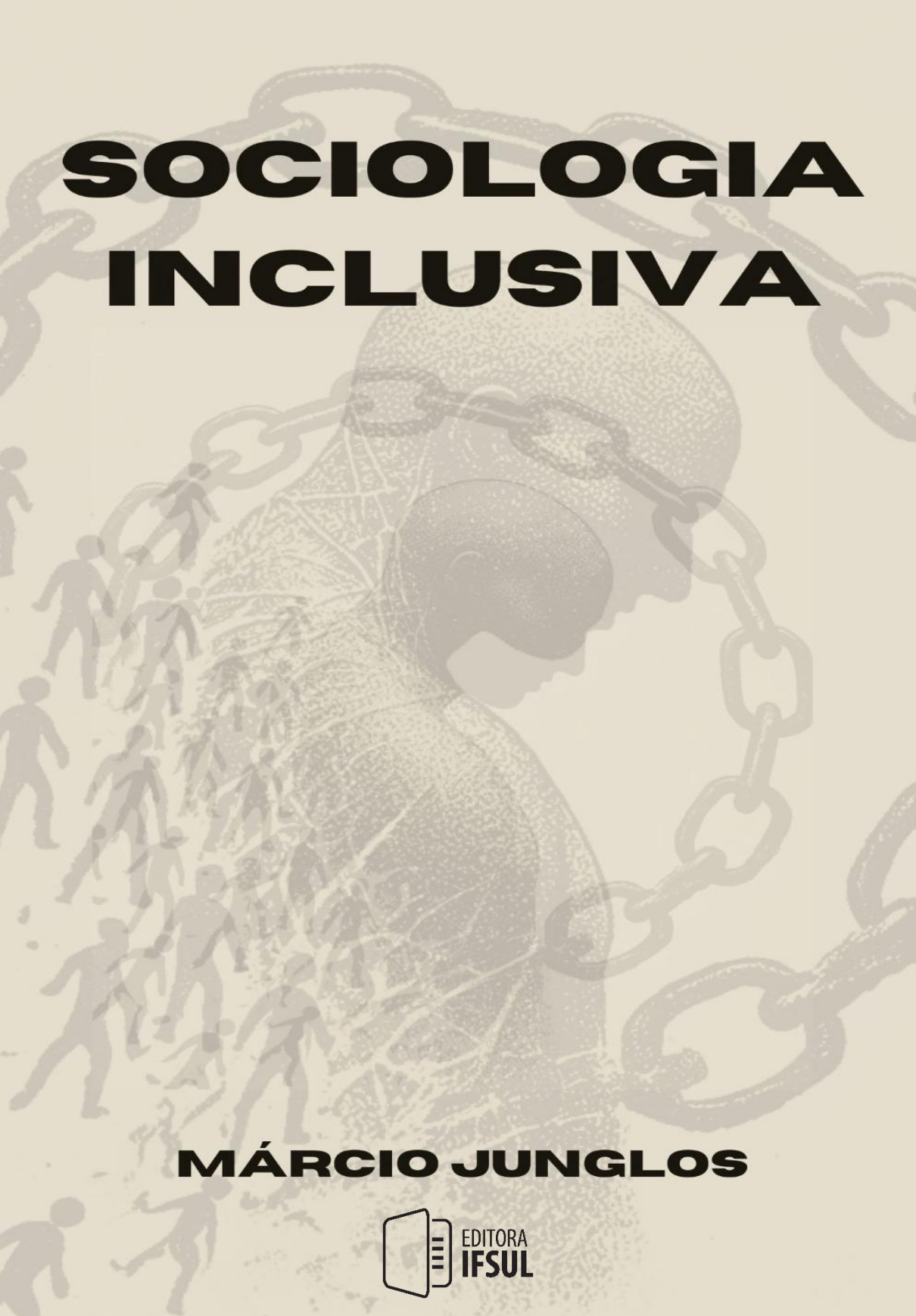


SOCIOLOGIA INCLUSIVA

The background of the book cover features a large, faint, and textured illustration of a person's head and shoulders in profile, facing right. This figure is encircled by a thick, dark chain. In the lower-left area, there is a cluster of smaller, similar human figures, suggesting a crowd or a group of people. The overall color palette is a muted, earthy beige.

MÁRCIO JUNGLOS

SOCIOLOGIA INCLUSIVA

INSTITUTO FEDERAL SUL-RIO-GRANDENSE

Reitor
Carlos Jesus Anghinoni Correa
Vice-Reitora
Lia Joan Nelson Pachalsk

EDITORA IFSUL
Editor Executivo
Marcelo Bender Machado

Conselho Editorial

Marcelo Bender Machado (Presidente)
Carla Rosani Silva Fiori
Jean Marcos da Silva
Kal El Basílio Brito
Klaus Boesch
Marcelo Peske Hartwig
Mariana Jantsch de Souza
Nei Jairo Fonseca dos Santos Junior
Roberta Bermudes dos Santos Silva
Rodrigo Kohn Cardoso

Editora IFSul

Rua Gonçalves Chaves, 3218 – sala 122
96015-560 – Pelotas – RS
Fone: (53) 3026.6094
editoraifsul@ifsul.edu.br
<http://omp.ifsul.edu.br>

Márcio Junglos

SOCIOLOGIA INCLUSIVA



2026

© 2026 Editora IFSul



Este livro está sob a licença Creative Commons (br.creativecommons.org), que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

Coordenação editorial: *Carla Rosani Silva Fiori*

Revisão técnica: *Joseline Tatiana Both*

Capista: *Luciano Porto de Lima*

Diagramação final: *equipe Editora IFSul*

Este livro segue o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa. Todas as informações da obra, como as marcas registradas, as logomarcas, as imagens e quaisquer outros conteúdos utilizados, são de responsabilidade do autor.



DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

J95s Junglos, Márcio.
Sociologia inclusiva [recurso eletrônico] / Márcio Junglos.
— Pelotas : Editora IFSul, 2026.
227 p.

Modo de acesso: <http://omp.ifsul.edu.br/>
ISBN: 978-65-89178-41-5

1. Sociologia. 2. Inclusão social. 3. Fenomenologia. 4.
Intersubjetividade. 5. Justiça social. I.Título.

CDD 301

Bibliotecária responsável: Rosana Machado Azambuja - CRB 10/1576

In memoriam

À memória do Prof. Dr. Luciano Porto de Lima, cujo talento, dedicação e inteligência se entregaram generosamente ao serviço do próximo. Que seu exemplo inspire e fortaleça nossos esforços na busca de uma sociedade mais justa, ética e humanizada.

Sumário

INTRODUÇÃO	11
 CAPÍTULO I	
A questão da interioridade e da exterioridade.....	17
O caminho intersubjetivo.....	19
A originalidade da vida e a originalidade do pensamento.....	22
O que está dentro e o que está fora?.....	26
Subjetividade transcendental como intersubjetividade transcendental contra o solipsismo.....	31
Atitude responsiva.....	34
 CAPÍTULO II	
Perspectivas sociológicas.....	41
A vida cotidiana.....	46
A questão da originalidade.....	49
O estranho <i>in actu</i>	53
Um método que uniu teoria e prática.....	56
Dá educação bancária à educação problematizadora.....	62
O 'quefazer': união entre ação e reflexão.....	65
 CAPÍTULO III	
Sociologia clássica.....	73

Karl Marx evocando o pensamento de Hegel.....	75
As ideias napoleônicas.....	81
Émile Durkheim e a divisão do trabalho na sociedade.....	89
Solidariedade orgânica.....	92
A vida social.....	98
A divisão do trabalho e a solidariedade.....	102
Max Weber e o espírito do capitalismo.....	106
Calvinismo, puritanos e o espírito do capitalismo.....	111
A relação entre protestantismo ascético e o espírito do capitalismo.....	117

CAPÍTULO IV

Abordagens contemporâneas.....	125
Martha Nussbaum e a tradição do contrato social.....	126
Abordagens das capacidades e dignidade humana.....	133
Problemas não resolvidos da justiça.....	136
As capacidades e os animais não humanos.....	145
Amartya Sen e a questão da imparcialidade.....	152
O entendimento global e escolhas.....	158
Liberdade, capacidade e renda.....	164
Agência, bem-estar e direitos humanos.....	170
Thomas Piketty e as visões otimistas e pessimistas sobre a questão da desigualdade.....	179
A fórmula da desigualdade.....	180
A política do capital.....	182
Desigualdade de renda do trabalho e desigualdade de renda do capital.....	184

Estratégias para manter a desigualdade.....	185
Como diminuir as desigualdades.....	189
A desigualdade $r > g$	193
O acúmulo de riqueza.....	196
Impacto global progressivo sobre o capital.....	200

CAPÍTULO V

Ontologia e práxis: notas conclusivas.....	207
Integridade existencial.....	209
Criatividade artística e teoria social.....	213
Libertação e realização.....	218

REFERÊNCIAS	225
--------------------------	-----

INTRODUÇÃO

A construção de uma teoria social inclusiva funda-se na capacidade humana de atribuir sentido à vida, constituindo um *Ethos* capaz de promover inclusividade e de orientar práticas e valores abertos à alteridade. Tal horizonte implica reconhecer que o *self* não se constitui de forma isolada, mas em constante entrelaçamento com o corpo, com os outros e com o mundo. Essa inclusividade relacional manifesta-se como condição essencial da existência e como fundamento para a vida social. O presente livro busca explorar essa integridade existencial que permite ao ser humano encontrar espaço e tempo para expressão e realização, questionando se os fundamentos institucionais e artificiais de nossas sociedades de fato se alinham à constituição de sentido do *mundo-da-vida*.

Ao longo dos capítulos, o leitor será convidado a percorrer diferentes tradições filosóficas, pedagógicas e sociológicas, não de forma estanque, mas em um diálogo contínuo que busca integrar ontologia e práxis, teoria e ação transformadora. Essa trajetória organiza-se em cinco momentos principais, desenvolvidos ao longo dos capítulos, conduzindo-nos a uma reflexão de dimensão ontológico-prática, essencial para a construção de uma teoria social inclusiva.

No primeiro capítulo, a análise se concentra nas contribuições de Ludwig Wittgenstein e Thomas Fuchs, que criticam concepções tradicionais da mente e da percepção, e nas reflexões de Maurice Merleau-Ponty, que, a partir da fenomenologia da arte, propõe uma visão encarnada e expressiva do corpo no mundo.

Esses autores problematizam dualismos clássicos — entre interior e exterior, sujeito e objeto —, oferecendo bases para pensar uma ética fundada na experiência concreta e na percepção originária. Tais reflexões introduzem a questão central: como converter a experiência de sentido em referência ética capaz de sustentar uma teoria social inclusiva?

O segundo capítulo amplia esse horizonte ao examinar as contribuições de Sruhar, Merleau-Ponty e Waldenfels na compreensão da gênese social, da intersubjetividade e da responsividade. Essas análises são colocadas em diálogo com a pedagogia de Paulo Freire, que articula conscientização, diálogo e práxis transformadora como meios de libertação. Aqui, emerge a questão da articulação entre ontologia e prática: como integrar a riqueza descritiva da fenomenologia às propostas emancipatórias de Freire, de modo a conjugar fundamentação existencial e ação crítica?

No terceiro capítulo, o leitor é convidado a revisitar os clássicos da sociologia — Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber. Suas obras, respectivamente, evidenciam o papel das condições materiais e do conflito social, das formas de coesão e solidariedade e da força modeladora das ideias e valores. Essas perspectivas, embora distintas, permanecem centrais para compreender as dinâmicas sociais contemporâneas. Ao mesmo tempo, suscitam uma questão decisiva: até que ponto suas categorias ainda iluminam as complexidades atuais, marcadas por globalização, tecnologia e novas exclusões?

O quarto capítulo desloca o debate para o campo da justiça e da desigualdade, com destaque para as teorias de Martha Nussbaum, Amartya Sen e Thomas Piketty. Suas reflexões sobre capacidades, deliberação democrática e desigualdade econômica convergem na busca de alternativas normativas para sociedades mais justas. Contudo, colocam-se limites evidentes quanto à implementação prática de suas propostas, indicando a necessidade

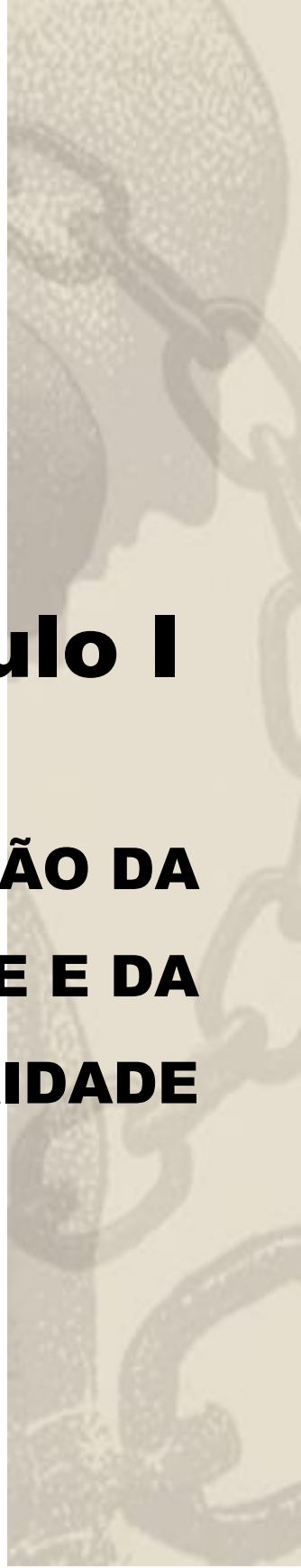
de uma integração com perspectivas pedagógicas e existenciais que possam formar sujeitos críticos e atuantes.

Por fim, o quinto capítulo irá retomar os fios condutores de toda a obra: a inclusão não pode ser compreendida apenas como integração formal, mas como ferramenta analítica e ética para pensar a sociogênese dentro de uma perspectiva libertadora. A integridade existencial emerge, nesse horizonte, como categoria fundamental, implicando a articulação equilibrada entre *self*, corpo, outros e mundo. A libertação, entendida não como conquista momentânea, mas como processo permanente de diálogo e reconstrução histórica, torna-se o princípio vital de uma sociologia inclusiva.

Assim, a presente obra convida o leitor a acompanhar um percurso que se inicia com reflexões fenomenológicas sobre o corpo e o sentido, atravessa propostas críticas de transformação social, revisita os clássicos da sociologia, dialoga com teorias contemporâneas da justiça e culmina em uma ética libertadora fundada na integridade existencial. Em cada etapa, teoria e prática não aparecem como polos separados, mas como dimensões interdependentes que se reforçam mutuamente. A intenção é clara: oferecer instrumentos conceituais e práticos para pensar e realizar uma sociologia inclusiva que reconheça a pluralidade como fonte de vitalidade, orientando a construção de sociedades mais justas, solidárias e sustentáveis.

Capítulo I

A QUESTÃO DA INTERIORIDADE E DA EXTERIORIDADE



A questão da interioridade e da exterioridade

O tema da interioridade sempre esteve envolto em uma aura de misticismo, de superstição ou concebido em oposição à exterioridade, frequentemente entendida como representação da realidade objetiva. Nesse contexto, emerge a problemática da relação entre o conteúdo interno e externo do sujeito, colocando em questão a existência de uma esfera verdadeiramente privada e a possibilidade de que os indivíduos sejam apenas reproduções das determinações sociais e históricas do mundo em que vivem. Tais indagações permanecem centrais nos debates filosóficos, especialmente pelas suas implicações éticas, epistemológicas e antropológicas. Além disso, a discussão acerca da tensão entre interioridade e exterioridade revela-se fundamental para a ontologia, na medida em que investiga o modo de ser do sujeito em sua relação com o mundo, com os outros e consigo mesmo. A partir dessa problemática, tornam-se possíveis reflexões decisivas para a elaboração de uma teoria sociológica, sobretudo no que diz respeito à constituição da subjetividade, à formação das estruturas sociais e às mediações entre indivíduo e sociedade.

A concepção da interioridade como uma esfera privada pode sugerir a posse de um conhecimento único e exclusivo, resguardado ao conhecimento individual, implicando a existência de uma mente privilegiada. Isso estabelece um monólogo interno, isento de interferências externas de outras pessoas ou do ambiente circundante. No entanto, interpretar a interioridade como um mero construto da realidade seria desconsiderar a originalidade das concepções individuais e negligenciar reflexões que contribuem para a evolução teórica.

Ludwig Wittgenstein questiona a concepção da mente como um teatro interno e a assimilação do mental ao mundo físico. Para o autor, não se trata nem de pura interioridade, tampouco de pura

exterioridade. Ele critica vertentes do idealismo, racionalismo e fenomenologismo que negligenciam o mundo físico, aderindo à imagem da mente como um teatro imaterial privado de acesso imediato. Em relação à pura exterioridade, ele questiona vertentes do materialismo que objetivam materializar a mente, transformando-a em um produto do cérebro.

Wittgenstein estabelece um paradoxo linguístico entre o interno e o externo, buscando invalidar a possibilidade de uma linguagem privada exclusiva. Para ser considerada privada, essa linguagem precisa ser externalizada, implicando o uso de uma linguagem específica contextualizada. O autor destaca que o que é sentido ou pensado por um indivíduo pode ser compartilhado por outros, variando em complexidade e intensidade. A exteriorização ocorre dentro de um contexto linguístico específico.

Diante desses pressupostos, emerge a questão acerca das condições pelas quais se pode afirmar a realidade tanto da interioridade quanto da exterioridade. Em outras palavras, coloca-se o problema de saber como é possível validar aquilo que é percebido, sentido e experienciado pelo sujeito, bem como determinar a objetividade do mundo que se apresenta externamente à consciência. Tal problemática envolve não apenas a verificação da realidade do universo subjetivo, composto por pensamentos, emoções, percepções e intencionalidades, mas também a fundamentação da existência de um mundo objetivo compartilhado socialmente.

Nesse sentido, torna-se necessário investigar qual elemento ou mediação torna possível a relação entre interioridade e exterioridade, isto é, de que modo a consciência se vincula ao mundo e como o mundo, por sua vez, participa da constituição da subjetividade. Tais imbricações ultrapassam o âmbito estritamente filosófico e especulativo, oferecendo bases conceituais relevantes para a formulação de uma teoria social capaz de compreender as relações entre sujeito e sociedade.

O caminho intersubjetivo

Em oposição às atuais conjecturas formuladas por neurocientistas e neurofilósofos, os quais afirmam que os indivíduos estão imersos em uma ilusão concebida pelo cérebro, Thomas Fuchs, em sua obra intitulada *Ecologia do cérebro*, desenvolve argumentos contrários a tais teorias projetivas. Estas, por sua vez, propõem que o cérebro seja o instigador da realidade, reduzindo, assim, todas as experiências a fenômenos intracranianos (Fuchs, 2018, p. 3).

O autor abordará três críticas, sendo a primeira denominada “percepção incorporada”. Conforme essa crítica, a percepção ocorre a partir de uma posição específica, enraizada em um corpo situado em determinada posição espacial. Ao percebermos, encontramos-nos constantemente imersos no mesmo universo das entidades percebidas, sendo estas percebidas como prontamente acessíveis para interação. A capacidade de perceber está intrinsecamente ligada à nossa presença física no mundo, à nossa conexão com ele e à habilidade de movimento e ação para a percepção de algo. Nesse contexto, o ato de perceber implica participação ativa no mundo, envolvendo o contato físico e a reciprocidade, estando profundamente entrelaçado nas práticas incorporadas (Fuchs, 2018, p. 11).

A segunda crítica, conforme proposto pelo autor, versa sobre a objetividade do mundo fenomênico. Segundo sua perspectiva, a percepção não se desenrola em um recipiente denominado “consciência”, no qual estímulos sensoriais são importados externamente. Em vez disso, a percepção não nos apresenta sensações visuais, pinturas ou representações, mas sim a escrivaninha, a janela ou o céu. Da mesma forma, as sensações sonoras não se manifestam como entidades abstratas, mas sim como vozes e música. Nesse contexto, a percepção estabelece uma

relação direta entre os sujeitos percebedores e os objetos percebidos (Fuchs, 2018, p. 19).

Alinhado com a abordagem de Husserl, Fuchs acrescenta que nossa experiência com um objeto está condicionada por um horizonte de possíveis experiências subsequentes, derivado de abordagens anteriores ao objeto e um horizonte comum, isto é, intersubjetivo (Fuchs, 2018, p. 20). Dessa forma, as interações com outras pessoas e minha interação com os elementos do mundo por meio do meu corpo atestam a objetividade dos objetos no mundo.

A terceira crítica abordada refere-se à qualidade das cores. Fuchs questiona a natureza das cores, sons e odores que tornam o mundo familiar e habitável. Seriam eles meros construtos internos, desprovidos de existência independente além de nosso cérebro ou consciência? Apesar de enxergarmos cores em vez de ondas de luz e ouvirmos tons em vez de ondas sonoras, seria apropriado considerar isso como uma ilusão originada pelo cérebro?

Segundo o autor, o fato de as ondas de luz não possuírem cor e as ondas sonoras não serem sonoras por si só não justifica a negação da realidade das cores e tons. Tais qualidades são componentes de um *mundo-da-vida* compartilhado. Fuchs argumenta que as cores não representam atributos objetivos do mundo material, tampouco são simples produtos de um universo interno; ao contrário, elas são expressões de uma complementaridade entre seres vivos e seu ambiente (Fuchs, 2018, p. 25). Nesse contexto, o autor utiliza a percepção comum das cores e tons para sustentar que o que observamos não é uma construção do cérebro ou uma projeção perceptiva individual, mas sim algo compartilhado, reforçando assim sua veracidade objetiva.

Para Fuchs, emerge um coro crescente na neurofilosofia materialista que demanda questionamentos, propagando a mensagem de que nossa experiência subjetiva representa meramente a interface de um usuário de um neurocomputador, responsável por criar a ilusão do próprio usuário. A percepção de

sermos os agentes de nossos pensamentos e ações é considerada apenas um componente dessa vasta ilusão. A verdadeira realidade, segundo essa perspectiva, reside nos processos computacionais da maquinaria neuronal subjacente aos nossos pensamentos e ações (Fuchs, 2018, p. 29), assemelhando-se a um sonho dentro de outro sonho, onde o cérebro atua como simulador do mundo, ao mesmo tempo em que se auto-simula. Em conformidade com a teoria do auto-modelo de Metzinger, a subjetividade seria concebida de maneira análoga a um piloto que acredita estar experimentando a realidade, enquanto, na verdade, encontra-se em um simulador de voo, do qual é apenas um produto (Fuchs, 2018, p. 30).

Desse modo, tanto Wittgenstein quanto Fuchs contribuem para a formulação de uma ontologia fundante da intersubjetividade ao rejeitarem a concepção de uma consciência isolada, encerrada em um domínio puramente privado ou reduzida a processos intracranianos. Em Wittgenstein, a impossibilidade de uma linguagem estritamente privada evidencia que a significação, a experiência e a própria constituição do sujeito dependem de práticas compartilhadas e de formas de vida comuns. Já em Fuchs, a percepção incorporada e situada demonstra que a relação entre sujeito e mundo ocorre sempre em um horizonte intersubjetivo, no qual corpo, ambiente e outros sujeitos participam conjuntamente da constituição da realidade experienciada. Em ambos os autores, a subjetividade deixa de ser concebida como substância autônoma e passa a ser compreendida como realidade relacional, constituída no entrelaçamento entre interioridade, corporeidade, linguagem e mundo compartilhado. Tal perspectiva oferece importantes fundamentos para uma teoria social, pois permite compreender a sociedade não como mera exterioridade que determina indivíduos passivos, nem como simples projeção subjetiva, mas como um campo dinâmico de relações intersubjetivas no qual os sujeitos se constituem reciprocamente.

A originalidade da vida e a originalidade do pensamento

Merleau-Ponty, em sua obra *O olho e o espírito*, delinea uma originalidade no pensamento que transcende o simples registro de fenômenos impressos em nosso aparato cerebral (Merleau-Ponty, 1964, p. 10). Nesse contexto, o autor objetiva criticar o artificialismo absoluto, a objetificação generalizada e o pensamento de sobrevoar, concepções desenvolvidas pelas ciências de fato, conforme denotado por Husserl.

A ciência, conforme argumentado por Merleau-Ponty, necessita readquirir a capacidade de direcionar-se ao mundo em sua manifestação para o nosso corpo, não apenas como uma máquina de informação, mas sim como esse corpo concreto que afirmamos como nosso, uma sentinela que se posiciona silenciosamente por detrás de nossas palavras e ações. Este processo de redescoberta propicia a emergência de outros corpos que nos rodeiam, ao mesmo tempo em que nos envolvemos com eles. Nestes termos, desenvolve-se uma historicidade primordial, caracterizada pelo pensamento alegre e improvisador da ciência, que aprende a insistir tanto em suas próprias singularidades quanto em si mesma, transformando-se assim em filosofia (Merleau-Ponty, 1964, p. 11).

Merleau-Ponty empenha-se em explorar trajetórias na arte do pintor, cuja técnica é exclusivamente moldada pelos movimentos de seus olhos e mãos, canalizando a essência da pintura. O autor indaga: qual ciência oculta é esta que o pintor possui ou almeja? Qual é a dimensão pela qual Van Gogh busca transcender? Este cerne da pintura, quiçá vinculado a toda a cultura (Merleau-Ponty, 1964, p. 15), suscita reflexões acerca do conhecimento implícito na prática artística e sua relação com a cultura mais ampla.

O autor busca resgatar um primordial que as ciências contemporâneas tendem a negligenciar: nosso entrelaçamento intrínseco com o mundo. A análise da pintura e da arte de pintar

revela precisamente esse elemento fundamental, no qual estamos plenamente imersos. O pintor não se limita a replicar o mundo; ele traz consigo um mundo para a tela. O que se materializa na obra de arte assume uma existência própria, desencadeando questionamentos tanto em relação a nós mesmos quanto ao mundo circundante (Merleau-Ponty, 1964, pp. 28-29).

A visibilidade do pintor se estende como uma projeção de seu próprio ser, movendo-se no domínio visível por meio de seu corpo sensível, que é simultaneamente desafiado e desafia a própria percepção. Esse choque fundamental se transmuta na tela. Nas palavras de Merleau-Ponty, *“qualidade, luz, cor, profundidade, que estão ali diante de nós, existem somente porque provocam uma ressonância em nosso corpo, porque este as acolhe”* (Merleau-Ponty, 1964, p. 22). O autor sugere a existência de um equivalente interno que facilita essa receptividade ao mundo e seu entendimento. Esse equivalente interno, como ressaltado por Fuchs, é reconhecido na ciência médica como a homeostase do corpo (Fuchs, 2018, p. 124), caracterizando-se como um sistema aberto, particularmente nos organismos vivos, que regula seu ambiente interno para manter uma condição estável por meio de ajustes dinâmicos e inter-relacionados controlados por mecanismos de regulação.

De fato, há algo em nossa natureza que propicia uma comunhão significativa e a capacidade de interagir com o mundo, promovendo uma influência mútua e uma intrincada interconexão.

Conforme Fuchs (2018, p. 77), experimentamos sentimentos, pensamentos, percepções e ações não apenas como seres corpóreos subjetivos, mas também como entidades físicas. O autor argumenta que, nesse contexto, não é apropriado afirmar que, enquanto organismos vivos, somos autônomos; ao contrário, podemos afirmar que somos um sistema vivo auto-organizado (Fuchs 2018, p. 84), perpetuamente interdependente do ambiente circundante. Essa interdependência se manifesta de maneira fundamental no próprio metabolismo do organismo vivo, que serve

como sua conexão primordial com o meio ambiente (Fuchs 2018, p. 89). Dessa forma, o organismo necessariamente interage por meio de um sistema de trocas com o ecossistema, contribuindo para a sustentação da vida.

Múltiplos fatores, tanto bióticos quanto abióticos, evidenciam essa dependência. O organismo vivo, sob essa perspectiva, está continuamente envolvido em um processo dinâmico de trocas com o meio ambiente, interagindo de modo a assegurar sua contínua existência como ser vivo neste planeta.

Embora exista uma dependência que viabiliza a vida e o próprio pensamento, corroborada por um certo equivalente interno ou homeostase no organismo, isso não implica na ausência de originalidade. Pelo contrário, a dependência atesta precisamente a possibilidade de diversos estilos próprios e biodiversos de vida e pensamento. Conforme assinalado por Merleau-Ponty, a visão não ocorre sem o pensamento, contudo, pensar por si só não é suficiente para ver, pois a visão emerge a partir do que acontece e estimula o corpo (Merleau-Ponty, 1964, p. 51). Nesse contexto, ao lado da atividade do pensamento, surge uma passividade caracterizada por um estilo ou uma tradição no pensamento. Visto que meu corpo não é destituído de pensamento, seja este ativo ou passivo, manifesta-se em mim uma forma peculiar de temporalização e espacialização, evidenciando uma originalidade intrínseca, um corpo singular que constitui meu ser no mundo.

Não é possível reproduzir uma cópia fiel do real em uma tela, muito menos construir tal réplica em nosso aparato cerebral. O que realizamos é, simplesmente, transcender; oferecer algo a mais, superar e suprimir infinitudes. É assim que conferimos sentido, construímos significado e nos tornamos cúmplices do sentido - nós, os outros, o mundo, através da acessibilidade proporcionada por nosso corpo reflexivo (Merleau-Ponty, 1960, p. 2010). Ao mesmo tempo, a acessibilidade que nosso corpo proporciona também torna tudo tão inacessível.

Para Merleau-Ponty, a pintura revela uma abertura espaciotemporal que torna impossível atribuir um caráter de universalidade a essa forma artística, visto que ela se integra ao mundo em constante movimento e transformação, constituindo-se como uma extensão da própria essência do ser. Nas palavras do autor:

A ideia de uma pintura universal, de uma totalização da pintura, de uma pintura inteiramente realizada, é destituída de sentido. Mesmo que durasse milhões de anos ainda, para os pintores, o mundo se permanecer mundo, ainda estará por pintar... (Merleau-Ponty, 1964, p. 90).

Essa perspectiva enfatiza a natureza dinâmica e inacabada da pintura, recusando a noção de uma forma artística universal e completa.

À luz dessas reflexões, Merleau-Ponty e Fuchs oferecem importantes contribuições para a formulação de uma ética ontológica fundada na intercorporeidade, na reciprocidade e nas práticas compartilhadas do mundo-da-vida. Ambos rejeitam perspectivas objetivistas que reduzem o sujeito a um objeto manipulável, a um mecanismo biológico ou a uma consciência isolada de seu horizonte existencial e relacional. Em Merleau-Ponty, o entrelaçamento entre corpo, mundo e percepção revela que o ser humano somente existe em uma abertura sensível ao outro e ao ambiente, de modo que toda experiência carrega uma dimensão de coexistência. Em Fuchs, a concepção do organismo como sistema vivo auto-organizado e constitutivamente dependente do meio reforça a impossibilidade de pensar a subjetividade fora das relações ecológicas, corporais e intersubjetivas que sustentam a vida. Nesse sentido, uma ética ontológica torna-se necessária justamente para evitar cisões produzidas por formas de objetivação que fragmentam os vínculos humanos, rompem práticas de reciprocidade e obscurecem a dimensão compartilhada da existência. Assim, pensar o ser

humano como corporeidade relacional implica reconhecer que a vida social não se funda em individualidades autossuficientes, mas em processos contínuos de co-pertença, abertura e responsabilidade mútua.

O que está dentro e o que está fora?

Bernhard Waldenfels, em sua obra *A picada do estranho*, discute um conhecimento objetivo acerca do que pertence à fronteira (*Abgrenzung*) e ao que está excluído dessa fronteira (*Ausgrenzung*) (Waldenfels, 1990, p. 29). Dentro desse contexto, realizamos julgamentos sobre espacialidades e temporalidades, estabelecendo distinções entre aqui/lá, agora/mais tarde, este lado/aquele lado, dentro/fora. Conforme afirmado pelo autor, “*o que está dentro está fora, o que está fora está dentro, o que começa em algum lugar termina em lugar nenhum*” (Waldenfels, 1990, p. 34).

Essas delimitações estão relacionadas ao nosso corpo, aos objetos ou às circunstâncias. Nesse sentido, algo pode ser percebido como muito grande, muito pequeno, muito distante ou muito próximo em relação ao nosso corpo, a determinado objeto e a certas circunstâncias. Contudo, tanto objetos quanto circunstâncias mantêm relações sutis com o corpo. Portanto, estabelecemos convenções para ordenar nossa vida prática e evitar um caos sem precedentes. No entanto, essas convenções são apenas orientações destinadas a guiar-nos comunicativamente por meio de um substrato linguístico unificado.

Essas determinações, por exemplo, adquirem significados distintos em um oceano, no meio de um deserto, em uma vasta floresta ou no amplo universo. Quando afirmamos que uma galáxia está próxima a outra, essa proximidade provavelmente implica uma distância muito superior a qualquer medida terrestre já realizada. Assim, torna-se necessário o uso de unidades de medida

diferenciadas e notações científicas para abarcá-las dentro do escopo da nossa ciência convencional. Quanto à questão da certeza, surge a indagação sobre a possibilidade de termos certeza acerca de algo.

René Descartes é o autor que inicia seu raciocínio a partir da dúvida, buscando alcançar uma evidência indubitável que se torna a base fundamental para todo o empreendimento científico. Em contraste, Edmund Husserl adota uma abordagem divergente ao começar com a evidência oferecida pelo mundo, utilizando-a como ponto de partida para uma constante atualização. Em outras palavras, enquanto para Descartes a dúvida representa um problema a ser eliminado, para Husserl, a dúvida está intrinsecamente vinculada ao contínuo processo de atualização da evidência.

Na visão de Husserl, à complexidade da realidade do mundo, é impraticável impor um julgamento objetivo sobre ele. O mundo reivindica sua própria existência (*Seinsanspruch*) (Husserl, 1973, §8, 58), não como uma entidade estática, mas como um mundo vivido (*Lebensumwelt*) (Husserl, 1973, §8, 59), com o qual interagimos cotidianamente. A evidência do mundo se desdobra diante de nós como um campo de presença (*Gegenwartsfelde*), permitindo-nos percebê-lo conforme ele se apresenta.

Edmund Husserl antecipou a existência de uma estrutura constitutiva responsável por objetivar e dinamizar tais objetivações. Dessa forma, simultaneamente à obtenção de uma estrutura constitutiva que exige objetivações, também nos deparamos com um fluxo contínuo que as impulsiona dinamicamente. Nesse contexto, Husserl apresenta seu método conhecido como *epoché* ou redução fenomenológica. Esse método consiste em uma privação universal de aceitação (Husserl, 1973, §8, 60) do que é dado como certo tanto objetivamente quanto subjetivamente.

Durante o processo de redução, abstermo-nos de uma atitude natural que assume algo como certo e garantido, especificamente uma atitude que coloca algo em um sentido abstrato e objetivo. Por

meio dessa redução fenomenológica, isto é, abstendo-nos das objetivações e colocando-as entre parênteses, permitimos que o fenômeno se manifeste como fenômeno. Esse procedimento nos mergulha em possibilidades, onde o horizonte de compreensão se abre para novas perspectivas.

Diante disso, Husserl introduz o exemplo do dado. Ao examinarmos um dado, ele deixa em aberto uma variedade extensa de características nas faces invisíveis; contudo, é previamente interpretado como uma matriz, especialmente em termos de cor, textura, entre outros atributos. Conforme Husserl, cada uma dessas determinações sempre mantém outras características em aberto. Esse aspecto de deixar em aberto (*Offenlassen*) (Husserl, 1973, §19, 83), antes de determinações subseqüentes, representa um elemento incorporado na própria consciência dada; é precisamente isso que compõe o horizonte. Durante o processo de constituição, o Ego vivencia uma estrutura específica/indeterminada (noética/noemática). Nesse contexto, o objeto em si, enquanto dado, nunca é totalmente apreendido. Apesar disso, possuímos uma pré-delimitação do dado. No entanto, essa pré-delimitação nunca se manifesta na consciência presente como um dado concluído; ela se esclarece apenas por meio da explicação do horizonte dado e dos novos horizontes continuamente despertados.

O fluxo de consciência carrega consigo a implicação de uma realidade inapreensível, da qual constantemente emergem novas possibilidades. Conforme Husserl destaca, a consciência intencional implica seu horizonte (o mundo vivido em seu sentido amplo), o fluxo da própria consciência (noética/noemática) e um sentido excedente (*Mehrmeinung*) (Husserl, 1973, §20, 84).

No processo constitutivo, o sentido excedente emerge quando descrevemos, caracterizamos e delineamos a aparência do objeto. Esse sentido excedente proporciona coesão a toda a consciência, constituindo, tanto noética quanto noematicamente, a unidade do sentido objetivo e prevenindo o caos no fluxo da síntese

intencional. A impossibilidade do pensamento objetivo em sentido estrito se apresenta como a oportunidade de apreender a realidade em sua essencialidade, isto é, a realidade tal como é essencialmente. Contudo, a unidade da consciência é crucial como um componente essencial do próprio processo.

O *Ego* elabora tipos ideais para construir uma unidade de consciência. Esses tipos ideais emergem da concepção imanente do tempo, ou seja, da nossa determinação do passado, presente e futuro. Cada tipo introduzido, por meio dessas pistas, deve ser examinado quanto à sua estrutura noético-noemática (Husserl, 1973, §21, 87), sendo sistematicamente explicado e estabelecido em relação aos modos de fluxo intencional que lhe são inerentes. Os tipos ideais são indispensáveis para edificar um ideal regulador (Husserl, 1973, §22, 90), prevenindo a instauração de caos no processo de constituição.

Apesar de um contínuo processo de redução, convicções permanentes podem subsistir, como evidente. Tais volições, aceitações, crenças, e afins, desenvolvem uma particularização do próprio *Ego*, denominada por Husserl como caráter pessoal (Husserl, 1973, §32, 101). Contudo, a postura de abertura às possibilidades proporcionadas pela *epoché*, vivenciada por nossa consciência imanente do tempo, que forma os tipos ideais (noemáticos) em conjunto com seu fluxo subjacente, também contribui para o desenvolvimento do nosso caráter pessoal. Dessa forma, nosso caráter pessoal é moldado pela nossa atitude em relação ao próprio processo; podendo ser uma atitude de abertura ou uma atitude natural. Cada *Ego* possui sua constituição particular (Husserl, 1973, §41, 117), culminando na formação de um *Ego* concreto. O *Ego* concreto engloba toda a vida consciente atual e potencial, abarcando todos os problemas constitucionais sem exceção.

Husserl demonstrou as implicações representadas por uma subjetividade transcendental em relação ao fluxo da consciência (a consciência imanente do tempo), o processo de gênese entre

constituições passivas e ativas (síntese passiva), o dinamismo constituído e constituinte da consciência (noética/noemática), e a horizontalidade do próprio mundo com sua constância e reivindicações (o mundo original). Tais implicações estão envolvidas em uma subjetividade transcendental através da intencionalidade. Dessa forma, a intencionalidade abarca não apenas a intencionalidade do mundo (objetos), mas também a intencionalidade da consciência, onde uma unidade se realiza constantemente.

Desse modo, os aspectos constitutivos da experiência formam-se a partir da articulação entre o fluxo intencional da consciência, a horizontalidade do mundo vivido e as sínteses passivas e ativas que continuamente estruturam o sentido. A constituição do objeto não decorre de uma apreensão objetiva absoluta, mas da correlação dinâmica entre o Ego, seus horizontes de expectativa e as múltiplas possibilidades abertas pela experiência. Nesse processo, os tipos ideais, o sentido excedente (*Mehrmeinung*) e a estrutura noético-noemática permitem estabilizar provisoriamente o campo da experiência sem eliminar sua abertura constitutiva ao estranho, ao indeterminado e ao outro. Tal perspectiva oferece importantes contribuições para a constituição de um sentido ético para a sociologia, pois impede a redução da realidade social a categorias rígidas e objetivantes. A ética, nesse contexto, emerge não como aplicação externa de normas abstratas, mas como disposição constitutiva de abertura às múltiplas formas de manifestação do sentido. Contudo, essa abertura não se restringe apenas à relação do Ego consigo mesmo e com o mundo, mas conduz inevitavelmente à questão da alteridade e da coexistência com outros sujeitos constituintes.

Ademais, e quanto aos demais Egos? Eles são semelhantes a nós, nem mais nem menos especiais. Portanto, no curso do processo de redução (*epoché*), como evitar esquecer os outros e, conseqüentemente, cair inevitavelmente em um solipsismo

transcendental? De que maneira o outro está implicado na subjetividade transcendental? Husserl deduz que a subjetividade transcendental é, na verdade, intersubjetividade transcendental. Vamos analisar isso em detalhes.

Subjetividade transcendental como intersubjetividade transcendental contra o solipsismo

O existir-para-mim (*für-mich-da*) dos outros emerge como um componente essencial na formulação de uma teoria transcendental da experiência alheia, resultando na concepção de uma teoria transcendental da empatia (Husserl, 1975, §43, 124). Esta teoria desempenha um papel fundamental na construção de uma base teórica transcendental para o mundo objetivo, intrinsecamente ligada ao existir-para-todos (*Für-jedermann-da*). Husserl destaca a presença de objetos espirituais, como livros, ferramentas e obras culturais, que são elaborados pela comunidade cultural e, assim, se manifestam como entidades acessíveis a todos os membros dessa comunidade.

Na experiência, somos confrontados com algo que transcende nossa própria identidade, como o mundo, os objetos e o outro em sua modalidade de doação. No entanto, é crucial reconhecer que esses modos de doação estão entrelaçados em nosso Ego concreto (Husserl, 1973, §48, 136). Apesar de o Ego transcendental ser o agente de sentido, ele não se submete ao solipsismo transcendental. A análise estática, focada na tematização e constituição, se depara com a gênese dos fluxos do mundo, do outro e de nossa consciência.

Nessas circunstâncias, o Ego solipsista se fragmenta em sua concretude devido ao fluxo temporal intrínseco. Isso implica que o outro, o mundo e os objetos estão implicitamente envolvidos em cada indivíduo. O mundo circundante, portanto, só se constitui de maneira

conjunta com a presença dos outros. Assim, a subjetividade transcendental só pode ser concebida como intersubjetividade transcendental. Dessa forma, objetos, outros, o mundo e até mesmo nossa própria identidade são compreendidos apenas de maneira intersubjetiva.

O que é excluído de nosso *Ego* (Husserl, 1973, §49, 137), ou seja, aquilo que não é parte integrante do nosso *Ego*, é transcendentalmente incluído e implicado. Apesar da originalidade inerente aos nossos próprios Egos, essas identidades coexistem harmoniosamente com o mundo devido à presença de um existir-aí para todos (Husserl, 1973, §49, 138).

O processo de constituição noética/noemática incorpora em si o significado intrínseco de harmonia e transformação. Nós, enquanto Egos originais, vivemos em harmonia dentro de uma comunidade de Egos. O ato de experienciar o outro demanda um acesso relativo à sua originalidade, de modo que a revelação do outro só se torna possível por meio da apresentação (Husserl, 1973, §50, 139), através da qual a minha relação com o outro se desvela em abertura. Essa apresentação transcende a mera manifestação do corpo físico, apresentando-o como um corpo vivido que nos incita de maneira distinta, mais profunda e desafiadora, trazendo uma diversidade de novas possibilidades à nossa identidade concreta do *Ego*. O *alter Ego* é apresentado como algo acessível do que originalmente não é acessível (Husserl, 1973, §53, 144).

Neste contexto, Husserl procura evitar qualquer identificação direta entre nós e o outro, preferindo revelar um tipo de associação, uma analogia que motiva a esfera de nossa própria identidade. Essa motivação se materializa pela apresentação do outro, que é percebido como acessível por estar diante de mim, mas, ao mesmo tempo, permanece inacessível em virtude de sua originalidade intrínseca. O outro não pode ser encarado como uma duplicata de nós mesmos; no entanto, objetivamente, podemos conceber a

capacidade de realizar o que o outro Ego realiza e até mesmo nos colocarmos em seu lugar, se assim desejarmos.

Conforme as palavras de Husserl, nosso *Ego* se constitui como “Aqui” em relação ao nosso corpo psicofísico, enquanto o outro é concebido como “Lá” em relação ao seu corpo psicofísico. Dessa maneira, somos capazes de transferir cada “Lá” para um “Aqui” (Husserl, 1973, §53, 146), embora não tenhamos a capacidade de desvelar completamente sua originalidade e estrutura de fluxo temporal. Assim, apesar de possuímos a capacidade de objetivar, somos limitados na apreensão do fluxo temporal. Isso implica que uma presença original será sempre inapreensível, embora seja vivida através da nossa subjetividade transcendental.

O que é fundamentalmente incompatível na coexistência simultânea torna-se compatível, pois nosso Eu primordial constitui o Eu que é outro para nós por meio de uma apercepção apresentativa (Husserl, 1973, §54, 147). Um solipsismo transcendental é impossível devido a dois fatores fundamentais: o mundo circundante e o outro. O mundo circundante, por já existir anteriormente, sustenta nossas cogitações; o outro, ao romper nossas pretensões de objetivações, desafia a acessibilidade/inacessibilidade, promovendo a abertura da nossa consciência.

O mundo é apresentado a nós e a todos como um mundo cultural, imbuído de sentido e acessível a todos (Husserl, 1973, §58, 160). Este mundo compartilhado possui uma estrutura ontológica *a priori*, abrangendo aspectos naturais, psicofísicos, sociais e culturais (Husserl, 1975, §59, 164). Embora a subjetividade transcendental constitua sentido, este se materializa em uma união de mônadas (*comunidade de Egos*) em relação a um mundo comum.

Husserl conclui que é inconcebível (Husserl, 1973, §60, 167-168) criar um segundo mundo; ao contrário, até mesmo nossas fantasias estão vinculadas ao mundo original, no qual todos os significados se fundamentam. Portanto, a psicologia não pode desconsiderar sua implicação com o mundo e com o outro, pois isso

a confinaria em uma objetividade noemática solipsista. A conclusão de Husserl é que a explicação fenomenológica não faz mais do que elucidar o sentido que este mundo tem para todos nós, antecedendo qualquer empreendimento filosófico.

Parece que existe uma base constitutiva intrinsecamente entrelaçada entre o Eu, o corpo, o outro e o mundo. Dependemos desse entrelaçamento de tal maneira que o solipsismo torna-se inviável. No entanto, cada dimensão da constituição é original e se manifesta de maneira única. Nestes termos, surge uma base constitutiva que propicia a reflexão sobre valores éticos, mas surge a questão de como incorporar tais valores na prática. Como podemos, então, responder eticamente aos problemas sociais?

Atitude responsiva

A dimensão da intersubjetividade, abordada por Husserl e Merleau-Ponty, torna impossível a não vivência prática de decisões diante das possibilidades apresentadas. No entanto, esses pressupostos estão mais relacionados à preocupação com os fatores constitutivos do que com uma dimensão ética. Assim, torna-se crucial a contribuição de Waldenfels, que destaca uma ética responsiva proveniente do que acontece e, por conseguinte, exige respostas.

