UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Márcia Hoffmann do Amaral e Silva Turri

Sentidos de solidariedade

Versão Corrigida

São Paulo
2016

Márcia Hoffmann do Amaral e Silva Turri

Sentidos de solidariedade

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro.

Versão Corrigida

São Paulo
2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

T961s Turri, Márcia Hoffmann do Amaral e Silva
Sentidos de Solidariedade / Márcia Hoffmann do
Amaral e Silva Turri ; orientador Renato Janine
Ribeiro. - São Paulo, 2016.
154 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. CH762.9.30. I. Janine Ribeiro, Renato,
orient. II. Título.

Folha de Aprovação

TURRI, Márcia Hoffmann do Amaral e Silva. Sentidos de solidariedade. 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Dedico este trabalho à minha mãe, Cecília Inês (*in memoriam*), que se foi em outubro de 2014, deixando uma saudade aquém e para além de quaisquer palavras. Por tudo o que significou, por todo o sentido. Como se não bastasse, por uma de suas últimas frases, mais que um conselho, menos que um comando: "Sente e escreva".

Agradecimentos.

Especialmente ao meu orientador, Professor Doutor Renato Janine Ribeiro, pela confiança, pela tolerância com as divergências e por sempre me desafiar a fazer melhor.

Aos membros da banca do exame de qualificação, Professores Doutores Elza Antonia Pereira Cunha Boiteux e Marcus Orione Gonçalves Correia, pelas valiosas sugestões oferecidas.

Ao Professor Doutor Sérgio Cardoso, pela gentileza.

A Alexey Dodsworth Magnavita de Carvalho, minha força motriz favorita, por toda a ajuda.

A meu pai, Carlos Celso, pelos cinquenta por cento, incluindo o inenarrável amor aos livros.

A Luís Francisco, Fernanda e Ana Luísa: família, amo vocês. Por todo o carinho, por toda a paciência com os meus "Abaixem o volume, por favor!" e pelo auxílio constante: "Vocês viram aquele livro?".

A Rafael Ruiz Gonzalez, por Dostoiévski.

Aos amigos Ana Lúcia Jordão Pezarini, Bruno Takahashi, Marisa Ferreira dos Santos e Therezinha Astolphi Cazerta, colegas da magistratura federal, pelo apoio.

A todos os servidores e estagiários da 2ª Vara Previdenciária, que efetivamente praticam a solidariedade no dia a dia.

A Geisa Quental e Mateus Pinheiro de Souza: mais que profissionais, são amigos.

A Mônica Prado Berger, Renata Nagamine e João Rodrigues de Jesus, pelas revisões.

Aos amigos do *facebook* que me ajudaram com diversas questões práticas, de telefones de gráficas a maneiras de digitar um travessão: as distâncias podem ser abolidas, de fato, trazendo o longe para perto.

A Maria Helena, Marie, Geni, Luciana, Rubén, Susan e Edson, da Secretaria do Departamento de Filosofia.

Por fim, a Nix e Kami, minhas gatas, durante todo o tempo ao lado do computador. Com Rousseau: alguns animais também se compadecem.

"Pobres desgraçados nus, onde quer que se encontrem sofrendo o assalto desta tempestade impiedosa, com as cabeças descobertas e os corpos esfaimados, cobertos de andrajos feitos de buracos, como se defendem vocês de uma intempérie assim? Oh! Eu me preocupei bem pouco com vocês! Pompa do mundo, é este o teu remédio; expõe-te a ti mesmo no lugar dos desgraçados, e logo aprenderás a lhes dar o teu supérfluo, mostrando um céu mais justo."

(Rei Lear, em SHAKESPEARE, 2007b, p. 76).

RESUMO

TURRI, Márcia Hoffmann do Amaral e Silva. Sentidos de solidariedade. 2016. 154 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015

A solidariedade ressurge, na contemporaneidade, como valor ético e princípio jurídico, envolvendo o desafio da responsabilidade para com o outro. Torna-se fundamental, assim, investigar os diversos sentidos de solidariedade, a qual se mostra relevante para a construção de um espaço comum, marcado pelo respeito à pluralidade e destinado a uma eficaz proteção aos necessitados. Um dos princípios norteadores deste trabalho é a indagação acerca de até onde estamos dispostos a financiar um sistema fundado no princípio da solidariedade. Outro questionamento também se revela essencial: seria preciso buscar, em alguma esfera de transcendência, motivações possíveis para a solidariedade num mundo pós-moderno que parece primar pelo individualismo exacerbado? Na busca por respostas, delinea-se um sentido específico do humano, voltado à responsabilidade para com o outro, sobretudo para com aquele que é estranho, estrangeiro, diferente. A solidariedade, para além da mera noção de tolerância que incorpora a diferença, exige um compromisso coletivo. Alcançar a plenitude polissêmica da solidariedade passa pelo esforço de valorizar a diversidade humana, de modo a viabilizar o agir conjunto, pressuposto basilar da atitude política.

Palavras-chave: Solidariedade, ética, política, alteridade, responsabilidade, transcendência.

ABSTRACT

TURRI, Márcia Hoffmann do Amaral e Silva. Senses of solidarity. 2016. 154 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

The current resurgence of solidarity appears in the form of ethical values and legal principles and involves the challenge of accepting responsibility for another person. It is important to examine the manifold significance of solidarity in order to consider the possibility of constructing a common space that both respects plurality and ensures the longterm security of those protections for the disadvantaged and vulnerable. The question is: to what extent are we willing to fund a system founded on the principle of solidarity? Might a driver toward solidarity require the invocation of a higher purpose for this post-modern world, so characterized by acute individualism? Would this then reframe the meaning of humanity to include the “othered” – those deemed strange, alien or foreign? Solidarity goes beyond tolerating diversity, it requires a collective commitment evidenced by political collective action.

Key Words: Solidarity, ethics, politics, otherness, responsibility, transcendence.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
Capítulo 1 - Solidariedade: um sentimento.....	21
Capítulo 2 - Solidariedade e fraternidade: distinções possíveis....	37
2.1 – Fraternidade.....	37
2.2 – Solidariedade.....	53
Capítulo 3 - Solidariedade sem transcendência?.....	93
Capítulo 4 – Conclusão.....	129
Referências.....	137

Introdução.

É tal qual me dizia um médico, aliás, faz muito tempo – observou o *stárietz* – Era um homem já entrado em anos e, sem nenhuma dúvida, inteligente. Falava com a mesma franqueza que a senhora, embora em tom de brincadeira, mas de uma brincadeira dorida; eu, dizia ele, amo a humanidade, mas me admiro de mim mesmo; quanto mais amo a humanidade em geral, menos amo os homens em particular, ou seja, em separado, como pessoas isoladas. Em meus sonhos, dizia ele, não raro chegava a intentos apaixonados de servir a humanidade e é até possível que me deixasse crucificar em benefício dos homens se de repente isso se fizesse de algum modo necessário, mas, não obstante, não consigo passar dois dias com ninguém num quarto, o que sei por experiência. Mal a pessoa se aproxima de mim, e eis que sua personalidade já esmaga meu amor-próprio e tolhe minha liberdade. Em vinte e quatro horas posso odiar até o melhor dos homens: este por demorar muito a almoçar, aquele por estar resfriado e não parar de assoar o nariz. Eu, dizia, viro inimigo das pessoas mal elas roçam em mim. Em compensação, sempre acontecia que quanto mais eu odiava os homens em particular, mais ardente se tornava meu amor pela humanidade em geral. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 92).

O aparente paradoxo relatado ao *stárietz*¹ não é incomum aos dias de hoje. Quem nunca conheceu pessoas capazes de demonstrar uma indignação feroz com relação a atrocidades cometidas contra crianças no Oriente Médio, por exemplo, ao mesmo tempo em que viram o rosto com a maior tranquilidade quando algum menino lhe pede comida no semáforo da esquina? Como assinala Terry Eagleton (2010, p. 425), muitas pessoas “[...] nutrem sentimentos mais intensos por fenômenos longínquos do que pelos vizinhos do lado, ou até pelos que lhes são mais próximos do que isso.”

Hipócrita? Não necessariamente. O abstrato pode ser mais sedutor do que o concreto, como no caso do médico citado por Dostoiévski. Aliás, suposições de superioridade axiológica do abstrato sobre o concreto

¹ “Monge ancião, mentor espiritual e guia dos religiosos ou de outros monges. A instituição dos *startzi* era muito respeitada pelo povo russo” (DOSTOIÉVSKI, 2012. Nota do tradutor, nº 12, à p. 32).

podem ser encontradas nas mais diversas áreas do conhecimento. Oliver Sacks (1997, p. 21) comenta que um dos axiomas da neurologia clássica era o de que o dano cerebral diminuía ou eliminava “[...] a ‘atitude abstrata e categórica’ (no termo de Kurt Goldstein), reduzindo o indivíduo ao emocional e concreto.” O emprego do verbo *reduzir* não é aleatório: pressupõe uma valoração negativa do concreto, a tal ponto que o neurologista britânico Hughlings Jackson, falando de pacientes com afasia e lesões no hemisfério esquerdo, “[...] afirma que eles perderam o pensamento ‘abstrato’ e ‘proposicional’ – e os compara a cães (ou melhor, compara os cães aos pacientes com afasia)” (SACKS, 1997, p. 29).

Conjugar o duo abstrato/concreto com os pares superior/inferior, sofisticado/tosco, complexo/singelo ou outros do gênero também não é estranho à filosofia política. Um dos casos emblemáticos é o dos direitos do homem. Voltando a séculos passados, é possível constatar que os direitos humanos, sobretudo os veiculados na declaração de 1789, foram submetidos a críticas severas e até mesmo opostas: de um lado, eram considerados excessivamente abstratos pelos conservadores e reacionários e, de outro, excessivamente ligados aos interesses de uma classe particular — ou seja, a burguesia — por Marx e pela esquerda em geral.

A primeira posição pode ser exemplificada pela afirmação de Joseph de Maistre (1989, p. 145), que dizia conhecer russos, franceses, italianos e, graças a Montesquieu, saber que existiam também os persas, mas que o homem, o homem em geral, esse ele nunca vira e, se é que existia, ele o ignorava. Nessa mesma linha, cabe também mencionar Edmund Burke (1982, p. 89-91), para o qual os direitos humanos dos franceses eram abstratos, metafísicos e absolutos: completamente distanciados, portanto, da experiência concreta de cada povo, de nada adiantando discuti-los. Em sentido diametralmente contrário, tem-se a crítica feita por Marx em *A questão judaica* (2005): para ele, os direitos humanos, em vez de demasiadamente abstratos, são tão concreta e historicamente determinados que “[...] nada mais são do que direitos do membro da

sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (MARX, 2005, p. 34), do homem como “[...] mônada isolada, dobrada sobre si mesma” (MARX, 2005, p. 35).

Mesmo na atualidade subsistem avaliações que conferem, ao abstrato ou ao concreto, dependendo do caso, uma importância maior ou menor. Marilena de Souza Chauí (1978, p. 46), ao criticar o discurso integralista, coalhado “[...] de palavras escritas em maiúsculas”, chama a atenção para o uso constante de abstrações que excluem a reflexão, mas, simultaneamente, criam a ilusão de conhecimento, unificando aquilo que, na experiência imediata, aparece de modo fragmentário, disperso e contraditório (CHAUÍ, 1978). Debruçando-se sobre textos integralistas, Chauí (1978, p. 52) mostra como as imagens são construídas de modo a conferir identidade tanto ao emissor quanto ao interlocutor: “estes não são o burguês comodista e cosmopolita, não são o sertanejo miserável, não são o proletário explorado, não são o aviltante agitador comunista e anarquista – são o país, a Grande Nação escravizada.”

A esquerda também não é imune aos riscos oferecidos pelo emprego automático de determinadas abstrações. Ou, pelo menos, alguns setores de esquerda não o são. Renato Janine Ribeiro (1990) já chamava a atenção para o que denominou de “síndrome do Universal”: “[...] uma tendência a justificar certas posições por atenderem a interesses que não são particulares, não são de uma classe dominante ou cúmplice da dominação.” E continua:

Em última análise, essa conduta remete a Marx, naquilo em que ele segue um molde de Hegel – a ideia de que a classe operária é o sujeito que resgatará a História de sua parcialidade, e portanto quem a representa encarna uma universalidade que falta aos demais atores do político; por isso, na política os atos não deveriam ser julgados por sua mera forma mas pelo papel que tenham na luta pela sociedade sem classes. (JANINE RIBEIRO, 1990).

Parece um tanto inevitável recorrer ao universal, ao abstrato e/ou ao transcendente quando se pensa a questão da solidariedade. O tema esbarra na articulação entre o abstrato e o concreto de várias maneiras: quer quando sonhamos com um preceito normativo que suscite todo o calor do singular, mas que também possua todo o alcance do universal; quer quando nos deparamos com a tensão entre uma ética abstrata do sujeito que se refugia atrás de mandamentos universais e uma ética concreta do indivíduo que efetivamente se responsabiliza por suas escolhas.

Se a busca de soluções para problemas éticos do mundo contemporâneo passa pelo reexame de valores fundamentais da nossa civilização, é preciso reavaliar também as formas de conceber e praticar a solidariedade. Até porque, nessa seara, o suposto contrassenso da personagem de Dostoiévski (2012, p. 92) parece fazer sentido: “[...] quanto mais amo a humanidade em geral, menos amo os homens em particular [...]”, mas, em “[...] compensação, sempre acontecia que quanto mais eu odiava os homens em particular, mais ardente se tornava meu amor pela humanidade em geral” (DOSTOIÉVSKI, 2012). A fala não é absurda. Se perguntarmos ao indivíduo contemporâneo o que entende por ética, é bem provável que a resposta tenha algo a ver com uma teoria racional da qual se deduzem comportamentos humanos. Numa apertadíssima síntese, tal noção tem raízes na tradição cristã ocidental que, seguindo a linha da filosofia clássica, constrói a ética como edifício especulativo, dedutivo e sistemático. O médico citado na breve passagem de *Os irmãos Karamázov* ama o edifício, mas odeia os construtores.

É claro que o cristianismo inspirou ideias justamente opostas, a começar pelo próprio Dostoiévski. Miguel de Unamuno (1996, p. 1), por exemplo, um dos principais pensadores espanhóis do existencialismo cristão, esclarece que o homem que realmente o preocupa é o “[...] de carne e osso, aquele que nasce, sofre e morre — sobretudo morre —, que come, bebe, joga, dorme, pensa e ama, o homem que se vê e a quem se ouve, o irmão, o verdadeiro irmão.” Destacá-lo é importante porque a

tradição, a seu ver, tratou do ser humano abstratamente, reduzindo-o a uma série de notas comuns. Desse tipo de abordagem surge, conforme Unamuno (1996, p. 1), "[...] um homem que não é daqui ou dali, desta ou daquela época, que não tem sexo nem pátria – uma ideia, enfim. Isto é, um não-homem." Entre o realismo de um São Tomás de Aquino e o nominalismo de um Guilherme de Ockham, Unamuno, nesse aspecto, parece seguir a boa e velha escola segundo a qual somente os indivíduos são reais, subsistindo os universais apenas na mente humana.

Nossos tempos pós-modernos parecem um tanto alérgicos aos universais. Para ilustrar: o "Homem" era o sujeito da "História". Ou pelo menos era esse o entendimento da modernidade. Esse "Homem", contudo, "desconstruído" pela psicanálise, pela linguagem e pela etnologia (as três "contradições" apontadas por Foucault), precisa recorrer a várias identidades, atualmente, para se constituir como indivíduo. A "História", por sua vez, deixando de existir como totalidade, com sentido de progresso, foi sendo substituída por "histórias" localizadas. Os exemplos poderiam se multiplicar à exaustão. O que importa destacar, de todo modo, é que não mais subsistem fundamentos universais, no tempo e no espaço, para a política, para a ética e para o direito (para ficar apenas nesses três campos). Tudo passou a ser, em suma, relativo, localizado e efêmero.

Como buscar um fundamento para a solidariedade num sistema universal de normas de conduta, se já estamos nos acostumando à relatividade de cada código, não mais sustentado pela pretensão absoluta da razão? Poder-se-ia sugerir que a crença do cristianismo europeu medieval na existência de um ordenamento especulativo, dedutivo e sistemático universal, eterno e imutável teria sido substituída pela ideologia dos direitos humanos, figurando seus preceitos (entre eles, o da solidariedade) como limites demarcatórios, dentro do quais a reflexão ética e política poderia se mover. Como justificar, contudo, a atualidade dos direitos humanos, erigidos sobre fundamentos iluministas, racionais e humanistas? Como insistir na afirmação de que todas as pessoas são

dotadas de razão e consciência e devem agir, em relação umas às outras, em espírito de fraternidade?

Vários autores têm-se debruçado sobre as mudanças que a perspectiva pós-moderna pode ter trazido para nossa compreensão da moralidade e da vida moral. Muitos, como Zygmunt Bauman (2011b, p. 9), embora descrentes em relação a certas esperanças e ambições da modernidade quanto às condutas dos indivíduos, ainda acreditam que, muito antes de aprendermos as regras de bom comportamento, já somos, inexoravelmente, seres morais: somos confrontados, desde sempre, com o desafio do outro, o desafio da responsabilidade para com o outro. A responsabilidade é crucial nesse contexto, como detectam Hans Jonas (2006) e Emmanuel Lévinas (2003), colocando-a no próprio centro da ética.

