraliza sentimento moral. Pior, provoca, ideologicamente,

culpa nos outros. Ou seja: induz à militância culpar terceiros, sem conflitos interiores, e que o mal não é deles por praticarem atos desonestos.

O autor fez um esforço teórico sem exaurir o tema, pois não é possível vida humana associada em ambientes infestados pela corrupção, desqualificação humana, submissão a conceitos e valores de baixa perspectiva intergeracional.

Tema extremamente complexo e há diversas análises elaboradas por filósofos, sociólogos, historiadores, cada qual com seu enfoque. E alguns chegam mesmo a dizer que sociedades são como organismos humanos que nascem, crescem e morrem.

Nesta obra não há discordância quanto ao conceito de nascer, crescer e morrer. O apelo é para que os valores humanos não se vulgarizem a ponto de termos uma degradação social e econômica comandada em larga medida por governos populistas e historicamente corruptos.

SUMÁRIO

PREÂMBULO CONCEITUAL.....	09
1 ASPECTOS EXEMPLIFICATIVOS DA COOPERAÇÃO: A SAÚDE.....	15
2 A PROBLEMÁTICA DA SOLIDARIEDADE NO ENTENDIMENTO DE METAS COMUNS NO LIBERALISMO POLÍTICO.....	21
3 MOTIVAÇÃO PARA A SOLIDARIEDADE E A COOPERAÇÃO.....	27
4 O COMUNITARISMO E OS DESAFIOS DOS OBJETIVOS COMUNS.....	31
5 OS CUIDADOS DE SAÚDE NO ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL: REFLEXÕES.....	33
6 TRADIÇÕES REGULADORAS DA VIDA PÚBLICA EM SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS DO WELFARE STATE.....	41
6.1 LIBERTARISMO.....	44
6.2 UTILITARISMO CLÁSSICO.....	44
6.3 LIBERALISMO POLÍTICO.....	46
7 A SOLIDARIEDADE NO ÂMBITO DA GLOBALIZAÇÃO.....	55
8 UMA ABORDAGEM DOS COMPROMISSOS ENTRE	

AS GERAÇÕES – RECIPROCIDADE POLÍTICA.....	57
9 OS GREGOS.....	59
10 A CONTRIBUIÇÃO DE EDMUND BURKE.....	65
10.1 O ENTENDIMENTO CONTEMPORÂNEO SOBRE JUSTIÇA INTERGERACIONAL.....	68
10.2 QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS DA INTERGERACIONALIDADE.....	71
10.3 A RECIPROCIDADE NO ÂMBITO DAS GERAÇÕES.....	73
11 HUMANISMO – O QUE ELE TEM A NOS DIZER SOBRE RECIPROCIDADE E SOLIDARIEDADE.....	81
11.1 O PODER REFLEXIVO DO HUMANISMO.....	87
11.2 O RESGATE DA NATUREZA POLÍTICA DO MOVIMENTO HUMANISTA NA PERSPECTIVA DA SOLIDARIEDADE.....	88
12 A DIMENSÃO FILOSÓFICO-POLÍTICA.....	93
12.1 AS VIRTUDES POLÍTICAS.....	93
12.2 A DIMENSÃO CULTURAL E EDUCACIONAL.....	103
12.3 O ASPECTO ÉTICO NO HUMANISMO.....	121
12.4 ASPECTOS POLÍTICO-CULTURAIS DO ESTADO BRASILEIRO.....	128
REFLEXÃO.....	133
CONCLUSÃO.....	137

REFERÊNCIAS.....	144
BIBLIOGRAFIAS COMPLEMENTARES.....	153

PREÂMBULO CONCEITUAL

A solidariedade se manifesta no âmbito da liberdade. Mas liberdade implica o uso da razão, significando ser racional em adotar os meios mais eficientes para determinados fins. Cada pessoa delibera, no âmbito de seu plano racional de vida e à luz dos fatos relevantes e conhecidos, como alcançar seus fins e desejos fundamentais da forma mais efetiva.

A liberdade exige a reciprocidade, submetendo os cidadãos a exigências políticas de obrigações de uns com os outros. Ambas – a solidariedade e a reciprocidade – evocam comprometimentos distintos. A primeira, na perspectiva ética do dever e a segunda, da obrigação que regula a vida humana associada em sociedades e comunidades plurais e multiétnicas.

Parte significativa da relação – agir com liberdade na perspectiva da solidariedade – consta nas declarações constitucionais, que no Brasil constituem princípios fundamentais para a construção de uma sociedade livre, justa e solidária, a erradicação da pobreza e da marginalização, a redução das desigualdades sociais e regionais e promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (BRASIL, 1988)¹.

Conceituar solidariedade significa desafiar os paradigmas das ciências monodisciplinares, pois no contexto da filosofia e da política, a solidariedade encampa cooperação social ao longo do tempo, exigindo procedimentos éticos dos cidadãos em sociedade democrático-constitucionais, já na presente geração, por meio de diversas políticas públicas adotadas pela sociedade livre.

Solidariedade vincula-se a contextos macroeconômicos e sociais, bem como aos demais conceitos agregados, como

¹ BRASIL, Presidência da República. **Constituição República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.

equidade, justiça, reciprocidade, ética e qualidade de serviços públicos e privados em organizações prestadores de serviços. Se as políticas públicas privilegiarem aspectos quantitativos, operacionais e político-partidários na formulação de políticas públicas, esvazia-se a qualificação dos agentes públicos na formulação e desenvolvimento de programas e projetos, principalmente os de saúde pública, pois diferentes conceitos de solidariedade conduzem a resultados também diferentes na promoção, proteção e recuperação, por exemplo, de saúde. Assim, declarar constitucionalmente e estar consciente da necessidade de se viver solidariamente, são insuficientes para a geração de solidariedade. Pode, ao invés, levar à *des-solidarização*² e, por consequência, a não cooperação. Da reflexão sobre solidariedade pode-se ampliar o poder da reflexão conceitual e identificar os *déficits de cooperação social*, pois sem cooperação amplia-se a subcidadania e a alienação social.³ Além do mais, uma sociedade *bem-ordenada* não se mede unicamente pela riqueza e de mercado de seus bens, mas de solidariedade e de reciprocidade.

A evolução histórica e a noção jurídica de obrigação conjunta, em um empreendimento social compartilhado, transportam-se nos dias atuais ao sistema de seguridade social, tal qual o da Saúde, da Previdência Social e da Assistência Social (BRASIL, 1988)⁴.

A ideia de ajudar um ao outro na solução de problemas ou de um membro colocar-se no lugar do outro, ainda permanece válida como referência e conteúdo básico da noção de solidariedade na teoria social do século XXI, cujo fundamento é o de integrar as pessoas em torno do bem comum e manter o elo social. Nesse sentido, solidariedade significa comprometimento e engajamento político-cultural, prevenindo,

² Termo empregado por Jaeggi (in MEULEN, ARTS; MUFFELS, 2001, p. 290), significando queda da solidariedade.

³ É o caso em que, até recentemente, a legislação *criminalizava* o dependente químico.

⁴ Seções II, III e IV.

assim, rupturas da e na sociedade.

Solidariedade, no entanto, não evoca princípios igualitários na distribuição de bens e riquezas. Assim, o agir de forma solidária integra a ideia de interdependência nas relações econômicas, culturais, políticas e religiosas.

A noção básica e a interdependência da solidariedade sugerem aspectos normativos, pois se espera um comportamento e uma atitude dos componentes do grupo social numa situação específica de relações sociais. A ideia de ajudar um ao outro ou de um membro colocar-se no lugar do outro, condicionada a comportamentos esperados dos membros dessa relação, gera conflitos e controvérsias, diferentemente, por exemplo, da amizade.⁵ Nesse aspecto, a história, as circunstâncias e a cultura definem ou orientam os modos e as disposições em agir de maneira solidária no âmbito local da comunidade e da globalidade. É de se questionar, então, que tipo de relacionamento a solidariedade exige para um membro colocar-se no lugar do outro em ambientes de vida humana interétnica de pessoas distantes e, em geral, fora do âmbito da amizade e do interesse próprio.

Essa amplitude da solidariedade para com pessoas fora do âmbito familiar e local significa tomar uma posição com respeito a um ideal ou a alguma coisa, transcendendo à estreita concepção dos interesses individuais e sugerindo uma afinidade entre solidariedade e legitimidade.⁶

Evocar a obrigação de um para com o outro em sociedade e, especificamente, nos sistemas de saúde, há um consenso⁷ de que a filosofia (moral, social e política) e teorias

⁵ Amizade pode ser definida como um elo de relacionamento face a face de pessoas.

⁶ Legitimidade para diferenciar de lealdade. A lealdade, em geral, supõe hierarquia e obediência, estabelecendo-se uma relação particular (nação, grupo, instituição) em oposição a outro.

⁷ No âmbito dos sistemas de saúde, consultar Meulen, Arts e Muffels (2001).

sociológicas da modernidade são determinantes para entender e compreender o significado de solidariedade. Justifica-se essa multidisciplinaridade, pois na vida humana associada contemporânea há muitos riscos (GIDDENS; BECK; SCOTH, 1993) e particularidades tecnológicas e socioculturais (CASTELLS, 1999; BERNARDI, 2000), não suficientemente explicadas, isoladamente, nas teorias vigentes.

Na visão de Giddens, Beck e Scoth (1993), a globalização exige a reflexividade social, significando dizer que as pessoas devem filtrar as informações relevantes para orientar suas vidas, aumentando seu poder e habilidade para interpretar, modificar, corrigir e repensar o conhecimento. Nessa linha de raciocínio, a obediência e a lealdade cedem lugar à proatividade, comprometendo-se com novas ideias por meio do diálogo em busca de uma maturidade emocional. São pessoas capazes e abertas a reformular novos valores, estratégias e relações sociais e de trabalho no tempo e no espaço.

Dentre as particularidades da modernidade, a contemporaneidade valoriza excessivamente o tempo cronológico em detrimento do tempo psíquico, sendo a experiência da velhice descartada. Nesse sentido, há uma patrulha apologizando a juventude. A sociedade contemporânea impõe às pessoas um culto à juventude, numa dedicação neurótica ao exercício de esconder os sinais do tempo, tanto no corpo biológico quanto na cultura dos feitos históricos. Vive-se numa era em que as pessoas são avaliadas de fora para dentro, começando desde cedo com o controle social do comportamento da criança. Não fosse suficiente a pressão dos pais e dos jovens, até mesmo entre os cronologicamente em idade avançada, paradoxalmente, poucos se declaram velhos.

Nesse aspecto, a solidariedade aponta para a superação do egoísmo das políticas setoriais desvinculadas do interesse comum ou do que é comum numa sociedade considerada como empreendimento perene de cooperação das gerações ao longo do tempo. Com essa acepção, expressa um compromisso mais profundo, indo além de uma simples meta

estratégica de interesses e lealdades grupais e institucionais específicos. Contém, assim, elementos distintivos de outras formas de ajuda.

Se por um lado a solidariedade subtrai-se do âmbito da amizade e do interesse próprio, ela também se afasta do entendimento comum da compaixão. Embora possam expressar condutas altruísticas de práticas de solidariedade, a compaixão não constitui, necessariamente, elemento constitutivo do conceito de solidariedade, pois piedade e caridade não significam solidariedade.

Com essa concepção, a solidariedade supera a caridade e a compaixão porque, necessariamente, implica incluir e exige relacionar a situação de uma pessoa desfavorecida à situação dos demais. A solidariedade constata e, necessariamente, inclui, enquanto que a compaixão e a caridade, conforme acima descrito, constata, mas permanece na situação de exclusão, pois se orientam pelos princípios da lealdade grupais específicos. Compaixão e piedade não relacionam, necessariamente, a situação do outro à situação de quem quer prestar solidariedade. Portanto, é uma relação assimétrica e de dependência, pois transmite a ideia de cuidar com altruísmo e amor, enquanto que solidariedade é a de ampliar e garantir oportunidades para crescer e evoluir.⁸

O reconhecimento de colocar-se no lugar e no destino do outro numa sociedade que compartilha coisas comuns estabelece, necessariamente, uma relação de simetria e de interdependência. Portanto, mutualidade e reciprocidade, significando cooperação e não compaixão, pois esse último, na maioria das vezes, confirma e rotula a baixa autoestima dos sujeitos envolvidos, o que, de certa forma, contribui para ampliar as assimetrias entre os desiguais.

⁸ Trata-se apenas de construir atributos para um conceito. Não se elimina o amor, tampouco a compaixão.

1 ASPECTOS EXEMPLIFICATIVOS DA COOPERAÇÃO: A SAÚDE

Caracterizar solidariedade sob a perspectiva da simetria gera alguns problemas de ordem epistemológica, dado que os indicadores de reciprocidade e cooperação não são óbvios. No cuidado social, especificamente no sistema de saúde, as pessoas portadoras de doenças degenerativas, por exemplo, não podem responder diretamente com a reciprocidade e/ou com alguma forma de cooperação. Encarregando-se, para isso, solidariamente, a família, a comunidade, as instituições e os demais serviços formais e informais.

Dentre os traços distintivos da solidariedade com os outros tipos de relações sociais, a solidariedade não visa ser uma simples relação de troca. A razão em se manter a solidariedade é a crença de que o sucesso e o bem-estar de outros é importante para garantir o florescimento de projetos com os quais um membro sadio se identifica. Nisso não vai nenhum sentimento moral ou altruístico, pois a característica mais desafiadora da solidariedade é a de que o destino do outro afeta, de forma significativa, cada membro do grupo.

Se o destino do outro tem a ver com cada membro de forma significativa, esse desafio sugere preparação e formação de pessoas na formulação de políticas públicas e, sobretudo, de arranjos institucionais de sistemas de saúde tanto para desenvolver projetos quanto para empreender atividades e ações de promoção, proteção e recuperação da saúde de todos os cidadãos. Isso implica, necessariamente, ampliar a compreensão de solidariedade em saúde da simples prestação de serviços instrumentais a ideias de integração e cooperação social. Para tanto, a solidariedade, contrastivamente, difere do conceito de cooperação instrumental encontrado na maioria dos casos praticados no âmbito da saúde. No caso da cooperação instrumental, cooperar com os outros é um puro meio para se obter vantagens individuais, a saber: cada indivíduo tem certos

interesses que são mais facilmente conseguidos ao se agir junto com outros. Nesse caso, a motivação para cooperar advém do autointeresse e da racionalidade, não sendo um valor em si mesmo, pois uma vez atendidos os interesses individuais, a motivação desaparece.

A cooperação não instrumental, por sua vez, baseia-se na consecução de metas e de interesses comuns. Isso equivale dizer que os interesses individuais não podem ser separados das metas dos outros. Nesse sentido, a cooperação é não instrumental, pois a pessoa não usa a outra meramente para atingir seus objetos individuais. Atribuindo-se um valor intrínseco ao processo de cooperação, os objetivos comuns tornam-se ainda mais fortes. E nisso, necessariamente, está a inclusão do outro, pois esse é a pré-condição da liberdade de cada um numa sociedade de cooperação. Uma atitude de solidariedade, assim, relaciona-se com a própria preservação da forma comum de vida. Trata-se, pois, de um conceito ético.

Nesse sentido, uma educação instrumental, de acordo com os humanistas renascentistas, só se justifica se, e somente se, conduzir o homem público a ser bom e a ter espírito excelente, pois ser bom pela prática de virtudes morais abre caminho para a arte e para a política. Inexistindo *sociedade política*, não há o que compartilhar em termos de compromissos e participação. Portanto, debela-se a cooperação e as sociedades livres. As clássicas práticas do sujeito – expressão da liberdade, emancipação política e intelectual, exercício da cidadania – passam a ser contraditadas pelas práticas do desejo e não pelas indelévels práticas da solidariedade humana e reciprocidade política.

Nessa conceituação de arte e de política, é inaceitável solidarizar-se na miséria e na pobreza de recursos e possibilidades. Em primeiro lugar deve-se proteger o corpo em condições saudáveis para que floresça a liberdade. Desta, a inteligência e, da inteligência, a solidariedade. Os humanistas renascentistas – precursores de um programa estratégico de *humanitas* – entendiam que a educação solidária de um ser

humano bom realiza-se no âmbito do público e que as excelências e satisfações de cada um complementam o bem de todos.

A definição constitucional de saúde como um direito social ou bem de todos (BRASIL, 1988)⁹, remete ao entendimento do que é bem comum, pois expressa a ideia de um apoiar o outro por meio de instituições de cuidado e de redes de suporte. Uma vez definida como direitos de todos e um dever do Estado, fica implícita a ideia de um bem comum porque sem ela cada um em particular sem a saúde dos demais não realiza seus planos racionais de vida.

Assim, saúde tem um valor substancial e compartilhado. Mas valor é um elemento histórico-cultural. Se a elite cultural na área de saúde considerá-la apenas como um valor meramente instrumental, por certo seu valor desce a patamares de imoralidade, excluindo, de antemão, grupos específicos de atendimento. Se o idoso for preterido em função da valorização pós-modernidade do tempo cronológico em detrimento do tempo psíquico, sendo a experiência da velhice descartada, claro está que a saúde não amplia o estado de cooperação entre as gerações. Trata-se, pois, de um procedimento puramente instrumental.

Se por outro lado, as políticas públicas simultaneamente apologizam a juventude em detrimento da velhice, comete-se um desvio ético e político. Em privilegiando determinados grupos, o comum perde valor e a força de representação social favoráveis à solidariedade, à justiça, à cidadania e aos direitos humanos, pois sem ela não há redistribuição equitativa de bens, serviços e recursos.

Daí dizer-se que solidariedade também se manifesta pela maneira como as políticas públicas são elaboradas: se a serviço instrumental do Estado ou se a serviço de um investimento social. Na primeira maneira, os cidadãos tornam-se

⁹ Artigo 6.

meros objetos de manobra; na segunda, implica uma relação entre governo, comunidade e cidadãos de forma a ampliar a solidariedade reflexiva, ou seja, a integração, a cooperação social e a reciprocidade.

Uma das explicações razoáveis e plausíveis no sentido de se promover a reciprocidade advém da justiça em Rawls (2000, 1997, 1999, 1993, 1971), com o seu princípio da diferença: talentos e habilidades são bens comuns a serem partilhados pela comunidade. E, nisso, não há nada de justo ou injusto. O justo e ou o injusto se definem no modo como a sociedade responde à distribuição dos bens produzidos pelos talentos individuais.

Se do ponto de vista do liberalismo político em Rawls é a importante a justiça para a distribuição dos benefícios da cooperação social, os talentos deveriam ser preservados e promovidos, pois sem eles não haveria progresso social. No entanto, os talentos, saúde e vigor dependem da existência da sociedade. Somente ela tem o direito de decidir como esses talentos podem ser usados. Ou seja, o liberalismo defende o princípio da diferença.

Do princípio advém a fraternidade como um conceito político, que é uma das formas de expressar a reciprocidade e a cooperação. Numa interpretação livre, o princípio da diferença expressa uma conexão (solidariedade) entre aqueles que melhor podem fazer com seus talentos e aqueles desprovidos de idênticos talentos dos primeiros. Ou seja, se uma pessoa ou grupo pode desenvolver habilidades e competências diferenciadas para o progresso social, isso não implica desagregação com os demais cidadãos da sociedade. Basta entender que alguns investem e ou “nascem” com determinadas potencialidades e as põem em prática e outros não, por razões históricas e ou até mesmo pessoais.

A ideia da fraternidade, como categoria política, significa não possuir mais à custa dos outros. A fortuna de um só trará benefício se também trazer benefícios para os menos afortunados. Isso não significa incentivar os desafortunados a nada fazer e ou a receber benefícios gratuitamente. Mas a de propor e ou estimular a formação de políticas em que esses grupos possam melhorar com a ajuda de todos, estando conscientes de seus compromissos e metas pessoais e familiares. Em resumo: sem que haja alguém, por meio de seus talentos, produzindo bens, serviços e riqueza não há como pensar fraternidade política.

2 A PROBLEMÁTICA DA SOLIDARIEDADE NO ENTENDIMENTO DE METAS COMUNS NO LIBERALISMO POLÍTICO

O traço característico de norma deontológica de Kant (1724-1804)¹⁰ recomenda que se deve agir sempre de tal maneira que a máxima da ação possa ser erigida em regra universal e de maneira a tratar a humanidade em cada um dos sujeitos e nos outros, sempre, e ao mesmo tempo, como um fim e jamais como um simples meio.

Apesar da recomendação de jamais se transformar em meio, a ética deontológica (ou do dever), no âmbito da saúde e das circunstâncias histórico-antropológicas de cada povo, não se contrapõe, necessariamente, à ética teleológica ou instrumental. Sob tais circunstâncias, as duas éticas tendem a elevar os conceitos de solidariedade, justiça e equidade a um patamar adequado à vida humana associada. Não reduzem, portanto, a autonomia, a liberdade dos cidadãos e nem o binômio saúde x doença a variáveis e fatores exclusivamente de ordem biológica ou mercadológica. Afastam-se, assim, do determinismo biológico que desconsidera as dimensões psicológicas, socioeconômicas e culturais do ser humano. Dimensões essas que não podem ser esquecidas na reflexão ética sobre a saúde dos indivíduos, principalmente quando a sociedade contemporânea, na concepção de Castells (1999), se vê ligada em rede e interdependente de umas com as outras. Nesse sentido, a ética deontológica em Kant se mostra universal.

E universal também a solidariedade, pois se homem perder a fé nos valores da vida humana, a civilização retrocede. A vida é uma luta de forças opostas tentando combinarem-se umas com outras, numa unidade mais elevada. E a atitude

¹⁰ Sobre o tema, Immanuel Kant está sendo citado genericamente e dentre suas obras fundamentais, foram consultadas a *Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática*.

solidária mais elevada, conforme Thomas H.; Thomas D. (1944), é a de amar ao próximo como se fosse a si mesmo. Nessa perspectiva, a solidariedade abriga uma base ética e social porque partilha uma forma comum de vida em qualquer tempo, espaço e contexto. Daí advém a ideia de estar-se associado e as formas de cooperação possíveis de ocorrer no mundo da vida.¹¹

No que tange à promoção, proteção e recuperação da saúde (BRASIL, 1988)¹², as declarações internacionais (a Carta de Ottawa (1986), a Declaração de Sundsvall (1991), a Declaração de Adelaide (1988), a Carta de México (2000) e a Declaração de Jakarta na promoção da saúde no século XXI) enfatizam a seguinte ideia básica: a saúde é um bem de todos. Nisso seguem a recomendação aristotélica de que não é fácil praticar belas ações sem os instrumentos técnicos próprios.

Nesse sentido, e em especial para o século XXI, as declarações assumem a construção de políticas públicas integradas que: - evitam prejuízos a outras pessoas, - promovam a proteção do meio ambiente e o uso sustentável dos recursos, - restrinjam a produção e o comércio de artigos nocivos como tabaco, armas, assim como as práticas de comercialização que atentem à saúde, - protejam as pessoas no local de trabalho e no mercado e avaliem os impactos sanitários das políticas públicas.

A Constituição Federal de 1988 e as declarações insinuam compartilhar metas comuns e formar relações cooperativas em âmbito internacional quer com os próximos, quer com os distantes (BRASIL, 1988).

No entanto, uma forma de vida em comum não existe como um fato, mas como uma ideia, pois metas comuns se viabilizam no âmbito de um projeto compartilhado. Isso quer dizer que necessariamente há de se respeitar a cultura dos grupos humanos específicos. A dimensão planetária de um projeto comum de obrigações e deveres parece impraticável com

¹¹ Sobre o entendimento de atitude ou virtude, consultar *Sollicitudo rei socialis* do Papa João Paulo II nas obras de Stebbins (2001) e Bilgrien (1999).

¹² Artigo 196.

os recursos e o conhecimento disponíveis nas Ciências Humanas, pois solidariedade requer estabelecer obrigações uns com os outros. Daí, a ideia de comprometimento quer moral, quer factual de um colocar-se no lugar do outro no círculo das relações envolvidas pessoalmente que, necessariamente, inclui uns e exclui outros quando da realização das metas comuns específicas e em algum tipo de cooperação.

Realizar metas comuns específicas e cooperação, no entanto, continua sendo um desafio.¹³ A especificidade não elimina a cadeia de eventos a que uma meta comum se submete. As interdependências num mundo globalizado indicam a existência de uma rede de relações. Isso implica pensar a solidariedade sob a ótica cosmopolita e, ao mesmo tempo respeitar as culturas e as peculiaridades locais, ampliando as bases de relações cooperativas. Nesse sentido, advém, propriamente, a ideia das relações cosmopolitas da vida humana.

As relações sociais, numa forma ampliada, ou seja, conectadas com outras pessoas, supõe certo nível de interrelacionamento. Se compreendermos que uma pessoa é um ser associado, a pessoa age em solidariedade com os demais, o que sugere que sua ação será sempre no sentido de manter os elos e as interdependências sociais dos indivíduos. A motivação para esse agir, no entanto, fica sujeito às contingências adequadas. Em situações de guerra perpétua e instabilidade, por exemplo, esse tipo de entendimento perde consistência explicativa.

Para superar essa limitação no âmbito das sociedades democrático-constitucionais, mas não no âmbito internacional, dispõe do conceito de *justiça como equidade* (RAWLS, 1997). Da justiça como equidade, na qual contempla a concepção da pessoa como livre e igual, derivam ideias

¹³ Numa perspectiva operacional, formar rede exige: 1) reconhecer que o outro existe (aceitação); 2) conhecer o que o outro faz (interesse); 3) colaborar, quando necessário (colaboração); 3) cooperar nos acordos operativos (solidariedade) e compartilhar objetivos e recursos comuns (visão comum).

fundamentais de sociedade enquanto sistema de cooperação social.

A cooperação social possibilita que todos tenham uma vida melhor da que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de seus próprios esforços. Justiça, enquanto virtude de certas práticas no âmbito político público, refere-se à definição de direitos e deveres básicos de todos os cidadãos envolvidos na cooperação social.

A prática da virtude sob essa ótica gera a estabilidade política, mas depende de cidadãos que compartilhem a amizade, a confiança e o companheirismo. Ou seja, *virtude* é um sentimento a ser ativamente cultivado e, nesse sentido, as instituições políticas básicas desempenham um papel fundamental no desenvolvimento das virtudes da cooperação.

As instituições, funcionando de maneira efetiva e bem-sucedida por um período de tempo considerável, tendem a encorajar virtudes cooperativas indispensáveis da vida política, tais como a razoabilidade, o senso de justiça, o espírito de conciliação e a disposição de fazer concessões mútuas.

Nessa linha de raciocínio, contrasta-se a universalidade da doutrina liberal com as visões filosóficas do intuicionismo racional, o utilitarismo clássico e o perfeccionismo, ao afirmar que a doutrina liberal é universal por apoiar-se em princípios e concepções da razão prática. A doutrina liberal se apoia na autoridade do homem racional e razoável (PL: I:§ 7, p. 48-54; CP:16:I e IV, pp. 303-312)¹⁴ não em autoridade fora desse alcance racional (CP, 1999a, p. 532)¹⁵. Por serem racionais, ajustam, concordam e cumprem com os princípios estabelecidos. Daí que os princípios acordados devem ser universais em sua aplicação (UTJ, § 23, p. 142)¹⁶. Por serem

¹⁴ RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993. (Nesta obra foi denominado PL).

¹⁵ Id. **Collected Papers**. Cambridge: Harvard University Press, 1999a. (Nesta obra foi denominado CP).

¹⁶ Id. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M.R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Nesta obra foi denominado UTJ).

razoáveis, estão continuamente fazendo ajustes sobre diferentes matérias (CP:1999, p. 532), bem como na estrutura básica sempre que for necessário (PL:VII:§ 9, p. 284)¹⁷, ou seja, reformulando as instituições (ATJ, § 3, p. 13)¹⁸.

A proposta liberal rawlsiana contempla as origens culturais e históricas de um indivíduo ou grupo, proximidade organizacional, social ou geográfica. Ao desenvolver a razoabilidade e a racionalidade ao lado do senso de justiça, coloca o indivíduo no centro de várias relações simultaneamente, ligando-o à nação, ao gênero e ao grupo comunitário. Portanto, de ordem válida para as pessoas razoáveis em sociedades bem-ordenadas. A construção de projetos comuns e o apelo à solidariedade e à cooperação são fatores determinantes para explicar a capacidade de bem usar modelos liberal-políticos de vida humana associada. Alguns desses aspectos tangenciam a concepção sociológica de Bernardi (2000).

A teoria de Rawls não sendo globalizante, mas tão-só parte de uma teoria geral da sociedade, não substitui outras áreas das ciências sociais, como a economia, a sociologia jurídica ou até mesmo a Política. O êxito rawlsiana consiste em atenuar a contradição entre dois imperativos básicos do progresso prático: a cooperação e a inovação. No mercado, qualquer atividade produtiva é cooperativa.

O próprio mercado representa uma forma simplificada de cooperação entre estranhos, o que exige generalização de confiança.¹⁹ Mas para cooperar necessita-se,

¹⁷ Id. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993. (Nesta obra foi denominado PL).

¹⁸ Id. **A Theory of Justice**. New York: Oxford University Press, 1971. (Nesta obra foi denominado ATJ).

¹⁹ Os mercados são importantes trazem fundamentais contribuições não só do ponto de vista da eficiência social, como também para a liberdade e a igualdade. Brevemente pode-se catalogar diversos aspectos potencialmente fortes do mercado como instrumento de troca: Eficiência, Liberdade e a Igualdade.

constantemente, inovar, ou seja, difundir na população, tão amplamente quanto possível, o acesso às oportunidades educacionais e econômicas para poder aproveitar a energia de todos os membros da sociedade. Assim, lê-se em Rawls (1997 e 2000) e em Bernardi (2000), a condição mais importante para que se dê essa fusão é a educação empreendedora, a promoção das oportunidades e dos talentos. No caso brasileiro, há-se ainda de inventar instituições e práticas mais capazes de instrumentalizar as instituições (as tradicionais e as inovadoras) para fazer emergir as potencialidades das pessoas e dos cidadãos.

3 MOTIVAÇÃO PARA A SOLIDARIEDADE E A COOPERAÇÃO

A questão mais significativa da aplicação da solidariedade dos projetos comuns para metas comuns está no fato de o indivíduo estar, conscientemente, associado, o que implica no seu empoderamento na vida comum. Diferentemente do “estar junto” de maneira passiva, empoderamento pode ser descrito como agir junto, em vez de reagir.

Vê-se, nessa posição de agir junto, a perspectiva do outro e do outro como si próprio. Solidariedade, assim entendida, amplia e consolida um poder-fazer com autenticidade nas relações e, por conseguinte, da cooperação. O inverso da solidariedade no sentido de poder-fazer é a indiferenciação dos sujeitos no processo de metas comuns, ou seja, de os indivíduos deixarem de apoiar uns aos outros para atingir metas comuns de vida.