Bernhard Waldenfels compreende a responsividade como um duplo acontecimento de *pathos* e resposta. Por *pathos* ou *Widerfahrnis* (o que acontece), o autor designa o fato primordial de algo nos atingir, afetar-nos ou capturar nossa atenção, produzindo um impacto corporal e existencial que ultrapassa a mera observação objetiva (Waldenfels, 2019, p. 6). Eventos inesperados, como perdas, doenças, mudanças ou choques, irrompem no curso habitual da experiência e produzem um excedente afetivo marcado pelo espanto, pela admiração ou pela perturbação (Waldenfels, 2019, pp. 4-5). Embora tais eventos possam ocorrer com qualquer pessoa, a

resposta a eles é singular, pois cada sujeito desenvolve um estilo próprio de percepção e resposta. O *pathos*, contudo, não se realiza isoladamente: ele exige expressão e resposta. Assim, a experiência humana caracteriza-se por um *Ethos* responsivo, no qual o ser humano se constitui como *Homo respondens*, isto é, como alguém inevitavelmente convocado a responder ao que lhe acontece.

A resposta, entretanto, não elimina a tensão provocada pelo acontecimento, mas transforma o que nos afeta em algo dotado de forma e sentido compartilhável. Conforme Waldenfels, o que nos acontece (*Was uns widerfährt*) converte-se, pela resposta, em um conteúdo repetível e significativo, possibilitando a constituição de regras, sentidos e orientações práticas diante das exigências mutáveis da experiência (Waldenfels, 2019, p. 6). A temporalidade dessa experiência é marcada por uma diástase ou deslocamento temporal (*Zeitverschiebung*), pois o evento surpreendente irrompe antes de nossas expectativas e rompe a continuidade planejada da experiência (Waldenfels, 2019, p. 7). Dessa ruptura podem emergir novas possibilidades éticas e existenciais, como ocorre quando experiências de perda ou sofrimento despertam formas de compaixão e engajamento prático. Assim, a responsividade não se limita a uma reação psicológica imediata, mas configura uma atitude constitutiva diante do outro e do mundo, na qual o sujeito é continuamente deslocado de suas certezas e convocado a reorganizar seus horizontes de sentido. A maneira como respondemos aos acontecimentos revela, portanto, uma dimensão ético-prática fundamental, pois cada resposta implica uma tomada de posição frente às demandas, interpelações e vulnerabilidades que emergem na experiência compartilhada.

É precisamente nesse horizonte que Waldenfels contempla os limiares fronteiriços do sentido ao propor o movimento de empurrar as fronteiras (*Grenzen stösst*) do próprio constituído (Waldenfels, 1985, p. 29). Tal movimento não representa simplesmente a negação das estruturas já estabelecidas, mas a

abertura constante para aquilo que excede os limites previamente determinados do sentido. A atitude responsiva, nesse contexto, assume um caráter ético-prático ao exigir do sujeito uma disposição de abertura às possibilidades que emergem no mundo-da-vida. Responder ao estranho, ao inesperado e ao outro significa reconhecer que toda constituição de sentido permanece incompleta e exposta a transformações. Dessa forma, a responsividade torna-se não apenas um modo de constituição da experiência, mas também um fundamento ético voltado à reciprocidade, à alteridade e à constante revisão dos horizontes que organizam nossa vida social e intersubjetiva.

Com Waldenfels, não apenas interrogamos o mundo, mas também respondemos a ele e precisamos justificar nossas respostas. O caráter responsivo nos leva a considerar um caráter aberto/fechado dos fenômenos, impulsionando para uma nova perspectiva ética, na qual somos desafiados a uma atitude ética. Dessa forma, encontramos uma transição da doação de sentido em Husserl para uma cumplicidade de sentido em Merleau-Ponty e, agora, dessa cumplicidade para uma fronteirização dos sentidos em Waldenfels. A atitude fenomenológica é ampliada pela responsividade em direção a uma dimensão ético-prática que vê os fenômenos como possibilidades responsivas.

Para Waldenfels, o problema do estranhamento desempenha um papel crucial em nossas concepções éticas. O que ocorre entre nós nos proporciona a possibilidade de nos dirigirmos ao limiar que é capaz de desviar-nos da ordem estabelecida tomada como certa pela história da humanidade. O movimento responsivo não é algo que começa em nossa consciência, sendo controlado por ela, mas surge como uma possibilidade para a nossa consciência. Nesses termos, a quem algo acontece não pertence à nossa escolha, mas nossa atitude em relação ao que acontece faz toda a diferença.

Uma teoria ética social necessita superar os dualismos rígidos entre interno e externo, indivíduo e sociedade, sujeito e

mundo, a fim de evitar perspectivas unilaterais e excludentes acerca da experiência humana. Conforme demonstrado pelas análises fenomenológicas e responsivas anteriormente desenvolvidas, o sujeito não constitui sua experiência de maneira isolada, tampouco a sociedade pode ser concebida como uma estrutura completamente exterior aos indivíduos. O Ego constitui-se sempre em correlação com horizontes históricos, corporais, linguísticos e intersubjetivos que o atravessam continuamente. Nesse sentido, o eu, o corpo, o outro e o mundo formam uma trama constitutiva inseparável, na qual a experiência ética emerge da própria dinâmica de implicação e responsividade que caracteriza a vida humana. A subjetividade não é uma interioridade fechada sobre si mesma, mas um campo de abertura constantemente afetado pelo estranho, pelo outro e pelas exigências do mundo-da-vida.

Sob essa perspectiva, a constituição de valores éticos inclusivos depende da capacidade de reconhecer que toda forma de sentido é produzida no interior de relações compartilhadas e historicamente sedimentadas. Formular uma teoria social a partir de fundamentos exclusivamente econômicos, psicológicos, biológicos ou puramente idealistas significaria negligenciar a pluralidade de forças constitutivas que participam da formação do Ethos social. A religião, a divisão do trabalho, as estruturas materiais, os afetos coletivos, as instituições, os processos históricos e os modos de responsividade configuram, conjuntamente, os horizontes nos quais os indivíduos aprendem a responder ao sofrimento, à alteridade e às demandas ético-práticas da convivência social. Assim, uma sociedade não se define apenas por sistemas normativos abstratos, mas pela maneira como desenvolve formas responsivas de coexistência, reconhecimento e reciprocidade diante das experiências que a afetam coletivamente.

Nesses termos, a questão central deixa de ser apenas quais normas devem orientar a sociedade, passando a interrogar de que modo o próprio ser humano se constitui eticamente em sua relação

com os outros e com o mundo. A possibilidade de derivar uma teoria social da constituição humana implica reconhecer que o Ethos emerge da própria estrutura relacional da experiência. Isso significa compreender que a ética não se acrescenta posteriormente à vida social como um conjunto externo de princípios, mas surge da maneira pela qual somos afetados, interpelados e convocados a responder no interior da intersubjetividade. A constituição do self humano envolve, portanto, uma dimensão originariamente ética, pois cada processo de formação da consciência já ocorre em meio a relações de alteridade, vulnerabilidade e corresponsabilidade. A teoria social, nesse horizonte, aproxima-se de uma ontologia relacional da coexistência humana, na qual a responsividade ao outro torna-se condição fundamental para a constituição de uma sociedade verdadeiramente inclusiva.

Capítulo II

PERSPECTIVAS SOCIOLÓGICAS



Perspectivas sociológicas

Ilija Srubar, professor emérito da Universidade de Erlangen-Nuremberg, dedicará sua pesquisa a temas sociológicos, especialmente aqueles relacionados ao *mundo-da-vida* de Husserl, visando analisar perspectivas para uma teoria sociológica, investigando desdobramentos influenciados por pensadores teóricos como Scheler e Schütz.

Conforme observado por Srubar, o *mundo-da-vida*, na *Krisis* de Husserl, desenvolve-se filosoficamente a partir do problema da autodoação evidente do mundo (*selbstverständlichen Selbstgegebenheit der Welt*) quando confrontado pela postura natural do homem (Srubar, 2007, p.13). Nesse contexto, o *mundo-da-vida* se manifesta como um reino de evidência originária (Husserl, 1962, p.130), constituindo-se como substrato primordial para o conhecimento. Para Srubar, a questão filosófica que se dirige ao *mundo-da-vida* é: de que maneira essas evidências originárias ocorrem, conferindo ao mundo e às coisas nele uma autoevidência factual e, assim, constituindo a base de nosso conhecimento do mundo antes de qualquer abordagem científica? O autor argumenta que a indagação inicialmente se volta para a problemática de valorizar algo como algo no âmbito da atitude natural. Sob essa perspectiva, a própria concepção de *mundo-da-vida* abriga o potencial para uma crítica à ciência, resultando em uma dimensão ética que descreverá a estrutura original do significado no mundo humano, restaurando assim a *humanitas* original perdida (Srubar, 2007, p. 14).

Husserl, segundo Srubar, pavimenta o caminho para uma sociologia da vida cotidiana orientada fenomenologicamente. A vida cotidiana, considerada uma esfera central para o entendimento da emergência da realidade social, foi identificada (Srubar 2007, p. 68). Nesse sentido, a análise fenomenológica busca revelar, para Srubar,

sua dimensão estrutural universal, na qual a dimensão científica se fundamenta tanto em sua intenção epistemológica quanto em sua intenção crítica da cultura, abordando a questão da existência ambivalente do mundo humano. A materialização dessa perspectiva se evidenciará?

Conforme destacado por Srubar, é crucial considerar uma mudança na concepção de Husserl para Heidegger que não pode ser subestimada. A potência crítica, segundo ele, não se desenvolve mais na reflexividade da consciência, mas sim na concretização do estar-no-mundo, isto é, na prática em si, sem garantia prévia de realização. Para alcançar a verdadeira totalidade da estrutura do *mundo-da-vida*, ou seja, a mundanidade do mundo (Heidegger, 1967, p.188), Heidegger necessita dissolver a autodoação cotidiana do mundo. Contudo, na visão de Srubar, após essa dissolução, ao contrário do que ocorre com Husserl, não emerge apenas uma estrutura de experiência auto-dada que confirma sua evidência, mas sim um ser-no-mundo da pessoa ambivalente, revelando-se no cumprimento de sua existência no mundo. O *mundo-da-vida*, nesse contexto, não representa apenas o domínio do cotidiano, familiarizado com um horizonte de estranheza sujeito a mudanças, mas torna-se um lugar estranho caracterizado pela tensão vivida entre a vida cotidiana e as esferas que a apresentam, entre a existência real cotidiana imprópria e a livremente projetada. Diante disso, surge a questão de como conceber a validade, e onde ela encontra sua base?

De acordo com Srubar, Max Scheler ressalta que a validade das coisas no mundo possui uma base social. A socialidade, considerada uma constante antropológica no acesso humano ao mundo, emancipa os seres mundanos da sujeição ao aparato de percepção natural, conferindo-lhes uma forma humanamente constituída e significativa. Nesse sentido, o ser humano não apenas habita um ambiente, mas um mundo estruturado de maneira significativa e espiritual. Na perspectiva de Scheler, a sociabilidade

do homem, como resultado de sua história, faz a mediação entre o caráter vital-natural e o espiritual-significativo do ser humano (Srubar, 2007, p. 20).

Para Scheler, a explicação da realidade não se resume primordialmente a um processo racional de conhecimento, mas emerge de uma avaliação pré-reflexiva, emocional e corporal na qual sempre ocorre uma “assunção de valores” (*Wertnahme*), isto é, uma atitude qualitativamente orientada da pessoa que age fora de seu ambiente. Tal ampliação de perspectiva representa uma aproximação essencial à situação real do ator na atitude relativamente natural (Srubar, 1984, pp. 180-181).

Na teoria da origem social do significado, Scheler propõe a mediação entre os componentes vitais e espirituais da existência humana, que não podem ser reduzidos um ao outro. Aqui, a sociabilidade também é uma determinação, na qual ocorre a remoção do homem do reino animal, pois o conhecimento humano está, por um lado, ligado à existência sensual corporal e emocional da pessoa e, portanto, à natureza, mas, por outro lado, é trazido à tona em processos de interação e transmitido de geração em geração; assim, em sua relação com a natureza, está sempre inserido na sociabilidade. A socialidade significa uma perspectiva de conhecimento que não se baseia simplesmente na seletividade dos órgãos dos sentidos condicionados pela natureza, mas é o resultado de um processo de interação, no qual a experiência grupal e o conhecimento do mundo são gerados. A origem social do significado torna-se assim um quadro específico no qual o indivíduo ganha acesso ao mundo; torna-se a condição humana, por assim dizer. A explicação estrutural dessa relação representa a base para qualquer teoria da ação social (Srubar, 1984, p. 181).

Na visão de Srubar, a abordagem de Alfred Schütz é paradigmática para o desenvolvimento do *mundo-da-vida*. Para Schütz, assim como para Scheler, o mundo se abre ao homem por meio de seu agir (*Wirken*) nele. As estruturas de significado do

mundo-da-vida são caracterizadas por relevância e tipologia que surgem pragmaticamente. Mas do ponto de vista antropológico, agir no mundo é sempre agir com os outros. Na relação de ação com os outros, surgem cadeias de expectativas mútuas, que representam um esquema de interpretação comum, um *mundo-nós*. Portanto, se o agir é sempre também um agir social, este *mundo-nós* é sempre anterior à experiência individual como base. Embora provocado por indivíduos atuantes, sua relevância e sua tipologia representam uma estrutura supersubjetiva, que consiste na malha intersubjetiva da cadeia de ação e reação interativa e comunicativa. O *mundo-da-vida*, entendido como um mundo constituído e interpretado em tais processos interativos, sempre teve, em contraste com a concepção husserliana de *mundo-da-vida* centrada no sujeito, dois pólos constitutivos que se desenvolveram originalmente no contexto constitutivo da ação social.

Um dos pólos é a realidade socialmente solidificada com sua relevância e estrutura típica, mas que é produzida. No curso da ação, a relevância e os esquemas típicos dos sujeitos atuantes são moldados por essa mesma realidade. A formação social do modo subjetivo de experiência, a emergência da identidade social e a habitualização de padrões de ação socialmente aprovados ocorrem neste mecanismo. Esse processo não significa apenas uma socialização passiva dos sujeitos, mas também de um indivíduo, ou seja, sempre modificando, se apropriando e processando a realidade social. O segundo pólo do *mundo-da-vida*, assim entendido, representa sua respectiva apropriação e modificação subjetiva, o que dá uma dinâmica ao conceito de *mundo-da-vida*, pois o processo de constituição pragmática do *mundo-da-vida* como mundo social se desenvolve a partir da tensão entre seu pólo intersubjetivo/social e subjetivo. A naturalidade da validade do mundo reside aqui não apenas nos modos de sua constituição baseada na consciência, mas também na familiaridade e autoevidência que é concedida à validade do mundo por meio do *assim-ser* socialmente determinado da normalidade (Srubar, 2007, pp. 22-23).

O *mundo-da-vida* de Schütz não é redutível à área da vida cotidiana. Ele descreve uma complexa camada de estruturas de significado e relações sociais. Tal diferenciação se desenvolve a partir do pólo subjetivo e intersubjetivo da constituição do *mundo-da-vida* (Srubar, 2007, p. 24).

Schütz mostra que é precisamente nos processos comunicativos da formação do *mundo-nós* relacionada ao grupo no cenário natural que surgem as estruturas de relevância e tipificação, na perspectiva da qual o ambiente do grupo é interpretado em padrões de preconceitos específicos do grupo. O mecanismo do *mundo-da-vida* de transferência do estranho para o familiar, que representa a gênese da evidência original desde Husserl, baseia-se principalmente em perspectivas sociais e, portanto, tem um efeito particularizador. Ele divide o campo de ação social em áreas próprias e estrangeiras e está longe de ser um terreno universalizável para a comunicação humana (Srubar, 2007, p. 30).

No *mundo-da-vida*, que é sempre também um mundo social, a realização de minhas possibilidades sempre significa também um fechamento ou abertura de possibilidades para outros que também podem ser possibilidades nas áreas do *mundo-da-vida* que são transcendentais ao meu mundo real. Nessa experiência, que é possível a partir da prática da vida cotidiana, cria-se a chance de que surjam fundamentos de ação que superem a perspectiva particular da separação cotidiana entre o que é próprio e o que é estranho, recorrendo a razões que também estão fora do próprio cotidiano e, portanto, têm validade para várias áreas do *mundo-da-vida*. Com base nessa experiência, a comunicação não isola os limites de seus próprios mundos, mas pode cruzá-los.

Mesmo nesta versão eticamente exposta, o conceito de *mundo-da-vida* não é normativo, mas sim descritivo. É aqui que reside sua força hermenêutica. Ele meramente descreve os processos de constituição do ser humano, e, por conseguinte, da realidade social. Este conceito nos permite conceber essa realidade

como permeada por estruturas de significado geradas pela atividade humana. Portanto, ele apenas descreve essas estruturas, seu desenvolvimento e efeito, sem antecipar de forma alguma as possibilidades de concretizá-las. Assim, uma teoria sociológica assume um caráter descritivo não prescritivo, no qual se descreve a evidência do mundo humano, uma existência que se apresenta ambivalente, onde surgem tensões entre o intersubjetivo/social e a esfera subjetiva.

A vida cotidiana

As orientações que regulam nossas ações emergem nos próprios processos dessas ações. O lugar onde isso ocorre é a realidade cotidiana (Schütz, 1971, p. 11). Segundo Srubar, Schütz se baseia na ideia do *mundo-da-vida*, que lentamente se desenvolve na obra de Husserl como o local onde o acesso original do homem ao mundo e seu conhecimento dele são moldados (Srubar, 2007, p. 67). No entanto, Schütz abandona a abordagem husserliana de buscar as estruturas do *mundo-da-vida* na análise dos atos de consciência de um Ego transcendental e se volta para uma teoria da constituição social da realidade. Isso abre caminho para uma sociologia da vida cotidiana orientada fenomenologicamente, onde a vida cotidiana é vista como uma área central para entender a emergência da realidade social (Srubar, 2007, p. 68).

A vida cotidiana, como parte da estrutura do *mundo-da-vida*, não é necessariamente sinônimo de uma prática de autenticidade humana, onde as atitudes moralmente generalizadas surgiriam automaticamente. Pelo contrário, mesmo que a vida cotidiana envolva a formação de conhecimento comum, os resultados dos processos constitucionais podem ser altamente conflituosos (Srubar, 2007, p. 69).

O modelo de Schütz da constituição do significado na realidade cotidiana parece capturar uma ação cuja orientação significativa não depende de um carisma ideológico. Para Schütz, não é necessário um componente ideológico para que a ação cotidiana seja compreensível em seu significado (Srubar, 2007, p. 110).

Enquanto Weber aborda o problema da estruturação da vida cotidiana questionando a relevância do extra-cotidiano para um processo historicamente determinado, Schütz investiga uma estrutura que surge como uma condição para a constituição de relações significativas de ações entre si na vida cotidiana (Srubar, 2007, p. 111). Assim, o significado do mundo cotidiano se manifesta no conhecimento cotidiano. Nesse saber, o mundo não se apresenta em toda a sua multiplicidade desordenada, mas é vivido de maneira tipificada, determinada pela seleção de relevância e referência da situação. Como afirma Schütz, *“O conhecimento cotidiano do indivíduo sobre o mundo é um sistema de construções de seus aspectos típicos”* (Schütz, 1971, p. 8). O contexto do mundo cotidiano é constituído por uma construção de experiências e expectativas tipificadas. Essa construção resulta em uma matriz na qual o atípico também pode ser identificado e contextualizado, preservando assim a diversidade das experiências do mundo em sua singularidade. A realidade do mundo é apresentada, portanto, como um contexto de significado estruturado por tipos (Srubar, 2007, p. 118).

Para Srubar, a formação dos tipos é necessária para que o agente se oriente no mundo circundante, onde não pode mais aderir a processos de consciência estranhos que se verificam a qualquer momento, mas pode assumir ações significativas de outras pessoas e agir de acordo. A constituição do significado e a formação dos tipos estão intimamente interligadas (Srubar, 2007, pp. 127-128).

A realidade social, entendida como um mundo real, é sempre uma realidade intersubjetiva e centrada no sujeito ao mesmo tempo. Isso ocorre não apenas porque é estruturada espacial, temporal e

socialmente pelo sujeito em termos de alcance, mas também porque sempre contém atitudes subjetivas para relevâncias impostas intersubjetivamente. Por outro lado, essas atitudes subjetivas são sempre as de uma pessoa socializada em relacionamentos (Srubar, 2007, p. 199). O *mundo-da-vida* de Schütz se manifesta como uma realidade intersubjetiva e centrada no sujeito, que deve ser entendida como uma unidade de dois aspectos: um é representado pela realidade social intersubjetiva que se concretiza através do sistema de relevância pragmática e assim se impõe, o outro é a espontaneidade subjetiva, como fonte de apropriação e modificação subjetiva, privativa da realidade assim imposta.

A conexão entre o mundo real e os níveis de realidade que o transcendem é experimentada, tematizada e pode ser sistematizada em sistemas de relevância cotidianos. Essa capacidade não significa apenas a possibilidade de fantasiar para constituir um *mundo-da-vida* como o mundo da experiência subjetiva. Diferentes áreas da imaginação e contemplação, com seus estilos cognitivos específicos, podem definitivamente experimentar uma socialização - isto é, podem se tornar sistemas cotidianos de conhecimento (filosofia, religião, ciência e arte) que relacionam o mundo real às realidades que o transcendem de uma forma que é transcendente da vida cotidiana e assim, devido à sua natureza cotidiana, eles podem se tornar entidades legitimadoras no mundo real (Srubar, 2007, pp. 199-200). Para Schütz, essa capacidade, que em um nível superior inclui a possibilidade de olhar para a plenitude desses atos, é ao mesmo tempo a expressão da plasticidade da consciência, ou seja, sua possibilidade de adotar diversas atitudes em relação ao dado e ainda manter suas referências mútuas. Essa é a condição e ao mesmo tempo o ponto de partida para esclarecer sua maleabilidade social (Srubar, 2007, p. 256-257).

A questão da originalidade

Tanto Scheler quanto Schütz desempenharam papéis significativos na consolidação de uma teoria social que envolve a ação prática cotidiana das pessoas no mundo. No entanto, a questão da originalidade inerente ao ser humano foi negligenciada. Diante dessa lacuna, emergem autores como Merleau-Ponty e Waldenfels, que introduzem novas perspectivas, incluindo a fonte original não apenas na pessoa humana, mas também no mundo e no corpo.

No prefácio da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty argumentava que o objetivo da fenomenologia era redescobrir um contato originário com o mundo, isto é, restituir as essências à existência (Merleau-Ponty, 2012, p. xx). Nesse contexto, não se pode conceber uma subjetividade que essencialize o mundo, mas sim uma subjetividade encarnada.

Cada órgão sensorial interroga o objeto à sua maneira (Merleau-Ponty, 2012, p. 232), tornando-se um agente de um determinado estilo. Como vivemos no mundo através de nosso corpo, o corpo adquire seu próprio estilo. O percipiente desenvolve, assim, uma forma única de ver, tocar, cheirar, ou seja, uma tradição perceptual (Merleau-Ponty, 2012, p. 248).

Para Merleau-Ponty, tanto o pensamento quanto a percepção estão intrinsecamente ligados ao nosso corpo. A diferença reside no fato de que o pensamento interrompe o movimento, enquanto a percepção preserva a passagem do tempo. Nesses termos, o esquema corporal sintetiza o espaço e o tempo devido à sua natureza relacional. Se há uma adaptação do corpo, esta não é puramente passiva, mas sim possessiva. O corpo se apropria das coisas com seus olhos, mãos e pernas, expressando-se através delas (Merleau-Ponty, 2012, p. 295). O corpo que conhece mantém uma relação tanto passiva quanto ativa com o mundo. O mundo em si possui seu próprio modo de doação, carregando consigo sua

própria expressão. A presença original do mundo se manifesta em inúmeros contextos, carregando uma dimensão temporal e revelando sua essência na própria existência.

Compreender nossa ancoragem neste mundo, nossa presença viva, implica compreender a necessidade de uma fenomenologia que devolva a essência à existência. O corpo representa nossa capacidade geral de habitar diferentes meios do mundo, mantendo uma relação constante em que a dimensão espaço-temporal é vivida através do nosso corpo como uma coexistência essencial (Merleau-Ponty, 2012, p. 325). Portanto, a consciência e o mundo só podem ser compreendidos em termos de coexistência, ou seja, em termos relacionais e como fenômenos não fixos nem determinados. A fenomenologia da percepção, ao revelar o *mundo-da-vida* como um fenômeno, impede todas as tentativas de transformar o mundo em um bloco estático ou em um autômato.

Conforme observa Merleau-Ponty, o corpo estabelece um diálogo com o mundo. Ao mesmo tempo em que se apropria do mundo, é por ele apropriado. O pensamento objetivo rompe os laços entre o objeto e o sujeito corporificado, tendendo à separação e à fixidez da constância do mundo para fins de análise estática. Nesse contexto, a constância temporal na espacialidade do mundo nos proporciona a certeza de nossa existência, mas também gera uma sensação de intransponibilidade que se revela à nossa consciência como um *continuum*. A contradição entre a realidade do mundo e sua incompletude também é evidente na ubiquidade da consciência e em seu envolvimento em um campo de presença. Merleau-Ponty afirma que só nos conhecemos em nossa inerência no mundo e no tempo, o que implica conhecemo-nos na ambiguidade (Merleau-Ponty, 2012, p. 360).

A cultura exerce uma profunda influência em nossa natureza humana, tornando-se uma experiência mediada pelas ferramentas adotadas pela civilização. Portanto, na experiência cultural, também encontramos a presença próxima de outros sob o véu do anonimato

(Merleau-Ponty, 2012, p. 363). O objeto cultural e o comportamento remetem a uma civilização, a um estilo que carrega a história daqueles que vivem anonimamente dentro dessa cultura, utilizando objetos e agindo de certas maneiras.

Merleau-Ponty questiona: *“Como o ‘eu’ pode se tornar plural? [...] Como posso falar de um outro ‘eu’ que não o meu?”* (Merleau-Ponty, 2012, p. 364). A existência dos outros desafia o pensamento objetivo; já não nos percebemos como uma consciência única, pois precisamos interagir com os outros de maneira diferente da que interagimos com objetos. O outro não é apenas um instrumento nem mesmo um instrumento cultural, mas sim o portador da história, do corpo vivido, de um outro “eu” que não é o nosso. Através do outro, percebemos e aprendemos a redescobrir o mundo e a nós mesmos como parte de um mundo compartilhado entre outros. O paradoxo da consciência externa revela a natureza entrelaçada de nossa própria consciência. O outro corpo pensante e sentiente rompe com a ideia de um mundo solipsista, revelando um mundo compartilhado no qual vivemos entre outros, um mundo de possibilidades.

A possibilidade do outro surge quando deixamos de conceber a consciência como constitutiva e puramente auto-referencial, e a restabelecemos como sujeito do comportamento, como um ser no mundo ou uma existência. Nessas condições, as antinomias do pensamento objetivo desaparecem. Não somos transparentes para nós mesmos, de modo que uma consciência isolada não existe; ao contrário, somos seres relacionais devido à nossa corporeidade. O restabelecimento de uma consciência encarnada revela sua natureza relacional perceptiva, na qual nos encontramos no mundo entre outros. Essa presença no mundo entre outros possibilita uma cultura compartilhada e vivenciada de forma relacional.

Um pensamento objetivo encontra um ponto de tensão central em nossa natureza relacional como seres humanos. Waldenfels argumentaria que há uma reivindicação que desafia nossas próprias pretensões (Waldenfels, 2000, p. 392), mostrando

que não estamos mais isolados neste mundo. Podemos afirmar que a própria essência da solidariedade, os esforços para promover a paz mundial e tudo o que combate o egoísmo também refletem nossa essência como seres relacionais. Para Merleau-Ponty, o anonimato dos outros e de nós mesmos não é entendido em termos de exclusão, mas sim de inclusão como seres relacionais no mundo, tendo uma presença original devido à nossa interação com a cultura. A cumplicidade de sentido que experimentamos através de nossa natureza relacional contradiz a cumplicidade de nosso pensamento objetivo.

O corpo dos outros não é mais apenas um fragmento do mundo, mas traz consigo uma elaboração própria, um olhar específico, uma maneira particular de lidar com as coisas do mundo. A percepção primordial revela uma presença original que se manifesta nos modos pelos quais o mundo, o corpo, os outros e o eu se apresentam. Não estão separados, mas sim entrelaçados, e, ao mesmo tempo, com uma presença original que impede qualquer tentativa de pensamento objetivo. Nessas circunstâncias, o outro carrega consigo uma originalidade intrínseca que não pode ser anulada pelo ego. Essa presença original do outro, em conjunto com minhas próprias contribuições originais, enriquece a relação entre nós. A situação comum que compartilhamos revela sua originalidade com um fundo de tradição. Dessa forma, não moldamos ou informamos a realidade; em vez disso, vivemos na situação, ou seja, somos transformados e transformamos o *mundo-da-vida*.

A presença original (*Urpräsenz*) (Merleau-Ponty, 2012, 381) surge como uma demanda que nos impulsiona para a transcendência. Como não há transcendência fora do *mundo-da-vida*, a subjetividade transcendental é fundamentalmente uma intersubjetividade transcendental (Merleau-Ponty, 2012, 378), devido à nossa relação com os outros e com o mundo. Nessas circunstâncias, cada pessoa se apresenta para nós como um estilo irrecusável de convivência, como uma prontidão e uma solicitação.

O estranho *in actu*

Para Waldenfels, o estranhamento emerge como um fenômeno peculiar que não se submete simplesmente ao *logos* geral dos fenômenos. Nas diversas línguas clássicas e modernas de nossa cultura ocidental, a palavra alemã *Fremd* deve ser expressa de formas distintas. Em primeiro lugar, *Fremd* denota o que está fora do domínio de alguém (ver *ξενον*, *externum*, *foreign*, *stranger*, *étranger*); em segundo lugar, indica o que pertence a outros (ver *αλλοτριον*, *alienum*, *alien*, *ajeno*); e em terceiro lugar, refere-se ao que nos parece heterogêneo (ver *ξενον*, *strange*, *étranger*). Segundo Waldenfels, entre esses três aspectos de lugar, propriedade e maneira, o primeiro prevalece, pois parece ser decisivo para a compreensão do fenômeno total.

Para o autor, o estranhamento não surge simplesmente de um processo de delimitação, mas sim de um processo que se realiza simultaneamente como inclusão (*Eingrenzung*) e exclusão (*Ausgrenzung*). O estranhamento é simplesmente diferente; ele emerge de outro lugar, separado da esfera da propriedade por um limiar, como no caso do sono e da vigília, da saúde e da doença, da velhice e da juventude; e nenhum de nós jamais habita ambos os lados do limiar ao mesmo tempo (Waldenfels, 2003, p. 25).

Além disso, o lugar do estranhamento é peculiar. Ele resiste a qualquer tentativa de ser enquadrado em uma grade local acessível a todos; só pode ser alcançado ao cruzar um certo limiar. Assim, Husserl circunscreve o estranhamento como “*uma acessibilidade acessível do que é originalmente inacessível*” (Husserl, 1973, p. 144). Nesses termos, para Waldenfels, a ausência, a distância ou a inacessibilidade são inerentes à estranheza ou alteridade como tal. A este respeito, a estranheza assemelha-se ao passado, que só pode ser apreendido em seus efeitos posteriores ou pela memória. O estranhamento não habita apenas em outro lugar; ele se apresenta

como outro lugar, como uma forma de atopia (Waldenfels, 2003, p. 26).

Por fim, para Waldenfels, o estranhamento não reside fora de nós; ele emerge de dentro de nós em termos de uma alteridade intrassubjetiva e intracultural. Não há apenas um outro ou um segundo eu, um *alter ego*. O *ego* não é simplesmente a primeira pessoa, a pessoa que fala em primeiro lugar como sujeito falante. Se negligenciamos nossa própria alteridade, encontramos apenas o mesmo em todos os lugares, não importa quantos países e mares cruzemos (Waldenfels, 2003, p. 27).

Na análise de Waldenfels, a intencionalidade, como introduzida na filosofia contemporânea por Brentano, considerada uma das características principais da fenomenologia, não é suficiente. Por si só, não deixa espaço suficiente para o estranho como estranho. Em termos simples, a intencionalidade significa que algo é pretendido ou entendido como algo, que é tomado em um certo sentido. O que quer que seja estranho já está preconcebido de tal maneira que se reduz a uma parte de um todo sensível, mesmo que se revele apenas pouco a pouco e nunca completamente (Waldenfels, 2003, p.28).

A estranheza não se encaixa na maquinaria da regularidade, conforme servida pelas diferentes teorias da comunicação e corroborada pela análise linguística; ou seja, o nivelamento da diferença entre o próprio e o estranho não cessa quando se concede uma forma aberta e variável de seguir regras. Em vez disso, segundo Waldenfels, o estranho como estranho requer uma forma responsiva de fenomenologia que comece além do significado e da regra. Começa no ponto em que algo nos desafia e questiona nossas próprias possibilidades antes de nos envolvermos em um questionamento que busca o conhecimento e a vontade de saber (Waldenfels, 2003, p.30).

Para o autor, em uma fenomenologia responsiva, o estranho surge *in actu*, já que quebra o ciclo da intencionalidade, o ciclo da

regulação ou o ciclo da comunicação. Este tipo de exigência, demanda/apelo ou *Anspruch*, como é denominado em alemão, representa simultaneamente um apelo/clamor dirigido a alguém e uma reivindicação ou pretensão a algo. Peculiar à exigência do outro é o fato de ambas as formas de *Anspruch*, isto é, apelo e reivindicação, serem combinadas, conforme sugere o termo alemão. No apelo que recebo, surgem reivindicações que exigem algo de mim. Incorporadas à situação, tais exigências precedem qualquer reivindicação moral ou legal (Waldenfels, 2003, pp. 30-31).

Para Waldenfels, conseqüentemente, os acontecimentos singulares não surgem apenas de uma exigência inevitável, mas também aparecem com uma inalcançável posterioridade (*Nachträglichkeit*), como ações diferidas que minam a primazia de uma presença originária. A resposta ocorre aqui e agora, mas começa em outro lugar. A mesma *Nachträglichkeit* deve ser atribuída aos acidentes traumáticos que só são compreensíveis em seus efeitos posteriores, como mostra Freud na história da infância do Lobisomem. A fundação de uma ordem é um evento que não funciona como parte da ordem que o torna possível. A este respeito, cada nascimento que abre um novo mundo tem uma espécie de renascimento, pois só é apreensível em retrospectiva. Assim, liberdade significa a capacidade de começar não absolutamente consigo mesmo, mas em outro lugar. Quem acredita que é capaz de começar por si mesmo apenas repete o que já existe, portanto não se começa exatamente. Responder significa renunciar a uma primeira - e conseqüentemente também a uma última - palavra (Waldenfels, 2003, p. 34).

A tentativa de produzir uma simetria definitiva entre o próprio e o estranho, e de tornar ambos iguais, seria, no final das contas, semelhante à tentativa de equilibrar presente e passado, vigília e sono ou, até mesmo, vida e morte - como se um pudesse cruzar o limiar que separa um do outro em qualquer direção. Mas o estranhamento não permite isso; comporta-se como ideias que nos

ocorrem, como obsessões que nos assombram, como sonhos dos quais nunca despertamos totalmente. Origina-se de uma irrevogável era e de um irrevogável outro lugar (Waldenfels, 2003, pp. 34-35).

Um método que uniu teoria e prática

Como constituir um método eficaz e com comprovação histórica para elucidar perspectivas sociológicas de transformação social? Este método tem uma história e um princípio, - um objetivo. A história ocorre na América Latina, sendo o objetivo, ou até mesmo o sonho, a libertação. Com esse empenho, desenvolveu-se uma maneira própria e concreta de pensar, uma filosofia da Libertação.

A Filosofia da Libertação emergiu como um movimento filosófico na América Latina durante as décadas de 1960 e 1970. Em 1968, Augusto Salazar Bondy, intelectual peruano, publicou a obra intitulada *Existe uma filosofia de nossa América?*, onde propôs a ideia de que uma filosofia autêntica na América só seria possível após a superação das relações de dominação e exploração impostas desde a colonização europeia. Ele sustentou que a originalidade filosófica poderia surgir quando as condições históricas permitissem a superação da dependência dos países hispano-americanos.

O diálogo prosseguiu com Leopoldo Zea, autor mexicano, que, em sua obra *A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente* (1969), afirmou que há uma filosofia latino-americana emergindo da situação do colonizado. Zea destacou a importância da reflexão crítica e original, característica da originalidade filosófica, na análise das circunstâncias latino-americanas.

A Filosofia da Libertação se desenvolveu em conjunto com correntes como a pedagogia libertadora de Paulo Freire (1960), a sociologia da libertação de Pedro Negre Rigol (1975) e a teologia da libertação de Gustavo Gutiérrez (1975), Leonardo Boff (1992), além de diversos movimentos contestatórios. Essa filosofia surge como

uma reflexão sobre a realidade concreta, visando transformar a situação de opressão vivida por muitos.

A abordagem da Filosofia da Libertação destaca-se por seu comprometimento prático. Diante da necessidade de envolvimento efetivo com os oprimidos, o movimento transcendeu os espaços acadêmicos e religiosos, saindo das cátedras universitárias e dos púlpitos das igrejas para atuar nas ruas, nos campos e nas fábricas, onde quer que houvesse oprimidos a serem libertados. Este movimento representou a filosofia indo ao encontro dos oprimidos, não para impor diretrizes, mas para buscar a libertação conjunta.

A América Latina, ainda enfrentando condições de opressão e extrema pobreza, resultantes da expropriação de recursos e da escravização desde a colonização, possui na Filosofia da Libertação a chave prática para superar essa condição. Contudo, a implementação dessa chave é obstruída por desafios históricos e contemporâneos, como a falta de acesso à educação, alimentação, moradia, cultura e saúde, fundamentais para uma vida digna. O povo, privado desses direitos constitucionais essenciais, torna-se vulnerável aos mecanismos de dominação.

Apesar desses obstáculos, a Filosofia da Libertação trilha um caminho prático inovador, rompendo com padrões anteriores desde os tempos clássicos. A busca por uma teoria social requer a incorporação do viés prático original desenvolvido por essa filosofia. Portanto, uma teoria integral deve abranger tanto uma ontologia robusta quanto uma prática sólida, sendo essencial a interconexão entre teoria e prática para que uma pressuponha a outra (Junglos, 2022, passim).

Paulo Freire é um educador que elaborou uma filosofia peculiar da libertação do povo oprimido. Freire irá citar em sua obra *Pedagogia do oprimido* alguns autores da Escola de Frankfurt como Eric Fromm e Luckás, que o influenciarão sobremaneira, trazendo elementos críticos que venham a reconhecer a exploração do ser humano como também o poder criativo e ativo humanizantes

presentes em cada indivíduo capazes de gerar transformação social. A autonomia, advinda da Escola de Frankfurt, será balizadora em toda a obra deste educador brasileiro, que buscará, através de seu método, conscientizar os oprimidos que só seres autônomos são capazes de libertarem-se e, por isso, humanizarem-se. O autor também citará Husserl, demonstrando conhecimento deste autor, cujo conceito de atitude é fundamental para compreendermos uma eticidade prática, envolvendo um ser que constitui e é constituído em sua vivência no mundo. Não seria exagero afirmar que conceitos como educação bancária, educação problematizadora, invasão cultural, opressão, liderança revolucionária, libertação encontram entrelaçamentos nos conhecimentos de Paulo Freire da filosofia latino-americana, da fenomenologia, dos próprios pensadores da Escola de Frankfurt e das influências que fizeram surgir a Escola de Frankfurt. Todavia, Freire não se limita a um sincretismo filosófico, mas cunha termos novos e elabora um método ético-prático que une reflexão e ação de forma concreta e com resultados eficazes. Poder-se-ia dizer que Freire faz uma síntese prática e original colaborando para a grandeza da filosofia latino-americana. De forma geral, Freire irá elaborar uma teoria pedagógica da ação dialógica, que dialoga com os oprimidos em benefício de uma transformação social libertadora. Nesse viés, a liderança e o povo perfazem juntos o processo que leva à libertação (Freire, 2018, p. 245), atuando como atores em intersubjetividade, em intercomunicação (Freire, 2018, p. 173).

Já no início de sua obra *Pedagogia do oprimido*, Paulo Freire afirma que a humanização e desumanização, dentro da história e de forma concreta e real, são possibilidades das pessoas como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão. A desumanização é observada tanto em quem tem sua humanidade roubada, como naqueles que a roubam, pois distorcem a compreensão do *ser mais* e do *ser menos* (Freire, 2018, p. 40).

Freire afirma que no comportamento dos oprimidos pode haver um comportamento prescrito, ou seja, que possua uma consciência hospedeira da consciência opressora. Essa consciência hospedeira teme a liberdade, pois a liberdade exige que se preencha o vazio com a autonomia e isso traz responsabilidade. O autor enfatiza, assim, que a liberdade é uma conquista e não uma doação; ela exige uma permanente busca. Daí a necessidade que se impõe de superar a situação opressora. Isso implica o reconhecimento crítico, conjuntamente com uma ação transformadora, instaurando uma outra situação que possibilite aquela busca do *ser mais* (Freire, 2018, p. 46).

Para o autor, quando acontece a autêntica luta para criar a situação que nascerá da superação da velha, já se está lutando pelo *ser mais*. Todavia, os oprimidos não se tornarão opressores eles mesmos se gerarem de seu *ser menos* a busca do *ser mais* de todos (Freire, 2018, p. 47). Dessa forma, a luta autêntica é representada pela solidariedade verdadeira que nos faz ser um ser para outro (Freire, 2018, p. 50) de forma objetiva e não apenas abstrata (Freire, 2018, p. 51).

A práxis é reflexão e ação das pessoas sobre o mundo para transformá-lo. Nesse viés, na esteira de Lukács, Freire profere que quanto mais as massas populares desvelam a realidade objetiva e desafiadora sobre a qual elas devem incidir sua ação transformadora, tanto mais se inserem nela criticamente (Freire, 2018, p. 54). Contudo, divergindo de Lukács, a questão não está propriamente em explicar às massas, mas em dialogar com elas sobre sua ação. Mesmo assim, o dever que Lukács reconhece ao partido revolucionário de explicar às massas a sua ação coincide com a exigência da inserção crítica das massas na sua realidade através da práxis (Freire, 2018, p. 55).

Conforme Freire, a pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão

comprometendo-se, na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia das pessoas em processo de permanente libertação.

Em qualquer destes momentos, será sempre a ação profunda, através da qual se enfrentará, culturalmente, a cultura de dominação. No primeiro momento, por meio da mudança da percepção do mundo opressor por parte dos oprimidos; no segundo, pela expulsão dos mitos criados e desenvolvidos na estrutura opressora e que se preservam como espectros míticos, na estrutura nova que surge da transformação revolucionária (Freire, 2018, p. 57).

Para Freire, quando as pessoas são obstaculizadas, proibidas de *ser mais*, há uma situação de violência, já que fere a própria vocação humana, que é *ser mais*. Assim, não haveria oprimidos se não houvesse uma relação de violência que os conforma como violentados, numa situação objetiva de opressão (Freire, 2018, p. 58). Portanto, enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de ser, a resposta destes à violência daqueles está impregnada do anseio de buscar o direito de ser (Freire, 2018, p. 59).

Paulo Freire lembra que os oprimidos de ontem, ao deterem os antigos opressores em sua ânsia de oprimir, estarão gerando, com seu ato, liberdade, na medida em que, com ele, evitam a volta do regime opressor. Um ato que proíbe a restauração deste regime não pode ser comparado ao que o cria e o mantém; não pode ser comparado àquele através do qual algumas pessoas negam às maiorias o direito de ser (Freire, 2018, p. 60).

Segundo o autor, os opressores de ontem jamais se reconhecerão em libertação. Sentir-se-ão oprimidos, pois antes podiam comer, vestir, calçar, educar-se, passear, ouvir Beethoven, enquanto milhões não tinham acesso a essas condições. Qualquer restrição a tudo isso, em nome do direito de todos, parece-lhes uma profunda violência ao seu direito como pessoa (Freire, 2018, pp. 60-

62). Assim, o opressor vê a humanização dos oprimidos como subversão e, conseqüentemente, a liberdade. Daí a necessidade de manter constante controle sobre os oprimidos, transformando-os em coisas, em algo que é como se fosse inanimado. Esta tendência dos opressores de desumanizar tudo e todos, que se manifesta em sua ânsia de posse, se identifica com a tendência sadista (Freire, 2018, p. 64).

Para Freire, se o oprimido não consegue localizar o opressor concretamente, nem se torna consciente de si mesmo, assume atitudes fatalistas diante da situação de opressão em que se encontra. Na visão do autor, quase sempre esse fatalismo está relacionado ao poder do destino ou do fado; por exemplo, "Deus quis assim" (Freire, 2018, p. 67). Outro fator é sentir uma irresistível atração pelo opressor, no sentido de querer se assemelhar a ele, imitá-lo, seguir seus passos (Freire, 2018, p. 68). Também há a questão da autodesvalia, que resulta da internalização da visão que os opressores têm do oprimido. Ao ouvirem repetidamente que são incapazes, acabam por se convencer de sua própria incapacidade (Freire, 2018, p. 69).

Para o autor, ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão (Freire, 2018, p. 71). Os oprimidos, em diferentes momentos de sua libertação, precisam reconhecer-se como pessoas, na sua vocação ontológica e histórica de ser mais (Freire, 2018, p. 72). Nesses termos, a ação política junto aos oprimidos deve ser uma ação cultural para a liberdade, por isso mesmo, uma ação com eles (Freire, 2018, p. 73).

Na visão de Freire, a educação a ser praticada pela liderança revolucionária ocorre em cointencionalidade, ou seja, educador e educandos, intencionados à realidade, se encontram numa tarefa em que ambos são sujeitos no ato, não apenas para desvelá-la criticamente, mas também para recriar esse conhecimento (Freire, 2018, pp. 77-78).

Dá educação bancária à educação problematizadora

Segundo Freire, as relações educador-educandos nas escolas apresentam um caráter especial e marcante, que é o de serem relações fundamentalmente narrativas, dissertativas (Freire, 2018, p. 79). A narração conduz os educandos à memorização mecânica do conteúdo narrado, de tal forma que estes se tornam os depositários e o educador, o depositante. Essa seria a forma de educação bancária (Freire, 2018, p. 80). A visão bancária da educação fomenta a absolutização da ignorância que sempre se manifesta no outro (Freire, 2018, p. 81).

Aos opressores interessa que as pessoas se tornem passivas e adaptadas ao mundo. Para o autor, os opressores estarão tão mais em paz, quanto mais adaptadas estiverem as pessoas ao mundo, e tão mais preocupados, quanto mais questionadoras forem as pessoas em relação ao mundo (Freire, 2018, p. 88).

Conforme Freire, o pensamento do educador somente ganha autenticidade na autenticidade do pensamento dos educandos, mediados ambos pela realidade, portanto, na intercomunicação. Por isso, não há imposição no pensamento ou um pensamento isolado, mas sim na e pela comunicação em torno da realidade. Influenciado por Eric Fromm, Freire afirma que a opressão, que é um controle esmagador, é necrófila e não biofílica (Freire, 2018, pp. 89-90). Nesses termos, quando se estabelece um conhecimento mecânico, estático, especializado da consciência, e que transforma, por isso mesmo, os educandos em recipientes, em quase-coisas, não se pode esconder sua marca necrófila. Não se deixa mover pelo ânimo de libertar o pensamento pela ação dos homens uns com os outros na tarefa comum de refazer o mundo e torná-lo mais e mais humano (Freire, 2018, p. 91).