Mas de que ética estamos falando? Seria algo distinto da moral? Yves de La Taille (2006, p. 26) recorda que a convenção mais utilizada para “[...] diferenciar o sentido de moral do de ética é reservar o primeiro conceito para o fenômeno social, e o segundo para a reflexão filosófica ou científica sobre ele.” La Taille (2006, p. 27) destaca que a diferenciação proposta, todavia, é apenas uma convenção e nem é a única possível: há quem reserve o conceito de moral para as relações privadas, por exemplo, deixando o de ética para aquelas que envolvem o espaço público. Não se trata, na segunda hipótese, de distinguir conteúdos (“não roubar” e “não mentir” continuam valendo como códigos de conduta tanto no âmbito privado como na esfera pública), mas de perspectivas.

Mesmo numa reflexão exclusivamente sobre ética, é complicado fixar uma única definição, a começar pelo fato de que, em grego, *ethos* pode ser grafado com *eta* (ἠθικη) ou com *épsilon* (εθικη). Quando escrito com *eta*, *ethos* designa a morada, podendo ser compreendida como modo de ser no mundo; quando grafado com *épsilon*, *ethos* significa caráter, índole ou temperamento, referindo-se ao senso moral e à consciência ética individual.

As duas acepções de *ethos* parecem sugerir dois caminhos interpretativos distintos: como costume social ou moral do “rebanho”, por um lado, e consciência ética individual ou ética do sujeito responsável por suas escolhas, por outro. Dependendo da noção adotada como ponto de partida, seguimos por trajetos diversos quando pensamos nas relações sociais: ou frágeis, num contexto de priorização extrema da liberdade individual em detrimento do convívio político, ou fortalecidas, num cenário de valorização da *res publica*, em que uma ética ligada à ideia de responsabilidade ressurge como aspecto essencial da política.

Um caminho a ser percorrido é o que liga a solidariedade à concepção de *ethos* como morada simbólica do homem, inseparável da dimensão cultural que nos diferencia dos outros seres e nos torna, afinal, “humanos”. Afigura-se coerente dialogar, nesse trajeto, com autores que acabam se orientando, de um modo ou de outro, para reflexões nas quais as ideias de acolhimento, hospitalidade e responsabilidade para com o outro são especialmente destacadas, tais como Emmanuel Lévinas, Hans Jonas e Henrique Cláudio de Lima Vaz.

Se ser moderno (ou pós-moderno) é fazer parte de um universo no qual, como já diziam Marx e Engels (2001, p. 55), tudo o que era tido como sólido e estável se desmancha no ar, não parece fora de propósito tentar pensar os novos tempos a partir dos textos mais variados — sagrados ou profanos, jurídicos ou filosóficos, factuais ou ficcionais —, pinçando elementos que, por mais heterogêneos que possam parecer, consigam interagir uns com os outros, de modo a permitir lançar algum *insight*, quiçá, sobre a questão do indivíduo que toma sobre si a responsabilidade sobre seu próprio destino, mas que também reconhece, não obstante, a situação-limite da condição humana em seu interrelacionamento com os outros.

O destino de nossas sociedades políticas como sociedades *justas* dependerá, provavelmente, das respostas aos dilemas éticos da contemporaneidade. Afinal, a alternativa, lúgubre, é de sociedades voltadas para a satisfação mecânica das necessidades cada vez maiores

de indivíduos, já então despojados de sua razão de ser como portadores do *ethos* (LIMA VAZ, 2002, p. 242). Há inúmeras dificuldades nesse quadro que Celso Lafer (1992, p. 235) ilustra com a imagem de “[...] becos sem saída no labirinto da convivência coletiva contemporânea.” Se o *ethos* é a morada do homem, como sobreviver sendo um estranho em sua própria casa? O indivíduo tem inúmeras razões, na atualidade, para não se sentir em casa no mundo. O ser humano não pode se sentir à vontade, com efeito, numa sociedade que, além de valorizar o descartável, não oferece garantias de que ele mesmo não venha a se tornar supérfluo ou, para usar a expressão de Giorgio Agamben (2002), a ser reduzido à condição de *homo sacer*.

O que houve com nosso mundo? Decerto que nunca mais foi o mesmo depois de Auschwitz, mas a impressão é a de que algum tipo de *débâcle* já teria começado antes. É conhecida a tese weberiana de que o mundo moderno se tornou desencantado. Desencantado, em primeiro lugar, porque perdeu a magia, a princípio por obra e graça da própria religião cristã que, em seu processo de racionalização, desmagificou-se.

Quando a religião se moraliza “para valer”, ela desencanta o mundo; e vice-versa, quando uma religião se desmagifica ‘até o fim’, não resta outro caminho àqueles que a seguem a não ser o ativismo ético-ascético no trabalho profissional cotidiano. (PIERUCCI, 2013, p. 126)

O mundo se tornou desencantando, ainda, pela mentalidade científica, que lhe retirou o sentido, transformando-o em um “mecanismo causal”, ou seja, em algo sem mistérios insondáveis, fragmentário, compreensível nas partes mas não no todo, “quebradiço e esvaziado de valor”. A ciência retirou o sentido do mundo e não foi capaz de substituí-lo por outro (PIERUCCI, 2013, p. 159).

Umas das causas desse desencantamento do mundo é a perda de valores outrora sagrados ou, nas palavras de Nietzsche (2011), a falência dos “valores superiores”. Nesse contexto, a ética da fraternidade universal

parece ter sido abandonada em favor da participação em estruturas sociais orientadas por regras impessoais e critérios de eficácia. A fragmentação do homem na pluralidade dos universos culturais tornou complicada a adequação das convicções e da liberdade individuais a ideais e valores universalmente reconhecidos e legitimados num sistema de normas e fins aceito pela sociedade (LIMA VAZ, 2002, p. 237), como, a seu modo, também reconhece Zygmunt Bauman ao longo de sua vasta obra.

Num mundo desencantando, como lidar com o outro? Porque o problema do outro é fundamental. É conhecida a máxima: “Deus está morto” (NIETZSCHE, 2001, p. 148). Se Deus retirou-se da história, acabou confiando tudo ao agir do homem (JONAS, 1993). Todavia, depois de milhões de pessoas executadas por todo o planeta, sacrificadas pelo ódio de outros homens (LÉVINAS, 2003, dedicatória), é questionada não só a figura de Deus, como também a do homem, cuja ética parece não ter resistido aos infortúnios da história (LÉVINAS, 2005).

É por tal motivo que, na esteira de Emmanuel Lévinas, não há de se indagar apenas “onde estava Deus?” quando a noite caía sobre a Terra, mas, se não desapareceu toda a sensibilidade, é de se perguntar também “onde estava o homem?”. Onde estava o homem quando o outro era levado para a câmara de gás? Onde estava o homem quando seu semelhante morria de fome e de frio? Quando o próximo era perseguido e injustiçado?

Para Lévinas, o sentido do humano estaria justamente na responsabilidade irrecusável para com o outro. Ninguém consegue sobreviver num mundo em que o sentido dos nossos valores morais mais caros foi destruído, pois, como salienta Ferraz Junior (2003, p. 352), “[...] a carência de sentido torna a vida insuportável.” *Sentido*, de acordo com o *Dicionário HOUAISS* (2001, nota 10), é alvo, fim, propósito. Também é direção, orientação, rumo (2001, nota 16) e, ainda, “encadeamento coerente de coisas ou fatos; razão de ser; lógica, cabimento” (2001, nota 7).

A perda de sentido, em qualquer contexto, é desconcertante. O *Livro de Jó* (BÍBLIA, 2004, p. 803-857), objeto de tantas reflexões, inclusive filosóficas,² é uma obra emblemática do desconcerto do homem diante do sofrimento injustificado. Jó era “[...] um homem íntegro e reto, que temia a Deus e se afastava do mal”³ (BÍBLIA, 2004, p. 803). Um servo fiel que, sem motivo aparente, vê-se atingido por sucessivas calamidades. Três amigos então o visitam, testemunhando a atrocidade de seu padecimento. Cada um tenta simbolizar o sofrimento de Jó, dar-lhe um sentido: talvez Deus o esteja punindo (mesmo que ele desconheça o seu pecado), talvez Iahweh o esteja testando, e por aí seguem...

A percepção habitual de Jó é a de um homem paciente, que suporta seus infortúnios com dignidade e permanece fiel a Deus. Mas Jó não é exatamente esse homem imperturbável que tudo aceita. Ele reclama, protesta: “Se pequei, que mal te fiz com isso, sentinela dos homens? Por que me tomas por alvo? e cheguei a ser um peso para ti? Por que não perdoas meu delito e não deixas passar a minha culpa?”⁴ (BÍBLIA, 2004, p. 811). Suas queixas não são propriamente dirigidas a Deus, mas a algo mais específico: ele não admite que seu sofrimento tenha algum sentido. Não admite a hipótese de que um plano divino qualquer possa justificar seu sofrimento.

Quando Iahweh finalmente aparece no *Livro de Jó*, no meio de uma tempestade, surge de maneira espetacular, catastrófica, bem ao estilo de Hollywood, declarando ser capaz de criar monstros e coisas do gênero (BÍBLIA, 2004, p. 850-857). A seguir, depois de todo o espetáculo, afirma que os três amigos estavam inteiramente errados e que tudo o que Jó havia dito estava certo: “Estou indignado contra ti e teus dois companheiros, porque não falastes corretamente de mim, como o fez meu servo Jó.”⁵ (BÍBLIA, 2004, p. 856). Ou seja, nada daquilo tinha o menor

² Como a de Lévinas, por exemplo, em seu belo texto *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. (1974).

³ Jó 1:1.

⁴ Jó 7:20-21.

⁵ Jó 42:7.

sentido. E isso causa uma angústia profunda. Talvez porque precisemos dar sentido à nossa vida ou, sobretudo, aos nossos sofrimentos.

Para Lévinas, antes de nos preocuparmos com o propósito das nossas próprias vidas, nossa sensibilidade se dirige à vida do outro. Perante o outro, podemos responder ou não, comprometer-nos ou não, mas, nessa escolha, jogamos o sentido ou o não sentido. Mesmo oriundos de diferentes tradições, Lévinas e Lima Vaz se orientam, no limite, pelo transcendente. Apesar do Holocausto, ou talvez justamente por causa da memória dos seis milhões de judeus assassinados pelo regime nazista, sem contar os horrores do stalinismo, Hiroshima e Cambodja, é preciso insistir, junto com Lévinas, na santidade de toda vida, na necessidade de não ceder ao desumano e, especialmente, de não justificar o sofrimento do outro pelas urgências da história ou por razões de Estado.

O que se pretende é percorrer um caminho dialogando com textos diversos, jurídicos e filosóficos, sagrados e profanos, literários e acadêmicos, e, nesse diálogo, ir selecionando ideias que suscitem reflexões sobre a ética do sujeito que se volta para o outro, seja esse outro um irmão, ou alguém a ele equiparado, seja um estranho. É de se admitir, nesse caminhar, que essas relações nem sempre são pacíficas, pelo contrário: o conflito, em regra, marca tanto as relações entre iguais, entre *fratres*, quanto entre diferentes, entre estranhos, como, de resto, já detectara Thomas Hobbes há séculos: diante da desconfiança generalizada, a atitude mais compreensível, no estado de natureza, é mesmo a da guerra de todos contra todos.

O trajeto continua reconhecendo que a fraternidade, ao lado da liberdade e da igualdade, também é valor fundante de nossa civilização, embora, ao contrário dessas duas últimas, talvez tenha sido a mais negligenciada. Até pela origem etimológica da palavra, fraternidade diz respeito aos irmãos ou àqueles considerados como tais. Uma das premissas adotadas é a de que, referindo-se precipuamente aos iguais, a fraternidade é passível de se tornar efetiva à medida que apela para a identidade. A solidariedade, por sua vez, dá um passo além, por dizer

respeito aos estranhos e por pressupor, no tocante ao cuidado, ao acolhimento e à hospitalidade, a concretização do ideal de tolerância aos que são diferentes.

A indagação maior é se a solidariedade dependeria do apelo a algum tipo de transcendência para se tornar efetiva. Anote-se, a título de ilustração, que a Europa medieval procurou manter a observância dos princípios morais apregoados pela Igreja recorrendo, constantemente, à imagem de um Deus punitivo que ameaçava os desviantes com os tormentos de um inferno sem fim. Também cabe observar que essa transcendência pode assumir a forma de uma utopia, como no caso do comunismo do século XX, ou de um Estado forte, como ocorreu com a Iugoslávia sob o comando de Tito. Uma transcendência como a da monarquia constitucional inglesa também pode funcionar como um porto seguro, como lembra Renato Janine Ribeiro, configurando um “[...] núcleo duro simbólico de não-conflito [...]” (2001, p. 81): os ingleses podem “[...] viver conflitos sociais e políticos intensos, mas, como se emocionam com a rainha-mãe, alguma coisa eles têm em comum, e isso mantém, entre todos, a comunicação.” (2001, p. 80).

Poder-se-ia pensar na efetividade da solidariedade, no plano real, sem recorrer a nenhum tipo de transcendência? Se a hipótese hobbesiana estiver correta, nosso impulso mais primitivo não é o de sair por aí apregoando a paz e lutando para que prevaleçam as relações mais fraternas entre os homens de boa vontade. Sendo assim, seria possível fazer valer, numa sociedade que parece privilegiar acima de tudo o descartável e o efêmero, uma solidariedade fundada apenas na imanência?... Eis a questão.

Capítulo 1 - Solidariedade: um sentimento

Segundo os dicionários, solidariedade pode ser definida, entre suas várias acepções, como “sentimento de simpatia, ternura ou piedade pelos pobres, pelos desprotegidos, pelos que sofrem, pelos injustiçados *etc.*” (*Dicionário Houaiss*, 2001), “sentimento de compadecimento com as dificuldades e/ou sofrimentos de outras pessoas”,⁶ “sentimento que consiste na identificação com as misérias alheias”,⁷ “sentimento de partilha do sofrimento alheio”.⁸ Tais definições tem por denominador comum a ideia de solidariedade como um sentimento direcionado ao outro.

A literatura filosófica oferece uma imensa variedade semântica para o termo sentimento. Para Descartes, por exemplo, os sentimentos poderiam ser chamados de paixões da alma:

Depois de haver considerado no que as paixões da alma diferem de todos os seus outros pensamentos, parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos. (1996, p. 147).

Os sentimentos também foram denominados, na história da filosofia, de impulsos ou afeições. Segundo alguns filósofos, como registra Ferrater Mora (2004, p. 2.651), eles são “perturbações de ânimo que devem ser controladas e até eliminadas pela razão.” Em muitos casos, podem corresponder às emoções. Para outros, os sentimentos se distinguem tanto das emoções quanto das sensações. De acordo com Comte-Sponville (2003, p. 543), sentimento é o nome corrente dos

⁶ In: *Dicionário online de português*. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/solidariedade/>>. Acesso em 11 de jun. 2015.

⁷ Ibid.

⁸ In: *Dicionário da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]*. Porto: Porto Editora, 2003-2015. [consulta 11/06/2015].

afetos, “[...] uma vez que são duradouros (à diferença das emoções) e concernem mais ao espírito e ao coração do que ao corpo ou aos sentidos (à diferença das sensações).”

O critério para a distinção entre sentimento e emoção residiria, nessa óptica, em sua extensão no tempo: as emoções seriam passageiras, momentâneas, ao passo que os sentimentos tenderiam a perdurar. A diferença entre sentimento e sensação, por sua vez, diria respeito ao local onde se manifestam: a sensação seria uma alteração do corpo, enquanto o sentimento afetaria a alma. É preciso algum cuidado, todavia, em não exagerar a oposição entre eles: se a alma e o corpo são expressões de uma só e mesma coisa, como diz Spinoza (2014, p. 55), a dessemelhança entre sentimentos e sensações seria mais de perspectiva do que de essência. Nas palavras de Comte-Sponville (2003, p. 543), “[...] ponto de vista orgânico ou fisiológico num caso, afetivo ou psicológico no outro.”

Para o sujeito que sente, contudo, a diferença é relevante: uma dor no estômago não o afeta do mesmo modo que a tristeza pela perda de uma pessoa querida, assim como esbarrar em algum objeto caído no chão não causa o mesmo efeito que se defrontar com uma consciência perturbada. Na síntese de Comte-Sponville (2003, p. 543), a “[...] sensação é uma relação com o corpo e com o mundo; o sentimento, uma relação consigo e com outrem.”

Seguindo essa distinção entre sentimentos, emoções e sensações, pensar a solidariedade como um sentimento significaria conferir-lhe, de um lado, um mínimo de durabilidade, para diferenciá-la da natureza fugaz da emoção; e, de outro, exprimiria uma relação concreta entre dois ou mais seres, destacando-a do *locus* puramente corpóreo onde se produz a sensação. A inevitável abertura para a alteridade distinguiria a solidariedade de outros sentimentos que podem ser experimentados pelo sujeito sem que o outro esteja necessariamente envolvido, tais como a alegria, a tristeza, a raiva e o medo. Solidarizar-se é sempre “com” outro alguém: não há solidariedade intransitiva.

Entender a solidariedade como sentimento interessa à medida que a dimensão afetiva se articula com a racional nas mais recentes explicações psicológicas da moralidade. As emoções e os sentimentos desempenham, com efeito, papéis importantes no desenvolvimento do raciocínio e na tomada de decisões (DAMÁSIO, 2012), tendo sido fundamentais para a organização da sociedade e para a formação dos sistemas moral e judicial.