A indiferenciação social e profissional aplicadas ao *welfare state* reflete, por sua vez, não apenas no anonimato ou na situação de *free rider*, como também dos programas públicos, em especial, de saúde. A des-solidarização é um tipo de indiferença que leva à impotência para tomar iniciativa e de empreender, pois os programas e os desenhos político-pedagógicos de programas institucionais do *welfare state* não cultivam, suficientemente, os laços de conexão solidários. Ou seja, a consciência de estar associado num destino comum. Mesmo que o indivíduo reconheça seu destino comum numa sociedade e de que muito provavelmente as instituições de ensino não cultivem os laços solidários não instrumentais, existem dificuldades práticas locais e internacionais.²⁰

Parte significativa da perda de solidariedade social surge da inabilidade das pessoas e dos programas de ensino na

²⁰ Tais como o acesso ao trabalho, a segurança pública e a competição internacional por fundos de organismos internacionais. Esses aspectos não fazem parte do escopo desta pesquisa.

formação de pessoas em fazer essas duas conexões: o de estar cômescio da vida humana associada e do destino comum. Ou seja, deixar de ser atomizado e indiferente. Na maioria das vezes, a inabilidade é difusa pela falta de transparência pública e pela própria fragmentação do conhecer e do agir humanos, sem o devido compartilhamento e controle sociopolítico. Ou seja, gerando a desintegração e a incapacidade de os indivíduos se identificarem com vida comum que, no obstante, é a pré-condição de suas próprias existências.

O fracasso em alcançar o que seria o desafio de uma vida ética moderna, a saber, o indivíduo relacionar-se à vida sócio-ética na comunidade indica, já na formação institucional, o fato gerador da *des-solidariedade*.

A desintegração ou o afrouxamento desse elo – exacerbção do individualismo e afrouxamento sócio-ético do comunitarismo – opõe-se à ideia de:

“l'appartenenza dell'individuo a diversi livelli di relazione, che in forma spontanea e istituzionalizzata danno senso alla sua esistenza, e si oppone alla frammentazione indotta dall'assetto sociale dominante in occidente” (BERNARDI, 2000, p. 30).

A liberação dos indivíduos (o individualização) é contra-ágida pelo aumento das interdependências da sociedade contemporânea. A *des-solidarizaçáo* não se relaciona com individualizaçáo, pois está tendo diferentes papéis e habilidades, ligando uns aos outros num sistema complexo de interdependência e de elos de conexão. A despeito da individualizaçáo, a solidariedade não só é possível, como resulta do próprio individualismo. O que ameaça a solidariedade não é o individualismo, mas uma parte da ideologia dele.

A presença de solidariedade depende da arquitetura das relações de cooperação dentro de uma sociedade e das possibilidades individuais em ser parte ativa na comunidade para que as instituições tenham, elas mesmas, perspectivas solidárias. Ou seja, depende, também, das motivações dos indivíduos em compreendê-la como um projeto que eles

próprios moldam. Sem essa assunção pessoal e comunitária, ocorrerá a *des-solidarização*. Por isso, na constatação sociológica de Bernardi (2000, p. 26), “*dovrebbe essere approntata per educare e sostenere a forme di autogoverno, della persona e delle comunità di appartenenza*”. Prossegue o autor citado anteriormente, a solidariedade “*ritrova al centro una comune domanda di riconoscimento del valore della identità culturale, personale e comunitária*” (p. 132); “[...] *nelle autonomie private della famiglia, dell’associazionismo, delle collettività; e le autonomie locali: dei comuni, delle province, delle regioni*” (p. 28); “[...] *ed assicurare a ciascuna identità comunitaria, etnicamente definita nella sua storia e nel suo ambiente, il libero esercizio del proprio senso esistenziale*” (p. 140).

Os aspectos da *des-solidarização*, acima mencionados, sugerem pensar a solidariedade sob a ótica da justiça como equidade numa sociedade marcada pela presença das tecnologias da informação, do capital financeiro e da ruptura dos laços de comunidades tradicionais. Portanto, numa sociedade em que a consciência coletiva tende a desempenhar um papel social secundário nas relações sociais e na busca do bem comum, isso pode levar ao enfraquecimento das relações e dos elos de reciprocidade.

Assunto ainda insuficientemente desenvolvido nas ciências sociais, o humanismo responde com equilíbrio com as instituições tradicionais, em especial o grupo familiar (BERNARDI, 2000). Um dos problemas centrais da sociedade moderna é a falta dos elos originais de solidariedade. Elos esses que caracterizam a comunidade.

4 O COMUNITARISMO E OS DESAFIOS DOS OBJETIVOS COMUNS

O retorno ao comunitarismo e à cidadania social implica pensar os desafios representados pela pluralidade de demandas de bens e serviços escassos e, inevitavelmente, fazer uma reflexão sobre os fins das políticas públicas e sociais dos diversos setores, principalmente da saúde e do cuidar, levando-se em conta os aspectos qualitativos e quantitativos dos bens e serviços gerenciados pelo público e pelo privado.

A demanda de bens e serviços tem aumentado e também diversificado. Além disso, sociedades multiétnicas e multiculturais apresentam o problema do pluralismo no que diz respeito a valores, estilo de vida e diferentes concepções de Bem o que leva a reivindicar tratamento semelhante e universal.

A passagem de sociedade predominantemente homogênea para sociedades plurais exige identificar se há critérios objetivos na distribuição de bens escassos necessários ao cumprimento da cidadania. Além disso, há de se distinguir meras preferências pessoais das necessidades coletivas capazes de ampliar os elos de cooperação e solidariedade. Satisfazer necessidades pessoais e coletivas pode produzir tensões entre reivindicações legítimas diferentes. Daí que é inevitável que aqueles que estão exercendo a função pública fazerem uma escolha, amenizando os conflitos sociais e ampliando os mecanismos de cooperação e relacionamentos sociais.

5 OS CUIDADOS DE SAÚDE NO ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL: REFLEXÕES

Alocar recursos escassos em cuidados de saúde, especialmente no Brasil, tem sido inspirado nos critérios de urgência e de emergência.

Historicamente, no âmbito da saúde pública brasileira, a intervenção estatal-institucional deu-se de forma descontínua e, muitas vezes, atrelada aos interesses específicos individuais, ou de setores influentes. As medidas corretivas eram tomadas após a intensificação dos problemas, ou seja, quando a situação já era insustentável e atingia também os grupos privilegiados. Os cuidados com aspectos sanitários e de saúde só emergiam, preponderantemente, no âmbito das preocupações da estrutura básica da sociedade quando entravam em jogo os interesses da expansão capitalista e comercial. Na prática, as epidemias só eram combatidas porque ocasionavam sérios embaraços às relações comerciais com outros países. Justificava-se, então, uma intervenção sanitária, para que a saúde financeira das classes dominantes não fosse ameaçada.

A saúde pública, do fim do Império ao fim da Primeira República, foi parte integrante da institucionalização e consolidação de um Estado burguês, que se formou a partir da crise e desintegração do regime colonial português, do desenvolvimento capitalista em sua fase liberal, bem como da constituição do novo regime republicano. Essa dinâmica, interna e externa, refletiu-se na institucionalização da Saúde Pública, ou seja, na seleção de áreas específicas de atuação na estrutura burocrática e seleção de clientela específica, a fim de permitir as formas de acesso, bem como os tipos de serviços e bens de consumo a serem distribuídos.

Para compreender o significado de *bens a serem distribuídos*, convém lembrar que a burguesia cafeeira do Brasil não era, simplesmente, beneficiária da ação do Estado, mas também forjava as instituições estatais (serviços públicos de

vacinação, limpeza da cidade, construção de estradas, portos, obras contra a seca, entre outros), transformando-as em instrumento de seus interesses (IYDA, 1994).

A Constituição Republicana de 1891 transformou as províncias em Estados, mas em muitos destes eram precários os serviços de infraestrutura urbana. A competência para prestar os serviços de saúde passou desde então a ser de incumbência dos Estados que ficaram responsáveis pela vigilância das localidades e das habitações populares (BRASIL, 1891).

A intervenção sobre o espaço urbano priorizou os aspectos sanitários e os de higiene sobre as demais dimensões do processo saúde-doença, ou seja, sobre os *aspectos socioeconômicos*. A política sanitária dos higienistas, tomando o sentido de campanha, exibia uma face da persuasão, que se traduzia em intensa propaganda junto à opinião pública, e uma face repressiva, consubstanciada em leis rigorosas como foi o caso da notificação compulsória das doenças infecciosas e das demolições sumárias de habitações anti-higiênicas (IYDA, 1994).

Na reforma sanitária empreendida por Oswaldo Cruz, em 1904, criou-se a Diretoria Geral de Saúde Pública, direcionada aos problemas de saúde de todo o país, além de prosseguir na defesa sanitária dos portos, buscando exterminar a praga da febre amarela (COSTA, 1994). As campanhas sanitárias no Brasil se integraram a um vasto programa de saneamento mundial facilitado pela criação, em 1902, da Organização Pan-americana da Saúde e pelo patrocínio de empresas americanas.²¹ Essa influência internacional deixou profundas marcas no modo como a estrutura básica da sociedade (EBS) brasileira passou a gerenciar a Saúde Pública e a conceber os serviços de saúde ao longo de sua história.

A Constituição de 1934 tratou da Saúde Pública como responsabilidade de governo e, no afã de suprir as deficiências de uma administração tradicional, inseriu a

²¹ Fundação Rockefeller, por exemplo.

participação de municípios na solução de problemas sanitários (BRASIL, 1934).

Dada a constelação de problemas após um regime ditatorial, a partir de 1945 a questão da eficiência nos serviços públicos tornou-se subsidiária. Em seu lugar, deu-se prioridade à funcionalidade das instituições administrativas em relação às demandas sócio estruturais do País. A estrutura econômica e suas necessidades constituíram o epicentro dessas demandas sócio estruturais. Diversos organismos contribuíram para essa reestruturação, dentre esses o Plano SALTE (saúde, alimentação, transporte e energia), a Comissão Mista Brasil-Estados Unidos (1951) e o Programa de Metas (1956). Nesse período da presença maciça do estado-planificador, há de se destacar a criação de importantes órgãos internacionais: a Organização Internacional do Trabalho (OIT), a Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) e a Organização Mundial de Saúde (OMS), que passaram a influenciar o processo de mudança institucional em diversos setores no Brasil, destacando-se a saúde pública e o saneamento. Do ponto de vista político-administrativo, o Estado brasileiro incorporou o planejamento nas políticas públicas.

No campo da saúde e do saneamento básico foi criado, provisoriamente, o *Serviço Especial de Saúde Pública* (SESP) com o objetivo de desenvolver, dentre outras, ações de saneamento e assistência médica. Um dos objetivos iniciais deste serviço era o de atuar na Bacia Amazônica e na do Rio Doce, com o propósito de melhorar as condições de salubridade nessas regiões produtoras de insumos utilizados por americanos na Segunda Guerra Mundial. Embora de caráter provisório, o SESP ampliou suas funções e, a partir de 1942, consolidou-se como um importante órgão na área de saúde e saneamento.²²

No setor de saneamento, buscou-se dar maior autonomia aos serviços por meio de formas de gestão

²² Posteriormente, este serviço foi transformado em Fundação SESP (FSESP).

autárquica, bem como de novos mecanismos e perspectivas de financiamento, visto que as taxas e tarifas dos serviços de utilidade pública, tais como energia, água e esgotos, eram considerados irrealis por parte do governo pós-Vargas.

Nos anos cinquenta, reincorporou-se o planejamento na administração pública. Nessa linha de planificação e de gestão técnica e científica, o Ministério da Saúde foi reestruturado. A administração do saneamento, no entanto, continuou distribuída por diversos ministérios e autarquias, com pulverização de recursos financeiros e dispersão do pessoal técnico. A falta de recursos financeiros e de técnicos, aliada à desorganização administrativa, agravou o atraso já histórico do setor de saneamento.

Com o retorno de Vargas, iniciou-se a tentativa de implantação de um Estado de Proteção Social no Brasil, com a introdução da *cidadania regulada*, que era um sistema de estratificação ocupacional definida por normas legais, considerando-se cidadãos aqueles que se encontravam localizados em qualquer uma das ocupações reconhecidas e definidas por lei. Com a cidadania regulada, o sistema previdenciário brasileiro tornou-se *seletivo* no plano dos beneficiários, heterogêneo no plano dos benefícios e fragmentado no plano institucional e financeiro (FIORI, 1995).

Apesar das tentativas de planos,²³ predominaram a desorganização e os interesses políticos nesse processo. As tentativas de transparência e de organização sistemática no setor sanitário nacional quase sempre foram mal sucedidas, em função de diversas dificuldades. A primeira, e mais importante, foi a *financeira*. O movimento de 1964 tentou universalizar o saneamento básico e a saúde pública, mas mesmo depois das reformas, mantiveram-se os privilégios de determinadas corporações e as desigualdades predominantes na sociedade, o que se estende até os dias de hoje.

O período de 1964 a 1985 caracterizou-se pela

²³ O Plano Nacional de Saneamento (1953), por exemplo.

presença intervencionista do Estado no processo de desenvolvimento econômico e no campo da saúde, além dos eventos internacionais, regulamentou-se o Código Nacional de Saúde - Decreto 50.877 (BRASIL, 1961), que representou uma inovação política e técnica ao colocar os serviços de saneamento sob orientação e fiscalização das autoridades sanitárias competentes.

Ditado pela reforma constitucional de 1967, o aspecto sanitário foi incluído na **Política Nacional de Saúde** (atividades médicas e paramédicas, ação preventiva em geral, vigilância sanitária de fronteiras e portos marítimos, fluviais e aeroportos, controle de drogas, medicamentos e alimentos, pesquisa médico-sanitária),²⁴ e na **Política Nacional de Saneamento**²⁵ (abastecimento de água, fluoretação e destinação de dejetos, esgotos pluviais e drenagem, controle da poluição ambiental e controle de inundações e de erosões).

Esse período também foi marcado por mudanças estruturais, principalmente no âmbito dos movimentos estudantis, difundindo-se na esfera dos serviços de saúde, a universalização, a atenção primária, a integralidade da atenção e o controle social. Reflexo de estratégias adotadas em outros países, e atendendo às formulações da Organização Mundial de Saúde na Conferência de Alma-Ata, buscou-se implementar, sob a tutela do Estado, a atenção primária à população e a expansão da cobertura assistencial a todos os brasileiros.

Paradoxalmente, já nos meados da década de 1980, percebiam-se os primeiros sinais de exaustão do modelo desenvolvimentista e da governabilidade do Estado brasileiro.

²⁴ Funcionando de forma mais ou menos espontânea e com ausência de mecanismos de coordenação e/ou controle, o governo criou, em substituição, em 1975, o Sistema Nacional de Saúde, sinalizando uma atuação de forma sistêmica.

²⁵ Para a execução e a implementação da política nacional de saneamento foi criado, em 1971, o Plano Nacional de Saneamento (PLANASA). A finalidade do PLANASA era de implantar uma política nacional para provimento de serviços de água e esgotos.

Daí ressurgiu, a exemplo de 1945 e 1964, um discurso com fortes tendências à liberalização mercadológica do setor de saúde, cabendo ao Estado apenas a função normativa e fiscalizadora desse setor. Essa tendência, concretizada na década de 1990 e consolidada nos primeiros anos do século XXI, desconsiderou os ideais almejados pelos movimentos de redemocratização e encapados pela 8ª Conferência Nacional de Saúde de 1986, que – contrapondo-se à embrionária tendência mercantilista – declarou a saúde um direito do cidadão e um dever do Estado.

Em 1985 verificou-se um período de transição em que o setor saúde recebeu tratamento constitucional. A Constituição de 1988 adotou para o Sistema Único de Saúde (SUS) os princípios doutrinários da universalidade, equidade e integralidade e as diretrizes administrativas da regionalização, da hierarquização, da resolubilidade, da descentralização, da participação dos cidadãos e da complementação do setor privado. Em que pese o fato de que o SUS tenha sido considerado avançado em termos de proposta de atendimento e promoção da saúde à população, seus princípios doutrinários e suas políticas administrativas são considerados controversos, na medida em que a forma de implantação do sistema remete à reflexão de que há dissonância ética entre a moral anunciada nos documentos oficiais e a efetividade.

Predomina, em função dos eventos listados, ou deles decorrentes, na administração pública em geral, e na saúde, em particular, uma discrepância generalizada entre a concepção e a realidade. Denominada de formalismo burocrático, essa discrepância reflete uma necessidade urgente de fazer as coisas parecerem mais com o que, presumivelmente, devem ser e não com o que realmente são (HEADY, 1966 apud RAMOS, 1983).²⁶ O hiato entre as expectativas e a realidade pode ser parcialmente disfarçado pela criação de leis que não são

²⁶ Ramos (1983) assim se expressa sobre esse conceito: É a discrepância entre a conduta concreta e a norma prescrita que se supõe regulá-la.

cumpridas ou pela adoção de regulamentos que são tacitamente desobedecidos.

Este disfarce também ocorre pelo anúncio de um programa de delegação de autoridade no âmbito dos Conselhos Municipais de Saúde, ao mesmo tempo em que se mantém controle firme e centralizado da tomada de decisões.

O fato é que as leis, geralmente, não são cumpridas, contrariando os fundamentos básicos da regulação da vida humana associada.²⁷ Isso contraria, também, um dos fundamentos do humanismo latino, que exige fazer o bem aos outros e obedecer às leis.²⁸ (MORO apud BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 2000). A dissonância ética se dá porque o formalismo burocrático, no aparelho político-estatal, é reproduzido e apropriado por uma elite de baixa qualificação humanista, que, por extensão impede a consolidação de políticas públicas estáveis e que permitam o desenvolvimento dos elos de solidariedade.

Essa reflexão histórica deixa dúvidas se Estado brasileiro realmente viabilizou condições equitativamente justas, na esfera do Bem-Estar Social. Este breve histórico revela que o estado brasileiro tem adotado, simultaneamente, dois modelos de política social: o modelo residual em que a política social intervém *ex-post* e possui o caráter temporalmente limitado e o modelo meritocrático-particularista, no qual a política social intervém apenas para corrigir as ações de mercado, ora de forma corporativa (sindicatos e corporações têm um peso maior na

²⁷ Para uma melhor compreensão antropológica da elaboração da lei no Brasil, consultar Damatta (1993 in COUTO; CORDEIRO; COUTO, 2000). Consultar também Dimenstein (2000). Para eles, tanto os políticos quanto os empresários da república brasileira, não têm apreço por leis. O desrespeito à lei é prática comum ou aceito com a irresponsável despreocupação nacional para com ela. Desrespeitar parece ser a regra e não a exceção, pois cumprir a lei ainda é coisa de inferioridade. Quem cumpre a lei no Brasil é o povo, os inferiores, os subordinados (COUTO; CORDEIRO; COUTO, op. cit.) e quem paga imposto é o trabalhador.

²⁸ Para Morus (apud BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 2000), é necessário respeitar a lei pública sobre a distribuição dos bens da vida.

delimitação e distribuição dos benefícios) ora de forma clientelística (o peso maior é do sistema partidário).²⁹

A adoção desses dois modelos, por sua vez, indica uma intenção de não adotar o modelo institucional-redistributivo, em que os bens e serviços sociais são garantidos a todos os cidadãos universalmente cobertos e protegidos. Assim, nesse contexto, os bens sociais não são garantidos a todos os cidadãos, funcionando muito mais pela urgência e pela emergência do que pela estabilidade e continuidade sistemática. Em consequência, é um modelo que não gera elos de solidariedade e o compartilhamento a quem e o que curar e cuidar.

Atualmente (em 2015), inovações provenientes do desenvolvimento científico, aumento na expectativa dos usuários em todas as fases do ciclo de vida e variabilidade de estilo de vida colocam severos problemas sociopolíticos em definir programas, projetos e metas comuns da política do cuidado e da saúde pública.

O Estado de Bem-Estar Social, diante desses desafios, precisa construir novas respostas até então desconsideradas no contexto dos programas e conteúdos de ensino nas diversas áreas do conhecimento diante das sempre mais variadas demandas dos indivíduos. Nisso vai a necessidade de se fazer uma análise das tradições reguladoras da vida pública em sociedades contemporâneas.

²⁹ Modelo de Política Social aqui adotado por Fiori (1995).

6 TRADIÇÕES REGULADORAS DA VIDA PÚBLICA EM SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS DO WELFARE STATE

Nos últimos 200 anos, as tradições político-culturais agruparam-se em duas tradições: a liberal democracia e a social democracia. A primeira privilegiou os arranjos constitucionais com base nos acordos voluntários – contrato social – entre indivíduos que optam livremente como viver de acordo com seus desejos, necessidades e direitos. Essa tradição interessa-se pela autonomia individual. A tradição social democrática, ao invés, prioriza os cuidados coletivos e endossa os princípios de igual oportunidade e de justiça social.

A doutrina do Sistema Único de Saúde (SUS) declara a universalização do acesso à saúde e garante ao cidadão o direito aos cuidados de saúde, independentemente de suas possibilidades financeiras ou de sua situação geográfica.³⁰ No entanto, numa economia globalizada e multicultural, a tarefa redistributiva é cada vez mais complexa, não exclusivamente pela renda do país, mas também por razões morais e éticas. Esses argumentos inferem dizer que algumas visões da filosofia liberal tradicional mostraram-se, e ainda se mostram insuficientes em gerenciar consensos no sistema de saúde no *welfare state*, principalmente nos processos de seletividade e priorização que se fazem necessários no campo do cuidado de saúde.

A principal dificuldade em gerar consenso refere-se ao seu postulado de neutralidade. *Liberalismo* é o sistema político no qual o Estado se mantém neutro em questões da *good life* (vida boa), enquanto provém um conjunto de direitos que respeita os cidadãos como indivíduos, livres, independentes e capazes de escolher seus próprios valores e fins. *Neutralidade* é a prioridade do direito (procedimento político) sobre o bem

³⁰ Cfe. Filosofia do Sistema Único de Saúde (SUS).

(reivindicações morais). Neutralidade significa, por exemplo, que o Estado deve garantir a todos igual oportunidade de promover qualquer concepção do bem, que ele nada faz para favorecer ou promover qualquer doutrina abrangente específica ou para aumentar a probabilidade de os indivíduos aceitarem qualquer concepção específica em lugar de outra (RAWLS, 2000). *Liberalismo* expressa, portanto, o respeito às liberdades individuais no âmbito de um contrato societário, no qual todos possam desfrutar da igualdade equitativa de oportunidades.

A escassez de recursos, as oportunidades tecnológicas e as crescentes necessidades de preferências individuais parecem inviabilizar o postulado da universalização tal qual descrito na Constituição Federal de 1988. A incapacidade de gerenciar conflitos rivais – recursos escassos, tecnologias crescentes e direitos de cidadania, políticos e sociais – e os impasses práticos – colocam o pressuposto liberal em jogo.

Os comunitaristas, em particular, Bernardi (2000), na área da sociologia, chegam mesmo a inverter a prioridade moderna do indivíduo sobre a sociedade e regressar às formas tradicionais de solidariedade orgânica³¹ de maior visibilidade e transparência humana na construção de elos de união entre as pessoas.

No campo gerencial da saúde no Brasil, essas tentativas têm-se buscado, em geral sem sucesso expressivo, por meio da *descentralização, atendimento integral e participação da comunidade* (BRASIL, 1988). Por conta do conceito liberal implícito nas declarações constitucionais, a efetividade dos postulados constitucionais torna-se remota.

Os comunitaristas, em geral, sugerem abandonar o universalismo de direitos da tradição liberal a fim de focalizar sobre a proteção da melhoria dos valores que moldam a história de uma comunidade particular, definindo as identidades dos indivíduos que foram nelas socializadas.

³¹ Sobre solidariedade orgânica, consultar Durkheim (1964).

Em defesa dessas ideias, os comunitaristas alegam que a visão liberal do *self* é demasiada abstrata para ser plausível. Nessa visão, os comunitaristas entendem que ninguém consegue sua identidade por si mesmo, mas sim pela maneira de participar dos valores que definem a comunidade. De fato, não há separação completa das raízes históricas de uma pessoa, contrapondo-se à neutralidade liberal.

A supervalorização exclusiva da capacidade de autodeterminação leva a subestimar as necessárias conexões de seres humanos, que desemboca na formação e criação de dependência de outras pessoas.

Se por um lado a supremacia do individualismo liberal não é bem recebida pelos comunitaristas, esses, por sua vez, são criticados por se mostrarem suficientemente abertos para as influências externas e parecem extremamente preocupados com si mesmos, sendo incapaz de perceber o desenvolvimento continuado próprio de um corpo histórico vivo. O sistema de valores aprovados e aceitos numa comunidade podem infringir direitos humanos, por exemplo. As práticas enraizadas numa comunidade não são, por si só, suficientes para justificá-las.

Essas duas visões – liberalismo das preferências e o comunitarismo – acerca do modo como decidir politicamente na distribuição de bens escassos apresentam limitações. De um lado o postulado de neutralidade moral – supremacia do indivíduo, priorizando os interesses liberais – de outro, a universalidade de direitos, priorizando os interesses sociais no âmbito do comunitarismo. Essas visões, necessárias e indispensáveis e compreensíveis no âmbito do pensamento humano, podem enriquecer as metodologias de tomada de decisão no âmbito das instituições públicas desde que os interesses liberais sejam discutidos e compartilhados na comunidade política. Isso resultaria no refinamento dos ideais tradicionais do liberalismo do que seja *good life* na manutenção e na existência da comunidade política.

O modo de abordar as deficiências de ambas as

abordagens no campo do cuidado e da saúde remete ao senso de justiça e *cooperação social*, ideias essas que, por sua vez, remetem aos argumentos das teorias da justiça social: libertarismo, utilitarismo e liberalismo político.

6.1 LIBERTARISMO

O *libertarismo* propõe a liberdade, mas sem um padrão distributivo, o que seria entendido como um individualismo com violência. Critica-se, assim, os princípios distributivos padronizados por não concederem o direito de fazer o que se quer com aquilo que se tem (NOZICK, 1991).

Essa construção teórica define os cuidados de saúde no âmbito do mercado, em que se respeita a liberdade individual, tanto do ponto de vista do consumidor, como daquele que fornece os serviços. Dessa forma, restringe um sistema de taxações que amplia os cuidados de saúde. Os seguidores do Libertarismo entendem que as taxações cerceiam o direito à propriedade e à liberdade individual. Condenando as tributações para fins e efeitos distributivos, o Libertarismo considera que o ato de redistribuir é imoral. Assim, a imposição de um sistema de saúde abrangente e único é moralmente injustificável e um ato de imoralidade secular (ENGELHARDT, 1998).

A posição doutrinária do Libertarismo obriga o Estado à proteção contra os riscos ou perigos para a saúde, resultantes das ações do outro – individuais ou coletivas – mas não há o direito aos cuidados médicos. Assim, o Estado obriga os cidadãos, por um sistema de sanções, a reparar os males causados uns aos outros.

6.2 UTILITARISMO CLÁSSICO

Para o utilitarismo clássico a *utilidade* de uma pessoa é representada por alguma medida de seu prazer ou

felicidade (BENTHAM, 1979). Por conseguinte, no contrato social a cooperação entre os cidadãos existe na medida em que cada um pode tirar as vantagens que o contrato proporciona à sociedade. A ética utilitarista – vigente há três séculos na sociedade industrial – vem pregando a economia do bem-estar e as políticas públicas. Mas em que consiste essa ética?

O utilitarismo vale-se do princípio da utilidade e se estende a todos os tipos de objeto, da conduta dos indivíduos e das relações pessoais à organização da sociedade como um todo. O princípio clássico da utilidade aprova ou desaprova qualquer ação segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade (BENTHAM, 1979). Na medida em que a felicidade dos indivíduos está relacionada aos prazeres e à segurança, o comportamento de todos os indivíduos da comunidade, no que depender do legislador, deve ser pautado pela ética hedonística. Para a doutrina utilitarista, nada existe que um homem seja, em última análise, moralmente obrigado a fazer, senão por dor ou prazer, configurando-se a ideia de que a felicidade geral ou o interesse da comunidade devem ser entendidos como o resultado de um cálculo hedonístico da soma dos prazeres e das dores dos indivíduos. O objetivo último de toda legislação é, pois, o de promover a maior felicidade possível para o maior número possível de pessoas. O conceito que expressa o objetivo utilitarista é o maior bem ao maior número de pessoas, independentemente de quaisquer outras considerações e circunstâncias.

A fundamentação moral dos hedonistas alinha-se com a ética consequencialista, segundo a qual todas as escolhas (de ações, regras e instituições, entre outras) devem ser julgadas por suas consequências boas ou más, ou seja, pelos resultados que geram, independentemente do justo e do injusto. Violação de direitos, deveres, responsabilidade e dignidade não estão no foco das avaliações político-morais.

A felicidade, nesse contexto, confunde-se, geralmente, com a maximização do prazer, o que gerou a constatação de que se o ser humano não tivesse objetivo mais

nobre na vida do que a busca da maximização do prazer, em nada diferiria dos porcos. Rebatendo essa ideia, mas defendendo o utilitarismo hedonista, Mill (apud ESTEVES, 2002) sugeriu, então, uma hierarquização qualitativa no interior dos prazeres, sustentando que determinados prazeres, os de natureza intelectual, por exemplo, só acessíveis aos seres humanos, são em si mesmos melhores que outros, independentemente da sua quantidade. Assim, é melhor ser um homem insatisfeito do que um porco satisfeito e ser um Sócrates insatisfeito do que um idiota satisfeito (MILL apud ESTEVES, 2002).

Considerando o anteriormente descrito sobre o utilitarismo, é possível pensar a felicidade na vida humana associada sem saúde?

Sob a ótica de cuidados de saúde, mesmo que haja formalmente um direito mínimo a cuidados de saúde, a possibilidade real de desfrutá-lo não é garantida, porque essa estaria subordinada à maximização dos valores agregados. Isso significa que o alcance e o conteúdo de um direito aos cuidados de saúde dependerão, de um lado, do princípio de utilidade e, de outro, da riqueza da sociedade. Portanto, a felicidade não é assegurada unicamente pelo acesso aos serviços de saúde, mas a promoção e a recuperação da saúde constituem-se em caminhos para realização da felicidade.

Assim, o problema com o utilitarismo no setor da saúde é que ele toma a felicidade como bem supremo e incondicionado, em nome da qual tudo mais pode ser negociado e sacrificado, ao passo que a concepção de justiça política no âmbito do liberalismo político toma a liberdade como sendo o bem maior, incondicional e irrenunciável, visto que os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo dos interesses sociais.

6.3 LIBERALISMO POLÍTICO

A expressão *liberalismo político* não goza de uma boa reputação entre os brasileiros, pois costuma-se associar

liberalismo político com partidos políticos conservadores e com o próprio liberalismo econômico. No entanto, na tradição anglo-saxônica, *liberalismo* significa oposição àqueles que lutam para preservar e conservar privilégios. Nos Estados Unidos, o liberalismo político é identificado com o *socialismo* ou com a tradição social democracia.

Como registrado anteriormente, os libertaristas sobrepõem os direitos individuais às prioridades dos direitos sociais, e os utilitaristas seguem a doutrina do cálculo da soma total dos bens em detrimento dos direitos e liberdades. Os liberais clássicos, ao contrário, estimam que os *direitos sociais* têm tanta importância quanto os *direitos individuais* e a *felicidade*, numa clara postura contratualista que prioriza a justiça como equidade.

A *justiça como equidade* insiste na cooperação e na reciprocidade, enquanto que a doutrina utilitarista exige um sacrifício das expectativas de qualidade de vida para que outros delas se beneficiem. A teoria da justiça como equidade, no âmbito de uma sociedade democrática, exige certos deveres naturais (a aceitação de restrições de algumas liberdades) e supõe a existência de deveres e poderes governamentais. No contrato social estão incluídos deveres que os cidadãos assumem na sociedade democrática. Os cidadãos consagram a preservação dos direitos dos demais membros da sociedade, a obediência às leis, a cooperação para que os contratos possam ser cumpridos e a defesa da comunidade. O poder geralmente é exercido por cidadãos eleitos para governar a estrutura básica da sociedade, interpretada como empreendimento cooperativo a serviços de todos ao longo da vida. Assim, *deveres, direitos e poderes* constituem os fins da sociedade e do governo.