Ao contrário da educação bancária, Freire apresenta a educação problematizadora. Esta identifica-se com o próprio da

consciência, que é sempre consciência de, não apenas quando se intenciona objetos, mas também quando se volta sobre si mesma, tornando-se consciência de consciência (Freire, 2018, p. 94).

Deste modo, o educador problematizador re-faz constantemente seu ato cognoscente, na cognoscitividade dos educandos. Assim, o papel do educador é proporcionar, junto aos educandos, as condições em que ocorra a superação do conhecimento no nível da *doxa* pelo verdadeiro conhecimento, o qual se dá no nível do *logos* (Freire, 2018, p. 97). Enquanto a educação bancária pretende manter a imersão, a segunda, pelo contrário, busca a emersão das consciências, resultando em sua inserção crítica na realidade (Freire, 2018, p. 98). Usando uma expressão de Husserl, Freire fala da *visão de fundo* que as pessoas, na simultaneidade da reflexão sobre si e sobre o mundo, vão aumentando o campo de sua percepção, destacando percebidos e refletindo sobre eles (Freire, 2018, p. 99).

Na visão de Freire, as pessoas são seres históricos e, sendo assim, estão sendo, como seres inacabados, inconclusos *em* e *com* uma realidade que, sendo histórica também, é igualmente inacabada (Freire, 2018, pp. 101-102). Nesses termos, enquanto a concepção bancária dá ênfase à permanência, a concepção problematizadora reforça a mudança. A educação problematizadora, que não é fixismo reacionário, é futuridade revolucionária. Daí que seja profética e, como tal, esperançosa (Freire, 2018, p. 102).

Para Freire, a existência humana não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com as quais os homens transformam o mundo. Existir é pronunciar o mundo, é modificá-lo de forma constante (Freire, 2018, p. 108). Assim, o diálogo é uma exigência existencial (Freire, 2018, p. 109), porque é o encontro de pessoas que pronunciam o mundo; não deve ser a doação do pronunciar de uns aos outros. É um ato de criação.

Na visão do autor, não há diálogo se não houver um profundo amor ao mundo e às pessoas. Assim, não é possível a pronúncia do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não houver amor que a infunda (Freire, 2018, p. 110). Nesses termos, afundar-se no amor, como na humildade e fé nas pessoas, faz com que o diálogo ocorra em confiança e esperança (Freire, 2018, p. 113).

No diálogo surgirá o conteúdo programático da educação. Este se dará no contexto presente, existencial, concreto, refletindo o conjunto de aspirações do povo (Freire, 2018, p. 119). Esse contexto deverá ser problematizado, trazendo desafios e exigindo respostas (Freire, 2018, p. 120). Para Freire, é na realidade mediadora, na consciência que dela tenhamos, educadores e povo, que iremos buscar o conteúdo programático da educação. Assim, o momento deste buscar é o que inaugura o diálogo da educação como prática da liberdade. É o momento em que se realiza a investigação do que chamamos de universo temático do povo ou o conjunto de seus temas geradores (Freire, 2018, p. 121).

Para Freire, a investigação do tema gerador se realiza por meio de uma metodologia conscientizadora, que além de possibilitar sua apreensão, insere as pessoas em uma forma crítica de pensar o mundo (Freire, 2018, p. 134). Há um processo de decodificação da situação existencial que implica em partir abstratamente até o concreto, implicando uma ida das partes ao todo e um retorno deste às partes, reconhecendo o sujeito no objeto e o objeto como situação na qual está o sujeito. Este processo ganha significação na medida em que sofre a cisão e o pensar volta a ele, a partir das dimensões resultantes da cisão (Freire, 2018, p. 135).

Na visão de Freire, a investigação do pensar do povo não pode ser feita sem o povo, mas com ele, como sujeito de seu próprio pensar (Freire, 2018, p. 141). Assim, quanto mais investigamos o pensar do povo com ele, tanto mais nos educamos juntos. Quanto mais nos educamos, tanto mais continuamos investigando (Freire, 2018, p. 142).

O ‘quefazer’: união entre ação e reflexão

Para Freire, somos seres do quefazer, pois nosso fazer é ação e reflexão. É práxis. É a transformação do mundo. Assim, todo o fazer do quefazer tem de ter uma teoria que o ilumine necessariamente. O quefazer é teoria e prática (Freire, 2018, pp. 167-168). Sendo uma teoria da ação revolucionária, não é possível falar nem em ator, no singular, nem apenas em atores, no plural, mas em atores em intersubjetividade, em intercomunicação. Nesses termos, evitar o diálogo é temer a liberdade. É temer o próprio povo ou não crer nele (Freire, 2018, p. 173). Por isso, a liderança revolucionária não pode pensar sem as massas, nem para elas, mas com elas (Freire, 2018, p. 176).

A teoria da ação antidialógica possui características que procuram manter o povo oprimido. Entre elas está a conquista, que procura mitificar o mundo de forma que tudo o que seja objeto de opressão seja visto, agora, como algo positivo, como se a ordem opressora fosse uma ordem de liberdade. Dessa forma, os conquistadores são os heróis e os oprimidos são vistos como preguiçosos, dependentes, ignorantes etc. (Freire, 2018, p. 188). Outra característica é dividir para manter a opressão, ao ponto de os opressores encontrarem uma série de artimanhas para dividir a organização e a comunhão do povo (Freire, 2018, p. 190), pois estes, unificados e organizados, transformam sua debilidade em força transformadora, com a qual poderão recriar o mundo, tornando-o mais humano (Freire, 2018, p. 195). Uma terceira característica é a manipulação, que, assim como a conquista a que serve, deve anestesiar as massas populares para que não pensem (Freire, 2018, p. 200). Por fim, temos a invasão cultural, que é a penetração feita pelos invasores no contexto cultural dos invadidos, impondo-lhes sua visão de mundo, enquanto freiam a criatividade, sendo uma violência contra o ser da cultura invadida, que perde sua originalidade ou se vê ameaçado de perdê-la (Freire, 2018, p. 205).

Enquanto na teoria da ação antidialógica a conquista, como sua primeira característica, implica um sujeito que, ao conquistar o outro, o transforma em quase coisa, na teoria dialógica da ação, para Freire, os sujeitos se encontram para a transformação do mundo em colaboração. Nesses termos, o eu antidialógico, dominador, transforma o tu dominado, conquistado, em mero isto. Já o eu dialógico, pelo contrário, sabe que é exatamente o tu que o constitui. Sabe também que, constituído por um tu, um não eu, este tu que o constitui se constitui, por sua vez, como eu, ao ter no seu eu um tu. Dessa forma, o eu e o tu passam a ser, na dialética destas relações constitutivas, dois tu que se fazem dois eu (Freire, 2018, pp. 226-227). Para Freire, ao contrário da teoria da ação antidialógica que procura mitificar o mundo, a ação dialógica procura o desvelamento do mundo (Freire, 2018, p. 229).

Segundo Freire, na teoria da ação dialógica, ao contrário da antidialógica, a liderança se obriga ao esforço incansável de união dos oprimidos entre si, e deles com ela, para a libertação (Freire, 2018, p. 234). Assim, a própria situação concreta da opressão, ao dualizar o eu do oprimido, ao fazê-lo ambíguo, emocionalmente instável, temeroso da liberdade, facilita a ação divisória do dominador nas mesmas proporções em que dificulta a ação unificadora indispensável à prática libertadora (Freire, 2018, pp. 235-236).

A ação dialógica tem como objetivo proporcionar que os oprimidos, reconhecendo o porquê e o como de sua aderência, exerçam um ato de adesão à práxis verdadeira de transformação da realidade injusta (Freire, 2018, p. 237).

Para Freire, enquanto na teoria da ação antidialógica a manipulação, que serve à conquista, se impõe como condição indispensável ao ato dominador, na teoria dialógica da ação, encontramos, como seu oposto antagônico, a organização das massas populares, que é um desdobramento natural da unidade das massas populares (Freire, 2018, p. 240). Diferentemente da ação antidialógica, a ação dialógica, em sua organização, não coisifica,

mas sua organização leva à prática da liberdade. Nesses termos, na teoria da ação dialógica, a organização, implicando autoridade, não pode ser autoritária; implicando liberdade, não pode ser licenciosa. Pelo contrário, é um momento altamente pedagógico, em que a liderança e o povo aprendem juntos sobre a verdadeira autoridade e liberdade que ambos, como um só corpo, buscam instaurar, através da transformação da realidade que os mediatiza (Freire, 2018, p. 245).

Ao contrário da invasão cultural, pregada pela ação antidialógica, a ação dialógica promove a síntese cultural. Assim, como nesta não há invasores, não há modelos impostos, os atores, ao fazerem da realidade objeto de sua análise crítica, jamais a dissociam da ação, e vão se inserindo no processo histórico como sujeitos (Freire, 2018, p. 249). Todavia, lembra Freire, por ser síntese, não implica que os objetivos da ação revolucionária devam ficar amarrados às aspirações contidas na visão do mundo do povo. Nas palavras de Freire: “Nem invasão da liderança na visão popular do mundo, nem adaptação da liderança às aspirações, muitas vezes ingênuas, do povo” (Freire, 2018, p. 250). A solução está na síntese. De um lado, incorporar-se ao povo na aspiração reivindicativa. De outro, problematizar o significado da própria reivindicação (Freire, 2018, p. 251).

O povo, por sua vez, enquanto esmagado e oprimido, introjeta o opressor, não podendo, sozinho, constituir a teoria de sua ação libertadora. Somente no encontro dele com a liderança revolucionária, na comunhão de ambos, na práxis de ambos, é que esta teoria se faz e se refaz (Freire, 2018, p. 252). Essa ênfase na construção conjunta do sentido social encontra ressonância nas análises fenomenológicas, que também destacam a importância das relações, da sociabilidade humana.

Através das análises fenomenológicas de Srubar, voltadas ao surgimento da sociogênese, e dos estudos de Merleau-Ponty sobre a originalidade do indivíduo, seu estilo corporal e o mundo

significativo, emergem ferramentas conceituais para compreender o *mundo-da-vida* em sua integralidade, indo além de abordagens determinísticas ou exclusivamente cognitivas. Waldenfels contribui para essa perspectiva ao enfatizar a dimensão responsiva da existência: como o indivíduo reage aos acontecimentos que o atingem, articulando respostas que conformam um *Ethos* significativo. De forma geral, essas abordagens fenomenológicas permitem compreender o ser humano em sua sociabilidade, no cotidiano, na intersubjetividade e nos antagonismos que permeiam a vida social, oferecendo uma descrição abrangente da experiência humana e das condições que lhe conferem sentido. Por outro lado, Paulo Freire propõe uma reflexão metodológica voltada à ação transformadora, articulando conscientização, diálogo e prática reflexiva como instrumentos para a libertação dos oprimidos e a construção de uma sociedade mais justa. Sua abordagem evidencia a centralidade da práxis na transformação social, promovendo agentes capazes de intervir eticamente na realidade.

No entanto, surge uma questão provocativa: seria possível que essas abordagens, se articuladas de forma complementar, não apontassem também para a construção de uma ontologia sólida ou para uma práxis mais integrada à constituição humana? Ou seja, se a fenomenologia oferece uma descrição detalhada da existência, e a pedagogia freiriana propõe a ação emancipatória, não haveria espaço para pensar uma interseção em que a teoria e a prática se reforcem mutuamente, proporcionando simultaneamente uma compreensão profunda do ser humano e meios efetivos de transformação social? Tal reflexão convida a repensar os limites e as possibilidades de cada abordagem, questionando se não é factível unificar a riqueza ontológica com a força prática.

Antes de avançarmos para perspectivas que aprofundem essa aproximação, é pertinente revisitar as obras clássicas da sociologia, as quais não apenas fundamentaram, mas continuam a influenciar significativamente as teorias contemporâneas voltadas à

compreensão da sociabilidade e à transformação social. Tais perspectivas permitem compreender os fundamentos e desdobramentos de teorias que iluminam o fenômeno humano, orientam a superação de desigualdades e promovem a transformação social, ao mesmo tempo em que nos convidam a refletir criticamente sobre os caminhos que escolhemos trilhar como humanidade no futuro.

Capítulo III

SOCIOLOGIA CLÁSSICA



Sociologia clássica

A sociologia clássica é essencial para compreender as fundações das sociedades modernas, ao analisar suas estruturas e dinâmicas sociais. Três dos mais influentes teóricos clássicos são Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber, cujas obras estabeleceram as bases para diversas abordagens sociológicas. Cada um desses pensadores oferece perspectivas únicas e valiosas sobre a organização e o funcionamento das sociedades, especialmente em suas obras *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, *A divisão do trabalho social* e *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

Karl Marx, em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, apresenta uma análise detalhada do golpe de Estado de 1851, liderado por Luís Bonaparte na França. Marx utiliza esse evento para ilustrar a luta de classes e a dinâmica de poder na sociedade capitalista, argumentando que as mudanças políticas são profundamente influenciadas pelas condições econômicas e pelas relações de classe. A célebre frase “*A história se repete, a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa*” sintetiza a ideia de que os eventos históricos são moldados por forças materiais e pela luta entre classes sociais. Para Marx, o 18 de Brumário exemplifica como a burguesia utiliza o poder do Estado para manter sua dominação sobre o proletariado, evidenciando a centralidade da economia e do conflito de classes na formação das estruturas sociais.

A obra ocupa um lugar singular no conjunto das obras de Karl Marx, destacando-se pela análise detalhada de um episódio histórico concreto. Diferentemente de textos mais teóricos, como *O capital*, aqui Marx articula história, sociologia e economia para compreender a dinâmica política concreta, demonstrando como diferentes classes sociais – burguesia, proletariado e camponeses – interagem e influenciam a política, revelando contradições e tensões sociais subjacentes. A obra também evidencia a importância da ação

humana na história, mostrando como líderes políticos podem explorar essas contradições para consolidar poder, em um contexto marcado pela luta de classes e pelas estruturas materiais da sociedade.

A escolha do título “*O 18 de brumário de Luís Bonaparte*” é estratégica, pois indica a intenção de Marx de aplicar sua teoria a uma situação histórica completa, oferecendo um estudo aprofundado de um evento específico como expressão das leis gerais da história. Ao focar em um episódio concreto, Marx demonstra a validade do materialismo histórico não apenas como teoria abstrata, mas como ferramenta capaz de interpretar e explicar a realidade social e política, combinando análise estrutural e narrativa histórica para revelar os mecanismos da dominação e da transformação social.

Émile Durkheim, em sua obra *A divisão do trabalho social*, examina como a especialização do trabalho contribui para a coesão social nas sociedades modernas. Ele argumenta que a divisão do trabalho não apenas aumenta a eficiência econômica, mas também transforma a estrutura social, criando novas formas de solidariedade e coesão social.

Max Weber, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, explora a relação entre as crenças religiosas e o desenvolvimento econômico. Weber argumenta que a ética protestante desempenhou um papel crucial na formação do espírito do capitalismo. Ele destaca como valores como a disciplina, a frugalidade e a visão do trabalho como uma vocação contribuíram para a racionalização econômica e o desenvolvimento do capitalismo moderno. Sua análise demonstra como as ideias e valores culturais podem ter um impacto profundo nas estruturas econômicas e sociais.

Diante dessas análises, convidamos o leitor a aprofundar-se nas obras fundamentais de Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber, para explorar como suas perspectivas moldaram nossa compreensão das sociedades modernas. Ao examinar *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, *A divisão do trabalho social* e *A ética*

protestante e o espírito do capitalismo, é possível obter insights valiosos sobre a interação entre economia, política, religião e estrutura social. Essa imersão não apenas oferece uma visão crítica das dinâmicas sociais e econômicas, mas também permite uma apreciação mais profunda das complexidades que caracterizam as sociedades contemporâneas.

Karl Marx evocando o pensamento de Hegel

Karl Marx inicia sua obra *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* evocando o pensamento de Hegel, lembrando que todos os grandes fatos e personagens da história mundial ocorrem, por assim dizer, duas vezes. No entanto, Marx acrescenta que eles se desenrolam de maneira distinta: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa (Marx, 1960, p. 115). Segundo Marx, os homens fazem sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes são transmitidas assim como se encontram.

Em 18 de Brumário (9 de novembro de 1799), Napoleão Bonaparte derrubou o Diretório francês por meio de um golpe de Estado, tornando-se ditador com o título de primeiro-cônsul. Com a reedição de Brumário, Marx se refere ao golpe de Estado desferido por Luís Bonaparte em 2 de dezembro de 1851. Neste tempo, é possível distinguir claramente três períodos principais: o período de fevereiro; o de 4 de maio de 1848 a 28 de maio de 1849, período da constituição da República ou da Assembleia Nacional Constituinte; e o de 28 de maio de 1849 a 2 de dezembro de 1851, período da república constitucional ou da Assembleia Nacional Legislativa (Marx, 1960, p. 120).

Para Marx, o prólogo da revolução acontece no primeiro período, de 24 de fevereiro, data da deposição de Luís Filipe, até 4 de maio, dia da reunião da Assembleia Constituinte, que é

propriamente o período de fevereiro. Houve um governo que se autointitulou provisório, com o objetivo de ampliar o círculo dos políticos privilegiados dentro da própria classe dominante e derrubar o domínio exclusivo da aristocracia financeira.

O segundo período, de 4 de maio de 1848 até o final de maio de 1849, é o período da Constituição, da fundação da república burguesa. Após a monarquia burguesa de Luís Filipe, era inevitável que a república burguesa se estabelecesse, governando em nome do povo (Marx, 1960, p. 121). Nesses termos, as exigências utópicas do proletariado começaram a ser sufocadas e contestadas. A resposta do proletariado parisiense a essa declaração da Assembleia Nacional Constituinte foi a Insurreição de junho. No entanto, como o proletariado parisiense possuía apenas a si mesmo como apoiadores, foram subjugados pela burguesia que emergiu vitoriosa. Durante o mês de junho, todas as classes e partidos se uniram sob o Partido da Ordem contra a classe proletária, que foi rotulada como o partido da anarquia, do socialismo e do comunismo. Assim, os burgueses salvaram a sociedade dos *inimigos da sociedade*. O lema transmitido às suas tropas continha as palavras-chave da antiga sociedade: Propriedade, família, ordem, incitando uma cruzada contrarrevolucionária. Segundo Marx,

Toda e qualquer reivindicação da mais elementar reforma financeira burguesa, do mais trivial liberalismo, do mais formal republicanismo, da mais banal democracia é simultaneamente punida como atentado contra a sociedade e estigmatizada com o socialismo. (Marx, 1960, p. 123).

A Comissão Executiva constituída pela Assembleia Nacional reunida excluiu imediatamente do Governo Provisório os elementos socialistas. O partido do Nacional aproveitou-se da Insurreição de Junho para destituir também a Comissão Executiva, livrando-se assim de seus rivais mais próximos, os republicanos pequeno-burgueses ou democratas (Marx, 1960, 125). O partido do Nacional

era puramente republicano, ou seja, reivindicava uma forma republicana em vez da forma monárquica do domínio burguês.

O domínio exclusivo dos burgueses republicanos durou apenas de junho a 10 de dezembro de 1848. Resumiu-se à formulação de uma Constituição republicana e à imposição do estado de sítio em Paris. A nova constituição consistiu em uma versão republicana da Carta Constitucional de 1830. Embora tenha mantido as liberdades fundamentais de 1848, como a liberdade de imprensa, de expressão, de associação, de reunião, de ensino e de religião, criaram-se armadilhas políticas em nome da segurança pública, visando suprimir esses direitos dos proletários. A eleição de Luís Bonaparte para presidente em 10 de dezembro de 1848 pôs fim à ditadura de Cavaignac e à Assembleia Constituinte.

O período de 20 de dezembro de 1848 até a dissolução da Constituinte em maio de 1849 compreende a história accidental dos burgueses republicanos. Assim, depois de fundarem uma República para a burguesia, afastarem o proletariado revolucionário do cenário e silenciarem momentaneamente a pequena-burguesia democrata, eles próprios foram marginalizados pela massa da burguesia, que legitimamente confiscou essa República como sua propriedade. No entanto, essa massa burguesa era monarquista. Uma parte dela, os grandes proprietários de terra, havia governado durante a Restauração e, portanto, era legitimista. A outra parte, os aristocratas financeiros e os grandes industriais, havia governado durante a Monarquia de Julho e, portanto, era orleanista (Marx, 1960, 131). O que mantinha essas facções separadas não eram seus assim chamados princípios, mas suas condições materiais de existência, os dois tipos diferentes de propriedade, a antiga oposição entre cidade e campo, e a rivalidade entre capital e propriedade fundiária.

Em 28 de maio de 1849, constituiu-se a Assembleia Nacional Legislativa. Em 2 de dezembro de 1851, ela foi dissolvida (Marx, 1960, 135). Este período marca a duração da República Constitucional ou Parlamentar. Na perspectiva de Marx, vista através

do prisma democrático, durante o período da Assembleia Nacional Legislativa tratou-se essencialmente do mesmo tema que no período da Assembleia Nacional Constituinte: a simples luta entre republicanos e monarquistas (Marx, 1960, 138). Nessa ótica, os princípios e convicções são moldados a partir de sua base material e das correspondentes relações sociais.

No período da República Constitucional ou Parlamentar, a burguesia não compreendeu as consequências de seu próprio regime parlamentarista. Enquanto a dominação da classe burguesa não se organizasse totalmente e não adquirisse sua expressão política pura, o antagonismo em relação às demais classes tampouco podia aparecer de forma pura. E onde aparecesse, não teria como assumir aquela versão perigosa que transforma toda luta contra o poder estatal em luta contra o capital. Os burgueses foram tachados de socialistas. Assim, era considerado um ato socialista construir uma ferrovia onde já havia um canal, e era um ato socialista defender-se com um bastão ao ser atacado com uma espada. Declarava-se como socialista o liberalismo burguês. Todas as armas que a burguesia havia forjado contra o feudalismo começavam a ser apontadas contra ela própria; todos os recursos de formação que ela havia produzido se rebelavam contra sua própria civilização, e todos os deuses que ela havia criado apostataram dela (Marx, 1960, p. 153).

Com a deposição de Changarnier e a subordinação do poder militar a Bonaparte, finaliza-se a primeira parte do período da luta entre o Partido da Ordem e o Poder Executivo. A guerra entre os dois poderes foi declarada abertamente e travada abertamente, mas isso ocorreu somente no momento em que o Partido da Ordem perdera armas e soldados. Sem ministério, sem exército, sem povo, sem opinião pública, deixando de ser a representação da nação soberana desde a lei eleitoral de 31 de maio, sem olhos, sem ouvidos, sem dentes, sem nada, a Assembleia Nacional transformou-se aos poucos em um Parlamento forçado a deixar a ação a cargo do

governo e a contentar-se com protestos resmungados *post festum* (Marx, 1960, p. 171).

Em novembro de 1849, Bonaparte havia se contentado com um ministério não parlamentar; em janeiro de 1851, com um ministério extraparlamentar; no dia 11 de abril, ele se sentiu suficientemente forte para compor um ministério antiparlamentar, que unificava harmonicamente em si mesmo os votos de desconfiança das duas Assembleias — da Assembleia Constituinte e da Assembleia Legislativa, da Assembleia Republicana e da Assembleia Monarquista (Marx, 1960, pp. 174-175). Nas palavras de Marx:

Somente depois de ter eliminado o seu solene adversário, somente depois que ele próprio começou a levar a sério o seu papel imperial, colocando a máscara napoleônica, imaginou estar representando o verdadeiro Napoleão, tornou-se vítima da sua própria cosmovisão, o palhaço sério, que deixa de tomar a história universal como comédia e passa a ver a sua comédia como história universal. (Marx, 1960, p. 161).

Neste viés, a república parlamentarista era mais do que o terreno neutro em que as duas facções da burguesia francesa, os legitimistas e orleanistas, latifúndio e indústria, podiam conviver sob o mesmo teto com os mesmos direitos. Era a condição incontornável da sua dominação conjunta, a única forma de Estado em que o interesse geral de sua classe podia submeter a si, ao mesmo tempo, as demandas de suas facções em particular e todas as demais classes da sociedade. Sendo monarquistas, recaíram no seu antigo antagonismo, na luta pela supremacia da grande propriedade ou do dinheiro, e a expressão máxima desse antagonismo, sua personificação, eram os próprios reis e suas dinastias (Marx, 1960, p. 177). Assim, no poder, Bonaparte mudou a constituição, exigindo a restauração do sufrágio universal e a anulação da lei de 31 de maio de 1850, para garantir sua hegemonia no poder.

Tem-se a impressão de que a França apenas escapou do despotismo de uma classe para voltar a cair sob o despotismo de um indivíduo, mais precisamente sob a autoridade de um indivíduo sem autoridade. Porém, segundo Marx, a revolução é radical. Ela ainda está percorrendo o purgatório. Até o dia 2 de dezembro de 1851, ela absolvera a metade dos seus preparativos; agora ela se encontra na outra metade. Primeiro fez com que o Parlamento chegasse ao auge do seu poder para então derrubá-lo. Tendo conseguido isso, ela passa a fazer com que o Poder Executivo chegue ao seu auge, reduzindo-o à sua expressão mais pura, isolando-o, colocando-o diante dos seus olhos como pura acusação para concentrar nele todas as suas forças de destruição (Marx, 1960, p. 115). Nas palavras de Marx:

Esse Poder Executivo, com sua monstruosa organização burocrática e militar, com sua máquina estatal multifacetada e artificiosa, esse exército de funcionários de meio milhão de pessoas somado a um exército regular de mais meio milhão, essa terrível corporação de parasitas que envolve o organismo da sociedade francesa como uma membrana e entope todos os seus poros, surgiu na época da monarquia absoluta, na época da decadência do sistema feudal, para cuja aceleração contribuiu. Os privilégios senhoriais dos proprietários de terra e das cidades se transformam na mesma quantidade de atributos do poder estatal; os dignitários feudais passam à condição de funcionários remunerados e o catálogo multicolor dos potentados medievais conflitantes se converte em plano regulamentado de um poder estatal cujo trabalho é dividido e centralizado como numa fábrica. (Marx, 1960, pp. 196-197).

Nesses termos, a primeira revolução francesa, ao cumprir a tarefa de quebrar todos os poderes autônomos nos níveis local, territorial, citadino e provincial, visando criar a unidade nacional burguesa, desenvolveu necessariamente o que a monarquia absoluta havia iniciado: a centralização e, junto com ela, o raio de ação, os atributos e os servidores do poder governamental.

Napoleão aperfeiçoou essa máquina do Estado (Marx, 1960, p. 197). Tanto a monarquia legítima quanto a Monarquia de Julho não acrescentaram nada além de uma maior divisão do trabalho, que crescia na mesma proporção em que a divisão do trabalho no interior da sociedade burguesa criava novos grupos de interesse — ou seja, novo material para a administração estatal. Todo e qualquer interesse comum foi imediatamente desvinculado da sociedade e contraposto a ela como interesse mais elevado, geral, subtraído à atividade dos próprios membros da sociedade e transformado em objeto da atividade governamental, desde a ponte, o prédio escolar e o patrimônio comunal de um povoado até as ferrovias, o patrimônio nacional e a universidade nacional da França. A república parlamentar, por fim, em sua luta contra a revolução, viu-se obrigada a reforçar os meios e a centralização do poder do governo para implementar as medidas repressivas. Todas as revoluções apenas aperfeiçoaram a máquina em vez de quebrá-la. Os partidos que lutaram alternadamente pelo poder consideraram a tomada de posse desse monstruoso edifício estatal como a parte do leão dos despojos do vencedor. Porém, sob a monarquia absoluta, durante a primeira revolução, e sob Napoleão, a burocracia foi apenas o meio para preparar a dominação de classe pela burguesia. Sob a restauração, sob Luís Filipe e sob a república parlamentar, ela foi mero instrumento da classe dominante, por mais que também aspirasse ao próprio poder.

As ideias napoleônicas

Na visão de Marx, a primeira revolução libertou os camponeses da semisservidão e os transformou em proprietários de terra livres. Napoleão consolidou e regulamentou as condições que lhes permitiriam explorar tranquilamente o território da França, que havia recentemente caído sob seu domínio, e apaziguar a cobiça juvenil por propriedade. No entanto, o que acabaria com o camponês

francês seria sua própria parcela, a divisão do território, a forma de propriedade consolidada por Napoleão na França. São justamente as condições materiais que transformaram o camponês feudal francês em camponês parceleiro e Napoleão em imperador. Bastaram duas gerações para produzir o resultado inevitável: a deterioração progressiva da agricultura e o endividamento contínuo dos agricultores. A forma de propriedade napoleônica, que no início do século XIX constituiu a condição para a libertação e o enriquecimento da população camponesa da França, transformou-se, ao longo desse mesmo século, na lei de sua escravidão e pauperismo. E é precisamente essa lei que é a primeira das *idées napoléoniennes* que o segundo Bonaparte defenderia. Ainda que ele, juntamente com os camponeses, continue alimentando a ilusão de que a ruína destes não reside na propriedade parcelada em si, mas fora dela, na influência de circunstâncias secundárias (Marx, 1960, 200-201).

O desenvolvimento econômico da propriedade parcelada desvirtuou desde a base a relação dos camponeses com as demais classes da sociedade. Sob Napoleão, o parcelamento do território rural complementou a livre-concorrência e a incipiente grande indústria protagonizada pelas cidades. A classe camponesa constituía o protesto onipresente contra a aristocracia rural que acabara de ser derrubada. As raízes lançadas pela propriedade parcelada no território francês privaram o feudalismo de todo e qualquer nutriente. Seus marcos divisórios fortaleceram a defesa natural da burguesia contra qualquer ataque-surpresa de seus antigos suseranos. No entanto, ao longo do século XIX, o lugar do senhor feudal foi ocupado pelo agiota citadino, e a propriedade rural aristocrática foi substituída pelo capital burguês. A parcela do camponês reduz-se a um pretexto que permite ao capitalista extrair lucro, juros e renda do campo, enquanto o próprio agricultor se vê obrigado a se virar como pode para obter o salário do seu próprio trabalho. A dívida hipotecária que pesa sobre o território francês impõe ao campesinato um valor tão elevado de juros quanto a soma

do juro anual de toda a dívida nacional britânica. Nessa escravização ao capital, para a qual inevitavelmente ruma seu desenvolvimento, a propriedade parcelada transformou a massa da população francesa em trogloditas (Marx, 1960, 201).

Portanto, o interesse dos camponeses já não se encontra, como sob Napoleão, em consonância com os interesses da burguesia e do capital, mas em contradição com eles. Ou seja, eles descobrem seu aliado e líder natural no proletariado citadino, cuja missão é a subversão da ordem burguesa. No entanto, o governo forte e irrestrito – e esta é a segunda *idée napoléonienne* (Marx, 1960, 202) que o segundo Napoleão deverá concretizar – é convocado para defender pela força essa ordem material. Ao lado da hipoteca que o capital lhes impõe, a parcela é onerada pelo imposto. O imposto é a fonte vital da burocracia, do exército, dos padres e da corte, em suma, de todo o aparato do Poder Executivo. Governo forte e imposto elevado são uma e a mesma coisa. Por sua própria natureza, a propriedade parcelada se presta bem como fundamento de uma burocracia onipotente e incontável. Ela cria um nível homogêneo de relações e pessoas em toda a superfície do país.

É uma enorme burocracia, bem enfeitada e bem nutrida, a qual agrada mais ao segundo Bonaparte de todas as *idées napoléonienne*. E não poderia ser diferente, pois ele é obrigado a criar, ao lado das classes reais da sociedade, uma casta artificial que possui interesse existencial na preservação de seu regime. Portanto, suas primeiras operações financeiras foram conceder aumento de salário aos funcionários, restabelecendo o valor anterior, e criar novas sinecuras.

Outra *idée napoléonienne* é a dominação exercida pelos padres como expediente de governo. No entanto, enquanto a parcela recém-criada, em harmonia com a sociedade, em dependência das forças da natureza e em submissão à autoridade que a protegia de cima, era naturalmente religiosa, a parcela corroída pela dívida, em conflito com a sociedade e a autoridade, e forçada a superar suas

próprias limitações, é naturalmente irreligiosa. O céu era um belo complemento à estreita faixa de terra recém-adquirida, sobretudo porque proporcionava o clima; porém, torna-se um insulto quando é incutido como substituto da parcela. Nesse caso, o padreco não passa de um sabujo ungido da polícia terrena - outra ideia napoleônica.

Por fim, segundo o autor, o ponto culminante das *idées napoléoniennes* é a preponderância do exército (Marx, 1960, p. 203). O exército era o ponto de honra dos camponeses parceleiros, eles mesmos transformados em heróis, defendendo sua nova possessão contra os estrangeiros, glorificando sua nacionalidade recém-conquistada, saqueando e revolucionando o mundo. O uniforme era seu traje oficial, a guerra sua poesia, a pátria a parcela ampliada e bem-acabada na imaginação, e o patriotismo a forma ideal do senso de propriedade. No entanto, os inimigos contra os quais o camponês francês precisa se defender para manter sua propriedade não são mais os cossacos, mas os *huissiers* (oficiais de justiça) e os funcionários do fisco. A parcela não está mais na chamada pátria, mas no registro de hipotecas. É evidente: todas as ideias napoleônicas são ideias vinculadas à parcela ainda não desenvolvida, no viço da sua juventude, mas representam um contrassenso para a parcela já mais avançada em dias. Elas são agora meras alucinações de sua agonia, palavras transformadas em fraseologia, espíritos transformados em fantasmas. No entanto, a paródia do imperialismo foi necessária para libertar a massa da nação francesa da impetuosidade da tradição e elaborar com toda clareza a contradição entre o poder estatal e a sociedade. Com a corrosão progressiva da propriedade parcelada desaba o edifício estatal construído sobre ela. A centralização estatal de que a sociedade moderna necessita acaba se erguendo sobre as ruínas da máquina governamental burocrático-militar que havia sido forjada em contraposição ao feudalismo.

A burguesia, ao que parece, não tinha outra alternativa senão eleger Bonaparte. Quando, no Concílio de Constança, os puritanos se queixaram da vida depravada dos papas e reclamaram a necessidade de uma reforma dos costumes, o cardeal Pierre d'Ailly bradou-lhes: *“O único que ainda pode salvar a Igreja Católica é o diabo em pessoa e vós rogais por anjos”*. Assim também bradou a burguesia francesa após o *coup d'état*: o único que ainda pode salvar a sociedade burguesa é o chefe da Sociedade 10 de Dezembro! Só o roubo pode salvar a propriedade, só o perjúrio pode salvar a religião, só a bastardia, a família, só a desordem, a ordem! (Marx, 1960, p. 204).

Na condição de Poder Executivo que se tornou independente, Bonaparte sente-se chamado a assegurar a ordem burguesa (Marx, 1960, p. 204). No entanto, o segmento forte dessa ordem burguesa é a classe média. Portanto, ele se percebe como representante da classe média e promulga decretos nesse sentido. Contudo, ele só é algo por ter quebrado e por continuar quebrando diariamente o poder político dessa camada intermediária. Consequentemente, ele está ciente de que é adversário do poder político e literário da classe média. Protegendo seu poder material, ele provoca o ressurgimento de seu poder político. Por essa razão, a causa deve ser mantida viva, mas o efeito deve ser eliminado da face da terra onde quer que se manifeste. Não é possível fazer isso sem provocar leves confusões entre causa e efeito, já que, em sua inter-relação, ambas perdem suas características distintivas. Novos decretos que tornam difusa a linha limítrofe. Bonaparte está igualmente ciente de ser, frente à burguesia, o representante dos camponeses e do povo em geral, aquele que, dentro da sociedade burguesa, quer agradar as classes mais baixas da população. Novos decretos que antecipam os verdadeiros socialistas em sua sabedoria de governo (Marx, 1960, p. 205).

Porém, Bonaparte está ciente sobretudo de ser o chefe da Sociedade 10 de Dezembro, de ser o representante do

lumpemproletariado, do qual fazem parte ele próprio, sua *entourage* [entorno, cortejo], seu governo e seu exército, e que está interessado antes de tudo em viver bem e tirar prêmios californianos do tesouro estatal. E ele se confirma como chefe da Sociedade 10 de Dezembro com decretos, sem decretos e apesar dos decretos.

Essa missão cheia de contradições que esse homem recebeu explica as contradições de seu governo, o tatear obscuro de um lado para o outro, que ora procura obter o apoio desta ou daquela classe, ora procura humilhar esta ou aquela classe, fazendo com que todos se voltem igualmente contra ele, cuja insegurança na prática provoca um contraste extremamente cômico com o estilo imperioso e categórico dos atos governamentais, que é copiado fielmente do tio.

Bonaparte gostaria de ser encarado como o benfeitor patriarcal de todas as classes. Mas ele não tem como dar a um sem tirar do outro (Marx, 1960, p. 206). Impelido pelas exigências contraditórias dessa situação e, ao mesmo tempo, como um ilusionista que se sente na obrigação de apresentar constantes surpresas para manter os olhos do público fixos nele, ou seja, de realizar todo dia um novo golpe de Estado em miniatura, Bonaparte, o suplente de Napoleão, desorganiza toda a economia burguesa, toca em tudo o que parecia intocável para a revolução de 1848, deixa uns aguardando a revolução com paciência e outros com vontade de fazer a revolução, gerando pura anarquia em nome da ordem, enquanto simultaneamente despoja toda a máquina do Estado de sua aura de santidade, profanando-a, tornando-a ao mesmo tempo repugnante e ridícula (Marx, 1960, p. 207).

O *18 de brumário de Luís Bonaparte*, embora escrito no século XIX, mantém uma surpreendente atualidade enquanto crítica à sociedade contemporânea. A análise marxiana revela como, em vez de serem superados pelas revoluções, a burocracia e o aparato estatal se consolidaram como instrumentos de dominação da classe burguesa. Esse diagnóstico se projeta para os dias atuais, em que diferentes governos centralizam poder, fortalecem a burocracia e

utilizam o Estado para garantir os interesses de elites econômicas, ao mesmo tempo em que reprimem mobilizações sociais e restringem o espaço democrático.

Outro aspecto relevante é a lógica dos golpes e da manipulação institucional. Marx observa como Bonaparte utilizou crises políticas e contradições legais para legitimar sua ascensão, algo que dialoga diretamente com práticas contemporâneas de governos populistas e autoritários, que fragilizam a democracia, atacam a imprensa e concentram poder no Executivo. Vinculada a esse processo, está a utilização de discursos em nome do povo como estratégia de legitimação de interesses de classe. Embora a burguesia se apresentasse como porta-voz da coletividade, Marx demonstra que governava em benefício próprio. Esse recurso retórico encontra paralelos atuais em líderes que prometem inclusão e justiça social, mas acabam por implementar políticas voltadas à manutenção de privilégios e à expansão do poder de grandes corporações.

A crítica marxiana também se estende à questão da pequena propriedade. Inicialmente libertadora, a propriedade parcelada dos camponeses transformou-se em instrumento de empobrecimento e endividamento, processo que encontra ecos na contemporaneidade, quando pequenos empreendedores, agricultores familiares e trabalhadores autônomos enfrentam condições de vulnerabilidade frente à concentração de capital, à concorrência desigual e ao peso das dívidas. Nesse sentido, o texto evidencia a persistência da luta de classes, ainda que em formas metamorfoseadas: se na França do século XIX a repressão ao proletariado se deu de modo direto, no presente observa-se a manutenção da desigualdade estrutural entre capital e trabalho, expressa na precarização do emprego, na exclusão social e no enfraquecimento das formas de organização coletiva.

Outro ponto fundamental é o papel do lumpemproletariado como base política instrumentalizada. Bonaparte utilizou setores

marginalizados como suporte de seu poder, prática que ainda pode ser identificada em governos autoritários contemporâneos que mobilizam segmentos vulneráveis por meio do clientelismo ou de políticas simbólicas, desarticulando resistências sociais mais amplas. Por fim, permanece atual a reflexão de Marx acerca da repetição da história, que se apresenta “primeiro como tragédia, depois como farsa”. A recorrência de projetos autoritários sob novas roupagens, mesmo em contextos de aparente modernização democrática, confirma a pertinência dessa formulação como crítica aos limites e contradições do processo político moderno.

O *18 de Brumário* não se restringe a uma leitura da França do século XIX, mas constitui um instrumental teórico de grande relevância para a compreensão de fenômenos atuais. Sua força crítica manifesta-se na denúncia da centralização autoritária, da manipulação populista, da instrumentalização do Estado e da permanência das contradições de classe, fatores que ainda estruturam a vida política e social contemporânea.

A dialética da luta de classes evidencia a dinâmica recorrente do poder, marcada por sua repetição em diferentes fases históricas, como Marx destacou ao relacionar a passagem da tragédia à farsa. Essa perspectiva, fundamentada no materialismo histórico, reconhece a disputa contínua entre classes sociais, condicionada pelo desenvolvimento material da sociedade e expressa em antagonismos que se renovam sob formas diversas.

Em contextos nos quais o espírito crítico é escasso ou só emerge tardiamente diante de crises de subsistência, a teoria marxista oferece uma chave analítica decisiva para compreender tanto os conflitos de classe quanto os mecanismos ideológicos que sustentam a luta pelo poder. Assim, mesmo em sociedades que alcançam elevados níveis de prosperidade econômica, a ausência de reflexão crítica torna a análise marxiana não apenas atual, mas indispensável.

Émile Durkheim e a divisão do trabalho na sociedade

No início de sua obra *A divisão do trabalho na sociedade*, Émile Durkheim argumenta que o objetivo da divisão do trabalho é investigar a necessidade que ela corresponde (Durkheim, 1994, p. 11), não sua funcionalidade moral. Ele afirma que quanto mais unidos os membros de uma sociedade estão, mais variados são os relacionamentos entre eles, o que está diretamente relacionado ao número de regras legais que regulam essas relações. Durkheim sustenta que a vida social, ao se tornar duradoura, tende a assumir uma forma definida e organizada, sendo o direito a manifestação mais estável e precisa dessa organização (Durkheim, 1994, p. 25). Em algumas sociedades, onde a regulação não atinge uma consolidação adequada, as normas são baseadas em costumes. Quando o costume prevalece sobre a lei devido a um hábito arraigado, a lei perde sua razão de existir, resultando em uma nova forma organizativa que necessita de consolidação para perdurar.

Dado que cada forma de solidariedade possui sua própria natureza distintiva, é difícil estabelecer generalizações. Portanto, o estudo da solidariedade pertence ao domínio da sociologia, pois é um fenômeno social que só pode ser completamente compreendido por meio de seus efeitos sociais (Durkheim, 1994, p. 17). Assim, os resultados sociais devem ser interpretados externamente e estão intimamente ligados às condições sociais que os explicam.

Durkheim sugere que, dado que a lei reproduz as principais formas de solidariedade social, é viável classificar diferentes tipos de leis para investigar quais formas de solidariedade social elas representam. Ele postula que certos tipos de leis simbolizam a solidariedade especial gerada pela divisão do trabalho. Dessa forma, após tal investigação, a análise do papel da divisão do trabalho pode ser realizada comparando o número de regras legais que expressam essa solidariedade com o total de leis existentes (Durkheim, 1994, p. 28).

Para proceder metodicamente, é crucial identificar uma característica do fenômeno jurídico que varie conforme as circunstâncias. Cada preceito legal pode ser definido como uma norma de comportamento com sanções correspondentes, variando em gravidade, reconhecimento público e impacto na sociedade. Assim, classificar as leis de acordo com as sanções associadas é apropriado para uma análise mais aprofundada. Nesse contexto, Durkheim delineia um quadro teórico no qual a divisão do trabalho não apenas molda a solidariedade social, mas também se manifesta nas estruturas legais que sustentam a coesão social e a ordem pública.

O direito repressivo está intrinsecamente ligado ao vínculo de solidariedade social, onde a violação desse vínculo constitui um crime. Em sua obra, Durkheim utiliza o termo *crime* para se referir a qualquer ato que, independentemente de sua gravidade, resulte em uma reação característica conhecida como punição contra o agressor. Investigar a natureza desse vínculo implica questionar qual é a causa dessa punição, ou mais precisamente, em que consiste essencialmente o crime (Durkheim, 1994, p. 31). Para Durkheim, um ato é considerado criminoso quando transgride os estados fortes e bem definidos da consciência coletiva (Durkheim, 1994, p. 39). Isso significa que não é o caráter criminal do ato que ofende a consciência comum, mas sim que o ato é criminal porque viola essa consciência.

Quanto à essência intrínseca desses sentimentos, Durkheim argumenta que eles têm objetos muito diversos, não podendo ser encapsulados numa única fórmula. Esses sentimentos não estão necessariamente ligados aos interesses vitais da sociedade ou a um mínimo de justiça, sendo todas essas definições insuficientes para explicá-los (Durkheim, 1994, p. 40). Para o autor, embora o crime se manifeste em diversas formas, é fundamentalmente o mesmo em todos os lugares, uma vez que em todos os contextos implica na mesma consequência - a punição. Embora a gravidade das punições possa variar, isso não altera a natureza fundamental do crime.

Durkheim argumenta que não pode haver duas causas para o mesmo fato, a menos que essa dualidade seja apenas aparente e, essencialmente, haja uma única causa. O poder de reação peculiar ao estado deve ser da mesma natureza que se estende por toda a sociedade como um todo (Durkheim, 1994, p. 42).

A extensão da ação governamental sobre o número de atos criminosos e a definição do que é considerado criminoso dependem do poder que detém. Este poder pode ser medido pelo grau de autoridade que exerce sobre os cidadãos ou pela seriedade atribuída aos crimes contra ele. Nas sociedades menos complexas, onde a autoridade é mais forte e a seriedade dos crimes é mais significativa, a consciência coletiva também é mais poderosa. Contudo, é sempre à consciência coletiva que se deve retornar, uma vez que dela, direta ou indiretamente, emana toda a criminalidade (Durkheim, 1994, p. 43).

Durkheim enfatiza que o crime não apenas lesiona interesses que possam ser considerados graves, mas também constitui uma ofensa a uma autoridade que possui uma dimensão de transcendência. Historicamente, enquanto anteriormente eram os indivíduos que se vingavam, hoje é a sociedade que o faz em seu lugar. Contudo, essa mudança do ato de vingança individual para a punição social não alterou a natureza do direito penal; a sociedade simplesmente assumiu o papel dos indivíduos (Durkheim, 1994, p. 49).

Ao observar como a punição é conduzida nos tribunais, é evidente que sua força motivadora é completamente emocional. Advogados de acusação e defesa apelam às emoções: enquanto os primeiros buscam despertar o interesse social pelos sentimentos feridos pelo ato criminoso, os segundos procuram evocar simpatia pela pessoa acusada. É sob a influência dessas paixões opostas que o juiz emite seu veredicto (Durkheim, 1994, pp. 47-48, 52). Tais sentimentos são coletivos, pois representam a sociedade como um todo, algo superior ao indivíduo (Durkheim, 1994, p. 57).