Não se trata de defender a superioridade da emoção sobre a razão. Não é suficiente ao ser humano reagir aos desafios do ambiente com emoções. Como alerta Damásio (2012), a emoção descortina a possibilidade de *agir* de maneira inteligente sem precisar *pensar* com inteligência, mas é o raciocínio que nos permite *pensar* com inteligência antes de *agir* de maneira inteligente, e isso é bom. Nas palavras do neurocientista, “[...] descobrimos que muitos dos problemas que encontramos em nosso complexo ambiente podem ser resolvidos apenas com emoções, porém não todos, e nestas ocasiões as soluções que a emoção oferece são, na realidade, contraproducentes.” (DAMÁSIO, 2012, p. 12).

É preciso ter algum cuidado, contudo, em não enfatizar demasiadamente a dimensão racional para explicar o agir moral. A neurociência mostra que nossa vida não é regida exclusivamente pela razão: caso contrário, seríamos todos sociopatas em algum grau. Decisões sábias, que satisfazem tanto a consciência individual quanto o interesse do grupo social, partem de uma combinação da análise racional com as impressões emocionais. Desse modo, diversamente do que poderia propor uma leitura de Descartes ou mesmo de Kant, são as emoções e os sentimentos, a rigor, que permitem o equilíbrio de nossas decisões. Como sugere o próprio Damásio (2012), o verdadeiro kantiano, na prática, é o indivíduo com uma lesão no córtex pré-frontal.⁹

⁹ Região cerebral integrante do sistema responsável pelas reações afetivas a situações presentes baseadas em experiências passadas, também monitora o controle do comportamento, com base em faculdades mentais superiores como julgamento e previsão (KIERNAN, 2003, p. 292).

Os diversos casos de indivíduos com lesões cerebrais localizadas na parte anterior do lobo frontal, exaustivamente estudados por Damásio, indicam que a razão não é capaz, sozinha, de planejar o futuro, conduzir-se de acordo com as regras sociais e decidir sobre o curso das ações mais vantajosas à sobrevivência (DAMÁSIO, 2012, p. 51). O primeiro episódio narrado (2012, p. 25-38) é o do americano Phineas Gage, um zeloso capataz que, em 1848, durante a construção de uma ferrovia, foi vítima de uma explosão acidental: uma barra de minério lhe atravessou o cérebro. Gage recuperou-se do sinistro sem sequelas cognitivas, motoras ou na linguagem, exceto pelo intrigante fato de ter alterado completamente seu comportamento: deixou de ser cordato e passou a agir de modo inesperado e grosseiro.

Phineas Gage era conhecido como um trabalhador honrado e cumpridor de seus deveres. Após o acidente, perdeu vários empregos, passou a beber demais e largou a família, transformando-se em atração de circo. Alguns aventaram que seu sistema de valores havia se alterado radicalmente por causa da lesão cerebral. A hipótese de Damásio é a de que, nessas situações, o sistema ético permanece o mesmo, podendo até será acessado em termos abstratos: torna-se desligado, contudo, da vida real, deixando de participar, de modo significativo, dos processos decisórios do indivíduo (2012, p. 31).

Pouco depois de ter começado a observar doentes com comportamentos semelhantes ao de Gage, Damásio foi chamado a examinar um homem que havia sofrido uma mudança radical de personalidade. Elliot¹⁰ mostrava-se incapaz de manter um emprego, vivendo com a ajuda da família. Vários médicos haviam declarado que suas faculdades mentais estavam intactas, sustentando, assim, a negativa da previdência social em lhe conceder algum benefício por invalidez. Elliot fora um bom pai e um bom marido, tivera um excelente emprego e sempre servira de exemplo aos mais novos. Por causa de um tumor

¹⁰ Nome fictício (DAMÁSIO, 2012, p. 52).

cerebral, precisou submeter-se a uma cirurgia delicada. Além do tumor, foi necessário remover também o tecido cerebral danificado.

A inteligência de Elliot permaneceu ilesa. Sua personalidade, todavia, sofreu uma reviravolta total: no trabalho, era incapaz de utilizar o tempo adequadamente. Seu conhecimento era o mesmo, mas não conseguia mais executar as ações apropriadas no momento necessário. Foi despedido do emprego anterior à cirurgia e dos subsequentes. Sem trabalho regular, passou a dedicar-se a aventuras comerciais, tomando as resoluções mais desastrosas possíveis. Logo sobreveio o divórcio. A tragédia estava ligada ao mecanismo de tomada de decisões: tornou-se tão defeituoso que Elliot já não podia mais funcionar como ser social. De certa forma, Elliot era o novo Phineas Cage.

A fria estratégia racional invocada por alguns filósofos assemelha-se à maneira com que os pacientes acometidos por lesões pré-frontais se comportam: suas decisões acabam sendo piores do que aquelas tomadas por indivíduos normais. Ora, a razão não sabe quando deve começar nem quando deve parar de avaliar os custos e benefícios envolvidos num processo decisório: são as emoções que selecionam as opções. Daí a dificuldade apresentada por indivíduos inteligentes, mas com déficit emocional, na tomada de decisões.

Cabe destacar, todavia, ainda com Damásio (2012, p. 13), que “[...] a presença obrigatória da emoção no processo de raciocínio pode ser vantajosa ou nefanda, dependendo das circunstâncias da decisão e da história pregressa de quem decide.” Não obstante, quando “[...] a emoção não figura de modo algum no quadro do raciocínio, como ocorre em certas doenças neurológicas, a razão mostra-se ainda mais falha do que quando a emoção nos prega peças na hora de decidir.”

Numa situação de perigo iminente, por exemplo, o medo é o primeiro a sugerir a adoção de algum comportamento defensivo: lutar, fugir, paralisar ou desfalecer. Não há tempo para uma reflexão aprofundada: a decisão é tomada pela própria emoção. Nas palavras de Damásio (2012, p. 12), o “[...] programa de ação emocional que

denominamos medo pode afastar rapidamente do perigo a maioria dos seres humanos com pouca ou nenhuma ajuda da razão.”

Há situações mais complexas em que as emoções e os sentimentos desempenham o papel de primeiro conselheiro, dando uma primeira indicação do que se deve fazer. Não é que a razão não tome parte do processo decisório, mas a dimensão afetiva também é relevante. A culpa e a vergonha, por exemplo, funcionam como importantes bússolas do comportamento moral. Se o indivíduo faz alguma coisa errada, sente-se envergonhado e culpado. Isso ajuda a manter sua conduta em acordo com os padrões de convivência da sociedade em que vive. Faltam aos psicopatas, justamente, esses sentimentos de culpa e vergonha.

Yves de La Taille (2002) defende, nessa linha de argumentação, que o sentimento de vergonha é condição necessária do agir moral, lembrando que alguns pensadores lhe deram um lugar de destaque entre as paixões humanas: Sartre (2000) sustentou que a vergonha é o sentimento inevitável da consciência de ser para o outro; Jankélévitch (1986, p. 456) escreveu “J’ai honte, donc j’existe”;¹¹ Darwin (2009, p. 307) assinalou que, de todas as expressões, “[...] o rubor parece ser a mais estritamente humana.” Fazendo eco a tais autores, o psicólogo contemporâneo Michael Lewis (1995, p. 2) afirma: “To understand shame is, in some sense, to understand human nature.”¹²

Se, como propõe La Taille (2002, p. 19), “[...] no caso da vergonha, o juízo negativo alheio é aceito como legítimo e, logo, corresponde a um autojuízo negativo”, aos sentimentos de simpatia e generosidade, por exemplo, são atribuídos valores positivos, à medida que traduzem uma preocupação com outrem ou motivam o sujeito a preocupar-se com o bem-estar alheio. Integram, como destaca La Taille (2006), as virtudes altruístas: daí, sua íntima relação com a moral.

¹¹ “Sinto vergonha, logo existo” (Tradução nossa).

¹² “Entender a vergonha é, num certo sentido, entender a natureza humana” (Tradução nossa).

Solidariedade, simpatia, empatia, generosidade, magnanimidade, caridade, benevolência, fraternidade...: seriam várias palavras para dizer a mesma coisa? Ou seriam expressões vagas, cada qual autorizando toda uma gama de interpretações possíveis? Basta um rápido olhar pela literatura especializada para detectar o problema da indefinição dos conteúdos, não só ao longo da história como também entre autores de uma mesma época.

Aristóteles (1984) falava em magnanimidade, justo meio entre a vaidade e a humildade; Descartes (1996) apontava a generosidade como a virtude maior, chave para todas as outras virtudes e remédio geral para todos os desregramentos das paixões; a doutrina católica refere-se à caridade como uma das três virtudes teologais, ao lado da fé e da esperança, equivalente àquela concepção de amor que os gregos denominavam *ágape*.

Rousseau discorria sobre a piedade ou compaixão (*pitié*), sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre, e sua importância para a constituição da ordem social. Em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (2015), o filósofo genebrino, como outros contratualistas, também formula a hipótese de um estado de natureza. Enquanto o homem hobbesiano celebra o pacto por medo da morte e pela esperança numa vida melhor e mais confortável (HOBBS, 2014, p. 106-111), o homem rousseauiano, no estado primitivo, sente uma repugnância instintiva pelo sofrimento alheio, suspendendo, assim, o exercício da violência (ROUSSEAU, 2015, p. 83). Se o amor de si leva cada um¹³ a velar por sua autoconservação, é a piedade quem concorre para a preservação mútua de toda a espécie. Em Rousseau, é a dimensão afetiva, portanto, e não a racional, que assegura a harmonia no primevo estado de natureza.

É, em uma palavra, antes nesse sentimento natural do que nos argumentos sutis que é preciso buscar a causa da

¹³ Rousseau refere-se, aqui, tanto aos seres humanos como aos animais.

repugnância que todo homem sente em malfazer, mesmo que independentemente das máximas da educação. Embora possa competir a Sócrates e aos espíritos da sua estirpe adquirir a virtude por meio da razão, há muito tempo que o gênero humano não existiria mais, tivesse a sua conservação dependido unicamente dos raciocínios daqueles que o integram. (ROUSSEAU, 2015, p. 86).

A piedade, anterior à razão e à reflexão, é natural no coração dos homens. Não obstante, “[...] permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação.” (ROUSSEAU, 2008, p. 125). Efetivamos a piedade quando nos transportamos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor: somente sofreremos à medida que julgamos que o outro sofre; “[...] não é em nós, é nele que sofreremos.” (ROUSSEAU, 2008, p. 126). A imaginação atualiza a piedade adormecida, viabilizando o sentir *com*, identificar-se *com*, sofrer *com*: “Aquele que nada imagina sente apenas a si mesmo, está só em meio ao gênero humano.” (ROUSSEAU, 2008, p. 126).

Curiosamente, segundo o atual Dalai Lama (2000), uma das técnicas budistas tradicionais para desenvolver a compaixão consiste em avaliar o sofrimento do outro por meio da imaginação. Colocar-se no lugar de outro ser, humano ou animal, imaginando qual seria nossa reação se estivéssemos na mesma situação, ajudaria a “[...] desenvolver uma conscientização dos sentimentos do outro e um respeito por eles, o que é um importante fator para a redução de conflitos [...]” (DALAI LAMA, 2000, p. 74). A crença do líder religioso do budismo tibetano numa natureza compassiva latente nos seres humanos, passível de vir à tona ao imaginarmos o sofrimento alheio, é próxima à concepção rousseauniana da piedade natural, contra o argumento do egoísmo hobbesiano.

Adam Smith (2002, p. 5), por sinal, abre a primeira parte de sua *Teoria dos sentimentos morais* comentando que, por mais egoísta que seja o ser humano, “[...] há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte de outros, e considerar a felicidade deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de

assistir a ela.” Dessa espécie é a piedade ou compaixão, emoção que sentimos ante a desgraça dos outros. A simpatia ou solidariedade – termos que Smith emprega como sinônimos – é a capacidade de nos colocarmos, por meio da imaginação, no lugar e na situação de outra pessoa (SMITH, 2002). Como recorda Boiteux (2010), é justamente no conceito de simpatia ou solidariedade que Smith funda a ética.

Comte-Sponville, em seu *Pequeno tratado das grandes virtudes* (2004), aproxima a solidariedade da compaixão e da simpatia, mas as distingue onde Smith não o faz para detalhar que a compaixão significa *sofrer com*, enquanto a simpatia revela-se pelo *sentir com*. Na mesma obra, Comte-Sponville também aproxima a solidariedade da justiça e da generosidade, mas acaba optando por não lhe dedicar um capítulo específico, quer porque pretendeu redigir apenas um *pequeno* tratado, quer por entender que a justiça e a generosidade poderiam, vantajosamente, substituir a solidariedade. Para esse autor,

[...] a solidariedade é demasiado interessada ou demasiado ilusória para ser uma virtude. Nada mais é que egoísmo bem entendido ou generosidade mal entendida. Isso não impede que ela seja um valor, mas um valor que vale, sobretudo, na medida em que escapa ao encolhimento do eu, ao egoísmo estreita ou limitado, digamos, ao solipsismo ético. É muito mais a ausência de um defeito do que uma qualidade. (COMPTE-SPONVILLE, 2004, p. 99).

Embora utilize os termos simpatia e solidariedade como sinônimos, Smith dedicou todo um capítulo de sua *Teoria dos sentimentos morais* (2002) à distinção entre os sentimentos de justiça e de generosidade (que também chama de benevolência ou beneficência). Dizia que a ausência de generosidade não é punida socialmente, ao passo que a infração à justiça expõe o transgressor ao castigo. Isso ocorre, segundo Smith, porque a falta de generosidade não enseja, por si só, nenhum mal real e determinado, não provoca um dano definido em ninguém, enquanto a

violação da justiça fere, real e claramente, pessoas determinadas, por motivos desaprovados.

A falta de uma ou de outra leva a consequências axiologicamente distintas. Mas a generosidade e a justiça, para Smith, também se diferenciam por seus aspectos positivos: enquanto a benevolência é esperada, a justiça é exigida. Em termos de importância social, a benevolência seria menos essencial à existência da sociedade do que a justiça. "A sociedade poderá subsistir, ainda que não segundo a condição mais confortável, sem benevolência, mas a prevalência da injustiça deverá destruí-la completamente" (SMITH, 2002, p. 107).

A elevação de determinados valores morais à categoria de normas jurídicas foi-se mostrando vantajosa, ao longo da história, precisamente por esta característica já destacada por Smith: a exigibilidade. O Estado, por meio de seu aparato jurisdicional, pode exigir a obediência a determinado preceito jurídico, não se podendo dizer o mesmo das regras puramente morais. Esse tema será examinado com maior cuidado mais adiante.

Por ora, cumpre destacar que, embora não se possa constranger uma pessoa a ter bons sentimentos, é possível, em tese, formá-la, na linha do que propunha a *paideia* dos helenos. Nas palavras de Boiteux (2010), os "[...] sentimentos não representam o destino imodificável, não são deveres que possam ser impostos, mas o ser humano pode ser educado e aprender a senti-los." Já dizia Rousseau, com efeito, no verbete *Economia (moral e política)*: "não basta dizer aos cidadãos: sejam bons; é preciso ensiná-los a sê-lo" (2006, p. 99), lembrando o filósofo, ainda, que "formar cidadãos não é tarefa de um dia, e, para ter homens, é preciso instruir as crianças" (2006, p. 104).

A relevância da afetividade para o mundo do *dever ser* é tal que, desprovidas dos sentimentos do certo e do errado, do justo e do injusto, as próprias normas perderiam o sentido como orientações do homem no mundo. A palavra *sentido*, nesse contexto, tem relação com a valia das coisas, com sua dignidade intrínseca. A perda do sentido não altera o fato

da existência, mas afeta a orientação do ser humano. Maior que o medo de perder a vida, diz Winnicott (apud. COSTA, 2000, p. 20), é o medo de perder o sentido da vida. Na vertente jurídica, destaca Ferraz Junior: “[...] o direito é uma organização de relações de poder. Todavia, seu princípio regulativo, que lhe confere *sentido*, é a justiça” (2003, p. 358, destaque no original).

Mencionou-se acima que Comte-Sponville (2004) aproxima a solidariedade da justiça e da generosidade. Em relação a esses dois últimos valores morais, La Taille (2006) traz as seguintes distinções: a justiça pode ser reivindicada, ao passo que ninguém pode exigir, legitimamente, ser tratado de forma generosa; o interesse pessoal está sempre presente na justiça, ainda que também se busque o bem comum, enquanto, na generosidade, o que está em jogo é apenas o interesse do outro.

A generosidade, por conseguinte, seria, sempre, genuinamente altruísta; a justiça, não. A generosidade imporia, ademais, um sacrifício, um “dom de si”, ao passo que não haveria necessária abnegação ou privação, por outro lado, nas ações inspiradas pela justiça. Por fim, ainda segundo La Taille (2006, p. 10), o ato generoso responde a uma necessidade singular e não a um direito, ou seja, “[...] enquanto a justiça considera o ‘sujeito de direito’, portanto, ‘todos os seres humanos’, a generosidade contempla o ‘sujeito singular’, portanto, outrem na sua concretude [...]”.

Tal como a generosidade e a justiça, a solidariedade também se traduziria numa preocupação com o outro. Não seria tão desinteressada, no entanto, como a generosidade, à medida que o ato solidário beneficia não só o outro como também o próprio sujeito que o pratica. Em sua origem etimológica, com efeito, a palavra solidariedade tem a ver com sólido, solidez, remetendo às ideias de coesão e interdependência. O que acontece a uma das partes de um corpo sólido também acontece com a outra ou nela repercute.