Essa postura contratualista delega a cada sociedade o poder de decidir quais bens que devem ser entendidos como um bem de uso comum. Na sociedade brasileira, a saúde é um desses bens sujeitos à regulamentação pública, entendendo-se, por isso, que os serviços de saúde ampliam a noção de cooperação social.

No caso brasileiro, todavia, a EBS legitima um quadro de saúde em que os cuidados médicos ao cidadão são caóticos. Isso coloca profundas consequências negativas à formação do cidadão, na medida em que tal legitimação prejudica não só o cidadão, mas também a formação de agentes e profissionais de saúde nas instituições de ensino superior. Isso impõe aos profissionais da educação e aos agentes de saúde a necessidade de uma formação política, que seja capaz de assegurar determinados direitos e deveres coletivos, independentemente de qualquer condição social. Essa formação política, todavia, é de duvidosa resolução por vias exclusivamente econômicas ou de orientação moral consequencialista, já que a realidade da saúde recusa panaceias e soluções unilaterais.

Um Estado que se regula pelo princípio da prudência coletiva pode, contingentemente, dar origem a instituições justas, mas, ocasionalmente, também a instituições injustas, dependendo apenas do grau em que se supuser que a distribuição da felicidade possa afetar a produção de bens e serviços (ESTEVES, 2002). Já um Estado que adota a teoria da justiça como equidade no tratamento e nos cuidados da saúde, e que tem como motivação única e exclusiva a consciência do dever de fazê-lo, só pode dar origem a instituições justas e programas e projetos de saúde que contemplem o cidadão como merecedor inequívoco do serviço, independentemente de sua consequência hedonística. Assim, é de se indagar se os agentes de saúde formados em instituições com programas de ensino moralmente consequencialista cumprirão seu papel, tendo como motivação única e exclusivamente a consciência do dever de fazê-lo. O que é justo ou injusto em saúde é o modo como as instituições tratam destes fatos.

O tema da justiça no âmbito da Saúde Pública parece pertinente, já que há evidências da possibilidade do

retorno *ao deserto moral* (BERLINGUER, 1996)³², no âmbito das instituições formadoras de recursos humanos para os programas de saúde no Brasil. *Justiça*, tal como foi visto, significa resgatar o enunciado kantiano de que o ser humano há de ter sempre dignidade, e não preço, num país em que a saúde parece ser um negócio sujeito às vicissitudes da ética consequencialista.

Agrupando essas variações de teorias acerca da justiça social nas duas tradições principais e reconciliá-las é um desafio, pois escolhas e conflitos não podem ser evitados, e particularmente no campo do cuidado de saúde, essa situação pode criar dilemas, pois ajustar escolhas coletivas e interesses pessoas entre dois sistemas de regulação da vida pública é um desafio para aqueles que lidam em redefinir e transformar os sistemas sociais contemporâneos.

A proteção da estabilidade social implica reconciliar direitos individuais de autonomia com o tratamento equitativo de todos os cidadãos. Os atuais sistemas do *welfare state* parecem estar envolvidos num paradoxo: de um lado, os meios tecnológicos de cuidados de saúde estão constantemente sendo inovados, de outro, não conseguem atender à que se torna cada vez maior e variada.³³

Direitos sociais, tanto na democracia liberal quanto na social, diferentemente do marxismo, não advoga igualdade estrita, mas equidade na distribuição de bens. Parte do paradoxo do *welfare state* pode ser melhor compreendido, combinando confiança ativa três princípios organizadores de sociedade: o **princípio da diferença**, da **eficiência** e o da **equidade** (RAWLS, 1997).

O **princípio da diferença** confirma a existência de habilidades distintas entre os cidadãos. O incentivo individual

³² Para esse autor, até recentemente a ética tratava de justiça, do acesso ao serviço de saúde, do direito dos enfermos; atualmente, menciona quase que exclusivamente a racionalização dos tratamentos médicos.

³³ Evolucionariamente, esses direitos resumem-se no de cidadania (século dezoito), políticos (século dezenove) e sociais (século XX).

capaz de aumentar a desigualdade por parte das instituições públicas só se justifica se melhorar a posição absoluta de todos. Justifica-se o princípio da diferença se as desigualdades sociais e econômicas puderem beneficiar a todos e as posições sociais e profissões estejam abertas a todos. Ele expressa um consenso em se considerar a distribuição de talentos naturais como um bem comum, e em partilhar os maiores benefícios sociais e econômicos possibilitados pela complementaridade dessa distribuição. Nessa concepção, esse princípio expressa uma concepção de reciprocidade porque não deixa ninguém em situação pior. Preserva, assim, o princípio da eficiência.

Numa configuração socioeconômica em regimes democrático-constitucionais, o **princípio da eficiência** se mostra efetivo se, mudando favoravelmente para alguns membros da sociedade, proporciona também melhoria para outras pessoas. Ou seja, melhorar para uns implica crescimento e oportunidades para os demais. O princípio da eficiência, dessa forma, serve de balizador para a concepção de solidariedade, pois ninguém ficará em condições desfavoráveis. Todos se beneficiam com a eficiência de um sistema social.

Já a ideia principal do **princípio da equidade** pressupõe o comprometimento de pessoas num empreendimento de cooperação mutuamente vantajoso de acordo com certas regras e princípios. Para que o princípio da equidade se efetive, os membros desse empreendimento de cooperação restringem sua liberdade do modo necessário a fim de produzir vantagens para todos. Quem se submete a essas restrições tem o direito a uma atitude semelhante da parte dos que se beneficiaram com a sua submissão. Esse princípio confirma a existência de habilidades distintas entre os cidadãos. O incentivo individual no âmbito das instituições regidas pelo Estado capaz de aumentar a desigualdade, só é justificável se melhorar a posição absoluta de todos.

Esse princípio expressa um consenso em se considerar a distribuição de talentos naturais como um bem comum, e em partilhar os maiores benefícios sociais e

econômicos possibilitados pela complementaridade dessa distribuição.³⁴ Dessa forma, a reciprocidade estabelece a exigibilidade das obrigações em que todos os bens considerados básicos que levem à coesão social, tal qual o senso do cuidar crianças e idosos, são assegurados a todo cidadão indiferentemente, por via do ordenamento institucional. Estabelece-se, dessa forma, o princípio da *exigibilidade de obrigações* dessa geração para com a próxima, da transparência e da publicidade dos programas e das ações institucionais.

Por essas regras, exige-se que as leis sejam conhecidas e expressamente promulgadas (publicização/divulgação) e claras (clareza na expressão). Assim, as leis integram um contrato compreensível pelos membros desse pacto, evitando as ambiguidades e ampliando a compreensão, o comprometimento e a cumplicidade ao longo do tempo nas diferentes circunstâncias.

A solidariedade não estabelece obrigações, mas se encerra no dever humanitário da preservação da própria espécie, visto que as diferenças – riqueza, herança e bens – não dispensam a compreensão em forma de atos de preservação e de manutenção da vida para com todos os seres da mesma espécie.³⁵ O bem humano, na tradição sociopolítica ocidental remonta a Aristóteles em a *Ética a Nicômacos*, pois, embora valha bem a pena atingir para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-

³⁴ Por este conceito, formas aparentemente contraditórias de se compreender um fenômeno, passam a ser aceitas como *complementares*, integrando o conhecimento existente e superando o reducionismo da ciência clássica, que fragmentou e mecanizou a vida humana associada contemporânea.

³⁵ Embora a solidariedade e a reciprocidade possam ser aplicadas aos seres vivos “não-iguais” à espécie humana, este trabalho tratará de aspectos relacionados com os seres humanos, especificamente. Os termos “iguais” e “não-iguais” na definição da igualdade e da felicidade foram adotados a partir de Felipe (1996).

Estados (EN, 1994, p. 10).³⁶

No entanto, a vida humana associada é evolucionária e a cidadania e estilos de vida parecem indicar diversidade de opções de planos de vida. Ou seja, não existem necessariamente padrões de vida e de consumo, o que leva a pensar diferentes maneiras de pensar, também, solidariedade e modos de cooperação na vida em sociedade. Assim, novos direitos fazem pensar numa cidadania que concilie direitos e partilhe valores em que a coesão social possa ser mantida e construída.

No campo do cuidado de saúde parece ficar claro que a justiça liberal não responde adequadamente aos desafios da distribuição, mas amplia sobremaneira as perspectivas de superação de impasses na distribuição de bens de saúde pública. Os demais fatores relevantes considerados no comunitarismo – ideias, tradições e práticas – podem ser abraçados por meio da deliberação democrática, transparência e cumplicidade. O que, necessariamente, exigirá educação e educadores liberais e não marxistas.

Aceitando a ideia de deliberar sobre os valores que deveriam governar as práticas sociais substantivas para a comunidade política, o liberalismo segue uma concepção particular de vida boa em que a liberdade e autonomia são

³⁶ ARISTÓTELES. **Política**. Mario de Gama Kury (trad.). 3.ed. Brasília: UnB, 1994. (Nesta obra foi denominado EN). Especificamente quanto ao bem humano, consultar Berti, Enrico. **Il Bene**. Brescia: Editrice La Scuola, 1983. Para Berti (1983, p. 49 e 50), há necessidade de resgatar três entendimentos referentes ao bem: “*di una morale adeguata fondata su una concezione dell’uomo valida da un punto di vista universale, cioè capace di indicare un obiettivo, un fine, un valore accettabile e realizzabile da tutti; [...] della dimensione sociale dell’uomo, per cui il fine, la perfezione, il bene del singolo non può esse attuato senza la collaborazione degli altri e quindi implica necessariamente il bene degli altri; [...] ed che il fine dell’uomo no si esaurisce nel bene della società, ma lo trascende e include il riferimento ad un bene assoluto, il quale non può essere assunto dalla società come proprio fine, ma tuttavia da questa deve essere rispettato e reso praticabile*”. Nessa perspectiva, a exemplo de Erasmo da Rotterdam, Berti defende uma equilibrada harmonia entre a ação concreta e os valores espirituais da pessoa humana.

valorizadas *per se*. Fazer opções políticas na determinação de bens escassos não abrange segundo se depreende do liberalismo neutro, as diversas outras dimensões da vida humana. Limita-se, isso sim, ao domínio político. Nisso, limita-se também a solidariedade.

Se o liberalismo, na sua abordagem de neutralidade, considerar as práticas sociais no seu componente ideológico, a solidariedade poderá galgar relevância dentro das instituições da estrutura básica da sociedade, pois adotaria a proposta da inclusão de outros aspectos insuficientemente abordados no seu ideário, como o interesse geral, a igualdade de direitos e a justiça distributiva. É uma estratégia que reduz a solidariedade à justiça que, por sua vez, corre o risco de ser reduzida à satisfação de preferências individuais sob o rótulo de novos direitos sociais.

Nesse sentido, muito embora solidariedade esteja ligada à justiça, não pode ser reduzida a ela, uma vez que justiça diz respeito a indivíduos às liberdades iguais de indivíduos autônomos insubstituíveis, ao passo que solidariedade relaciona-se com o bem-estar de pessoas unidas em um modo de vida compartilhado intersubjetivamente, resultando na integridade desse modo de vida. Dessa forma, não se pode proteger o indivíduo sem o bem-estar do outro e da comunidade a que ele pertence.

A solidariedade ganha relevância e destaque se forem apreciadas para além da abordagem política da neutralidade liberal em dois aspectos da comunidade humana: relacionar-se com aqueles que estão em pior situação, visando sua integridade (cuidar de doentes, por exemplo) e compartilhar um sistema de valores ou modo de vida, ou seja, cuidar do outro como parte do cuidar do bem comum em comunidade.

Parece ficar claro que solidariedade, tal qual discutido, é distinta da amizade, da coalizão de interesses, da lealdade, de compaixão e auxílio humanitário. Parece, sim, implicar uma cooperação não-instrumental baseada na identificação de uma causa comum e no senso cooperativo que

transcende o altruísmo ou o autointeresse. Ressalte-se, ainda, que nem toda forma de *comunalidade* leva à solidariedade, mesmo porque certas comunidades podem desenvolver práticas moralmente indefensáveis.

7 A SOLIDARIEDADE NO ÂMBITO DA GLOBALIZAÇÃO

Esse raciocínio da tradição filosofia política ocidental aplica-se na contemporaneidade globalizada, de forte tendência tecnológica. O termo globalização admite diversas conotações normativas. Para Bernardi (2000, p. 15), por exemplo, é um “*dato di fatto tecnologico*”, mas seus fins devem ser perseguidos “*come sempre dettati dagli uomini [...] con le esigenze vitali, materiali e morali, al di sopra dello Stato e del mercato*”. A tendência tecnológica contrastando com a exigência moral, percebe-se um vácuo epistemológico, cultural e político que este trabalho de pós-doutoramento estuda à luz das políticas públicas no âmbito das comunidades econômico-culturais locais.

A esta exigência, muitas vezes esquecidas nas políticas públicas dos governantes, principalmente na elaboração de sistemas de saúde envolvendo as gerações, acresce-se a da cooperação social que possibilita a que todos tenham uma vida melhor da que teria individualmente se cada um dependesse de seus próprios esforços para realizar seus planos de vida³⁷ e de sua concepção de bem. Concepção de bem, na concepção de Rawls (1997) e Berti (1983), diz respeito à visão de cada pessoa acerca do que é valioso para sua vida, tal qual a convicção religiosa, a ambição na carreira e as preferências. Portanto, no campo da liberdade e “*alla radicale fiducia nel diritto di tutti gli uomini alla dignità. Senza lo stato di libertà no c’è rispetto alla personalità umana come tale, in sé*

³⁷ Plano racional para uma pessoa é o plano que (entre os planos consistentes com os princípios de cálculo e outros princípios da escolha racional, quando foram estabelecidos) a pessoa escolherá com racionalidade deliberativa. É o plano escolhido como o resultado de uma reflexão cuidadosa na qual o agente revê, à luz de todos os fatos relevantes, como realizá-lo, adquirindo uma certeza sobre o curso de ação para efetivar os seus desejos mais fundamentais.

e nel suo prossimo. Dignità che no sfuge di essere arbitro del suo destino”, in questo senso, metaforizando Haro (apud CULTURA & LIBRI, 1987, p. 407), se la globalizzazione economica “*si unisce alla virtù si può fare un gran bene alla gente*” *ed alla dignità umana*”.

Nesse sentido, o humanismo – considerando-se que a maioria dos países organiza-se em regime de governo democrático-constitucional³⁸ – não dispensa as concepções privadas de Bem, “*nè almeno cancella la dimensione religiosa perchè l’umanista può essere religioso o agnostico, mai ateo*” (CULTURA & LIBRI, 1985, p. 439).

Numa visão de longo alcance, por outro lado, a multietnicidade não se restringe a apenas uma geração, pois o desenvolvimento econômico e social não se improvisa e não tem atalhos, sendo considerado trabalho de duas ou mais gerações. Nesse sentido, o tema da reciprocidade intergeracional e da solidariedade multiétnica é estudado com vistas aos compromissos entre as gerações na medida em que o “bem humano” transcende à dimensão meramente cidades-estados, envolvendo a vida e não a divisão meramente político-administrativa de cidades-estados.

³⁸ Dos países existentes em nosso Planeta, 118 são democráticos, abrigando a maioria da população (54.8%). (Cfe. ZAKARIA, 1997).

8 UMA ABORDAGEM DOS COMPROMISSOS ENTRE AS GERAÇÕES – RECIPROCIDADE POLÍTICA

Desde Platão em *As Leis*, reconhece-se que as ações de uma geração afetam a ela mesma e as gerações futuras. Reconhecê-las é respeitar a ideia do *compromisso* de uma geração para com a seguinte, que traz à tona um certo número de questões tão importantes hoje quanto o foi há mais de 2000 anos. As escolhas e decisões devem contemplar, no mínimo, duas gerações sem restringir indevidamente a capacidade de quaisquer delas fazer suas próprias escolhas.³⁹ O futuro nada mais é do que fazemos ou não no presente bem-feito de forma racional. Trata-se, pois, de agir agora de maneira a não prejudicar a próxima geração.

As questões fundamentais da intergeracionalidade surgem quando as ações da geração presente restringem as opções das gerações futuras. Quanto mais uma geração priva a seguinte da habilidade de traçar seu próprio curso, tanto maior será a carga de responsabilidade da geração atual. Para uma compreensão das questões geracionais adotar-se-á a concepção de sociedade política, principalmente em Rawls (1997), e de

³⁹ Neste trabalho, a Ciência Política diz respeito a formas de governo, partidos políticos, grupos de pressão, relações internacionais e administração pública. Por outro lado, trata de valores fundamentais na vida humana associada como a igualdade, a liberdade, a justiça e o poder e, nesse sentido, está intimamente ligada à história, ao direito, à filosofia e à sociologia. Quanto à filosofia, dar-se-á ênfase à moral e às virtudes na vida humana associada no âmbito do regime democrático-constitucional republicano. Para ampliar o conceito de filosofia, ciência e economia política, consultar Strauss (apud BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 1999).

comunidade cultural, em Bernardi (2000, 1981, 1996).⁴⁰

Rawls (1997), trata da questão de como é possível, para uma sociedade/comunidade, ter uma visão partilhada da justiça num ambiente em que se floresce o pluralismo étnico-cultural.

Uma ideia-chave em Rawls é a que os cidadãos das sociedades liberais têm o direito a uma justa oportunidade para perseguirem uma concepção de uma boa vida escolhida por eles próprios. E, assim, promover o florescimento humano.

A chave básica do florescimento humano é a de desenvolver uma forma de liberalismo que seja tanto orientado pelo grupo quanto pelo indivíduo, e que conscientemente busque promover subculturas saudáveis e instituições que façam a mediação entre o indivíduo e o Estado.

Em Rawls (1997), a sociedade legal como ele concebe de início evolui para o conceito de sociedade na forma de comunidade de comunidades, onde os homens praticam as virtudes morais. O individualismo e o interesse meramente subjetivo do ponto de partida do contrato social resultam superados, na etapa culminante, pela prática do altruísmo e demais virtudes. O responsável pela passagem de um estágio a outro é o amor da humanidade, que ultrapassa as estreitas exigências da justiça.

⁴⁰ Numa linha preponderantemente sociológica, Bernardi (2000) lança desafios para o século XXI indagando “*come salvaguardare l’identità propria e l’altrui in un mondo dove le relazioni s’intensificano*”. Bernardi (Ibid., p. 11) procura dar conta dos conflitos advindos “*dell’ideologia liberale strettamente correlata alla visione economicista*”, que “*s’impone su d’ogni altro aspetto dela vita collettiva [...] lacerando il tessuto delle relazioni umane*”.

9 OS GREGOS

Para Platão, o problema dominante consistia em estabelecer a justiça na *polis* (cidade). Uma vez lá estabelecida, a ação humana se limitava a não alterar as instituições existentes nem desviá-las das práticas justas. Comparada com a visão de mundo profundamente histórica dos profetas, a compreensão platônica de justiça intergeracional parece estática e não histórica.

O conservadorismo de Platão baseia-se na suposição de que a *polis* já é justa, buscando eliminar inovações que possam levar a um afastamento da justiça. Assim, não propõe sufocar inovações que melhorem a cidade. Se a ordem existente é injusta, não se mostra hesitante em prescrever as mudanças mais radicais naquelas instituições e práticas. Uma cidade, para Platão, por sua própria natureza é uma comunidade intergeracional e, em decorrência, é uma comunidade intergeracionalmente justa.

Uma parte essencial do exame que Platão faz de justiça em “*A República*” e em “*As leis*” refere-se às gerações e à educação de seus membros. A preocupação de Platão com a educação surge da crença de que uma das funções essenciais de uma comunidade é preparar os indivíduos de uma geração para serem bons cidadãos, a fim de que a geração seguinte possa adquirir mais que as habilidades – atitudes e hábitos – exigidas de uma pessoa para torná-la um bom cidadão. Para Platão, a maldade resulta da ignorância e se uma criatura comete um desvio ou um crime, é digna de dó, pois não compreende nem os próprios interesses nem os interesses de seus semelhantes. A enfermidade física, nesse sentido, também resulta da ignorância, pois a educação correta também elimina a doença em larga escala.

Assim, uma *polis* que fracassa em educar apropriadamente os jovens irá, inevitavelmente, sofrer mudanças. Ou seja, se a *polis* fracassa em transmitir suas leis e suas instituições justas às gerações seguintes, inevitavelmente

será uma polis injusta. Isso é verdadeiro tanto para o mundo ideal de “*A República*” como para o mundo prático de “*As leis*” e dos dias atuais. Assim, um teste importante da justiça das leis é saber se gerações futuras consideram as leis dignas de serem preservadas e perpetuadas.⁴¹ É como Platão inaugura, na tradição do pensamento filosófico, a exigência da universalidade do princípio da justiça, inclusive ainda hoje válida, pois, desde Aristóteles, a justiça é mais valiosa que a própria felicidade, embora todos a busquem em segundo lugar.

Na concepção de Aristóteles, a felicidade é um estado de autossuficiência em que tanto o indivíduo quanto o Estado necessitam para realizar sua existência de modo bom e perfeito (EN, 1997, p. 15 e 20). Existência, de modo bom e perfeito, revelada nas atitudes, dentre as quais a da solidariedade no âmbito das comunidades, pois essas tendem a se perpetuarem em forma de organizações econômicas, lazer e cultura (BERNARDI, 2000), e saúde. Saúde e contentamento,⁴² para Platão, constituem soma da felicidade humana. O cultivo da beleza, a prática da justiça e a expressão do amor resultam no homem justo, harmonioso e com qualidades de caráter para a cooperação social.

Felicidade, no entanto, está condicionada à posse de certos bens. Acima de tudo, vida longa e sadia, pois se avalia melhor um bem ao largo dos anos e de forma duradoura. Um ser para ser completamente feliz necessita praticar virtudes⁴³ que o leve a angariar riquezas (bens materiais), saúde (física e mental) e amizades (capital social e relacionamento), não por um período breve e momentâneo, mas durante a vida inteira.

Como se vê, Platão recomendava em primeiro lugar

⁴¹ Plato “*The Laws*” (BOOK IV, 707-708, p. 163-164 apud AUERBACH, 1995).

⁴² Contentamento por meio da distribuição equitativa de bens sociais (RAWLS, 1997).

⁴³ Virtude, *arete*, deriva de Ares, o deus da guerra. *Virtus*, na versão latina, significa a *qualidade de varão*, que na filosofia aristotélica, era uma pessoa possuindo coragem física, competência técnica, virtuosidade mental e moral.

o equilíbrio moral com o corporal, por meio da educação, para, em segundo lugar, partilhar e solidarizar-se com os demais. O equilíbrio, acrescentou Aristóteles, dar-se-á pelo meio racional de vida que consiste em nada fazer de mais ou de menos, mas justa e sabiamente normal. Ou seja, com justeza liberal ao partilhar os seus bens com outras pessoas, nos momentos certos, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, com o motivo certo e de maneira certa. Recomendações estas, que ajustadas às circunstâncias culturais e tecnológicas, ainda são válidas na contemporaneidade no que se refere à reflexividade social (GIDDENS; BECK; SCOTH, 1993), e aos cuidados de saúde de cada um em particular, pois não se pode praticar belas ações sem que haja o cuidado com a saúde e os meios próprios para mantê-la. Nega-se, no entanto, a unidimensionalidade da técnica ao transformar-se numa força imponderável e inescusável no âmbito da educação e da cultura.

Vê-se a plausibilidade do pensamento platônico à modernidade globalizada e informatizada, pois não estar preocupado com a continuidade da ideia de comunidade é ser antagônico à de sociabilidade. Platão, além da perpetuação das leis em instituições da *polis*, preconizou, implicitamente, a necessidade dos laços culturais das gerações. Sendo a *polis* uma comunidade intergeracional, a preocupação com as relações apropriadas entre gerações é parte integral do que significa estar preocupado com a justiça em uma comunidade. Tanto em “*A República*” como em “*As Leis*” a sobrevivência da *polis* e da justiça da *polis* estão inseparavelmente interligadas. Uma *polis* justa – portanto, uma comunidade com seus valores e laços culturais – resistirá muito mais do que uma injusta, tal qual imposta pela globalização e seus prepostos. Vê-se em Platão uma investigação constante em estabelecer a retidão no indivíduo e a equidade no Estado.⁴⁴

Uma das características da *sociabilidade humana* é a

⁴⁴ Sobre o valor da retidão e sua extensão na teologia e na filosofia, consultar Starita (1997).

de dar continuidade à espécie biológica (vida), que não se dissocia dos aspectos intelectuais e morais, visto que o legado de uma geração a outra se dá tanto de capital real (fábricas, máquinas, recursos financeiros e naturais, água, ar, segurança, saúde) quanto de conhecimentos e cultura, bem como de técnicas e habilidades que possibilitam as instituições justas e o valor equitativo da liberdade. Os adultos criam laços com pessoas e instituições de acordo com a partilha dos bens socialmente definidos. Os laços vinculam-se à reciprocidade, que é uma tendência a retribuir na mesma moeda os benefícios recebidos. Essa é uma constatação psicológica fundamental para o funcionamento das sociedades. Sem reciprocidade a natureza humana torna-se muito diferente, e a cooperação social frágil, se não mesmo impossível, pois uma pessoa racional não fica indiferente diante das coisas que afetam o seu *bem*, a sua vida e a vida dos outros. A feitura de uma boa ação, do ponto de vista da solidariedade como virtude, é um ato de autopreservação, pois preservando a dos outros, preserva simultaneamente a sua.

Quando não se pratica a justiça, rompe-se o diálogo. Quando este for o caso, haverá conflito constante: a *polis* será fraca e seu colapso eminente. Por outro lado se a lei é o dono do governo (se a lei é quem comanda o governo) e o governo for seu escravo, então a situação mostra-se plena de promessas e os homens desfrutam de todas as bênçãos com que os deuses acumulam um Estado (STARITA, 1997). Assim se pode dizer que leis justas, de par com a *polis* justa, perduram por mais tempo do que leis injustas.

A duração das leis, por sua vez, acarreta maior respeito por elas e as pessoas que nelas habitam. A globalização técnica e/ou econômica, em geral, parece banalizar a ordem sociopolítica, sociocultural e socioeconômica. Se a finalidade de um governo é garantir o bem-estar dos governados, e assim traduz em ética a política, as três banalizações acima não conduzem à felicidade nem à solidariedade pois lhes faltam o sentido da altruística reciprocidade.

Aristóteles trilhou esse caminho com a doutrina e do

exercício habitual de boas obras, pois essa habitualidade uma sociedade torna-se justa (EN, 1997, p. 15). A justiça é apenas um referencial para manter a polis e a comunidade associada em torno de pessoas e do bem comum. Nesse sentido, é pertinente a recomendação de Bernardi (2000), em não se abolir o império da Lei e preservar a cultura local como um bem de regulação das múltiplas atividades socioeconômicas. Contraditando essas duas orientações, há fortes indícios de que a globalização aboliu a possibilidade da prática de hábitos ao longo do tempo na polis e não ofereceu, ainda, uma alternativa para esse pressuposto aristotélico.

Um dos legados mais portentosos da filosofia dos gregos não é propriamente a democracia, mas o abrir-se para o outro por meio do diálogo enquanto atividade política por excelência e exercício infindável de amor à sabedoria.

Infindável significa expressar-se ao longo da vida na comunidade política de forma sábia, generosa e equitativa, longe do automatismo inconsequente e da cessão do poder de governar a grupos específicos - econômico ou político-partidário -, muitas vezes subjacentes na ideologia da globalização. Parodiando Aristóteles, não se pode esperar globalizar a natureza humana, tampouco comunizar (no sentido de customerização) os bens humanos. Não há maior ilusão em confundir globalização com índice de felicidade.

A teoria política pura e simplesmente não garante o bem e evita o mal à natureza do homem. O que o homem faz define o fluxo do bem e do mal ao qual ele se submete, pois tanto na percepção dos filósofos gregos quanto dos humanistas renascentistas, ser bom é praticar atos bons ao longo do tempo. Ou na visão platônica, ser bom é ser feliz.

Aristóteles, seguindo Platão, recomenda que a educação ensine os cidadãos a viverem de acordo com os meios de que dispõem e, dessa maneira, o Estado assegurará a formação de uma cidadania esclarecida, próspera, cooperativa e satisfeita. Vê-se, nessas recomendações clássicas da política, a importância da educação como garantia da cooperação e da

solidariedade, distante, pois da erotização do sujeito.

A maior parte dos formandos de faculdade e universidades continua em desvantagem nas humanidades, a saber: história, literatura, filosofia e ideais e práticas do passado que moldaram a sociedade em que eles entraram (SPANOS, 1993).

Nos últimos 50 anos, aproximadamente, o processo educacional na sociedade ocidental, em especial no Brasil, vêm transformando as crianças em consumidores, e uma das formas de transformar as crianças em consumidores é erotizando-as (BANKS, 1998).

10 A CONTRIBUIÇÃO DE EDMUND BURKE

O conceito de justiça intergeracional é a base da teoria política de Burke e de sua crítica à Revolução Francesa (BURKE, 1996). O que torna os escritos de Burke (1996) especialmente importantes é o fato de que também servem como transição entre a preocupação clássica de justiça em uma comunidade intergeracional e a preocupação moderna para com as obrigações vindouras. Muito similarmente a Platão, Burke (1996), entende a sociedade (e o Estado) como sendo inerentemente uma comunidade intergeracional. Burke (1996, p. 116), argumenta que o Estado “é uma associação que leva em conta toda ciência, toda arte, toda virtude e toda perfeição; e como os fins de tal associação são obtidos em muitas gerações, o Estado torna-se uma associação não só entre os vivos, mas também entre os que estão mortos e os que irão nascer”. É a ideia implícita de continuidade da espécie humana, sendo o Estado apenas um instrumento para referendar esse *desideratum*. Por se tratar de uma sociedade intergeracional, deve ter uma justiça também intergeracional. Assim, se a globalização econômica age como se a Terra fosse uma possessão absoluta da presente geração, se fracassa em respeitar o valor do que herdou do passado e se ignora as necessidades e os interesses das gerações futuras, os representantes da globalização agem de modo injusto.

As ideias de Burke (1996), são similares às de Platão do ponto de vista clássico de que a sociedade é intergeracional *por natureza*, significando dizer que gerações futuras possuem direitos e que a geração atual tem obrigação de respeitar e ensinar aos descendentes o respeito ao legado de cada geração. É necessário respeitar instituições ancestrais, sem o que se rompe a continuidade geracional e nenhuma geração mantém conexão com a outra. Se o desrespeito fosse à regra, “os homens valeriam pouco mais que moscas de verão” (BURKE, 1996, p. 115).

O argumento de Burke (1996) evoca a compreensão

clássica de que a geração atual tem obrigações pelos termos de um pacto intergeracional. Se a geração presente em nome da globalização revoga o contrato intergeracional com atos injustos, a estrutura básica da sociedade e das comunidades inevitavelmente declinará. Declinará, também, a ideia de comunidade e seus valores, que a modernidade globalizada não oferece respostas plausíveis. Ao contrário, tenta reduzir e homogeneizar todas as culturas sem respeito.