Desde tempos remotos, quando a notícia de um crime se tornava pública, as pessoas se reuniam, e embora a punição não fosse previamente determinada, a reação era unânime. O poder dessa reação emana da sociedade, que sustenta, através da instituição desse poder, uma consciência comum. Essa consciência enfraqueceria se o órgão que a representa não compartilhasse o respeito e a autoridade que exerce. No entanto, para manter esse respeito, o órgão deve combater e repelir todas as ações que o ofendam, assim como aquelas que ofendem a consciência coletiva, mesmo que indiretamente (Durkheim, 1994, pp. 59-60).

Solidariedade orgânica

Segundo Durkheim, cada indivíduo possui duas consciências distintas: a primeira abrange apenas estados pessoais e características individuais, enquanto a segunda engloba estados compartilhados por toda a sociedade. A primeira representa exclusivamente a personalidade individual, ao passo que a segunda representa o tipo coletivo, levando os indivíduos a buscar fins coletivos em vez de interesses pessoais. Apesar de distintas, essas duas consciências estão intrinsecamente ligadas, formando, ao final, uma única entidade com uma base orgânica comum. Esta conexão sólida resulta em uma solidariedade *sui generis* que une diretamente o indivíduo à sociedade. É essa forma de solidariedade que o direito repressivo expressa, especialmente em sua essência vital. De fato, os atos proibidos e estigmatizados como crimes por esta lei pertencem a dois tipos: ou manifestam uma diferença demasiadamente violenta entre o perpetrador e o tipo coletivo, ou ofendem a consciência comum da sociedade. Em ambos os casos, a força que repudia e rejeita o crime é a mesma (Durkheim, 1994, p. 61).

As relações reguladas pelo direito cooperativo, com suas sanções restitutórias, e a solidariedade que essas relações exprimem contribuem para a divisão social do trabalho. Durkheim compara essa lei ao papel analógico do sistema nervoso no organismo social. Assim como o sistema nervoso regula as diversas funções corporais para garantir harmonia, ele também expressa naturalmente o grau de concentração alcançado pelo organismo como resultado da divisão fisiológica do trabalho. Da mesma forma, nos diferentes níveis da escala animal, podemos determinar essa concentração conforme o desenvolvimento do sistema nervoso. Analogamente, podemos avaliar o grau de concentração alcançado por uma sociedade através do desenvolvimento do direito cooperativo com suas sanções restitutórias (Durkheim, 1994, p. 83).

Durkheim distingue dois tipos de solidariedade positiva, caracterizados pelas seguintes características: (1) O primeiro tipo conecta diretamente o indivíduo à sociedade sem intermediários, baseando-se em crenças e sentimentos comuns a todos os membros do grupo — este é o tipo coletivo. Em contraste, (2) o segundo tipo depende da organização social, que se estrutura por meio de funções especializadas e relacionamentos definidos. Ambas as formas representam diferentes facetas de uma mesma realidade social, necessitando de uma distinção clara entre si. A partir desta distinção, emerge uma diferença adicional que nos permite caracterizar e delinear os atributos desses dois tipos de solidariedade. O primeiro tipo só pode ser robusto na medida em que as ideias e tendências comuns a todos os membros da sociedade excedem em número e intensidade aquelas que pertencem individualmente a cada membro. Quanto maior esse excedente, mais vigorosa é essa forma de solidariedade.

Agora, aquilo que constitui nossa personalidade é o que cada um de nós possui de peculiar e característico. Essa solidariedade pode, portanto, apenas aumentar à medida que a personalidade peculiar diminui. Como mencionado pelo autor, cada um de nós

possui duas consciências: uma compartilhada com nosso grupo na sua totalidade, que não somos nós mesmos, mas a sociedade agindo dentro de nós; e outra que nos representa individualmente, refletindo o que nos torna únicos como indivíduos. A solidariedade baseada em semelhanças é máxima quando a consciência coletiva abrange completamente nossa consciência individual, tornando-as coincidentes em todos os aspectos. Nesse ponto, nossa individualidade é minimizada. Aqui, existem duas forças opostas, uma centrípeta e outra centrífuga, que não podem se intensificar simultaneamente. Não podemos nos desenvolver igualmente em duas direções tão opostas. Se estamos fortemente inclinados a agir e pensar por nós mesmos, não podemos estar igualmente inclinados a agir e pensar coletivamente. Além disso, no exato momento em que essa solidariedade se manifesta, nossa personalidade, por definição, desaparece, pois não somos mais indivíduos, mas parte de um ser coletivo (Durkheim, 1994, p. 84).

Considerando que a solidariedade implica semelhança entre os indivíduos, enquanto a individualidade pressupõe suas diferenças, o primeiro tipo de solidariedade só é possível quando a personalidade individual é absorvida pela coletiva; o segundo tipo é viável apenas se cada um mantiver sua esfera de ação peculiarmente sua, refletindo sua própria personalidade. Quanto mais integrados à sociedade estamos, mais o trabalho se divide e mais especializada se torna a atividade individual de cada um. Nesse sentido, tanto a individualidade do todo quanto das partes cresce simultaneamente. A sociedade se torna mais eficiente ao agir de maneira coordenada, enquanto seus membros mantêm suas características peculiares. De fato, cada órgão possui suas características próprias e autonomia, e quanto mais unidade existe no organismo, mais evidente se torna a individualização das partes. Utilizando essa analogia, Durkheim propõe o termo *solidariedade orgânica* para descrever a solidariedade que surge da divisão do trabalho (Durkheim, 1994, p. 85).

Para Durkheim, quanto mais avançamos nos tipos sociais mais elevados, mais desenvolvida é a divisão do trabalho (Durkheim, 1994, p. 92). De maneira geral, a repressão domina todo o corpus da lei nas sociedades inferiores. Isso ocorre porque a religião permeia todas as atividades jurídicas, assim como a vida social como um todo. Nessas sociedades, as pessoas são mais propensas à expiação e ao desejo de vingança (Durkheim, 1994, p. 94). Conforme observado pelo autor, ao longo da história, testemunhamos a religião progressivamente restringindo sua influência sobre a vida social. Originalmente, a religião abarcava tudo; todos os aspectos sociais eram religiosos — as duas esferas eram sinônimas. Gradualmente, as funções políticas, econômicas e científicas se emanciparam da esfera religiosa, tornando-se esferas autônomas com um caráter cada vez mais temporal. Durkheim argumenta que, progressivamente, Deus se retirou das relações humanas (Durkheim, 1994, p. 119).

A verdadeira razão para o desenvolvimento de medidas repressivas reside no fato de que, naquela época, a consciência coletiva estava amplamente fortalecida, enquanto a divisão do trabalho ainda não havia se estabelecido (Durkheim, 1994, p. 99). Sob essa dinâmica, a solidariedade mecânica é substituída pela solidariedade orgânica, emergente da especialização das funções sociais. Ao contrário da solidariedade mecânica, a solidariedade orgânica não se baseia na replicação de elementos homogêneos, mas sim em um sistema de órgãos diferenciados, cada um desempenhando um papel específico e constituído por partes distintas. Os elementos da sociedade não são uniformes em sua natureza nem organizados de maneira idêntica; ao invés disso, são coordenados e subordinados em torno de um órgão central, que exerce um efeito regulador sobre o organismo como um todo (Durkheim, 1994, p. 132). Indivíduos são agrupados não por laços de parentesco, mas pelas funções que desempenham na atividade social, adaptando-se ao ambiente definido por suas profissões.

Conforme essa nova organização se estabelece, ela tenta absorver e assimilar a estrutura anterior já existente (Durkheim, 1994, p. 133).

Segundo Durkheim, assim como Spencer, à medida que a civilização avança, o papel do indivíduo na sociedade se expande. Spencer argumenta que essa integração do indivíduo ao grupo decorre da necessidade de uma organização restritiva e artificial, especialmente devido ao estado de guerra perene nas sociedades menos desenvolvidas. Durante o conflito, a coesão é essencial para a defesa ou conquista, requerendo que todas as forças individuais se unam em uma unidade coesa. Para manter essa coesão, é crucial estabelecer uma autoridade forte à qual o indivíduo se submeta completamente. Este é um tipo de despotismo organizado que suprime a individualidade, caracterizado pelo militarismo conforme definido por Spencer (Durkheim, 1994, p. 142).

Além disso, Spencer reconhece que muitas dessas sociedades possuem constituições menos militares e autoritárias, que ele descreve como democráticas. No entanto, ele as considera como estágios preliminares das futuras sociedades industriais. Contudo, ao fazer essa afirmação, ele negligencia um fato crucial: tanto nessas sociedades quanto nas sujeitas a governos despóticos, o indivíduo não possui uma esfera de ação exclusivamente sua. Spencer presume a existência de um contrato social no qual todos os indivíduos aceitam as condições gerais da vida coletiva. Durkheim argumenta que Spencer acredita que a vida social, assim como toda a vida em geral, não pode ser organizada de forma natural, exceto por meio de uma adaptação inconsciente e espontânea às pressões imediatas da necessidade, sem um planejamento deliberado pela inteligência reflexiva. Ele não acredita que as sociedades superiores possam ser estruturadas de acordo com um programa debatido formalmente (Durkheim, 1994, p. 151).

Spencer argumenta que, caso as sociedades avançadas não se fundamentem em um contrato básico que estabeleça os princípios gerais da vida política, elas inevitavelmente tenderiam a se estruturar

com base em um vasto sistema de contratos especiais que ligam os indivíduos entre si. Os indivíduos dependeriam do grupo apenas na medida em que dependem uns dos outros, não indo além dos limites estabelecidos por acordos privados feitos livremente. Nesse contexto, a solidariedade social seria apenas um acordo espontâneo entre interesses individuais, onde o contrato seria a expressão natural. As relações sociais predominariam como relações econômicas, desprovidas de regulamentações externas, emergindo totalmente da iniciativa livre das partes envolvidas. Em suma, a sociedade se configuraria simplesmente como a organização das relações entre indivíduos que trocam os produtos de seu trabalho, sem intervenções sociais adequadas (Durkheim, 1994, p. 152).

Para Durkheim, quando os homens estabelecem contratos, seja em uma divisão do trabalho simples ou complexa, é porque necessitam uns dos outros. Contudo, para cooperarem harmoniosamente, não é suficiente simplesmente entrar em relação; é necessário estabelecer condições que regulem a cooperação ao longo de todo o relacionamento. Deveres e direitos devem ser definidos não apenas com base na situação presente, mas também prevendo circunstâncias futuras que possam alterá-los, para evitar conflitos contínuos. A divisão do trabalho une interesses de forma sólida, mas não os mistura: mantém-nos distintos e em competição entre si. Assim como cada órgão no organismo individual pode operar de forma independente, colaborando com os demais, cada parte contratante busca garantir seus direitos da forma mais ampla possível em troca das obrigações mínimas (Durkheim, 1994, p. 160).

Resumidamente, para Durkheim, o contrato por si só não é suficiente; sua eficácia depende da regulamentação social que o sustenta. Isso se evidencia, primeiro, pelo fato de que a função do contrato não é tanto criar novas regras, mas aplicar regras pré-existentes a casos particulares. Em segundo lugar, um contrato não possui nem pode adquirir poder de vinculação sem condições precisamente definidas. Se a sociedade inicialmente concede esse

poder de obrigatoriedade, é porque o acordo das vontades individuais é geralmente capaz de assegurar uma colaboração harmoniosa entre as diversas funções sociais. No entanto, se um contrato contradiz seus próprios objetivos, perturba o funcionamento regular dos órgãos sociais ou é injusto, sua validade social é questionável e deve ser desconsiderado. Portanto, o papel da sociedade não se limita a uma posição passiva na execução dos contratos; ela também precisa estabelecer as condições sob as quais esses contratos podem ser executados e, se necessário, restaurá-los à sua conformidade normativa. Um acordo entre partes interessadas não pode justificar cláusulas intrinsecamente injustas. Há normas de justiça que a sociedade deve preservar contra violações, mesmo que tais cláusulas sejam acordadas pelas partes envolvidas (Durkheim, 1994, p. 161-162).

A vida social

A vida social deriva de duas fontes principais: a semelhança das consciências individuais e a divisão social do trabalho. No primeiro caso, a socialização do indivíduo ocorre quando ele se identifica com seus pares dentro de um tipo coletivo, perdendo sua singularidade em prol da identidade grupal. No segundo caso, a socialização advém da interdependência entre indivíduos, que, embora mantenham características pessoais distintas, são essenciais uns aos outros para a realização de suas funções específicas, constituindo assim a estrutura social (Durkheim, 1994, p. 172).

A divisão do trabalho resulta na formulação de normas legais que definem a natureza e as relações das funções desempenhadas, sendo que a violação dessas normas implica em medidas reparatórias, não necessariamente punitivas. Por outro lado, as regras morais e jurídicas profissionais são categóricas, impondo aos

indivíduos ação conforme a interesses coletivos, compromissos e concessões necessárias para a manutenção do sistema. Assim, mesmo em sociedades totalmente baseadas na divisão do trabalho, não se configura uma mera justaposição de indivíduos isolados, mas sim um sistema coeso onde cada função é interdependente das outras, resultando em obrigações contínuas e permanentes (Durkheim, 1994, p. 172-173).

Para Durkheim, a coesão social requer acordo mútuo e sacrifícios recíprocos, estabelecendo laços duradouros entre os indivíduos. Todas as sociedades são, em sua essência, sociedades morais, sendo esse fenômeno ainda mais evidente nas sociedades complexamente organizadas. Uma vez que nenhum indivíduo é autossuficiente, ele recebe da sociedade o que necessita e contribui para ela com seu trabalho. Isso cria um forte sentimento de dependência em relação à sociedade, levando-o a se valorizar como parte integrante do todo, um componente orgânico do organismo social (Durkheim, 1994, p. 174).

É nas variações específicas do ambiente social que devemos buscar a causa que explica o progresso da divisão do trabalho. O aumento da divisão do trabalho decorre, portanto, da perda de individualidade dos segmentos sociais e da maior permeabilidade das divisões que os separam. Em resumo, ocorre uma coalescência entre eles que permite à substância social entrar em novas combinações (Durkheim, 1994, p. 200).

O progresso da divisão do trabalho resulta da pressão mais intensa exercida pelas unidades sociais umas sobre as outras, o que as impulsiona a se desenvolver em direções mais ou menos divergentes. No entanto, essa pressão é constantemente contrabalançada por uma contra-pressão exercida pela consciência comum sobre cada consciência individual. Em outras palavras, para que a divisão do trabalho surja e se expanda, não basta que os indivíduos possuam potenciais habilidades especiais ou sejam incentivados a desviarem-se delas; as variações individuais também

devem ser possíveis. Essas variações não podem ocorrer se estiverem em oposição a um estado forte e bem definido da consciência coletiva (Durkheim, 1994, p. 226).

Se o papel de cada célula social é praticamente imutável, é porque lhe foi imposto desde o nascimento, preso dentro de um sistema hereditário de hábitos que molda sua vida e do qual não pode se desvencilhar significativamente. Ao contrário, na sociedade, o indivíduo não está predestinado por suas origens a um tipo específico de carreira. Sua constituição inata não o limita a um único papel, incapaz de desempenhar outro; ele recebe apenas predisposições hereditárias bastante gerais, flexíveis o suficiente para adotar formas diversas. Ele determina essas formas pelo uso que faz delas, concentrando suas faculdades nas funções específicas necessárias para seu emprego e permitindo que outras se atrofiem parcialmente (Durkheim, 1994, p. 270).

O desenvolvimento da ciência, da arte e da atividade econômica ocorre como resultado de uma necessidade imposta aos seres humanos pela nova condição em que são colocados. À medida que o número de indivíduos com os quais estabelecem relações sociais aumenta, as pessoas só podem manter sua posição especializando-se mais, trabalhando mais e estimulando excessivamente suas faculdades. Dessa estimulação geral surge inevitavelmente um nível mais elevado de cultura. Nessa perspectiva, a civilização não é vista como um objetivo que atrai as pessoas ou algo bom que elas buscam possuir em maior medida possível. Pelo contrário, é um efeito necessário de uma causa específica, resultado de um estado determinado. A civilização não é o polo em direção ao qual o desenvolvimento histórico se orienta, nem algo que os seres humanos buscam para se tornarem mais felizes ou melhores, pois nem a felicidade nem a moralidade aumentam necessariamente com a intensificação da vida. Os seres humanos avançam porque precisam; a velocidade desse avanço é determinada pela pressão mais ou menos forte que exercem uns

sobre os outros, dependendo de seu número (Durkheim, 1994, p. 276).

Mas, embora seja um efeito de causas necessárias, a civilização pode se tornar um fim, um objeto desejável — em resumo, um ideal. De fato, para uma sociedade em cada momento de sua história, há uma certa intensidade de vida coletiva que é considerada normal, dada a quantidade e a distribuição das unidades sociais. Certamente, se tudo ocorrer conforme o esperado, esse estado surgirá automaticamente. No entanto, não se pode pretender agir de maneira que tudo transcorra normalmente. Assim como a saúde existe na natureza, também existe a doença. A saúde, tanto nas sociedades quanto nos organismos individuais, é um tipo ideal que não se realiza perfeitamente em lugar algum. Todo indivíduo saudável exibe características desse tipo, que podem ser mais ou menos numerosas, mas ninguém possui todas elas. Portanto, é um objetivo válido buscar elevar a sociedade o mais próximo possível desse nível de perfeição (Durkheim, 1994, p. 278).

A sociedade, portanto, não é uma condição secundária para o progresso, mas o fator determinante. É uma realidade sobre a qual não temos mais controle do que temos sobre o mundo externo, ao qual devemos nos adaptar para continuar vivendo. É porque a sociedade muda que devemos mudar (Durkheim, 1994, p. 282).

As diferenças individuais, inicialmente obscurecidas e diluídas na massa de semelhanças sociais, começam a emergir, tomar forma e multiplicar-se. As coisas que permaneceram fora da consciência individual, por não afetarem a coletividade, tornam-se objetos de representações. Enquanto os indivíduos agiam apenas sob estímulo mútuo, exceto nos casos em que seu comportamento era determinado por necessidades físicas, cada um torna-se uma fonte espontânea de atividade. Personalidades individuais são formadas e tornam-se conscientes de si mesmas. No entanto, esse crescimento na vida psicológica do indivíduo não enfraquece a sociedade, mas a transforma. Torna-se mais livre e expansiva e,

dado que não possui outros substratos além da consciência dos indivíduos, estes crescem, tornando-se mais complexos e incidentalmente mais flexíveis (Durkheim, 1994, p. 285).

A divisão do trabalho e a solidariedade

A divisão do trabalho só gera solidariedade se for espontânea e na medida em que é espontânea. Por espontaneidade entende-se não apenas a ausência de qualquer tipo deliberado e formal de coerção, mas também a inexistência de quaisquer obstáculos que possam indiretamente dificultar o livre desenvolvimento da força social que cada indivíduo possui. Isso pressupõe não apenas que os indivíduos não sejam obrigados pela força a desempenhar funções específicas, mas também que nada impeça que ocupem um lugar na estrutura social proporcional às suas habilidades. Em suma, a divisão do trabalho é verdadeiramente espontânea apenas se a sociedade for organizada de tal forma que as desigualdades refletem exatamente as desigualdades naturais. Esta condição é necessária e suficiente para evitar que tais desigualdades sejam exacerbadas ou minimizadas por causas externas. A perfeita espontaneidade, portanto, é simplesmente a continuidade e a expressão de outra condição: a igualdade absoluta nas condições externas da competição. Isso não implica um estado de anarquia onde os indivíduos são livres para satisfazer todas as suas inclinações, boas ou más, mas sim uma organização cuidadosamente estruturada onde cada valor social é avaliado de acordo com seu verdadeiro mérito (Durkheim, 1994, pp. 312-313).

Como o avanço da divisão do trabalho inevitavelmente implica em uma crescente desigualdade, a igualdade que a consciência pública afirma necessitar não pode ser a igualdade nas condições externas da competição (Durkheim, 1994, p. 314).

O ser humano é moral apenas porque vive em sociedade, pois a moralidade se baseia na solidariedade com o grupo e varia de acordo com esse vínculo (Durkheim, 1994, p. 331). Portanto, não há moralidade sem sociedade. A divisão do trabalho não apenas produz solidariedade ao transformar cada indivíduo em um agente de troca, mas também estabelece um sistema de direitos e deveres que vincula as pessoas de forma duradoura. Assim como as semelhanças sociais geram leis e moralidades que as protegem, a divisão do trabalho gera regras que asseguram uma cooperação pacífica e regular entre as funções divididas. Ela não aproxima simplesmente indivíduos uns dos outros, mas sim funções sociais. A sociedade depende da interação harmoniosa dessas funções para manter sua saúde coletiva (Durkheim, 1994, pp. 337-338).

Em suma, nosso principal dever no momento atual é desenvolver uma moralidade para nós mesmos. Essa tarefa não pode ser realizada de forma improvisada no silêncio do estudo; ela surge gradualmente, impulsionada por causas internas que a tornam inevitável. A reflexão pode e deve prescrever o objetivo que deve ser alcançado, sendo este o nosso esforço constante (Durkheim, 1994, p. 340).

A reflexão de Émile Durkheim sobre a divisão do trabalho mantém grande pertinência para a análise crítica da sociedade atual. Para o autor, a divisão do trabalho só produz solidariedade quando se estabelece de forma espontânea, isto é, quando os indivíduos encontram condições externas iguais de competição e podem ocupar posições sociais de acordo com suas capacidades. Essa exigência revela uma crítica direta à permanência das desigualdades estruturais que marcam as sociedades contemporâneas, nas quais a meritocracia frequentemente se converte em um mecanismo de legitimação da reprodução social, ocultando a ausência de oportunidades equitativas.

Durkheim também denuncia as formas de coerção que distorcem a espontaneidade da divisão do trabalho. Se no século XIX

ele já alertava para os perigos da imposição externa sobre as funções sociais, hoje sua análise ilumina as formas sutis de coerção que atravessam o mercado de trabalho, caracterizadas pela precarização, pela hipercompetitividade e pela pressão econômica que limita as escolhas individuais. Assim, o discurso atual da liberdade de carreira ou do empreendedorismo, muitas vezes, encobre novas modalidades de subordinação social.

Outro aspecto fundamental de sua crítica reside na necessidade de uma regulação moral que acompanhe a complexificação das sociedades. Durkheim sustenta que a divisão do trabalho não pode ser reduzida a uma questão de eficiência técnica, pois depende de valores coletivos capazes de sustentar a cooperação entre funções diferenciadas. Em sociedades contemporâneas, marcadas pelo individualismo exacerbado, pela fragmentação social e pela primazia do cálculo utilitário, essa advertência adquire atualidade renovada. A ausência de referenciais éticos compartilhados aprofunda a sensação de anomia e fragiliza os vínculos sociais.

Durkheim insiste que a moralidade deve ser construída historicamente, como resposta a transformações internas da sociedade. Essa perspectiva permanece atual diante das novas configurações do trabalho, do impacto da tecnologia digital e da inteligência artificial, que exigem princípios éticos inéditos para preservar a solidariedade social. Ao apontar a interdependência crescente entre funções sociais distintas, Durkheim antecipa um dos desafios centrais da contemporaneidade: a necessidade de fortalecer a solidariedade orgânica em um mundo globalizado, no qual crises ambientais, sanitárias e econômicas evidenciam a insuficiência de respostas fragmentadas.

Dessa forma, a análise durkheimiana da divisão do trabalho permite questionar criticamente alguns dos pilares da sociedade atual: a naturalização das desigualdades, a precarização das relações laborais, o mito da meritocracia, o individualismo

competitivo e a ausência de valores coletivos que regulem a vida social. Sua obra, portanto, permanece como um referencial indispensável para compreender as tensões da modernidade e para pensar alternativas éticas que assegurem a coesão social em contextos de crescente complexidade.

Comparativamente a Marx, Durkheim apresenta uma visão mais otimista do desenvolvimento histórico das sociedades. Enquanto Marx enfatiza um determinismo baseado nos conflitos de classe e nas contradições internas que impulsionam transformações estruturais inevitáveis, Durkheim concebe a história como um processo de progresso contínuo. Para ele, a divisão do trabalho constitui um exemplo privilegiado desse avanço, revelando como as sociedades se tornam progressivamente mais complexas e organizadas.

A análise de ambos os autores oferece perspectivas complementares sobre as dinâmicas sociais, econômicas e políticas. Durkheim, ao centrar-se na coesão social e na divisão do trabalho, sublinha a importância da solidariedade orgânica para a manutenção da ordem, defendendo que a especialização e a interdependência funcional são indispensáveis ao funcionamento das sociedades modernas. Todavia, sua concepção tende a idealizar a integração social, minimizando os efeitos das desigualdades e dos conflitos gerados pela própria especialização.

Marx, por sua vez, aprofunda a crítica às estruturas de poder e às relações de classe, interpretando a sociedade a partir de interesses econômicos divergentes. Para ele, os sistemas políticos e econômicos não apenas reproduzem, mas ampliam as desigualdades, de modo que as transformações sociais radicais se apresentam como inevitáveis. No capitalismo, em particular, a busca incessante pelo lucro conduz à exploração e à alienação, configurando um quadro de tensões estruturais que só pode ser superado por meio de mudanças profundas.

Max Weber e o espírito do capitalismo

O termo *Espírito do capitalismo* conforme definido por Weber (2016, p.38) refere-se a um complexo de elementos historicamente associados, que são integrados em um conceito abrangente do ponto de vista de seu significado cultural. Weber argumenta que a compreensão final deste conceito só pode ser alcançada ao término de uma investigação completa sobre sua natureza. Diversas abordagens conceituais do espírito do capitalismo são possíveis.

Weber contesta as visões predominantes entre os comentaristas do capitalismo, que frequentemente assumem ou defendem sua inevitabilidade, alegando que ele é inerente à natureza humana ou representa um estágio crucial em um progresso universal. Ele contesta essas afirmações, argumentando que o espírito necessário para o sucesso no capitalismo não é algo natural. Ele observa que a busca pelo lucro não é a única motivação viável para atividades econômicas; alternativamente, as pessoas poderiam buscar simplesmente a subsistência ou adotar modos de vida tradicionais.

Para Weber, o capitalismo prospera quando certos valores são adotados e internalizados pela sociedade. Esses valores, não apenas características intrínsecas da natureza humana, são essenciais para a viabilidade do capitalismo. Assim, ele refuta a ideia de que o capitalismo é um estágio inevitável no desenvolvimento da sociedade, enfatizando que certos valores culturais específicos precisam estar presentes para seu surgimento e sustentação.

Weber utiliza extensivamente os escritos de Benjamin Franklin para ilustrar o *Ethos* do capitalismo. Franklin argumenta que "*tempo é dinheiro*", que o crédito é equivalente a dinheiro e que o dinheiro pode gerar mais dinheiro. Ele promove a pontualidade no pagamento de dívidas como um fator crucial para cultivar a confiança mútua. Além disso, Franklin encoraja a diligência e a confiabilidade

contínuas (Weber, 2016, pp.39-40). Weber interpreta essa filosofia como uma ética que valoriza o aumento do capital como um fim em si mesmo, refletindo o espírito do capitalismo moderno (Weber, 2016, p.41).

Embora formas de capitalismo tenham existido em épocas anteriores e em diferentes partes do mundo, como na China, Índia e na Idade Média, essas manifestações não incorporavam o mesmo espírito ético descrito por Franklin e analisado por Weber.

Todas as convicções morais de Franklin estão direcionadas à sua utilidade na promoção do lucro. São consideradas virtudes por essa razão, e Franklin não se opõe a substituir essas virtudes se elas alcançarem os mesmos objetivos. No entanto, isso não se resume simplesmente ao egocentrismo (Weber, 2016, p.42). A ética capitalista não advoga por um estilo de vida hedonista. A acumulação contínua de riqueza é vista como um fim em si mesma, não apenas como um meio para adquirir outros bens. Essa atitude aparentemente irracional em relação ao dinheiro constitui um princípio fundamental do capitalismo, associado intimamente a certas ideias religiosas. Ganhar dinheiro é visto como refletindo virtude e competência como uma vocação (Weber, 2016, p.43). A ideia de que o trabalho é uma vocação é a base da ética capitalista, uma obrigação que o indivíduo deve e sente em relação à sua atividade profissional. No entanto, isso não implica que essa ideia tenha surgido apenas sob condições capitalistas ou que essa ética deva persistir para que o capitalismo prospere. O capitalismo é um vasto sistema que obriga o indivíduo a seguir suas normas, em uma espécie de *"sobrevivência econômica dos mais aptos"*.

Weber argumenta que, para que um estilo de vida tão favorável ao capitalismo se tornasse dominante, ele teve que surgir em algum lugar, como um modo de vida adotado por um grande número de pessoas. É essa origem que precisa ser explicada. Ele rejeita a ideia de que essa ética tenha se originado como reflexo ou superestrutura de situações econômicas (Weber, 2016, p.44). Essa

abordagem interpreta todas as ideias e desenvolvimentos, incluindo o espírito do capitalismo, como reflexos ou superestruturas das situações econômicas. As interações econômicas formam a base de todas as instituições sociais; até mesmo a religião é um produto dessas interações e não pode ser uma força motriz na história. Weber argumenta que, para que a civilização ocidental emergisse do tradicionalismo feudal, foi necessário adotar um novo conjunto de valores. Esses valores não poderiam simplesmente emergir da situação econômica; precisavam ser adotados para superar essa situação. Embora a formação dos valores tenha sido influenciada pelas situações econômicas, não foi completamente determinada por elas. Segundo Weber, a visão materialista é excessivamente simplista e não se sustenta diante dos fatos.

Para ilustrar seu ponto de vista, Weber utiliza o exemplo de Massachusetts. O espírito do capitalismo estava presente em Massachusetts antes mesmo de uma ordem capitalista formal se estabelecer, como evidenciado por queixas de busca de lucro já em 1632. Além disso, o espírito capitalista se fortaleceu em lugares como Massachusetts, fundados com motivações religiosas, mais do que no sul-americano, estabelecido primariamente por interesses comerciais. Adicionalmente, o espírito do capitalismo teve que enfrentar resistências significativas para se estabelecer. Em épocas passadas e durante a Idade Média, a atitude de Franklin teria sido condenada como ganância. Não é verdade que a ganância tenha sido menos proeminente naquela época ou em outras regiões que careciam da ética capitalista (Weber, 2016, p.45).

O principal desafio enfrentado pela ética capitalista ao consolidar sua hegemonia foi o tradicionalismo (Weber, 2016, p.46). Weber busca fornecer uma definição preliminar de tradicionalismo, examinando alguns casos. Primeiramente, ele considera o trabalhador: uma forma pela qual o empregador moderno incentiva o trabalho é através do pagamento por produção, como remunerar um trabalhador agrícola com base na quantidade colhida. Para aumentar

a produtividade, o empregador aumenta a taxa de remuneração. No entanto, um desafio frequente é que, ao invés de aumentar o esforço, os trabalhadores realmente reduzem sua carga de trabalho quando recebem aumentos salariais. Isso ocorre porque eles podem diminuir a intensidade do trabalho e ainda assim alcançar a mesma remuneração. O trabalhador não se pergunta quanto pode ganhar em um dia se trabalhar ao máximo, mas sim quanto precisa trabalhar para ganhar o salário que garantirá suas necessidades tradicionais. Isso reflete o tradicionalismo, evidenciando que o indivíduo naturalmente deseja manter o *status quo* e obter o suficiente para viver como está acostumado. Essa é uma característica central do trabalho pré-capitalista, ainda observada em sociedades menos desenvolvidas. Weber sugere uma abordagem contrária, reduzindo salários para aumentar a produtividade. No entanto, ele aponta que há limitações para essa abordagem, pois os salários podem se tornar insuficientes para sustentar a vida. Para ser eficaz dentro do capitalismo, o trabalho deve ser visto como um fim em si mesmo. Isso requer educação e não é simplesmente uma inclinação natural (Weber, 2016, p.46-48).

Weber então explora o empreendedorismo sob a ótica do tradicionalismo. Ele observa que empresas capitalistas ainda podem preservar características tradicionalistas. O espírito do capitalismo moderno implica uma busca racional e sistemática pelo lucro. Essa atitude encontra sua melhor expressão através do capitalismo e motiva as atividades capitalistas de maneira mais eficaz. No entanto, o espírito do capitalismo e as atividades capitalistas nem sempre estão alinhados. Por exemplo, consideremos o sistema de distribuição, que pode representar uma organização capitalista racional, mas ainda preservar um espírito tradicional. Esse sistema pode refletir um modo de vida tradicional, relações de trabalho tradicionais e interações tradicionais com os clientes. Eventualmente, ocorre uma quebra desse tradicionalismo, não por mudanças na estrutura organizacional, mas sim pela entrada de um empreendedor jovem. Ele seleciona tecelões com cuidado,

supervisiona-os de perto e transforma suas práticas laborais. Além disso, ele redefine o relacionamento com os clientes, tornando-o mais pessoal e eliminando intermediários, ao mesmo tempo que introduz preços competitivos e alta rotatividade. Aqueles que não conseguem competir acabam falindo. Uma mentalidade de lazer em relação à vida é substituída pela frugalidade. Mais crucialmente, essa mudança não foi impulsionada simplesmente por um influxo de capital novo, mas por um novo espírito empreendedor.

Os indivíduos bem-sucedidos geralmente são moderados, confiáveis e completamente dedicados aos seus negócios. Hoje, há pouca conexão entre essas condutas e crenças religiosas, e quando há, geralmente é vista de forma negativa. Para esses indivíduos, os negócios são um fim em si mesmos. Essa é a sua motivação, embora possa parecer irracional do ponto de vista da busca pela felicidade pessoal. Como Weber destaca:

Aquele que em sua conduta de vida não se adapta às condições de sucesso capitalista moderno, ou afunda ou não sobe. Mas esses são fenômenos de uma era na qual o capitalismo moderno, agora triunfante, já se libertou das antigas estruturas de suporte. Assim como um dia, aliado apenas ao poder do Estado moderno em formação, rompeu as antigas formas de regulamentação econômica medieval, poderia ter sido o caso em suas relações com as autoridades religiosas. (Weber, 2016, p.56).

Em nosso mundo individualista moderno, esse espírito do capitalismo pode ser entendido simplesmente como uma adaptação, uma vez que se alinha tão bem com as exigências do capitalismo moderno. Não necessita mais do apoio das convicções religiosas, embora a religião tenha sido crucial para derrubar o antigo sistema econômico. Também não é adequado afirmar que a ética do capitalismo simplesmente reflete condições materiais, pois emerge como um valor culturalmente assumido na história como vocação, ainda que anteriormente tolerado no melhor dos casos. O que é

essencial é compreender o contexto das ideias que convenceram as pessoas de que tinham uma vocação para o sucesso financeiro.

Segundo Weber (2016, p. 66), não se pode afirmar que Lutero realmente incorporasse o espírito do capitalismo. A evolução da concepção de trabalho mundano como vocação dependeria da trajetória das diferentes igrejas protestantes. A própria Bíblia sugeria uma interpretação tradicionalista, sendo Lutero um tradicionalista por natureza. Ele passou a defender a obediência absoluta à vontade divina e a aceitação das circunstâncias como são. Assim, Weber conclui que a concepção simplista de vocação no luteranismo tem, na melhor das hipóteses, uma importância limitada para seu estudo. Isso não implica que o luteranismo seja irrelevante para o desenvolvimento do espírito capitalista; pelo contrário, indica que esse desenvolvimento não pode ser diretamente atribuído à postura de Lutero em relação à atividade mundana. Nesse sentido, é necessário explorar um ramo do protestantismo que apresente uma conexão mais evidente, como o calvinismo (Weber, 2016, pp. 71, 80).

Calvinismo, puritanos e o espírito do capitalismo

Max Weber faz uma investigação da relação entre o espírito do capitalismo e a ética ascética dos calvinistas e outros puritanos. O espírito capitalista não era o objetivo desses reformadores religiosos; seu impacto cultural era imprevisto e talvez indesejável. Weber então acrescenta algumas observações para evitar qualquer confusão sobre seu estudo. Ele não está tentando avaliar as ideias da Reforma em valor social ou religioso. Ele está apenas tentando entender como certas características da cultura moderna podem ser atribuídas à Reforma. No entanto, também não devemos ser tolos a ponto de argumentar que o espírito do capitalismo só poderia ter ocorrido como resultado de efeitos particulares da Reforma, e que o capitalismo é, portanto, um resultado da Reforma. Os objetivos de

Weber são mais modestos. Ele quer entender em que grau as forças religiosas ajudaram a formar e expandir o espírito do capitalismo, e que aspectos de nossa cultura podem ser atribuídos a eles. Ele examinará quando e onde há correlações entre crenças religiosas e ética prática e esclarecerá como os movimentos religiosos influenciaram o desenvolvimento da cultura material. Somente quando isso for determinado, podemos tentar estimar em que grau o desenvolvimento histórico da cultura moderna pode ser atribuído a essas forças religiosas e em que extensão a outras forças.

Historicamente, as quatro principais formas de protestantismo ascético foram calvinismo, pietismo, metodismo e seitas batistas (Weber, 2016, p.77). Nenhuma dessas igrejas é completamente independente uma da outra, ou mesmo de igrejas não-ascetas. Até suas diferenças dogmáticas mais fortes foram combinadas de várias maneiras, e uma conduta moral semelhante pode ser encontrada nas quatro. Ao examinar essas religiões, Weber explica que está interessado *“na influência daquelas sanções psicológicas que, originadas na crença religiosa e na prática da religião, deram uma direção à conduta prática e mantiveram o indivíduo nela”* (Weber, 2016, p.79). As pessoas se preocupavam com dogmas abstratos a um grau que só pode ser entendido quando vemos como esses dogmas estavam conectados a interesses religiosos práticos.

A primeira religião que Weber descreve é o calvinismo. O dogma mais distintivo do calvinismo é a doutrina da predestinação. Os calvinistas acreditam que Deus predetermina quais pessoas são salvas e quais são condenadas. Os calvinistas chegaram a essa ideia por necessidade lógica. Os homens existem por causa de Deus, e aplicar padrões terrestres de justiça a Deus é sem sentido e insultuoso. Questionar o destino de alguém é semelhante a um animal reclamando que não nasceu homem. Os humanos não têm o poder de mudar os decretos de Deus, e sabemos apenas que parte da humanidade é salva e parte condenada. Na perspectiva

calvinista, Deus se torna “*um ser transcendental, além do alcance da compreensão humana, que com seus decretos bastante incompreensíveis decidiu o destino de cada indivíduo e regulou os mínimos detalhes do cosmos desde a eternidade*” (Weber, 2016, p.96).

Weber argumenta que o calvinismo deve ter tido um profundo impacto psicológico, “*um sentimento de solidão interior sem precedentes de um único indivíduo*”. No que foi a coisa mais importante em sua vida, a salvação eterna, cada pessoa teve que seguir seu caminho sozinha, para encontrar um destino já determinado para ele (Weber, 2016, p.90). Ninguém poderia ajudá-lo, e não houve salvação através da igreja e dos sacramentos. Esta foi a conclusão lógica da eliminação gradual da magia do mundo. Não havia meios de alcançar a graça de Deus se Deus tivesse decidido negá-la.

Por um lado, esse relato mostra por que os calvinistas rejeitaram todos os elementos sensuais e emocionais da cultura e da religião. Tais elementos não eram um meio para a salvação e promoveram a superstição. Por outro lado, vemos as origens do individualismo desiludido e pessimista de hoje. A interação do calvinista com Deus foi realizada em isolamento espiritual, mesmo que ele pertencesse a uma igreja. Havia organização social porque acreditava-se que trabalhar por utilidade social pessoal era exigido por Deus.

Esse relato do calvinismo traz uma questão importante, no entanto. Como a doutrina da predestinação poderia se desenvolver em uma época em que a vida após a morte era a parte mais importante e mais certa da existência? Cada crente deve ter se perguntado se ele ou ela era um dos eleitos; deve ter dominado seus pensamentos (Weber, 2016, p.92). Calvino tinha certeza de sua própria salvação, e sua resposta a essas preocupações era simplesmente se contentar com o conhecimento que Deus escolheu e confiar em Cristo. Calvino rejeitou, em princípio, a

suposição de que as pessoas pudessem aprender com a conduta de outras pessoas se fossem salvas ou condenadas - isso estaria tentando forçar os segredos de Deus. No entanto, essa abordagem era impossível para os seguidores de Calvino. Era psicologicamente necessário que eles tivessem algum meio de reconhecer as pessoas em um estado de graça, e dois desses meios surgissem. Primeiro, era considerado um dever absoluto considerar-se um dos salvos e ver as dúvidas como tentações do mal. Em segundo lugar, a atividade mundana era incentivada como o melhor meio de obter essa autoconfiança.

Por que a atividade mundana poderia assumir esse nível de importância? O calvinismo rejeitou os elementos místicos do luteranismo, onde os humanos eram um vaso a ser preenchido por Deus. Antes, os calvinistas acreditavam que Deus operava através deles. Estar em um estado de graça significava que eles eram ferramentas da vontade divina. A fé teve que ser demonstrada em resultados objetivos. Que resultados os calvinistas procuraram? Eles procuraram por qualquer atividade que aumentasse a glória de Deus. Tal conduta pode ser baseada diretamente na Bíblia ou indiretamente através da ordem proposital do mundo de Deus. Boas obras não eram um meio para a salvação, mas eram um sinal de terem sido escolhidos (Weber, 2016, p.100).

Weber observa que o calvinismo esperava autocontrole sistemático e não ofereceu oportunidade para o perdão da fraqueza. *“O Deus do calvinismo exigiu de seus crentes não apenas boas obras, mas uma vida de boas obras combinada em um sistema unificado”*. Essa era uma abordagem racional e sistemática da vida. Já que as pessoas tinham que provar sua fé através da atividade mundana, o calvinismo exigia uma espécie de ascetismo mundano. Isso levou a uma atitude em relação aos pecados do próximo que não era compreensiva, mas cheia de ódio, já que ele era inimigo de Deus, portando os sinais da condenação eterna. Isso implicava uma cristianização da vida que tinha implicações práticas

dramáticas na maneira como as pessoas viviam suas vidas (Weber, 2016, p.107).

Além disso, as religiões com uma doutrina semelhante de prova tiveram uma influência semelhante na vida prática. A predestinação em sua “*magnífica consistência*” foi o fundamento da ética metódica e racionalizada dos puritanos. Os diferentes ramos do protestantismo ascético tinham elementos do pensamento calvinista, mesmo que não adotassem o calvinismo como um todo. Weber novamente enfatiza quão fundamental é a ideia de prova para seu estudo. Sua teoria pode ser entendida em sua forma mais pura através da doutrina calvinista da predestinação. O calvinismo tinha uma consistência única e um efeito psicológico extraordinariamente poderoso (Weber, 2016, p.136).

Depois de apresentar as doutrinas do calvinismo, Weber recorre a três outras religiões protestantes ascéticas, a primeira sendo o pietismo. Historicamente, a doutrina da predestinação também foi o ponto de partida do pietismo, e o pietismo está intimamente ligado ao calvinismo. Os pietistas desconfiavam profundamente da igreja dos teólogos e tentaram viver uma vida livre de todas as tentações do mundo e em todos os seus detalhes ditados pela vontade de Deus. Eles procuraram sinais de renascimento em suas atividades diárias. Como escreve Weber:

Em tudo isso, na verdade, manifesta-se esse modo especificamente luterano de buscar a salvação, para o qual o fator decisivo é o perdão dos pecados e não: a santificação prática. No lugar da busca racional e planejada para adquirir e conservar o conhecimento certo da bem-aventurança futura no Outro Mundo, entra aqui a necessidade do sentimento da reconciliação e comunhão com Deus já agora aqui neste mundo. (Weber, 2016, p.125).

O pietismo tinha uma ênfase maior no lado emocional da religião do que o calvinismo ortodoxo aceito, e existiam tensões luteranas do pietismo. No entanto, na medida em que os elementos

racionais e ascéticos do pietismo eram dominantes, os conceitos necessários para o estudo de Weber permaneceram. Primeiro, os pietistas acreditavam que o desenvolvimento metódico do estado de graça de alguém em termos da lei era um sinal de graça. Em segundo lugar, eles acreditavam que Deus dá sinais àqueles em estado de perfeição, se esperarem pacientemente. Eles também tinham uma aristocracia dos eleitos (Weber, 2016, p.119), embora houvesse algum espaço para a atividade humana ganhar graça. Vemos que o pietismo tinha uma base incerta para seu ascetismo que o tornava menos consistente que o calvinismo. Isso se deve em parte às influências luteranas e em parte ao emocionalismo. Assim, este estudo explica algumas das diferenças no caráter das pessoas sob a influência do pietismo, em vez do calvinismo.

O metodismo representava uma combinação de religião emocional (Weber, 2016, p.127), mas ascética, com uma crescente indiferença à base doutrinária do calvinismo. Sua característica mais forte era a *“natureza sistemática e sistemática da conduta”*. O método foi usado principalmente para provocar o ato emocional de conversão, e a religião tinha um forte caráter emocional. Boas obras eram apenas os meios de conhecer o estado de graça. O sentimento de graça era necessário para a salvação. A ética metodista tinha uma base incerta semelhante à do pietismo. Como o calvinismo, eles analisaram a conduta para avaliar a verdadeira conversão. No entanto, como produto tardio, o Metodismo geralmente pode ser ignorado, pois não adiciona nada de novo à ideia de uma chamada.

As seitas batistas (batistas, menonitas e quakers) formam uma fonte independente de protestantismo ascético além do calvinismo; sua ética repousa em uma base diferente. Essas seitas são unificadas pela ideia de uma igreja de crentes, uma comunidade apenas dos verdadeiros crentes (Weber, 2016, p.137). Isso funcionou através da revelação individual, e era preciso esperar pelo Espírito e evitar apegos pecaminosos ao mundo. Apesar de terem um fundamento diferente do calvinismo, eles também rejeitaram toda

idolatria da carne como uma depreciação do respeito a Deus. Eles acreditavam na relevância contínua da revelação. Como os calvinistas, eles desvalorizaram os sacramentos como um meio para a salvação, que era uma importante forma de racionalização. Isso levou à prática do ascetismo mundano. O interesse pelas ocupações econômicas foi aumentado pela rejeição da política (Weber 2016, p.138); eles adotaram a ética da – *“honestidade é a melhor política”* (Weber, 2016, p.139).

A relação entre protestantismo ascético e o espírito do capitalismo

Após analisarmos os fundamentos religiosos da ideia puritana de vocação, podemos explorar suas implicações para o mundo dos negócios. Uma característica central dessas seitas é a concepção do estado de graça religioso como um status que separa o indivíduo da corrupção da carne e do mundo. Esse estado não pode ser alcançado por meio de sacramentos mágicos ou boas obras, mas somente através de certos tipos de conduta específicos. Isso incentivava o indivíduo a monitorar meticulosamente seu próprio estado de graça em suas ações e praticar o ascetismo. Esse comportamento implicava planejar sistematicamente toda a vida de acordo com a vontade divina. Nas palavras de Weber:

A racionalização da conduta de vida no além é a concepção da profissão de protestantismo ascético. A ascese cristã, que inicialmente buscava fugir do mundo para a solidão monástica, acabou por dominar eclesiasticamente o mundo ao qual havia renunciado. Ao fazer isso, no entanto, deixou a vida cotidiana no mundo, com seu caráter naturalmente espontâneo, em grande parte intacta. Agora ela entra no mercado da vida, fecha as portas do mosteiro atrás de si e começa a impregnar de maneira metódica precisamente a vida racional no mundo, não para este mundo. (Weber, 2016, p.141).