No direito romano, o termo *in solidum* referia-se ao dever para com o todo, à responsabilidade geral, à culpa coletiva, à obrigação solidária: *obligatio in solidum* (BRUNKHORST, 2002, p. 10). É o que mostra José Fernando de Castro Farias (1998, p. 188) quando diz que “[...] os juristas romanos utilizavam a palavra solidariedade para designar o laço que une os devedores de uma soma, de uma dívida, cada um sendo responsável pelo todo: era a responsabilidade *in solidum*, a responsabilidade solidária.” Como diriam os três mosqueteiros, um por todos e todos por um.

Transportando o conceito jurídico para o campo dos afetos, Comte-Sponville (2004) afirma que, enquanto estado de alma, a solidariedade é o sentimento de interdependência, de pertencer a uma mesma comunidade de interesses ou de destino, de partilhar uma mesma história. “Caminhando e cantando e seguindo a canção/ Somos todos iguais braços dados ou não/ Nas escolas, nas ruas, campos, construções/ Caminhando e cantando e seguindo a canção.”¹⁴ A sina de um será a sina de todos (somos todos iguais, braços dados ou não) e o que se faz a um, mesmo que esse um seja diferente (por ser da escola, da rua, do campo, da construção...), se faz a todos.

Comte-Sponville (2004) reconhece a nobreza do sentimento, mas questiona o caráter virtuoso da solidariedade. Para continuar no exemplo nacional: os militares, na época da ditadura, não eram menos solidários entre si (talvez fossem até mais) do que aqueles que combatiam o regime. Não é que isso, por si só, condene uns ou outros, mas coloca a moralidade do conjunto sob suspeita: se a solidariedade estiver vinculada, de fato, a uma comunidade de interesses, ela pouco valeria, para o filósofo, do ponto de vista moral.

Comte-Sponville (2004) acaba relacionando a moralidade ao altruísmo quando objeta que o indivíduo solidário, ao defender o outro, nada mais faz do que defender a si mesmo. Com isso não está afirmando

¹⁴ Primeiros versos da conhecida música “Pra não dizer que não falei das flores”, de Geraldo Vandré.

que essa defesa seja censurável, mas que seria demasiadamente atrelada ao egoísmo para pertencer à categoria das virtudes morais. Poder-se-ia objetar, por certo, que não é qualquer solidariedade que nos interessa, mas apenas aquela que tenha um sentido moral, vale dizer, a que esteja voltada a reduzir o sofrimento alheio e/ou promover o aprimoramento dos outros. Haveria um *discrímen*, nessa perspectiva, interior ao próprio conceito de solidariedade.

Além da origem jurídica, que remete à indivisibilidade da obrigação e à responsabilidade conjunta, a solidariedade também extrai seu sentido de outras fontes: segundo Brunkhorst (2002, p. 12), das ideias de unidade (do grego *homonoia* e do latim *concordia*) e amizade (do grego *philia* e do latim *amicitia*), de um lado, e das noções cristãs de fraternidade (*fraternitas*) e amor ao próximo (*caritas*), de outro. Os significados de solidariedade e fraternidade acabaram ficando tão próximos que merecem capítulos à parte. Por enquanto, cumpre destacar que a fraternidade, no contexto cristão, denota que somos irmãos (*fratres*) em Cristo e que essa unidade nos compromete a manifestar o amor ao próximo (*caritas*) por meio de atitudes concretas.

A palavra solidariedade não pertence, a rigor, ao universo bíblico. A ideia geral encontra referências, todavia, nos profetas do Antigo Testamento¹⁵ (BÍBLIA, 2004, p. 1.344-1.348/1.618-1.621/645-646) e na vida de Jesus, em passagens como a parábola do bom samaritano¹⁶ (BÍBLIA, 2004, p. 1.808) e nos critérios para o julgamento final,¹⁷ (BÍBLIA, 2004, p. 1.750) em que serão consideradas as “ações caridosas” praticadas, como, por exemplo, vestir os nus, visitar os doentes e acolher os estrangeiros. Não obstante, a doutrina de São Paulo, que compreende a Igreja, metaforicamente, como o corpo de Cristo,¹⁸ (BÍBLIA, 2004, p. 1.986-1.987) “[...] aproxima-se muito da ideia moderna de solidariedade como uma espécie de ‘corporativismo’ em que todos fazem parte de um

¹⁵ Is 57-58; Am 5; Ne 5:1-13

¹⁶ Lc 10:29-37

¹⁷ Mt 25:31-46

¹⁸ Rm 12

mesmo corpo e vivem uma comunhão de sentimentos em relação ao todo.” (ALMEIDA, 2005, p. 138).

Independentemente da ausência de menção explícita ao vocábulo solidariedade, em seus primórdios, o ideário cristão, sintonizando fraternidade e caridade num mesmo repertório, teve grande influência ao longo dos séculos. A cultura cristã propiciou o encorajamento do sentimento de unidade entre os seres humanos, convocados a amar o próximo como a si mesmos.¹⁹ (BÍBLIA, 2004, p. 1.744). A partir do significado teológico forte de fraternidade *em Cristo*, a história do cristianismo é pródiga em práticas altruístas, que vão desde a simples doação de esmolas até o dever de hospitalidade e cuidado. Em seu nome, hospitais, asilos e escolas foram construídos. Eventuais críticas de que tais gestos teriam sido induzidos pelo desejo de salvação ultraterrena ou pelo medo do castigo eterno não retiram o mérito de que a fraternidade inspirou a concretização de todo um conjunto de cuidados para com os necessitados precedente aos sistemas contemporâneos de bem-estar social.

Caridade e fraternidade são importantes porque colaboram, como já mencionado, na construção do sentido de solidariedade. Em sua origem, *caritas* e *fraternitas* remetem necessariamente a uma procedência sobrenatural: no contexto cristão, afinal, a união universal entre todas as pessoas, que incita a generosidade, decorre da paternidade de Deus e da irmandade em Cristo. É o que propõe, por exemplo, a encíclica *Caritas in veritate*, de Bento XVI (2009, 19): A fraternidade “[...] tem origem numa vocação transcendente de Deus Pai, que nos amou primeiro, ensinando-nos por meio do Filho o que é a caridade fraterna.” Num registro laico, mas que não causaria estranheza a autores católicos, assinala Miguel Reale:

A caridade representa, em primeiro lugar a prática de atos de solidariedade em consonância com um valor supremo, ao

¹⁹ Mt 22:39

qual nos devemos nos sujeitar, procurando sempre regular nosso comportamento com um plano transcendente, a que não teríamos acesso graças tão somente aos poderes da razão. (2008).

Boiteux (2010) pondera que a “[...] caridade é uma força que unifica os seres humanos, mas não leva a uma comunidade universal que decorre da unidade do gênero.” Com a corrosão da unidade espiritual da *respublica christiana* medieval, o conagraçamento entre os homens não tem mais como buscar sua justificação em Deus. Os novos paradigmas a nortear as discussões axiológicas serão, doravante, fundados na razão, tornando-os passíveis de serem acessados por todos os homens, independentemente de suas convicções religiosas (LAFER, 1988, p. 38).

Na Revolução Francesa, a fraternidade retorna, já despida de sua vestimenta sacra, como fundamento da cidadania, viabilizando as relações horizontais, no lugar da antiga estrutura vertical, e abrindo a possibilidade de convivência entre diferentes (BAGGIO, 2008). No século XX, para além dos limites nacionais, culmina por propiciar as tentativas de construção de uma comunidade universal em bases seculares, como se verifica, por exemplo, pelo artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.”

Os conceitos de fraternidade e solidariedade, nesse ponto do caminho, claramente se aproximam e até se confundem. No âmbito da Igreja Católica, a noção de solidariedade está presente desde sua primeira encíclica social, *Rerum novarum*, de 1891. Inicialmente atrelada à caridade, a concepção vai ocupando espaços cada mais maiores na doutrina cristã até que, em 1961, João XXIII utiliza a palavra solidariedade pela primeira vez na encíclica *Mater et magistra* (ALMEIDA, 2005). No cenário político, a solidariedade provém da ideia “[...] segundo a qual a sobrevivência do todo depende da relação de todos os cidadãos entre si ou da sociedade, tomada aqui como o conjunto de cidadãos, com

qualquer deles.” (Boiteux, 2010). Lafer, ao discorrer sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aproxima fraternidade, solidariedade e amizade num contexto supranacional de incentivo à paz mundial:

O artigo I retoma a formulação não apenas do valor da igualdade e da liberdade da Revolução Francesa, mas também do da fraternidade, que é a expressão da secularização do conceito cristão de filhos de Deus. Nesse sentido, o espírito de fraternidade consagrado no artigo I da Declaração Universal exprime uma postura que aprofunda a noção clássica da amizade – a de *filia* – a ela agregando a aspiração da solidariedade horizontal (Panella, 1989, p. 143-166). Assim, o espírito de fraternidade consagrado no artigo I contesta a relação política concebida como uma relação amigo/inimigo e é uma instigação ao “desenvolvimento das relações amistosas entre as nações” (2008, p. 33).

Seriam exemplos de solidariedade como a Cruz Vermelha e os Médicos sem Fronteiras sinais de que estaríamos caminhando para um mundo mais amistoso? Ou seria o medo (“sempre ele...”, poderia rebater o homem hobbesiano) do outro a regular nossos passos e nossas instituições? Sentiríamos, na maior parte do tempo, alguma ameaça vaga e confusa diante daqueles que nos são estranhos, ou, no máximo, uma “solidariedade direcionada”, como diz Bauman (2008, p. 92), ou seja, só seríamos capazes de oferecer respostas pontuais e efêmeras a desastres particularmente chocantes? Seja como for, vale a pena insistir na ideia de solidariedade, a qual, como destaca Boiteux (2010), “[...] atravessou um longo processo histórico-social que culminou com a sua positivação nas ordens jurídicas nacionais e na internacional.”

Capítulo 2 - Solidariedade e fraternidade: distinções possíveis.

2.1 - Fraternidade.

O verbete fraternidade não aparece com muita frequência nos dicionários filosóficos, tampouco nos de ciência política (BAGGIO, 2009, p. 9). Etimologicamente, o termo provém do radical latino *frater*, que significa “irmão”. A palavra latina *fraternitate* é geralmente traduzida, por conseguinte, como “laço de parentesco entre irmãos” ou “irmandade”. Designa, usualmente, o vínculo que une os membros de uma mesma família, entendido este último termo, ao longo dos séculos, nas mais diversas acepções. Quando não equiparada à solidariedade, a fraternidade costuma restringir-se, na maioria das vezes, aos contextos religioso e assistencialista.

Embora haja registros da ideia em civilizações anteriores à hebraico-cristã, foi só com o advento do cristianismo que a fraternidade assumiu papel relevante como princípio regulador da vida social. Na Grécia antiga, com efeito, as relações pertencentes ao domínio da *oikia*, casa, eram relegadas ao campo de satisfação das necessidades mais elementares, não participando do ideal de vida do homem grego (SAVAGNONE, 2009, p. 196). A realização humana não era possível, afinal, no âmbito privado, mas apenas na esfera política, nascida justamente da superação dos laços familiares. Nas palavras de Hannah Arendt:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”. (Werner Jaeger, *Paideia* (1945), III, 111). Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico: precedera a fundação da *polis* a destruição de todas as

unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratría* e a *phyle*. (2007, p. 33).

O amor ao próximo não era desconhecido em Israel, mas abrangia fundamentalmente os membros do próprio povo. Segundo Savagnone (2009, p. 201), “[...] embora tenham vivido a experiência do amor de predileção com que Deus os amara, os israelitas tendiam a encerrá-lo nos estreitos confins daquela lógica do clã tribal e familiar [...]”. Uma leitura das relações familiares descritas na Torá indica, todavia, que, mesmo no interior do grupo, o tema não é destituído de complicações. Só o Gênesis fala de quatro gerações, com episódios envolvendo cônjuges, pais, filhos, irmãos e irmãs. Se os comportamentos narrados, nas perspectivas ética e emocional, parecem longe do ideal, eles ao menos nos permitem observar a realidade da condição humana.

A proposta de investigar aspectos das relações fraternas por intermédio dos relatos bíblicos não vai de encontro ao rigor exigido pela análise filosófica. Afinal, crentes ou não, vários filósofos já se inspiraram na Bíblia, sem que isso subvertesse, necessariamente, a racionalidade herdada dos gregos (RICOEUR, 1997, p. 25). É difícil ignorar, com efeito, se não seu valor cognitivo, ao menos a força estética dos livros sagrados das tradições judaica e cristã. Trata-se, no mínimo, de narrativas extraordinárias acerca do que é humano. É por acreditar que a razão pode se deixar inspirar pelos escritos sapienciais que se optou pela reprodução de algumas passagens bíblicas para ilustrar o tema da fraternidade.

“Onde está teu irmão Abel?”²⁰, pergunta Iahweh a Caim (BÍBLIA, 2004, p. 39), o qual, por sua vez, responde: “Não sei. Acaso sou guarda do meu irmão?”²¹ (BÍBLIA, 2004, p. 39). A única vez em que Caim diz “meu irmão” é para negar a responsabilidade pelo homem que havia matado. A indagação de Caim, não obstante, ecoa até os dias de hoje: porventura seríamos responsáveis pelo outro? Mesmo morto, Abel

²⁰ Gn 4:9

²¹ Gn 4:9

continua a ser irmão. O outro é sempre irmão. A primeira trama entre irmãos talvez sugira que a boa relação entre os seres humanos não seja algo dado, mas construído. Como assinala Paul Ricoeur (1999, p. 13), “[...] o assassinato de Abel [...] faz da fraternidade um projeto ético e não mais um simples fato da natureza.”

A *fratria* surge com o nascimento do segundo filho de Adão e Eva (BÍBLIA, 2004, p 39): “Depois ela deu também à luz Abel, irmão de Caim.”²² A situação é imposta ao primogênito, provocando a inveja, o ciúme e a violência. É bem verdade que Iahweh ainda intervém junto a Caim,²³ quicá indicando que o sofrimento causado pelo ciúme pode ser superado sem o recurso à crueldade e que a circunstância que gera a inveja pode fazer florescer um relacionamento mais saudável entre irmãos. Caim não consegue dominar, contudo, “o animal acuado que o espreita”,²⁴ (BÍBLIA, 2004, p 39) inaugurando, assim, o fratricídio, que funda a violência, a tragédia do excesso do poder e o ódio ao outro.

Se relatos como o de Caim e Abel forem tomados como transcrições de mitos e arquétipos das *fratrias*, podem ser encontrados, só na Torá, grandes temas da fantasmagoria inconsciente, aí incluído o fratricídio, resultado da competitividade exacerbada entre irmãos. Dessas narrativas, é possível deduzir que a rivalidade entre *fratres* existe desde que o mundo é mundo. É claro que a atitude extrema de Caim, selando o fracasso da fraternidade, poderia ter sido outra. Apesar da advertência de Iahweh, Caim não responde, ou seja, não fala verdadeiramente: expressa suas emoções pelo ato de matar, e não pelo verbo. Não seria desarrazoado supor, à vista disso, que a palavra autêntica talvez pudesse ter criado a oportunidade para o entendimento, alterando o desfecho.

A rivalidade arquetípica se materializa com tamanha frequência que Freud (1967) chegou a propor o que seria posteriormente denominado de

²² Gn 4:2

²³ “Por que estás irritado e por que teu rosto está abatido? Se estivesses bem disposto, não levantarias a cabeça? Mas se não estás bem disposto, não jaz o pecado à porta, como animal acuado que te espreita; podes acaso dominá-lo?” (Gn 4: 6-7).

²⁴ Gn 4:7.

complexo fraternal, entendido como a hostilidade da criança em relação aos irmãos, despertada pela ocorrência ou pela possibilidade de perda ou divisão do afeto dos pais. Sebastião Elyseu Júnior assegura, nessa linha de argumentação, que

[...] o complexo fraternal é um conceito de grande abrangência na vida humana, na medida em que reflete uma conduta instintiva de posse, contextualizada nas mais diversas situações de disputa em relação a quaisquer bens, o que garante a sua universalidade entre os indivíduos. (2003).

Há sutilezas interessantes no texto bíblico. O versículo primeiro do capítulo quarto do Gênesis²⁵ autorizaria atribuir, ao nome Caim, o significado de “obtido com o poder de Deus”. O irmão é simplesmente Abel, sopro, vazio (METZGER; COOGAN, 2002, p. 38) e, por extensão, efêmero, frágil. Iahweh prefere a oferenda do frágil à do poderoso, ainda que o poder de Caim tenha origem divina. Deus tem preferência por aquilo que menos indica Seu poder: as vítimas, os fracos. Caim, o poderoso, irrita-se e, inflamado, perde seu olhar, a perspectiva humana que poderia velar pelo irmão.

A vertigem de poder de Caim revela-se na incapacidade de governar a si mesmo, não obstante ele ser portador do poder divino. Em que consistiria agir eticamente, no caso? O texto o diz: ser o guardião do mais frágil. Caim, no entanto, decide matar seu irmão, cometendo o pecado que dará origem à violência entre os seres humanos. Caim tornou-se guardião não de seu irmão, mas de si mesmo, contra o assombro do frágil Abel, que, como todas as vítimas, clama por toda parte (BOMBASSARO; KRÜGGELER; SOUZA, 2009, p.86).