Burke (1996), argumenta também que o dano desse rompimento recai sobre as gerações futuras e que isso é de responsabilidade moral daqueles que rompem a cadeia. A responsabilidade moral obriga a manter o contrato intergeracional *porque* as gerações futuras têm o direito a herdar os benefícios de uma civilização, que não resultam da atividade ou investimento de uma única geração, mas sim de uma parceria entre elas. Uma vez admitido esse princípio, fica impossível negar que o sofrimento causado às gerações futuras pela quebra do contrato intergeracional e a omissão para com a geração passada não constituam atos injustos e perversos.

A intergeracionalidade burkeana aproxima-se do panteísmo de Spinoza (1632-1677 apud THOMAS H.; THOMAS D., 1944). A doutrina panteísta de que Deus é o Universo e de que o corpo e espírito humano são partes do corpo e espírito de Deus tem implicações práticas e éticas tanto para a justiça intergeracional quanto para a reciprocidade e a solidariedade.

O panteísmo admite que toda a humanidade é um corpo só e uma só alma. Segue-se, daí, que nenhum indivíduo pode ferir o outro sem ferir a si mesmo. A felicidade de cada um de nós depende do bem-estar de todo o corpo da humanidade, pois a raça humana, como todo ser humano, é um organismo vivo e unido. Somos mais do que irmãos de uma só família humana debaixo da paternidade de Deus. Somos membros de uma só entidade humana, que, por sua vez, é parte integrante da essência divina de Deus. Acrescenta Spinoza (1632-1677 apud THOMAS H.; THOMAS D., 1944), nossas decisões do dia a dia

resultam não de nossa vida passada, mas das vidas passadas de todos os nossos ascendentes.

A superação da injustiça de uma geração para com a outra ocorre pela cooperação social e estável, pois sociedade existe em perpetuidade através de sucessivas gerações.⁴⁵ Os termos justos de cooperação especificam uma ideia de reciprocidade, pois ela possibilita que todos tenham uma vida melhor da que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de seus próprios esforços. Por isso que o patrimônio social e cultural da comunidade não pode simplesmente desaparecer por causa das tecnologias da informação e da globalização econômica. Nesse sentido, globalização é muito mais um império para dividir e impor *uma ética específica* do que unir e governar diferenças, contrariamente aos ensinamentos universais da ajuda mútua e recíproca.

De uma sociedade bem-ordenada exige-se estabilidade institucional. No Brasil, essa noção de que instituições clássicas formam a estrutura pela que se mantém o sistema democrático, parece perder-se em decorrência de uma herança arbitrária, legado do período escravocrata e das constantes ditaduras, atingindo até mesmo uma casta dita intelectual, pois parte significativa dela priorizou o *homo faber*,

⁴⁵ Raciocínio idêntico defendido por Bernardi (2000, p. 22), pois “*la stabilità diventa condizione per sostenere l’accelerazione verso il futuro, in una società costituita da un insieme di relazioni esistenziali, collective, interrelate, articolate nei diversi ambiti della famiglia, delle comunità locali, dello Stato, del mercato, dei corpi intermedi, convergenti al fine comune di impedire la scissione tra universale e particolare*”. O autor, convicto da necessidade de as pessoas se identificarem com a vida em comunidade, contrapondo-se à homogeneização do mercado, sustenta que a “*Angoscia, violenza, rivolta contro se stessi e verso l’esterno, conflitti etnici e generazionali, nascono, con altre cause, da questa situazione*” (Ibid., p. 22). Se Rawls (1997) apóia-se na justiça como equidade para sugerir a necessidade da cooperação na polis, O autor ainda acentua “*che la persona umana definisce la sua identità [...] con tutti gli elementi di cultura materiale e extra materiale [...] al cui centro sta un nucleo di valori trasmessi attraverso le generazioni*” (Ibid., p. 21).

e mais recentemente o *homo digitalis*, ao invés do *homo politicus* de fundamentação humanística.⁴⁶ Nesse sentido, o *homo faber* deixa de ser humano e se transforma numa irrefletida e insensível máquina da pós-modernidade com todas as consequências de uma sociedade assustadoramente desigual e violenta. Infelizmente a retórica inflamatória dos governos populistas, desde meados do século passado, nunca se traduziu em ação em favor das massas e muito menos em favor dos pobres (CARDOSO, 1999).

10.1 O ENTENDIMENTO CONTEMPORÂNEO SOBRE JUSTIÇA INTERGERACIONAL

A concepção tradicional, anteriormente exposta, acentuou a importância da associação numa comunidade e o papel da justiça, que não se desvincula da *polis*, para sua sobrevivência. Para os pensadores contemporâneos (John Rawls, Brian Barry, entre outros), a justiça intergeracional consiste em respeitar o direito de pessoas que viverão no futuro. De certa forma, o entendimento contemporâneo confirma a concepção clássica, mas apresenta algumas diferenças quanto à base de referência de análise.

As concepções contemporâneas de justiça não mais repousam nos pilares tradicionais, predominantemente baseados nas *obrigações religiosas e laços comunitários*. A maior parte dessas concepções, ao contrário, está enraizada em valores seculares, ou seja, baseia-se em *princípios que afetam a pessoa*, na medida em que as ações são consideradas intergeracionalmente justas se seus efeitos satisfazem nossas

⁴⁶ Neste trabalho, o *homo economicus* diz respeito à renda e o *homo digitalis*, à tecnologia da informação num contexto de organizações, rede, negócios virtuais e digitais.

obrigações para com os indivíduos das gerações futuras e intergeracionalmente injustas se os efeitos dessas ações fracassam em atender as obrigações desta geração para com eles.

Os utilitaristas clássicos argumentam que nossas obrigações consistem em agirmos de uma maneira que permita maior quantidade de felicidade ou de bem para um número máximo de pessoas. Pensadores na tradição dos *direitos individuais* argumentam que nossa obrigação é respeitar os direitos de indivíduos e de tratar a todos como iguais.

As mudanças de uma preocupação de base religiosa para com a comunidade, portanto, uma preocupação secular com as obrigações que atingem os indivíduos, acarretam consequências importantes.

A consequência mais óbvia é a de que a maioria dos pensadores contemporâneos não está preocupada com a questão de obrigações para com gerações passadas. A razão principal é a de que nossas suposições seculares sobre a natureza da vida remontam a Aristóteles e levam-nos a concluir que as ações dos vivos não podem afetar aqueles que morreram.⁴⁷

Embora haja algum debate entre pensadores contemporâneos sobre a questão, o ponto de vista dominante é o de que não podemos afetá-los. Como *princípios que afetam a pessoa* sustentam que ações que não incomodam outras pessoas são moralmente neutras, é possível concluir que nossas ações não podem ser justas nem injustas para com as gerações passadas.⁴⁸

Outra consequência importante do abandonado entendimento de base religiosa e comunitária de justiça

⁴⁷ Dentre as diversas doutrinas religiosas, o Catolicismo sustenta que é possível a intercessão divina em benefício dos mortos através da oração.

⁴⁸ Entre os pensadores contemporâneos que argumentam que as ações da presente geração afetam os mortos, ver Auerbach (1995).

intergeracional, em favor de uma compreensão secular é que, definindo justiça intergeracional como obrigação para com pessoas que viverão no futuro, aumenta-se a probabilidade de conflitos entre as exigências de justiça e as da justiça intergeracional.

Os futuros cidadãos podem vir a ter interesses diferentes dos atuais. Se em nome deles se financiar no presente, programas de gastos através de empréstimos de longo prazo, tomados a crédito do governo, questiona-se o interesse das gerações futuras em herdar tal compromisso financeiro. De forma similar, ocorre com os mananciais de água. Se neles forem jogados os nossos excrementos e resíduos químicos, nossos filhos certamente não gostarão de herdar o custo do pagamento de tal débito para com a natureza.

Há três propostas contemporâneas⁴⁹ de justiça intergeracional: a que advoga um modelo de contrato (RAWLS, 1997), a que se funda na defesa dos direitos individuais (AUERBACH, 1995), e uma terceira, que engloba duas variantes de utilitarismo.⁵⁰

Um dos obstáculos identificados na busca da concepção de justiça entre gerações é o de não encontrar sobre o tema uma teoria recente suficientemente amadurecida. Muitos pensadores aceitam o desafio, mas até o presente nenhum apresentou uma teoria de justiça intergeracional tão abrangente quanto à de John Rawls construída em *Uma Teoria de Justiça* (AUERBACH, 1995).

⁴⁹ Há três suposições comuns compartilhadas entre os pensadores contemporâneos: a) nossas ações afetarão pessoas futuras, tal qual propõe Rawls; b) nós temos a capacidade de escolher entre diferentes cursos de ação com base na preferência moral; e c) nós temos algumas obrigações afirmativas para com pessoas que viverão no futuro. Nesta tese, que só pretende esclarecer o princípio rawlsiano da justiça como equidade, essas propostas não serão totalmente desenvolvidas.

⁵⁰ Para uma discussão mais completa entre essas duas variantes do utilitarismo, pode-se consultar: Bennett (1981), Sikora e Barry (1996) e Parfit (1984).

No Brasil, tomando como referência o Banco de Teses da CAPES com 1.855 títulos, apenas uma tese faz menção à reciprocidade intergeracional. A solidariedade – tema correlato – é largamente desprezada no âmbito acadêmico. Apenas 30 delas mencionam a palavra e apenas uma, na área de psicologia, trata da questão numa abordagem empírica. As demais tratam do tema no conceito de senso comum e corriqueiro.

10.2 QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS DA INTERGERACIONALIDADE

Poucos conceitos morais são tão fascinantes e, ao mesmo tempo, tão indefiníveis quanto os relacionados com questões intergeracionais. Essas questões desafiam os paradigmas das ciências monodisciplinares, e não consegue ser completamente respondido sem que se articule pelo menos, e simultaneamente, três grandes áreas de conhecimento: a filosófica, a científica e a teológica, que para efeitos didáticos nessa seção, está adotando a corrente filosófica.

Para estudos específicos em que envolve a reciprocidade e a solidariedade, a postura e a abordagem interdisciplinar – filosofia moral, filosofia social, filosofia política e teorias sociológicas – são imprescindíveis.

A assunção política na análise da problemática intergeracional traz à tona, no mundo contemporâneo, em três vertentes: a da bioética – com sentido amplo de uma ética da sobrevivência; o do movimento pela libertação animal, expansão do horizonte moral a todos os seres sencientes; e, por último, a ética da natureza em sua totalidade – o meio ambiente visto holisticamente. No âmbito do meio ambiente, há duas grandes direções éticas: a da ética ambiental (OHARA, 1998), isto é, a aplicação da ética (tradicional) ao ambiente, e a da ética da Terra, que pretende constituir um novo paradigma em filosofia moral, remetendo à responsabilidade solidária para com o

planeta Terra e os seres que nele vivem.

A atual preocupação com a justiça intergeracional representa uma mudança relativamente recente no modo de pensar das nações ocidentais em geral, e dos EUA em particular. Na década de 1960 a 1970 houve pouca discussão de justiça intergeracional, tanto na literatura erudita quanto na popular. Além disso, a discussão ficou limitada ao âmbito do pensamento econômico. A ausência de estudos e a carência de interesse pelo problema da justiça intergeracional são de fácil compreensão, pois até aproximadamente 1970 supunha-se que a geração seguinte teria uma vida melhor e mais próspera e que esta evolução continuaria indefinidamente. Os economistas, em geral, postaram frontalmente contrários a qualquer poupança ou a uma *taxa de desconto social*, alegando que simplesmente a geração seguinte seria mais rica. O futuro poderia ser deixado aos cuidados da geração seguinte.

O enfoque *economicista* dos anos anteriores à década de setenta – dada a crença no progresso e no desenvolvimento – privilegiou o cuidado com a geração contemporânea em detrimento das gerações futuras. É justamente com o descumprimento moral da atual geração que se exigirá ainda maiores sacrifícios das gerações futuras, visto que os desmandos daquela recairão sobre as outras, que arcarão com as irresponsabilidades das políticas e das decisões equivocadas da geração que as precedem.

A prosperidade material e a crença de que as gerações seguintes estariam em melhores condições que a geração contemporânea solaparam, na última metade do século XIX e durante os primeiros dois terços do século XX, o interesse por discussões éticas e morais sobre a justiça intergeracional.

A reflexão ético-política sob o ponto de vista da justiça intergeracional é absolutamente pertinente e coerente se considerarmos que a atual geração – independentemente do nível de satisfação que se encontra hoje – recebeu certo volume de bens e bem-estar da geração precedente. À postura

economicista, muitos pensadores responderam com o argumento da *reciprocidade intergeracional* e outros, com a reciprocidade intrageracional, sinalizando um conjunto de obrigações e outros deveres pelo menos com a geração seguinte, sem prejuízo em relação à geração atual, no que diz respeito às mesmas obrigações e deveres. A essa obrigação natural de os genitores se preocuparem com os filhos e netos é denominada de justiça intergeracional.

Justiça intergeracional é um conjunto de princípios que define o que *devemos* a gerações futuras (bisnetos e seus descendentes) e imediatamente futuras (os filhos e netos). Há duas razões fundamentais para focalizar as gerações futuras: a negligência do sistema político e a dificuldade conceitual de justiça intergeracional.

A primeira diz respeito à forte negligência relativamente às questões de longo prazo e à transferência dos custos da atual prosperidade para as gerações futuras. A negligência desta geração manifesta-se na não prioridade política em programas para se desenvolver hábitos de justiça nas instituições e na distribuição dos custos e benefícios na presente geração. A atual negligência política na distribuição justa e equitativa de bens engendra injustiça às gerações futuras. A segunda razão para se focalizar a questão no *longo prazo* é a dificuldade conceitual de se estabelecer o princípio da reciprocidade como solução para as questões de justiça intergeracional.

10.3 A RECIPROCIDADE NO ÂMBITO DAS GERAÇÕES

Uma das dificuldades é a de que reciprocidade não trata de benefícios mútuos no sentido de que as gerações futuras farão trocas recíprocas com a passada. Mas a da reciprocidade entre cidadãos livres e iguais em uma sociedade democrática bem-ordenada (RAWLS, 1997). Pressupõe, pois, a cooperação nessa sociedade e dessa cooperação, o acordo de termos equitativos que cada participante pode razoavelmente aceitar,

desde que todos os outros os aceitem.

A cooperação social sempre existe em benefício mútuo de todas as partes da comunidade, pois os termos de cooperação implicam uma ideia de reciprocidade. Se todos os que estão envolvidos na cooperação e fazem sua parte, devem beneficiar-se da forma apropriada segundo princípios acordados no âmbito das decisões políticas. Nesse sentido, deve-se garantir um sistema de liberdades para todos e que as desigualdades sociais e econômicas em função das potencialidades existentes no âmbito da comunidade devem visar ao maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade.

A ideia de cooperação de forma apropriada traduz-se no conceito de razoabilidade e racionalidade. Um cidadão é razoável na medida em que respeita os termos equitativos de cooperação e propõe princípios e critérios como termos equitativos de cooperação e se submete voluntariamente a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo. Diz racional quando persegue a realização de um bem. Do razoável não deriva o racional. Razoabilidade e racionalidade são duas ideias distintas e independentes, mas complementares, ou seja, uma não existe sem a outra. Numa sociedade razoável, todos os membros têm seus próprios fins racionais que querem realizar, e todos estão dispostos a propor termos equitativos, que é razoável esperar que os outros aceitem, de modo que todos possam beneficiar-se e aprimorar o que cada um pode fazer sozinho (RAWLS, 2000). É razoável, pois, receber porções distintas de bens num processo de cooperação social quando as pessoas concordam com os termos equitativos para viver dignamente já nessa geração.

Sob a ótica da gestão de uma comunidade, esses conceitos parecem ser compreensíveis e praticáveis operacional e conceitualmente. Se as pessoas e as próprias comunidades forem *engolidas* pela racionalidade econômico-financeira, perdendo suas raízes históricas e culturais, há fortes razões para duvidar da reciprocidade porque não há mais vínculos que os unam para a cooperação nem mesmo na própria geração.

Sob esse enfoque – a de que as pessoas futuras não irão fazer trocas recíprocas – a reciprocidade não se aplica às pessoas que sequer nasceram. Conceitualmente, a não contemporaneidade com as gerações futuras cria circunstâncias de justiça que são absolutamente específicas. Requer, de início, encontrar justificações para nossas obrigações que não sejam fundadas em um conceito de reciprocidade direto, pois os deveres naturais não repousam num consentimento voluntário, mas na “consciência pública de que vive numa sociedade na qual podemos confiar uns nos outros” (UTJ, § 51 apud RABENHORST, 1998, p. 295 in FELIPE, 1998).

Embora haja essa dificuldade conceitual – estender a ideia de reciprocidade a pessoas não contemporâneas – e não se tenha nenhum meio direto de garantir os esforços de uma geração para com a outra, de modo que esses esforços não venham a ser anulados pelas gerações seguintes, é de se supor que se a geração *A* fornecer condições de vida com dignidade – água potável, solo fértil, ar respirável, natureza física preservada, senso de justiça, entre outras – e bens da humanidade – habilidades, competências, cultura, sociedade bem-ordenada, entre outros – a geração *B* acolherá os esforços da geração *A*. Se a reciprocidade tornar-se uma prática habitual no âmbito da estrutura básica da sociedade na presente geração, ela – a reciprocidade – é um fértil e poderoso argumento teórico-prático para que as gerações seguintes adotem e expandam as noções de reciprocidade e razoabilidade aos seus próprios membros, bem como a sociabilidade humana, a sustentabilidade ambiental e a ideia de uma sociedade bem-ordenada.

Nessa perspectiva, a justiça entre gerações baseia-se no uso prudente de bens – a geração atual há de envidar esforços para que o princípio da liberdade no uso dos bens de uso comum não se efetive às custas de possíveis sacrifícios das pessoas que viverão depois dela – de tal sorte que a geração seguinte se orgulhe das realizações da geração que a antecedeu e projete valores semelhantes no tempo que seguirá, com as capacidades herdadas de concepção de bem e senso de justiça e – bem como

das faculdades da razão: julgamento, pensamento e inferência (RAWLS, 2000).

Se o uso prudente de bens é uma exigência expressa na geração contemporânea, é necessário, também, um acordo que obrigue a geração presente a prever e poupar em favor de seus descendentes. Trata-se de um acordo que leve em consideração o patrimônio cultural e social de todas as gerações anteriores, pois nenhuma geração tem o direito de esgotar, por exemplo, todas as fontes de água potável do planeta Terra. Não esgotar os recursos naturais é um princípio universalmente válido por todas as gerações. A convicção que orienta a defesa de uma poupança é a de que a acumulação *é para o bem de todas as gerações* subseqüentes (RAWLS, 1997).

Com a aceção da provisão, todas as gerações se acham *virtualmente* representadas na posição original, já que um mesmo princípio sempre seria escolhido racional e razoavelmente. *Virtualidade* significa contemporaneidade, pois nenhuma geração pode apontar defeitos em outra, independentemente de qual seja a distância temporal entre elas. Se as gerações anteriores pouparam ou não, é fato inalterável e, portanto, as exigências são outras. Preocupar-se com os descendentes tem função psicológica e moral de garantir que qualquer geração se preocupe com todas as outras. Desde que se admita ser irracional rejeitar um sistema de regras que faça alguém piorar sua situação em um sistema de cooperação, a nova geração aceitará as normas existentes e os princípios daí decorrentes, incluindo a poupança e o uso moderado de bens.

O que garante os princípios da equidade é sua racionalidade. Independem, pois, da presença física de seus membros e da época em que são elaborados. O pressuposto da razão é uma estratégia para vincular gerações entre si formando uma cadeia de compromissos geracionais, por maior que seja à distância no tempo, para trás ou para frente.

Esse raciocínio estabelece deveres e obrigações geracionais exatamente como têm as pessoas que vivem numa mesma época, pois a geração atual, por exemplo, não pode fazer

o que bem entender, obrigando-se a optar por princípios que seriam escolhidos racionalmente em qualquer época.

Subjacente nessa proposta universal encontra-se no fato de que acumulação traz benefícios para todas as gerações subsequentes. Uma geração lega à outra, tanto o capital real (fábricas, máquinas, recursos financeiros e naturais, água, ar, segurança, saúde) quanto conhecimento e cultura, bem como técnicas e habilidades que possibilitam as instituições justas e o valor equitativo da liberdade. Esse equivalente é o montante de bens e recursos que permitirão às gerações vindouras uma *vida melhor* em uma sociedade justa e de continuar investindo na concepção da justiça como equidade mesmo entre pessoas que pertencem a diferentes gerações. Ou seja, ver a situação humana “a partir de todos os pontos de vista temporais” (RAWLS, 1997, p. 654).

Ver a situação humana a partir de todos os pontos de vista temporais implica superar a ética utilitarista, pois esta não responde satisfatoriamente à cadeia de gerações ao longo do tempo. Ou seja, não leva em consideração as realizações das gerações passadas. A localização de um cidadão no tempo e o fato de algo ser anterior ou posterior, não é em si mesmo um motivo racional para que tenhamos por ele mais ou menos interesse.

Se o principal empenho da ciência política é infundir certo caráter nos cidadãos – torná-los bons e capazes de praticar boas ações (EN, 1985/1999, p. 28)⁵¹ – nada justifica nossa preferência exclusiva por um bem presente, utilizando-o à exaustão em detrimento de um bem futuro maior, simplesmente em função de nossa proximidade. A exclusivamente em benefício próprio não é compatível com a noção de excelência moral⁵² de cidadãos livres e iguais, que cooperam com as gerações por vir.

⁵¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. 3.ed. Brasília: Ed. UnB, 1985/1999.

⁵² Excelência moral é uma disposição da alma consistente com o meio termo determinado pela razão (Ibid., p. 42).

Se as políticas públicas derem *preferência temporal pura* no uso de *bens primários* e ou de *uso comum*,⁵³ sem considerar as reivindicações das gerações futuras, elas serão injustas, já que os vivos tirariam vantagens de sua posição temporal para favorecer seus próprios interesses”,⁵⁴ princípio que a visão contratualista rejeita como um fundamento absoluto para a escolha dos princípios regedores da vida sociopolítica. Ou seja, os princípios da justiça como equidade tanto preservam a geração passada – salvaguardando os valores instituídos por ela – quanto garantem a vida com dignidade dos descendentes – criando e praticando princípios que preservam a sociabilidade humana. Não é possível preservar ou garantir a sociabilidade humana se o consumo de recursos naturais ultrapassar a capacidade de renovação da biosfera ou se as pessoas em idade avançada, doentes ou não, sofrer o desprezo de seus sucessores a partir de políticas públicas incompatíveis com a dignidade do viver.

Um fato inquestionável é o de que os homens preferem o estado de sociedade ao invés do estado de natureza. Optam pela cooperação para *estarem e viverem melhores* em sociedade e em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias agindo, na maioria das vezes, de acordo com elas. Desenvolvem, então, um sentido de reciprocidade com base na confiança. Se as pessoas assumem que os bens sociais primários são direitos e liberdades, oportunidades e poderes, renda, riqueza e autoestima (saúde, autonomia e vigor físico e moral), é irracional que qualquer uma delas não mantenha os laços de cooperação em sociedade. Sendo pessoas racionais, elas optam por um sistema em que todos venham a usufruir desses bens de forma justa.

O argumento fundamental da concepção liberal rawlsiana é o de que os indivíduos constituem as sociedades,

⁵³ Por exemplo, usar a água indiscriminadamente sem racionalidade e diligência ou por sujeitos representativos sem que se respeite o Princípio da Diferença (PD).

⁵⁴ UTJ (§ 45, p. 326).

não se justificando, portanto, o privilégio de uma geração em detrimento de outra.

Viver melhor significa partilhar bens sociais primários. O fato das instituições básicas não implementarem políticas públicas que atendam às necessidades primárias do cidadão rompe o sentido da justiça e, em consequência, a cooperação social e gera um profundo desconforto psicológico em cidadãos usurpados. Não há, por assim dizer, reciprocidade entre os cidadãos nem confiabilidade nas próprias instituições.

Rawls incorpora o *compromisso geracional* nas políticas públicas sem prejuízo do princípio da diferença.⁵⁵ Assim, o sujeito representativo revela a solução de dois problemas: para promover a justiça distributiva⁵⁶ na geração presente, utiliza-se do princípio da diferença, salvaguardando a propriedade individual, e, para promover a justiça distributiva entre as gerações (próximas ou mediatas), utiliza-se do princípio da poupança justa, para a acumulação efetiva de capital real”.⁵⁷

Dado que o *princípio da diferença* só se justifica se assegurar aos menos favorecidos os bens sociais primários, eles são motivados a aceitar as leis e as instituições da sociedade. A norma restritiva do PD impede que os ganhos diferenciados entre cidadãos os prejudiquem.

A noção subjacente ao princípio da diferença é a de que ele não pode ser um pretexto para a ampliação das desigualdades entre cidadãos colocando-os em risco de vida, mas constitui-se numa diretriz racional de distribuição ideal de bens primários na sociedade bem-ordenada. Os cidadãos merecem ser igualmente beneficiados pela *cooperação social* e não pelas *diferenças de talentos, habilidades e posição social*;

⁵⁵ Diz respeito à distribuição desigual da riqueza. Aceita-se o princípio da diferença à medida que a desigualdade for vantajosa para o homem representativo que está em piores condições (PL:VIII:§ 9, p. 282).

⁵⁶ De acordo com o princípio da justiça distributiva, um indivíduo tem um direito aos ofícios (cargos, emprego, função) na proporção de sua contribuição para com a *polis* (MILLER JR., 1997, p. 127).

⁵⁷ UTJ (§ 44, p. 315).

os menos favorecidos poderão ser instados à cooperação social por se beneficiarem da desigualdade permitida.

A geração presente recebeu/herdou uma soma quantitativa de bens. Cabe a ela bem gerenciá-la. Pelo que foi exposto, não há uma geração seguinte que virá cobrar a forma como esta geração gerenciou os bens herdados. Isso pode sugerir descomprometimento da atual para com aquela, mesmo porque esta geração está investindo em si própria e na geração que a sucede. Cada qual recebe, no entanto, as faculdades próprias de ser criador e, considerando o livre-arbítrio, a criatividade. É de se esperar que, intuitivamente, cada geração acrescente ao que já recebeu algo para justificar sua existência, o que nos leva, fora do âmbito da justiça como equidade, ao humanismo.

11 HUMANISMO – O QUE ELE TEM A NOS DIZER SOBRE RECIPROCIDADE E SOLIDARIEDADE

O humanismo, solidarizando-se com a justiça estende os horizontes para além das obrigações institucionais, optando pelo agir e pelo compartilhar num processo de autonomia e criatividade diante de si e do mundo.

No conjunto, humanismo e renascença marcaram um rompimento gradativo da mentalidade medieval quanto ao entendimento do justo e do injusto. Para as instituições dominantes no período medieval, a desigualdade proporcional era um bem e não uma injustiça, pois centrava-se na humildade da alma, ao reconhecer as carências individuais de cada um e a superioridade de outros. Admirar a superioridade representava uma constante progressão social da alma para o mais alto, para o mais belo e para o mais perfeito.

Essa atitude da alma admirativa do ideal de desigualdades, mas harmônicas, transforma-se com o Renascimento na busca constante de igualdade e liberdade. Igualdade que não aceita superioridade, como pressuposto para impor regras sociais e morais.

Igualdade e liberdade, na visão humanista, fundamentam-se no amor à independência expressa na procura e no culto à riqueza, no individualismo artístico ou religioso, no nacionalismo, na curiosidade erudita, no recurso aos textos que se libertam da glosa e do rito. Em suma, à vida em si própria e no próximo, como opção e não como imposição. Essa nova forma de conceber a vida mudou os costumes e as formas de pensar e de crer, já que a autoridade eclesiástica perdera referência. Dessa forma, Renascimento e Humanismo aproximaram-se de uma concepção de vida menos hierárquica, austera e sacral.

O programa de estudos humanos (os *studia humanitatis*) tornou um instrumento pedagógico e cultural e

uma nova força espiritual para criar uma nova cultura e uma nova concepção de vida. Portanto, um programa que preparasse as pessoas para o exercício de sua liberdade. Constituiu-se, portanto, na crítica e no julgamento da Idade Média, e o embrião das linhas ideológicas e programáticas da consciência moderna, formando a mentalidade antropocêntrica.

Essa mentalidade antropocêntrica criou um estado intelectual, social e político inteiramente novo, superando a ideia de austeridade, sacrifício e seriedade na busca incessante da glória de Deus. Nessa perspectiva, a vida humana associada recebeu os primeiros contornos nas artes, passando a retratar o cotidiano da vida humana.

O conhecimento ligou-se intimamente à produção: a procura das leis da natureza é feita em função do seu aproveitamento para satisfazer às necessidades do homem. Procurou-se conhecer a movimentação das águas e os ventos para se construir navios; investigou-se a lei do movimento dos corpos para a produção de máquinas de trabalho e de guerra. A ciência ligou-se definitivamente à técnica, passando da mera contemplação da essência das coisas para a intervenção direta na natureza.

Da criação do homem à imagem e semelhança de Deus, o Renascimento dá mais ênfase à imagem (ser criado) do que ao próprio Criador.

Protagonistas desse movimento, os humanistas inicialmente transferiram os métodos de interpretação da Bíblia para os textos greco-latinos, mantendo a mesma posição servil diante da palavra escrita. Percebendo a insistência com que os gregos representavam seus deuses em formas humanas e o valor que conferiam aos acontecimentos da vida eterna e a atitude racionalista com a qual tratavam esses episódios, os humanistas de distintas correntes filosófico-religiosas, encontram outros padrões nos quais puderam projetar seus próprios ideais de racionalidade e de solidariedade humana. É com esse espírito que os humanistas e o período da Renascentista idealizam a vida humana nas esculturas, nas pinturas e na política, permitindo a

cada um pensar com autonomia sobre o seu destino, priorizando a liberdade como fundamento da vida humana que ao longo da modernidade e da pós-modernidade vão se manifestar nas mais diferentes formas de rebeldia e de criatividade.

A opção primeira pela liberdade, nos humanistas, é a de que sua prioridade resulta da convicção de que autoestima é um dos bens primários, e que uma característica fundamental dos seres humanos é o desejo de realizar sua natureza numa situação de livre união social com outros indivíduos em comunidade. A base da autoestima em uma comunidade é a distribuição publicamente defendida de direitos e liberdades fundamentais, garantida pela afirmação pública do *status* de cidadania igual para todos (RAWLS, 1997).

Numa comunidade, ninguém se arriscará a assumir uma posição desvantajosa em relação às liberdades, por receio de se ver impedido de exercer funções e de realizar atividades que lhe permitam desenvolver seus poderes morais, incluindo a memória, nesta geração, bem como de transmiti-los, como herança, às próximas gerações de forma justa e, por consequência, humana. Na concepção de Bernardi (2000, p. 14), “*senza il valore della memoria no si dà futuro alle generazioni*”.

Nesse sentido, o humanismo, despertando na consciência humana a personalidade autônoma e exigindo uma postura de responsabilidade pública dos atos humanos, deu início à construção das sociedades democráticas, até então desconhecidas em sociedades contemporâneas. Nela, as pessoas são cidadãos e vêem a si mesmas como pessoas livres, morais e iguais.

A concepção tanto de indivíduo quanto de pessoa é significativa nesse período. O Humanismo procura emancipar o indivíduo da fatalista personalidade medieval para que ele possa expandir livremente sua faculdade criadora e conquistar o mundo, graças a qualidades intransmissíveis e intransferíveis. Ou seja, um individualismo que não é isolacionista e egocêntrico, mas em sua autonomia, respeitador da liberdade da pessoa humana, particular ou universal.