Weber agora direciona sua atenção para a conclusão de seu estudo, tentando compreender a relação entre o protestantismo ascético e o espírito do capitalismo. Para investigar como essas ideias religiosas se transformam em princípios para a conduta diária, é necessário examinar detalhadamente os textos religiosos da época que tratam do protestantismo ascético como um todo. Os escritos de Richard Baxter servem como um modelo exemplar (Weber, 2016, pp.141-142). Em seus trabalhos, é notável sua visão da riqueza como uma tentação perigosa. Por exemplo, considera o desperdício de tempo como o pior dos pecados, pois representa uma falha em promover a vontade divina como vocação. Baxter prega o trabalho árduo, físico ou mental, contínuo, porque o trabalho é uma forma de ascese aceitável na tradição ocidental e é ordenado por Deus como um fim em si mesmo. Isso não muda mesmo para os ricos, pois todos têm uma vocação na qual devem trabalhar, e aproveitar as oportunidades de lucro que Deus proporciona faz parte dessa vocação. Desejar ser pobre é comparável a desejar estar doente (Weber, 2016, p.153), e ambos são moralmente inaceitáveis.

Weber busca esclarecer as formas pelas quais a ideia puritana de vocação e ascetismo influenciou o desenvolvimento do modo de vida capitalista. Inicialmente, o ascetismo confrontou o desfrute espontâneo da vida e suas oportunidades, os quais afastavam as pessoas do trabalho considerado vocação e religião. Weber argumenta que *“o trabalho é o fim em si da vida, prescrito por Deus”*. A sentença de Paulo *“se alguém não quiser trabalhar, não coma também”* vale incondicionalmente e para todos. A falta de vontade de trabalhar é sintoma de ausência de graça (Weber, 2016, p.148). Além disso, os puritanos rejeitaram qualquer gasto de dinheiro em entretenimento que não contribuísse para a glória de Deus. Sentiam-se obrigados a preservar e aumentar seus bens. Foi o protestantismo ascético que fundamentou essa atitude ética, liberando psicologicamente a acumulação de bens das restrições da ética tradicionalista. O ascetismo também condenou a desonestidade e a ganância impulsiva. Buscar riqueza por si mesma

era reprovável, mas obtê-la como resultado do trabalho era visto como um sinal da bênção de Deus. Nas palavras de Weber:

A ascese protestante intramundana agiu de forma enérgica contra o desfrute despreocupado das posses; reprimiu o consumo, especialmente o consumo de luxos. Em compensação, teve o efeito psicológico de liberar a busca de riqueza das amarras da ética tradicionalista, rompendo as correntes que limitavam a ambição de lucro, não apenas ao legitimá-la, mas também ao considerá-la diretamente desejada por Deus. (Weber, 2016, p.163-164).

Assim, a perspectiva puritana favoreceu o desenvolvimento da vida econômica burguesa racional e semeou as bases do homem econômico moderno. É verdade que, uma vez alcançada, a riqueza teve um efeito secularizador. De fato, os efeitos econômicos completos desses movimentos religiosos se manifestaram após o pico do fervor religioso. As raízes religiosas gradualmente desapareceram, cedendo lugar a um pragmatismo secularizado (Weber, 2016, p.168). No entanto, essas raízes religiosas deixaram um legado secularizado que promovia uma consciência ética robusta em relação à aquisição de dinheiro, desde que obtido legalmente. O ascetismo religioso também incutiu nos empresários uma ética de diligência no trabalho e os tranquilizou quanto à desigualdade como parte do plano divino (Weber, 2016, p.169). Assim, um dos principais elementos do espírito do capitalismo moderno, a conduta racional baseada na ideia de vocação, emergiu do espírito do capitalismo.

O ascetismo contribuiu significativamente para a construção do vasto cosmos da ordem econômica moderna. As pessoas nascidas hoje têm suas vidas moldadas por esse mecanismo. O zelo pelos bens materiais tornou-se uma gaiola de ferro, exercendo um controle sem precedentes sobre o indivíduo (Weber, 2016, p.171).

Em suas considerações finais, Weber menciona algumas áreas que um estudo mais abrangente deveria explorar. Primeiramente, seria necessário investigar o impacto do

racionalismo ascético em outras esferas da vida e rastrear seu desenvolvimento histórico com maior rigor. Além disso, seria crucial examinar como o próprio ascetismo protestante foi influenciado por condições sociais, incluindo as econômicas (Weber, 2016, p.172-173).

O *Espírito do Capitalismo*, de Max Weber, embora elaborado no início do século XX, oferece contribuições que permanecem atuais como crítica à sociedade contemporânea. Uma de suas análises centrais refere-se ao processo de racionalização da vida, que, originado na ética ascética protestante, transformou-se em um mecanismo de coerção social. Esse processo culmina na metáfora da “gaiola de ferro”, pela qual os indivíduos se encontram aprisionados na lógica da eficiência, da disciplina e da produtividade. Tal diagnóstico mantém sua pertinência em um mundo marcado pela hipercompetitividade, pela mercantilização do tempo e pela redução das relações humanas a parâmetros de desempenho.

A noção puritana de vocação, que vinculava o trabalho árduo ao sinal de graça divina, secularizou-se e passou a constituir um imperativo moral da sociedade capitalista moderna. Mesmo desvinculada de suas raízes religiosas, a ética do trabalho continua a sustentar práticas de exploração, jornadas extenuantes e a precarização das condições laborais, naturalizando o esgotamento físico e mental em nome da produtividade. Essa transposição histórica reforça a crítica de Weber à absolutização do trabalho como valor supremo da vida social.

Outro aspecto fundamental da análise weberiana diz respeito à acumulação de riqueza como fim em si mesmo. Se, no ethos puritano, o enriquecimento representava virtude e competência, na sociedade contemporânea essa lógica encontra-se intensificada pelo consumismo e pela busca incessante de lucro. A acumulação deixou de servir à satisfação de necessidades concretas para transformar-se em objetivo autônomo, frequentemente em detrimento de valores

comunitários, sociais e ambientais. Nesse sentido, Weber antecipa a crítica à racionalidade instrumental que domina o capitalismo atual.

Weber também ressalta a secularização do ascetismo, que, ao perder suas bases religiosas, converte-se em pura disciplina econômica, fortalecendo o individualismo e fragilizando laços de solidariedade. Essa transposição cultural explica a persistência de práticas que privilegiam a racionalização econômica em detrimento da dimensão ética ou social. Ao mesmo tempo, a crítica weberiana ao determinismo econômico permanece relevante, pois questiona a ideia de que o capitalismo seria resultado inevitável das condições materiais ou da natureza humana. Sua ênfase no papel dos fatores culturais e religiosos abre espaço para pensar alternativas à naturalização do capitalismo como destino incontornável.

Assim, Weber evidencia que os valores internalizados pelo protestantismo ascético — disciplina, cálculo, ascetismo e racionalização — continuam a orientar práticas coletivas mesmo em contextos de crise. No século XXI, esses valores ainda legitimam políticas neoliberais que subordinam dimensões humanas e sociais à lógica de mercado, mesmo diante de desafios globais como o colapso ambiental, a desigualdade econômica e as crises humanitárias.

O *Espírito do Capitalismo* permanece atual ao denunciar a transformação de valores culturais em engrenagens de dominação, a absolutização da racionalidade instrumental e a submissão da vida ao imperativo da produtividade e da acumulação. A obra de Weber, ao identificar o legado do ascetismo religioso na construção da modernidade, fornece instrumentos analíticos indispensáveis para compreender as contradições do capitalismo contemporâneo e os limites que este impõe à liberdade humana.

Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber oferecem contribuições distintas para a compreensão da sociedade. Marx foca na luta de classes e nas bases econômicas da estrutura social, Durkheim enfatiza a coesão social e a divisão do trabalho, e Weber

destaca os valores culturais e a racionalização. Juntas, suas teorias fornecem uma compreensão abrangente das dinâmicas sociais, econômicas e culturais que moldam as sociedades modernas.

Fatores econômicos, a divisão de trabalho, como a cultura religiosa são fontes importantes para compreendermos da dinâmica social. A sociologia clássica abre um leque inicial de análise que será ampliado em dimensões muito mais complexas nas sociedades contemporâneas. Essas pesquisas continuam sendo aprimoradas e discutidas, demonstrando que a tessitura social é muito mais abrangente e rica em análises de diversas naturezas.

Capítulo IV

ABORDAGENS CONTEMPORÂNEAS



Abordagens contemporâneas

A reflexão contemporânea sobre justiça e desigualdade tem sido substancialmente enriquecida pelas contribuições de destacados pensadores sociais, cujas obras oferecem perspectivas críticas e inovadoras sobre questões fundamentais que moldam nossa compreensão da justiça social. Entre esses pensadores, Martha Nussbaum, Amartya Sen e Thomas Piketty se destacam por suas abordagens, proporcionando novas ferramentas para enfrentar os desafios da desigualdade e promover uma justiça mais inclusiva e equitativa.

Martha Nussbaum, em sua obra *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade e pertencimento à espécie*, apresenta uma crítica à tradição do contrato social e às suas limitações no que tange à consideração das necessidades e direitos de grupos marginalizados, incluindo pessoas com deficiência, mulheres e animais não humanos. Nussbaum propõe a teoria das capacidades, que fundamenta a dignidade e os direitos humanos na capacidade das pessoas de viver uma vida digna de ser vivida. Sua abordagem sublinha a importância de uma inclusão mais ampla e da adaptação das instituições para refletir a diversidade das capacidades humanas e não humanas, promovendo uma visão mais abrangente e justa da dignidade.

Amartya Sen, por sua vez, aborda a questão da justiça a partir de uma perspectiva diferente em *A ideia de justiça*. Sen critica a teoria da justiça de John Rawls por não integrar adequadamente aspectos comparativos e internacionais e propõe a teoria da escolha social. Esta teoria valoriza a avaliação comparativa e a pluralidade de princípios, defendendo uma visão de imparcialidade aberta que considera perspectivas externas e promove um diálogo global. Sen destaca a relevância da liberdade real e das oportunidades efetivas, ao mesmo tempo que critica a tendência de reduzir indivíduos a

identidades dominantes. Sua abordagem enfatiza a necessidade de uma justiça global que transcenda barreiras locais e políticas.

Thomas Piketty, em *O novo capital no século XXI*, fornece uma análise abrangente da evolução da desigualdade econômica, desafiando tanto a hipótese de Kuznets quanto as previsões de Marx sobre a concentração de riqueza. Piketty argumenta que a desigualdade econômica tem aumentado desde os anos 1980, exacerbada por políticas neoliberais e globalização financeira. Ele propõe a implementação de um imposto global progressivo sobre o capital como uma solução para controlar a desigualdade extrema e ressalta a importância da educação e da tecnologia na promoção da igualdade de oportunidades. Sua obra destaca a necessidade de políticas econômicas integradas que considerem a interconexão entre mudanças econômicas, políticas e culturais para moderar a desigualdade.

Essas contribuições oferecem um panorama abrangente das questões de justiça e desigualdade, cada uma destacando aspectos críticos que merecem uma consideração aprofundada. Enquanto Nussbaum foca na inclusão e na dignidade por meio da teoria das capacidades, Sen expande a perspectiva para uma visão global e participativa da justiça, e Piketty fornece uma análise detalhada da desigualdade econômica e das possíveis soluções políticas. Coletivamente, essas abordagens fornecem uma base sólida para uma discussão mais profunda e abrangente sobre como enfrentar os desafios contemporâneos e promover uma sociedade mais justa e equitativa.

Martha Nussbaum e a tradição do contrato social

Martha Nussbaum, em sua obra *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade e pertencimento à espécie* (Nussbaum, 2007, p. 9), inicia sua análise explorando o estado de natureza no

contexto do contractualismo. Segundo Nussbaum, a concepção de princípios políticos como resultado de um contrato social constitui uma das principais contribuições da tradição filosófica ocidental. Nesse modelo, indivíduos celebram um contrato, concordando em renunciar ao uso privado da força e ao direito de tomar a propriedade de outrem, em troca de paz, segurança e uma expectativa de vantagem mútua. Ao refletir sobre o contrato que seria formulado em uma situação inicial, tal como concebido por John Locke, onde os indivíduos são imaginados como livres, iguais e independentes, obtemos uma perspectiva sobre a justificativa dos princípios políticos (Nussbaum, 2007, p. 10).

Para Nussbaum, a tradição contratual, em suas diversas formas, oferece duas contribuições principais. Primeiramente, demonstra de maneira clara e rigorosa que os interesses humanos – mesmo quando começamos com uma concepção artificialmente simplificada desses interesses – são adequadamente servidos pela sociedade política, na qual todos renunciam ao poder pessoal em favor da lei e da autoridade legitimamente constituída. Em segundo lugar, e de maneira ainda mais significativa, revela que, ao despojar os seres humanos das vantagens artificiais presentes em todas as sociedades reais – como riqueza, status social, classe social, educação, entre outros – os indivíduos concordam com um tipo específico de contrato, que origina as teorias políticas. Dado que o ponto de partida é justo nesse sentido, os princípios resultantes da negociação também serão justos. Assim, a tradição nos legou uma compreensão processual da sociedade política, na qual o valor igual dos indivíduos e a reciprocidade entre eles são características centrais (Nussbaum, 2007, pp. 10-11).

Nussbaum observa que John Rawls diverge da tradição histórica ao não assumir que os seres humanos possuem direitos naturais no estado da natureza. Outra diferença relevante reside no papel dos elementos morais no procedimento contratual. A situação de escolha de Rawls incorpora pressupostos morais que Hobbes,

Locke e até Kant evitam. O *véu da ignorância* oferece uma representação de imparcialidade moral que está intimamente relacionada à ideia kantiana de que nenhum indivíduo deve ser utilizado apenas como um meio para os fins de outros (Nussbaum, 2007, p. 12).

Nussbaum argumenta que a tradição do contrato social confunde duas questões que, em princípio, são distintas: para quem são projetados os princípios básicos da sociedade e para quem esses princípios são destinados (Nussbaum, 2007, p. 16). A partir dessas questões, Nussbaum investiga quem está excluído do contrato social. Dentro dessa perspectiva, ela aborda três problemas não resolvidos pelas teorias contratualistas: o primeiro refere-se às pessoas com deficiência física e mental, o segundo às desigualdades enfrentadas pelas mulheres e, por fim, o terceiro à situação dos animais não humanos (Nussbaum, 2007, p. 18).

Para aprofundar suas concepções, Nussbaum revisita alguns pensadores históricos, entre os quais se destaca Hugo Grotius. Segundo Grotius, a teoria do direito natural parte da ideia de que o valor ético intrínseco do ser humano sugere que todo indivíduo possui direitos. Assim, a teoria política se fundamenta em uma ideia abstrata de direitos básicos, baseada nas concepções de dignidade (o ser humano como um fim em si mesmo) e sociabilidade. A partir dessas ideias, argumenta-se que certos direitos específicos são decorrentes como condições necessárias para uma vida com dignidade humana (Nussbaum, 2007, p. 36). A justificativa desses direitos não é processual, mas sim intuitiva, baseada na dignidade humana e na argumentação de que determinados direitos estão implícitos na ideia de dignidade humana. Grotius argumenta explicitamente contra a derivação dos princípios fundamentais apenas a partir da ideia de vantagem mútua, afirmando que a sociabilidade humana demonstra que a vantagem não é a única razão pela qual os indivíduos agem com justiça. Ele acredita que uma sociedade baseada na sociabilidade e no respeito, em vez de na

vantagem mútua, pode manter sua estabilidade ao longo do tempo (Nussbaum, 2007, p. 37).

Nussbaum destaca que, para Grotius, o tipo relevante de igualdade entre as pessoas é a igualdade moral, que implica igualdade de respeito e direito. A igualdade de poderes não é central em seu argumento. Assim, uma pessoa com habilidades físicas muito distintas da maioria é tratada da mesma forma que qualquer outro ser humano. No entanto, como sua teoria é racionalista, a desigualdade de habilidades mentais pode receber um tratamento diferenciado. Não está claro se existem pré-requisitos empíricos para a igualdade de dignidade ou se Grotius pressupõe, como Nussbaum irá defender, que qualquer criança de pais humanos possui dignidade totalmente igual à de qualquer outro ser humano. Portanto, não há uma analogia em sua obra para as circunstâncias da justiça descritas por Hume ou para as suposições semelhantes nas teorias de Hobbes, Locke e Kant. Grotius sugere e, independentemente da situação, as circunstâncias de justiça já existem entre os seres humanos simplesmente por serem humanos e sociáveis (Nussbaum, 2007, p. 38).

De acordo com Nussbaum, o *Leviatã* de Thomas Hobbes (1651) pode ser visto como um antítipo das ideias de Grotius, embora essa suposição seja incorreta. Hobbes sustenta que existem leis morais naturais que determinam conceitos como Justiça, Equidade, Modéstia, Misericórdia e a regra de tratar os outros como gostaríamos de ser tratados (XVII). No entanto, ele acredita que essas leis morais não podem fundamentar uma ordem política estável, pois são “*contrárias às nossas paixões naturais, que nos levam à parcialidade, ao orgulho, à vingança e similares*”. Embora a sociabilidade natural possa ser observada em abelhas e formigas, nos seres humanos, a sociabilidade confiável requer coerção. Como as paixões naturais são fundamentalmente competitivas e egoístas, e o medo desempenha um papel motivador central, o estado da natureza – a condição das relações humanas na ausência de um

soberano forte e coercitivo – é descrito por Hobbes como um estado de guerra. Hobbes considera esse estado extremamente infeliz (Nussbaum, 2007, p. 39).

Locke, citando Richard Hooker, argumenta que o reconhecimento da igualdade moral também gera deveres positivos de benevolência e beneficência. Ao perceber que os outros são iguais, eu tenho o dever de amá-los como a mim mesmo. Isso implica que, se tenho um desejo, não posso reivindicar sua satisfação sem, ao mesmo tempo, desejar a satisfação de desejos semelhantes em outros seres humanos. Nesse sentido, a reciprocidade moral e os sentimentos que a sustentam não necessitam do contrato social para serem estabelecidos; eles são imaginados como presentes na natureza. Associado a essas ideias sobre nossos deveres naturais, há uma noção que está intimamente ligada à tradição grotiana do direito natural: a dignidade natural. Feitos por Deus, fomos investidos de “*dignidade e autoridade*”; somos “*peças curiosas e maravilhosas*” da criação. Assim, buscamos uma vida “*adequada à dignidade do homem*” (Locke citando Hooker), uma vida que seja “*adequada para a dignidade e excelência de uma criatura racional*”. Cada um de nós também é carente e não pode alcançar essa vida de forma estável sozinho. Portanto, somos naturalmente induzidos a buscar a comunhão com os outros, o que explica por que os homens se uniram inicialmente nas sociedades políticas (ibid., Hooker novamente). Em outras palavras, nossa dignidade é uma fonte legítima de direitos, que só podem ser plenamente realizados por meio da cooperação. Felizmente, possuímos sentimentos morais cooperativos que possibilitam uma vida comum produtiva, e o principal objetivo dessa vida deve ser garantir que todos tenham a oportunidade de viver de acordo com a dignidade humana.

O *Tratado da natureza humana* de David Hume (1739-1740) e *Uma investigação sobre os princípios da moral* (primeira edição em 1751; edição póstuma em 1777) são obras de significativa importância para a teoria da justiça de John Rawls, que considera

esses textos essenciais para a compreensão das condições sob as quais a justiça se torna possível e necessária. Hume não é um contratualista; seu entendimento de justiça baseia-se na convenção (Nussbaum, 2007, p. 45). Rawls, no entanto, é capaz de integrar a perspectiva de Hume com a tradição do contrato social, pois sua própria concepção de justiça não contempla os direitos naturais e, nesse aspecto, se aproxima do convencionalismo de Hume (Nussbaum, 2007, p. 46).

Hume apresenta cenários hipotéticos para ilustrar sua teoria. Ele inicia com a Idade de Ouro clássica, onde a escassez é inexistente, não há necessidade de trabalho e a competição é irrelevante, uma vez que cada indivíduo tem acesso a todos os recursos necessários para satisfazer até os desejos mais exigentes. Nessa situação, a justiça não seria necessária, pois não haveria necessidade de distribuição de bens entre os indivíduos. Em seguida, Hume imagina um cenário semelhante ao atual, mas com seres humanos de generosidade ilimitada. Tal benevolência extrema também tornaria a justiça desnecessária, já que todos estariam dispostos a satisfazer as necessidades dos outros. Hume então explora os extremos opostos dessas situações. Suponha que a condição humana seja tão adversa e carente que a cooperação se torna impossível. Nesse estado, a justiça não teria limites, com cada indivíduo buscando o que pode para sobreviver. Por fim, se imaginarmos seres humanos totalmente perversos e insaciáveis, desprovidos da capacidade de conformar seu comportamento à moralidade e à lei, a justiça também se mostraria ineficaz (Nussbaum, 2007, pp. 46-47).

Em resumo, para Hume, a justiça só se torna relevante em contextos de escassez moderada, mas não desesperadora, de bens, e quando os seres humanos são egoístas e competitivos, com generosidade limitada, mas ainda assim capazes de restringir seu comportamento. Hume acredita que essa é a condição real da humanidade. Portanto, as regras de equidade ou justiça são

inteiramente dependentes do estado e das condições específicas em que os indivíduos se encontram e devem sua origem e existência à utilidade que proporcionam ao público através de sua observância estrita e regular. A justiça, então, é uma convenção cuja utilidade está diretamente relacionada às circunstâncias físicas e psicológicas em que os indivíduos estão situados (Nussbaum, 2007, p. 47).

A teoria do contrato social de Kant é discutida de forma mais proeminente nos ensaios *Teoria e prática* (1793) e *A metafísica dos costumes* (1797). John Rawls, claramente, baseia-se em grande parte na filosofia moral de Kant, cuja ideia central é que os seres humanos devem sempre ser tratados como fins em si mesmos, e nunca meramente como meios (Nussbaum, 2007, p. 50).

No contrato social de Kant, o grupo de partes contratantes, concebido como livres, iguais e independentes, coincide com o grupo de cidadãos para quem os princípios políticos são estabelecidos. No entanto, ao contrário de Locke, Kant reconhece que na sociedade existem cidadãos que não são partes contratantes ativas e que não se caracterizam pela independência. Esses indivíduos incluem mulheres, menores de idade e qualquer pessoa que não possa sustentar-se por si mesma, incluindo aqueles que dependem de outros para sua subsistência. De acordo com Kant, essas pessoas não possuem plena personalidade civil, pois não são independentes. Essa perspectiva leva Kant a distinguir entre cidadãos ativos e passivos. Cidadãos ativos (que também são os criadores do contrato social) possuem o direito de votar devido à sua independência. Os cidadãos passivos, embora mantenham certos direitos como seres humanos, como liberdade e igualdade, são subordinados à comunidade e não possuem direitos políticos, como o direito de votar, ocupar cargos políticos ou de promover mudanças legislativas.

Segundo Nussbaum, a tradição contratualista enfrenta dificuldades em abordar questões como os direitos das mulheres, dos não humanos e das pessoas com deficiências físicas e mentais. Nussbaum procura superar essas limitações por meio de sua

abordagem baseada nas capacidades. Ela argumenta que a noção de um mínimo social básico deve ser fundamentada em uma abordagem centrada nas capacidades humanas, ou seja, no que as pessoas realmente são capazes de fazer e ser, informada por uma ideia intuitiva de vida digna. Assim, a autora identifica uma lista de dez capacidades humanas centrais, argumentando que todas estão implícitas na ideia de dignidade humana (Nussbaum, 2007, p. 70).

Abordagem das capacidades e dignidade humana

A abordagem das capacidades, conforme proposta por Martha Nussbaum, fundamenta-se na concepção de dignidade humana e na ideia de uma vida que é digna dessa dignidade. Este conceito está intrinsecamente ligado ao funcionamento pleno do ser humano, conforme descrito por Karl Marx em seus *Manuscritos econômicos e filosóficos* de 1844. Marx conceitua o ser humano como um ente que necessita de uma gama total de atividades para uma vida plena. De maneira similar, a abordagem das capacidades enfatiza que os direitos dos cidadãos englobam uma multiplicidade de oportunidades de atividade, em vez de se limitar a meros recursos materiais (Nussbaum, 2007, p. 74).

Nussbaum identifica um conjunto de capacidades humanas centrais que são essenciais para a realização de uma vida digna. Estas capacidades incluem:

1. **Vida:** A capacidade de viver até o fim de uma vida humana de duração normal, evitando a morte prematura e a redução da vida a um ponto em que não seja mais digna de ser vivida.
2. **Saúde Corporal:** A habilidade de gozar de boa saúde, incluindo uma saúde produtiva; ter nutrição adequada e acesso a abrigo apropriado.
3. **Integridade Corporal:** A possibilidade de mover-se livremente, estar seguro contra agressões violentas, incluindo agressão sexual e violência

doméstica, e ter oportunidades para satisfação sexual e escolhas reprodutivas.

4. Sentidos, Imaginação e Pensamento: A capacidade de utilizar os sentidos, imaginar, pensar e raciocinar de forma “verdadeiramente humana”, com acesso a uma educação adequada que inclua alfabetização, matemática e ciências. Inclui a capacidade de experimentar e produzir obras e eventos de escolha própria, como os religiosos, literários e musicais, e usufruir da liberdade de expressão em discursos políticos e artísticos.

5. Emoções: A capacidade de formar vínculos afetivos com outras pessoas e coisas, amar aqueles que nos amam e cuidar de nós, sentir saudade, gratidão e raiva justificada. Isso implica um desenvolvimento emocional que não seja prejudicado pelo medo e pela ansiedade.

6. Razão Prática: A habilidade de formar uma concepção do bem e de se engajar em reflexões críticas sobre o planejamento de vida. Isso pressupõe a proteção da liberdade de consciência e da observância religiosa.

7. Afiliação:

- **A.** A capacidade de interagir socialmente com os outros, reconhecer e mostrar preocupação com eles, e imaginar suas situações. Proteger essa capacidade envolve garantir instituições que promovam essas formas de afiliação e proteger a liberdade de reunião e expressão política.

- **B.** A capacidade de possuir as bases sociais do respeito próprio e da não-humilhação, e ser tratado com dignidade igual à dos outros. Isso implica disposições contra discriminação com base em raça, sexo, orientação sexual, etnia, casta, religião e origem nacional.

8. Outras Espécies: A habilidade de viver com preocupação e respeito pelos animais, plantas e pelo meio ambiente natural.

9. Ludicidade: A capacidade de rir, brincar e desfrutar de atividades recreativas.

10. Controle sobre o Próprio Ambiente:

- **A. Político:** A capacidade de participar efetivamente das decisões políticas que afetam a própria vida, o direito à participação política e a proteção da liberdade de expressão e associação.

- **B. Material:** A capacidade de possuir propriedade (terrestre e móveis), buscar emprego em igualdade de condições com os demais, e ter proteção contra busca ou confisco não garantidos. No trabalho, isso implica trabalhar de maneira que permita a aplicação da razão prática e a formação de relações significativas de reconhecimento mútuo com outros trabalhadores. (Nussbaum, 2007, pp. 76-78).

Diante das capacidades descritas, Nussbaum questiona: é possível conceber uma vida digna sem essas capacidades? A diferença fundamental entre a abordagem das capacidades e o contratualismo rawlsiano reside em sua estrutura teórica subjacente. A teoria de John Rawls, como a maioria das doutrinas do contrato social, adota uma abordagem processual da justiça. Em outras palavras, Rawls não se concentra diretamente nos resultados, mas sim nos procedimentos que visam modelar características essenciais de justiça e imparcialidade, baseando-se nesses procedimentos para gerar um resultado justo. Com um design adequado da posição original, quaisquer princípios emergentes serão, por definição, justos (Nussbaum, 2007, p. 81).

A abordagem das capacidades, por outro lado, demonstra maior flexibilidade em parte devido ao seu caráter orientado a resultados, em contraste com a teoria processual. Esta abordagem avalia diretamente o conteúdo dos resultados, examinando-os para determinar se são compatíveis com uma vida de dignidade humana (ou, por extensão, animal). Essa estrutura permite a análise de uma ampla gama de problemas e situações em que questões de justiça podem estar ocultas (Nussbaum, 2007, p. 87). Nesse sentido, a abordagem das capacidades não se limita a avaliar vantagens. Em vez disso, ela parte da concepção aristotélica e marxista do ser humano como um ente social e político, cuja satisfação é encontrada nas relações com os outros. Enquanto os contratualistas frequentemente consideram a família como um dado natural e o

âmbito político como artificial, a abordagem das capacidades não faz essa distinção (Nussbaum, 2007, p. 85).

A noção de pessoa como animal político está ligada à ideia contratual de liberdade, que imagina o indivíduo com um profundo interesse na escolha, incluindo a escolha do modo de vida e dos princípios políticos que o governam. Assim, a abordagem das capacidades compartilha com a tradição liberal uma concepção de liberdade. No entanto, ela oferece uma visão sutilmente diferente: enfatiza os fundamentos materiais e biológicos da liberdade humana e reconhece uma gama mais ampla de seres que podem ser livres.

Devido à sua visão complexa e temporalmente variada do ser humano, a abordagem das capacidades não possui um análogo da concepção contratual do indivíduo como igual em poder e habilidades. As necessidades de recursos e cuidados das pessoas variam significativamente, e uma mesma pessoa pode ter necessidades distintas em diferentes fases de sua vida. Além disso, os indivíduos não são imaginados como entidades independentes; como animais políticos, seus interesses estão profundamente interligados com os interesses de outros ao longo de suas vidas, e seus objetivos são compartilhados. Em razão de sua condição de animais políticos, as pessoas dependem assimetricamente de outros em diferentes fases de suas vidas, e alguns permanecem em uma situação de dependência assimétrica ao longo de toda a vida (Nussbaum, 2007, pp. 88-89).

Problemas não resolvidos da justiça

Martha Nussbaum, ao criticar as abordagens contratuais tradicionais sobre justiça, identifica três problemas persistentes que ainda não foram adequadamente resolvidos: (1) o tratamento das pessoas com deficiência física e mental, (2) as desigualdades enfrentadas pelas mulheres e (3) a situação dos animais. Essas

questões evidenciam lacunas significativas nas teorias clássicas, que frequentemente não contemplam as necessidades e os direitos desses grupos marginalizados. Nussbaum advoga por uma abordagem mais abrangente e inclusiva, com o objetivo de assegurar justiça e dignidade tanto para todos os seres humanos quanto para os animais não humanos.

Os três problemas não resolvidos da justiça abordados neste livro representam questões cruciais para a globalização da teoria da justiça, ou seja, a aplicação universal dos princípios de justiça a todos que devem ser tratados com equidade no mundo. As teorias do contrato social oferecem uma abordagem eficaz para questões tradicionais de discriminação e exclusão, sendo adequadas para enfrentar desigualdades relacionadas a riqueza, classe e status. Estas teorias podem ser adaptadas para abordar desigualdades de raça e, em certa medida, gênero. Contudo, como evidenciado pelo esboço histórico, a igualdade de gênero entre homens e mulheres continua sendo um desafio significativo. Os três problemas não resolvidos, no entanto, são particularmente complexos, pois envolvem grandes assimetrias de poder, capacidade e, em alguns casos, racionalidade moral (Nussbaum, 2007, p. 92).

Nussbaum ressalta que tanto crianças quanto adultos com deficiência mental devem ser reconhecidos como cidadãos plenos. Qualquer sociedade que se considere decente deve atender às suas necessidades de cuidado, educação, respeito próprio, atividade e amizade. No entanto, as teorias do contrato social geralmente pressupõem que os agentes contratantes são livres, iguais e independentes, e que os cidadãos cujos interesses eles representam são membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo de suas vidas. Além disso, essas teorias frequentemente assumem que todos os indivíduos estão englobados sob a racionalidade. Assim, de fato, pessoas com deficiência mental não são contempladas como parte dos grupos para os quais as instituições básicas da sociedade são estruturadas (Nussbaum, 2007, p. 98).

A abordagem das capacidades, ao partir de uma concepção da pessoa como um ser social cuja dignidade não deriva de uma racionalidade idealizada, oferece uma visão mais adequada da cidadania plena e igualitária para pessoas com deficiências físicas e mentais, bem como para aqueles que cuidam delas (Nussbaum, 2007, p. 99). Neste contexto, uma sociedade justa, segundo a autora, também deve considerar os encargos atribuídos aos cuidadores dos dependentes. Estes cuidadores necessitam de reconhecimento de seu trabalho, assistência tanto humana quanto financeira, oportunidades para recompensar seu emprego e participar da vida social e política (Nussbaum, 2007, p. 100).

Rawls está ciente das questões relacionadas aos impedimentos peculiares, mas considera duvidoso que esses problemas possam ser resolvidos dentro da estrutura da justiça como equidade. Em outras palavras, embora ele proponha uma abordagem para lidar com tais questões — adiando-as para o estágio legislativo — ele não acredita que essa seja uma solução satisfatória. Rawls não aborda esses problemas como questões de justiça básica que devem ser resolvidas durante a formulação dos princípios fundamentais da sociedade (Nussbaum, 2007, p. 120).

Portanto, as pessoas com deficiência representam um desafio significativo para a teoria de Rawls. A doutrina do contrato social parece inadequada para acomodar suas necessidades especiais de atenção social, que são pertinentes a todas as pessoas com deficiência. Além disso, essas pessoas também são marginalizadas de maneira mais profunda, pois não se encaixam no quadro idealizado de racionalidade moral utilizado para definir o cidadão na sociedade bem-ordenada. Semelhante aos animais não humanos, elas não são consideradas capazes da reciprocidade moral exigida por Kant. Embora recebam alguma forma de proteção, essa não confere o status de cidadania plena. Como Rawls sugere, ou devemos afirmar que essas questões não se enquadram no domínio da justiça, ou devemos reconhecer que a teoria da justiça

como equidade não fornece uma descrição completa da justiça social, exigindo ajustes para torná-la mais abrangente (Nussbaum, 2007, p. 135).

Para Nussbaum, todos os cidadãos possuem direitos fundamentais com base na justiça relativa a todas as capacidades, em níveis limiares apropriados. Quando indivíduos estão aquém do limiar de qualquer uma dessas capacidades, isso indica um fracasso na justiça básica. Segundo Nussbaum, a resolução dos problemas relacionados a impedimentos peculiares não pode ser alcançada apenas através da distribuição de riqueza, como propõe Amartya Sen, nem pela provisão de condições financeiras ideais para a acessibilidade. Nussbaum considera essa abordagem insuficiente (Nussbaum, 2007, p. 167). Independentemente da quantidade de dinheiro fornecida a uma pessoa em cadeira de rodas, ela continuará sem acesso adequado ao espaço público a menos que o próprio espaço público seja redesenhado. Esse redesenho é crucial para garantir a dignidade e o respeito próprio das pessoas com impedimentos peculiares. Em resumo, a integração de pessoas com deficiências ao espaço público é uma responsabilidade coletiva que requer planejamento público e alocação de recursos públicos. A questão relevante a ser considerada não é quanto dinheiro os indivíduos com impedimentos possuem, mas o que eles realmente são capazes de fazer e de ser (Nussbaum, 2007, p. 168).

Nussbaum defende que a necessidade de cuidado deve estar vinculada às capacidades. A incorporação desse insight à lista das capacidades implica considerar uma ampla gama de capacidades, tanto para os indivíduos que necessitam de cuidados quanto para os cuidadores, ou seja, não apenas aqueles que precisam de cuidados especiais, mas também os que fornecem esses cuidados devem receber suporte da sociedade (Nussbaum, 2007, p. 169).

A abordagem dos recursos opera com uma lista uniforme de capacidades para todos os cidadãos e estabelece um nível limiar para cada capacidade, abaixo do qual uma vida decente e digna não

é viável para os cidadãos (Nussbaum, 2007, p. 179). A função de uma sociedade justa é garantir que todos os cidadãos tenham acesso às capacidades até um nível limiar adequado (Nussbaum, 2007, p. 182). Para Nussbaum, a noção de natureza humana é explicitamente e fundamentalmente avaliativa, particularmente em termos éticos: entre as muitas características de uma vida humana típica, selecionam-se aquelas que são tão normativamente essenciais que uma vida sem a possibilidade de exercer qualquer uma delas, em qualquer nível, não é considerada plenamente humana nem digna de dignidade humana, mesmo que outras características estejam presentes. Portanto, após identificar esse limiar mínimo, busca-se um limiar mais alto, acima do qual não apenas a vida humana é viável, mas também uma vida de qualidade (Nussbaum, 2007, p. 181).

Nussbaum defende a adoção de uma lista única de capacidades não porque as concepções de prosperidade dos cidadãos sejam idênticas, mas porque parece razoável que haja um consenso em torno de um conjunto único de direitos constitucionais fundamentais. Estes direitos fornecem a base para uma ampla variedade de modos de vida e são considerados inerentes à ideia de dignidade humana (Nussbaum, 2007, p. 182). Mesmo que algumas limitações não alcancem o limiar mínimo, como é o caso de pessoas com impedimentos mentais e físicos graves, esse limiar deve servir como parâmetro para garantir que essas pessoas não sejam negligenciadas e para buscar meios de inclusão que assegurem uma vida digna. Por exemplo, na educação, mesmo que alguns alunos apresentem impedimentos mentais, é fundamental que lhes sejam proporcionados os mesmos acessos ao conhecimento disponíveis para os demais (Nussbaum, 2007, p. 191).

Portanto, a lista única de capacidades serve como um parâmetro para assegurar a inclusão de todos, inclusive aqueles com impedimentos graves. Isso implica que os espaços públicos, a política, a educação, o esporte e outras instituições precisam

trabalhar para incluir todos nas capacidades definidas. De acordo com Nussbaum, uma sociedade justa organizará o espaço público, a educação e outras áreas relevantes de políticas públicas para apoiar e incluir plenamente todas as vidas, oferecendo aos cuidadores todos os recursos listados (Nussbaum, 2007, p. 222). No entanto, a autora ressalta que a abordagem das capacidades foca na pessoa, e não no grupo, como o principal objeto da justiça política, e as políticas que visam melhorar a condição de um grupo devem ser rejeitadas, a menos que ofereçam os recursos centrais necessários a cada indivíduo. Dessa forma, a abordagem de Nussbaum à questão do cuidado se alinha diretamente com a tradição liberal (Nussbaum, 2007, p. 216).

Nussbaum argumenta que garantir oportunidades básicas a todos os seres humanos certamente exigirá sacrifícios por parte dos indivíduos mais ricos e das nações mais desenvolvidas. Assim, a teoria clássica do contrato social, mesmo em sua forma kantiana moralizada, não é suficiente para fundamentar uma forma inclusiva de cooperação social que trate todos os seres humanos com igual respeito. Em contraste, desde Aristóteles e desenvolvido no contexto internacional por Cícero e os estoicos romanos, temos uma concepção política do ser humano como um ser capaz de raciocínio ético e também como um ser que deseja e necessita conviver com outros. Essas duas características, a razão ética e a sociabilidade, se combinam na ideia grotiana de que somos seres que compartilham um bem comum e buscam uma vida comum, organizados de acordo com a medida de nossa inteligência (Nussbaum, 2007, p. 273).

Nussbaum enfatiza que essa inteligência é uma inteligência moral. Os três aspectos centrais que essa inteligência moral compreende são: a dignidade do ser humano como ser ético, uma dignidade que é igualmente relevante independentemente de onde os seres humanos se encontrem; a sociabilidade humana, que implica que parte de uma vida com dignidade humana é viver em

comunidade com outras pessoas, de forma que respeite essa dignidade igualitária; e os múltiplos aspectos das necessidades humanas, que sugerem que essa vida em comum deve satisfazer as necessidades básicas de todos, de modo que a dignidade humana não seja comprometida por fome, agressão violenta ou tratamento desigual na esfera política. Ao combinar a sociabilidade com os outros dois aspectos, chega-se à ideia de que uma parte essencial do nosso próprio bem é, na medida em que concordamos em viver de maneira decente e respeitosa com os outros, criar e viver em um mundo moralmente decente, no qual todos os seres humanos tenham o que precisam para uma vida digna da dignidade humana (Nussbaum, 2007, pp. 273-274).

A abordagem das capacidades é uma abordagem orientada para resultados que fornece uma visão parcial da justiça social básica. Em outras palavras, afirma que um mundo em que as pessoas tenham acesso a todos os recursos da lista é um mundo minimamente justo e decente. Internamente, argumenta que um objetivo central da cooperação social é estabelecer princípios e instituições que garantam que todos os seres humanos tenham as capacidades listadas ou possam reivindicá-las efetivamente se ainda não as possuírem. Dessa forma, está estreitamente vinculada ao desenho institucional e constitucional (Nussbaum, 2007, p. 274). Pode-se afirmar que a abordagem das capacidades se baseia em direitos tanto no nível doméstico quanto no internacional (Nussbaum, 2007, p. 275). Nesses termos, Nussbaum defende que um mundo não pode ser considerado decente e minimamente justo a menos que assegure as dez capacidades, no limiar apropriado, para todas as pessoas ao redor do mundo (Nussbaum, 2007, p. 281).

A abordagem das capacidades, como agora deveria ser evidente, está intimamente vinculada à abordagem dos direitos humanos. Os recursos que Nussbaum inclui em sua lista de capacidades, assim como aqueles mencionados por Amartya Sen em sua abordagem, abrangem muitos dos direitos destacados pelo

movimento dos direitos humanos, como liberdades políticas, liberdade de associação, liberdade de escolha de ocupação e uma variedade de direitos econômicos e sociais. Assim, as capacidades, tal como os direitos humanos, oferecem um conjunto moral e humanamente rico de metas para o desenvolvimento, em contraste com a riqueza e a pobreza abordadas pelos economistas (Nussbaum, 2007, p. 284).

Nussbaum argumenta que a ideia de dignidade está associada à ideia de respeito. Todas as nações modernas possuem uma ampla gama de visões religiosas e outras sobre a vida humana, e a comunidade internacional, em sua totalidade, apresenta uma diversidade ainda maior. Portanto, é crucial respeitar as diversas maneiras pelas quais os cidadãos escolhem viver, desde que tais escolhas não prejudiquem outras pessoas nas áreas afetadas pelas capacidades centrais. Esse respeito é exigido pela dignidade humana. Assim, o pluralismo é protegido de seis maneiras diferentes no conteúdo e na aplicação da lista das capacidades, segundo Nussbaum:

1. A lista é concebida como aberta e sujeita a revisões e reflexões contínuas.
2. Os itens da lista são especificados de maneira abstrata e geral, a fim de permitir a especificação e deliberação pelos cidadãos, bem como por suas legislaturas e tribunais em cada nação.
3. A lista representa uma *“concepção moral parcial”* introduzida exclusivamente para fins políticos, sem qualquer fundamento em ideias metafísicas que poderiam dividir as pessoas ao longo de linhas culturais e religiosas, como a noção de alma imortal ou a crença em deuses.
4. Ao enfatizar a capacidade em vez da funcionalidade como o objetivo político apropriado, o pluralismo é novamente protegido. Muitas pessoas dispostas a apoiar uma capacidade específica como um direito fundamental se sentiriam prejudicadas se a funcionalidade associada fosse considerada essencial.

5. As principais liberdades que protegem o pluralismo são itens centrais da lista: liberdade de expressão, liberdade de associação e liberdade de consciência.

6. Finalmente, a abordagem faz uma clara distinção entre questões de justificação e questões de implementação. A lista pode ser justificada como uma base sólida para princípios políticos globais (Nussbaum, 2007, pp. 295-298).

Nussbaum propõe dez princípios para garantir a construção e a consolidação de uma estrutura global que avance a partir dos objetivos e direitos para a edificação de uma sociedade global decente. Estes princípios servem como diretrizes para o que a abordagem das capacidades pode oferecer na criação de um mundo mais justo e moralmente adequado. Se aspiramos a que nosso mundo seja decente no futuro, devemos reconhecer que somos cidadãos de um mundo interdependente, unidos pela comunhão mútua, pela busca de vantagens recíprocas, pela compaixão e pelo interesse próprio, bem como pelo amor à dignidade humana em todos os indivíduos, mesmo quando não há benefício direto em cooperar com eles. Em outras palavras, mesmo quando o único ganho é a participação em um mundo justo e moralmente decente. Os princípios são os seguintes:

1. **Determinação da Responsabilidade:** A responsabilidade não deve ser delegada aos casos nacionais;

2. **Soberania Nacional:** A soberania deve ser respeitada desde que promova as capacidades humanas;

3. **Responsabilidade das Nações Ricas:** As nações desenvolvidas devem alocar uma parte substancial de seu PIB para apoiar as nações mais pobres;

4. **Responsabilidade das Empresas Multinacionais:** Empresas multinacionais têm a responsabilidade de promover as capacidades humanas nas regiões onde operam;

5. **Justiça Econômica Global:** As principais estruturas do sistema econômico global devem ser

projetadas para serem justas para os países pobres e em desenvolvimento;

6. **Estrutura Governamental:** Deve-se implementar uma estrutura leve e descentralizada, porém com poder significativo na esfera pública global;

7. **Foco nos Desfavorecidos:** Todos os indivíduos e instituições devem concentrar seus esforços nos problemas enfrentados pelos desfavorecidos em cada região e nação;

8. **Cuidados com Idosos e Pessoas com Deficiências:** A comunidade mundial deve dedicar atenção especial ao cuidado de pessoas idosas e com impedimentos;

9. **Valor da Família:** A família deve ser reconhecida como uma esfera valiosa e não meramente privada;

10. **Apoio à Educação:** Todos os indivíduos e instituições têm a responsabilidade de apoiar a educação como um meio essencial para capacitar aqueles em situação de desvantagem (Nussbaum, 2007, pp. 314-324).

As capacidades e os animais não humanos

Nussbaum aborda a questão dos animais não humanos de maneira significativa. Ela observa que não é surpreendente que um dos mais abrangentes julgamentos jurídicos em favor dos animais tenha vindo de um tribunal indiano, dada a reverência pelos animais ensinada pelas tradições hindus da Índia e o vegetarianismo como ideal moral importante. Em contraste, os filósofos da tradição ocidental moderna, independentemente de suas crenças religiosas, foram profundamente influenciados pela tradição judaico-cristã, que preconiza que os seres humanos possuem domínio sobre os animais e as plantas (Nussbaum, 2007, p. 328).

Para Nussbaum, os animais não humanos têm a capacidade de uma existência digna, a qual inclui pelo menos: oportunidades adequadas para nutrição e atividade física; liberdade de dor, miséria

e crueldade; liberdade para agir de maneiras características de sua espécie; liberdade de medo e oportunidades para interagir com outras criaturas da mesma espécie e de espécies diferentes; e a chance de desfrutar da luz e do ar com tranquilidade. O fato de os humanos frequentemente negar aos animais uma existência digna é considerado por ela uma questão de justiça e urgência, embora deva ser mais articulada para aqueles que a negam (Nussbaum, 2007, p. 326). Nussbaum critica tanto a teoria de Rawls quanto a de Kant por não reconhecer o animal como um agente e sujeito com direitos inerentes, um fim em si mesmo (Nussbaum, 2007, p. 337).