A rivalidade entre irmãos não para em Caim e Abel. Ainda no livro do Gênesis, como esquecer os conflitos entre Ismael e Isaac (que funda, ao menos no registro mítico, toda uma rivalidade secular entre judeus e

²⁵ “O homem conheceu Eva, sua mulher, ela concebeu e deu à luz Caim, e disse: ‘Adquiri um homem com a ajuda de Iahweh’.”

árabes) ou entre Esaú e Jacó? Há momentos em que os antagonistas não são nem dois indivíduos, mas dois lados rivais, como, por exemplo, no caso de todos os outros irmãos contra José. Nem mesmo as mulheres escapam da hostilidade: se os irmãos brigam pelo direito à primogenitura, as irmãs o fazem porque querem ser férteis e gerar a descendência para perpetuar a aliança com o divino, como ocorre com Lia e Raquel. (WAJNBERG, 2004, p. 89).

Só o primeiro livro da Torá (ou Antigo Testamento, para os cristãos) traz, em suma, vários relatos de disputas e mortes no interior da irmandade. Daí se poderia concluir, em princípio, que, ao menos em matéria de mitos, a competição acirrada entre irmãos, levada ao extremo e transmitida como algo inexorável, tem ocorrido desde sempre. André Wénin faz os cálculos:

O Gênesis contém, na verdade, mais de um quarto dos usos do termo "irmão" ('*ah*) da Bíblia hebraica. O termo faz-se cada vez mais presente com o avançar da história. A temática adquire uma amplitude cada vez maior, para culminar na história de José, onde se torna central com o emprego do termo por cem vezes. (2003, p. 5).

É curioso que o primeiro derramamento de sangue, na Bíblia, seja um fratricídio. A violência irrompe ligada, portanto, à *fratria*. É curioso porque os gregos antigos – e também Freud, seguindo, nesse ponto, a tradição simbólica grega, e não judaica – direcionavam as várias facetas do desejo de morte principalmente aos pais, e não aos irmãos. Primeiro, matavam o pai: miticamente, pelo menos. Ou literariamente. *Ouranós* é castrado por seu filho *Krónos*, o qual, por sua vez, foi destronado pelo caçula, Zeus. Édipo ataca Laio, Orestes mata Clitemnestra, Pélias é esquartejado pelas filhas.

O que parece significativo, em termos simbólicos, é que se, aparentemente, há bons motivos políticos para querer tirar o poder de um soberano absolutista como *Krónos*, resolver um conflito entre irmãos por

meio da violência ou do logro (como no caso de Esaú e Jacó) já não soa tão óbvio. Em outras palavras, as escrituras sagradas dão pistas de que os laços sentimentais que envolvem os irmãos – pelo sangue ou, num sentido mais amplo, por aliança – não tornam a fraternidade um ideal mais fácil de alcançar.

Mesmo mitologias fundadas no parricídio reconhecem a existência de severas dificuldades ao convívio harmonioso entre os *fratres*. É o que se verifica, por exemplo, passando a outro registro narrativo, em *Totem e tabu*. Nessa obra, retomando uma hipótese sugerida por Darwin, Freud (2012) recorre ao que ele mesmo denomina de “uma ficção antropológica” para aventar a origem da constituição da sociedade humana a partir de uma horda primitiva que a teria antecedido. O bando é regido por um pai tirânico que, possuidor de todas as fêmeas, expulsa os próprios filhos à medida que crescem. Até aqui, não há laço social, só uma conjuntura em que impera a lei do mais forte. Certo dia, contudo, os irmãos retornam e, juntos, matam o pai e o devoram numa refeição comum, colocando fim à horda patriarcal (FREUD, 2012).

Após um período de disputas, os irmãos percebem que nenhum poderia ocupar o lugar do tirano assassinado, pois isso suscitaria, nos demais, a mesma inveja e o mesmo ciúme que o pai havia despertado neles. Culpados pelo parricídio, os irmãos se organizam em grupos e instituem o tabu do incesto. Instauram a exogamia, garantindo, assim, a força e a coesão interna do agrupamento familiar. Os investimentos narcísicos que eram dirigidos à figura do pai se deslocam para a figura do irmão e para os valores da cultura. A marca da *fratria* será o acordo, o pacto que suporta a falta e tolera a diferença, apesar de constantemente ameaçado pela competição, hostilidade e rivalidade fraternas. Residiria, aí, o início do processo civilizatório.

O vínculo fraterno seria, assim, seguindo a trilha psicanalítica, uma construção psíquica comum aos membros da *fratria*. Lançar um olhar sobre a *fratria* de sangue, ainda que *en passant*, interessa porque pode iluminar características de outras irmandades, quer as fundadas por

escolha exclusiva de seus membros, quer as que nos são mais ou menos imputadas. Podemos optar por pertencer à Ordem Franciscana Secular, por exemplo, e há sérias dúvidas sobre até que ponto realmente existe liberdade de opção por uma nacionalidade diversa daquela do país em que nascemos, mas, no caso dos irmãos biológicos, de fato não há escolha alguma: eles nos são impostos e, com eles, compartilhamos, em regra, nossa história de vida, por mais tempo, provavelmente, do que com qualquer outra pessoa.

Assim como alguns têm dificuldade em acreditar no mito do bom selvagem, outros custam a crer na generosidade natural entre irmãos. A literatura psicanalítica mostra que o nascimento do segundo filho, ao mesmo tempo em que inaugura a irmandade, dá origem ao conflito. A vinda do irmão é a vinda do estranho, do estrangeiro, daquele que perturba o equilíbrio. Melanie Klein (1981) lembra que o nascimento do segundo filho traz consigo a noção de justiça, de lei, pois, a partir desse momento, é que começarão as partilhas, as negociações, os julgamentos. Não é um momento paradisíaco: como anota Emir Tomazelli (2001, p. 47), as coisas do simbólico, “[...] as coisas da lei, as coisas da fraternidade, em Klein, [...] são cultivadas na tristeza, na dor contida e solitária, no recolhimento, no desapego, na contrição.”

O irmão desloca o primogênito do lugar único que até então ocupava na relação com os pais para torná-lo “apenas mais um, um entre outros”. A *fratria* possibilita sua inserção na teia de relações sociais. Tal qual Caim, cada um de nós gostaria de ser único, o único a contar para aqueles outros que realmente importam. Abandonar essa fantasia é difícil, mas necessário para viver entre os outros, com toda a sua vulnerabilidade. (RUFO, 2003, p. 46). Da figura do irmão, vem a ideia de igualdade, no sentido moderno de que a ordem social só seria fraternal conforme assegurasse o igualitarismo entre os agentes sociais (BIRMAN, 2000, p. 199). Da leitura do mito freudiano também provem a lição de que, na associação fraternal, é forçoso que os diversos agentes se reconheçam como precários e insuficientes: afinal, foi a condição de fragilidade diante

do pai todo-poderoso que levou os irmãos “[...] a se associarem entre si e desafiarem a onipotência paterna.” (BIRMAN, 2000, p. 199).

Viver entre os outros, no final das contas, é uma das grandes questões que tem sido debatida desde os primórdios da civilização. Nas palavras de Renato Janine Ribeiro (JANINE RIBEIRO; CORTELLA, 2010, p. 34), é de se indagar, com efeito, hoje e sempre, “[...] de que maneira estabeleço laços, não só os políticos, com as pessoas, até com aquelas que nunca vi [...], ou, ainda, “[...] em que medida conseguimos estabelecer uma relação de prazer na companhia alheia, de convívio e crescimento com o outro.” (RIBEIRO; CORTELLA, 2010, p. 34). Há diversas teorias que se debruçam sobre a natureza desses laços. Segundo Jurandir Freire Costa (2000, p. 25), o modelo freudiano imagina o grande Outro sempre presente, enquanto os pequenos “outros” “[...] procuram se submeter à lei, na esperança de decifrar seus mistérios e vencer o tempo que tudo apaga.” Nesse paradigma, “[...] a figura do soberano, do Um transcendente, é o que funda a comunidade e dá sentido à existência dos mortais” (COSTA, 2000, p. 25).

Em contraposição ao modelo que Costa (2000, p. 26) denomina de teológico-monárquico, fundado na primazia da morte, haveria o modelo de inspiração winnicottiana, voltado para a natalidade, em que os sujeitos não nascem para morrer, mas, como assinalou Arendt, para dar início ao novo e às novas vidas. A cultura, nesse contexto, não seria o mal menor, “[...] a *miséria banal* à qual devemos nos resignar, após abrir mão de *miséria neurótica*, como dizia Freud”, mas o centro da vitalidade, da diversidade e do desejo de aperfeiçoar o que pode ser aperfeiçoado, “[...] o espaço transicional dos irmãos que se reconhecem como artífices do próprio destino.” (COSTA, 2000, p. 26). Pensar a criatividade como antídoto contra o fascínio pela crueldade empolga, mas ainda fica a pergunta se seria factível nos dias que correm.

A filosofia política tem-se debruçado sobre os cada vez mais intrincados problemas da convivência coletiva em sociedades cada vez mais diversificadas e que parecem sustentar uma hipertrofia do indivíduo,

em prejuízo de laços sociais mais consistentes. Há várias abordagens possíveis para a aproximação ao mais político dos atos: o conviver. Se for correto o diagnóstico de que nos deparamos, como assinala Lafer (1992, p. 235), com “[...] becos sem saída no labirinto da convivência coletiva contemporânea”, é preciso escolher algum fio de Ariadne para indicar o caminho. Uma das opções para a orientação política num mundo heterogêneo poderia partir da divisa revolucionária “liberdade, igualdade e fraternidade”, inspiradora do reconhecimento de valores que, não obstante historicamente situados, acabaram por ser considerados universais.

Num mundo onde a liberdade individual for ilimitada de maneira indiscutível, o mais fraco perecerá e não haverá reais chances para a igualdade social (BOBBIO, 1995). Num mundo onde a desigualdade social for soberana, a liberdade individual nunca será verdadeira (1995). Muito já se falou sobre a liberdade e a igualdade. O terceiro termo da tríade revolucionária, contudo, permanece o mais impreciso (1995, p. 111). Haveria, ainda, algum sentido em pensar nos três elementos do trinômio conjuntamente? Para Moacir Camargo Baggio (2010, p. 48), sim, pois, num mundo sem fraternidade, “[...] não existirão condições para que a liberdade e a igualdade alcancem sua verdadeira essência e se realizem na amplitude que garanta uma sociedade justa e, por isso, pacífica.” De acordo com Bobbio, o ideal de fraternidade continua fundamental para o próprio futuro da democracia, ao lado da tolerância, da não-violência e da renovação da sociedade pelo livre debate de ideias:

Por fim, o ideal da irmandade (‘fraternité’ da revolução francesa). Grande parte da história humana é uma história de lutas fratricidas. Na sua *Filosofia da história* [...], Hegel definiu a história como um ‘imenso matadouro’. Podemos desmenti-lo? Em nenhum país do mundo o método democrático pode perdurar sem tornar-se um costume. Mas pode tornar-se um costume sem o reconhecimento da irmandade que une todos os homens num destino comum? Um reconhecimento ainda mais necessário hoje, quando nos tornamos a cada dia mais conscientes desse destino comum

e deveríamos, por aquele facho de razão que clareia nosso caminho, agir de modo consequente. (2000, p. 51-52).

O elemento comum é essencial à ideia de fraternidade: quer pensemos no destino comum de que fala Bobbio, quer nos reportemos à mesma filiação religiosa (como, por exemplo, os irmãos em Cristo) ou à natureza igualmente humana. “Confraternizar” é, justamente, congregar por meio de algo que determinados indivíduos têm em comum. Embora haja confusão entre os conceitos, a fraternidade, porquanto aparentemente restrita às irmandades, mesmo num sentido mais vasto, acabou sendo substituída pela ideia mais genérica, menos ligada ao contexto religioso, da solidariedade.

Ambos os conceitos, de fraternidade e de solidariedade, compartilham, como já mencionado, de um núcleo essencial comum, consistente na responsabilidade para com o próximo. A hipótese ora defendida, todavia, é que a solidariedade seria mais ampla, não só por sua origem eminentemente secular, o que lhe conferiria maior abrangência, mas também por lidar com estranhos, inclusive. A fraternidade, por sua vez, originariamente restrita ao âmbito religioso, diria respeito, até mesmo pela sua origem etimológica, apenas aos irmãos ou, por extensão, àqueles considerados como tais.

Hannah Arendt (1998) desconfia da fraternidade como categoria política por lhe faltar, precisamente, essa abertura ao estranho, ao estrangeiro, que caracteriza, ao nosso sentir, a atual concepção de solidariedade. A preocupação da fraternidade seria sempre consigo mesma, com seus *fratres*, com aqueles qualificados como iguais entre si. E essa procura de sentido, autenticidade e/ou satisfação na interioridade é, para Arendt, antipolítica. Em suas palavras:

[...] um inquérito teve como resultado: no ponto central está "a preocupação com os homens". O homem preocupa-se consigo mesmo. (Descoberta do eu.) Assim, desde o começo dos tempos modernos. Em contrapartida: no ponto central

de toda política está a preocupação com o *mundo*. (1998, p. 188).

Outras formas de relacionamento, tais como a amizade, a cortesia, a hospitalidade e a solidariedade, seriam políticas, nessa perspectiva, porque voltadas ao mundo. Todas dependeriam de um espaço público que unisse ou separasse os indivíduos, mas que mantivesse, sempre, a distância entre eles, condição da pluralidade. A política, afinal, trata da convivência entre diferentes (ARENDT, 1998, p. 21). Não por acaso, Arendt contrapõe a amizade à fraternidade no ensaio sobre Lessing, em *Homens em tempos sombrios* (2008): a amizade exprimiria mais a humanidade do que a fraternidade, justamente por estar voltada ao público. A amizade seria, portanto, um fenômeno político, ao contrário da fraternidade, que elimina a distância entre os homens, transformando a diversidade em singularidade e abolindo a pluralidade. (ARENDT, 2008).

A fraternidade está fortemente vinculada à identidade. A *fratria*, como já assinalado, diz respeito aos irmãos de sangue ou assim considerados em virtude de algum tipo de aliança ou pacto. A identidade, por sua vez, envolve reivindicações sobre quem pertence ou não a determinado grupo. Ao mesmo tempo em que define quem são os “outros” — os que não pertencem àquela comunidade — a identidade torna irmãos os que habitam o mesmo lado. A fraternidade seria, assim, uma espécie de comunidade “identificatória”, em que, na condição de irmãos, somos todos iguais. Daí talvez a força (no sentido de coesão interna) e a fragilidade (no sentido de abertura para um mundo complexo e plural) da fraternidade: o fato de remeter, sempre, a algum tipo de identidade.

Se a fraternidade é antipolítica, nem a família nem o parentesco poderiam funcionar como modelos de organização política. Arendt critica, com efeito, as metáforas familiares da sociedade, tais como “administração doméstica coletiva”, “conjunto de famílias

economicamente organizadas” e “família sobre-humana”, por rechaçar a compreensão da política segundo critérios pré-políticos:

Enquanto os homens organizam corpos políticos sobre a família, em cujo quadro familiar se entendem, o parentesco significa, em diversos graus, por um lado aquilo que pode ligar os mais diferentes e por outro aquilo pelo qual formas individuais semelhantes a indivíduos podem separar-se de novo umas das outras e umas contra as outras [...]. A ruína política em ambos os lados surge do desenvolvimento de corpos políticos a partir da família. (ARENDT, 1998, p. 22).

Quer contestada por vertentes subnacionais afirmadoras de especificidades, tais como a dos escoceses, bascos e curdos, quer assumida numa perspectiva supranacional, como parece ser o caso da reivindicada unidade islâmica, o fato é que o tema da identidade coletiva tem-se mostrado recorrente no mundo contemporâneo. O assunto é complexo, constituído por fatores heterogêneos e por distintas formas de aproximação da realidade. A título de ilustração, só o problema da identidade judaica vem sendo debatido há décadas, propiciando as abordagens mais variadas, da jusfilosófica²⁶ à psicanalítica.²⁷

A identidade interessa, aqui, à medida que se relaciona com a fraternidade. Se o espaço público, eminentemente plural, como propõe Arendt, for o *locus* por excelência da ação política, há que se desconfiar, de fato, do caráter político de quaisquer forças que tendam a dominar ou neutralizar a diversidade. Em sentido análogo, aduz Daniel Innerarity:

Sem espaço público, a política reduz-se ao exercício de uma dominação estratégica ou à aplicação de uma técnica puramente instrumental de configuração das relações sociais. A acção política não pode ser confundida com a manobra táctica destinada a conseguir o poder ou a manter-se nele, a exercer uma pressão, neutralizar uma diferença,

²⁶ V. LAFER. “Identidade individual e identidade coletiva: o judaísmo e os dilemas da modernidade” (1991)

²⁷ V. MEZAN. “Violinistas no telhado’: clínica da identidade judaica” (2005).

remediar um defeito de funcionamento, gerir uma situação em crise, satisfazer uma exigência ou acalmar uma agitação, impor uma ordem ou administrar um território – coisas a que é frequentemente assimilado. (2006, p. 20).

Ora, a fraternidade trafega no sentido da abolição dos singulares, da desintegração das diferenças. Se isso pode fazer algum sentido nas comunidades em que a homogeneidade e o consenso são pressupostos, não combina com a ideia de espaço público como “[...] coisa plural e inacabada, com diferenças internas e antagonismos, [...] noção muito mais rica e respeitadora da complexidade das nossas sociedades” (INNERARITY, 2006, p. 17). No cenário público multifacetado, a caracterização da fraternidade como força antipolítica, nos moldes arendtianos, soa coerente.