Em termos sociais, esse indivíduo levou a uma instituição econômica mercantil, iniciada e praticada por uma nova classe, dotada de extremo vigor, a quem a tradicional nobreza dos feudos manifestava absoluto desdém, pois, segundo essa nobreza, o burguês, apegando-se às coisas vis (o dinheiro), representava uma séria ameaça à ordem estabelecida.

Ao declarar a dignidade de cada um com a liberdade, o homem em comunidade pode ser a fonte das decisões humanas, opondo-se à cadeia hierárquica da vida na visão aristotélico-tomista. Essa hierarquia consistia em classificar os seres conforme seus atributos comuns e suas qualidades. Nas formas ideais de Platão, por exemplo, a progressão nessa hierarquia dá-se a partir da matéria para o espírito, da potência para o ato com Deus no topo como espírito puro e ato perfeito.

Na visão de Mirandola (1942), o Criador fez o homem nem terreno nem celestial, nem mortal nem imortal para que pudesse ser livre, dar forma e superar a si mesmo. Essa liberdade exige a autodeterminação, pois o homem é autor e ator da sua causalidade própria, ao passo que os outros seres são apenas expectadores de uma causalidade alheia. O mesmo autor citado acima expressa a ideia da separação entre ser hominal e infra-hominal. As criaturas infra-hominais são automaticamente governadas pelo *Criador* ou *Leis Cóslicas*. No ser humano, porém, mercê do livre-arbítrio, as leis (tais quais os *imperativos categóricos* de Kant) podem ser intensificadas como debilitadas. Mirandola (1942), tanto quanto alguns filósofos e educadores da modernidade sustentam que o ser humano dotado de Razão e educado na perspectiva da Razoabilidade pode ampliar, pelas suas ações, uma sociedade recíproca e solidária.⁵⁸ Parece haver evidências que o Criador, *a priori*, não instituiu formas pré-institucionais de vida humana associada, pois só ao homem foi

⁵⁸ Caso essa condição não seja cultivada no âmbito da educação política, oblitera-se a consciência dessa possibilidade regredindo à condição do *homo homini lupus*.

dado o poder de crescer.⁵⁹

A liberdade de autodeterminação merece uma reflexão no caso brasileiro. Até recentemente predominou na cultura brasileira a doutrina católico-cristã com todos os seus rituais de dominação e subordinação a uma autoridade *divina* com diversas representações sociais e estatais (Império, por exemplo). Infelizmente esse catolicismo brasileiro não criou uma sociedade bem-ordenada. Segundo Ribeiro (1995), a figura representativa em termos de realidade histórico-antropológica no âmbito da Política, em larga escala, é o *mazombo*. O *mazombo* é o indivíduo nascido no Brasil, de países estrangeiros, especialmente portugueses, cujas características se assemelham ao perfil do homem cordial traçado por Holanda (1959, 1998) com as seguintes características: individualista-personalista, busca de prazeres imediatos, descaso por ideais comunitários e de longo prazo (MOREIRA in SOUZA, 1999).

Na perspectiva histórico-antropológica de Ribeiro (1995), o Brasil nasceu como uma espécie de subproduto indesejado de um empreendimento colonial, e desse empreendimento resultou ocasionalmente um povo e, mais tarde, uma nação.⁶⁰ Esta nação nasceu da condição de feitoria colonial à de nação aspirante ao comando de seu destino, por força de um outro processo civilizatório de âmbito mundial – a Revolução Industrial – que a afetou reflexamente.

Ao que se pode concluir que na construção de uma sociedade bem-ordenada politicamente, não houve a

⁵⁹ Questão ontológica retomada por Heidegger, numa tentativa de captar a natureza essencial do ser, em *si e por si*, sem relação com qualquer ser superior na figura de Deus, por exemplo. Heidegger chama a existência humana de *Dasein*, ou *ser presente*. Se em Mirandola a liberdade se volta a Deus, e nele o homem resolve suas angústias, no *Dasein* de Heidegger o homem tem consciência de sua inquietude com seu lugar no mundo com sua própria mortalidade (ROHMANN, 2000).

⁶⁰ Nossa mestiçagem, por exemplo, é resultado de uma limpeza étnica e de um estupro coletivo praticado por senhores de engenho brancos contra escravas negras (MAINARDI, 2002) e mulheres e jovens indefesas.

manifestação da autonomia moral para se construir algo – uma nação, por exemplo.⁶¹ Está-se muito mais redimindo do que construindo uma vida política para um fim (ou objeto) mais ou menos claramente conhecido ou imaginado. Muita vontade e paixão, mas pouco intelecto, autonomia e liberdade para optar e ser senhor de suas próprias opções. Quem não é autônomo não pode ter liberdade.

A sociedade brasileira foi marcada pela doutrina cristã cujo poder de escolha punha o homem (moral) à mercê de entidade externa à sua natureza política. As instituições desse aparelho religioso – seminários, congregações, hospitais, escolas, serviços públicos, igrejas, entre outros – produziram efeitos profundos e de longo prazo, moldando de maneira indelével o caráter e os objetivos de milhões de brasileiros ao longo de sua história política de subordinação imperial, militar e, recentemente,⁶² de estruturas políticas incompatíveis com a formação de cidadãos livres e autônomos para reivindicar direitos e exercer deveres numa sociedade democrática. Na cultura brasileira, nossas ações políticas nunca explicam aonde se vai chegar, por conta de um imaginário religioso interpolado com valores como a verdade, a bondade, a generosidade dificultando a compreensão de nossas deliberadas ações políticas de pessoas racionais, livres, morais e iguais.

Há duas situações que fazem da cultura brasileira contingencial como se o povo brasileiro fosse itinerante e errante no tempo e no espaço, dificultando a ideia de uma cultura solidária e recíproca: a) a concepção de liberdade e, b) o entendimento de ordem política e do modelo de desenvolvimento econômico brasileiro.

Numa sociedade em que é notória a fragmentação da coesão social, acrescida do fato de a sociedade está em contínua

⁶¹ Na América Latina, o Estado autoritário, oligárquico, doador de prebendas e ineficiente ocupou o lugar da sociedade. A sociedade sul-americana nunca teve verdadeira autonomia. A democratização que se inicia nos anos 80 resulta do esgotamento desse Estado autoritário (PÉREZ LINDO, 2000).

⁶² Constitucional e formalmente, pelo menos até 1988.

transição e recessões econômicas, as estruturas políticas estão longe de se basear em ideias e princípios confiáveis, pois falta na estrutura política brasileira uma tradição partidária. Nessa sociedade a representação política é institucionalmente frágil. As eleições, por exemplo, são sempre retratos de um momento de conquista de poder. Por extensão, a estrutura básica da sociedade fica à mercê, entre outros, do instante e da instabilidade institucional, das ações momentâneas de um governo e de programas partidários.

11.1 O PODER REFLEXIVO DO HUMANISMO

Múltiplas formas de convivência sociopolítica têm sido experimentadas pela humanidade em decorrência de o homem tomar suas próprias decisões. Essas múltiplas formas vão desde o anarquismo político ao autocratismo nazista e, recentemente, às posturas de governos e economias globalizadas sem controle político.

No âmbito da filosofia e da teoria política, até meados do século XX, estudos políticos sistemáticos profundos que tratassem de dar forma teórica à organização da sociedade eram considerados um empreendimento e um investimento intelectual moribundo (CONNOLLY in BOTWINICK; CONNOLLY, 2001). E, até recentemente, a economia parecia dominar o mundo da política, como ainda hoje as finanças regem sobre o destino da humanidade e das gerações futuras, num verdadeiro processo de reducionismo da espécie humana, que se guia, preponderantemente, por fenômenos econômicos em vez dos da vida.

Não há dúvida de que a ausência de estudos sistemáticos e exigentes da filosofia e da teoria política, no âmbito da maioria das universidades, engessou a intelectualidade nas preocupações com a dignidade da vida. Assim, as universidades públicas, e parte significativa de seus professores, se tornaram repartições públicas, mais preocupadas com questões burocráticas do que com produzir conhecimento e

novas gerações de profissionais, com elevado espírito cívico. Distantes, ausentes e descomprometidas de uma política educacional humanista, as instituições de ensino abriram espaços para as ciências exatas de maior *visibilidade política* partidária e técnica. Enfim, a técnica destronou o homem de sua possibilidade de ser plenamente humano. Situação que se agrava pelas exclusivas regras do *mercado globalizado*.⁶³ Acrescenta-se, ainda, o fato de que parte significativa dessas instituições, mormente as públicas, denominadas de formação *superior*, se apoia em ideologias marxistas.

No âmbito das organizações formais, em Ramos (1983), esse homem destronado tornou-se um mero detentor de emprego e que a modernidade reduziu a existência humana a uma série de funções econômicas: ganhar dinheiro, comprar, consumir, buscar dinheiro de novo para poder consumir de novo. Subordinado ao mundo econômico, o Estado e suas instituições formais, diferentemente dos humanistas renascentistas, tornam-se interlocutores mudos no âmbito educacional sem alma e sem afeto. Promove-se, em consequência, cidadãos carentes de emoção, convivência, amizade e solidariedade, sentimentos esses que a economia moderna não fornece e nem pode dar.

11.2 O RESGATE DA NATUREZA POLÍTICA DO MOVIMENTO HUMANISTA NA PERSPECTIVA DA SOLIDARIEDADE

O movimento humanista alcançou sua plenitude nos

⁶³ Por mercado entende-se mercado livre sem controle político da economia de cada país tal qual propõe o capitalismo global. Sem controle político, o capitalismo global pode destruir os fundamentos do liberalismo político em sociedades democráticas constitucionais. O correspondente natural dos mercados livres na perspectiva da ideologia da globalização recente não é um governo democrático estável, mas a política volátil da insegurança econômica.

séculos XV e XVI em decorrência da universalização da atuação da religião, filosofia, artes e ciência, como da expansão do comércio que ganhou dimensões planetárias após os descobrimentos. Esse processo favoreceu a universalização das ideias de Erasmo de Roterdã,⁶⁴ que já alertara para a necessidade da prática das boas ações (moralidade), conferindo às virtudes (morais/cívicas) uma posição central na vida política, independentemente da filiação religiosa. Ou seja, o despertar na consciência humana, de uma personalidade autônoma e de uma rebeldia à autoridade externa como fato heterônomo.

A essas ideias centrais aparecem numerosas ramificações de significados múltiplos, tal qual a dignidade humana,⁶⁵ que tende dar ao homem a *centralidade* das decisões e, ao mesmo tempo, conscientizá-lo de suas limitações. Nesse período, dois foram os movimentos predominantes do humanismo dos séculos XIV a XVI – o literário e o filosófico.⁶⁶

No âmbito filosófico, o humanismo exaltou a vida civil e buscou na *praxis* mecanismos de uma sociedade vinculada à liberdade política. O núcleo do movimento filosófico se assentou nas discussões doutrinárias da vida ativa, da virtude cívica e da liberdade, caracterizando, na visão de

⁶⁴ Em parte se justifica, ainda hoje, a razão pela qual, em sociedades políticas orientadas pela ética da prática das boas ações na esfera pública (principalmente a publicidade), a corrupção seja tão reduzida e haja elevada confiança dos cidadãos nas instituições públicas (Cfe. TRANSPARENCY INTERNATIONAL, 1999).

⁶⁵ Cfe. Bernardi (2000) e, em particular, Praag (1982, p. 90), ao conceituar a vida humana associada como a simultânea realização da liberdade, igualdade equitativa e fraternidade para todos.

⁶⁶ O literário reivindicava: 1 – a *centralidade* e a *totalidade* do homem como ser formado de alma e corpo e destinado a viver no mundo e a dominá-lo; é assente entre os estudiosos e historiadores que o homem do século XIV a XVI gira, predominantemente, em torno da literatura e da filosofia; 2 – a *historicidade* do homem e a exigência filológica, com uma atitude de distanciamento e de consciência histórica do presente; 3 – *reconhecimento do valor humano* das letras clássicas, transformando as boas artes (disciplinas humanísticas) em condição de formar uma consciência realmente humana, aberta em todas as direções culturais e históricas.

Reale e Antiseri (1990), uma nova filosofia.⁶⁷

O humanismo identificado como uma nova filosofia trouxe diversas implicações à organização da sociabilidade humana, principalmente aquela que exige um regime e um governo republicanos e um sistema de leis que garanta a igualdade de todos.⁶⁸ Nessa linha de raciocínio humanístico, suas bases enraizaram-se na tradição política ocidental, essencialmente em Rousseau e em Rawls.

Rousseau pregou a ciência da virtude em vez da exclusiva razão iluminista, pois sociabilidade e racionalidade são aquisições resultantes da prática social e política. O *amor-próprio*, ou a autoestima, por exemplo, é um sentimento que só se adquire e se desenvolve em sociedade. Ele permite dois sentimentos: o amor de si, que o leva a zelar pela própria sobrevivência, e a piedade natural, que o faz comover-se como os sentimentos de seu semelhante. E isso se adquire em sociedade desde que circunstâncias favoráveis estimulem o ser humano assim agir. Daí a necessidade do agir moral com leis públicas e governantes prudentes.

Em seu *Contrato Social*, Rousseau fundamentou o conceito de que é possível associar homens mantendo-os ao mesmo tempo livres e iguais. Para associá-los de forma livre e igual, há a necessidade de bons governantes e boas leis, muito além do cientificismo e do tecnologismo advindos dos ditames

⁶⁷ A ideia de que o movimento humanista constituiu-se numa filosofia, consultar Cassirer, Kristeller e Randall Jr. (1956), Naubert Jr. (2000), Mora (1969), Reale e Antiseri (1990) e Paviani e Dal Ri Jr. (2000).

⁶⁸ Regime é o modo de organizar o poder visando a assegurar determinada distribuição de valores, econômicos ou não, entre os membros de uma sociedade. É, em suma, a forma concreta de organização política, o modo pelo qual se distribui e organiza o poder efetivo. Dependendo de quem manda e de como seu poder é organizado, variam os beneficiários (indivíduos, grupos, setores sociais ou econômicos) das decisões governamentais. Os regimes na tradição ocidental são a monarquia, a aristocracia e a democracia. Já a República ou o Estado Republicano é governado pelo *império da lei*, ou seja, os direitos e garantias são instituídos e sistemáticos.

da razão.

Rawls (1997), refinou a ideia do *Contrato Social*, reafirmando a prioridade da liberdade que resulta da convicção de que autoestima e dado que os seres humanos têm desejos de realizar sua natureza numa situação de livre união social com outros indivíduos, a base da autoestima em uma sociedade justa não é a renda dos indivíduos, mas a distribuição publicamente defendida de direitos e liberdades fundamentais. É a convicção de que haverá garantia da defesa de instituições básicas justas que diminuem os limites das desigualdades, impedindo o surgimento da inveja e ampliando o florescimento da reciprocidade e da solidariedade.

Nesse sentido, o humanismo, despertando na consciência humana a personalidade autônoma e exigindo uma postura de responsabilidade pública dos atos humanos, deu início à construção das sociedades democráticas, até então desconhecidas em sociedades contemporâneas.

A concepção tanto de indivíduo quanto de pessoa é significativa na contemporaneidade globalizada. O Humanismo procura emancipar o indivíduo da fatalidade econômica para que ele possa expandir livremente sua energia criadora e conquistar o mundo, graças a qualidades intransmissíveis e intransferíveis. Ou seja, um individualismo que não é isolacionista e egocêntrico, mas em sua autonomia, respeitador da liberdade da pessoa humana, particular ou universal num verdadeiro equilíbrio entre atividade econômica mercantil e tecnológica e a construção de uma sociedade multiétnica.

Se o Criador fez o homem nem terreno nem celestial, nem mortal nem imortal para que pudesse ser livre, dar forma e superar a si mesmo, essa liberdade exige a autodeterminação, pois o homem é autor e ator da sua causalidade própria. Causalidade própria que induz à compreensão e ao aperfeiçoamento do outro numa relação de diferente, sem que seja um oposto pelo fato de ter costumes, hábitos, crenças, valores, filosofia de vida, moral e opções diferentes. Nisso está a adoção de Pico della Mirandola de uma

religião laica, de caráter universal e humano, idealizando um homem infinito, com sua grandeza e capacidade para criar sempre coisas novas, indefinidamente, em estado de liberdade e solidariedade com o diferente autônomo. Nisso está também uma concepção de homem ocidental, em especial na dimensão filosófico-política.

12 A DIMENSÃO FILOSÓFICO-POLÍTICA

A dimensão filosófico-política se insere na constatação amplamente aceita de que *sociedade* sem a prática de virtudes é utopia. Assumindo uma postura crítica, os humanistas abordaram o funcionamento da sociedade tanto do ponto de vista *político* quanto da *filosofia moral*.⁶⁹

Estudando retórica, poesia, história e filosofia moral e colocando os ideais dos humanistas em prática, eles provocaram mudanças na estrutura de poder político, econômico e religioso, em particular, do Ocidente.⁷⁰ Com essa plataforma político-moral, será dada ênfase ao ato de governar, salientando aspectos da reciprocidade e da solidariedade no âmbito de quem governa e propõe políticas públicas.

Entende-se, a partir dos humanistas, que o ato de governar consiste em alcançar *o mais alto grau de virtude* (SKINNER, 1996), enquanto que o dever do governante se enquadra no de servir como a encarnação da virtude em sua forma mais pura e mais elevada. No âmbito da solidariedade e da reciprocidade, a virtude consiste na *prática* de atos bons na esfera pública plural, transmitindo a ideia de habitualidade do bom e do bem segundo certos princípios do justo.

12.1 AS VIRTUDES POLÍTICAS

As *virtudes*, quando relacionadas com as metas da sociedade plural, asseguram a preservação da liberdade política de seus membros na consecução dos objetivos declarados nas constituições. Nessa amplitude, as virtudes assumem a função de eliminar o facciosismo, vencer a corrupção e instituir uma república bem-ordenada, como é caracterizado por Morus e

⁶⁹ Mais tarde, Kant (1740-1804), dirá que ciência e filosofia são necessárias para familiarizar-se com a verdade.

⁷⁰ As diferentes áreas de abrangência do humanismo podem ser apreciadas em Cassirer, Kristeller e Randall Jr. (1956).

Erasmus de Roterdã.⁷¹ Nesse contexto, a vida humana associada se expressa pelas regras da vida comum, ou seja, tanto pela lei civil na *polis*, quanto pela formação de pessoas para esse fim.

O ordenamento da vida na *polis* exige a presença da lei civil e seu cumprimento. A lei prega Montesquieu (1689-1755), é a razão humana (MONTESQUIEU, 1995, p. 6). Em Locke, consiste em *preservar e ampliar a liberdade* (LOCKE, 1978, p. 56).⁷² “A democracia é o governo das leis por excelência”, ressalta Bobbio (1986, p. 171). A ideia da lei já fora mencionada por Heráclito, ao afirmar que os que querem falar segundo a razão devem fundar-se sobre o que é comum a todos, que é a razão universal.⁷³

No âmbito político, essa *razão* universal, expressa na lei civil, exige o cumprimento dos acordos reguladores da vida em sociedade expressa em *leis*. Uma sociedade bem-ordenada regula-se pelas relações contratuais.⁷⁴ Para tanto é desejável que se tenha uma “legislação estável, consolidada e conhecida” (RAWLS, 1997, p. 239 e 551). Nesse sentido, o

⁷¹ República, neste trabalho, designa uma forma de governo em que o povo exerce a sua soberania por intermédio dos seus delegados e representantes e por tempo fixo.

⁷² Nas circunstâncias históricas de Locke (1632–1704), acreditava-se que o homem nascia com ideias preconcebidas a respeito de Deus e dos homens e que essas ideias não eram sujeitas à revisão e não susceptíveis de disputa. Aqueles que se recusavam a aceitá-las, fosse no domínio religioso, fosse no das relações sociais, eram condenados à perseguição. Tal era o fundamento da poderosa estrutura de intolerância, hipocrisia e malevolência que escravizava o espírito humano. Para ele, Deus existe independentemente da inteligência humana. Daí sua defesa da tolerância, abrindo caminho da compreensão entre os homens.

⁷³ Heráclito (540–470 a.C.), liderou a escola de Éfeso, capital da Jônia, Ásia Menor e advogava, contrariamente à escola dos Eleáticos (com sede em Elea, cidade do sul da Itália), a ideia de que o substrato do *cosmos* é essencialmente dinâmico, processual. (Cfe. Fragmento 114 de HERÁCLITO in REALE, 1995).

⁷⁴ Essa posição já era manifestada por Francisco Guicciardini (1482-1540) que influenciara Bodin (1530-1596), Locke (1632-1704) e Rawls (1921-2002).

ocidente, “*abolendo l'imperio della Legge con il suo carattere di universalità*” (BERNARDI, 2000, p. 11), comete o erro de não garantir a liberdade da pessoa, sem a qual desfaz-se a criatividade e o poder de produzir coisas ao infinito.

Como fazer na prática política para que essas virtudes republicanas sejam efetivadas no âmbito das instituições e da sociedade? E, a partir daí, ampliar a solidariedade e a reciprocidade entre os cidadãos?

Na visão humanista dos séculos XIV e XV, a efetivação das virtudes republicanas resulta de um processo educacional em duas esferas: a institucional e a familiar.

Na primeira, de cunho preponderantemente pública, cada cidadão devia instruir-se na gramática, matemática, música, astronomia e medicina, bem como em poesia, história e retórica. Na segunda esfera, marcadamente privada, os pais devem dar aos filhos uma educação adequada, no plano das responsabilidades cívicas, instituindo-lhes um senso de espírito público e de dedicação cívica acima das preocupações egoísticas do indivíduo (PATRIZZI apud SKINNER, 1996).

Nessa mesma visão, os humanistas entendem que o exercício da cidadania consiste em assegurar a dignidade da vida a todos os cidadãos, oferecendo a cada um, iguais oportunidades de satisfazer suas ambições mais elevadas a serviço da comunidade. Ou seja: envolver todo o máximo possível na direção da República. Mais especificamente: fazer as leis de convivência coletiva, e cumpri-las.

Os humanistas consideram que capacitar pessoas da mais alta virtude significa prepará-las para perseguir as metas com dignidade, enquanto servem sua comunidade em estado de liberdade e criatividade. Predominavam, nesse período, duas virtudes: a cristã⁷⁵ e a do príncipe. A virtude do *príncipe* significa energia, coragem, vigor, talento, valor pessoal, saúde e

⁷⁵ Além das virtudes cristãs constantes da Bíblia, há as virtudes cardeais da Prudência e da Justiça, significando, interpretativamente, uma abertura para a vida.

astúcia, bem como capacidade de prever, planejar e constranger.

Os atributos da virtude, mais o conceito de fortuna (destino e sorte), são destaques na visão histórica de Maquiavel, que os considera igualmente expressivos em tudo o que se consegue realizar. Entre os principados, não existe a distinção entre bons e ruins, governantes legítimos e ilegítimos. O que conta é a capacidade e o êxito do Príncipe em manter o estado e o poder. Para isso, os fins justificam os meios e qualquer ação empreendida é válida.

Já as virtudes cristãs mais expressivas significam a prática do Amor, da Fé, da Esperança, da Paciência e da Temperança. Essas virtudes são o âmago da vida que os cristãos se comprometem a adotar, dando testemunho da ação de Cristo.

Virtude – palavra deformada em nosso meio atual – em Tomás de Aquino designou o *ultimum potentiae*, ou, em linguagem de hoje, o máximo daquilo que uma pessoa pode ser. Ao mencionar *ultimum* e, portanto, o máximo, subentende-se outros graus: penúltimo e primeiro.

Com isso, afirma-se também algo a respeito do homem: que a sua vida cotidiana se situa em meio a esses diferentes graus de realização, procurando, é certo, o máximo do poder-ser, mas não necessariamente atingindo-o. Com a designação de virtude como o *ultimum potentiae*, o ser humano é, no seu núcleo mais profundo, um ser-que-se-torna, sem, no entanto, estar conformado e estático. Os diversos graus em Tomás de Aquino informam que o homem é um sujeito dinâmico, assim como é o Cosmos.

A sabedoria teológica com *ultimum potentiae* reconhece a verdadeira virtude somente no sujeito que realiza o máximo do que lhe é possível moralmente ser. O homem com o agir moral, isto é, todo agir humano baseado em decisão e responsabilidade, vem a ser, antes de tudo, uma continuidade da vida de algo em processo. Nesse sentido cristão, virtude significa a realização do projeto divino incorporado à criatura.

Na contemporaneidade e na perspectiva do liberalismo político, mas não se opondo às virtudes cristãs, a

virtude do príncipe refere-se ao sentimento moral de senso de justiça, de o amor pela humanidade, e para vínculos duradouros com indivíduos ou associações, que têm um papel central na vida de uma pessoa na comunidade (RAWLS, 1997).

As relações entre virtude e liberdade reforçam-se mutuamente: a virtude para fazer cumprir as regras públicas ou o contrato social e a liberdade para criar as condições materiais e espirituais em sociedade. Estes traços são desejáveis para que todos desempenhem um papel vital na conservação da liberdade da Constituição republicana.

Liberdade e defesa do bem comum entre outros são ideais defendidos pelos primeiros humanistas. Francesco Guicciardini (1483-1540), em *Máximas e reflexões*, declara que a cidade sempre foi livre e que tem forte apego à liberdade. Para Francesco Patrizzi (1412-1494), em *Da Instituição da República*, todos devem se preocupar com a liberdade. Maquiavel, em *Discursos*, advoga que um povo livre pode governar-se, ao invés de ser governado.⁷⁶

Para Erasmo de Roterdã, qualquer governante que vise exclusivamente o benefício próprio, em detrimento de seus cidadãos, não pode ser visto como um autêntico príncipe, mas somente como um tirano e “devorador de homens” (SKINNER, 1996, p. 241).

Segundo Erasmo de Roterdã, sempre que os governantes descurem o “estado geral e universal do bem público” (SKINNER, 1996, p. 242), com a finalidade de promover a alguma comodidade privada, introduzem, no seio da república a sedição e a discórdia, precipitando-a num estado de dissolução e declínio (SKINNER, 1996).

Liberdade, no contexto acima mencionado, insere-se na tradição de uma sociedade republicana fundada nos sujeitos

⁷⁶ Considerado o fundador da filosofia política moderna, se distingue da antiga e medieval filosofia. Nele não há mais como objeto, a cidade ideal ou o bom governo e, em O Príncipe, se vê seu famoso “realismo moderno”, ou seja, sua extraordinária capacidade de colher as reais motivações do agir político, entendido no seu sentido moderno do termo.

representativos, que à época dos autores citados moviam-se incipientemente.

Ao longo do movimento humanista renascentista, mencionou-se também as ações virtuosas como ideal e objetivo de aprendizagem política para o desenvolvimento de virtudes públicas. Salutati (1331-1406) – combinando filosofia (marcadamente teológica) e retórica – reconciliou a ação e a contemplação. Para esse humanista, a eloquência consistia numa força moral mais temível que as armas. Em *De ingenius moribus et liberadibus studi* (*Sobre as maneiras de um cavalheiro e as artes liberais*), a justiça e a ação beneficente objetivavam dar uma educação humanista, sustentando o primado da vida ativa sobre a contemplativa.⁷⁷ Salutati, seguindo as ideias educacionais de Cícero (Marco Túlio Cícero, 106-43 a.C), demonstrou a utilidade de se unir eloquência com moralidade (NAUBERT JR., 1995).

Ao apropriar-se e reanunciar a ideia de um *homo faber*, Leon Battista Alberti (1404-1472) – seguidor de Salutati – exaltou o homem e o identificou pelas atividades produtivas e construtoras voltadas tanto para o benefício do indivíduo quanto para “*todos os outros homens e da cidade*” (REALE; ANTISSERI, 1990, p. 51).

Seguidor de Aristóteles (1999), o autor defende a ideia da felicidade, relacionando-a com bons trabalhos compartilhados com as demais pessoas. Já em *De Iciarchia*, Alberti afirma que o homem caracteriza-se em sua humanidade por ser colaborador com o próximo “*volgendo ogni suo sforzo alla patria, al bene publico, allo emolumento ed utilità di tutti i cittadini*”. (IORIO, 1987, p. 52).

Tão grandiosa é sua compreensão de homem que chega mesmo a relacionar existência com utilidade na expressão “*L’uomo è nato per essere utile all’uomo*” (IORIO, 1987, p. 52).

⁷⁷ A relação entre *faber* e *politicus* pode ser melhor apreciada em Peltonen (1995, p. 300-1) ao constatar que a melhor forma de os jovens assumirem o senso de virtude, da honra e do bem comum consiste em “*to pay close attention to their education*”.

Alberti recomenda, além da formação técnico-científica, a formação cultural e humana, pois somente esta promove a finalidade do humanismo: que cada um possa ter e compartilhar com os demais, numa clara demonstração de que serviço significa, simbolicamente, servir a Deus, tanto em si mesmo, como também em sua imagem humana, os próximos.

Semelhante sequência de raciocínio é apreciada por Mateus Palmieri, para quem “*Niuna cosa sarà mai più degna fra gl’uomini che la virtù di chi per publica utilità se exercita*” (PALMIERI apud NAJEMY in HANKINS, 1995, p. 93), numa clara demonstração de que serviço repousa nas ações efetivas em sociedade.⁷⁸ Compartilhar com as demais pessoas é uma exigência de todos os humanistas, pois “*l’uomo no esiste solo. Senza il linguaggio e senza la giustizia non è possibile nessuna vita tra le persone: societas ipsa per se sine justitia et sermone stare omnino non potes*” (VIVES, 1492-1540, apud SERNA in VALITÀ, 1983-1984).

Para que se compartilhe, há a necessidade do consentimento comum dos significados mediante o consenso público. “*Del linguaggio – le parole, i modi di parlare o le arti del sermo – diventa realtà dal momento che sono fissate le sue significazioni mediante il consenso publico*” (VIVES, 1492-1540, apud SERNA in VALITÀ, 1983-1984).

Os humanistas mencionados reforçaram a ideia do *homo faber*, mas jamais dissociaram o *faber* do dever e do bem coletivo. Esse aspecto é revelador e potencializador de uma concepção altamente solidária e recíproca.

Concepção de validade universal, e com especial significado para os latinos de origem luso-espanhola, o homem de negócios é um *homo faber*, mas continua sendo em sua essência, um *homo politicus*. Esse *homo politicus*, dadas as circunstâncias históricas, ficou esquecido na formação e na

⁷⁸ Ideia compartilhada também por Puledda (1996, p. 9) para quem, “*cultivating those virtues they had expressed themselves to possess in the highest degree and had expressed in their civic life*”.

educação de um homem de negócio humanista.⁷⁹ Isso ocorreu porque o processo civilizatório luso-espanhol foi e continua sendo, salvo raras exceções, a de se obter “vantagem de tudo que esteja ao alcance, o mais rapidamente possível”. (CARDOZO, 2000, p. 25).

O remédio contra isso seria revitalizar a tradição da república educadora, ensinando a todos e a cada um a colocar suas reivindicações privadas à luz dos grandes valores universalistas e da preservação do bem comum, principalmente quando a ideologia da globalização tende a romper os laços da vida humana associada no âmbito das comunidades quanto ao trabalho, aos valores e à cultura.