Nussbaum argumenta que as falhas na educação das mulheres, no cuidado à saúde e na extensão da liberdade de expressão e consciência a todos os cidadãos devem ser entendidas como uma forma de morte prematura — a morte de uma forma de florescimento que merece respeito e admiração. A ideia de que os seres humanos devem ter a oportunidade de florescer de acordo com sua própria maneira, desde que não prejudiquem os outros, é fundamental para a justificativa de direitos políticos básicos (Nussbaum, 2007, p. 347). Esta concepção de florescimento é estendida também aos animais não humanos, no sentido de que todas as formas de vida têm o direito de florescer como espécie. No entanto, Nussbaum diferencia entre seres sencientes e não sencientes.

Animais de diversas espécies podem experimentar dor física, e é sempre eticamente problemático causar dor a um ser senciente. No caso de animais não sencientes — como crustáceos, moluscos e esponjas — a morte pode causar pouco ou nenhum dano significativo. Além disso, entre os seres sencientes, alguns podem sofrer mais devido à sua capacidade cognitiva: alguns animais podem antecipar e se preocupar com sua própria morte, enquanto outros possuem interesses conscientes e sencientes em continuar vivendo que são frustrados pela morte (Nussbaum, 2007, p. 359).

Para Nussbaum, a abordagem das capacidades é eticamente significativa ao considerar o desenvolvimento e florescimento das capacidades básicas (inatas) — aquelas avaliadas como boas e centrais — e é prejudicial frustrar ou destruir essas capacidades. Formas de vida mais complexas possuem capacidades mais complexas e, portanto, podem sofrer diferentes tipos e graus de dano. A autora concorda com Rachels ao afirmar que a privação do direito de voto de um coelho ou da liberdade de religião de um verme não representa um dano significativo, mas o nível de vida é relevante porque o tipo e o grau de dano que uma criatura pode sofrer variam com sua forma de vida (Nussbaum, 2007, p. 361). Para compreender melhor as capacidades das criaturas, Nussbaum adota uma abordagem disjuntiva:

Se uma criatura possui a capacidade de sentir prazer e dor, mover-se de um lugar para outro, experimentar emoções e afiliações, raciocinar, entre outras capacidades como ludicidade e uso de ferramentas, então essa criatura possui uma posição moral. (Nussbaum, 2007, p. 362).

De acordo com a abordagem de Nussbaum, a avaliação das capacidades deve ser feita considerando as especificidades de cada espécie, e não de forma genérica. Assim, um ser humano com deficiências intelectuais não pode ser diretamente comparado a um chimpanzé, pois os seres humanos, ao contrário de outras espécies, têm formas distintas de florescimento. Cada espécie possui formas complexas de florescimento que devem ser adequadamente consideradas. Portanto, não se pode equiparar o florescimento relacionado à mobilidade de um cachorro ao florescimento da mobilidade de uma esponja (Nussbaum, 2007, p. 365).

Nussbaum argumenta que temos a capacidade de fazer inúmeras escolhas que podem comprometer ou preservar os habitats dos animais. Em muitos casos, também temos o poder de salvar animais que, de outra forma, poderiam sucumbir a doenças ou a desastres naturais. É implausível considerar que não temos deveres

materiais de auxílio nesses casos; a questão relevante é a extensão desses deveres e como equilibrá-los com o respeito apropriado pela autonomia das espécies. A forma mais eficaz de ajuda é aquela que preserva e promove a autonomia, em vez de aumentar a dependência. Seria negativo se todos os animais terminassem em zoológicos, completamente dependentes de arranjos humanos (Nussbaum, 2007, p. 374-375). Portanto, a autora defende que o objetivo de longo prazo da política deve ser a preservação de pelo menos uma parte do habitat original das criaturas, e isso não pode ser alcançado sem intervenção humana consistente (Nussbaum, 2007, p. 376). A intervenção humana nas vidas dos animais é constante, e a questão é determinar a forma que essa intervenção deve assumir (Nussbaum, 2007, p. 380).

Nussbaum reconhece que podem ocorrer conflitos tanto entre humanos e animais quanto entre diferentes espécies. No entanto, se o limiar de justiça for definido corretamente, qualquer falha em garantir uma capacidade em um nível mínimo constitui uma falha de justiça, e devemos trabalhar para um mundo em que tais conflitos sejam minimizados (Nussbaum, 2007, p. 381).

Os direitos dos animais, conforme abordados por Nussbaum, são específicos de cada espécie e baseados em suas formas características de vida e florescimento. Nussbaum estende as dez capacidades fundamentais aos animais, conforme segue:

1. **Vida:** Todos os animais têm o direito de continuar vivendo, independentemente de seu interesse consciente, a menos que a dor e a decrepitude tornem a morte uma condição preferível.
2. **Saúde corporal:** Um dos direitos centrais dos animais é o direito a uma vida saudável. Isso inclui a implementação de leis que proíbam tratamento cruel e negligência; restrições ao confinamento e maus-tratos em indústrias de carne e peles; regulamentações contra tratamentos severos para animais de trabalho, incluindo animais de circo; e

normas para zoológicos e aquários, garantindo nutrição e espaço adequados.

3. **Integridade corporal:** Os animais têm direitos contra violações de sua integridade física por violência, abuso e outras formas de tratamento prejudicial.

4. **Sentidos, imaginação e pensamento:** Os animais devem ter acesso a prazeres próprios de sua espécie e, em alguns casos, a uma educação adequada. Animais domésticos e selvagens necessitam de ambientes que favoreçam seu florescimento característico.

5. **Emoções:** Os animais possuem uma ampla gama de emoções, como medo, raiva, ressentimento, gratidão, tristeza, inveja e alegria. Animais com capacidade de perspectiva também podem sentir compaixão. Assim como os humanos, eles têm o direito de formar laços afetivos, amar e cuidar, e esses laços não devem ser prejudicados por isolamento forçado ou inflição deliberada de medo.

6. **Razão prática:** É necessário avaliar a capacidade da criatura de traçar metas, planejar e orientar sua vida.

7. **Afiliação:** Os animais têm direito a formar laços e a se engajar em formas características de vínculo e interação, incluindo relações com humanos que sejam recíprocas e benéficas, em vez de tirânicas.

8. **Outras espécies:** Assim como os humanos têm o direito de viver com consideração pelas outras espécies e pelo mundo natural, os animais também têm o direito de viver em consideração às espécies que não são suas, incluindo a humana e o ambiente natural.

9. **Ludicidade:** A capacidade de brincar é fundamental para todos os animais sencientes. Isso requer políticas que garantam espaço adequado, iluminação e estímulo sensorial, bem como a presença de outros membros da espécie.

10. **Controle sobre o próprio ambiente:** Para os animais não humanos, o equivalente aos direitos de propriedade é o respeito pela integridade territorial de seu habitat, seja em ambientes domésticos ou naturais. (Nussbaum, 2007, p. 392-400).

Para Nussbaum, a abordagem das capacidades sugere que cada nação deve incorporar em sua constituição ou em outra declaração de princípios fundamentais a inclusão dos animais como sujeitos de justiça política, bem como um compromisso de tratar os animais como seres com direito a uma existência digna (Nussbaum, 2007, p. 400).

No que diz respeito aos sentimentos, Nussbaum observa que, entre os pensadores clássicos do contrato social, Rousseau é o único que dedica atenção significativa à maleabilidade dos sentimentos morais e à sua suscetibilidade ao cultivo por meio da educação. Em sua obra *Emílio*, Rousseau atribui grande parte da injustiça atual a uma educação sentimental perversa e propõe, em contrapartida, uma educação baseada na compaixão, que promoveria a justiça social. O quarto livro de *Emílio* oferece um ponto de partida extremamente fértil para uma reflexão mais profunda sobre o problema. A combinação dos sentimentos morais com a abordagem das capacidades, junto com a *Teoria dos sentimentos morais* de Adam Smith e o ensaio de John Stuart Mill, *A Utilidade da religião*, constitui uma das discussões mais perspicazes sobre como formar sentimentos que apoiarão mudanças sociais radicais em direção à justiça e à dignidade igualitária (Nussbaum, 2007, p. 410-411).

Nussbaum argumenta que uma sociedade que almeja justiça nas três áreas discutidas deve dedicar atenção contínua aos sentimentos morais e ao seu cultivo, abrangendo o desenvolvimento infantil, a educação pública, a retórica pública e as artes. No entanto, a autora não aborda como a extensão dos sentimentos exigida pelo projeto normativo deste livro pode ser concretamente alcançada. Esse silêncio não resulta da percepção de que não há aspectos relevantes a serem explorados ou que tais questões não podem ser respondidas. Em vez disso, decorre da decisão da autora de tratar dessas questões em outras obras (Nussbaum, 2007, p. 414).

Todavia, nesta obra, Martha Nussbaum apresenta uma crítica à tradição contratualista, ao evidenciar suas limitações diante das

demandas da justiça no mundo atual. Se, por um lado, o contratualismo reconhece a importância da lei e da autoridade para assegurar a convivência social, por outro, ao abstrair as desigualdades concretas, falha em responder às necessidades de grupos historicamente excluídos, como pessoas com deficiência, mulheres e animais não humanos. A principal contribuição de Nussbaum está, justamente, em deslocar a reflexão da justiça de um paradigma centrado em indivíduos racionais em busca de segurança para uma perspectiva inclusiva, baseada no reconhecimento da dignidade universal.

Sua teoria das capacidades propõe que uma sociedade justa deve garantir a todos — humanos e não humanos — um conjunto mínimo de condições que lhes permita florescer, isto é, desenvolver plenamente o potencial de suas vidas. Ao contrário das abordagens contratualistas, que priorizam processos formais, Nussbaum enfatiza resultados concretos: a efetiva possibilidade de cada ser humano ou não humano exercer suas capacidades essenciais. Essa ênfase representa um avanço decisivo na teoria da justiça, pois coloca no centro da reflexão aqueles que a tradição liberal e contratualista deixava à margem.

Para a sociedade contemporânea, sua proposta apresenta três grandes contribuições. Primeiro, oferece um critério normativo universal para orientar políticas públicas: qualquer projeto de justiça deve ser avaliado pela capacidade de ampliar o florescimento humano e não humano. Segundo, introduz uma ética inclusiva e interdependente, rompendo com visões antropocêntricas e abrindo espaço para o reconhecimento dos direitos dos animais, além de promover igualdade de gênero e justiça para pessoas com deficiência. Terceiro, ao propor que esses princípios sejam incorporados em constituições e declarações de direitos, fornece um horizonte político e institucional para enfrentar desigualdades estruturais em escala global.

Entretanto, como o próprio texto de referência sugere, ainda há limites em sua formulação. Nussbaum apresenta dez capacidades fundamentais e defende um conceito de dignidade inclusiva, mas carece de uma metodologia clara para garantir a implementação prática desses princípios. O desafio contemporâneo consiste, portanto, em traduzir sua teoria em estratégias concretas de conscientização crítica, transformação social e construção institucional, de modo a efetivar a promessa de uma sociedade global decente.

Assim, a obra de Nussbaum representa uma contribuição decisiva para a filosofia política atual: ao expandir as fronteiras da justiça, desloca o centro da reflexão do contrato social para a dignidade universal, estabelecendo um novo paradigma normativo capaz de responder às demandas éticas, sociais e políticas do século XXI.

Amartya Sen e a questão da imparcialidade

Amartya Sen, no início de sua obra *A Ideia de Justiça*, faz referência a uma carta de Ludwig Wittgenstein a Paul Engelmann, datada de 1917, na qual Wittgenstein faz uma observação enigmática: *“Trabalho muito diligentemente e gostaria de ser melhor e mais inteligente. E esses dois são o mesmo”* (Wittgenstein, 1917). Sen questiona: seria realmente o caso de que ser um ser humano mais inteligente e ser uma pessoa melhor são a mesma coisa? Se esta é, de fato, a interpretação pretendida por Wittgenstein, então ele se insere na tradição do Iluminismo europeu, que considerava o raciocínio como um aliado crucial na melhoria das sociedades. O aprimoramento social por meio do raciocínio sistemático foi uma característica proeminente dos argumentos que moldaram o pensamento do Iluminismo europeu, especialmente no século XVIII. No entanto, Sen ressalta que o excesso de confiança na razão,

promovido pela tradição iluminista, contribuiu para atrocidades no mundo pós-iluminista (Sen, 2009, p. 34).

Diante desse contexto, Sen se pergunta: qual é a justificativa final para confiar na razão? A razão é valorizada como uma ferramenta útil e, se assim for, uma ferramenta para buscar o quê? Ou seria a razão sua própria justificativa, e, se for o caso, como ela se diferencia da crença cega e inquestionável?

Sen problematiza que o que está por trás da confiança no raciocínio para fazer julgamentos éticos são também as exigências de objetividade, que demandam uma disciplina específica de raciocínio. O papel significativo atribuído ao raciocínio neste contexto está relacionado à necessidade de uma abordagem objetiva ao considerar questões de justiça e injustiça (Sen, 2009, pp. 40-41).

Para Sen, o raciocínio representa uma fonte robusta de esperança e confiança em um mundo obscurecido por atos nefastos, tanto do passado quanto do presente. Assim, ao deparar-se com algo imediatamente perturbador, podemos questionar essa resposta, perguntar se ela é apropriada e se devemos realmente ser guiados por ela. O raciocínio pode estar relacionado à maneira adequada de ver e tratar outras pessoas, culturas e afirmações, além de examinar diferentes fundamentos de respeito e tolerância. Sen chega a afirmar que centenas de milhares, ou até milhões, podem sucumbir a inação desastrosa resultante de um fatalismo irracional disfarçado de realismo e bom senso (Sen, 2009, pp. 46-47). Portanto, para evitar catástrofes causadas por negligência humana ou obstinação insensível, é necessário um escrutínio crítico, e não apenas boa vontade para com os outros.

De acordo com Sen, o raciocínio deve ser visto como um aliado em vez de uma ameaça que nos coloca em perigo. Contudo, a razão pela qual algumas pessoas percebem o raciocínio de forma tão diferente pode estar relacionada ao fato de que certos indivíduos são facilmente persuadidos por seu próprio raciocínio,

desconsiderando contra-argumentos e outros fundamentos que poderiam levar a conclusões opostas (Sen, 2009, p. 48).

No caso da teoria de John Rawls, os princípios incluem a prioridade da liberdade (o primeiro princípio), certos requisitos de igualdade processual (a primeira parte do segundo princípio) e demandas de equidade combinadas com eficiência, priorizando a promoção dos interesses e vantagens do grupo em pior situação (a segunda parte do segundo princípio). Segundo Sen, com o detalhamento específico presente na teoria rawlsiana, não há grande risco de ser acusado de indecisão (Sen, 2009, p. 89).

Sen argumenta que a natureza e o conteúdo dos princípios de justiça de Rawls e o processo pelo qual são derivados podem resultar em algumas exclusões seriamente problemáticas, incluindo:

1. Desconsideração das Questões

Comparativas: A teoria frequentemente ignora a disciplina necessária para responder a questões comparativas sobre justiça, concentrando-se exclusivamente na identificação das demandas de uma sociedade idealmente justa.

2. Formulação Restritiva das Demandas de

Justiça: As demandas de justiça são frequentemente formuladas em termos de princípios que se preocupam exclusivamente com “instituições justas”, desconsiderando a perspectiva mais ampla das realizações sociais.

3. Negligência dos Efeitos Internacionais:

Há uma tendência a ignorar os possíveis efeitos adversos das ações e escolhas internas de um país sobre pessoas além das suas fronteiras, sem a necessidade institucional de considerar as vozes das pessoas afetadas em outros locais.

4. Falta de Procedimentos de Correção de

Valores Paroquiais: A ausência de procedimentos sistemáticos para corrigir a influência dos valores paroquiais às quais uma sociedade pode ser vulnerável, quando isolada do restante do mundo, é uma limitação notável.

5. Implicação de Divergências na Posição

Original: A teoria não permite a possibilidade de

que, mesmo na posição original, indivíduos possam continuar a adotar princípios muito diversos de justiça após extensas discussões públicas, devido à pluralidade de normas e valores políticos fundamentais.

6. Ausência de Consideração para Comportamentos Não-Razoáveis: A teoria não contempla a possibilidade de que algumas pessoas possam não se comportar “razoavelmente” conforme o contrato social hipotético, o que pode afetar a adequação de todos os arranjos sociais, incluindo a escolha das instituições, ao assumir uma conformidade forçada com um tipo específico de comportamento “razoável”. (Sen, 2009, p. 90).

Diante dessas questões, Sen recorre à teoria da escolha social, uma vez que uma abordagem transcendental não é suficiente para avançar na justiça e comparar propostas alternativas para uma sociedade mais justa, a não ser a proposta utópica de imaginar um mundo perfeitamente justo. As respostas proporcionadas por uma abordagem transcendental muitas vezes divergem significativamente das preocupações práticas enfrentadas pelas pessoas, tais como fome, pobreza, analfabetismo, tortura, racismo, subjugação feminina, encarceramento arbitrário e exclusão médica (Sen, 2009, p. 96). Nesse contexto, Sen identifica sete contribuições significativas da teoria da escolha social para as realizações sociais:

1. Foco na Comparação e Não Apenas no Transcendental: A teoria da escolha social se destaca por sua preocupação com avaliações comparativas. Em vez de especular sobre uma sociedade perfeitamente justa, ela concentra-se na razão prática por trás das escolhas e decisões que devem ser tomadas.

2. Reconhecimento da Pluralidade de Princípios: A teoria da escolha social reconhece a pluralidade inescapável de princípios concorrentes, os quais podem exigir nossa atenção e, ocasionalmente, entrar em conflito. Essa diversidade pode levar a impasses, mas a consideração dos conflitos de princípios é crucial para a teoria da justiça.

3. **Facilitação do Reexame:** A teoria da escolha social abre espaço para reavaliações e análises contínuas, permitindo a revisão e a adaptação dos princípios à medida que novas informações e contextos surgem.

4. **Permissão para Resoluções Parciais:** A teoria admite que mesmo uma abordagem abrangente da justiça pode resultar em classificações parciais, reconhecendo a possibilidade de soluções incompletas.

5. **Diversidade de Interpretações:** A estrutura formal da teoria da escolha social, que explora conexões funcionais entre axiomas e conclusões sociais, permite uma variedade de interpretações e contribuições alternativas.

6. **Ênfase na Articulação Precisa:** A teoria promove a articulação e o raciocínio precisos por meio da explicitização de axiomas e derivação cuidadosa, facilitando a compreensão das suposições e implicações envolvidas.

7. **Importância do Raciocínio Público:** Embora iniciada por matemáticos, a teoria da escolha social está intimamente associada à defesa da razão pública, enfatizando a importância do debate e da argumentação pública na escolha social. (Sen, 2009, p. 106-110).

Para Amartya Sen, a imparcialidade desempenha um papel central na avaliação da justiça social e dos arranjos sociais. No entanto, há uma distinção fundamental entre duas abordagens distintas para a aplicação da imparcialidade, que Sen denomina como imparcialidade aberta e imparcialidade fechada.

A *imparcialidade fechada* refere-se a um procedimento de julgamento que considera apenas os membros de uma determinada sociedade ou nação — ou o que John Rawls descreve como um “determinado povo” — para quem os julgamentos são aplicados. No contexto da justiça como equidade de Rawls, isso é evidenciado pelo uso da posição original e do contrato social, que envolvem exclusivamente os cidadãos de uma comunidade política específica.

Neste modelo, não há participação de indivíduos externos ao procedimento contratual.

Em contraste, a *imparcialidade aberta* exige que o procedimento de avaliação imparcial possa (e em alguns casos, deva) incluir julgamentos de fora do grupo focal, com o objetivo de evitar preconceitos paroquiais. Adam Smith, em sua obra *Teoria dos Sentimentos Morais*, utiliza o conceito de “espectador imparcial” para ilustrar essa abordagem. Smith argumenta que a imparcialidade requer a consideração de julgamentos desinteressados de qualquer “espectador justo e imparcial”, que não precisa necessariamente pertencer ao grupo focal e, frequentemente, é preferível que não pertença. Esses julgamentos podem vir de qualquer lugar, seja de dentro ou fora da comunidade, nação ou cultura. Smith sustentou que há espaço e necessidade para essa abordagem (Sen, 2009, p. 123). Consequentemente, Sen enfatiza que o exercício da imparcialidade deve ser aberto, pois só podemos alcançar uma visão verdadeiramente imparcial ao considerar a perspectiva de outros (Sen, 2009, p. 128). Avaliar a justiça, portanto, requer um envolvimento com a visão da humanidade em geral, por três razões principais: primeiro, podemos identificar-nos com indivíduos em outros locais, além de nossa comunidade local; segundo, nossas escolhas e ações podem impactar vidas tanto próximas quanto distantes; e terceiro, as perspectivas externas podem ajudar a superar nosso próprio paroquialismo (Sen, 2009, p. 130).

A teoria de Rawls difere da abordagem de uma teoria da justiça derivada da ideia de Smith do espectador imparcial em vários aspectos, dos quais três são particularmente notáveis: primeiro, a ênfase de Smith na imparcialidade aberta, que aceita a legitimidade e a importância das opiniões externas (em vez de apenas as opiniões de membros da comunidade); segundo, o foco comparativo de Smith, que vai além da busca por uma sociedade perfeitamente justa para considerar aspectos mais amplos da justiça; e terceiro, o envolvimento de Smith com realizações sociais, em vez de se

restringir apenas à busca por instituições justas. Essas diferenças estão inter-relacionadas, na medida em que a inclusão de vozes além dos limites territoriais ou políticos locais pode permitir a consideração de princípios diversos ao abordar uma ampla gama de questões relacionadas à justiça (Sen, 2009, pp. 134-135).

De acordo com Sen, para alcançar uma compreensão compartilhada e prática de várias questões substantivas de direitos e deveres, não é necessário alcançar um consenso total sobre ordenações ou partições universalmente aceitas da justiça. Por exemplo, um consenso sobre a necessidade de combater a fome, o genocídio, o terrorismo, a escravidão ou o analfabetismo não requer acordo extenso sobre fórmulas específicas para direitos, tabelas de impostos, salários-mínimos ou leis de direitos autorais. A relevância das perspectivas distintas — algumas congruentes, outras divergentes — é uma parte essencial do entendimento promovido pela imparcialidade aberta. (Sen, 2009, pp. 144-145).

O entendimento global e escolhas

No contexto atual, o diálogo global, essencial para a justiça global, se manifesta não apenas através de instituições formais como as Nações Unidas e a Organização Mundial do Comércio (OMC), mas também por meio de uma ampla gama de canais, incluindo a mídia, a agitação política, o trabalho comprometido de organizações de cidadãos, diversas ONGs, e atividades sociais que transcendem identidades nacionais. Esses canais incluem movimentos sindicais, operações cooperativas, campanhas de direitos humanos e atividades feministas. Portanto, a causa da imparcialidade aberta não é totalmente negligenciada no mundo contemporâneo.

Além disso, no atual cenário de discussões sobre como combater o terrorismo transnacional e enfrentar as crises econômicas globais que afetam bilhões de pessoas, é difícil aceitar

que a compreensão deve ser limitada às fronteiras políticas nacionais. Em vez disso, a perspectiva de imparcialidade aberta, conforme proposta pelo espectador imparcial de Adam Smith, pode estar em necessidade de reafirmação. Tal abordagem pode oferecer uma diferença substancial na nossa compreensão das demandas de imparcialidade na filosofia moral e política no mundo interconectado em que vivemos (Sen, 2009, p. 151-152).

A busca por uma compreensão que transcenda a perspectiva local é central para a iluminação ética. O controle de perspectivas posicionais pode dificultar a transcendência das visões limitadas de uma posição específica. Por exemplo, em uma sociedade com uma longa tradição de subordinação das mulheres, as alegações de inferioridade feminina podem ser tão arraigadas que exigem considerável independência de espírito para serem reinterpretadas. Em uma sociedade com poucas mulheres na ciência, devido à falta de incentivo para que estudem ciência, isso pode constituir uma barreira para reconhecer que elas podem ser tão competentes quanto os homens nesse campo.

Portanto, a necessidade de superar a posicionalidade das observações locais em sociedades com discriminação arraigada é significativa. Observações de sociedades onde as mulheres têm mais oportunidades podem confirmar que elas são tão capazes quanto os homens em áreas como a ciência, quando são fornecidas as oportunidades e recursos necessários. Este argumento alude à imparcialidade aberta, evocando o dispositivo metodológico do espectador imparcial de Adam Smith, que busca perspectivas tanto distantes quanto próximas (Sen, 2009, p. 161-162).

Na prática, o alcance do raciocínio público pode ser limitado pela maneira como as pessoas percebem o mundo em que vivem. Se a influência poderosa da posicionalidade obscurece essa compreensão social, então este é um assunto que requer atenção especial na avaliação das dificuldades desafiadoras na análise de justiça e injustiça. De fato, o papel da posicionalidade pode ser

particularmente crucial na interpretação de ilusões sistemáticas e persistentes que distorcem significativamente a compreensão social e a avaliação dos assuntos públicos (Sen, 2009, p. 168).

Há uma longa tradição de esforços para transcender as limitações posicionalmente restritas de nossas preocupações morais com o próximo. A questão do dever para com o próximo tem um lugar significativo na história das ideias éticas. Na parábola do bom Samaritano, Jesus não aborda diretamente o dever de ajudar todos os indivíduos em necessidade, próximos ou não, mas levanta uma questão classificatória sobre a definição de “próximo”. Ele pergunta ao perito em lei: “Quem foi o próximo do homem ferido?” O perito responde corretamente: “O homem que o ajudou”. Este foi precisamente o ponto de Jesus: o dever para com o próximo não se limita aos indivíduos que estão fisicamente próximos. Para compreender a profundidade do argumento de Jesus, é importante lembrar que os samaritanos, além de viverem a uma certa distância, eram frequentemente odiados ou desprezados pelos israelitas (Sen, 2009, p. 172).

Para Sen, no mundo contemporâneo, estamos interconectados por meio de diversos canais, como comércio, literatura, linguagem, música, artes, entretenimento, religião, medicina, saúde, política, notícias e comunicação na mídia, entre outros. Nossa conexão não se restringe apenas às relações econômicas, sociais e políticas, mas também se estende a preocupações amplamente compartilhadas sobre injustiça, desumanidade, violência e terrorismo que afetam o mundo. Nossas frustrações e preocupações globais, em vez de nos dividir, podem promover a união (Sen, 2009, p. 172-173).

A racionalidade da escolha, segundo Sen, envolve fundamentar nossas decisões - de forma explícita ou implícita - em raciocínios que podemos sustentar reflexivamente sob escrutínio crítico. A disciplina da escolha racional está intrinsecamente ligada à conformidade das nossas escolhas com uma investigação crítica das

razões subjacentes a essas escolhas. As exigências fundamentais da escolha racional requerem que as escolhas - sejam ações, objetivos, valores ou prioridades - sejam submetidas a uma análise fundamentada.

Essa abordagem se baseia na ideia de que há uma conexão entre o que é racional para escolher e o que temos razão para escolher. Ter razão para fazer algo não se resume a uma convicção não examinada de que temos boas razões para nossa escolha. Em vez disso, exige que investiguemos as razões subjacentes e avaliemos se elas resistem ao exame crítico. As razões para uma escolha devem ser verificadas através de uma investigação rigorosa, incluindo reflexão apropriada e, quando necessário, diálogo com outras pessoas. Além disso, deve-se considerar a relevância e a acessibilidade das informações adicionais. Não apenas avaliamos nossas decisões com base em nossos objetivos e valores, mas também examinamos a robustez crítica desses próprios objetivos e valores (Sen, 2009, p. 180). Pode-se argumentar que uma escolha é racional se, e somente se, suportar um exame crítico fundamentado. Quando as razões para uma escolha são formadas através da experiência ou do hábito, muitas vezes podemos agir razoavelmente sem reavaliar a racionalidade de cada decisão individualmente (Sen, 2009, p. 181).

Certamente, a abordagem da escolha racional permite não apenas uma alternativa de escolha, mas uma gama variada de possibilidades. Portanto, surge a questão para Sen: como a escolha racional pode indicar a opção realmente escolhida quando há mais de uma alternativa considerada racional? Aceitar a necessidade de compreender a natureza da escolha racional é uma coisa, devido à sua importância e relevância na análise da escolha real. Contudo, esperar que uma compreensão da racionalidade da escolha se traduza imediatamente na previsão da escolha real com base em um conjunto de opções todas consideradas racionais é outra questão. Isso se complica ainda mais quando se assume que os seres

humanos se apegam invariavelmente a escolhas que são racionais (Sen, 2009, p. 183).

Sen argumenta que não há nada de irracional em escolhas que transcendam interesses pessoais, pois a racionalidade não se limita ao egoísmo. Para ele, ser racional significa adotar decisões que resistam ao escrutínio crítico, podendo incluir tanto preocupações altruístas quanto interesses próprios. A racionalidade é, assim, uma disciplina ampla e inclusiva, que exige fundamentação reflexiva, mas permite diferentes formas de autoexame e motivações diversas (Sen, 2009, p. 195).

Sen também destaca a forma como Scanlon identifica princípios que podem ser considerados razoáveis, sem a necessidade de produzir um conjunto único de princípios. Scanlon não aborda extensivamente a multiplicidade de princípios concorrentes, cada um dos quais pode passar em seu teste de não-rejeitabilidade (Sen, 2009, p. 200). Nesse sentido, para Sen, existem diferentes tipos de razões concorrentes em questões de justiça, e pode ser impossível rejeitá-los todos. Mesmo quando uma pessoa tem uma prioridade claramente favorita, essas prioridades podem variar entre indivíduos, tornando difícil rejeitar razões bem fundamentadas que outros priorizam (Sen, 2009, p. 201).

Sen introduz a discussão sobre a perspectiva das obrigações de poder, conforme elaborada por Gautama Buda no Sutta-Nipata. Buda argumenta que nossa responsabilidade em relação aos animais decorre da assimetria de poder entre nós e eles, e não de qualquer simetria que exija cooperação. De acordo com Buda, sendo significativamente mais poderosos do que outras espécies, temos a responsabilidade de protegê-las precisamente por causa dessa assimetria de poder.

Buda ilustra esse ponto por meio da analogia com a responsabilidade materna em relação ao filho. A mãe, ao contrário do que poderia ser sugerido, não é movida a ajudar o filho devido a recompensas de cooperação, mas sim porque pode influenciar a vida

da criança de maneiras que a própria criança não consegue. A obrigação materna não requer um contrato ou qualquer expectativa de benefício mútuo; é baseada na capacidade assimétrica de impactar significativamente o futuro do filho (Sen, 2009, p. 206).

Argumentos que não se baseiam em benefício mútuo, mas em obrigações unilaterais derivadas da assimetria de poder, são amplamente utilizados no ativismo contemporâneo de direitos humanos e também podem ser observados nas primeiras tentativas de reconhecer a importância de valorizar as liberdades e os direitos humanos de todos. O benefício mútuo, baseado na simetria e reciprocidade, não é a única base para considerar um comportamento razoável em relação aos outros. Ter poder efetivo e as obrigações associadas a ele também pode constituir uma base significativa para o raciocínio imparcial, indo além da motivação de benefícios mútuos (Sen, 2009, pp. 206-207).

Sen enfatiza que a perspectiva das realizações sociais é muito mais inclusiva do que a caracterização restrita dos estados de coisas como resultados finais. Além de considerar as consequências de uma escolha específica, é fundamental adotar uma visão ampla das realizações resultantes, incluindo a natureza das agências envolvidas, os processos utilizados e os relacionamentos das pessoas. Alguns dilemas deontológicos, relevantes para criticar o raciocínio estritamente consequencialista, não surgem necessariamente ao abordar a escolha responsável baseada na avaliação das realizações sociais decorrentes de uma escolha ou de outra (Sen, 2009, p. 219).

A questão que muitos críticos do raciocínio consequencial podem levantar é se é possível obter um sistema consistente de avaliação das realizações sociais, considerando agências, processos e relações pessoais, para fundamentar decisões responsáveis. A dificuldade em obter consistência decorre da tentação de abordar a avaliação das realizações sociais de maneira impessoal. A insistência em que duas pessoas devem avaliar um

estado de coisas de forma idêntica, conforme exigido pela ética utilitarista - um exemplo clássico de raciocínio consequencial, mas altamente restritivo informacionalmente - parece arbitrária e contraditória quando aplicada à avaliação de resultados abrangentes, mesmo considerando agências, processos e relações (Sen, 2009, pp. 219-220).

Ao avaliar nossas vidas, temos motivos para nos preocupar não apenas com o tipo de vida que levamos, mas também com a liberdade que realmente temos para escolher entre diferentes estilos e maneiras de viver. A liberdade de determinar a natureza de nossas vidas é um aspecto valioso que devemos valorizar. O reconhecimento da importância da liberdade pode ampliar nossas preocupações e compromissos, permitindo-nos utilizar essa liberdade para promover objetivos que vão além de nossos interesses pessoais imediatos, como a preservação de espécies ameaçadas de extinção. Esta consideração é relevante ao abordar questões relacionadas às responsabilidades ambientais e ao desenvolvimento sustentável (Sen, 2009, p. 227).

Liberdade, capacidade e renda

A liberdade é valiosa por dois motivos distintos. Primeiramente, uma maior liberdade nos proporciona mais oportunidades para buscar e alcançar nossos objetivos, ou seja, as coisas que valorizamos. Isso inclui a capacidade de decidir como queremos viver e de promover os fins que desejamos atingir. Esse aspecto da liberdade refere-se à nossa capacidade de atingir o que valorizamos, independentemente dos processos envolvidos para alcançar tais objetivos. Em segundo lugar, o processo de escolha em si pode ser de importância significativa. Desejamos assegurar que não estamos sendo forçados a um determinado estado devido a restrições impostas por outros. A distinção entre a oportunidade e o

processo da liberdade é, portanto, de grande relevância e pode ter implicações de longo alcance (Sen, 2009, p. 228).

A distinção entre resultado culminante e resultado abrangente é pertinente neste contexto. O aspecto da oportunidade da liberdade pode ser interpretado de diferentes formas à luz dessa distinção. Pode ser definido restritivamente, apenas em termos da oportunidade para alcançar resultados culminantes (ou seja, o que uma pessoa realmente alcança), se considerarmos a oportunidade de forma particularmente estreita e desconsiderarmos a importância das opções e da liberdade de escolha. Alternativamente, uma definição mais ampla - e plausivelmente mais robusta - da oportunidade envolve a obtenção de resultados abrangentes, levando em conta não apenas o estado final alcançado, mas também o processo pelo qual a pessoa chegou a essa situação, incluindo as alternativas disponíveis e a liberdade de escolha real (Sen, 2009, p. 230).

A distinção entre visões estreitas e amplas da oportunidade se torna central ao transitar da ideia básica de liberdade para conceitos mais específicos, como as capacidades de uma pessoa. É necessário examinar se a capacidade de uma pessoa de levar uma vida valorizada deve ser avaliada exclusivamente pelo resultado culminante alcançado ou por uma abordagem mais abrangente que considere o processo de escolha, incluindo as alternativas disponíveis e a capacidade real de escolha (Sen, 2009, p. 230).

Diferentemente das abordagens baseadas em utilidade ou recursos, a abordagem da capacidade avalia a vantagem individual em termos da capacidade de uma pessoa de realizar atividades que ela tem motivos para valorizar. A vantagem de uma pessoa, em termos de oportunidades, é considerada menor em comparação com a de outra se ela possui menos capacidade - menos oportunidades reais - para alcançar o que valoriza. O foco aqui está na liberdade real de uma pessoa para fazer ou ser coisas que ela valoriza. Embora as coisas que mais valorizamos sejam particularmente importantes

para alcançar, o conceito de liberdade também implica a capacidade de determinar o que queremos e o que decidimos escolher. Assim, o conceito de capacidade está intimamente relacionado ao aspecto de oportunidade da liberdade, visto em termos de oportunidades abrangentes, e não apenas considerando o resultado final (Sen, 2009, pp. 131-132).

A abordagem da capacidade é uma abordagem geral que foca na avaliação das vantagens individuais em termos de oportunidades, ao invés de um design específico para a organização social. Recentemente, diversas contribuições significativas foram feitas por Martha Nussbaum e outros, utilizando a abordagem da capacidade para questões de avaliação social e política. É essencial distinguir a plenitude e as realizações dessas contribuições da perspectiva informacional que as fundamenta (Sen, 2009, p. 132).

A perspectiva da capacidade enfatiza que desigualdades devem ser avaliadas não apenas pelos recursos disponíveis, mas pelas reais oportunidades de transformar esses recursos em uma vida satisfatória. Assim, alguém com alta renda, mas limitado por doença ou deficiência, não pode ser automaticamente considerado privilegiado. O essencial é verificar em que medida a pessoa pode alcançar bem-estar e realizar atividades que valoriza. Desse modo, a capacidade amplia a avaliação para além dos meios, destacando oportunidades e escolhas como centrais para o bem viver (Sen, 2009, pp. 234-238).

As capacidades são claramente não comensuráveis, dada a sua diversidade irreduzível; no entanto, isso não fornece uma indicação clara sobre a dificuldade de julgar e comparar diferentes combinações de capacidades. Seja na escolha entre diferentes cestas de mercadorias, na decisão sobre atividades em um feriado ou na escolha de candidatos em uma eleição, estamos inevitavelmente envolvidos na avaliação de alternativas com aspectos não comensuráveis. A experiência cotidiana de compras demonstra que escolher entre itens não comensuráveis é uma tarefa

comum: mangas não podem ser quantificadas em unidades de maçãs, e o açúcar não pode ser reduzido a unidades de sabão (embora alguns pais possam desejar o contrário). A não comensurabilidade não deve ser considerada uma descoberta extraordinária, e não necessariamente torna as escolhas sensatas extremamente difíceis. A presença de resultados não comensuráveis indica apenas que as decisões não serão triviais (não se reduzindo apenas a contar o que é 'mais' ou 'menos'), mas não implica que seja impossível ou necessariamente particularmente difícil (Sen, 2009, p. 241).

A avaliação refletida requer raciocínio sobre a importância relativa, além da mera contagem. Este é um exercício com o qual estamos constantemente engajados. Adicionalmente, deve-se considerar a possível importância do raciocínio público para expandir o alcance e a confiabilidade das avaliações, tornando-as mais robustas. Por exemplo, a discussão pública sobre desigualdades de gênero na Índia tem ressaltado, nos últimos anos, a importância de liberdades que anteriormente não recebiam reconhecimento adequado. Exemplos incluem a liberdade de se afastar de papéis familiares tradicionalmente fixos que limitam as oportunidades sociais e econômicas das mulheres, e a necessidade de um sistema de valores sociais que reconheça mais as privações enfrentadas pelas mulheres. Esses antecedentes tradicionais de desigualdade de gênero em sociedades estabelecidas e dominadas por homens exigem não apenas preocupações individuais, mas também uma discussão pública informativa e frequentemente ativista (Sen, 2009, pp. 241-242). A tarefa principal é realizar julgamentos comparativos adequados através do raciocínio pessoal e público, em vez de se sentir obrigado a opinar sobre todas as comparações possíveis (Sen, 2009, p. 243).

A crescente tendência de conceber indivíduos com base em uma identidade dominante — por exemplo, “este é o seu dever como americano”, “você deve cumprir essas obrigações como muçulmano”

ou “como chinês, você deve priorizar este compromisso nacional” — não apenas impõe uma prioridade externa e arbitrária, mas também nega uma liberdade essencial dos indivíduos, a de decidir sobre suas lealdades a diferentes grupos aos quais pertencem. Sen (2009) esclarece que Karl Marx, em *The critique of the gotha program*, já havia apontado a necessidade de ir além da análise de classe, mesmo ao reconhecer sua relevância social. Marx criticava o Programa Gotha do Partido dos Trabalhadores Unidos da Alemanha por reduzir os trabalhadores apenas à sua condição de trabalhadores.

Sen argumenta que os seres humanos, com suas múltiplas identidades e afiliações diversas, são entidades essencialmente sociais com diferentes tipos de interações. A tendência de ver uma pessoa exclusivamente como membro de um grupo social específico baseia-se em uma compreensão inadequada da amplitude e complexidade das sociedades contemporâneas (Sen, 2009, p. 247).

A noção de capacidade, relacionada à liberdade substantiva, atribui um papel central à capacidade real de uma pessoa de realizar as atividades que valoriza. A abordagem da capacidade foca nas vidas humanas em vez de meramente nos recursos que as pessoas possuem ou têm acesso, como objetos de conveniência. Embora renda e riqueza sejam frequentemente considerados os principais critérios de sucesso humano, a abordagem da capacidade propõe uma mudança fundamental do foco dos meios de vida para as oportunidades reais disponíveis para uma pessoa, visando uma revisão radical das abordagens tradicionais amplamente utilizadas em economia e estudos sociais (Sen, 2009, p. 253).

Sen identifica várias contingências que resultam em variações na conversão de renda em diferentes tipos de vida que os indivíduos podem levar. Existem pelo menos quatro fontes principais de variação:

Heterogeneidades pessoais: As pessoas possuem características físicas distintas, como idade, sexo, deficiências e

propensão a doenças, o que resulta em necessidades variadas. Por exemplo, uma pessoa com deficiência ou doença pode necessitar de mais renda para alcançar os mesmos objetivos elementares que uma pessoa saudável conseguiria com um nível de renda inferior. Algumas desvantagens, como deficiências graves, podem não ser completamente mitigadas mesmo com grandes despesas em tratamentos ou próteses.

Diversidades no ambiente físico: A eficácia de uma determinada renda também depende das condições ambientais, incluindo variáveis climáticas e eventos como inundações. As condições ambientais não são necessariamente fixas; podem ser melhoradas por esforços comunitários ou agravadas por poluição e degradação. Contudo, um indivíduo pode precisar aceitar muitas dessas condições como dadas ao converter rendas e recursos pessoais em funções e qualidade de vida.

Variações no clima social: A conversão de recursos pessoais em funções é influenciada por condições sociais, como saúde pública, arranjos educacionais e a prevalência de crime e violência em um local específico. Além das infraestruturas públicas, a qualidade das relações comunitárias pode ser crucial, como enfatizado na literatura recente sobre “capital social”.

Diferenças nas perspectivas relacionais: Os padrões de comportamento estabelecidos em uma comunidade podem variar substancialmente a necessidade de renda para alcançar os mesmos níveis de funcionamento elementar. Por exemplo, a capacidade de se apresentar publicamente sem vergonha pode exigir padrões mais elevados de vestuário e outros consumos visíveis em uma sociedade mais rica do que em uma mais pobre, conforme observado por Adam Smith em *Wealth of Nations*. Isso se aplica também aos recursos pessoais necessários para participar da vida comunitária e, em muitos contextos, para satisfazer requisitos elementares de autoestima. Essa variação é principalmente intersocietal, mas

influencia as vantagens relativas entre indivíduos localizados em diferentes países (Sen, 2009, pp. 255-256).

Sen destaca que pode haver combinações complexas de desvantagens entre diferentes fontes de privação, e essa consideração é crucial para a compreensão da pobreza e para a formulação de políticas públicas eficazes. Deficiências, como idade avançada ou doenças, não apenas reduzem a capacidade de uma pessoa de gerar renda, mas também dificultam a conversão da renda em capacidade efetiva. Por exemplo, uma pessoa mais velha ou com sérias incapacidades pode necessitar de uma maior quantidade de renda (para assistência, próteses ou tratamento) para alcançar os mesmos níveis de funcionamento que alguém sem tais desafios. Portanto, a pobreza real, em termos de privação de capacidade, pode ser muito mais severa do que os dados de renda podem indicar. Esse aspecto é fundamental para avaliar as políticas públicas destinadas a apoiar idosos e outros grupos com dificuldades de conversão, além de sua limitada capacidade de geração de renda (Sen, 2009, pp. 256-257).

Agência, bem-estar social e direitos humanos

De acordo com Amartya Sen, não é surpreendente que os interesses de uma pessoa enquanto agente possam, frequentemente, entrar em conflito com seus próprios interesses em termos de bem-estar. Por exemplo, quando Mohandas Gandhi foi libertado pelas autoridades britânicas da Índia das restrições domiciliares e da proibição de participar em atividades políticas, sua liberdade de agência aumentou. Contudo, as dificuldades que Gandhi escolheu enfrentar e as dores que aceitou como parte de sua luta não violenta pela independência da Índia tiveram, evidentemente, alguns efeitos negativos sobre seu próprio bem-estar pessoal, os quais ele estava disposto a aceitar em prol de sua causa.

De fato, a decisão de Gandhi de jejuar por longos períodos por motivos políticos é um exemplo claro de como ele priorizava sua agência em detrimento de seu próprio bem-estar (Sen, 2009, pp. 288-289). No entanto, não é necessário ser uma figura histórica como Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela ou Aung San Suu Kyi para reconhecer que os objetivos e prioridades de uma pessoa podem transcender os limites estreitos do bem-estar pessoal (Sen, 2009, p. 289).

Para Sen, a exigência de imparcialidade universal implica que uma perspectiva global é essencial para uma consideração abrangente da justiça em qualquer parte do mundo contemporâneo. É necessário revisar a história intelectual da governança participativa em diversos países ao redor do mundo, não se limitando apenas à Europa e à América do Norte. Os críticos da democracia como um valor universal frequentemente destacam o papel único da Grécia Antiga, especialmente Atenas, onde a votação surgiu em uma forma particular no século VI a.C. (Sen, 2009, p. 328).

Embora a Grécia Antiga tenha sido, de fato, única em sua contribuição para a forma e a compreensão da democracia, considerar essa experiência como uma prova inequívoca de que a democracia é uma ideia exclusivamente europeia ou ocidental requer um exame mais crítico do que normalmente recebe. Diversas cidades na Ásia, como em Irã, Bactria e Índia, incorporaram elementos democráticos em suas práticas de governança municipal nos séculos seguintes ao florescimento da democracia ateniense. Por exemplo, durante vários séculos, a cidade de Shushan (ou Susa), localizada no sudoeste do Irã, contou com um conselho eleito, uma assembleia popular e magistrados eleitos pela assembleia (Sen, 2009, p. 330).

A prática eleitoral possui, de fato, uma história significativa em sociedades não ocidentais, mas é a perspectiva mais ampla da democracia, no que se refere ao raciocínio público, que evidencia a falha completa da crítica cultural que considera a democracia como

um fenômeno puramente regional. Embora Atenas seja amplamente reconhecida por seu histórico de discussão pública, a deliberação aberta também floresceu em várias outras civilizações antigas, às vezes de forma notável. Por exemplo, algumas das primeiras assembleias gerais abertas, destinadas especificamente à resolução de disputas entre diferentes pontos de vista sobre questões sociais e religiosas, ocorreram na Índia com os chamados conselhos budistas, onde adeptos de diferentes perspectivas se reuniam para discutir suas divergências a partir do século VI a.C. O primeiro desses conselhos foi realizado em Rajagriha (atualmente Rajgir), logo após a morte de Gautama Buda, e o segundo aconteceu cerca de cem anos depois, em Vaisali. O último conselho ocorreu no século II d.C. na Caxemira (Sen, 2009, p. 331).