Na avaliação de Richard Sennett (1999), um dos sintomas da “tirania da intimidade” vivida pela sociedade contemporânea é a formação de comunidades tão fechadas que a experiência do sentimento fraternal se torna destrutiva. Os homens acabam se isolando em “microcírculos identitários”, eliminando a possibilidade de pensar a política de forma ampla. Forasteiros, desconhecidos e diferentes tornam-se criaturas a serem afastadas, os traços de personalidade dos membros ficam cada vez mais exclusivos, o ato de compartilhar se restringe cada vez mais a decisões sobre quem pode ou quem não pode pertencer ao grupo. “A procura por interesses comuns é destruída pela busca de uma identidade comum” (SENNETT, 1988, p. 319).

De acordo com Sennett, a fraternidade, nesse caso, converte-se em empatia para um grupo seleto de pessoas, aliada à rejeição daqueles que não fazem parte da irmandade. É uma versão da fraternidade que leva ao fratricídio. A ideologia da intimidade é funesta ao transformar as categorias políticas em psicológicas e ao medir a autenticidade de uma relação social apenas pela sua capacidade em reproduzir necessidades íntimas dos indivíduos envolvidos. Como destaca Francisco Ortega (2004, p. 146), é esquecido, nesse quadro, que “[...] a procura de autenticidade

individual e a tirania política são com frequência dois lados da mesma moeda. É necessária uma distância entre os indivíduos para poder ser sociável.”

Há também considerações do ponto de vista moral. Se for correto que os valores sempre colocam a oposição entre o bem e o mal, entre o desejável e o indesejável, entre o superior e o inferior, é indispensável conhecer o lugar que ocupam no sistema para poder arriscar predições sobre a conduta humana:

[...] se forem pouco integrados ou se ocuparem um lugar subordinado a outros valores, eles terão menos força motivacional para a ação. Por exemplo, se o valor ‘justiça’ estiver isolado ou ocupar posição inferior em relação ao valor ‘sucesso’, a pessoa pouco investirá energia em atos de justiça, ou a investirá apenas se eles não estiverem em conflito com outras ações que visam o sucesso, a fama. (LA TAILLE, 2002, p. 16).

Supondo que, no topo da escala dos valores morais, figurem aqueles que exigem maior sacrifício e “dom de si”, a fraternidade estaria abaixo de outros sentimentos mais altruístas, tais como a generosidade e a hospitalidade. É caso de voltar a falar em “sentimentos”, a propósito, diante das observações de Damásio (2012) sobre indivíduos com lesões cerebrais que, embora capazes de raciocínios morais sofisticados, agiam, no cotidiano, de maneira totalmente contraditória com o que diziam ser correto.

Tome-se a simpatia, entendida como a capacidade de perceber e comover-se pelos estados afetivos alheios, ou a compaixão, denotando, segundo Adam Smith (2008, p. 2), “[...] nossa solidariedade pelo sofrimento alheio.” É mais fácil ter simpatia ou compaixão por aqueles que percebemos como iguais do que por aqueles que nos são estranhos, diferentes. Sentimos mais a dor daquele que nos espelha do que a do estrangeiro com o qual não nos identificamos.

A hipótese acima parece não destoar de certas investigações empíricas. Norma Feshback e Kiki Roe (1968), ao entenderem que a capacidade de atribuir corretamente a emoção que o outro sente era um componente essencial para a empatia, desenvolveram um teste para crianças que é utilizado até hoje, o *Feshbach Affective Situation Test for Empathy* (FASTE). Valendo-se do FASTE, essas autoras demonstraram que as respostas empáticas das crianças de seis e sete anos eram influenciadas pela similaridade entre o seu sexo e o sexo da pessoa observada.

O sociólogo e historiador Richard Sennett (2001, p. 14) segue trilha semelhante quando afirma que a “[...] fraternidade baseia-se em imagens de semelhança; é uma emoção provocada pelo sentimento do ‘nós’, seja em termos nacionais, sexuais ou políticos.” Veja-se o exemplo fornecido por Luc Ferry: certo homem, autodenominado “HB” (*human bomb*), tomou crianças de uma escola primária parisiense como reféns. Posta a situação dramática,

[...] todos os pais, sem a menor hesitação nem exceção, se apresentaram como voluntários para ir negociar com ele. Todos estavam prontos a arriscar a vida para salvar quem amavam – mostrando, sem sombra de dúvida, que eram menos materialistas e desencantados do que provavelmente eles próprios imaginavam. [...]. Os valores sacrificiais haviam simplesmente descido do céu das ideias – dos ídolos – para se encarnar no humano. (2008, p. 95).

No caso, é impossível discernir, a rigor, quais os motivos exatos que levaram esses pais a se apresentarem como voluntários dispostos a arriscar a própria vida para salvar não só os próprios filhos como também os filhos de outros. É possível que tal ato tenha algo a ver com identificação: viram não só seus filhos, mas outras crianças semelhantes a seus filhos, igualmente reféns do mesmo homem cheio de ódio, na mesma escola que seus filhos estudavam, provavelmente tão assustados e tão amados como seus próprios filhos. Viram seus filhos nos outros filhos,

viram-se espelhados nos outros pais. Não é caso de desmerecer a evidente disposição heroica desses pais, mas de sugerir, apenas, que tal atitude talvez seja mais próxima da fraternidade, na acepção ora defendida, do que da solidariedade.

Há algo de especular, com efeito, nas relações que ocorrem no interior da irmandade. Não é que todo aceno à identidade seja pervertido, mas nutrir certo ceticismo talvez seja saudável. Lévinas tinha alguma razão ao desconfiar da identidade e da generalidade, sobretudo diante da história das barbáries nazista e stalinista. Não há como esquecer, entretanto, que, se a ideia de companheirismo humano permeou o fascismo, também inspirou os movimentos de resistência que lutaram para derrotá-lo.

Não obstante, parece que a política contemporânea impõe novos desafios. Não basta ser amistoso com quem nasceu no mesmo bairro, milita no mesmo partido ou tem mesma cor de cabelo, de olhos ou ostenta as mesmas preferências religiosas ou sexuais. Como anota Renato Janine Ribeiro, militantes são assim:

[...] eles atuam, participam, vão a todas as passeatas e tal, mas são apenas um grupo, uma proporção mínima da sociedade. Algo que ilustra esse ponto são as assembleias docentes e de funcionários na universidade, nas quais geralmente só comparecem os que estão de acordo. Viram amigos, até fazem festas. Mas quem discorda não vai à assembleia nem à festa! Então, a dificuldade que enfrentamos é conseguir estabelecer um laço social entre todos os membros da sociedade, pelo menos um laço forte a ponto de permitir o exercício mesmo da democracia. Porque, se nos reunirmos só com quem é parecido conosco, não desenvolveremos as potencialidades da democracia, do convívio e do aprendizado com quem é diferente de nós – e o laço social ficará pobre, como acho que ficou. (2010, p. 39-40).

2.2 - Solidariedade.

Como já sugerido, a palavra *solidariedade* é semanticamente imprecisa: não só têm muitos significados como também é praticamente impossível expor, de modo uniforme, todas as propriedades que devem estar presentes em todos os casos em que é utilizada. *Solidariedade*, com efeito, é um termo denotativamente vago e conotativamente ambíguo, para usar a terminologia de que se vale Tercio Sampaio Ferraz Junior (2003, p. 38) ao se referir à palavra *direito*, podendo ser encontrados, só no *Dicionário Houaiss*, por exemplo, dez significados seus:

1. caráter, condição ou estado de solidário;
2. (jur) compromisso pelo qual as pessoas se obrigam umas às outras e cada uma delas a todas;
3. laço ou ligação mútua entre duas ou muitas coisas ou pessoas, dependentes umas das outras;
4. sentimento de simpatia, ternura ou piedade pelos pobres, pelos desprotegidos, pelos que sofrem, pelos injustiçados etc.;
5. manifestação desse sentimento, com o intuito de confortar, consolar, oferecer ajuda etc.;
6. cooperação ou assistência moral que se manifesta ou testemunha a alguém, em quaisquer circunstâncias (boas ou más);
7. estado ou condição de duas ou mais pessoas que dividem igualmente entre si as responsabilidades de uma ação ou de uma empresa ou negócio, respondendo todas por uma e cada uma por todas; responsabilidade, interdependência;
8. mutualidade de interesses e deveres;
9. identidade de sentimentos, de ideias, de doutrinas;
- 10 (soc) estado ou condição grupal que resulta da comunhão de atitudes e sentimentos, de maneira que o grupo venha a constituir uma unidade sólida, capaz de oferecer resistência às forças externas e, até mesmo, de se tornar mais firme ainda em face da oposição procedente de fora. (2001, p. 2.602).

Como observa João Carlos Almeida (2005, p. 139), há pelo menos três níveis de significado para o termo *solidariedade*: o nível emocional, ligado ao sentimento de compadecimento com as dificuldades e/ou sofrimentos alheios, próximo da compaixão e da simpatia (COMTE-

SPONVILLE, 2004); o nível moral, que procura transformar o sentimento em conduta; e o nível que o autor denomina de metafísico, no qual, mais que um sentimento ou uma obrigação moral, a solidariedade é um “[...] ‘fato radical’ que experimentamos quando percebemos em nossa identidade que o todo está na parte e a parte está no todo” (ALMEIDA, 2005, p. 139).

Etimologicamente, a solidariedade provém das palavras latinas *solidum* (totalidade, soma total, segurança) e *solidus* (sólido, maciço, inteiro), vinculando-se às ideias de inter-relação e interdependência. “É o que dá sentido, no latim jurídico, à expressão ‘in solido’, que significa em bloco ou pelo todo” (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 565). A acepção jurídica parece aproximar-se mais do segundo nível de significado apontado por Almeida (2005, p. 139), à medida que, entrelaçada à moralidade, às regras de conduta, envolve mais que o sentir, reivindicando o agir correto.

No âmbito jurídico, a obrigação é solidária (*in solido*) quando, havendo vários devedores, todos são obrigados à mesma prestação (VARELA, 1986, p. 713), ou quando cada devedor, isoladamente, deve a totalidade da obrigação. Nas duas hipóteses, como lembra Boiteux (2010), o que importa “[...] não é a comunhão de fins, mas o fato de que os devedores estejam *obrigados no mesmo grau*, de forma que a prestação de um aproveite a todos os outros em face do devedor.”²⁸ Não existirá obrigação solidária, portanto, se não houver, entre as obrigações, igual graduação ou igual valor, apesar da identidade de interesse do credor (BOITEUX, 2010). Como esclarece Antunes Varela:

Se, apesar disso, falta a solidariedade existir é porque a esta não basta a comunhão de fim da obrigação, embora ela seja necessária; a essa comunhão de fim há de ainda acrescer o facto de os devedores, no sentido do acordo ou da regulamentação legal, estarem obrigados no *mesmo grau* (*auf der gleichen Stufe*), por forma que a prestação de um aproveite a todos os outros em face do credor. (1986, p. 720).

²⁸ Grifos no original.

Do sentido jurídico original, derivou a noção comum de que a solidariedade configuraria a “[...] a assistência recíproca entre os membros de um mesmo grupo” (ABBAGNANO, 2012, p. 1.086). Embora tal definição talvez fosse mais adequada ao vocábulo *fraternidade*, nos moldes aqui sugeridos, a noção interessa porque envolve, para além de um sentimento, uma maneira de proceder, em sintonia com o segundo nível de significado da palavra solidariedade proposto por Almeida (2005, p. 139). Mais do que emocionar-se, a solidariedade tem a ver a atitude de apoiar e proteger uns aos outros. Grandes catástrofes, epidemias e guerras, por exemplo, colocam as pessoas em situações de risco, surgindo, daí, a necessidade de proteção, de cuidado. Nessas ocasiões, preponderantemente, manifestam-se, com maior visibilidade, os gestos de solidariedade de uns para com os outros.

Do sentimento ao comportamento, a solidariedade percorreu um longo trajeto histórico que culminou com seu retorno ao contexto jurídico como princípio acolhido por diversos ordenamentos. *Princípio*, nos dicionários de filosofia, costuma ser traduzido por “ponto de partida”, “fundamento” ou “causa” de um processo qualquer (ABBAGNANO, 2012, p. 928). Na esfera jurídica, pode ser definido como “[...] *um enunciado lógico, implícito ou explícito, que, por sua grande generalidade, ocupa posição de preeminência nos vastos quadrantes do Direito e, por isso mesmo, vincula, de modo inexorável, o entendimento e a aplicação das normas jurídicas que com ele se conectam*” (CARRAZZA, 2015, p. 49, grifos no original). A solidariedade, enquanto princípio jurídico, diz respeito

[...] à relação de todas as partes de um todo, entre si e cada uma perante o conjunto de todas elas. São de cunho solidário não só o conjunto das relações interindividuais dos cidadãos na sociedade política, e dos povos na cena internacional, mas também a relação do Estado com qualquer cidadão ou grupo de cidadãos, ou da Organização

das Nações Unidas com qualquer um de seus membros. (COMPARATO, 2006, p. 577).

O princípio da solidariedade incentiva os indivíduos e os grupos à ação, impelindo-os ao “[...] desenvolvimento das relações sociais de forma mais benéfica” (BOITEUX, 2010). Ao pressupor a busca de consensos públicos em sociedades reconhecidamente complexas, a solidariedade também tem a ver com a política quando precisa lidar com o convívio entre desiguais (ARENDT, 1998, p. 21) num espaço plural e inacabado, repleto de diferenças internas e antagonismos (INNERARITY, 2006, p. 17). Na seara jurídica, como afirma José Fernando de Castro Farias, a lógica do direito de solidariedade

[...] representa uma prática jurídica que busca a conciliação do coletivo e do individual. Ela representa a tentativa de resolução de um dos problemas fundamentais da sociedade contemporânea: o ajustamento da liberdade do homem à autoridade não mais somente do Estado, mas de todos os grupos sociais aos quais pertence o indivíduo. (1998, p. 283).

O acolhimento da solidariedade como princípio pelos ordenamentos jurídicos²⁹ é relevante porque traz consigo a exigibilidade. Enquanto a prática de cuidado aos desvalidos diz respeito à caridade ou à benevolência, a solidariedade, como base de políticas sociais agasalhadas por ordenamentos jurídicos positivados, pode ser reivindicada. Enquanto a caridade e a generosidade extraem sua motivação do amor ao próximo, a solidariedade torna-se um conceito para fundamentar a redistribuição dos riscos sociais. Relembrando Adam Smith (2002), enquanto a benevolência é esperada, a justiça é exigida. Novamente com La Taille (2006), a justiça pode ser reivindicada, ao passo que ninguém pode exigir ser tratado de forma generosa.

²⁹ Os primeiros sistemas constitucionais a consagrar os direitos sociais foram a Constituição mexicana de 1917 e a Constituição alemã de Weimar de 1919.

Num terceiro nível de significado, que Almeida (2005, p. 139) denomina de metafísico, a solidariedade seria mais do que um sentimento ou uma obrigação, moral ou jurídica, ligando-se à ideia de que “[...] o todo está na parte e a parte está no todo.” A proposição talvez soe demasiadamente mística, mas deve-se recordar que *mystikós*, etimologicamente, “concerne aos mistérios”, e que Platão, no *Banquete* (1989) e no *Fedro* (2011), utiliza o vocábulo dos mistérios para descrever a experiência filosófica. No relato mítico de *Fedro*, o filósofo é representado como um humano possuído pelo divino, o que o aproxima do adivinho, do hierofante e do poeta. Se a filosofia se encontra aí assimilada a um mistério, é porque altera a percepção do filósofo, permitindo-lhe vislumbrar, na realidade sensível, o inteligível.

A experiência mística, por outro lado, também pode ter uma função heurística para a perspectiva ética. Como disse o filósofo e estadista indiano Sarvepalli Radhakrishnan (2006): “Ama o teu próximo como a ti mesmo, pois tu és o teu próximo. É ilusão acreditar que teu próximo é outro, e não tu.”³⁰ Perder-se a si mesmo pode ser um tanto desconfortável em tempos sujeitos à tirania da intimidade, para usar a expressão de Sennett, mas o que se perde pode ser infinitamente menor do que aquilo que se ganha. O “eu cotidiano” se perde ao compreender que é algo maior, universal. Um místico indiano assim expressou a experiência: “Quando eu era, Deus não era. Agora Deus é, e eu não sou mais.” (apud. GAARNER, 1995, p. 154).

Não é o trajeto percorrido por Almeida, mas talvez a solidariedade, nessa acepção mais ampla, consiga reunir noções importantes do pensamento grego ao reconciliar a ética com a política num mesmo espaço. Encontrada pela primeira vez em Homero, a palavra *ethos* significava “morada”. O homem habita sobre a Terra, acolhendo-se no abrigo do *ethos*. Se o radical *oikos* indica o ambiente natural, o *habitat*

³⁰ Traduzido do Inglês “Love thy neighbor as thyself because you are your neighbor. It is illusion that makes you think that your neighbor is someone other than yourself. ”

físico, o *ethos* pode ser traduzido como a morada espiritual do homem. Também designa a disposição para agir de certa maneira, sendo o termo final desse processo designado pelo termo *hexis*, hábito, próximo do agir humano que exprime a *autarkéia*, o domínio do homem sobre si mesmo.