Para os latinos em geral – herdeiros de regimes ditatoriais – a democracia carece de cultura cívica e respeito ao outro, o que torna pouco eficientes as tentativas de combate à pobreza, à violência e à doença. O modo cívico de se fazer Brasil democrático é patético.

Distante de uma cultura cívica no âmbito da estrutura básica da sociedade, o país olha o futuro, mas tem-se mostrado lento em se livrar da herança do passado (SARTOR, 2002). Em geral, a democracia política no Brasil não vem acompanhada de uma cultura cívica republicana, o que faz com que nem ditadura nem populismo reduzam as desigualdades, pois inexiste cultura cívica, espírito público, virtude republicana, respeito à lei e ao direito do outro. Nesse contexto, em que toda a sociedade política e as instituições de ensino superior, em particular, mostram-se pouco eficientes para indicar caminhos de superação da pobreza extrema, da riqueza revoltante e da saúde aviltante da população.

A robustez dos ideais dos primeiros humanistas renascentistas – liberdade e defesa do comum – repercutiu na governança com o mais alto grau de virtude ao longo dos

⁷⁹ A relação entre *faber* e *politicus* pode ser melhor apreciada em Peltonen (1995, p. 300-1) ao constatar que a melhor forma de jovens assumirem o senso de virtude, honra e do bem comum consiste em “*to pay close attention to their education*”.

séculos, sendo constantemente retomados e refinados nas sociedades democrático-constitucionais. Trabalhos compartilhados e ações efetivas em sociedade são dois pressupostos reorganizados, por exemplo, nas obras de Rawls (1971, 1993, 1999), ao conceituar sociedade como sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres, iguais, morais e razoáveis, de uma geração à seguinte.

Na ausência desses dois pressupostos – agir e compartilhar – os agentes públicos tornam-se psicopatas quando seus interesses se resumem a benefícios exclusivos para si próprios (RAWLS, 1993).

O agir envolve um compromisso ético, mencionado desde os livros sacros à ciência política moderna.⁸⁰ Os livros sacros recomendam a atividade trabalhando intensamente.⁸¹ Os livros sacros recomendam o agir para que o homem possa cumprir sua missão terrestre de sócio-criador do mundo e sócio-redentor da humanidade. Para isso deve agir com perfeição, amor e entusiasmo. Ou seja, ser intensamente ativo com plena liberdade, e agir corretamente, segundo se depreende dos humanistas, no âmbito privado e público.

Para algumas doutrinas religiosas, a tragicidade da vida humana consiste em buscar exclusivamente dinheiro, bens, prazer, louvor e gratidão, esquecendo que eles são apenas uma espécie de ponte entre o sujeito e o objeto. Na modernidade, os programas e projetos públicos quanto à repartição dos bens sociais tendem a revelar uma profunda psicopatia, dado que grupos específicos se interessam exclusivamente pelos seus bens

⁸⁰ Ciência Política, neste trabalho, diz respeito a formas de governo, partidos políticos, grupos de pressão, relações internacionais e administração pública. Por outro lado, trata de valores fundamentais na vida humana associada como a igualdade, a liberdade, a justiça e o poder e, nesse sentido, está intimamente ligada à história, ao direito, à filosofia e à sociologia. Quanto à filosofia, dar-se-á ênfase à moral e às virtudes na vida humana associada no âmbito da República.

⁸¹ Na perspectiva sacra, há diversos livros dentre os quais LAO TSE em Tao The King – o livro que revela Deus, de tradução e notas de Rohden (s.d.).

peçoais em detrimento dos demais.

O agir moralmente, no âmbito do humanismo, expressa a compreensão de que a genuína completude do homem não consiste somente em agir, mas em agir e compartilhar. O agir moral expressa ainda outra compreensão, a de que a genuína completude do homem não consiste somente na liberdade religiosa frente à autoridade filosófica, mas na libertação da escravidão imposta pelo *mundo social*.⁸² O significado de verdadeiro homem humanista, nessa linha de raciocínio, consiste na libertação das velhas formas privilegiadas dos feudais e dos poderes financeiros e político.

O agir moral dos humanistas renascentistas caracterizava-se por ser prospectivo e histórico numa linha da melhoria contínua e incrementalista do desenvolvimento humano. Nesse sentido, a modernidade é devedora à filosofia humanista das maiores contribuições de um progresso realmente humano.

A filosofia política clássica, nesse contexto, mantinha uma proximidade com a ciência política significando um caráter normativo, isto é, “*verteva sul bene della comunità política e sul modo migliore per conseguirlo*” (BERTI; ROSSITTO; VOLPI, 1999, p. 46).⁸³ Já o humanismo marxista sugere destruir para (re) construir.

“Em se adotando a perspectiva do humanismo renascentista, há suficientes razões para que os valores do humanismo clássico possam encontrar uma forte receptividade e efetividade em nosso tempo” (BOMBASSARO, 2000, p. 215).

⁸² Linha de raciocínio tomada de Marx, ao pregar que não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas é, ao contrário, o seu ser social que determina a sua consciência. Esse raciocínio marxista sugere uma negação do “eu”. E quem nega a si próprio, nega também o outro (VIRCILLO, 1975, p. 32 e 191).

⁸³ Para uma visão mais completa sobre filosofia política e ciência política clássicas com economia, sociologia e psicologia social, o leitor dispõe da obra do mesmo autor com o título *La nascita e lo sviluppo delle scienze umane*, conforme consta nas referências deste trabalho.

Nosso tempo significa situações nas quais o humanismo pode ser referência na construção de uma proposta política no âmbito das comunidades produtivas, preservando os valores do passado e as invenções tecnológicas do presente, na perspectiva da atitude solidária para com o outro diferente e a reciprocidade entre os iguais.

12.2 A DIMENSÃO CULTURAL E EDUCACIONAL

Inventar a humanidade exige-se re-humanizar as invenções do espírito humano. A dimensão cultural e educacional do pensamento humanista, diz respeito ao fato de que o ser humano não é um apêndice superficial da tecnologia, da globalização, dos serviços e dos blocos econômicos. Ou seja, além dos avanços tecnológicos, os sentimentos de “pertencimento” a uma comunidade são irrenunciáveis (BERNARDI, 1996).

Apesar do distanciamento histórico do ambiente sociopolítico renascentista, a lembrança de *rehumanizar* é ainda mais pertinente na medida em que parte expressiva de cursos nas universidades públicas e privadas, com frequência, *humanismo* é um vocábulo estranho, eclipsando-se completamente em meados do século XX da esfera acadêmica por duas razões fundamentais: a *hegemonia conceitual* de algumas abordagens ao estudo do humanismo, geralmente radicalizando e enclausurando, e ao mesmo tempo confundindo conceitos e a supremacia do *progresso científico*. O nihilismo filosófico e as promessas do progresso obnubilaram a razão humana colocando-a a serviço do *desenvolvimento econômico*. *Humanitas* tornou-se irrelevante nas universidades e instituições de ensino costumeiramente protagonizadoras de programas e diretrizes educacionais priorizando as *ciências aplicadas*. Se um programa educacional privilegiar a técnica ou a sua aplicação, empobrece o humano nas suas relações de comprometimentos entre pessoas por permanecer na superficialidade do fazer

técnico, muitas vezes limitados exclusivamente ao aqui e ao agora. Um comportamento que prioriza o tempo presente, exclusivamente, não desenvolve, humanisticamente, a noção de solidariedade e reciprocidade.

Reafirmar a exigência duma cultura universitária verdadeiramente "humanista" significa dizer, antes de tudo, que a cultura deve ser a medida da pessoa humana, superando a exclusividade do pragmatismo ou da erudição e, portanto, incapaz de dar, sozinha, sentido à vida. Cientificismo e humanismo não se contradizem. Antes, mantêm um nexo lógico entre a liberdade da investigação e o reconhecimento de outros aspectos inalienáveis na convivência humana, ou seja, a da solidariedade e da reciprocidade, às vezes tão distantes da cultura universitária hodierna.

Uma cultura universitária sem as virtudes humanas é um perigo para a liberdade. As virtudes humanas não humilham nem anulam a liberdade. Ao contrário, dão sentido e orientação do fazer humano.

O humanismo cristão, por exemplo, implica, antes de tudo, a abertura ao Transcendente sem esquecer o Imanente, pois sendo o homem a única criatura do mundo visível capaz de tomar consciência de si, reconhece-se envolvido por Mistérios, que a Razão dá o nome de Deus. Esse humanismo cinge o horizonte das ciências com os da fé sem os conflitos inerentes.⁸⁴

Uma atenta reflexão epistemológica reconhece a necessidade de as ciências do homem, principalmente as aplicadas, e as da natureza do homem, principalmente da virtude e da justiça, visto que, segundo Aristóteles (1999), nem uma

⁸⁴ Fé, nesta exposição, não se reduz ao sentimento, à emoção e à arte, privada de fundamento crítico. Ao contrário, manifesta-se nas dimensões da criação, acolhendo as realizações humanas em termos de liberdade, responsabilidade, criatividade, alegria e contemplação.

nem outra são dadas por nascimento. Assim, conciliar o cientista pragmático ao filósofo político é uma necessidade ineliminável nos dias de hoje. Se a ciência *descobre* a coisa em si, a filosofia política busca conhecer a verdadeira natureza da alma humana, para poder orientar a parte irracional dessa natureza na direção verdadeira, racional, que conduz ao bem e à felicidade, tanto do indivíduo quanto do Estado. É das ações empreendidas pelo ser humano para obter o que ele deleita ou para escapar à dor que resultam o bem e o mal.

O progresso das ciências e das tecnologias põe hoje nas mãos do homem possibilidades magníficas e inimagináveis. Tomar consciência dos limites da ciência, na consideração das exigências morais, não é obscurantismo, mas salvaguarda de uma pesquisa digna do homem ao serviço da vida. Nesse sentido, vale a exortação de se fazer das Universidades laboratórios culturais em que a teologia, a filosofia, as ciências do homem e as ciências da natureza dialoguem de maneira construtiva, considerando a norma moral como uma exigência intrínseca da pesquisa e condição do seu pleno valor no contato com a dignidade humana.

Com essa exortação prática e universal, o humanismo fomenta uma visão da sociedade centrada na pessoa humana e nos seus direitos inalienáveis, nos valores da justiça e da paz, na correta relação entre indivíduos, sociedade e Estado, de acordo com a lógica da solidariedade e da subsidiariedade. É um humanismo capaz de infundir um sentido e um significado ao progresso econômico e científico, para que eles estejam a serviço da promoção de todo o homem e do homem todo.

Assim, a instituição universitária, pública e privada, parece ser insubstituível para a cultura, contanto que não perca a sua originária figura de instituição consagrada ao ensino, à pesquisa e, ao mesmo tempo e, sobretudo, à vital função

educativa da próxima geração.

Retrocendo à Renascença, dentre as diversas características definidoras do estudo humanista identificam-se: a) profunda dedicação a uma herança filosófica e literária continuamente renovada e renovadora; b) elevada avaliação da dignidade do homem e de sua importância no mundo natural do qual ele é parte; c) uma afirmação de transcendência ou da dimensão espiritual da vida humana e d) declaração da liberdade humana e de sua defesa.

A fé na capacidade do homem em realizar seu próprio destino continua sendo um desafio central do credo humanista. A prática da liberdade e o modo como se constroem os arranjos sociopolíticos continuam desafiando a humanidade. A compreensão e a concretização do que é ser livre numa sociedade marcada pelo pluralismo continua sendo um desafio especificamente humano. Quem compreende a interafinidade vital que existe entre homem e homem, independentemente de sua concepção de bem, não odiará, não desprezará, não ferirá e não temerá. Viverá uma vida não de ambição individual, mas de mútua e constante cooperação. Uma cooperação que se transforma em atos de amor para consigo mesmo e para com a humanidade. Nas palavras de Spinoza (1632-1677), amar a humanidade é amar a Deus, sendo esse amor à razão pela qual se vem ao mundo.

O desafio de amar a humanidade e a Deus é ainda maior na medida em que, ingressando na pós-modernidade, parte significativa dos programas educacionais nos diversos níveis do ensino abandonou os clássicos e a tradição humanista, que recebeu a pecha de supérflua (TORRANCE, 2001).

Ao abandonar a tradição humanista, a pós-modernidade considera a vida atual como algo inteiramente positivo e inescapável, que se impõe aos indivíduos e às sociedades sem que estes tenham que decidir nem refletir adequadamente sobre sua escolha ou o seu aperfeiçoamento. Os pós-modernos, nesse sentido, incorporam a sociedade de consumo, com toda sua voracidade, violência e massificação,

onde todos eventualmente encontrariam o seu lugar, guiados pela “mão invisível” do mercado. Ao desprezarem a tradição humanista, são, assim, acríticos, ou seja, pós-modernos sem serem modernos.⁸⁵

Os pós-modernistas acríticos, em geral, adotam a ideologia do fim da história, entendendo que todos os desejos dos homens se resumem a desejos materiais, e só o capitalismo está apto a satisfazer as demandas sociais pelo consumo. Nesse sentido adotam, na prática, a ideologia da transformação do cidadão em consumidor. Em o capital financeiro *internacional* substituindo o capital produtivo e o capital social no âmbito da comunidade, desarmoniza-se moral e, psicologicamente, o cidadão, abalando a humanização. Esse abalo suprime a ideia de futuro, pois o presente torna-se perpétuo, e com ela um mal-estar globalizado pela carência de vida humana associada.

Se a globalização econômico-financeira correspondesse à solidariedade entre os países, traduzir-se-ia num cosmopolitismo político, o que confirmaria a ideia dos humanistas latinos e modernos, configurada na Declaração Universal dos Direitos Humanos. No entanto, as relações econômico-financeiras no âmbito internacional parecem demonstrar muito mais um estado selvagem do mais forte, esquecendo que o verdadeiro progresso funda-se no estabelecimento de normas de equidade e de respeito à dignidade de todos os membros da família humana. Essas relações retornam ao conceito do mais forte ao invés do mais digno.

A conciliação entre o pragmatismo da sociedade industrial e a rehumanização viabiliza-se com a educação em diversos momentos interligados: histórico, científico e tecnológico, individual e político.

Com a história, aprendem-se os pensamentos e as

⁸⁵ Em oposição à modernidade acrítica, a modernidade crítica reconhece a reflexão e a escolha dos indivíduos e das sociedades na deliberação sobre o seu futuro.

formas de pensar dos períodos clássicos e os valores da estética dos povos. Com essa base, o indivíduo adquire consciência de sua origem. Do científico e do tecnológico, aprende-se a epistemologia das ciências e reflete-se sobre o modo como o homem combinou técnicas e bens naturais. No nível individual, busca-se descobrir a perspectiva de uma vivência mais saudável com os demais membros da sociedade. Por último, a prática da vida política, fornece ao homem os elementos para adquirir consciência de suas responsabilidades conforme as circunstâncias.

A dimensão cultural e educacional não pretende referendar o ensino das humanidades como forma alienada dos inventores da técnica. O humanista é um especialista que tem conhecimento das circunstâncias e aprofunda suas relações, de forma politicamente responsável, com o universo pragmático das invenções.

Em sua origem, a educação humanista pretendia atender às necessidades de uma elite política. Píer Paolo Vergerio (1368-1444 apud NAUBERT JR., 2000), enfatiza a educação humanística como necessária para os fins políticos e, em especial, pela sua praticidade. Ou seja, uma educação formadora de líderes em uma sociedade que se concebe perene ao longo do tempo.

Embora não excluindo a técnica, a educação humanista em sua concepção original opunha-se à visão prevalecente de política como uma atividade de solução de problemas técnicos ou como técnica de solução de problemas. A técnica baseia-se na educação e no treinamento disciplinar, enquanto que a educação humanística, na perspectiva política, requer compreensão de fenômenos humanos.

A educação daqueles que elaboram as políticas de ação, principalmente em muitas universidades, requer o desenvolvimento de uma conscientização reflexiva das pressuposições de valor, cultura, hábito e conhecimento implícito nessas atividades. Na formação educacional dos elaboradores de políticas públicas, uma atenção especial faz-se

necessária quanto às dimensões do tempo e da história, sem a qual reduz-se a perspectiva das gerações imediatamente futuras (SCHEFFLER, 1984).

A maioria dos humanistas destacou o caráter fundamental do aspecto “social” do ser humano, salientando a totalidade do ser, contrapondo-se à unidimensionalidade do homem. Essa interpretação deu margem a que as ações do homem tornassem eminentemente equilibrada, preferindo a aproximação à exatidão, a plasticidade ao rigor e o resultado satisfatório tanto intelectual quanto prático à rigorosidade racional. Daí a sapiência e o poder em ser intensamente produtivo sem nada reter exclusivamente para si, agir sem se perder na atividade e guiar outros sem os constranger, educando-os. Para eles, a discórdia das circunstâncias não afetava a concórdia da sua substância, ou seja, a vida humana associada.

Nesse sentido, os humanistas tornaram-se universais, pois, buscando o equilíbrio entre o profano e o místico, ensinaram a diferença entre meios e fins. Fundamento esse de validade universal na contemporaneidade, principalmente no âmbito das organizações e das comunidades, pois sugere a tolerância⁸⁶ e a solidariedade humana.

De forma poética, mas com profunda capacidade de síntese literária, Goethe identificou alguns desvios dos fundamentos humanísticos em função da obsessão pela técnica na percepção humana do planeta Terra e na organização política

⁸⁶ Para ampliar a compreensão do tema tolerância, o leitor dispõe da obra de Remer (1996). Diante da ausência de monopólio na demanda por equidade no cenário brasileiro de 1996, Fernando Henrique Cardoso procurou dar, no discurso, sentido humano ao progresso, reforçando-se na ética da solidariedade e revitalizando os valores essenciais do humanismo, da razão sábia e da tolerância (Cfe. **Folha de S. Paulo**, 21 fev. 1996).

da sociedade. Trata-se da postura faustiana que retrata a fascinação do homem moderno pela economia e pela tecnologia que, por sua vez, gerou o desequilíbrio tanto na relação do homem com a natureza, quanto do predomínio das ciências exatas sobre as humanas.

À luz dos fundamentos que dizem respeito ao agir e ao compartilhar, parte expressiva dos desafios da tecnologia pode ser satisfatoriamente encaminhada pelo humanismo latino, pois, o mágico de Goethe em Fausto foi substituído pelo *profissional especialista*. Os humanistas, defendendo as artes liberais não se opuseram ao agir técnico, ou seja, ao *quadrivium*. Ortega e Gasset (1925), comungando as ideias dos humanistas e interpretando Goethe, advoga que o mágico foi substituído pela ciência e pela tecnologia, habilitando a humanidade a ganhar segurança e bem-estar, o que em si significa assumir o ônus da liberdade e da criatividade defendido por Pico della Mirandola. No entanto, a tecnologia e diversas correntes do pensamento moderno, na interpretação de Binswanger (in FABER; PROOPS, 1996), negligenciaram a essência e o significado do poder humano.

O projeto da modernidade, nessa perspectiva, prioriza o poder do homem em ser o criador de seu próprio mundo, de sua própria liberdade e felicidade, independentemente do compartilhar. A partir dessa prioridade, a Economia exerce uma especial fascinação pela possibilidade de promover o crescimento infinito e o progresso eterno (BINSWANGER in FABER; PROOPS, 1996).

A focalização predominante na economia e na tecnologia, mas sem a devida *humanização* de outras dimensões da vida humana associada, principalmente o capital social e histórico das comunidades, sugere a mutilação do senso da

beleza natural, estético-moral da vida e do equilíbrio das ações humanas no tratamento ético para com os recursos do mundo e da vida.

O humanismo propõe que a humanidade pense ciência e economia sob a ótica da estrutura noética, ou seja, num conjunto de dimensões (materiais, espirituais, cognitivas e religiosas).⁸⁷ A ciência tentou crescentemente contrapor-se à existência do metafísico, até chegar ao agnosticismo, na ilusão de que o que conta ao homem é aquilo que se pode medir, ver e experimentar. Pretender reduzir a complexidade da realidade a apenas uma dimensão – a dimensão técnico-científica ou econômico-financeira – é subtrair o sentido da vida. Dessa forma, educação humanista exige compreender os condicionamentos frequentemente inconscientes de parte dos meios de comunicação, das opiniões de *marqueteiros* e, em grande parte, de governos corruptos.

As crises do homem de hoje – valores, dignidade, religiosidade, entre outras – inserem-se num contexto substancialmente cultural e moral. Por isso, necessitam de uma resposta nesse âmbito – cultural e moral – ou seja, uma redefinição de homem, recompondo algumas de suas específicas e diversas características essenciais. A crítica mais contundente e específica, após supremacia técnico-científica e econômico-financeira, é a de que o homem tem sido exposto a um processo de fragmentação e divisão de si mesmo e, em consequência, da própria humanidade, expresso na concentração de renda e nas ininterruptas guerras entre povos e nações.

Ora, o humanismo renascentista propõe e/ou oferece uma resposta à fragmentação. Os humanistas com os

⁸⁷ A noética estuda as leis gerais do pensamento em suas múltiplas dimensões.

fundamentos universais do agir e do compartilhar, além de exercitarem em grande escala a tolerância, propuseram uma ética da união dos homens, independentemente de seu credo religioso, muito além das circunstâncias histórico-temporais e das fronteiras geográficas (RICO, 1998).⁸⁸

Os atuais movimentos humanistas, enriquecidos dos ideais renascentistas, referendam os fundamentos tradicionais para essas e outras questões universais e, em especial, para a sociedade brasileira, pois: a) recorda que os seres humanos ainda que participem do mundo natural enquanto corpo, não são reduzíveis a um simples fenômeno natural, comercial e industrial. Mas são, antes de tudo, projetos humanos coletivos; b) propõe eliminar as formas de violência e a discriminação que possam privar os seres humanos de sua intencionalidade e reduzi-los a coisa, objetos naturais e instrumentos de intenções de outros, principalmente quando usado para consumo de medicamentos da indústria em geral ou trampolim político-eleitoreiro; c) reconhece e valoriza a diversidade pessoal, cultural; d) afirma a liberdade de professar ideias e crença na construção do bem comum no âmbito da vida humana associada; e) confere um senso de relatividade na formação do senso de valor, distinguindo o útil do fútil no âmbito da vida humana associada; f) impulsiona uma reflexão constante sobre o modo de viver na contemporaneidade e na futuridade; g) alerta os cidadãos sobre a confusão de valores pós-modernos, tanto na ética quanto na estética; h) recorda que liberdade não é licenciosidade; i) estimula a invenção, a razão, a responsabilidade e a cooperação; j) estimula o senso moral no avanço técnico-instrumental; k) oferece referenciais às

⁸⁸ O tema do humanismo e da tolerância pode ser melhor apreciada em Remer (1996).

instituições formadoras de profissionais para o desenvolvimento do pensar aliado ao realizar; 1) oferece argumentos para a compreensão do dogmatismo e cientificismo, da pós-modernidade e modernidade, da liberdade e necessidade, do individualismo e coletivismo, do tecnicismo e humanismo.

Antes de Galileu, o homem era pensado como centro do universo, constituído hierarquicamente de espírito e de matéria, mas ambos a serviço do aperfeiçoamento do primeiro. A teologia e a filosofia constituam-se em uma das dimensões cognitivas que informavam todo o agir humano até mesmo a compreensão do mundo natural. As ciências e as observações científicas – de fato um capítulo da filosofia – só se confirmavam ou tornavam-se verdadeiras na medida em que não contradissem as afirmações teológicas e filosóficas.

Historicamente, no entanto, a ruptura galileana da ciência com a filosofia construiu-se muito mais a partir da metodologia do que da epistemologia. De fato, Galileu afirmou que, para conhecer o mundo físico, não se podem usar regras e categorias da filosofia, mas se deve usar um método específico chamado *experimental*. Com o tempo, a noção de experimentação foi subvertida, a ponto de se separar física da metafísica. Tanto Galileu quanto Newton consideraram o experimento apenas uma observação sem se desvincular da metafísica, e que tudo devesse ser reconduzível de algum modo a Deus. Deus ou uma entidade superior ao entendimento, não explicável pelo experimento, permanecia sendo a referência de tudo, até mesmo do experimento.

Carecendo de Deus ou de uma filosofia de caráter axiológico, sucessivamente, os homens de ciência, desprezando a filosofia e fortalecidos pelo sucesso da técnica, tornaram-se cada vez e sempre mais ‘independentes’ e ‘orgulhosos’ de

outros saberes. Em geral, colocaram-se na condição de resolver todos os problemas do homem, pondo de lado os outros conhecimentos e, em particular, a metafísica. Consolidou-se, assim, no Ocidente, uma separação entre ciência e metafísica, aprofundando a ruptura entre essas dimensões fundamentais da natureza humana, com consequências diversas na sociedade já nos séculos XIX, XX e XXI. A técnica, que era entendida como extensão das faculdades humanas, passou a ser assumida como a própria faculdade humana. E essa passagem, por sua vez, tem sido assumida como se fosse natural no âmbito das instituições e programas de ensino.

Ao dar um sentido extremado às manifestações exteriores que a técnica proporciona em seus inventos, o homem moderno atrofiou seu *eu* e *descosmificou-se*, assumindo-se a dispersividade, símbolo da derrota da *centralidade*. Daí que o senso de felicidade, traduzido pela coesão e integridade da consciência exterior e interior da proposta humanista-renascentista, foi subtraído por esse novo modo de pensar.

Se os cidadãos de uma sociedade se tornarem exclusivamente dispersivos, sem uma unidade política, espiritual ou, mais largamente, humana, há fortes razões para admitir que a dispersividade levará à fragmentação do ser e da sociedade. Essa é uma situação que fica ainda mais visível com a captura do senso de comunidade, pois mesmo ocorrendo uma espécie *de industrialização e globalização da sociedade*, a comunidade continua sendo a entidade de conciliação entre produção de bens e produção da sociabilidade.

Nesse sentido, e com esses argumentos, pensa-se na necessidade da reconstrução de uma *unidade do homem* e da redefinição de uma hierarquia de valores, ora valendo-se da História ora da cultura em geral. Questiona-se, então, sobre

quais valores resgatar para reconstruir a unidade do homem.

Reconstituir a unidade do homem em todas as suas dimensões (materiais, espirituais, cognitivas e religiosas) exige educação para que os cidadãos, tal qual Pico della Mirandola, façam suas próprias escolhas em estado de liberdade. Mas fazer escolhas que possam, com consciência, conhecimento e responsabilidade, diferentemente dos demais seres vivos, desenvolver a sociedade e mantê-la à luz do pluralismo político, na perspectiva de uma sociedade bem-ordenada. Se essa unidade não se recompõe em todos os seus elementos, incluindo a ciência, as possibilidades culturais dessa unidade distanciam-se da unidade humana, dando lugar à desvinculação do homem em si e entre si em seus múltiplos interesses. Talvez essa seja a unidade perseguida pelos humanistas, pois a existência humana, *“svincolata da ogni punto de riferimento sia trascendente che immanente, si presenta in sé priva di qualsiasi consistenza ontologica e quindi si rivela insignificante e banale”* (BLASI in LEPRI, 1988, p. 146).

Reconstruir, por outro lado, requer entender a cultura pós-moderna que, desvinculando-se de verdades e certezas de ordem *metafísica*, baseia-se na ciência e na técnica para entender o problema da verdadeira natureza do homem. De fato, a ciência e a técnica podem ser dimensões significativas e expressivas na escolha de meios e fins humanos adequados à vida em sociedade. Mas deve-se ter em conta que as teorias científicas representam somente uma verdade parcial e provisória da realidade. A ciência é sempre crítica, persistente e inquieta. Um conhecimento científico por completo é sempre hipotético e conjectural, pois, a validade de qualquer teoria científica é sempre limitada. Daí assumir-se que, embora se possa conhecer com certeza aquilo que é certamente real, é um erro pensar que real é somente aquilo que se pode saber com certeza que é real.

Da limitação da ciência e da consciência da relatividade da técnica como meio, e não como fim, pode-se estender diversas interpretações epistemológicas aos desafios da pós-modernidade. Primeiro, os cientistas das ciências exatas e aplicadas, em geral, esqueceram-se dos limites da ciência. Os programas de ensino e cursos das universidades, em geral aqueles mais procurados e que dão maior status, potencializam o fazer técnico. Assim, conforme alertou Ortega e Gasset (1883-1955, in HUMANIDADES, 1984), transformaram os cidadãos em sujeitos reclusos a um campo de ocupação intelectual cada vez mais estreito, dando-lhes o poder de autoproclamar-se virtuosos, não tomando conhecimento daquilo que fica fora de seu âmbito de concentração, e denominando diletantismo a curiosidade pelo conjunto do saber.

A maior parte das pessoas com essa formação, infelizmente, perde o bom senso. Esses técnicos, que Ortega e Gasset (1883-1955 in HUMANIDADES, 1984), denominam de sábios-ignorantes, tornam-se exclusivistas, burocráticos e distantes. Têm o seu conhecimento na conta de um perfume raro e volátil, que precisam conservar cuidadosamente selados, a fim de que se não escape e evapore no ar. Segundo, por esquecer os limites da ciência, os cientistas das ciências aplicadas abandonam a especulação, que é completamente privada de garantias do ponto de vista da ciência e que, portanto, dentro desses limites, constitui-se na metafísica.⁸⁹

Desse posicionamento – esquecimento e esquecimento dos limites – advém a ideia de que a ciência e a

⁸⁹ Na visão de Popper (1972), em não havendo explicação física, a compreensão se volta para a metafísica. No âmbito do pensamento político público, entendeu que as coisas, a criação e a perpetuação de um estado social ideal não são opções coerentes. Em vez disso, o que se tem a fazer é administrar um processo de mudança incessante que não tem ponto de chegada, em que todos os cidadãos se engajam numa perpétua resolução de problemas. Ao propor essas ideias, Popper desferiu um golpe poderoso nos mais influentes proponentes de uma forma ideal de sociedade, sobretudo Platão e Marx (Cfe. MAGEE, 1999).

técnica não oferecem credibilidade suficiente nem têm a pretensão de predizer, mediante a pesquisa científica, as formas definitivas e últimas de conhecimento acerca das coisas e dos homens. Oferecem, epistemologicamente, sim, uma explicação *provisória*. Portanto, o sonho humanístico-renascentista de instaurar o reino do homem sobre a natureza subentende uma sempre mais clara consciência de que a realidade, tal qual se obtém por meio da ciência, na sua totalidade, é somente um ideal regulativo, na medida em que epistemologicamente a ciência é uma busca, e não um resultado, um meio e não um fim.

À luz desta constatação, é evidente que a epistemologia contemporânea restitui ao pensamento a capacidade de resolver alguns desafios e, ao mesmo tempo, sugere a impossibilidade temporal de compreender a realidade de maneira completa e exaustiva. Esse raciocínio da inexaustibilidade, por sua vez, conduz à suposição de que a própria ciência é um caminho heurístico para a metafísica, possibilidade essa que libera o cientista para infinitas outras dimensões simbólicas que enriquecem o homem e dão origem a um mundo mais humano.

A ciência e a técnica – sendo meios disponíveis, mas sabidamente limitadas –, a razão, com seu poder de demonstrar, criticar, justificar e contra argumentar, assume um papel relevante no pensamento contemporâneo. Assume encarnada na experiência existencial, e, portanto, ao lado da ciência e da técnica, o papel de ser intérprete da contemporaneidade, cuja justificação se dá no âmbito das razões dos seres humanos. Portanto, na multidisciplinaridade cultural dos saberes, agregada, no âmbito sociológico da organização do sistema produtivo, pela comunidade multiétnica e multicultural.