A história do Oriente Médio e a história do povo muçulmano também incluem muitos exemplos de discussão pública e participação política por meio de diálogos. Nos reinos muçulmanos centrados em torno de Cairo, Bagdá e Istambul, bem como no Irã, na Índia e na Espanha, houve numerosos defensores da discussão pública. O grau de tolerância à diversidade de pontos de vista frequentemente excedia o registrado na Europa. Por exemplo, na década de 1590, o imperador mongol Akbar promovia discursos na Índia sobre a necessidade de tolerância religiosa e política e organizava diálogos entre representantes de diversas religiões, incluindo hindus, muçulmanos, cristãos, parsees, jainistas, judeus e até ateus. Isso ocorria em um contexto europeu onde as Inquisições ainda estavam ativas. Giordano Bruno foi queimado na fogueira em Roma por heresia em 1600, enquanto Akbar promovia palestras em Agra sobre tolerância e a necessidade de diálogo além das fronteiras religiosas e étnicas (Sen, 2009, p. 334).

Os problemas contemporâneos do Oriente Médio e do que frequentemente é simplisticamente denominado como o mundo muçulmano são profundos e complexos. Contudo, uma análise investigativa dessas questões requer, como argumenta Amartya Sen

em *Identity and violence* (2006), uma compreensão abrangente da natureza e da dinâmica da política de identidade. Isso implica reconhecer as múltiplas afiliações dos indivíduos além da religião, e compreender que essas lealdades podem variar entre prioridades seculares e interesses políticos que exploram diferenças religiosas. Também é crucial considerar os encontros dialéticos do Oriente Médio com seu passado imperial e a subsequente subjugação pelo domínio ocidental imperial, cujas influências persistem até hoje. A noção de um destino inexoravelmente não democrático para o Oriente Médio é confusa e profundamente enganosa, representando uma forma perniciosa de pensar sobre a política mundial e a justiça global contemporânea (Sen, 2009, pp. 334-335).

A avaliação do desenvolvimento não pode ser dissociada da qualidade de vida que as pessoas podem alcançar e da liberdade real que desfrutam. O desenvolvimento não deve ser compreendido meramente como a valorização de indicadores econômicos ou objetos inanimados de conveniência, como o crescimento do PIB ou a industrialização, por mais relevantes que sejam como meios para fins reais. Seu valor deve ser avaliado com base no impacto sobre a vida e a liberdade das pessoas envolvidas, sendo esta a verdadeira essência do conceito de desenvolvimento (Sen, 2009, p. 346).

Quando o desenvolvimento é entendido de maneira mais abrangente, com foco nas vidas humanas, torna-se evidente que a relação entre desenvolvimento e democracia deve ser analisada em parte por sua conexão constitutiva, e não apenas por seus vínculos externos. Embora frequentemente se questione se a liberdade política favorece o desenvolvimento, é essencial reconhecer que as liberdades políticas e os direitos democráticos são componentes constitutivos do desenvolvimento. Sua relevância para o desenvolvimento não necessita ser estabelecida indiretamente através de sua contribuição para o crescimento do PIB.

Após reconhecer a importância das liberdades políticas, Sen ressalta que a democracia deve ser analisada também em termos de

outras liberdades, como a superação da pobreza econômica. O crescimento do PIB, ainda que limitado, pode favorecer conquistas ao reduzir a pobreza e ampliar a receita pública, criando recursos para políticas sociais em saúde, educação e bem-estar. Embora dependa de como o governo utiliza esses recursos, o crescimento econômico estabelece as condições para uma distribuição mais equitativa (Sen, 2009, p. 347).

O sucesso da democracia não se resume à posse da estrutura institucional mais idealizada. Ele depende inevitavelmente dos padrões reais de comportamento e do funcionamento das interações políticas e sociais. A eficácia das instituições democráticas, assim como a de outras instituições, está atrelada às ações dos agentes humanos e à utilização adequada das oportunidades para alcançar resultados razoáveis (Sen, 2009, p. 354).

A eficácia da perspectiva dos direitos humanos não deve ser avaliada exclusivamente por meio de propostas legislativas. Sua proteção deve ser buscada em outros âmbitos, como através da influência da educação e da discussão pública sobre civilidade e conduta social. Os direitos humanos são reivindicações éticas intrinsecamente ligadas à importância da liberdade humana. A robustez de um argumento de que uma reivindicação específica pode ser considerada um direito humano deve ser examinada pelo escrutínio do raciocínio público, que deve ser imparcial e aberto. Os direitos humanos podem motivar uma ampla gama de atividades, desde a formulação e implementação de leis adequadas até a mobilização pública contra violações de direitos. Essas diferentes atividades podem contribuir, de forma isolada e conjunta, para a promoção das liberdades essenciais. É importante notar que existem várias formas de proteger e promover os direitos humanos além da legislação, e essas abordagens são frequentemente complementares. Por exemplo, o monitoramento público e a pressão podem desempenhar um papel significativo na aplicação efetiva de

novas leis de direitos humanos. A ética dos direitos humanos pode ser mais eficaz por meio de uma combinação de instrumentos inter-relacionados e formas diversas de ação. Isso destaca a importância de conferir aos direitos humanos o status ético apropriado, em vez de confiná-los prematuramente ao âmbito legislativo, seja real ou ideal (Sen, 2009, pp. 365-366).

O reconhecimento dos direitos humanos não exige que todos se mobilizem para prevenir cada violação de direitos humanos, independentemente de sua localização. Em vez disso, implica que, se uma pessoa está em posição de agir efetivamente para prevenir uma violação, ela tem uma justificativa ética para fazê-lo. Essa justificativa deve ser considerada ao decidir o que deve ser feito. Embora outras obrigações ou preocupações não obrigatórias possam influenciar a decisão, a razão para a ação não deve ser descartada com a alegação de que não é da sua conta. Existe uma demanda ética universal, mas não uma que determine automaticamente ações prontas e isentas de contingências (Sen, 2009, p. 373).

Uma declaração sobre direitos humanos é uma afirmação da importância das liberdades identificadas e consagradas nos direitos em questão. Por exemplo, o reconhecimento do direito humano de uma pessoa de não ser torturada reafirma e destaca a importância da liberdade contra a tortura para todos, e confirma a necessidade de que outros considerem o que podem razoavelmente fazer para garantir essa liberdade. A exigência específica de não torturar ninguém é complementada pela demanda mais geral – e menos precisamente especificada – de considerar as formas e meios de prevenir a tortura e decidir o que deve ser feito, de maneira razoável, em cada caso particular (Sen, 2009, p. 376).

Como outras proposições éticas que buscam aceitabilidade sob escrutínio imparcial, os pronunciamentos sobre direitos humanos pressupõem implicitamente que a força das reivindicações éticas subjacentes resistirá a um exame aberto e informado. Esse processo

envolve um escrutínio crítico interativo com imparcialidade aberta, incluindo a receptividade a informações provenientes de diversas sociedades e a argumentos tanto locais quanto distantes, permitindo debates sobre o conteúdo e o alcance dos supostos direitos humanos (Sen, 2009, p. 385).

A afirmação de que uma determinada liberdade é suficientemente importante para ser considerada um direito humano também implica que um escrutínio fundamentado pode sustentar tal julgamento. Embora tal sustentação possa ocorrer em muitos casos, não é garantido que todas as alegações de direitos humanos sejam universalmente aceitas. Pode haver consenso geral próximo sem aceitação universal. Defensores de direitos humanos específicos frequentemente se empenham ativamente para que suas ideias sejam amplamente aceitas. No entanto, a expectativa de unanimidade global é irrealista, e há pouca esperança de que, por exemplo, um racista ou sexista convicto seja invariavelmente reformado apenas pela argumentação pública. O que se exige para a sustentação de um julgamento é uma avaliação geral do raciocínio em favor desses direitos, especialmente quando outros tentam examinar as reivindicações de maneira imparcial (Sen, 2009, pp. 385-386).

A justiça é um conceito extremamente importante que tem inspirado pessoas no passado e continuará a fazê-lo no futuro. O raciocínio e o escrutínio crítico podem realmente ampliar e refinar o entendimento desse conceito essencial. Contudo, seria imprudente esperar que todos os problemas de decisão relevantes para a ideia de justiça possam ser resolvidos exclusivamente por meio de um escrutínio fundamentado. Também seria incorreto supor, como discutido anteriormente, que a incapacidade de resolver todas as disputas através do escrutínio crítico implica a ausência de bases seguras para aplicar a ideia de justiça quando o escrutínio fundamentado produz um julgamento conclusivo. Devemos avançar tanto quanto razoavelmente possível (Sen, 2009, p. 401).

A mobilização pública ativa, os comentários na mídia e a discussão aberta são meios pelos quais a democracia global pode ser promovida, mesmo na ausência de um estado global. O desafio contemporâneo é fortalecer esse processo participativo, do qual a busca pela justiça global dependerá em grande medida. Essa causa não deve ser subestimada (Sen, 2009, pp. 409-410).

A contribuição de Amartya Sen para a sociedade atual, em *A Ideia de Justiça*, está em oferecer uma concepção prática e plural de justiça, orientada para os desafios concretos do mundo globalizado. Diferente de abordagens que buscam um modelo ideal e universal, Sen valoriza o raciocínio crítico e o diálogo como formas de evitar decisões irracionais e enfrentar problemas reais como fome, pobreza e desigualdade.

Sua crítica a Rawls abre espaço para uma visão comparativa e aberta da justiça, que considera tanto as diferenças internas às sociedades quanto os efeitos internacionais, reconhecendo a interdependência global. A defesa da imparcialidade aberta reforça a necessidade de incluir vozes externas e evitar visões paroquiais, o que é fundamental diante de problemas transnacionais como mudanças climáticas, migrações e crises humanitárias.

Ao propor a abordagem das capacidades, Sen desloca o foco de recursos ou renda para as reais oportunidades de cada pessoa viver a vida que valoriza. Esse enfoque influencia diretamente políticas públicas voltadas à saúde, educação e inclusão, ao mesmo tempo em que valoriza a liberdade tanto como oportunidade quanto como processo de escolha.

Além disso, Sen contribui para debates contemporâneos sobre identidade, alertando contra a redução do indivíduo a uma única pertença (como religião ou nacionalidade) e defendendo uma visão mais abrangente das múltiplas identidades. Sua teoria reforça a responsabilidade ética de quem tem poder de impactar a vida alheia, ampliando a noção de justiça para além da reciprocidade formal.

Assim, a obra de Sen inspira práticas sociais e políticas mais inclusivas, participativas e globais, que reconhecem a diversidade de contextos, a necessidade de diálogo internacional e a centralidade da liberdade e das capacidades humanas na promoção da justiça.

Em contraste, Martha Nussbaum apresenta uma lista específica de capacidades básicas que considera essenciais para uma vida digna. Nussbaum defende que essas capacidades devem ser universalmente protegidas e promovidas como um padrão mínimo de justiça, oferecendo um critério normativo mais rígido para a avaliação da justiça social.

Ambos os autores apresentam uma crítica ao uso da razão dentro da tradição filosófica. Nussbaum busca identificar capacidades fundamentais, ampliando o escopo da justiça para incluir indivíduos que frequentemente são negligenciados, como os animais não humanos. Todavia, Sen procura expandir o conceito de razão, movendo-se além do paroquialismo em direção a uma perspectiva mais universal, que leva em consideração as diversas culturas em seus acertos e erros. Sen enfatiza a importância da escolha, que deve incorporar criticidade, altruísmo e liberdade, visando a construção de uma sociedade mais inclusiva e justa. Dessa forma, para Sen, não se trata de estabelecer uma lista fixa de capacidades, mas de promover um ambiente onde as escolhas possam contribuir para a justiça social.

Embora Amartya Sen busque apresentar uma razão que integre criticamente contribuições, esclarecimentos e avanços globais em termos de justiça, propondo uma teoria da escolha que se torne dinâmica e voltada para a justiça social, sua abordagem carece de uma proposta metodológica específica para a educação. Tal proposta seria fundamental para capacitar os grupos oprimidos a fazerem escolhas críticas. Em outras palavras, há uma lacuna em sua teoria no que diz respeito a como emancipar esses indivíduos da opressão, permitindo-lhes constituir sua própria história e usufruir da

liberdade necessária para uma vida mais digna, tanto em nível individual quanto social.

Thomas Piketty e as visões otimistas e pessimistas sobre a questão da desigualdade

A distribuição da riqueza é uma das questões mais debatidas da atualidade. Piketty pergunta se a acumulação de capital leva inevitavelmente à concentração, como defendia Marx, ou se forças de equilíbrio e progresso tecnológico reduzem a desigualdade, como sugeriu Kuznets. Quando a taxa de retorno do capital supera a taxa de crescimento, o capitalismo tende a gerar desigualdades arbitrárias e insustentáveis, minando os valores meritocráticos das democracias.

No século XIX, Marx observou a miséria urbana provocada pela industrialização e o contraste entre o crescimento econômico e a estagnação dos salários, identificando a acumulação infinita como um mecanismo estrutural de instabilidade. Ainda que seu diagnóstico fosse apocalíptico, a lógica permanece atual: em contextos de baixo crescimento, a concentração de riqueza pode atingir níveis socialmente desestabilizadores (Piketty, 2014, pp. 7-11).

No século XX, Kuznets propôs a “*curva de Kuznets*”, segundo a qual a desigualdade aumentaria nos estágios iniciais da industrialização, mas diminuiria em fases posteriores. Essa visão otimista, alinhada aos *Trente Glorieuses* (1945-1975), sustentava que o crescimento econômico beneficiaria a todos. No entanto, os dados mostraram que a redução das desigualdades entre 1914 e 1945 resultou menos de um processo natural e mais dos choques das guerras e da Grande Depressão (Piketty, 2014, pp. 13-15).

Para Piketty, a história da distribuição da riqueza é inseparável da política. A redução da desigualdade no pós-guerra decorreu de reformas e impostos progressivos, enquanto seu

ressurgimento após 1980 reflete mudanças tributárias e financeiras. A difusão do conhecimento é a principal força de convergência, mas não é automática: depende de políticas educacionais, do acesso à formação e de instituições inclusivas (Piketty, 2014, pp. 16-22).

A fórmula da desigualdade

A desigualdade fundamental expressa como $r > g$ (onde r é a taxa média de retorno do capital e g a taxa de crescimento econômico) sintetiza a lógica central das conclusões de Piketty (2014, p. 25). Quando o retorno do capital supera o crescimento econômico, a riqueza herdada tende a crescer mais rapidamente que a produção e a renda, conduzindo a níveis extremos de concentração incompatíveis com valores democráticos (Piketty, 2014, p. 26). Diferente de Marx, que previa uma acumulação infinita, Piketty aponta trajetórias diversas, ainda que pouco otimistas: quanto mais perfeito o mercado de capitais, maior a probabilidade de $r > g$. Embora políticas como um imposto global progressivo sobre o capital possam mitigar essa dinâmica, sua implementação exigiria forte coordenação internacional, o que torna as respostas práticas modestas e pouco eficazes (Piketty, 2014, p. 27).

A história da renda e da riqueza, profundamente política e imprevisível, depende das percepções sociais sobre desigualdades e das instituições criadas para enfrentá-las. O livro, que poderia se chamar *O capital no amanhecer do século XXI*, busca extrair lições do passado como guia para o futuro, ainda que sua utilidade permaneça incerta (Piketty, 2014, p. 35). A Revolução Industrial intensificou os conflitos entre capital e trabalho, marcados pela extrema concentração da propriedade, já que a desigualdade na renda do capital é sempre maior que a do trabalho. Piketty não defende um lado, mas procura descrever a realidade, ressaltando

que essa desigualdade contraria ideias de justiça e pode levar à violência (Piketty, 2014, p. 39-40).

Durante décadas, prevaleceu a ideia de estabilidade na divisão entre trabalho e capital (dois terços e um terço, respectivamente), mas os dados históricos revelam maior complexidade (Piketty, 2014, p. 41). Entre 1914 e 1945, guerras e crises reduziram a participação do capital na renda, mas, a partir de 1980, políticas de Thatcher e Reagan, a globalização financeira e a desregulamentação reverteram essa tendência. Em 2010, o capital prosperava em níveis próximos aos de 1913 (Piketty, 2014, p. 41-42). Hoje, sua relevância nos países ricos decorre da desaceleração demográfica, da produtividade em queda e de regimes políticos favoráveis ao capital privado (Piketty, 2014, p. 42).

Piketty define capital como ativos não humanos negociáveis, incluindo imóveis, infraestrutura e capital financeiro (Piketty, 2014, p. 46). A razão capital/renda (β), que varia entre 5 e 6 nos países ricos, é central para a primeira lei fundamental do capitalismo: $\alpha = r \times \beta$, em que α representa a participação do capital na renda. Essa identidade contábil evidencia a relação entre capital acumulado, taxa de retorno e participação na renda nacional (Piketty, 2014, p. 52). Em 2010, nos países ricos, o capital respondia por 30% da renda nacional, com taxa média de retorno de 5% (Piketty, 2014, p. 53).

Globalmente, a produção, antes concentrada na Europa e América, caiu de 80% em 1900 para 50% em 2010, aproximando-se da proporção populacional, e deve declinar ainda mais (Piketty, 2014, p. 59-61). A desigualdade global é acentuada: Europa Ocidental, EUA e Japão registram rendas mensais de 2.500 a 3.000 euros, enquanto regiões pobres como a África subsaariana e a Índia ficam entre 150 e 250 euros. A média mundial, próxima à chinesa, varia entre 600 e 800 euros (Piketty, 2014, p. 64). Ajustes pela paridade do poder de compra ampliam o PIB dos países pobres, mas os ricos continuam favorecidos por produzirem mais

internamente e receberem fluxos de renda de capital externo, aprofundando a desigualdade global (Piketty, 2014, p. 66-67).

A política do capital

Ao longo do século XX, a relação entre capital e rendimento apresentou uma trajetória que pode ser descrita por uma "Curva em forma de U". Entre 1914 e 1945, observou-se uma redução significativa dessa relação, que caiu em quase dois terços. Contudo, a partir de 1945 até 2012, a relação mais do que dobrou, refletindo uma transformação substancial no perfil do capital (Piketty, 2014, p. 118).

O capital do século XXI difere substancialmente do capital do século XVIII, principalmente devido às mudanças na estrutura de ativos. A substituição das terras agrícolas por habitação, capital empresarial e financeiro marcou uma transição significativa, embora o valor total do capital, quando medido em anos de rendimento nacional, tenha permanecido relativamente estável (Piketty, 2014, p. 118).

A diminuição do valor das terras agrícolas foi compensada pelo aumento do valor da habitação e do capital doméstico. Desde a Revolução Industrial, a importância da habitação e a acumulação de edifícios e infraestrutura cresceram significativamente. A mudança no valor do capital de terras para habitação e ativos financeiros e industriais reflete a continuidade de sua relevância econômica (Piketty, 2014, pp. 119-120).

No que diz respeito ao capital estrangeiro, a Grã-Bretanha e a França vivenciaram um aumento considerável no século XIX, seguido por um colapso substancial entre 1914 e 1945, e uma estabilização em níveis baixos desde então. Esses países utilizaram seus ativos estrangeiros para financiar déficits comerciais, consumindo mais do que exportavam e beneficiando-

se de uma balança de pagamentos positiva (Piketty, 2014, p. 121). As duas guerras mundiais, a Grande Depressão e a descolonização contribuíram para a redução acentuada dos ativos estrangeiros da Grã-Bretanha e da França, resultando em uma posição líquida de ativos estrangeiros próxima de zero entre 1950 e 2010 (Piketty, 2014, pp. 121-122).

O século XIX foi marcado por elevados níveis de dívida pública na Grã-Bretanha e na França, com abordagens distintas para sua gestão. A Grã-Bretanha aumentou sua dívida para financiar guerras, resultando em uma dívida pública de quase 200% da renda nacional, que foi reduzida gradualmente ao longo do século seguinte. Em contraste, a França enfrentou uma falência significativa da dívida pública durante a Revolução, levando a uma rápida redução da dívida (Piketty, 2014, pp. 129-130).

No século XX, a dívida pública passou a ser vista como uma ferramenta de política econômica e redistribuição, diferentemente da abordagem do século XIX, na qual os credores eram amplamente compensados (Piketty, 2014, pp. 132-133). O período de 1914 a 1950 foi caracterizado por uma queda acentuada na relação capital/renda, impulsionada por choques econômicos e políticas de regulação (Piketty, 2014, p. 148).

Nos Estados Unidos, a relação capital/renda foi relativamente estável em comparação com a Europa, com uma acumulação de capital doméstico significativamente maior. O capital estrangeiro teve um papel menor nos EUA, em contraste com o Canadá, onde investidores estrangeiros detinham uma parte considerável do capital (Piketty, 2014, pp. 150-157).

A dinâmica da relação capital/renda pode ser explicada pela fórmula $\beta = s / g$, onde β representa a relação capital/renda, s é a taxa de poupança e g é a taxa de crescimento. Uma baixa taxa de crescimento combinada com alta poupança resulta em uma alta relação capital/renda, fenômeno observado na Europa e no Japão desde 1970 (Piketty, 2014, p. 166). As diferenças entre a relação

capital/renda nos EUA e na Europa são atribuídas a variações nas taxas de poupança e crescimento (Piketty, 2014, p. 175).

A globalização financeira tem contribuído para o aumento do volume de ativos e passivos financeiros, refletindo uma mudança significativa na estrutura da riqueza e uma crescente importância da financeirização (Piketty, 2014, p. 187).

Desigualdade de renda do trabalho e desigualdade de renda do capital

No século XIX na França, e ainda no início do século XX, trabalho e estudo não eram suficientes para alcançar o conforto proporcionado pela riqueza herdada. Na Grã-Bretanha e em outras regiões, até a Primeira Guerra Mundial, prevalecia a lógica patrimonial, com exceções nos Estados Unidos do Norte e Oeste, onde o capital herdado teve menor peso (Piketty, 2014, pp. 240-241). Por definição, a desigualdade de renda resulta da soma da desigualdade do trabalho e do capital, acrescida da correlação entre ambas. Essa correlação tende a ser baixa em sociedades onde o capital é tão concentrado que os proprietários não necessitam trabalhar, como nos romances de Austen (Piketty, 2014, pp. 242-243).

A desigualdade em relação ao capital é sempre maior que a do trabalho, sendo os 10% mais ricos detentores de mais de 50% da riqueza total, enquanto os 50% mais pobres possuem menos de 10% (Piketty, 2014, p. 244). Essa concentração se deve, sobretudo, ao peso da herança e ao fato de que retornos sobre grandes fortunas costumam ser superiores, ampliando desigualdades (Piketty, 2014, p. 246). Quanto aos salários, sociedades escandinavas entre 1970 e 1990 exibiam maior equilíbrio: os 10% mais ricos recebiam 20% dos salários e os 50% mais pobres, 35%. Já nos EUA, no início da década de 2010, os 10% mais ricos

recebiam 35% e os 50% mais pobres apenas 25%, invertendo a proporção observada em sociedades mais igualitárias (Piketty, 2014, p. 256).

No que se refere à riqueza, metade da população possui virtualmente nada: em 2010, os 50% mais pobres detinham 4% da riqueza na França e apenas 2% nos EUA, enquanto os 10% mais ricos concentravam mais de 60% e 70%, respectivamente (Piketty, 2014, pp. 257-258). O surgimento da classe média patrimonial representou uma inovação histórica, mas continua frágil: no início do século XXI, detinha apenas um terço da riqueza na Europa e um quarto nos EUA, contra mais de 60% do decil superior (Piketty, 2014, p. 261). Em síntese, a desigualdade da renda total situa-se entre a desigualdade do trabalho e do capital, mas, em sociedades desiguais, o decil superior chega a se apropriar de até 50% da renda nacional (Piketty, 2014, p. 261).

Estratégias para manter a desigualdade

É viável conceber sociedades em que a concentração de renda atinja níveis significativamente mais elevados? A resposta a essa pergunta é, em grande medida, negativa. Por exemplo, se o decil superior da população apropriar-se de 90% da produção anual (e o percentil superior reter 50% exclusivamente para si, como ocorre com a riqueza), é provável que uma revolução aconteça, salvo se houver um aparato repressivo extraordinariamente eficaz para prevenir tal ocorrência. No que tange à propriedade do capital, tal concentração elevada já se configura como uma fonte substancial de tensões políticas, as quais frequentemente são difíceis de reconciliar com o sufrágio universal. Contudo, essa concentração de capital pode ser sustentável se a renda derivada do capital representar apenas uma fração reduzida da renda nacional, possivelmente entre um quarto e um terço, ou ocasionalmente um pouco mais, como ocorreu durante o *Ancien Régime*, quando a extrema concentração

de riqueza foi particularmente opressiva. No entanto, se essa concentração de riqueza se estender à totalidade da renda nacional, torna-se difícil imaginar que os indivíduos nas camadas mais baixas aceitem essa situação de forma duradoura (Piketty, 2014, p. 263).

De fato, a sustentabilidade da desigualdade extrema não depende apenas da eficácia do aparato repressivo, mas também, e possivelmente mais importante, da eficácia dos mecanismos de justificativa. Se as desigualdades forem percebidas como justificadas — por exemplo, porque parecem resultar da escolha dos mais ricos em trabalhar mais ou de maneira mais eficiente do que os menos favorecidos, ou porque restringir os rendimentos dos mais ricos prejudicaria inevitavelmente os membros mais desfavorecidos da sociedade —, é possível que a concentração de renda estabeleça novos recordes históricos.

Piketty argumenta que a questão central não é a magnitude das desigualdades per se, mas a sua justificativa. Portanto, é fundamental analisar a estrutura da desigualdade. Existem duas vias distintas para uma sociedade atingir uma distribuição altamente desigual da renda total. A primeira dessas vias é a formação de uma sociedade *hiperpatrimonial* (ou sociedade de rentistas), na qual a riqueza herdada assume uma importância preponderante e a concentração de riqueza atinge níveis extremos (com o decil superior possuindo tipicamente 90% de toda a riqueza, e 50% pertencendo exclusivamente ao percentil superior). Nesse contexto, a hierarquia da renda total é dominada por rendas extremamente altas do capital, especialmente o capital herdado. Esse padrão é observado no *Ancien Régime* e na Europa durante a *Belle époque*, geralmente com pequenas variações. É necessário compreender como essas estruturas de propriedade e desigualdade surgiram e se perpetuaram, e em que medida elas são características do passado, a menos que também sejam relevantes para o futuro (Piketty, 2014, p. 264).

A segunda via para alcançar uma alta desigualdade é relativamente recente e, em grande parte, foi desenvolvida nos Estados Unidos nas últimas décadas. Neste contexto, um nível extremamente elevado de desigualdade total de renda pode resultar de uma sociedade *hipermeritocrática* (ou, pelo menos, uma sociedade que é descrita como tal pelos indivíduos no topo). Essa configuração pode também ser referida como uma sociedade de *superestrelas* e de *supergerentes*. Em outras palavras, trata-se de uma sociedade muito desigual, mas na qual o topo da hierarquia de renda é dominado por rendas muito altas provenientes do trabalho, em vez de riqueza herdada. Não é surpreendente que os vencedores em tal sociedade queiram descrever a hierarquia social dessa maneira, e, às vezes, conseguem persuadir alguns dos “perdedores”. Para os propósitos atuais, entretanto, a *hipermeritocracia* não deve ser considerada uma hipótese, mas uma conclusão possível da análise (Piketty, 2014, p. 265).

De acordo com o autor, não há dúvida de que o aumento da desigualdade nos Estados Unidos contribuiu para a instabilidade financeira do país. A razão para isso é clara: uma consequência do aumento da desigualdade foi a virtual estagnação do poder de compra das classes média e baixa, o que inevitavelmente tornou mais provável o endividamento das famílias modestas. Esse fenômeno foi exacerbado pela atuação de bancos e intermediários financeiros inescrupulosos, que, livres de regulamentações e motivados por obter altos rendimentos das enormes economias injetadas no sistema pelos mais ricos, ofereceram crédito em condições cada vez mais generosas.

Para apoiar essa tese, é relevante observar a significativa transferência de renda nacional nos Estados Unidos — da ordem de 15 pontos percentuais — dos 90% mais pobres para os 10% mais ricos desde 1980. Especificamente, ao considerar o crescimento econômico total dos EUA nos trinta anos anteriores à crise, isto é, de 1977 a 2007, verifica-se que os 10% mais ricos se apropriaram de

três quartos do crescimento. Os 1% mais ricos, isoladamente, absorveram quase 60% do aumento total da renda nacional dos Estados Unidos nesse período. Portanto, para os 90% mais pobres, a taxa de crescimento da renda foi inferior a 0,5% ao ano. Esses números são inquestionáveis e impressionantes: independentemente da legitimidade fundamental da desigualdade de renda, esses dados exigem uma análise detalhada. É difícil conceber uma economia e uma sociedade que possam continuar operando indefinidamente com tal disparidade entre os grupos sociais (Piketty, 2014, p. 297).

Piketty examinará alguns aspectos do aumento da desigualdade nos Estados Unidos. Este aumento foi em grande parte resultado de um crescimento sem precedentes na desigualdade salarial e, particularmente, do surgimento de remunerações extremamente altas no topo da hierarquia salarial, especialmente entre os altos executivos de grandes corporações (Piketty, 2014, p. 298).

De maneira geral, a remuneração da desigualdade nos Estados Unidos experimentou mudanças significativas ao longo do século XX. A hierarquia salarial se expandiu na década de 1920, manteve-se relativamente estável na década de 1930 e sofreu uma forte compressão durante a Segunda Guerra Mundial. Um papel crucial foi desempenhado pelo *National War Labor Board*, a agência governamental responsável por aprovar todos os aumentos salariais entre 1941 e 1945, que geralmente aprovava aumentos apenas para os trabalhadores menos remunerados. Em particular, os salários dos gerentes foram sistematicamente congelados em termos nominais e, mesmo ao final da guerra, foram aumentados apenas moderadamente.

Durante a década de 1950, os salários nos Estados Unidos se estabilizaram em níveis relativamente baixos, inferiores aos da França, por exemplo: a parcela da renda destinada ao decil superior era de cerca de 25%, enquanto a parcela do centil superior variava

entre 5 e 6%. No entanto, a partir de meados da década de 1970, os 10% do topo, e especialmente os 1% do topo, começaram a capturar uma parcela da renda do trabalho que cresceu a um ritmo mais acelerado do que o salário médio. Em termos gerais, a participação do decil superior aumentou de 25% para 35%, com esse aumento de dez pontos percentuais explicando aproximadamente dois terços do crescimento da participação do decil superior na renda nacional total (Piketty, 2014, pp. 298-299). Nesse contexto, a recente desigualdade nos Estados Unidos está mais associada ao surgimento de *supergerentes* do que ao fenômeno de *superestrelas* (Piketty, 2014, p. 303).

Como diminuir as desigualdades

A longo prazo, a melhor estratégia para reduzir as desigualdades no mercado de trabalho e para aumentar a produtividade média da força de trabalho, assim como para fomentar o crescimento econômico geral, é, sem dúvida, o investimento em educação. A evidência histórica mostra que o poder de compra dos salários quintuplicou ao longo de um século, um fenômeno atribuído ao aumento das qualificações da força de trabalho e ao progresso tecnológico, os quais, juntos, aumentaram a produção per capita na mesma proporção. Portanto, a educação e a tecnologia são determinantes cruciais dos níveis salariais a longo prazo.

O papel da educação e da tecnologia é fundamental, mas o modelo teórico que postula que o salário de um trabalhador é estritamente determinado pela sua produtividade marginal e, portanto, pelas habilidades adquiridas, apresenta limitações significativas. Este modelo assume que o salário reflete perfeitamente a produtividade marginal, mas ignora que o simples investimento em treinamento pode não ser suficiente para utilizar plenamente as habilidades disponíveis. Além disso, o modelo, em

sua forma mais simplista, adota uma perspectiva excessivamente instrumental e utilitária da educação e do treinamento.

É importante notar que o setor da saúde não tem como principal objetivo fornecer trabalhadores saudáveis para outros setores, assim como o setor educacional não se limita a preparar alunos para ocupações específicas no mercado de trabalho. Tanto a saúde quanto a educação têm um valor intrínseco nas sociedades humanas; a capacidade de desfrutar de boa saúde e de adquirir conhecimento e cultura são propósitos fundamentais da civilização. Podemos imaginar uma sociedade ideal na qual todas as tarefas sejam quase totalmente automatizadas e cada indivíduo tenha a máxima liberdade para buscar educação, cultura e saúde para seu próprio benefício e para o benefício dos outros. Em certa medida, já estamos progredindo nessa direção, evidenciado pela significativa parcela da produção e do emprego dedicada à educação, cultura e medicina, como destacado por Piketty (Piketty, 2014, pp. 307-308).

Para aumentar os salários e reduzir as desigualdades salariais a longo prazo, investir em educação e habilidades é a abordagem mais eficaz. Políticas como salários-mínimos e tabelas salariais têm limitações na capacidade de multiplicar salários por fatores de cinco ou dez. O progresso significativo requer a intervenção das forças decisivas que são a educação e a tecnologia. Contudo, as regras do mercado de trabalho desempenham um papel crucial na fixação dos salários ao longo do tempo, refletindo o progresso relativo em educação e tecnologia. Na prática, esses períodos podem ser extensos devido à dificuldade de avaliar com precisão a produtividade marginal individual e aos desafios relacionados a investimentos específicos e concorrência imperfeita (Piketty, 2014, p. 313).

Para esclarecer, não se deve inferir que toda desigualdade salarial é determinada exclusivamente por normas sociais de remuneração justa. A teoria da produtividade marginal e a interação entre tecnologia e educação oferecem uma explicação plausível para

a evolução da distribuição dos salários ao longo do tempo, pelo menos até certo nível de remuneração e com um grau razoável de precisão. Tecnologia e habilidades estabelecem limites dentro dos quais a maioria dos salários tende a se situar. Contudo, à medida que certas funções, especialmente em altos cargos administrativos de grandes empresas, tornam-se mais difíceis de replicar, a margem de erro na estimativa da produtividade de qualquer trabalho aumenta. Isso reduz o poder explicativo da lógica baseada em habilidades e tecnologia, enquanto aumenta o papel das normas sociais. Apenas uma pequena fração da força de trabalho é afetada por essas discrepâncias, variando de alguns poucos por cento até menos de 1%, dependendo do país e do período analisado (Piketty, 2014, pp. 333-334).

Um fato crucial, que não era evidente *a priori*, é a variação significativa na participação do centil superior nos salários totais entre diferentes países e períodos, como evidenciado pelas disparidades observadas nos países desenvolvidos após 1980. A explosão dos salários dos altos executivos deve ser considerada em relação ao tamanho das empresas e à crescente diversidade de funções dentro delas. No entanto, o problema complexo de governança em grandes organizações não é o único fator em jogo. É possível que o aumento das rendas mais elevadas também possa ser interpretado como uma forma de extremismo meritocrático, refletindo a tendência das sociedades modernas, especialmente a norte-americana, de reconhecer certos indivíduos como vencedores e recompensá-los ainda mais generosamente com base na percepção de seus méritos intrínsecos, em vez de origem ou nascimento (Piketty, 2014, p. 334).

A distribuição da riqueza, e por conseguinte a renda do capital, é invariavelmente mais concentrada do que a distribuição da renda do trabalho. Em todas as sociedades conhecidas ao longo da história, a metade menos rica da população possui virtualmente nada, geralmente pouco mais de 5% da riqueza total. Por outro lado,

o decil superior da hierarquia de riqueza detém uma clara maioria da riqueza, geralmente mais de 60% e, em alguns casos, até 90%. O restante da população, compreendendo os 40% intermediários, detém de 5% a 35% da riqueza total. Piketty observa o surgimento de uma classe média patrimonial, um grupo intermediário que é substancialmente mais rico do que a metade mais pobre e detém entre um quarto e um terço da riqueza nacional. Este fenômeno representa uma das transformações estruturais mais significativas na distribuição da riqueza ao longo do tempo (Piketty, 2014, pp. 336-337).

As diferenças entre as experiências da Europa e dos Estados Unidos são evidentes. Na Europa, o século XX testemunhou uma transformação social profunda: a desigualdade de riqueza, que às vésperas da Primeira Guerra Mundial era comparável àquela do Antigo Regime, caiu a níveis desproporcionalmente baixos. Aproximadamente metade da população conseguiu acumular alguma forma de riqueza e, pela primeira vez, possuía uma parte significativa do capital nacional. Esse fenômeno explica o entusiasmo generalizado que varreu a Europa entre 1945 e 1975, com a sensação de que o capitalismo havia sido superado e as distinções de classe relegadas ao passado. Isso também explica a dificuldade dos europeus em aceitar que esse progresso social aparentemente inexorável estagnou após 1980, e porque há uma persistente indagação sobre quando o “gênio do mal” do capitalismo será novamente contido.

Nos Estados Unidos, as percepções sobre a distribuição de riqueza e justiça social diferem significativamente. Em certo sentido, uma classe média patrimonial, predominantemente branca, já existia no século XIX. Esta classe sofreu um revés durante a Era Dourada, recuperou-se em meados do século XX e enfrentou um novo declínio a partir de 1980. Esse padrão cíclico reflete-se na evolução da tributação nos Estados Unidos, indicando que o século XX não representou um avanço significativo em termos de justiça social, ao

contrário do que pode ser sugerido por uma análise mais superficial da trajetória histórica (Piketty, 2014, p. 350).

A desigualdade $r > g$

Ao longo da maior parte da história humana, o fato inevitável é que a taxa de retorno sobre o capital sempre foi pelo menos 10 a 20 vezes maior do que a taxa de crescimento da produção (e da renda). Na verdade, esse fato é, em grande medida, o próprio fundamento da própria sociedade: é o que permite a uma classe de proprietários se dedicar a algo diferente de sua própria subsistência (Piketty, 2014, p. 353).

A desigualdade $r > g$ tem sido claramente verdadeira ao longo da maior parte da história humana, até as vésperas da Primeira Guerra Mundial, e provavelmente o será novamente no século XXI. Sua veracidade depende, entretanto, dos choques a que o capital está sujeito, bem como de quais políticas e instituições públicas são postas em prática para regular a relação entre capital e trabalho (Piketty, 2014, p. 358).

Se, além disso, o crescimento da produtividade nesta sociedade for rápido, seja por causa da inovação constante ou porque o país está rapidamente alcançando os países mais avançados tecnologicamente, então a taxa de crescimento pode muito bem ser nitidamente mais alta do que a taxa de retorno sobre o capital. Na prática, no entanto, parece nunca ter existido uma sociedade em que a taxa de retorno sobre o capital caiu naturalmente e persistentemente para menos de 2–3 por cento, e o retorno médio que geralmente vemos (média de todos os tipos de investimento) é geralmente mais próximo de 4-5 por cento (antes dos impostos). Em particular, o retorno sobre terras agrícolas nas sociedades tradicionais, como o retorno sobre imóveis nas sociedades de hoje - sendo estas as formas mais comuns e menos arriscadas de

investimento em cada caso - é geralmente em torno de 4-5 por cento, com talvez uma ligeira tendência de queda no longo prazo (para 3-4 por cento em vez de 4-5) (Piketty, 2014, pp. 358-359).

Concretamente, o que isso significa é que se a lacuna entre o retorno sobre o capital e a taxa de crescimento for tão alta quanto a observada na França no século XIX, quando a taxa média de retorno era de 5% ao ano e o crescimento era de cerca de 1%, o modelo prevê que a dinâmica cumulativa de acumulação de riqueza dará origem automaticamente a uma concentração extremamente alta de riqueza, com cerca de 90% do capital sendo propriedade do decil superior e mais de 50% do percentil superior (Piketty, 2014, pp. 364-365).

Se a diferença $r - g$ ultrapassar um certo limiar, não há distribuição de equilíbrio: a desigualdade da riqueza aumentará sem limite, e a lacuna entre o pico da distribuição e a média aumentará indefinidamente (Piketty, 2014, p. 366).

O fato de a riqueza estar visivelmente menos concentrada na Europa hoje do que na *Belle Époque* é em grande parte uma consequência de eventos acidentais (os choques de 1914-1945) e de instituições específicas, como a tributação do capital e sua renda. Se essas instituições acabassem sendo destruídas, haveria um alto risco de ver desigualdades de riqueza próximas às observadas no passado ou, em certas condições, ainda maiores. Nada é certo: a desigualdade pode se mover em qualquer direção. Uma conclusão já é bastante clara, no entanto: é uma ilusão pensar que algo sobre a natureza do crescimento moderno ou as leis da economia de mercado garante que a desigualdade da riqueza diminuirá e a estabilidade harmoniosa será alcançada (Piketty, 2014, p. 376).

A importância geral do capital hoje, conforme observado, não é muito diferente do que era no século XVIII. Apenas sua forma mudou: o capital antes era principalmente terra, mas agora é industrial, financeiro e imobiliário. Também sabemos que a concentração de riqueza continua alta, embora seja visivelmente

menos extrema do que há um século. A metade mais pobre da população ainda não possui nada, mas agora existe uma classe média patrimonial que possui entre um quarto e um terço da riqueza total, e os 10 por cento mais ricos agora possuem apenas dois terços do que há para possuir, em vez de nove décimos. Aprendemos também que os movimentos relativos do retorno sobre o capital e da taxa de crescimento da economia e, portanto, da diferença entre eles, $r - g$, podem explicar muitas das mudanças observadas, incluindo a lógica de acumulação que é contabilizada pela altíssima concentração de riqueza que vemos ao longo de grande parte da história humana (Piketty, 2014, p. 377).

Se o século XXI for uma época de baixo crescimento (demográfico e econômico) e alto retorno sobre o capital (em um contexto de competição internacional acirrada por recursos de capital), ou pelo menos em países onde essas condições são verdadeiras, a herança, portanto, provavelmente será novamente tão importante quanto era no século XIX. Isso não significa, entretanto, que a estrutura da desigualdade no século XXI será a mesma do século XIX, em parte porque a concentração de riqueza é menos extrema, em parte porque a hierarquia da renda auferida está se expandindo (com a ascensão do *supergerente*) e, finalmente, porque a riqueza e a renda estão mais fortemente correlacionadas do que no passado. No século XXI, é possível ser *supergerente* e rentista médio: a nova ordem meritocrática incentiva esse tipo de coisa, provavelmente em detrimento dos trabalhadores de salários baixos e médios, especialmente aqueles que possuem apenas uma pequena quantidade de propriedade, se houver (Piketty, 2014, p. 378).

O acúmulo de riqueza

Segundo Piketty, em todas as sociedades, a acumulação de riqueza ocorre predominantemente por meio de duas vias principais: trabalho e herança. A questão central é determinar a prevalência de cada uma dessas formas nos estratos superiores da hierarquia de riqueza.

Na interação entre Vautrin e Rastignac, a conclusão é inequívoca: o estudo e o trabalho não são suficientes para proporcionar uma vida confortável e elegante; a única estratégia viável é o casamento com Mademoiselle Victorine e sua herança. Um dos principais objetivos deste estudo é examinar a medida em que a sociedade francesa do século XIX se assemelha àquela descrita por Vautrin e, sobretudo, entender como e por que esse tipo de sociedade evoluiu ao longo do tempo (Piketty, 2014, p. 379).

Embora a herança seja uma constante nos romances do século XIX, isso não se deve apenas à obsessão dos escritores, como Balzac, com o tema. A herança ocupava uma posição estruturalmente central na sociedade do século XIX, tanto como fluxo econômico quanto como força social. Além disso, sua importância não diminuiu com o tempo; ao contrário, entre 1900 e 1910, o fluxo de herança era ligeiramente maior (25% da renda nacional) comparado à década de 1820, época de Vautrin e Rastignac (Piketty, 2014, pp. 379-380).

Subsequentemente, observou-se uma diminuição acentuada no fluxo de heranças entre 1910 e 1950, seguida por uma recuperação constante e uma aceleração na década de 1980. Durante o século XX, houve grandes variações no fluxo de heranças. O fluxo anual de heranças foi relativamente estável até a Primeira Guerra Mundial, mas caiu entre 1910 e 1950 por um fator de 5 ou 6 (para cerca de 4 ou 5% da renda nacional), e aumentou por um fator de 3 ou 4 entre 1950 e 2010 (quando representava 15% da renda nacional) (Piketty, 2014, p. 380).

Piketty defende que o capital continua desempenhando um papel central na produção e na vida social, exigindo investimentos significativos em equipamentos, espaços de escritório e habitação. Apesar do aumento das habilidades e competências humanas, a importância do capital não humano não aumentou proporcionalmente. Assim, não há uma razão clara para esperar a diminuição gradual da riqueza herdada com base apenas nesses fatores (Piketty, 2014, p. 378).

Outro fator que pode influenciar o desaparecimento gradual da herança é o aumento da expectativa de vida, que reduz a taxa de mortalidade e prolonga o tempo de herança, diminuindo o tamanho do legado. Em uma população envelhecida, combinada com uma estabilização ou redução do tamanho das coortes, como na França e em vários países ricos, fluxos de herança elevados são possíveis. No extremo oposto, em países onde o tamanho das coortes dobra a cada geração, como muitos países no século XX e ainda em alguns países africanos, a riqueza herdada conta menos (Piketty, 2014, pp. 387-388).

Certamente, uma expectativa de vida mais longa reduz estruturalmente a taxa de mortalidade. Na França, onde a expectativa de vida média no século XXI será de aproximadamente 85 anos, a taxa de mortalidade adulta se estabiliza em menos de 1,5% ao ano, em comparação com 2,2% no século XIX, quando a expectativa de vida era um pouco acima de 60 anos. O aumento da idade média de falecimento acarreta um aumento da idade média dos herdeiros no momento da herança (Piketty, 2014, p. 388).

Embora a herança ocorra mais tarde em sociedades envelhecidas, a riqueza também envelhece, muitas vezes compensando a primeira. Uma sociedade com maior expectativa de vida difere de uma onde a herança desaparece. O aumento da expectativa de vida adia eventos importantes da vida, como estudo, início da carreira, aposentadoria e falecimento. No entanto, a importância relativa da riqueza herdada em comparação com a renda

auferida não muda necessariamente de forma significativa. O atraso na herança pode fazer com que a escolha de uma profissão se torne mais comum (Piketty, 2014, p. 390).

A dinâmica predominante explicando a concentração de riqueza é uma consequência inevitável da desigualdade $r > g$. Independentemente de a riqueza ser herdada ou adquirida aos cinquenta ou sessenta anos, o capital tende a se reproduzir e acumular exponencialmente. A lógica de $r > g$ sugere que o empresário tende a se tornar um rentista, e a expectativa de vida mais longa amplifica esse fenômeno. A riqueza pode aumentar independentemente das boas ideias que um indivíduo possa ter em sua juventude. As elites econômicas francesas do século XIX eram empreendedoras, mas seus esforços, em última análise, reforçaram e perpetuaram uma sociedade de rentistas devido à lógica de $r > g$ (Piketty, 2014, pp. 395-396).

As guerras mundiais tiveram um efeito de “zerar” a riqueza, resultando em um rejuvenescimento desta. Assim, as duas guerras mundiais efetivamente limparam a lousa no século XX, criando a ilusão de que o capitalismo havia sido superado (Piketty, 2014, p. 397).