Enquanto *ethos* e *hexis* são entidades abstratas e reflexivas, a *práxis* é o local em que transcorre a ação (a *pólis* ou a *oikos*). O que diferencia um significado do outro é sua relação com a *hexis*, ou seja, com o caráter. Na formação do caráter é que se dá a autonomia ética do indivíduo: nela, o indivíduo associa o *logos* ao *ethos*. O homem habita o símbolo e é como *métron*, como medida, que o símbolo é *ethos*: morada do homem (LIMA VAZ, 2002, p. 34). Em todos os grandes domínios das formas simbólicas, cuja articulação constitui o mundo da cultura, o *ethos* encontrará expressões de sua normatividade que se apresentam como transcendentais à ação efêmera do indivíduo. A cultura, assim, é inseparável do *ethos* ou toda cultura é constitutivamente ética (LIMA VAZ, 2002, p. 36).

O mundo da cultura encontra-se imbricado, na contemporaneidade, com a noção de espaço público, oriunda da antiga ideia de praça pública, ou *ágora*, vale dizer, local onde os cidadãos se encontravam para discutir os assuntos da *pólis* (INNERARITY, 2006, p. 13-14). Diagnósticos como os de Arendt, Sennett, Habermas e Bauman, guardadas as devidas diferenças, parecem indicar uma nostalgia pelo espaço público. “Todos eles lamentam a perda de interesse pela política, a degenerescência da opinião pública, a burocratização e tecnificação da política, o abandono dos deveres de cidadania.” (INNERARITY, 2006, p. 15). O desafio da contemporaneidade talvez seja, portanto, voltar a fazer da política uma coisa pública, ampliando a noção de espaço público para além da esfera do Estado, com imprescindível convocação da ética, sob pena da perda do sentido de um mundo comum, na qual Arendt detectou a origem dos totalitarismos.

A solidariedade teria muito a contribuir para reflexões sobre a reconfiguração do espaço comum, tido, atualmente, como fragmentado.

Como sustenta Innerarity (2006), a erosão do sentido de coletivo está na origem de vários fenômenos que poderiam ser reunidos naquilo que Marcel Gauchet denominou de “patologia da despertença”: “[...] o indivíduo puro que nada deve à sociedade mas que dela tudo exige” (INNERARITY, 2006, p. 19). Ora, a construção do espaço comum, como salienta Farias (1998), pressupõe uma referência de solidariedade entre os atores sociais, motivo pelo qual esse autor tende a considerar o espaço público, essencialmente, como um espaço de solidariedade. Não por acaso, afirma Bento XVI na encíclica *Caritas in veritate*:

“A solidariedade universal é para nós não só um fato e um benefício, mas também um dever”. (Paulo VI, Carta enc. Populorum progressio (26/03/1967), 17: AAS 59 (1967), 265-266). Hoje muitas pessoas tendem a alimentar a pretensão de que não devem nada a ninguém, a não ser a si mesmas. Considerando-se titulares só de direitos, frequentemente deparam-se com fortes obstáculos para maturar uma responsabilidade no âmbito do desenvolvimento integral próprio e alheio. Por isso é importante invocar uma nova reflexão que faça ver como os direitos pressupõem os deveres, sem os quais seu exercício se transforma em arbítrio. (2009, 43).

Embora a unidade social seja sempre polêmica, em processo de permanente desconstrução e reconstrução, e sua coesão seja sempre uma questão a ser negociada, a política representa o esforço de recriar o vínculo social e estabelecer significações comuns. Se a política surge no “*entre-os-homens*”, estabelecendo-se sempre como relação (ARENDT, 1998, p. 23), a prática da solidariedade, alimentada pela própria complexidade social, pressupõe a existência de atores capazes de dar um novo rumo ao processo histórico, de iniciar algo novo, de realizar o improvável e o imprevisível (FARIAS, 1998). “A possibilidade de um mundo público e comum é o horizonte que torna inteligível qualquer polêmica, no plano das relações entre estados ou no interior deles.” (INNERARITY, 2006, p. 20). Novamente com Almeida, não

[...] existe solidão metafísica. A solidariedade, nesse nível, não é uma opção nem sequer fruto da liberdade humana. De certa forma, somos "sólidos" com a terra, com os outros, com a história. Nossa existência depende da relacionalidade. Essa percepção tem servido de base à recente luta ecológica com argumentos como "estamos todos na mesma nave" ou "vamos cuidar da mãe terra e estaremos cuidando de nós mesmos". (2005, p. 130-140).

Para alguém do horizonte de reconstrução de um espaço público que estabeleça formas de cooperação mais estáveis do que a mera coincidência momentânea de interesses, o diagnóstico de Bento XVI (2009, 43) parece correto quando constata que, na prática cotidiana, muitos tendem a alimentar a presunção de que não devem nada a ninguém, a não ser a si mesmos. Os indivíduos da contemporaneidade tendem a se declarar titulares de vários direitos, continuamente invocados e reivindicados, mas dificilmente se consideram sujeitos a deveres que vão além do mero respeito aos direitos alheios, envolvendo diversos graus de compromisso em relação aos interesses da sociedade como um todo.

O pensamento jurídico tem muito a contribuir para reflexões atinentes à criação de um mundo comum, baseado no direito de todo ser humano à hospitalidade universal de que falava Kant, quiçá por intermédio do tema da reconstrução dos direitos humanos. A experiência histórica dos *displaced people*, por exemplo, que levou Arendt a concluir que a cidadania consistia no direito a ter direitos, continua atual: ainda lidamos com refugiados e apátridas que, desprovidos do amparo da legalidade pela perda da cidadania, deparam-se com sérias dificuldades em se valer dos direitos humanos, não encontrando lugar num mundo inteiramente organizado e já ocupado politicamente. Ora, é justamente o acesso ao espaço público, entendido como o direito de pertencer a uma comunidade política, que permite a construção de um mundo comum por meio do processo de asserção dos direitos humanos (LAFER, 1988).

O assunto ainda é problemático, entretanto, mesmo no universo jurídico. Se o direito a ter direitos, para utilizar a expressão de Arendt,

mostrou-se inexoravelmente ligado à noção de cidadania, não é de estranhar que aqueles que haviam perdido direitos fundamentais por causa da perda da nacionalidade passassem a reivindicar o direito de pertencer a uma comunidade nacional, pois só assim poderiam recuperar os direitos perdidos. Falar em direitos humanos fora desse âmbito local só começaria a fazer algum sentido se o direito a ter direitos se convertesse numa questão global, transcendendo as soberanias nacionais. Todavia, por maior que seja a esperança do direito internacional público, ainda não existe uma ordem internacional com autoridade suficiente para tornar efetiva a aplicação dos direitos humanos independentemente da vontade política dos Estados nacionais, os quais acabam agindo de fato, no cenário mundial, como indivíduos hobbesianos em estado de natureza.

Ademais, há o dilema da redução do espaço público à esfera jurídica. Na avaliação de Innerarity (2006, p. 21), a cidadania política “[...] tem gravitado abusivamente no plano jurídico, a ponto de reduzir o político a uma articulação dos direitos [...]”. Giorgio Agamben (2004) vai mais longe ao propor uma política completamente desvinculada do modelo estatal, na qual a vida nua não seja mais separada e excepcionada pelo ordenamento jurídico, nem mesmo por intermédio da doutrina dos direitos humanos. Oswaldo Giacoia Junior (2008) aponta várias dificuldades decorrentes da recusa, por parte de Agamben, em explicitar os termos e os traços distintos dessa nova forma política inteiramente emancipada do princípio jurídico da soberania, anotando que o filósofo italiano não se entusiasma pela tarefa de reconstrução dos direitos humanos, nem mesmo na perspectiva de sua internacionalização, com base no conceito arendtiano de cidadania entendida como direito a ter direitos.

Supondo, contudo, que o novo modelo delineado por Agamben fosse factível, seria o caso de indagar, na sequência: na falta da exigibilidade garantida pela positivação do princípio da solidariedade nos ordenamentos estatais, como fazer com que a proteção aos desvalidos, normalmente limitada a eventos esporádicos, desdobre-se numa ação política com resultados desejados para médio e longo prazo? Se nosso sistema

securitário tripartite (saúde, assistência e previdência), organizado pelo Estado, começa a exibir as contradições de um modelo em que dois subsistemas (saúde e assistência) foram pensados para uma clientela difusa, ao passo que os custos foram concentrados, sobretudo, na população que contribui para a arrecadação do terceiro (previdência), a tal ponto que já se fala em falência organizacional e financeira da seguridade social, o que esperar de iniciativas espontâneas da sociedade, à margem do poder soberano?

A passagem da mera agremiação de interesses à ação orientada por objetivos comuns é problemática. O economista Mancur Olson (2015) questiona, por exemplo, a visão usual de que grupos de indivíduos com interesses comuns tendem a promovê-los. Segundo o autor, as pessoas, agindo de forma racional, procuram maximizar seus ganhos e minimizar seus custos na obtenção de benefícios, tendendo, por conseguinte, a não cooperar com o grupo, principalmente quando a organização assume grandes dimensões. Quanto maior o tamanho do grupo, menor o incentivo à ação coletiva, até porque o monitoramento dos *free riders*³¹ torna-se cada vez mais difícil.

Olson (2015) parte do pressuposto de que indivíduos racionais se comportam de maneira estratégica para conseguir os bens que almejam: se puderem obtê-los sem custo algum, tenderão a aguardar que outros se mobilizem em seu lugar. Muitos dos bens da agenda política, se não a maioria, reúnem as características dos bens públicos (como é o caso dos benefícios oferecidos pela seguridade social): caso sejam proporcionados a uma parcela qualquer de um conjunto de indivíduos, necessariamente estarão assegurados aos demais. Daí que o bem público não estimule, por si mesmo, o dispêndio da energia e/ou dos recursos necessários à sua aquisição. Pelo menos não na perspectiva de indivíduos egoístas e racionais.

³¹ Caronistas (tradução nossa).

A hipótese de Olson parece fazer sentido no caso da seguridade social: os custos individuais para seu financiamento são concentrados e os benefícios são difusos. Poder-se-ia concluir, nessa linha de raciocínio, que a formação de uma poupança coletiva voltada à satisfação das necessidades sociais não se concretizaria sem uma intervenção estatal coercitiva ou, na melhor das hipóteses, sem incentivos apartados, que permitissem a obtenção de ganhos individuais derivados da participação na ação coletiva, mas independentes da consecução do próprio bem coletivo. Como exemplo de benefício privado a ser desfrutado, seletivamente, para além ou aquém do bem público cogitado, poder-se-ia citar a dedução, no imposto de renda, de doações efetuadas a entidades assistenciais.

O problema da obediência na esfera política, aliás, é clássico. Já dizia Hobbes (2002, p. 28) que os homens aceitam a obrigação política para lhes preservar a vida. Como o modo de ser dos homens no estado de natureza é intolerável, sobretudo pelo medo da morte violenta, regras de prudência vêm em seu socorro para tornar possível uma existência pacífica. Além do medo da morte, também inclinam os homens à paz “[...] o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho” (HOBBS, 2014, p. 111). Como garantir que todos cumpram essas regras prudenciais e assegurar, portanto, uma coexistência pacífica? A solução, diz Hobbes, é instituir um poder tão irresistível que torne desvantajosas as ações contrárias às regras sugeridas pela razão: o Estado. Segundo Norberto Bobbio (1991), a imposição de normas assume, em Hobbes, a feição de uma rigorosa gramática da obediência, que tem como objetivo assegurar a sobrevivência individual por meio da ordem.

A par das devidas diferenças, inclusive terminológicas, os diagnósticos de Hobbes e Olson parecem sustentar a conclusão de que a política tem a ver com interesses, ambos descartando a ideia de uma suposta sociabilidade natural da espécie humana. E ainda: sem coerção ou incentivos seletivos aos interesses individuais, a ação coletiva corre o

risco de fracassar. Qual a relação disso com a solidariedade? No seu *Dicionário filosófico* (2003, p. 567), Comte-Sponville lembra que ninguém paga a seguridade social por generosidade: paga “[...] por interesse, ainda que seja obrigado a fazê-lo, mas não pode defender seus interesses, de maneira eficaz, numa sociedade solidária, senão defendendo também, e com isso mesmo, os dos outros.” Se tivessem que contar com a generosidade alheia para cuidar da saúde, por exemplo, milhões de doentes morreriam sem tratamento. A dedução de Comte-Sponville (2003, p. 567) é cortante: a generosidade, para o indivíduo, é uma virtude moral, mas a solidariedade, para o grupo, embora não valha nada em termos morais, “[...] é, objetivamente, muito mais eficaz.”

A solidariedade pode até não ser genuinamente altruísta, mas decerto há vantagens nela. Comte-Sponville (2003) continua sua distinção entre generosidade e solidariedade relacionando-as à moral e à política: se a moral nos convida a sermos menos egoístas, a política nos desafia a sermos egoístas juntos e inteligentemente, procurando desenvolver convergências objetivas de interesses que possam nos unir subjetivamente. A solidariedade, então, de necessidade que é, num primeiro momento, pode se transformar em virtude cívica. Em suas palavras:

A moral preconiza a generosidade. A política impõe e justifica a solidariedade. É por isso que precisamos das duas, claro, porém ainda mais da política. O que é preferível? Viver numa sociedade em que todos os indivíduos são egoístas, embora desigualmente, ou viver numa sociedade sem Estado, sem seguros, sem sindicatos, sem Seguridade Social? É a mesma coisa que se perguntar se a civilização é preferível ao estado de natureza, o progresso à barbárie ou a solidariedade à guerra civil. (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 568)

Talvez haja ainda outros méritos na solidariedade. Por exemplo, no que se refere aos seus destinatários. Se a fraternidade diz respeito aos irmãos, como já destacado, a solidariedade diz respeito, em princípio, aos

estranhos. Por certo, para a tradição cristã, todos os estranhos seriam irmãos de algum modo. É o que assevera São Paulo em sua *Epístola aos Efésios*,³² ao proclamar o fim das fronteiras entre Israel e os gentios, porquanto os desconhecidos, que estavam distantes, foram trazidos para perto no sangue de Cristo:

[...] lembrai-vos de que naquele tempo estáveis sem Cristo, excluídos da cidadania em Israel e estranhos às alianças da Promessa, sem esperança e sem Deus no mundo! Mas agora, em Cristo Jesus, vós, que outrora estáveis longe, fostes trazidos para perto, pelo sangue de Cristo.³³ (BÍBLIA, 2004, p. 2.041).

O próprio Cristo, segundo São Paulo, pregou a paz tanto aos que se achavam afastados quanto aos que estavam próximos: “Assim, ele veio e anunciou paz a vós que estáveis longe e paz aos que estavam perto, pois, por meio dele, nós, judeus e gentios, num só Espírito, temos acesso ao Pai.”³⁴ (BÍBLIA, 2004, p. 2.042). Cristo reconfigurou o espaço, eliminando a distinção entre os que se submetiam à lei mosaica e os que se encontravam fora dela: “Ele é nossa paz: de ambos os povos fez um só, tendo derrubado o muro de separação.”³⁵ (BÍBLIA, 2004, p. 2.041). As distâncias deixaram de ser importantes.

Talvez por isso Bento XVI, na encíclica *Caritas in veritate* (2009), prefira o termo *fraternidade*, em vez da expressão *solidariedade*, para destacar que o outro não é mais um entre muitos, mas um irmão que aprecia na sua singularidade. Nessa interpretação, a fraternidade vai além da solidariedade, e não o contrário, pois traz o outro para a condição de um irmão a quem amo. Persiste, no entanto, o problema apontado: a fraternidade é restrita aos próximos, mesmo que esse próximo esteja do outro lado do planeta. Por não ser universal, plural, a fraternidade não constrói uma sociedade: no limite, é pré-política.

³² Ef, 2:12-13.

³³ Ef 2:12-13

³⁴ Ef 2:17-18

³⁵ Ef 2:14

De certo modo, alguns críticos têm razão quando apontam dificuldades na aproximação entre Igreja e política: os universos são distintos, as perspectivas são diferentes. Em discurso proferido a nove novos embaixadores na Santa Sé, Bento XVI (2008) afirma que a comunidade humana está chamada a manifestar sua solidariedade aos povos mais pobres, mas, sobretudo, muito além da justiça, “[...] é necessário desenvolver também a fraternidade, para edificar sociedades harmoniosas nas quais reinem a concórdia e a paz [...]”. Assim como o amor, a fraternidade procura dissolver dessemelhanças e aproximar distâncias, em oposição à política, arte de lidar com as diferenças.

Em sentido análogo ao de Bento XVI, Tarcisio Bertone (2009), na apresentação da *Caritas in veritate*, exprime que a maior exigência, hoje, é a da fraternidade: para o cardeal, tal encíclica nos ajuda “[...] a adquirir consciência de que a sociedade não é capaz de futuro, se se dissolve o princípio de fraternidade; ou seja, não é capaz de progredir, se existir e se se desenvolver unicamente a lógica do ‘dar para ter’, ou então do ‘dar por dever’.” A justiça e a solidariedade, nessa linha de raciocínio, não seriam suficientes para garantir a felicidade do ser humano. A fraternidade aparece aqui como um compromisso radical: se Jesus sofreu a morte de cruz por todos nós, isso nos chama a também morrer pelo irmão. O tema é recorrente na liturgia católica, havendo até cantos que rogam: “Vem Senhor confirmar esta decisão / De morrer pelo irmão se preciso for.”³⁶ Não é pouca coisa. Se levarmos o altruísmo às suas últimas consequências, contudo, talvez seja mais generoso, *in extremis*, tomar o lugar de um estranho na fila para a câmara de gás do que morrer por um familiar, de sangue ou assim considerado por força de alguma aliança ou mesmo da irmandade em Cristo.