No curso do movimento do humanismo, duas explicações são visíveis para essa passagem marcante do homem dogmático opondo-se ao dramático: a coisa e a

palavra.⁹⁰ Os humanistas se digladiaram em torno do objeto (coisa) e da expressão linguística para representá-la (palavra) e, sobretudo, para legitimá-la: a palavra do homem ou de Deus. Há que considerar, pois, dois humanismos: o que crê na linguagem constituída como realidade última do homem e aquele que a considera um instrumento para entender a realidade do *além*.

A origem desse debate remonta à escola socrática e a sofística. A primeira sustenta que a linguagem é um importante meio para entender verdades profundas, posição que outorga ao homem o poder de discernir entre falso e verdadeiro, além da autonomia moral para distinguir o justo do injusto. Já para a segunda, a *verdade* em si é uma ficção dependente de um conjunto de crenças, razão pela qual não pode ser um árbitro definitivo da verdade, colocando o homem numa situação heterônima, ou seja, de agente externo.⁹¹

De maneira geral, na dimensão filosófico-política do humanismo, o curso racional da ação do governante é aquele que coincide com a moralidade expressa nas virtudes da prudência, justiça, coragem, temperança, honestidade, magnanimidade, liberdade e com as virtudes cristãs, com sua objeção à separação entre conveniência e moralidade. Maquiavel submeteu à prova as virtudes que expressam a moralidade, negando sua eficiência.⁹² Nessa perspectiva, na visão filosófico-política do humanismo, é racional ser sempre

⁹⁰ Expressão adotada por Michel Foucault (1926-1984 in FOUCAULT, 1978).

⁹¹ Kant, por exemplo, “condena as morais heterônimas justamente porque não podem ser morais” (D’ISOLA, 1993, p. 190).

⁹² Em *O príncipe*, Maquiavel descreve o que os homens fazem para conquistar o poder e manter o poder. Sua desconcertante franqueza ao lidar com o papel central da força ou de sua ameaça de força permanece válida onde quer que os homens trapaceiem por um posto ou uma promoção, não só na política, mas em associações profissionais na indústria, nas organizações comerciais, nas religiosas, nas universitárias e até mesmo nas beneficentes. Observe-se, no entanto, Maquiavel tentou desenvolver uma teoria política isenta e não pode ser acusado de pregar práticas político-governamentais cruéis (cfe. MAGEE, 1999).

moral, isto é, alcançar a moralidade e agir em conformidade com ela. É justamente essa crença fundamental que humanistas da Renascença expressam, aconselhando os príncipes a agirem *moral* e continuamente.

O agir moral de forma a melhorar incremental e continuamente merece uma apreciação sob a ótica doutrinária, contrapondo os princípios da teoria da utilidade à teoria da justiça.

A proposta utilitarista considera justa a sociedade na qual se garante a satisfação dos interesses dos cidadãos de forma máxima, geralmente medida pela eficiência. O princípio da eficiência é reconhecido em todas as atividades humanas. Negasse, no entanto, a sua exclusividade na solução dos problemas e dos desafios da solidariedade e da reciprocidade que consideram a dignidade dos indivíduos e não apenas a satisfação de seus interesses. Mantendo a dignidade acima da satisfação do interesse, a sociedade torna-se um esquema de distribuição estável no tempo e assegura a autonomia da personalidade moral.

Na concepção rawlsiana (RAWLS, 1997, 2000), a distribuição estável de bens no tempo e a autonomia da personalidade moral na definição de bens – denominada divisão social da responsabilidade⁹³ – implicam a assunção de responsabilidades sociais compartilhadas nessa sociedade de cooperação. A “divisão social da responsabilidade” – conceito segundo o qual a sociedade e os cidadãos aceitam as responsabilidades mútuas – garante à sociedade e aos cidadãos liberdades básicas e oportunidades equitativas e, ao mesmo tempo, promove a justa participação de *todos* na distribuição dos *bens sociais primários*. Portanto, tais quais os humanistas, agir e compartilhar sob a ótica das responsabilidades mútuas. Ou seja, não se trata de fazer filantropia, mas de praticar a reciprocidade

⁹³ Conceito segundo o qual a sociedade e os cidadãos aceitam as responsabilidades mútuas. Os pontos básicos desse conceito são: os cidadãos (livres e iguais) deverão responsabilizar-se pelas suas vidas, e adaptar suas concepções de bem à participação nos bens primários (PL:V:4:183-185).

e a solidariedade entre sujeitos livres, iguais e morais.

A equidade envolve uma padronização suficiente e consistência de serviços, dado que não é aceitável que a qualidade e a assistência de saúde, por exemplo, devesse variar devido a fatores aleatórios fora do controle público ou político. Responsabilidades mútuas significam dizer que todos suportam os encargos e as contribuições. As pessoas estão preparadas para apoiar os arranjos do *welfare state* desde que as pessoas estejam convencidas de que cada um irá contribuir igualmente e que não será capaz de tirar vantagens de oportunidades para fugir às suas responsabilidades. A distribuição justa de encargos é um elemento essencial de qualquer arranjo institucional solidário.⁹⁴

Nesse sentido, conceitos generalizáveis da tradição liberal tais como a justiça e o direito podem servir para definir o mínimo institucional que a solidariedade requer. Ao garantir, pelo Estado, os direitos sociais e os bens sociais primários (saúde), em princípio, garante-se ao cidadão conduzir uma vida decente.

O ser humano sendo apenas egóico – consumir sem contribuir – se desrealiza, pois não deixa nenhum vestígio de criatividade. Perde, pois, nesse sentido, sua própria humanidade, ou seja, o que recebeu. Assim, a geração seguinte em nada tem em quem se espelhar. Perdendo o que recebeu por não realizar a potencialidade criativa dentro dele, perde seu livre arbítrio, ou seja, sua natureza humana e, portanto, sua humanidade.

Nesse ponto, a argumentação dos humanistas e o pensamento humanista da autonomia ganham relevância e consistência, pois ao recuperarem a moralidade do ser, o coloca no centro das responsabilidades que, nesse caso, exige, além da moralidade, o agir ético. Um agir ético que se expande pela palavra e pela humanidade, e não pelas armas ou pelas finanças. Riqueza econômica, recomendam os clássicos, não garantiu sustentabilidade econômica e social, tampouco ambiental,

⁹⁴ Conforme sistema de saúde sueco. Sobre esse tema, ver Houtepen e Meulen (in MEULEN; ARTS; MUFFELS, 2001).

menos ainda maturação espiritual nesses dois últimos séculos.

A riqueza produz estresse ambiental, e pobreza também. A diferença em optar por uma ou por outra está, em cada país, nas instituições dos governos, empresas, instituições e cidadãos perante os desafios do desenvolvimento tecnológico e sustentável. Um agir ético necessariamente indagará para que serve tanto progresso tecnológico se a humanidade não se capacita para criar uma sociedade mais humana, justa e solidária.

12.3 O ASPECTO ÉTICO NO HUMANISMO

Pensar a economia, a globalização e o humanismo na perspectiva da sociedade multiétnica⁹⁵ e sob a ótica da solidariedade e da reciprocidade para a construção harmoniosa de relações interétnicas no sistema produtivo, remete a duas correntes éticas: a teleológica e a deontológica. Na concepção de Bernardi (2000, p. 35), *“l’evoluzione positiva delle relazioni interniche dipenderà dall’opzione esplicita e programmata, sul piano ético, normativo, organizzativo, orientata a regolare, armonizzare, ordinare gli accessi alla vita collettiva, in modo tale che trascendano le differenze senza svuotarle di senso”*. Essa evolução positiva das relações interétnicas, no entanto, exige a cultura da autonomia *“che se esprime nela ‘autonomia delle culture’ ancorate a un sistema valoriale che conservi al centro la solidarietà nella diversità [...]”* (BERNARDI, 2000, p. 35).

La solidarietà nella diversità, que depende de uma opção explícita e programada das instituições públicas, requer a compreensão da ética teleológica e da deontológica, balizadoras que são para orientar a solidariedade e a reciprocidade na comunidade cultural e multiétnica.

⁹⁵ A definição de “eticidade”, na perspectiva deste trabalho, foi apropriada de Bernardi (2000, p. 5). Às vezes, “eticidade” se confunde com multiculturalismo. Nesse sentido, o leitor dispõe da obra de Trapp (2000).

A primeira, a teleológica, que diz respeito à ética dos resultados, avalia um ato pelos resultados e/ou pelo alcance dos objetivos da ação empreendida. Esta linha de pensamento ético defende a busca da maximização das consequências na tomada de decisão. O paradigma dessa ética consiste em alcançar o *maior bem para o maior número de pessoas*. Apesar das dificuldades de se conceituar um “bem” cultural, essa linha de pensamento ético diz que quando são defrontadas duas opções, deve-se pesar cada uma delas e escolher aquela que traz mais benefícios, eliminando, evitando e/ou minimizando os danos, o sofrimento, a dor das pessoas envolvidas, ou seja, o que for considerado em oposição ao “bem”. Segundo os utilitaristas, o ato ético deve buscar a maior utilidade para o indivíduo, o grupo ou a sociedade.

Assim, o utilitarismo consequencialista defende como moralmente justificável, entre outros, os seguintes aspectos: a) no campo público e coletivo, a priorização de políticas e tomadas de decisão que privilegiem o maior número de pessoas e pelo maior espaço de tempo possível, mesmo que em prejuízo de certas situações individuais, b) no campo privado e individual, a busca de soluções viáveis e práticas para conflitos e dilemas que envolvem valores, tais como: autonomia versus justiça/equidade, benefícios individuais versus benefícios coletivos, individualismo x solidariedade, universalidade versus especificidade.

Diversas, no entanto, são as críticas a essa visão utilitarista, entre as quais a de que os fins alcançados podem legitimar os meios, e a de que há sacrifício das expectativas de uma etnia em benefício das de outras. As críticas também são feitas à insuficiente garantia do respeito às pessoas e à impossibilidade de, na vida real, calcular todas as prováveis consequências de um ato, devido à complexidade das decisões

no âmbito público.

A impossibilidade de calcular antecipadamente todas as consequências éticas de qualquer opção escolhida exige, muitas vezes, que se adotem alguns princípios éticos mais amplos do mero consequencialismo pragmático. Com base nesse raciocínio de se aplicar princípios éticos mais amplos, os críticos do utilitarismo propõem o princípio da “*igual consideração de interesse*”, que não permite ao sujeito ético aumentar seu prazer às expensas das outras pessoas.⁹⁶ Assim no cálculo das consequências "o bem" de cada pessoa deve ser considerado igualmente.

Já a segunda forma de pensar a economia, a globalização e o humanismo no Brasil, sob a ótica da solidariedade e da reciprocidade, alicerça-se na ética das intenções e dos deveres.

Uma das características da *sociabilidade humana* é a de dar continuidade à espécie biológica (vida), que não se dissocia dos aspectos intelectuais e morais, visto que o legado de uma geração a outra não se dá somente de capital real (fábricas, máquinas, recursos financeiros e naturais, água, ar, segurança, saúde). O legado é, sobretudo, de conhecimentos e cultura, bem como de técnicas e habilidades. Os adultos criam laços com pessoas e instituições de acordo com a partilha dos bens primários e de como acontece à interação interinstitucional.

A ideia básica do Liberalismo Político, em Rawls, ao analisar a formação desses laços é a da reciprocidade, ou seja, uma tendência a retribuir na “mesma moeda” os benefícios recebidos.

Retribuir na mesma moeda os benefícios é um fato psicológico fundamental para o funcionamento das sociedades. Sem a retribuição, nossa natureza torna-se muito diferente, e a cooperação social frágil, se não mesmo impossível, pois uma

⁹⁶ Sobre o princípio da igual consideração, consultar Felipe (1996).

pessoa racional não fica indiferente diante das coisas que afetam o seu *bem*, expresso no seu plano racional de vida (razoável). A *pessoa não fica indiferente*, pois se seu plano não se realiza pela inexistência de práticas justas, desconfiança generalizada, falta de liberdade e oportunidades, a indiferença transforma-se em ódio ou aversão.

Essa aversão se manifesta na não cooperação social, que geralmente dá origem à indiferença e à violência na comunidade. Essa situação agrava-se ainda mais quando conhecimentos e cultura (história e tradições), bem como técnicas e habilidades são erradicadas da vida em comunidade. A erradicação quer por imposição externas à comunidade (a globalização técnico-financeiro, por exemplo), quer pela falta de autonomia comunitária na gestão humana da técnica, gera

[...] spazio al degrado individuale e collettivo. Le persone sradicate dalla propria appartenenza avvertono uno squilibrio interiore, che sfocia in forme di autoviolenza, tanto quanto i gruppi sociali si caricano di tensioni che li rendono aggressivi e in continuo conflitto tra loro (BERNARDI, 2000, p. 27).

Nesse sentido, a educação deve preocupar-se com os estágios do desenvolvimento psicológico para aprender sentimentos morais, pois esses não inatos ou determinados por mecanismos psicológicos, raciais ou localização geográfica (RAWLS, 1997).

O desejo dos homens de tratar uns aos outros, não apenas como meio, mas como finalidade, não separa nem exclui a família monogâmica, amalgamando-a ao senso de justiça no modo de pensar o liberalismo político nas instituições criadas

pelos cidadãos.

O *comportamento coletivo* na fase adulta de um cidadão é influenciado, em grande parte, pelos diversos modos através dos quais cada sujeito adquire, aprende e compartilha da cultura que garante a vida e o bem-estar no âmbito familiar⁹⁷ (pais, irmãos, irmãs e demais membros) e pelo modo como tem acesso aos bens primários no âmbito da estrutura básica da sociedade (a constituição, as instituições econômicas e sociais, o mercado competitivo, a propriedade e a família monogâmica).

No âmbito da família monogâmica há fortes razões para não se acreditar que seus membros rejeitem o princípio segundo o qual cada qual procurará maximizar a soma das vantagens. Ou seja, cada qual obter vantagens com a desvantagem do outro. É, portanto, no âmbito da família estruturada que se cultivam os primeiros princípios de mutualidade, que, na fase adulta, se estabelecem entre os membros da sociedade humana, constituindo, assim, a sociabilidade humana para realizar os valores da liberdade e da igualdade equitativa. A família é um dos requisitos indispensáveis à formação da personalidade *moral* do cidadão, bem como à aquisição de seu próprio senso de justiça.

O *senso da justiça* é adquirido gradualmente, praticado continuamente à medida que os jovens vão crescendo. O desenvolvimento de hábitos “bons” ou de “uma forma correta” desde criança nesta geração, no que respeita à distribuição dos bens públicos e comuns de forma justa, norteará a forma e o modo como tratamos a geração atual (nossos ascendentes – família dos pais/mães, avôs/avós) bem como os nossos descendentes – filhos (as) e netos (as). Exercitar desde criança os cidadãos em atividades que os levem à prática da

⁹⁷ O ganhar, em todos os sentidos, necessariamente inclui e promove o outro.

justiça é a intenção de todos os legisladores,⁹⁸ mas, sobretudo, uma condição necessária à perpetuidade da sociedade política em comunidade. Ou, segundo Bernardi (2000, p. 26),

[...] per educare e sostenere a forme di autogoverno, della persona e delle comunità di appartenenza [...] perchè la società con le sue forme spontanee, di associazionismo e di volontariato, e com istituzioni socio-politiche coerenti, vivel il suo miglior stato.

Com esse argumento da filosofia e da sociologia,

[...] il ruolo dell'educazione diventa essenziale nel far adottare il punto di vista più favorevole all piena emancipazione umana. Dal buon governo della famiglia al buon governo degli stati corre un filo valoriale che si appoggia a successivi sostegni di democrazia locale, ciascuno dei quali risulta indispensabile per l'acquisizione di una piena coscienza delle responsabilità connesse al diritto di autonomia (BERNARDI, 2000, p. 27).

A presente reflexão sobre solidariedade e reciprocidade deixa dúvida se o estado brasileiro realmente viabilizou condições equitativamente justas, na esfera do Bem-Estar Social. Parece que o estado brasileiro tem adotado, simultaneamente, dois modelos de política social: o modelo residual em que a política social intervém *ex-post* e possui o caráter temporalmente limitado e o modelo meritocrático-particularista, no qual a política social intervém apenas para corrigir as ações de mercado, ora de forma corporativa (sindicatos e corporações têm um peso maior na delimitação e

⁹⁸ EN:1103b, p. 36.

distribuição dos benefícios) ora de forma clientelística (o peso maior é do sistema partidário).⁹⁹ A adoção desses dois modelos, por sua vez, indica uma intenção de não adotar o modelo institucional-redistributivo, em que os bens e serviços sociais são garantidos a todos os cidadãos universalmente cobertos e protegidos.

Nesse contexto em que bens sociais não são garantidos a todos os cidadãos, o humanismo oferece um referencial epistemológico para compreender e corrigir esses dilemas, principalmente a iniquidade, a má administração e a ineficácia de planejamento em comunidades e pequenos empresários.

O referencial filosófico do humanismo, independentemente de sua corrente doutrinária, é um suporte fundamental para compreender as relações do Estado com a Sociedade, particularmente no que se refere às questões inter e multiétnicas.

Parte expressiva do referencial epistemológico do humanismo pode ser diretamente praticada no âmbito das organizações e coordenações de projetos públicos, observando as diretrizes ético-filosóficas que estimulam a autoestima e a satisfação do cidadão, na perspectiva de que ele possa ser um cooperador ativo no âmbito de sua comunidade. Nessa perspectiva, a ética humanista sugere a prática de boas ações (moralidade), conferindo às virtudes (morais/cívicas) uma posição central na vida política. Desperta, ainda, a consciência humana da personalidade autônoma e do autodesenvolvimento, exaltando a vida civil, a liberdade política e o sentimento de amor ao próximo, o que implica o cuidado aos demais seres, além de si mesmo, no âmbito da comunidade.

⁹⁹ Modelo de Política Social aqui adotado por Fiori (1995).

12.4 ASPECTOS POLÍTICO-CULTURAIS DO ESTADO BRASILEIRO

O humanismo clássico, na perspectiva política, significando o exercício e a prática de virtudes na busca e defesa do bem comum, revela-se adequado para a análise de serviços educacionais e do processo de formação de cidadãos brasileiros, pois, no âmbito público, predomina o individualismo anárquico e os interesses privados (ODÁLIA, 1997; DAMATTA, 1986, 1993; AZEVEDO, 1996; CASTOR, 2000, CARDOZO, 2000). Em decorrência, a construção da *res publica* não se deu a partir de um consenso político justaposto. Ao invés do consenso, nasceu de governos autocráticos que, no afã de dar à nação um projeto avançado e moderno de sociedade, priorizaram o desenvolvimento econômico-industrial, sem que o social e o político tivessem tratamento correspondente.

Nessa linha de raciocínio, o desenvolvimento social e, portanto, o acesso da grande maioria da população aos bens sociais primários, tornou-se um subproduto do desenvolvimento econômico. Numa metáfora social, milhões de pessoas foram excluídas do acesso aos bens primários produzidos pelo Estado, principalmente a saúde universal. Nesse contexto, o Brasil assume uma tradição autoritária, que se confunde com o Estado patrimonial, centralizador, e também usurpador, acasalado a um liberalismo à brasileira, que assegura privilégios aos membros de um determinado grupo, em detrimento de políticas públicas de larga abrangência social.

Essa tradição autoritária refreia a formação de cidadãos livres, iguais, morais e razoáveis, de uma geração para a outra, ao longo da vida. Desse refreamento, prioriza-se a alternativa tecnológica distanciada da política e, por extensão, do humanismo clássico. Daí, a constatação de que não é suficiente autodeterminar-se humanista sem compreender o processo sociocultural de formação da cidadania brasileira.

A herança sociocultural legou um passivo burocrático-patrimonialista que dificultou a articulação de uma

democracia de sujeitos representativos (classes sociais, grupos religiosos, étnicos, linguísticos). De um lado, o cidadão brasileiro é produto de um *aparelho estatal formal* todo poderoso. De outro, é, como cidadão, excluído do processo político.

O aparelho estatal formal e a não participação política, por sua vez, são dois componentes estimuladores do Estado patrimonialista que, em geral, tanto promove a cooptação de líderes, quanto à exclusão de cidadãos do processo político e decisório, principalmente quanto à alocação dos bens primários. Assim, do ponto de vista político, a sociedade brasileira ficou refém do Estado patrimonialista.

Em sociedades patrimonialistas, as instituições da estrutura básica da sociedade – EBS – mostraram-se historicamente desinteressadas em consolidar o tema da representação política (PAIM, 1998). Em não havendo representação política, a sociedade brasileira não encarnou o *citizen* inglês, tampouco o *zoon politikon* de Aristóteles. Nessa análise crítica, a elite copia as declarações formais de outros países, mas não consegue, na prática, sua operacionalização na estrutura básica da sociedade.

Uma EBS patrimonialista organiza-se de sorte a educar o cidadão para ser submisso, dependente do setor público e de seus favores. Nesse sentido, segundo Odália (1997), uma sociedade patrimonialista cria dificuldades para vender facilidades.

A proposta humanista, conforme visto anteriormente cria condições para o engajamento dos cidadãos no dever natural de apoiar e promover instituições justas. No Brasil, a proposta de engajamento humanista tem gerado tensões. A sociedade, ao mesmo em que é portadora e vítima de uma tradição de instituições injustas, é dotada também da faculdade intrínseca de superá-la *à brasileira* (DAMATTA, 1986). Na concepção de Ribeiro (1995), essa tradição em si, não é uma fatalidade, mas uma enfermidade que tem cura.

Essa tradição injusta, para Cardozo (2000), é

decorrente do individualismo exacerbado do colonizador, aliado ao desejo de riqueza fácil e ao desejo de colher sem plantar. Os colonizadores vinham apropriar-se do que podiam e iam-se embora o mais rápido possível. O lema era: enriquecer e não se estabelecer. A motivação dominante da expansão marítima em geral e da colonização no Novo Mundo não era aprender mais sobre terras e povos desconhecidos, mas deles “extrair o máximo de vantagens e tesouros” (MESGRAVIS; PINSKY, 2000, p. 9). Assim, sem fixação na terra, tornou-se remota e impraticável a estruturação de formas organizativas que possibilitassem o crescimento de uma coletividade próspera e produtiva. Ou seja, não se *praticaram*, politicamente, as *virtudes* necessárias ao desenvolvimento da sociabilidade humana.

O princípio formador do Estado brasileiro poderia muito bem ser descrito da seguinte forma: “Que cada um tire vantagem de tudo que esteja a seu alcance, o mais rapidamente possível” (CARDOZO, 2000, p. 25).

Em não se desenvolvendo a solidariedade – muito menos a reciprocidade – o princípio formador da sociedade brasileira era e, em parte, ainda é, uma força restritiva da vida política. A autarquia do indivíduo e a exaltação extrema da personalidade (HOLLANDA, 2001) provocam a renúncia a um bem maior, o *bem público*. Renuncia-se, assim, à sociedade solidária, onde os cidadãos livres e iguais reconhecem o dever de civilidade de uns para com os outros, ou seja, uma sociedade que dá aos cidadãos razões públicas para ações políticas de cada um no âmbito do público. Em consequência, não se desenvolve na sociedade brasileira a moralidade entre as pessoas quanto à distribuição equitativa dos bens escassos a serem regulados pelas instituições (RAWLS, 1999).

É para contextos como esse que o humanismo, tanto o clássico quanto e o moderno propõem uma permanente educação cultural de cidadãos livres, iguais e racionais, na perspectiva da solidariedade humana e da reciprocidade política.

Desse retrato político-cultural, o humanismo latino, no âmbito educacional e na prestação de serviços públicos à

população, se mostra estratégico na superação das deficiências da educação materialista e/ou mecanicista. Esse enfoque afasta os cidadãos da prática da *virtude* política clássica.

Ensino formatado sob a ótica tecnicista tende a conduzir o homem ao *animalismo* “não somente nas escolas, mas na sociedade de um modo geral, a instrução meramente prática e utilitária destruiria o verdadeiro espírito da cultura” (WALTER, 1998, p. 28). O caminho para superar o *animalismo* intrínseco a um programa que reduz o *zoon politikon* a *homo faber* e *economicus* é incorporar os fundamentos humanistas ao sistema educacional na formação de pessoas de espírito e ciência humanística, pois os humanistas renascentistas entendiam que a educação de um ser *humano bom* realiza-se preponderantemente no âmbito da *comunidade política*.

A relação entre educação e política pode ser analisada a partir dos indicadores de empreendimentos e valorização da cultura comunitária local, contrastando com aldeia global e propondo a globalização da aldeia como propõe Bernardi (2000). No entanto, numa economia globalizada e patrimonialista, a tarefa redistributiva é cada vez mais complexa, não exclusivamente pela renda do país, mas também por razões morais. Razões essas que os fundamentos da solidariedade e da reciprocidade dão razoáveis respostas éticas para o problema da sociologia do trabalho.

Um governo que esteja desejoso de operar como sócio na construção do capital social de seus cidadãos, põe na prática a inclusão social e promove a integração confiável justa e equitativa. Nisso está a harmonia do capital, sem a qual não há reciprocidade e solidariedade.

Solidariedade pode, então, ser definida como a intenção e a prática para se promover cidadania participativa para todos, o que dá a entender uma certa prontidão e habilidade para engajar-se num processo contínuo de interação de cidadãos entre si e destes com as instituições.

Em se adotando a cidadania participativa,

solidariedade não significa a existência de um estado forte e patrimonialista em dar para os mais fracos, mas de habilitar e empoderar cidadãos para participar na vida social como uma expressão moderna da original comunalidade e do inter-relacionamento.

O estado-nação brasileiro fracassou em articular dois desafios simétricos e opostos que caracterizam a era da informação: a) a globalização da economia, de tecnologia e de comunicação e b) identidade de uma sociedade humana associada.

Em geral, as políticas públicas brasileiras pós-2002 reificaram o mercado transformando o cidadão, na sua extensa maioria, objeto e instrumento de consumo. Pior: servil a um Governo preponderantemente desenvolvimentista e partidário, sem gerar a reciprocidade cidadã.

Reflexão

Se a existência humana não for expressa em obras de compaixão e a ternura para com o próximo, de convívio democrático em ambientes de diferentes concepções culturais e interétnicas e obras para com as futuras gerações, há desintegração e desrealização. Se os sujeitos – cidadãos - não se realizam, menos ainda a humanidade se realiza.

A vida humana associada é algo desejado intuitivamente. Há quem negue a possibilidade de a sociedade sucumbir, pois dizem que ela é intuitivamente desejável por todos. No entanto, ela é apenas imortalizável pelo poder criador de cada um no âmbito de sua comunidade. A sociedade e a comunidade são presentes de berço, mas sua continuidade atual é uma conquista que se materializa, entre outras iniciativas pessoais e governamentais, pela reciprocidade e pela solidariedade.

Nessa linha de raciocínio, eticamente, não há obrigação de alguém ser bom, nem de ser mau. Solidariedade é uma ação ou decisão por liberdade, e não um ser-bom por compulsória necessidade já que o ser humano deve ser intrinsecamente bom em virtude de um querer próprio. Ou seja, de um querer, e não de um compulsório dever.

Dedicar-se e ser solidário não faz nascer claridade nem felicidade para o gênero humano, tampouco para a sociedade em geral. Em meio a controvérsias, a solidariedade, como discutido nesta obra, pode ser um mecanismo de superação da submissão (perda da autonomia) a outrem porque espontânea. A solidariedade é uma forma de amar o objeto – um programa de ajuda, cooperação ou apoio – sem medo nenhum de punição ou insucesso, e sem ânsia de sucesso ou de aplauso. Mas é também, uma forma especial de *empowerment* (empoderamento, criatividade e empreendedorismo).

Nesse sentido, tem-se uma reciprocidade indireta ao fazer o bem a alguém e ver a sociedade recompensada, no futuro, por essa ação. Mostra-se, assim, uma estratégia

predominante perante o semelhante, superando tanto a cooperação indiscriminada quanto o egoísmo contumaz.

Fazer o bem, não importando a quem, tende a tornar-se o modelo de ação social ao longo do tempo, pois o bem, diz a filosofia política clássica (BERTI; ROSSITO; VOLPI, 1999), é algo que só se estabiliza como o *ethos* de uma sociedade se o deixarmos amadurecer por longo tempo.

Não é a reciprocidade nesta vida nem o reencontro com o beneficiário de nossa ação passada que justifica a solidariedade. Numa linguagem menos afetada, o que justifica o bem e a cooperação (dentro de certos limites) é a convivência sociopolítica com regras e normas coletivas. Não se colherão os louros ou o lucro na geração que faz o bem, ficando para o futuro fechar a conta de créditos e débitos acumulados. A espécie humana já contabiliza algum avanço nessa direção, sendo que o respeito ao semelhante e algumas formas de altruísmo compulsório – socorrer vítimas, por exemplo – já figuram entre muitas das disposições quase intocáveis da moral e do direito.

Essa propriedade que transmite de geração para geração uma estratégia perante o semelhante e garante a sensibilidade e a justiça como vitórias futuras, é uma característica largamente comprovada na maioria dos atuais Estados-Nações, fiéis depositários de ações individuais que se tornam, pelo decurso do tempo, o caráter de um povo.

A biologia evolutiva nos ensina que a cooperação, o bem, a sensibilidade, a indignação e a coragem são atributos da nossa espécie, lutando pela preservação e não apenas imposições morais ou religiosas. Os sábios costumam intuir pela razão e pela sensibilidade que a igualdade e a bondade são elementos-chave para a coesão dos grupos.

A biologia, assim como a moral e a política, pode nos ensinar que a solidariedade é a única via de que dispomos para expressar uma dignidade já intrínseca da espécie humana. Talvez, no Brasil, ressentido de políticas distantes dos valores e dos ideais republicanos, ainda se ressentir dos vícios de colônia

sem noção de Estado como representação solidária do bem comum.

A solidariedade – diferentemente do altruísmo – requer revolução interior das pessoas para uma existência de uma vida humana associada saudável ou diferente da situação reinante. Pois, como se pode partilhar o que não se possui? De certa forma, na solidariedade pede-se que, conscientemente ou inconscientemente, as pessoas e as instituições não perpetuem conflitos e desarmonias com seus atos. Parte significativa das desarmonias nasce de pessoas que, ao sacrificarem-se suas vidas pelo progresso da sociedade ou de uma ideologia revolucionária, elas próprias não se transformaram. Tratam de ocupar-se de forma que elas mesmas se tornem ocupadas e obcecadas.

Assim, a ambição pessoal e institucional, na solidariedade, é um empecilho ao amor do *l'uomo universale*, pois o amor não é geográfico. Ocidente e Oriente, Norte e Sul, Leste e Oeste, Ricos e Pobres, Desenvolvidos e Subdesenvolvidos, Morenos, Pretos ou Amarelos ou Mulatos, todos são seres humanos, que sofrem e esperam, que temem e creem. A divisão geográfica é meramente para fins econômicos e de exploração.

A solidariedade vê os seres humanos sob a ótica cultural, visto que a natureza do ser não difere em decorrência do clima, do ambiente, da alimentação etc. A cultura é, em todo o Planeta Terra, fundamentalmente a mesma: ser compassivo e generoso, tal qual se recorda do *homo universale*. Sem essa visão humanista, qualquer civilização se desintegrará, pois sem liberdade e amor, o bem-estar, exclusivamente considerado, tem pouca significação para a vida.