Segundo Piketty, as conclusões podem variar com base nos períodos analisados. Por exemplo, a taxa real de crescimento das maiores fortunas de 1990 a 2010 é menor (4% ao ano) do que de 1987 a 2013 (6 ou 7%), devido ao pico no estoque global e nos preços imobiliários em 1990, em comparação com 2010, que foi um ponto baixo. No entanto, independentemente dos anos escolhidos, a taxa estrutural de crescimento das maiores fortunas geralmente excede o crescimento médio das fortunas médias, e se tal tendência continuar, a parcela dos grupos extremamente ricos pode aumentar substancialmente até o final do século XXI (Piketty, 2014, p. 435-436).

A desigualdade global de riqueza no início de 2010 é comparável à observada na Europa entre 1900 e 1910. O milésimo

superior detém quase 20% da riqueza global, o percentil superior cerca de 50%, e o decil superior entre 80% e 90%. A metade inferior da distribuição de riqueza global possui menos de 5% da riqueza total. Os 0,1% mais ricos, cerca de 4,5 milhões de uma população adulta de 4,5 bilhões, possuem fortunas médias de aproximadamente 10 milhões de euros, ou quase 200 vezes a riqueza média global. Os 1% mais ricos, aproximadamente 45 milhões de pessoas, possuem cerca de 3 milhões de euros cada, representando cerca de 50% da riqueza global total (Piketty, 2014, p. 438).

Se o milésimo superior obtiver uma taxa de retorno de 6% sobre sua riqueza, enquanto a riqueza global média cresce apenas 2% ao ano, a participação do milésimo superior no capital global triplicará em trinta anos. Isso resultaria em uma concentração de 60% da riqueza global, uma situação difícil de imaginar sem um sistema de repressão eficaz ou um aparato de persuasão potente. Mesmo com um retorno de 4% ao ano, a participação do milésimo superior dobraria em trinta anos para quase 40%. Assim, a divergência no topo da hierarquia de riqueza superaria as forças de convergência, levando a uma redistribuição significativa para os extremamente ricos e um empobrecimento da classe média, o que provavelmente provocaria reações políticas intensas. Embora não se possa prever com certeza se tal cenário se concretizará, é crucial reconhecer que a desigualdade $r > g$, amplificada pelas diferenças nos retornos sobre o capital, pode gerar uma dinâmica global de acumulação e distribuição de riqueza caracterizada por trajetórias explosivas e desiguais. Somente um imposto progressivo sobre o capital pode efetivamente conter essa dinâmica (Piketty, 2014, p. 439).

Imposto global progressivo sobre o capital

Para Piketty, a política ideal para prevenir a espiral de desigualdade e recuperar o controle sobre a acumulação é a implementação de um imposto global progressivo sobre o capital. Tal medida mitigaria a desigualdade, aumentaria a transparência da riqueza e fortaleceria o escrutínio democrático, essencial para regular bancos e fluxos internacionais (Piketty, 2014, p. 471). A redistribuição moderna não se resume a transferências diretas, mas ao financiamento de serviços públicos universais, especialmente em saúde, educação e previdência, estruturando-se na lógica de direitos e igualdade de acesso (Piketty, 2014, p. 479).

Piketty encontra respaldo para essa abordagem em tradições políticas diversas. A Declaração de Independência (1776) e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) já afirmavam a igualdade de direitos, limitando desigualdades à “utilidade comum”, princípio retomado por Rawls e Sen (Piketty, 2014, p. 480). Contudo, a aplicação desses ideais gera conflitos práticos ligados a condições históricas e orçamentárias, cuja resolução depende da deliberação democrática (Piketty, 2014, p. 481). A estabilidade fiscal nos países ricos decorre dessa dinâmica, e os debates atuais devem priorizar a modernização e eficiência do setor público, que já representa cerca de metade da renda nacional (Piketty, 2014, p. 482-483).

A tributação é, assim, questão política fundamental: sem ela, não há destino comum. Revoluções como a americana e a francesa tiveram raízes fiscais. Hoje, a progressividade é central: enquanto impostos proporcionais ou regressivos favorecem os mais ricos, a perda de progressividade mina o apoio ao estado social (Piketty, 2014, p. 493-497). A importância de tributar a riqueza herdada também cresce, sob risco de alimentar a oposição ao livre comércio (Piketty, 2014, p. 497). A adoção de impostos progressivos no início do século XX, muitas vezes em contextos de guerra, consolidou o

princípio como forma mais justa de repartir a carga fiscal (Piketty, 2014, p. 498-500).

Entre guerras, países aplicaram alíquotas muito altas, sobretudo EUA e Reino Unido, como forma de limitar fortunas consideradas socialmente inaceitáveis, conciliando justiça social e liberdade individual (Piketty, 2014, p. 505-506). A Grande Depressão e a Segunda Guerra ampliaram ainda mais a progressividade, chegando a taxas de 90% nos EUA até os anos 1960, antes de cair drasticamente a partir de 1980, sem ganhos superiores de crescimento frente a Europa e Japão (Piketty, 2014, p. 506-510).

No século XXI, regular o capitalismo global exige novas ferramentas. O ideal seria um imposto anual progressivo sobre o capital, aliado a transparência financeira internacional, abrangendo todos os ativos sem exceção (Piketty, 2014, p. 515-517). Apesar de utópico, tal imposto serviria de referência para alternativas regionais, como na Europa (Piketty, 2014, p. 516). A desigualdade onde $r > g$ ameaça a justiça social e transforma empresários em rentistas, consumindo o futuro (Piketty, 2014, p. 571). Um imposto de capital, com alíquotas crescentes até 10% para grandes fortunas, evitaria a concentração excessiva sem sufocar o espírito empreendedor, embora exija cooperação internacional (Piketty, 2014, p. 572-573).

Piketty conclui que economistas devem adotar abordagens interdisciplinares e pragmáticas. O século XX mostrou que a economia nunca é autônoma: desigualdade, impostos e dívida estão intrinsecamente ligados à política, e apenas sua análise conjunta permite compreender e enfrentar os desafios do capitalismo globalizado (Piketty, 2014, p. 575-577).

A análise de Thomas Piketty sobre a desigualdade econômica retoma, em novos termos, preocupações centrais já desenvolvidas por Karl Marx. Para Marx, a acumulação de capital privado é estruturalmente orientada à concentração de riqueza e à reprodução da desigualdade, mesmo em contextos de crescimento econômico e inovação tecnológica. Esse diagnóstico, formulado no

século XIX, forneceu um quadro teórico para compreender a dinâmica histórica do capitalismo, antecipando dilemas que se intensificaram na contemporaneidade.

Piketty reconhece essa herança crítica ao demonstrar, por meio de dados históricos e estatísticos, que o mecanismo identificado por Marx permanece atual. Sua famosa fórmula $r > g$ — em que a taxa de retorno sobre o capital tende a superar a taxa de crescimento econômico — traduz, em linguagem quantitativa, a lógica marxiana segundo a qual o capital, quando não regulado, gera desigualdades crescentes e concentra o poder econômico nas mãos de uma minoria. Assim, Piketty confirma empiricamente a tese marxista de que a dinâmica capitalista contém tendências internas à polarização social.

Ao mesmo tempo, Piketty se distancia de Marx ao rejeitar uma visão determinista da história. Para ele, a desigualdade não é um destino inevitável, mas um fenômeno suscetível à intervenção política. Nesse ponto, sua proposta de *um imposto global progressivo sobre o capital* dialoga criticamente com Marx: em vez de esperar por uma transformação revolucionária, Piketty aposta em mecanismos institucionais de redistribuição que preservem a democracia e a economia de mercado, mas reduzam os efeitos destrutivos da concentração patrimonial.

A contribuição marxiana, contudo, continua sendo o alicerce da crítica pikettyana: sem a leitura de Marx sobre a acumulação de capital como processo gerador de desigualdades, seria impossível compreender a atual tendência de reconcentração da riqueza, intensificada desde os anos 1980 com o avanço das políticas neoliberais e a desregulamentação financeira. Nesse sentido, Marx fornece a Piketty o horizonte analítico que revela a desigualdade como questão estrutural, enquanto o economista francês acrescenta instrumentos empíricos e propostas normativas voltadas à sua regulação no século XXI.

Portanto, a obra de Piketty não apenas atualiza Marx, mas também lhe confere relevância renovada no debate contemporâneo, ao articular teoria crítica, evidência histórica e recomendações de política pública. A crítica marxiana à acumulação capitalista, reinterpretada por Piketty, continua sendo um ponto de partida indispensável para pensar alternativas a um modelo econômico que, sem correções, ameaça tanto a justiça social quanto a própria legitimidade democrática.

As críticas comuns às abordagens teóricas de Martha Nussbaum, Amartya Sen e Thomas Piketty destacam a ausência de metodologias concretas para a implementação de suas propostas e a necessidade de integrar a formação existencial e a conscientização crítica dos indivíduos em suas abordagens. Nussbaum, Sen e Piketty apresentam teorias para a promoção da justiça e da igualdade, mas cada uma enfrenta desafios relacionados à aplicação prática e à capacitação dos indivíduos para enfrentar e transformar as estruturas sociais existentes.

Para alcançar uma maior abrangência nas abordagens propostas por esses teóricos, é essencial desenvolver estratégias práticas que traduzam suas teorias em ações efetivas. Além disso, deve-se incorporar uma perspectiva educativa que capacite os indivíduos não apenas com habilidades práticas, mas também com a capacidade de questionar e transformar a sociedade. Essa abordagem educativa deve promover a formação crítica e a conscientização existencial, permitindo que os indivíduos possam se engajar de maneira mais profunda com os conceitos de justiça e dignidade humana.

Uma teoria que combina elementos ontológicos e práticos pode ser uma proposta promissora para essa questão. Tal teoria não apenas considera os princípios fundamentais das concepções clássicas e contemporâneas sobre direitos humanos e dignidade, mas também oferece um framework metodológico para sua implementação prática. Historicamente, o entendimento de direitos

humanos fundamentais e dignidade humana emergiu através de lutas e concepções teóricas que buscavam realizar a potencialidade humana. Portanto, integrar uma perspectiva que una teoria ontológica com práticas concretas pode colaborar significativamente tanto com as concepções teóricas tradicionais quanto com as contemporâneas, promovendo um avanço na realização dos princípios de justiça e dignidade para todos os indivíduos.

Capítulo V

ONTOLOGIA E PRÁXIS: NOTAS CONCLUSIVAS



Ontologia e práxis: notas conclusivas

Através das análises fenomenológicas de Srubar sobre a sociogênese, que levam em conta as construções tipológicas, a contribuição subjetiva do indivíduo e a complexidade da vida cotidiana, somadas aos estudos de Merleau-Ponty acerca da originalidade dos sujeitos, de seu estilo corporal e de seu mundo significativo, encontram-se ferramentas importantes para compreender o *mundo-da-vida* para além de explicações mentalistas ou determinísticas. O objetivo, nesse horizonte, é pensar o ser humano em sua sociabilidade, no cotidiano, nos antagonismos e na intersubjetividade. Nesse ponto, Waldenfels acrescenta a dimensão responsiva, interrogando: como respondo ao acontecimento que me atinge, desafiando e provocando a minha existência? A forma dessa resposta constitui um *Ethos* significativo.

Diferentemente de abordagens que concebem o sujeito como mero agente ativo ou como portador de intenções pré-determinadas, Waldenfels propõe que a relação do ser humano com o mundo se configura também como resposta ao apelo do estranho. Esse estranhamento, que se manifesta no cotidiano e nos eventos inesperados, constitui uma força que orienta a intencionalidade humana, desafiando, estimulando e, em última instância, moldando o comportamento social, criando uma identidade responsiva. Nesse contexto, a fenomenologia responsiva revela que a sociabilidade é inseparável da alteridade, pois é a interação entre o próprio e o outro, entre familiar e estranho, que funda a experiência social e possibilita a construção de sentido.

Para uma proposta social, a fenomenologia waldenfelsiana aponta caminhos para pensar uma ética inclusiva e dinâmica, capaz de integrar indivíduo e sociedade, sujeito e alteridade. Ao enfatizar a imprevisibilidade, a corporeidade e a intersubjetividade, a teoria responsiva revela que a construção do social não pode se restringir a prescrições normativas abstratas ou a estruturas rígidas de poder.

Ao contrário, ela requer a capacidade de acolher a diferença, de responder a acontecimentos e apelos diversos e de articular essas respostas em práticas coletivas que promovam coesão, justiça e reconhecimento mútuo.

Nesse sentido, a fenomenologia responsiva contribui para uma teoria social que não apenas descreve a realidade, mas a transforma eticamente ao considerar como os indivíduos, enquanto *homo respondens*, podem construir de forma compartilhada um *Ethos responsivo*. Este *Ethos* orienta a ação social de maneira aberta, inclusiva e ética, oferecendo subsídios para políticas e práticas que valorizem a alteridade, a responsabilidade e a co-construção do sentido social. Assim, Waldenfels fornece ferramentas conceituais para refletir sobre como a sociedade pode organizar-se a partir da resposta ética ao que nos atinge, tornando a ética uma dimensão fundamental da sociabilidade.

A fenomenologia, portanto, enfatiza a integralidade do ser humano, desde seus aspectos constitutivos até a construção de um *Ethos*. Dotada de uma ontologia forte, ela é capaz de descrever o fenômeno social como ele se apresenta a nós. Contudo, não oferece um método prático de transformação social que preserve a própria constituição significativa que busca descrever. Por isso, sua práxis pode ser considerada fraca: - a fenomenologia não é ciência política, ainda que a pressuponha.

É justamente nesse ponto que Paulo Freire complementa essa perspectiva. Sua proposta une reflexão e ação, configurando uma práxis forte. Inspirado pela filosofia da libertação, ele formula um método educativo que visa emancipar os oprimidos, fundado na identificação da condição de opressão, na conscientização crítica, no diálogo horizontal, na ação transformadora e na prática reflexiva, sempre orientados para a transformação social. O diálogo, em especial, é o núcleo de sua pedagogia, pois nele se dá a cointencionalidade entre educadores e educandos: ambos desvelam a realidade, problematizam-na e se libertam conjuntamente. Dessa

forma, a práxis freiriana é robusta, mas sua ontologia permanece apenas pressuposta. Conceitos como inacabamento, amor e *ser mais* são mobilizados, mas não desenvolvidos de modo sistemático. Assim, o ser humano aparece sobretudo como fruto de seu contexto social, situado entre a condição de oprimido ou de opressor.

À luz dessas reflexões, pensar uma teoria social inclusiva e transformadora exige articular essas duas abordagens. De um lado, a ontologia forte da fenomenologia, capaz de descrever o ser existencial em sua sociabilidade e em sua constituição integral; de outro, a práxis forte de Paulo Freire, que introduz a dimensão da ação libertadora, orientada à dignidade e à justiça para todos. A inclusão, nesse horizonte, é ao mesmo tempo constitutiva e libertadora, enraizada na originalidade do ser humano e inseparável do projeto de emancipação coletiva.

Integridade existencial

Este livro apresenta uma proposta que não apenas nos convida à reflexão, mas também nos encoraja a engajar-nos ativamente na busca conjunta por uma integridade existencial. Essa integridade possibilita que os indivíduos se realizem, constituindo sentido por meio de uma atitude responsiva diante dos eventos que surgem. A integridade existencial refere-se à capacidade de um indivíduo de manter conexões saudáveis e equilibradas entre diferentes dimensões de seu ser: a autorrelação, o corpo, os outros e o mundo (Junglos, 2022, pp. 44-45). Em outras palavras, essas dimensões fazem parte do *self* e da constituição originária de sua identidade. Quando uma pessoa encontra dignidade para viver uma vida em que possa se realizar em liberdade e em alteridade, expressando-se como um ser de identidade e encontrando espaço e tempo para a concretização de sentido, pode-se afirmar que ela possui integridade existencial.

A concretização do sentido não ocorre, necessariamente, através da prática inicial; os indivíduos podem ser motivados à ação por meio de ideias, fatos, exemplos, fé, lógica, persuasão, entre outras formas que estimulam uma resposta ativa e resultam em mudanças significativas. Essa dinâmica revela que a construção de sentido é um processo coletivo, onde a troca de experiências e a colaboração entre diferentes vozes se tornam essenciais. Por meio do diálogo e da interação, os indivíduos não apenas moldam suas próprias narrativas, mas também contribuem para um tecido social mais coeso e dinâmico, capaz de enfrentar os desafios contemporâneos.

Uma teoria social inclusiva não se limita a englobar todos de maneira uniforme, pois há inúmeras particularidades que envolvem mais equidade do que igualdade estrita. A inclusão, dentro de uma teoria social, deve ser entendida como uma ferramenta capaz de compreender a sociogênese (Srubar, 2018) dentro de uma ética libertadora, permitindo que a humanidade, em sua integridade existencial, floresça em suas particularidades, diferenças e realizações. As diferenças culturais, sociais e individuais são fontes de riqueza que, quando integradas de maneira respeitosa e justa, potencializam o desenvolvimento de soluções inovadoras e práticas coletivas. Assim, a pluralidade de perspectivas se torna um motor de transformação social, ampliando a capacidade de resposta às complexidades do mundo moderno.

A grande questão reside em como desenvolver uma teoria social que consiga, simultaneamente, abranger e entrelaçar uma ontologia e uma práxis de maneira consistente, proporcionando fundamentos para compreender a sociedade sob uma perspectiva ética que permita às pessoas alcançar realização, ou seja, a possibilidade de constituir sentido. Isso implica em criar um arcabouço teórico que não apenas descreva as realidades sociais, mas que também proponha ações concretas que promovam a dignidade e a autonomia dos indivíduos. Para isso, é essencial

cultivar uma educação crítica e reflexiva, que estimule dignidade, possibilitando tempo e espaço de realização. Somente assim poderemos construir uma sociedade que não apenas aceita as diferenças, mas que as considera essenciais para o desenvolvimento humano integral, promovendo uma convivência mais justa entre os diversos grupos que a compõem. Essa abordagem não só possibilita uma compreensão mais profunda da realidade social, mas também orienta a prática transformadora que busca um futuro mais justo e sustentável.

Como vimos no primeiro capítulo, não há uma separação entre a construção de um *self* interior, digamos, solipsista, e seu entrelaçamento com a exterioridade. Assim, a experiência social dá-se por meio de um imbricamento com o *mundo-da-vida*. Indo além, apontamos que a ciência social necessita do apoio de outras ciências para a construção de uma teoria mais inclusiva, a partir da qual se apresentam múltiplas possibilidades de compreensão do fenômeno social. A música, a arte, o esporte e a ciência oferecem interconexões que nos ajudam a compreender a complexidade da experiência humana. No Brasil, diversas iniciativas lúdicas e práticas, como projetos voltados para o esporte, a arte, a música e a reciclagem, têm se mostrado eficazes na promoção de transformações significativas na vida de muitas pessoas. Essas atividades não apenas oferecem alternativas diante das dependências químicas, da violência urbana e da depressão, mas também promovem a reestruturação da autoestima e o respeito às diferenças. Ao estimular a interação social, essas experiências favorecem uma reconstrução do *self*, alterando a maneira como os indivíduos se relacionam consigo mesmos, com os outros e com o mundo (Junglos, 2022, p. 49).

A ciência, por sua vez, desempenha um papel crucial na promoção de novas perspectivas, manifestando-se de várias maneiras. O acesso a informações científicas é fundamental para a ampliação da compreensão do mundo, permitindo que as pessoas

questionem crenças e superstições. Na psicologia, as pesquisas oferecem estratégias baseadas em evidências para o manejo de problemas emocionais e comportamentais, favorecendo um estilo de vida mais saudável e interações sociais mais positivas. Investigações em nutrição e hábitos saudáveis ressaltam a importância do autocuidado, refletindo diretamente na qualidade de vida. A tecnologia, impulsionada pela pesquisa científica, fornece ferramentas que facilitam a resolução de problemas e a comunicação. Além disso, a pesquisa em ciências sociais enriquece a compreensão das dinâmicas de grupo e das culturas, promovendo empatia e respeito pelas diferenças. Esses métodos científicos também estimulam o pensamento crítico, incentivando uma mentalidade aberta a inovações. Assim, a ciência desafia paradigmas estabelecidos, provocando transformações que impactam profundamente a maneira como os indivíduos vivem e interagem. Essa abordagem científica fomenta curiosidade e reflexão, permitindo que as pessoas desenvolvam uma visão mais ampla e inclusiva do mundo.

Nesse contexto, o entrelaçamento entre arte, música e ciência revela-se essencial para a formação das conexões que os indivíduos estabelecem consigo mesmos e com o mundo ao seu redor. A arte, em suas diversas formas, permite a exploração de emoções e identidades, criando espaços propícios para o diálogo e a empatia. Cada manifestação artística torna-se um veículo poderoso para a reflexão e comunicação de vivências, promovendo compreensão mútua. A música, como linguagem universal, evoca sentimentos profundos e memoráveis, unindo pessoas em celebrações e rituais. Práticas musicais, como a dança e a apreciação de melodias, facilitam a conexão entre o indivíduo, seu corpo e a narrativa que cada composição carrega.

A intersecção entre arte, música e ciência enriquece a experiência humana, permitindo um autoconhecimento mais profundo e relações mais significativas com os outros e com o

planeta. Essa perspectiva é fundamental para o desenvolvimento pessoal e coletivo, mostrando como essas áreas podem se complementar na construção de uma vida mais integrada e consciente, onde cada expressão artística, cada descoberta científica e cada experiência social se entrelaçam, criando um mosaico vibrante da experiência humana. Portanto, como essas experiências podem contribuir para a compreensão de uma teoria social inclusiva?

Criatividade artística e teoria social

Sempre que produzimos algo — seja um desenho, uma cerâmica, um objeto de madeira, uma música, uma peça de teatro, entre outros — notamos certa identidade e originalidade que envolve todo o processo. Antes de criar, possuo uma intenção, uma imagem ou uma vontade; todavia, nunca conseguimos retratar nossos intentos de forma perfeita. A obra parece tomar vida própria, exigindo sua originalidade. Assim, embora a criatividade seja original e carregue sua identidade, a obra se desenvolve exigindo um diálogo e uma reflexão com o próprio artista.

Já no primeiro capítulo demonstramos que há uma encarnação subjetiva (Fuchs), através da qual inviabiliza a não imbricação entre realidade e subjetividade (Merleau-Ponty). A criação nunca será um constructo fidedigno da mente, mas sim um diálogo original e único com cada pessoa que a aprecia, inclusive o próprio artista. Isso se assemelha ao desenvolvimento de uma criança que, embora herde os traços físicos dos pais, torna-se um ser único e original, traçando um diálogo constante com outras pessoas, inclusive com seus progenitores. Assim, cultura e sociedade (sociogênese) surgem como expressões artísticas que se produzem e se entrelaçam de forma original.

Portanto, as expressões artísticas nos instruem sobre a formação de um *Ethos inclusivo*, que envolve integridade existencial. A construção de sentido — seja ela artística, científica ou religiosa — revela uma ética que transcende a artificialidade e demanda uma reavaliação das crenças e determinismos que necessitam ser reconsiderados. O processo constitutivo revela uma ontologia original em sua forma de constituição, abordando aspectos de uma ética inclusiva, a saber: autorrealização, alteridade, corporeidade e mundanidade, que devem ser considerados em toda ética que almeje a inclusividade.

Na constituição de sentido, a originalidade nos ensina que somos seres únicos, cuja diferença contribui para um todo significativo e criativo. O entrelaçamento entre a autorrelação, o outro, o mundo e o corpo, que compõe a integralidade existencial, requerem um contexto em que a realização no tempo e no espaço seja viável. Nossas respostas, como seres responsivos, devem promover um mundo sustentável, pautado pela equidade, liberdade e que favoreça a criatividade.

Para uma compreensão mais aprofundada dos aspectos constitutivos, é pertinente considerar a pintura na obra de Merleau-Ponty, que transcende a mera reprodução do mundo; ela se configura como um meio de expressão que revela a interconexão entre o ser humano e a realidade (Merleau-Ponty, 1964). O ato de pintar constitui um processo criativo no qual o artista canaliza suas experiências, emoções e percepções, resultando em uma obra que não apenas reflete, mas também transforma a realidade. Essa transformação ocorre pela singularidade do gesto do pintor, que traz à superfície um mundo repleto de significados. Dessa forma, a pintura emerge como uma experiência que não se limita à visão estética, mas que se desdobra em uma exploração profunda das relações entre corpo, mente e ambiente. Merleau-Ponty sugere que, ao interagir com a paleta de cores e as texturas, o artista não apenas capta a essência do que observa, mas também revela a historicidade

e a originalidade de sua própria percepção, tornando-se um intermediário entre o mundo e o espectador.

Por outro lado, a biologia, especialmente sob a perspectiva de Fuchs, oferece uma compreensão do organismo como um sistema auto-organizado e interdependente do meio ambiente (Fuchs, 2018). Essa interdependência é vital para a vida, pois os organismos não existem isoladamente; eles estão continuamente em troca dinâmica com os elementos que os cercam. A homeostase, como conceito, descreve como os seres vivos mantêm sua estabilidade interna em meio às constantes mudanças externas. Assim, a biologia não apenas analisa a estrutura e o funcionamento dos organismos, mas também revela a complexidade das interações que permitem a existência e a originalidade da vida. Essa perspectiva enfatiza que a dependência do ambiente é um fator que enriquece a biodiversidade e a pluralidade de estilos de vida e de pensamento, pois cada organismo, a partir de sua singularidade, contribui para o todo de maneira única. Dessa forma, tanto a pintura quanto a biologia iluminam a compreensão da realidade como um processo em constante interação, onde a originalidade é forjada nas intersecções entre a experiência subjetiva e as dinâmicas do mundo.

A música, assim como a pintura, é uma forma de expressão que transcende a simples reprodução de sons, conectando o ser humano à sua realidade. O ato de criar música envolve a canalização de emoções e experiências, permitindo que o compositor ou intérprete construa uma narrativa sonora que ressoa tanto no corpo quanto na mente do ouvinte. Na física, os sons se reproduzem através de ondas sonoras que vibram em diferentes frequências, gerando uma variedade de timbres e ritmos que podem evocar sentimentos intensos e memórias. Essas ondas interagem com o ambiente e com os nossos corpos, transformando a percepção auditiva em uma experiência sensorial rica e dinâmica. Assim, a música não apenas reflete o mundo ao redor, mas também o transforma, promovendo uma conexão emocional que ultrapassa

barreiras linguísticas e culturais. Tanto na pintura quanto na música, a originalidade se manifesta nas interações únicas entre o artista, a obra e o espectador, destacando como essas expressões artísticas revelam a complexidade da experiência humana e sua relação com o ambiente que nos cerca. Dessa forma, a música se junta à pintura e à biologia na construção de uma compreensão mais profunda da realidade, onde a criatividade e a percepção se entrelaçam em um processo contínuo de interação e transformação.

A forma como constituímos sentido oferece fontes valiosas para a compreensão da sociogênese, tanto em seu estado nascente quanto em sua direção ética. No que diz respeito ao seu estado nascente, essa constituição relaciona-se à formação de uma integridade existencial, ou seja, constituímos sentido por meio de uma autorelação, das relações com os outros, na expressividade do nosso corpo e em relação ao mundo. Em outras palavras, o sentido se configura em um entrelaçamento que imbrica cada dimensão do *self* (Junglos, 2022).

A direção ética proposta neste estudo visa identificar as condições necessárias para assegurar que todos os indivíduos possam viver em integridade existencial, capacitando-os a realizar-se com dignidade. Em uma sociedade estruturada em torno de interesses de indivíduos e instituições que frequentemente exploram e degradam tanto as pessoas quanto o meio ambiente, resultando em desigualdades extremas, a integridade existencial torna-se um horizonte ético imprescindível.

Nesse contexto, é fundamental reconhecer que o horizonte ético não é atribuído exclusivamente por instituições, religiões, tradições ou políticas específicas; no entanto, ele pode interagir com essas esferas, que devem refletir sobre a medida em que oferecem espaço e tempo adequados para a realização humana. Contudo, qual é a medida de dignidade humana que se busca para que essa realização ocorra?

Em resposta às limitações oriundas do contratualismo, Nussbaum introduz uma abordagem baseada nas capacidades humanas, priorizando a realização do potencial individual e assegurando que todos tenham acesso a capacidades essenciais para uma vida digna e significativa (Nussbaum, 2007). Essa perspectiva se estende além dos seres humanos, incluindo os direitos dos animais não humanos, refletindo uma visão inclusiva que busca promover a dignidade universal. Nussbaum enfatiza a necessidade de práticas concretas que garantam essa dignidade, sugerindo que princípios constitucionais e políticas públicas sejam adaptados para criar um ambiente propício ao florescimento de todos os seres, tanto humanos quanto não humanos.

A análise de Nussbaum convida à reflexão sobre como construir uma sociedade mais justa e digna, ressaltando a importância da conscientização e da ação voltada para a inclusão e o reconhecimento das necessidades específicas de cada indivíduo. Essa abordagem, ao integrar dimensões éticas e práticas, propõe um caminho para a efetivação da dignidade em um contexto global contemporâneo. A autora discute um mínimo de dignidade que não pode ser reduzido, apenas ampliado. Nesse sentido, sua abordagem fomenta uma lista predeterminada de capacidades, derivadas de conquistas históricas, voltadas para o florescimento tanto de seres humanos quanto de seres não humanos.

Por sua vez, Amartya Sen, além de ressaltar a importância das capacidades, argumenta que a avaliação do bem-estar deve considerar a capacidade real de um indivíduo de agir e fazer escolhas significativas, em vez de se basear apenas em medidas tradicionais, como renda ou recursos. Ele defende uma abordagem aberta que incorpore diversas perspectivas e reconheça a interconexão global. A abordagem das capacidades de Sen sugere que a justiça deve ser promovida por meio da participação ativa e do debate, focando nas oportunidades reais disponíveis para cada indivíduo. Embora Sen não forneça uma lista fixa de capacidades,

ele destaca a importância de um ambiente que possibilite escolhas que contribuam para a justiça social, enfatizando a flexibilidade e a contextualização na avaliação das condições de vida (Sen, 2009).

Ambos os autores defendem a criação de um espaço e de um tempo nos quais as pessoas possam viver em liberdade, realizando escolhas que transcendam a tradição contratualista (Nussbaum) e visões paroquialistas (Sen). Assim, a dignidade humana promoveria o bem-estar social e a liberdade para um florescimento universal e inclusivo. Considerando que a realização humana, provinda da dignidade, é um direito universal, como pode esse direito ser construído metodologicamente?

Libertação e realização

Vivemos em um mundo caracterizado por extrema desigualdade, tanto em níveis interno quanto externo, onde a riqueza frequentemente se concentra nas mãos de poucos, resultando na exploração de populações menos favorecidas e na submissão de países em desenvolvimento a nações mais ricas. Esse cenário levanta questões cruciais sobre as motivações que levam indivíduos e grupos a estabelecer e, em alguns casos, defender a desigualdade. Quais são, portanto, as justificativas subjacentes para essa dinâmica social e econômica?

Karl Marx enfatiza que a desigualdade possui uma dimensão econômica e, igualmente, política. As elites utilizam o Estado e suas instituições como instrumentos para legitimar e consolidar seu poder, promovendo ideologias que justificam a desigualdade, como o individualismo e a meritocracia. Essas narrativas, segundo Marx, são frequentemente construídas para ocultar as relações de exploração e opressão que sustentam a ordem capitalista. Ele interpreta a defesa da desigualdade como uma estratégia para manter o *status quo*, na qual a classe dominante, temendo a revolta das classes

oprimidas, promove divisões e desunião entre elas. Essa dinâmica é refletida nas relações internacionais, nas quais países ricos exercem controle sobre nações mais pobres, perpetuando um sistema de dependência e exploração. Assim, Marx postula que a desigualdade é uma construção social e histórica, fruto das lutas de classe e das relações de poder. Para transformar essa realidade, é necessária uma luta coletiva e consciente por parte dos trabalhadores e das classes oprimidas, visando à superação das estruturas de exploração e à promoção de uma sociedade mais justa.

Thomas Piketty complementa essa análise ao observar que a concentração de riqueza tende a se intensificar em contextos nos quais o capital é valorizado mais rapidamente que o trabalho (Piketty, 2014). Essa dinâmica resulta na acumulação de riqueza nas mãos de uma minoria, perpetuando e justificando a desigualdade por meio de narrativas que exaltam o sucesso individual e a meritocracia. Piketty argumenta que as elites utilizam essas narrativas para legitimar sua posição privilegiada e justificar a ausência de intervenções estatais em favor de políticas redistributivas. Ele também destaca o papel das políticas fiscais e das instituições na regulação da desigualdade, afirmando que a falta de um imposto progressivo sobre a riqueza e a desregulamentação dos mercados financeiros contribuem para a crescente disparidade entre ricos e pobres. Nesse sentido, a defesa da desigualdade pode ser vista como uma consequência das escolhas políticas que priorizam os interesses das classes mais favorecidas, perpetuando um ciclo de exploração e exclusão.

Por sua vez, Paulo Freire argumenta que a desigualdade não se limita a uma condição econômica, mas é uma construção social que se perpetua por meio da conscientização e da educação (Freire, 2018). Max Weber já destacava que a dinâmica do capitalismo é sustentada não apenas por fatores econômicos, mas por uma estrutura ética que orienta a vida dos indivíduos, moldando tanto suas interações sociais quanto suas práticas econômicas (Weber,

2016). Freire identifica que a opressão se estabelece quando as elites, detentoras do poder, exercem controle sobre a educação e a cultura, legitimando sua posição privilegiada. Essas elites promovem narrativas que deslegitimam a luta dos oprimidos, reforçando a noção de que a desigualdade é uma condição natural. Essa perspectiva é sustentada por uma pedagogia bancária, na qual o conhecimento é simplesmente depositado nos indivíduos, obstruindo o pensamento crítico e a reflexão sobre a realidade social. Para Freire, as justificativas subjacentes à desigualdade são construídas socialmente por meio da opressão e da deseducação. A superação dessa dinâmica requer um compromisso com a educação crítica e a ação coletiva, permitindo que os oprimidos se tornem protagonistas na busca por justiça social e igualdade.

Paulo Freire destaca a importância da conscientização e autonomia dos oprimidos como fundamentais para a libertação. Ele argumenta que a luta pela liberdade deve ser coletiva e solidária, e que a educação deve promover um diálogo crítico entre educadores e educandos.

O autor enfatiza a práxis, a união entre reflexão e ação, como meio de permitir que os oprimidos compreendam sua realidade e a transformem. Freire também aborda a desumanização e a violência da opressão, afirmando que a liberdade é uma conquista contínua. A educação deve ser uma ação cultural, em que educadores e educandos colaboram para recriar o conhecimento, visando uma transformação social.

Enquanto Marx e Piketty concentram suas análises na estrutura econômica e nas dinâmicas políticas que sustentam a desigualdade, Freire introduz uma perspectiva pedagógica, argumentando que a transformação social exige não apenas reformas institucionais, mas também uma reeducação crítica da sociedade. Embora Marx, Piketty e Freire compartilhem a ideia de que a desigualdade é sustentada por narrativas que legitimam a opressão, Freire destaca a preocupação com o povo oprimido,

ênfatizando como este pode superar sua condiç o e se tornar um agente aut nomo na constru o de sua pr pria hist ria. Embora reformas institucionais e justi a na redistribui o da riqueza sejam necess rias,   fundamental que haja uma conscientiza o entre os indiv duos sobre sua condi o de explorados. Sem essa conscientiza o, perpetuar-se-  uma din mica que favorece a concentra o de riqueza nas m os de poucos, enquanto muitos permanecem em situa o de vulnerabilidade.

Historicamente, a sociedade tem permitido, tanto por meio de for a quanto de ideologia, a manuten o dessa condi o desigual. Observa-se que, em contextos em que h  menor acesso a uma educa o que promova a conscientiza o e a problematiza o, h  uma tend ncia maior   subservi ncia, o que gera preconceitos diversos e facilita a perpetua o da explora o. No entanto, essa afirma o n o implica que culturas economicamente mais estruturadas, com maior acessibilidade   educa o, sa de, emprego, alimenta o, transporte etc., sejam menos suscet veis a ideologias que promovem a explora o. A realiza o humana requer um processo de liberta o que possibilite a todos usufruir da liberdade. Essa necessidade transcende as condi es materiais e a acessibilidade, abrangendo a liberdade de ser de todos, por m seja necess rio um ambiente prop cio para a constitui o de significado, autonomia e originalidade. A realiza o humana demanda um espa o e tempo adequados para que possamos florescer como participantes da biodiversidade. E depois que um povo consegue sua liberta o, como mant -la?

Na *Pedagogia do oprimido*, Paulo Freire concebe o di logo como um processo cont nuo, intrinsecamente vinculado   pr xis, que articula reflex o e a o na busca pela liberta o dos sujeitos. Esse di logo n o se restringe a uma simples troca de informa es ou ao ensino de conte dos previamente definidos, mas se caracteriza como uma rela o horizontal entre educador e educando, na qual ambos se reconhecem como sujeitos hist ricos em permanente

construção. Trata-se, portanto, de um exercício de escuta e de problematização da realidade concreta, em que a palavra não é mero instrumento comunicativo, mas expressão da capacidade humana de intervir no mundo.

Ao partir da experiência de vida dos oprimidos, o diálogo promove a conscientização, permitindo que eles deixem de reproduzir a voz do opressor e passem a apropriar-se de sua própria palavra, compreendendo a realidade como histórica e, portanto, passível de transformação. Esse processo rompe com a lógica da educação bancária, pois não deposita saberes prontos, mas possibilita que o conhecimento seja construído em comum, a partir do confronto crítico com as contradições sociais. Assim, o diálogo não se encerra em etapas conclusivas, mas se renova constantemente na medida em que a reflexão crítica conduz a novas práticas, e estas, por sua vez, suscitam novas reflexões.

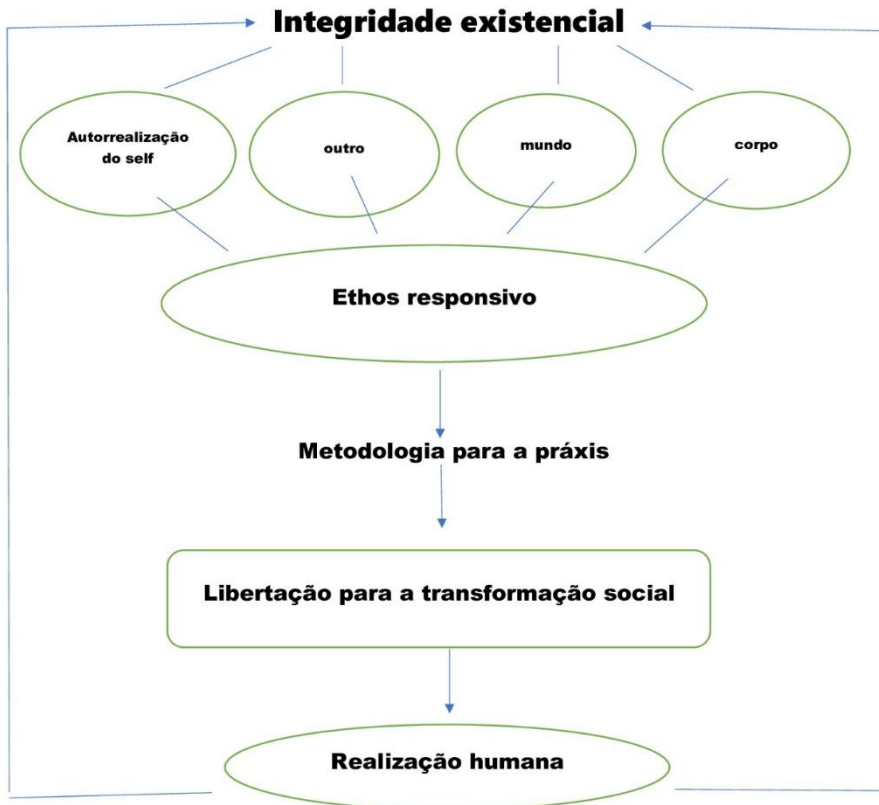
Nesse sentido, o caráter contínuo do diálogo em Freire manifesta-se como um movimento histórico e inacabado de humanização, no qual cada conquista abre espaço para novas demandas e novos questionamentos. Ao estimular a tomada de consciência e a ação coletiva, o diálogo constitui-se como núcleo vital de uma pedagogia voltada à superação da opressão e à afirmação da dignidade humana, instaurando um processo educativo que é, ao mesmo tempo, político, ético, transformador e em permanente processo de reconstrução.

Depois que um povo conquista sua libertação, o desafio que se coloca é o de mantê-la viva e atuante, evitando que a vitória se converta em mera formalidade institucional ou em acomodação diante das novas contradições históricas. Para Freire, a libertação não se consolida em um ponto final, mas exige a continuidade da luta mediante a preservação do diálogo como prática permanente. Somente um processo educativo fundado na crítica constante pode impedir que os sujeitos retornem à condição de passividade e silêncio. A manutenção da libertação depende, portanto, da

capacidade coletiva de renovar a consciência crítica, alimentando-a com a problematização incessante da realidade. Nesse sentido, a revolução libertadora não se esgota no ato da conquista, mas prolonga-se no movimento contínuo de reflexão e ação, pelo qual o povo assegura que sua emancipação não seja apropriada por novas formas de dominação, mas permaneça enraizada em um horizonte de participação, dignidade e transformação social.

Chegamos até aqui como humanidade, acumulando conquistas; no entanto, os erros do passado legaram um mundo marcado por extremas desigualdades, guerras ativas e iminentes, além de uma natureza devastada e ameaçada de extinção, o que, evidentemente, nos afeta diretamente. Nossa resposta como *Ethos universal* ainda pode encontrar o caminho da integridade existencial, onde a autorrelação, o outro, o corpo e o mundo estejam entrelaçados, permitindo que todos encontrem espaço e tempo para a realização, inclusive para as futuras gerações. Essa transformação não ocorrerá sem uma resposta ética que seja inclusiva, respaldada por uma metodologia de libertação e uma prática contínua de liberdade. Para tanto, a luta pelos direitos, pela dignidade e pela realização deve ser considerada uma possibilidade universalmente legítima.

Como desfecho deste trabalho, elaboramos um esquema (Figura 1) para facilitar a compreensão dos processos necessários para que possamos alcançar, enquanto seres que habitam este mundo, uma realização significativa.



Obs. (Figura 1): A integridade existencial resulta do entrelaçamento entre a autorrelação do self, do outro, do mundo e do corpo. A forma como respondemos a essas dimensões definirá nosso Ethos responsivo. Em sua originalidade constitutiva, a integridade do self fornece a fundamentação para um Ethos inclusivo que propicie a realização. No entanto, as respostas da humanidade estabeleceram uma artificialidade que tem gerado diversas desigualdades. Para que as pessoas possam alcançar a libertação dessa condição opressora, é necessária uma práxis metodológica que promova a conscientização e a transformação da realidade, permitindo que todos se realizem em um tempo e espaço dignos e justos. Para tanto, a luta pela libertação deve ser contínua e possível.

Referências

- DURKHEM, E. **The division of labour in society**. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London: The Macmillan Press LTD, 1994.
- FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018
- FUCHS, T. **Ecology of the brain: the phenomenology and biology of the embodied mind**. Oxford: Oxford University Press: 2018.
- HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1967.
- HUSSERL, E. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. Second edition. The Hague: Martins Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, E. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. Husserliana Bd. VI. Den Haag: Nijhoff, 1962.
- JUNGLOS, M. **Hermenêutica inclusiva**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2019.
- JUNGLOS, M. **Fenomenologia da inclusividade**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2014.
- JUNGLOS, M. Problematization of meaning: subjective-practical possibilities for freedom/liberation in Jan Patočka and Paulo Freire. In: **Meta: research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy**. Vol XIV, No. 2, pp-307-329, December, 2022.
- JUNGLOS, M. **Psiquê inclusiva**. Pelotas: Editora IFSul, 2022.
- MARX, K; ENGELS, F. WERKE. Band 8. In: **Der achtzehnte Brumaire des Luis Bonaparte**. Berlin: Dietz Verlag, 1960.
- MERLEAU-PONTY, M. Le philosophe et son ombre. In: **Signes**. Paris: Gallimard, 1960, p. 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. **L'oeil et l'esprit**. Gallimard, 1964.
- NUSSBAUM, M, C. **Frontiers of justice: disability, nationality, species membership**. United States of America: Harvard University Press, 2007.
- PIKETTY, T. **Capital in the twenty-first century**. Trad. por Arthur Goldhammer. Cambridge, Massachusetts, London, England: The belknap Press of Harvard University Press, 2014

SEN, A. **The idea of justice**. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

SCHÜTZ, A. Studien zur phänomenologischen Philosophie. *In*: **Gesammelte Aufsätze**. Bd. I – III. Den Haag: Nijhoff, 1971.

SRUBAR, I. On the origin of "phenomenological" sociology. *In*: **Human Studies**. Netherlands: Martinus Nijhoff, 7:163-189, 1984.

SRUBAR, I. "Homo respondens" und die soziologische Theorie: zur Relevanz des Ansatzes von Bernhard Waldenfels für die soziologische Theorie. **Soziologische Revue**, De Grueter Oldenbourg, 41(1): 21–32, 2018.

WEBER, M. **Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus**. Wiesbaden: Springer, 2016

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical investigations**. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1968.

WITTGENSTEIN, L. **Über Gewissheit**. [Em inglês] *On certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

WALDENFELS, B. **In den Netzen der Lebenswelt**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

WALDENFELS, B. **Der Stachel des Fremden**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

WALDENFELS, B. **Antwortregister**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

WALDENFELS, B. **Das leibliche Selbst**: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Herausgegeben von Regula Giuliani. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

WALDENFELS, B. From Intentionality to Responsivity. *In*: **Phenomenology Today**. The Schuwer Spem Lectures, 1998-2002. Pittsburgh, PA: Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University. pp. 23-37, 2003.

WALDENFELS, B. **Schattenrisse der Moral**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

WALDENFELS, B. **Sozialität und Alterität**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

WALDENFELS, B. Homo respondens. *In*: **Alter-Revue de phénoménologie**. Trad. Audran Aulanier. Alter/27 (2019), 1-10.



Logomarca criada por
Patrícia Koschier Buss Strelow
CCS – IFSul
Registro INPI nº 918861861

Este livro foi editorado com as fontes Arial, Arial Black e Calibri.

Versão digital (e-book), em acesso aberto, disponível em:

<http://omp.ifsul.edu.br/index.php/portaleditoraifsul>



Chegamos até aqui como humanidade, acumulando conquistas; no entanto, os erros do passado legaram um mundo marcado por extremas desigualdades, guerras ativas e iminentes, além de uma natureza devastada e ameaçada de extinção, o que, evidentemente, nos afeta diretamente. Nossa resposta como Ethos universal ainda pode encontrar o caminho da integridade existencial, onde a autorrelação, o outro, o corpo e o mundo estejam entrelaçados, permitindo que todos encontrem espaço e tempo para a realização, inclusive para as futuras gerações. Essa transformação não ocorrerá sem uma resposta ética que seja inclusiva, respaldada por uma metodologia de libertação e uma prática contínua de liberdade. Para tanto, a luta pelos direitos, pela dignidade e pela realização deve ser considerada uma possibilidade universalmente legítima.