CONCLUSÃO

Este estudo focalizou os elementos conceituais que envolvam solidariedade, reciprocidade e justiça em contextos diversos. Ao mesmo tempo, mencionou os modos para se alcançá-los, pois, além de compreender, há a necessidade de agir na realidade de cada um em particular e no âmbito social.

Clareza conceitual é indubitavelmente um importante passo para se alcançar agir solidariamente no âmbito educação e das formulações das políticas públicas.

Um elemento crítico em qualquer compreensão adequada de solidariedade e reciprocidade é o reconhecimento de que a existência humana é inerentemente intergeracional. Nossa civilização é construída sobre as realizações e os fracassos de gerações passadas e que, por sua vez, afetam as vidas de nossos descendentes. A menos que compreendamos, nós próprios, como sendo parte de uma comunidade intergeracional - que se estende do passado para o futuro - devotaremos atenção suficiente a políticas que formem ou moldem aquela comunidade e o seu futuro.

Não obstante, não é suficiente desenvolver uma melhor compreensão teórica. Em qualquer sistema político moderno na qual a opinião pública desempenha um papel determinante, a aceitação popular desta compreensão é também essencial. A menos que as pessoas venham a compreender a importância da vida humana associada, não só intelectualmente, mas no âmbito prático das decisões políticas.

Embora o autor não se mostre otimista de que esses conceitos venham a ocorrer no futuro próximo no Brasil, existem pelo menos alguns indícios de um movimento voltado a uma maior preocupação com o tema desta obra.

Um desses indícios é que a geração que agora entra na fase adulta parece ter uma compreensão mais intuitiva e aguda do que tiveram seus progenitores. A compreensão de uma vida humana associada solidária também encontrou um lugar na fala ou no modo de falar político popular em anos recentes, em

parte, mas questionável, o resgate da cidadania por meio de programas sociais. O conceito de solidariedade social tem tido maior facilidade em obter aceitação em discurso político popular do que tem tido (conseguido) nas reuniões e associações de ciência política tradicional.

A solidariedade social e o resgate de cidadania, porém, não podem ser conseguidos através de discurso e de boa vontade apenas. Ao propor políticas públicas solidariamente justas e recíprocas, há de se ter em mente a capacidade para determinar o curso de ação dessas políticas. Isto requer, entre outras coisas, ser capaz de elaborar projetos orgânicos de solidariedade entre governo, institutos de formação universitária e comprometer os cidadãos em responsabilizar-se por si e pelos demais nesta geração e nas gerações futuras.

Para isso, há a necessidade de cultura de convivência social, muito além de facções e ideologias. Criar, ou mais exatamente recriar, uma comunidade intergeracionalmente solidária exige tempo e formação humana. Uma característica essencial de uma comunidade intergeracional é a sua memória institucional. Os sucessos e os fracassos de políticas passadas devem ser lembrados e as políticas futuras devem ser formatadas correspondentemente. Uma geração só pode plantar as sementes de uma comunidade intergeracional solidariamente justa se agir para com as gerações futuras de uma maneira que torne mais provável que as gerações futuras irão buscar perpetuar e desenvolver as tradições que herdaram. Contudo, uma comunidade verdadeiramente intergeracional não poderá existir até que gerações futuras tenham escolhido ou optado preservar e desenvolver os trabalhos de seus ancestrais. Somente as gerações futuras é que podem determinar se nós teremos obtido sucesso em recriar uma comunidade intergeracional.

Uma tarefa essencial para aqueles que estão preocupados com a solidariedade intergeracional é deslocar-se de teoria normativa para orientação prudencial (consultiva). Embora nenhum conjunto de padrões possa estar além da crítica,

o ponto de partida razoável consiste em não transmitir, para as gerações futuras, um mundo pior do que o herdado.

Esse princípio é capaz de atrair ou conseguir amplo apoio na sociedade politicamente estruturada. Daí a importância de uma postura de avaliação da herança dos ancestrais e de modificar este mundo de acordo com o melhor julgamento sobre o que é bom e sobre o que é ruim desta herança. Então haverá uma reciprocidade: as gerações futuras também terão o direito de julgar como a presente geração contribuiu para com a futura. Com sapiência e solidariedade, as futuras gerações irão, certamente, fazer uma reflexão favorável. Ou seja: valores e princípios farão parte das decisões.

Pode-se afirmar: nem tudo o que se herda é desejável e nem toda a alteração ou mudança que se faz provoca melhoria.

Já não se sabe claramente se a sociedade democrática, na concepção pós-moderna de uma sociedade que se autorregula politicamente pela vontade e pela consciência de seus cidadãos, é uma simpática ideia fora de moda ou uma perigosa utopia. A pós-modernidade pode conciliar as multidimensões sem ingressar na ideologia do absolutismo e na exclusão de povos?

O Humanismo latino propõe a filosofia da inserção *do outro* na vida em sociedade, ou seja, “*bisogna pensare a fondo l’esser-con (Mitsein) di cui ci parla Heidegger*” (VIRCILLO, 1975, p. 176).

Essa proposição decorre do fato de que os totalitarismos morais, religiosos e filosóficos continuam matando seres humanos em nome do Estado, da sociedade, da religião ou das nações numa clara demonstração de suas fraquezas explicativas do homem enquanto ser político. O humanismo sugere a opção pela vida em sociedade como sistema equitativo entre pessoas livres e iguais que cooperam plenamente ao longo de toda a vida. Isso certamente não elimina os conflitos, mas o senso de justiça pública subordina os ganhos diferenciados (princípio da diferença) em *bens* se e somente se

os menos favorecidos, “*nell’orizzonte d’una comunità política*” (VIRCILLO, 1975, p. 198), forem contemplados.

Essa linha de raciocínio político contempla a reciprocidade. A proposta do humanismo latino incorpora o critério das múltiplas dimensões da vida humana em sociedade, distante, pois, da limitada posição marxista de que “*gli uomini sono i creatori della propria storia e la storia non svela niente oltre le loro azioni*” (SUCHODOLSKI in FROMM, 1975, p. 167).

Enquanto o humanismo latino busca a integração das diferenças com categorias políticas de análise na construção da vida humana associada, o marxismo responde com categorias sociais – classe social e luta de classe, formação social e as forças que modelam a sociedade – desenvolvimento, capitalismo, burguesia e proletariado.

No âmbito do humanismo latino, a reciprocidade supera os prováveis erros do idealismo hegeliano, do marxismo e do existencialismo totais na construção política das sociedades, pois esses excluem os indivíduos das concretas relações com os outros.¹⁰⁰

O absolutismo do indivíduo, quer pelo seu subjetivismo, quer pelo seu objetivismo materialista, falha nesse aspecto fundamental: a sociedade constrói-se a partir do entendimento de um sistema de cooperação ao longo do tempo e não exclusivamente de relações sociais atuais. O subjetivismo, atuando como referência fundamental de representação social, erradica a presença de um terceiro nas disputas de interesse: o

¹⁰⁰ Uma das diferenças entre o humanismo e o marxismo, nesse ensaio, é a de que o primeiro trata as relações sob a ótica da moral pública, enquanto que o segundo sempre se refere à atividade laborativa no âmbito das relações sociais com as expressões *vida social*, *mundo social*, *realidade social*. Ao comparar um com o outro, apenas atende-se ao critério de contrapor-se sem desqualificação metodológica. A favor de Marx, por exemplo, o ideal de homem não é somente aquele que controla as coisas, “*ma esigevo che essi cessassero di trattarsi l’un l’altro come cose*” (FRITZHAND; MAREK in FROMM, 1975, p. 199).

contrato que a todos representa.

Entendendo a natureza do homem como essencialmente sociável ou não, o contrato constituirá os homens em sociedade política. Seguindo Hobbes, assim como em Rawls, subtrai-se do contrato um dever e não uma obrigação. Assim, o Estado e, por extensão, a Administração Pública, deve proporcionar aos cidadãos a conservação da vida contra perigos e o gozo das satisfações legítimas, tais como a saúde, a segurança contra agressões internas e externas, pois os homens uniram-se voluntariamente em sociedade política para nela viverem felizes ou menos infelizes, tanto quanto o permite a condição humana. Em países sobressaltados pela guerra e pela violência não é possível viver em sociedades politicamente bem-ordenadas.

Durante o Renascimento, a percepção da autonomia e da responsabilidade de si mesmo acompanhou a sensação de perda da segurança e da estabilidade. Comparativamente com o período medieval, sensações dessa ordem não existiam porque a concepção do mundo transmitia a segurança de um universo estável e hierárquico, onde as posições e significados da existência achavam-se claramente definidas e descritas. Após o Renascimento, ainda que essas ideias fossem enriquecidas pela fé na razão iluminista, concordava-se que os seres humanos eram responsáveis e que, em consequência, poderiam e deveriam fazer escolhas racionais e que a felicidade se concretizaria na atividade autônoma do homem sem se reportar ao pecado ou à culpa.

Nessa linha de raciocínio em que predomina a liberdade e se legitima a produção de bens e coisas da natureza, o homem renova incessantemente seus esforços para criar valor, dar significado a si e ao mundo, à própria existência e à própria história. Assim, os programas das Instituições de Ensino no Brasil devem estimular, nos seus futuros profissionais e cidadãos, a assunção deste modo de pensar a vida e, em consequência, os cursos superiores serem protagonistas diretos na contribuição ao desenvolvimento da humanidade na

perspectiva da solidariedade.

O humanismo não se confunde com doutrina moral, religiosa ou filosófica. O fato de aceitar o homem como a medida de todas as coisas e, aceitar a *ação* como sendo diferente da *contemplação*, exige a prática de virtudes morais colocadas em constante avaliação. Virtudes essas que todos podem adquirir, tornando-se *humanos*. Daí, inferir-se que o humanismo é um modo de ver as coisas em constante diálogo e em movimento criativo, desafiante e construtivo, quer o tema seja religioso, ontológico, cosmológico ou político. Sem recompensa celeste, ou mesmo acreditando nela, diz Pomponazzi (apud ANDIC, 1991) *ser bom* é gerar a *bondade*. Ser bom pela prática de virtudes morais abre caminho para a arte e para a política.

Pomponazzi (apud ANDIC, 1991), agrupou as ideias do Universal de Platão, ajustando-as ao real na perspectiva da moralidade. Inventou, pela virtude moral, a ideia de *fazer escolhas* de forma transparente e pública no âmbito do agir humano.

Diferentemente de outras criaturas, o ser humano tem o poder de fazer a escolha de ser livremente bom. Nisso está sua maior glória, pois ele poderia ser livremente mau. A *prestação de contas* desse agir é com a sociedade bem-ordenada, num eterno diálogo com o próximo, e não exclusivamente com uma entidade *eterna e/ou externa* distante. Nesse sentido, Pomponazzi se revela evolucionista, superando Platão e influenciando Locke, Kant, Mill, Dewey e Rawls, entre outros. Recuperou e reinstalou, assim, a ideia da solidariedade do homem, segundo a qual as boas ações de cada um contribuem para o bem de todos.

A ideia reveladora da solidariedade é a de que o homem é bom se, e somente se, cada um o for. Nisso está o dilema do caráter prometeico da espécie humana – que pode tornar-se mau, com também bom pelo uso correto dos bens materiais e da EBS, promovendo o aperfeiçoamento do sujeito em sociedades bem-ordenadas. Nisso certamente está um dos fundamentos da solidariedade no âmbito do cuidar: a superação

do paradigma do mais apto para o mais digno como propósito superior da vida humana associada.

REFERÊNCIAS

1. ANDIC, Martin. Were Plato and Aristotle Humanists? In: GOICOECHEA, David; LUIK, John; MADIGAN, Tim. **The question of humanism. Challenges and possibilities**. New York: Prometheus Books, 1991.
2. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. de Mário da Gama Kury. 3.ed. Brasília: Ed. UnB, 1985, 1999.
3. ARISTÓTELES. **Política**. Trad. de Mario de Gama Kury. 3.ed. Brasília: UnB, 1994.
4. AUERBACH, Bruce Edward. **Unto the thousandth generation: conceptualizing intergenerational justice**. v.43. New York: Lang, 1995.
5. AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira**. 6.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Brasília: Editora UnB, 1996.
6. BANKS, Russele. A consciência da realidade. **Folha de S. Paulo**, 6 set 1998.
7. BENNETT, William J. The Humanities, the Universities and Public Policy. In: **Educational Record**, United States, v.62, n.3, Summer, 1981.
8. BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Trad. de Luiz João Baraúna. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
9. BERLINGUER, Giovanni. **Ética da saúde**. São Paulo: HUCITEC, 1996.
10. BERTI, E.; ROSSITTO, C.; VOLPI, F. **La filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento, a cura di Enrico Berti**. Roma-Bari, Editori Laterza, 2000. (Collezione Scolastica).
11. _____. **La nascita e lo sviluppo delle scienze umane, a cura di Franco Volpi**. Roma-Bari, Editori Laterza, 1999. (Collezione Scolastica).

12. BILGRIEN, Marie Vianney. **Solidarity. A principle, an attitude, a duty? Or the virtue for an interdependent world?** New York: Peter Lang Publishing Inc., 1999.
13. BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia:** uma defesa das regras do jogo. Trad. de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. (Pensamento Crítico, v.63).
14. BOTWINICK, Aryeh; CONNOLLY, William E. **Democracy and Vision:** Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the political. Princeton: Princeton University Press, 2001.
15. BRASIL, Presidência da República. **Constituição República Federativa do Brasil.** Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.
16. _____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil.** Brasília, 1934.
17. _____. **Decreto n. 50.877 de 29 de junho de 1961.** Brasília, 1961.
18. _____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil.** Brasília, 1891.
19. BRUSKE, F. J. **A técnica e os riscos da modernidade.** Florianópolis: UFSC, 2001.
20. BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução em França.** 2.ed. São Paulo: Campus, 1996.
21. CARDOSO, Eliana. A política e os pobres na América Latina, **Folha de S. Paulo**, 7 set 1999.
22. CARDOZO, José Eduardo. **A máfia das propinas:** investigando a corrupção em São Paulo. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.
23. CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR., John Herman. **The Renaissance Philosophy of Man.** Chicago: The University of Chicago Press, 1956 (Selected

- Writings with Critical Introduction: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives).
24. CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
25. CASTOR, Belmiro Valverde J. **O Brasil não é para amadores**: Estado, Governo e Burocracia na terra do jeitinho. Curitiba: EBEL:IBQR-PR, 2000.
26. COSTA, A. M. **Análise histórica do saneamento no Brasil**. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública). Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública – FIOCRUZ, 1994.
27. CULTURA & LIBRI, anno IV, n. 26, **Monografía n.20**, settembre, 1987.
28. D'ISOLA, Isabella. **Filosofia 2 – Dall'Umanesimo a Kant**. Italia: Arnoldo Mondadori Scuola, 1993.
29. DAMATTA, Roberto. **Conta de mentiroso**: sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
30. _____. **Explorações**: ensaios de sociologia interpretativa. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
31. DURKHEIM, E. **The Division of Labour in Society**. New York: The Free Press, 1964.
32. ENGELHARDT, H. T. **Fundamentos da Bioética**. São Paulo: Loyola, 1998.
33. ESTEVES, Júlio. As críticas ao utilitarismo por Rawls, **Ética**, Florianópolis, v.1, n.1, jun. 2002.
34. BERNARDI, U. **La nuova insalatiera etnica**: società multiculturale e relazioni interetniche nell'era della globalizone. Milano: FrancoAgneli, 2000.
35. BINSWANGER, Hans-Chistoph. The dilemma of modern humans and nature: an exploration of the faustian imperative. In: FABER, Malte, Manstetten, Reiner e PROOPS, John. **Ecological economics**: concepts and methods.

- Cheltenham/UK: Edward Elgar Publishing Limited, 1996.
36. FELIPE, Sônia T. Justiça: igualdade equitativa na distribuição das liberdades. In: FELIPE, Sônia T. (org.). **Justiça como equidade**. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.
37. _____. **Um desafio ético**: redefinir a relação dos “IGUAIS” com os “NÃO IGUAIS”. Dois estudos críticos ao antropocentrismo. Os argumentos de Peter Singer e de Robert Nozick. Florianópolis: UFSC/Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Violência. CFH/ Departamento de Filosofia, Edição da Autora, 1996.
38. FIORI, J. L. A governabilidade democrática na nova ordem econômica. São Paulo, **Novos Estudos**, n.43, 1995.
39. FOUCAULT, Michel. **Le parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane**. Milano: Rizzoli Libri S.p.A., 1978.
40. FROMM, E. **The Sane Society**. New York: Fawcett, 1975.
41. GIDDENS, A.; BECK, U.; SCOTH, L. **Modernização reflexiva**. São Paulo: UNESP. 1993.
42. HANKINS, James. **Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. (Ideas in Context, v.57).
43. HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 20.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.
44. _____. **Visão do paraíso (Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil)**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.
45. HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Uma novidade chamada Brasil. In: AGUIAR, Luiz Antonio (org.). **Para entender o Brasil**. São Paulo: Alegro, 2001.

46. HUMANIDADES. **A barbárie do especialismo**, v.11, n.6, jan/mar., 1984.
47. IORIO, Giovanni. **Due studi sull'umanesimo**. Cassino (Itália): Editrice Garigliano, 1987.
48. IYDA, M. **Cem anos de saúde pública: a cidadania negada**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1994.
49. LEPRI, Luciana. **Educazione scientifica e nuovo umanesimo**. Roma: UCIIM, 1988.
50. LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância: Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano**. Trad. de Anoar Aiex e Jacy Monteiro. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
51. MAGEE, Bryan. **História da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1999.
52. MAINARDI, Diogo. O Brasil do Zé Carioca. **Veja**, 6 nov 2002.
53. MESGRAVIS, Laima; PINSKY, Carla Bassanezi. **O Brasil que os europeus encontraram**. São Paulo: Contexto, 2000 (Repensando a história).
54. MEULEN, R. T.; ARTS, W.; MUFFELS, R. **Solidarity in health and social care in Europe**. v.69, London, 2001. (Philosophy and Medicine).
55. MILLER JR., Fred D. Nature, Justice and Rights. In: **Aristotle's Politics**. Oxford: Clarendon Press, 1997.
56. MIRANDOLA, G. P. Della. **De hominis dignitate**. Rome: Ed. E. Garin, 1942.
57. MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. **O espírito das leis**. Trad. de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

58. MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969 (Tomo I e II).
59. NAUERT JR., Charles G. **Humanism and the Culture of Renaissance Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
60. NOZICK, Robert. **Anarquia, estado e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1991.
61. ODALIA, Nilo. **As formas do mesmo**: ensaio sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
62. OHARA, Mari. **Environmental Ethics. Interdisciplinary Minor in Global Sustainability**, University of California, Irvine Student papers, Spring 1998.
63. PAIM, Antonio. **História do liberalismo brasileiro**. São Paulo: Mandarim, 1998.
64. PARFIT, Derek. **Reasons and Persons**. Oxford: Clarendon Press, 1984.
65. PAVIANI, Jayme; DAL RI JR, Arno (orgs). **Globalização e Humanismo Latino**. Porto Alegre: EPIPUCRS, 2000. (Colecao Filosofia, v.118).
66. PELTONEN, M. **Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought (1570-1640)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. (Ideas in Context).
67. PÉREZ LINDO, Augusto. **A era das mutações**: cenários e filosofias de mudanças no mundo. Piracicaba: Editora Unimep, 2000.
68. PRAAG, J. P. **Van Foundations of Humanism**. Buffalo/New York: Prometheus Books, 1982.
69. PULEDDA, Salvatore. **On Being**: Interpretations of Humanism from the Renaissance to the Present: Renaissance,

- Marxist, Christian, Existentialist, Anti-Humanisms. New Humanism. San Diego: Latitude Press, 1996.
70. RAMOS, Guerreiro. **Administração e contexto brasileiro:** esboço de uma teoria geral da administração. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1983.
71. RAWLS, John. **O liberalismo político.** Trad. Dinah de Abreu Azevedo. Brasília-DF: Instituto Teotônio Vilela/Editora Ática, 2000. (Nesta obra será denominado LP).
72. _____. **Uma teoria da justiça.** Trad. Almiro Pisetta e Lenita M.R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Nesta obra foi denominado UTJ).
73. _____. **Collected Papers.** Cambridge: Harvard University Press, 1999a. (Nesta obra foi denominado CP).
74. _____. **The Law of Peoples.** London: Harvard University Press, 1999b. (Nesta obra foi denominado LP).
75. _____. **Political Liberalism.** New York: Columbia University Press, 1993. (Nesta obra foi denominado PL).
76. _____. **A Theory of Justice.** New York: Oxford University Press, 1971. (Nesta obra foi denominado ATJ).
77. REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga.** São Paulo: Loyola, 1995. (Série História da Filosofia).
78. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia – Do Humanismo a Kant.** 2.ed. São Paulo: Paulus, 1990.
79. REMER, Gary. **Humanism and the Rhetoric of Toleration.** Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996.
80. RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** 2.ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
81. RICO, Francisco. **Il sogno dell'umanesimo.** De Petrarca a Erasmo. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1998.

82. ROHMANN, Chris. **O livro das ideias**. 2.ed. Trad. Jussara Simões. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
83. SARTOR, Vicente Volnei de Bona. **Justiça intergeracional e meio ambiente**. Florianópolis: Ed. do Autor, 2002.
84. SCHEFFLER, Israel. On the Education of Policymakers. In: **Harvard Educational Review**, United States, v.54, n.2, may, 1984.
85. SIKORA, R. I.; BARRY, Brian. **Obligations to Future Generations**. Cambridge: White Horse Press, 1996.
86. SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Revisão técnica Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
87. SOUZA, Jessé. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In: **O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: Editora da UnB, 1999.
88. SPANOS, William V. **The End of Education: toward posthumanism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
89. STARITA, Biagio. **Elogio della rettitudine: La teologia civile di Giambattista Vico**. Umanesimo, socinanesimo, illuminismo, storicismo. Bari (Italia): Palomar, 1997.
90. STEBBINS, J. Michael. **In Labor, solidarity and common good**. North Carolina: Carolina Academic Press, 2001.
91. THOMAS, H.; THOMAS, D. L. **Vidas de grandes filósofos**. Trad. de Octavio Mendes Cajado. Rio de Janeiro: Editora da Globo, 1944.
92. TORRANCE, Robert M. In: HANEY II, William S.; MALEKIN, Peter. **Humanism in the Twenty First Century**. London: Bucknell University Press, 2001.

93. TRANSPARENCY INTERNATIONAL. Perceived corruption indicator. In: WORLD BANK. Court performance around the world. A comparative perspective. **Technical paper**, n.430, 1999.
94. TRAPP, Robert B. **Multiculturalism: humanist perspectives**. New York: Prometheus Books, 2000.
95. VALIDITÀ. **Perenne dell'umanesimo, a cura di Giovannangiola Tarugi**. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1983/1984.
96. VIANNA, Oliveira. **Instituições políticas brasileiras. Fundamentos sociais do Estado**. 3.ed. Rio de Janeiro: Distribuidora Record, 1974.
97. VIRCILLO, Domenico. **Umanesimo e filosofia politica**. Itália (s.l.), Rubbettino Editore, 1975.
98. WALTER, Nicolas. **Humanism: finding meaning in the Word**. New York: Prometheus Books, 1998.
99. ZAKARIA, Fareed. A ascensão da democracia não-liberal. **Gazeta Mercantil**, São Paulo, 12 dez 1997.

BIBLIOGRAFIAS COMPLEMENTARES

1. AGUIAR, Luiz Antonio (org.). **Para entender o Brasil**. São Paulo: Alegro, 2001.
2. BARBOSA, Lúvia. O Brasil pelo avesso: carnavais, malandros e heróis e as interpretações da sociedade brasileira. In: GOMES, Laura Graziela et al (orgs.). **O Brasil não é para principiantes: carnavais, malandros e heróis, 20 anos depois**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.
3. BARRY, Brian M. “Justice between generation”. In: Hacker, P.M.S.; RAZ, J. **Law, Morality and Society**. Essays in honour of H.L.A Hart, Oxford, Clarendon Press, 1977.
4. _____. Sustainability and intergenerational justice. In: DOBSON, Andrew. **Fairness and Futurity: Essays Environmental Sustainability and Social Justice**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
5. BENTAHM, J. A. **Pensadores, uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
6. BERKOWITZ, Peter. **Virtue and the Making Modern Liberalism**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
7. BERNARDI-PERINI, Giorgio. Humanismo latino no mundo: história, valores e perspectivas. In: PAVIANI, Jayme; DAL RI Jr., Arno (orgs.) **Globalização e humanismo latino**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
8. BERTI, E., ROSSITTO, C.; VOLPI, F. **La fenomenologia, l’esistenzialismo, Heidegger, a cura di Franco Volpi**. Roma-Bari, Editori Laterza, 1998. (Collezione Scolastica).
9. _____. **La Scolastica tra XIII e XIV, a cura di Cristina Rossitto**. Roma-Bari, Editori Laterza, 1999. (Collezione Scolastica).

10. **BIBLIOGRAFIA Italiana di Studi sull'umanesimo ed il Rinascimento 1995.** Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1996.
11. **BIGALLI, Davide. Immagini del principe. Ricerche su politica e umanesimo nel Portogallo e nella Spagna del Cinquecento.** Milano: Franco Angeli Libri, 1985.
12. **BLACK, Robert. Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy: Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
13. **BLACKHAM, H. J. et al.. Objeções ao humanismo.** Trad. de Nice Rissone. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. (Série Ecumenismo e Humanismo, v.17).
14. **BOBBIO, Norberto. As ideologias e o poder em crise.** Trad. de João Ferreira. 4.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
15. **BOCK, Kenneth. Teorias do progresso, desenvolvimento e evolução.** In: **BOTTOMORE, Tom; NISBET, Robert. Uma história da análise sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980.
16. **BOCKMAN, John F. Secular Humanism: an orthodox perspective.** Seattle: St. Nectarios Press, 1990.
17. **BOURDIEU, Pierre (org.). A miséria do mundo.** Trad. do francês por M.S. Soares Azevedo e outros. Petrópolis, Vozes, 1997 (vol.1).
18. **BRANCA, Vittore. Poliziano e l'umanesimo della parola.** Torino: Giulio editore, 1983 (saggi 655).
19. _____. **Umanesimo Europeo e Umanesimo Veneziano.** Venezia: Sansoni editore, 1963 (Corso Internazionale di Alta Cultura).
20. **BUARQUE, Cristovam. Reumanizando as invenções. Revista da USP, São Paulo, n.4, mar., 1987.**

21. BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália:** um ensaio. Trad. de Vera Lucia de Oliveira Sarmiento e Fernando de Azevedo Corrêa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.
22. _____. **The Civilization of the Renaissance in Italy.** Trad. S.G.C. Middlemore. New York: Modern Library, 1954.
23. BURNS, C. Teaching the Humanities in American Medical Schools during the Twentieth Century: a Commentary on the Two Dominant Models. In: THOMASMA, D. C.; KISSEL, J. L. **The Health Care Professional as Friend and Healer:** building on the work of Edmund D. Pellegrino. Washington, D.C. Georgetown University Press, 2000.
24. CAPORALE, Rocco. **Umanesimo Latino e Globalizzazione:** verso una síntese e un programa. New York: Fondazione Cassamarca, 1-3 maggio, 2000.
25. CRUZ JR., João Benjamim da. Globalização e humanismo latino: ausência de um referencial político. **Globalizzazione e Umanesimo Latino**, Fondazione Cassamarca, Maggio 2000.
26. CUNHA, Luis Antonio. A educação e a construção de uma sociedade aberta. In: _____. **Educação e desenvolvimento social no Brasil.** 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
27. DEWEY, J. A. **Common Faith.** Connecticut: Yale University Press, 1934.
28. _____. **Liberalismo e cultura.** São Paulo: Cia Editora Nacional, 1970.
29. DOBSON, Andrew. **Fairness and Futurity.** New York: Oxford University Press, 1998.
30. FELIPE, Sônia T. Rawls: Limites da constituição internacional da justiça. **Veritas**, Porto Alegre, v.45, n.4, dez., 2000. p. 615-632.

31. _____. **Violação dos direitos humanos – dossiê 1997-1999**. Florianópolis: CDHGF/Centro de Direitos Humanos da Grande Florianópolis. Florianópolis/SC/Brasil, 1999.
32. _____. O anarquismo ético de Robert Nozick (Uma crítica ao utilitarismo especiezista que predomina na relação dos homens com os animais). **Revista de Ciências Humanas**, v.14, n.20, p. 51-62, 1996.
33. FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe; WILSON, Derek. **Reforma: o cristianismo e o mundo 1500-2000**. Trad. de Celina Cavalcante Falck. Rio de Janeiro: Record, 1997.
34. FERREIRA, Maria Odete Amaral. **Sentido amplo e sentido restrito da justiça, em Aristóteles**. (Trabalho de conclusão de curso orientado por Sônia T. Felipe). Graduação em Filosofia. Florianópolis: UFSC, 1993.
35. GARIN, Eugenio. **L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento**. Roma-Bari, Laterza, 1964.
36. GOICOECHEA, David; LUIK, John; MADIGAN, Tim. **The Question of humanism. Challenges and Possibilities**. New York: Prometheus Books, 1991.
37. HANEY II, William S.; MALEKIN, Peter. **Humanism and the humanities in the twenty-first century**. Danvers, MA: Rosemont Publishing , 2001.
38. HUMAN DEVELOPMENT REPORT 1999. United Nations Development Programme – UNDP, New York: Oxford Univesity Press, 2000.
39. JAGUARIBE, Helio. Raízes do Brasil e a transição para a sociedade de massas. In: FURTADO, Celso et al. **Raízes e perspectivas do Brasil**. São Paulo: Unicamp/Papirus, 1985.
40. KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril, 1980.
41. KRISTELLER, P. O. **Eight Philosophers of the Italian**

- Renaissance.** Stanford University Press, Stanford, California, 1964.
42. KURTZ, P. **The Humanist Alternative:** Some Definitions of Humanism. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1973.
43. LADUSÃNS, Stanislavs. Humanismo Pluridimensional: uma reflexão diversificada profunda sobre a pessoa humana. **Veritas**, Porto Alegre, v.39, n.153, mar., 1994.
44. LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo.** Trad. de Jacy Monteiro. São Paulo: Ibrasa, 1963 (Clássicos da democracia, 11).
45. NAJEMY, J. M. Civic Humanism and Florentine Politics. In: HANKINS, James. **Renaissance Civic Humanism:** Reappraisals and Reflections. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 93 (Ideas in Context. 57).
46. PAVIANI, Jayme. Apontamentos sobre educação estética. **Veritas**, Porto Alegre, v.46, n.2, jun 2001.
47. RASNER, Jorge. Ciencia y humanismo. Una asociación disociada. In: PAVIANI, Jayme; DAL RI JR., Arno (Orgs.) **Globalização e humanismo latino.** Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
48. ROHDEN, Huberto. **A filosofia contemporânea.** 4.ed. São Paulo: Alvorada, s.d.
49. SERNA, Emilio Hidalgo. Il linguaggio nel pensiero umanista di Juan Luis Vives. In: FIRENZE, Leo S. Olschki. **Validità perenne dell'umanesimo:** 1983/1984, a cura di Giovannangiola Tarugi.
50. SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva.** Brasília: Ed. da UnB, 2000.
51. VIANNA, Luiz Werneck. Weber e a interpretação do Brasil. In: SOUZA, Jessé de (org.). **O malandro e o protestante.** Brasília: UnB, 1999.