A narrativa do calvário de Jesus, desde o momento em que é preso do Monte das Oliveiras até sua morte na cruz, é denominada paixão de Cristo. Embora haja alguma polêmica se a palavra *paixão* derivaria, no

³⁶ “Compromisso”, de Nelsinho Corrêa, Alenilda e Margarida.

caso, do grego *páthos*, a maioria dos estudiosos costuma associá-la ao latim tardio *passio*, *passionis*, significando “padecimento atroz”. Ligada a *pati*, sofrimento, também tem a ver com *passivo* e *paciente*, deixando entrever a noção de apaixonado como aquele que suporta a dor. Daí o termo *compaixão*, no sentido de tomar, para si, o sofrimento alheio, ulteriormente trazido, em latim, como *compati*, ou seja, “sofrer com”.

Comte-Sponville (2003, p. 112) refere-se à compaixão como “piedade entre iguais”, próxima da comiseração spinoziana (2014, p. 145), entendida como “[...] uma tristeza acompanhada da ideia de um mal que atingiu um outro que imaginamos ser nosso semelhante.” Se a política pressupõe tanto a diferença (ARENDT, 1998) como a existência de um espaço público, simultaneamente comum e visível (ARENDT, 2007), a compaixão, nesse reconhecimento entre iguais, pertence à esfera da singularidade e, por consequência, ao âmbito do privado e do íntimo. A piedade, por seu turno, vista como aquele impulso que nos atrai para *les hommes faibles* (ARENDT, 2011, p. 127), como pregava Robespierre, aquela tristeza pelo imenso sofrimento da multidão, *toujours malheureux*, pode invadir a política e provocar as piores crueldades, não sendo um guia confiável, portanto, para a ação coletiva:

A piedade, tomada como fonte de virtude, mostrou que possui uma capacidade para a crueldade maior do que a própria crueldade. “Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains” [Por piedade, por amor à humanidade, sejam desumanos!]: essas palavras, colhidas quase ao acaso numa petição de uma das seções da Comuna de Paris à Convenção Nacional, não são gratuitas nem exageradas; são a autêntica linguagem da piedade. (ARENDT, 2011, p. 128)

Ancorar uma comunidade política nos afetos particulares de seus membros pode deixá-la excessivamente vulnerável. Os sentimentos podem ser intensos a ponto de incentivar a ação humana, mas são inconstantes. A razão, embora constante, não é suficientemente forte

para controlar as paixões. Daí o surgimento dos interesses como critério explicativo básico da ação humana a partir da Idade Moderna: contrastados com as emoções, os interesses são aspirações que levam em conta uma avaliação raciocinada do *como* efetivá-las (LAFER, 1988, p. 98). A piedade, nesse quadro, pode até figurar como valor moral individual, mas não como virtude política. Eleger sentimentos como piedade, compaixão, amor e caridade como virtudes políticas implicam, para Arendt, desvalorizar a esfera pública.

O amor, por exemplo, tende a abolir distâncias, trazendo o diferente para junto de si. O amor iguala ou, no mínimo, é uma promessa de semelhança: como forma de conhecimento de si, o amante busca assemelhar-se à pessoa amada. No caso, o que ele encontra de semelhante é o amor: “[...] neste amor ao próximo, não é exatamente o próximo que é amado, mas o próprio amor.” (Arendt, 1998, p. 117). Na percepção de Santo Agostinho (2001, IV, 11), encontramos, fora, o amor que sempre esteve em nós: “eu era outro ele”. Quem se define pelo amor busca a indiferença às diferenças. Para Arendt, o amor é entidade apolítica, por conseguinte, dada sua natural inclinação a excluir a diversidade, que a filósofa considera ser essencial à política. O mesmo se diga da compaixão ou da piedade: ao reconhecerem a igualdade, a identidade, exigem ações diretas e imediatas, em oposição aos longos processos de negociação e busca de consensos que caracterizam a política. Do ponto de vista político, tais sentimentos são irrelevantes e até mesmo inconsequentes (ARENDT, 2011).

O problema da inconsequência: em nome da piedade aos desafortunados em geral, o Terror não hesitou em enviar vários desafortunados singulares à guilhotina. O número é impreciso, mas o cálculo gira em torno de aproximadamente 17 mil (DARNTON, 1990) pessoas executadas... por amor à humanidade! Um dos problemas da piedade é justamente este: o sentimento pode deleitar-se nele mesmo, conduzindo à glorificação da própria causa, que é a dor alheia. A apologia de Robespierre ao sofrimento da multidão esmagadora é profundamente

sentimental, tornando-o insensível, porém, ao padecimento dos indivíduos singulares. Para Arendt (2011, p. 129), a origem da inconfiabilidade de Robespierre, tão emotivo e ao mesmo tempo tão insensível, foi a incapacidade de estabelecer e estreitar relações com os seres humanos em sua singularidade.

Desde os tempos da Revolução Francesa, foi por causa desse caráter ilimitado dos sentimentos dos revolucionários que eles se tornaram tão curiosamente insensíveis à realidade em geral e à realidade das pessoas em particular, que eles não tinham o menor escrúpulo em sacrificar seus "princípios", ao curso da história ou à causa da revolução enquanto tal. (ARENDT, 2011).

Os processos revolucionários são complicados: mesmo quando procuram eliminar ou pelo menos diminuir o sofrimento dos miseráveis, podem gerar outros problemas, padecimentos diversos. Superar a dor dos desvalidos apenas com base na compaixão ou na piedade significa, na esfera política, substituir o diálogo e a argumentação pela intensidade e pela urgência da força emocional. A compaixão toca, involuntariamente, qualquer pessoa normal diante do sofrimento, o que é bom, mas pode provocar consequências danosas no âmbito político: pela "lógica" da piedade, segundo Arendt, a miséria pode legitimar a mesma dessimetria de poder que gerou. Na esfera política, não bastam a piedade e a participação no sofrimento: é preciso ir além, articulando interesses e valores no espaço plural do agir conjunto. As revoluções europeias, para a filósofa, radicalizaram a política e deram configuração ideológica à piedade ou compaixão, ensejando atrocidades: "Não podemos discutir aqui o dano que a compaixão introduziu nas revoluções modernas, com as tentativas de melhorar o quinhão dos infelizes, ao invés de estabelecer justiça para todos." (ARENDT, 2008, p. 22).

No espaço comum, a solidariedade é melhor do que a piedade. Mesmo que possa ser suscitada pelo sofrimento, a solidariedade não é guiada por ele. A solidariedade vai além daquela atração pelos homens

fracos de que falava Robespierre, extraindo seu fundamento da simetria de interesses, e não da dessimetria do poder. A comunidade de interesses com os desafortunados é desapaixonada, possibilitando a discussão pública sobre as prioridades a serem atendidas e as avaliações racionais sobre a melhor maneira de concretizá-las. É a solidariedade que pode organizar, de modo deliberado, a comunhão de interesses com os desvalidos. Compaixão e piedade são bem-vindas na intimidade das relações privadas. Podem ser perniciosas, todavia, quando invadem a esfera pública, “[...] pois esta invasão banaliza o público e compromete o juízo, que requer o senso comum e a solidariedade, não a introspecção e a compaixão.” (LAFER, 1988, p. 30).

É a solidariedade, também, que permite compreender o forte e o rico não menos que o fraco e o pobre. Comparada à piedade, pode parecer fria e abstrata, porquanto vinculada a “ideias” e não ao “amor”. Comparada à compaixão, pode parecer inautêntica. No entanto, é a solidariedade que viabiliza o juízo reflexivo: não a piedade, que exige sempre o infortúnio, nem a compaixão, que perde a percepção da singularidade no turbilhão de paixões que vagueiam entre o oceano de sofrimentos externos e o mar de emoções internas (ARENDT, 2011, p. 127-129).

A solidariedade, no sentido arendtiano de princípio capaz de inspirar e guiar a ação política, é “como que desapaixonada” (ARENDT, 2011, p. 127). Isso não significa que a conduta política fundada na solidariedade seja totalmente avessa aos sentimentos, até porque, como já se mencionou atrás, decisões sábias, satisfatórias tanto para o indivíduo como para o grupo social, decorrem de uma combinação da análise racional com as impressões emocionais. Mesmo na arena política, talvez não seja possível nem desejável dissociar a razão da emoção. Relembrando Damásio (2012, p. 13), “[...] a presença obrigatória da emoção no processo de raciocínio pode ser vantajosa ou nefanda, dependendo das circunstâncias [...]”. Extrapolando o raciocínio para o espaço público, talvez o melhor seja sopesar, sempre e continuamente, os

fatos e valores envolvidos em cada situação. Não há algoritmos para resoluções apriorísticas dos dilemas da convivência política.

Trazendo de volta a questão dos sentimentos, recuperemos a simpatia, que Adam Smith (2002) liga à solidariedade como capacidade de nos colocarmos, por meio da imaginação, no lugar e na situação de outra pessoa. A hipótese inicialmente desenvolvida versava sobre a maior facilidade em sentir simpatia por aqueles que percebemos como iguais do que por aqueles que nos são estranhos. Ela não implica dizer, no entanto, que a simpatia só exista entre conhecidos, ficando delegado, ao domínio da razão, nosso interesse pelos que estão distantes. A experiência revela que muitas pessoas nutrem sentimentos até mais fortes por aqueles que sofrem do outro lado do planeta do que pelos vizinhos que moram ao lado. Recordando Terry Eagleton (2010, p. 425): “Você pode perder mais sono por causa da fome num lugar remoto, ou até de uma derrota política ocorrida séculos atrás, do que da falência do seu irmão.” Quem nunca conheceu, com efeito, pessoas frequentemente consternadas pela miséria na África ou pela violência no Oriente Médio, por exemplo, mas que nunca emprestam dinheiro a amigos ou parentes necessitados?

Nossos afetos não são predominantemente domésticos, portanto, nem incompatíveis com uma perspectiva mais cosmopolita. “Naturalmente, temos laços afetivos mais profundos com aqueles que conhecemos do que com os que não nos são familiares, mas a afeição não é o único sentimento que está em jogo quando se trata de estranhos.” (EAGLETON, p. 426). Há maneiras de respeitar as necessidades alheias que não passam pela estima pessoal. Como assevera Bruce Robbins (1999, p. 152), não “[...] precisamos praticar o habilidoso truque de manter relações com os povos distantes do mundo, com plena intensidade imaginativa e afetiva, para defendermos melhores medidas políticas no tocante ao bem-estar deles.”

O encurtamento das distâncias e a expansão dos afetos voltam a aproximar os conceitos de solidariedade e fraternidade. Sem esquecer a desconfiança arendtiana da fraternidade como categoria política pela falta

da abertura ao estranho que parece qualificar a concepção de solidariedade, não se pode deixar de mencionar autores contemporâneos que recolocam a identidade no âmbito da solidariedade num viés otimista de respeito à diferença.

Richard Rorty (2007), por exemplo, propõe a solidariedade não como um fato a ser reconhecido, mas um objetivo a ser alcançado. Nesse sentido, coaduna-se com a hipótese de Innerarity (2006, p. 8) de que o espaço público também não é uma realidade dada, mas um contínuo processo de representação e argumentação. Solidariedade e espaço público percorreriam trajetos análogos, nessa óptica, buscando novas formulações de responsabilidade, condizentes com uma *práxis* democrática capaz de construir o comum a partir das diferenças.

Rorty — assumindo, explicitamente, que está sugerindo uma utopia — preconiza que a produção da solidariedade se dê não pela indagação, mas pela capacidade imaginativa de ver os estranhos como semelhantes sofredores. Ecos de Rousseau? A repugnância inata do homem rousseauniano em ver sofrer seu semelhante, anterior ao uso de qualquer reflexão (ROUSSEAU, 2015, p. 83), é posta em atividade pela imaginação, que nos transporta para fora de nós mesmos, identificando-nos com o sofredor (ROUSSEAU, 2008, p. 125). Como assinala o filósofo genebrino,

[...] nada é tão brando nele quanto o seu estado primitivo, no qual, situado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e igualmente limitado pelo instinto e pela razão a proteger-se do mal que o ameaça, vê-se impedido pela piedade natural de fazer, por si próprio, mal a alguém, sem a isso ser levado por alguma coisa, mesmo depois de ter sofrido algum mal. (ROUSSEAU, 2015, p. 102-103).

Para Rorty, igualmente, a “[...] solidariedade não é descoberta pela reflexão, mas sim criada” (RORTY, 2007, p. 20), por meio do incremento de nossa sensibilidade aos detalhes particulares da dor e da humilhação de outros tipos não familiares. De acordo com Rorty (2007), essa sensibilidade tornaria mais difícil marginalizar, pelo pensamento, as

peessoas diferentes de nós. A solidariedade deveria ser vista, em suma, não como o reconhecimento de uma essência humana, configurada desde sempre, mas como

[...] a capacidade de considerar sem importância um número cada vez maior de diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes etc.), quando comparadas às semelhanças concernentes à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas completamente diferentes de nós como incluídas na gama do “nós”. (RORTY, 2007, p. 316).

Qual o caminho para lidar com os outros como “nós” e não como “eles”? Para começar, pela descrição de como são os desconhecidos e por uma redescrição de quem somos nós. O destaque, no pensamento de Rorty, é que essa não seria uma tarefa para a teoria, mas para gêneros como “[...] a etnografia, a reportagem jornalística, o livro de história em quadrinhos, o documentário dramatizado e, em especial, o romance” (2007, p. 20). A rigor, não é inédita essa abertura ao pensar a partir de meios não muito convencionais no mundo acadêmico, tais como fábulas, parábolas, contos, filmes, ficção científica e tantas outras narrativas que os homens constroem provavelmente para buscar algum sentido na realidade que nos submerge.

Carl Jung desenvolveu um rigoroso método de observação, mas nem por isso (ou talvez exatamente por isso) deixou de explorar áreas como alquimia, astrologia, literatura, artes e ocultismo. Paul Ricoeur (2013) sempre defendeu que mitos e símbolos tinham muito a oferecer à reflexão filosófica. Entre nós, Renato Janine Ribeiro³⁷ propõe o exame da cultura por intermédio de significantes poderosos de nosso tempo, tais como “[...] Cinderela e Mogli, de Disney, a astrologia, quando se torna junguiana, romances de Agatha Christie, Fellini e o espiritismo, Guimarães Rosa.” “Há

³⁷ V. <<http://filosofia.fflch.usp.br/docentes/janine>>

mais coisas no céu e na terra, Horácio, do que sonha a tua filosofia” (SHAKESPEARE, 2007a, p. 40).

O processo de passar a ver outros seres humanos como “um de nós” e não como “eles” encontra forte aliado, como salienta Rorty, no romance. A obra ficcional de autores como Charles Dickens, Olive Schreiner ou Richard Wright discorre sobre sofrimentos suportados por pessoas nas quais, até então, não prestávamos maior atenção. Livros de escritores como Choderlos de Laclos, Henry James ou Vladimir Nabokov exploram crueldades de que nós mesmos somos capazes, permitindo, com isso, que nos redescríamos. “É por isso que o romance, o cinema e o programa de televisão, de forma paulatina mas sistemática, vem substituindo o sermão e o tratado como principais veículos de mudança e progresso morais.” (RORTY, 2007, p. 20).

Edgar Morin, antropólogo, sociólogo e filósofo francês, costuma referir-se a si mesmo como contrabandista de saberes (1993). Contrabandear saberes, para ele, significa provocar o diálogo entre ciência, filosofia, senso comum, mitologia e religião. O objetivo é não ocultar as complexas interações da realidade, buscando um pensar radicalmente novo, uma reflexão que procure evitar a fragmentação dos fenômenos. Em defesa da abertura para pensar o novo por intermédio de narrativas pouco convencionais, tal como apregoada por Rorty, não parece desarrazoado buscar, em fábulas, inspiração para tentar iluminar fenômeno tão complexo como da solidariedade nos dias de hoje. Tomemos a fábula da cigarra e da formiga:

Tendo a cigarra em cantigas
Folgado todo o verão,
Achou-se em penúria extrema,
Na tormentosa estação.

Não lhe restava migalha
Que trincasse, a tagarela
Quis valer-se da formiga,
Que morava perto dela.

Rogou-lhe que emprestasse,
 Pois tinha riqueza e brio,
 Algum grão com que manter-se
 Té voltar-se o aceso estio.

"Amiga – diz a cigarra –
 Prometo à fé d'animal.
 Pagar-vos antes de agosto
 Os juro e o principal."

A formiga nunca empresta,
 Nunca dá; por isso junta.
 "No verão, em que lidavas?"
 À pedinte ela pergunta.

Responde a outra: "Eu cantava
 Noite e dia, a toda a hora."
 – Oh! Bravo, torna a formiga;
 Cantavas? Pois dança agora!

(LA FONTAINE, 1988, p. 178)

A cigarra e a formiga, contada inicialmente por Esopo, ao que se supõe, e recontada, séculos depois, por La Fontaine, encontra-se intimamente associada, como toda fábula, a um discurso moral. Assim como as parábolas, é comum que as fábulas tenham, por escopo, inspirar um comportamento melhor. O que nos sugere a fábula da cigarra e da formiga? A formiga, de um modo geral, costuma ser símbolo do trabalho, da vida social organizada e da previdência. Esse último aspecto é especialmente destacado no poema de La Fontaine: como armazenou na época da fartura ("nunca empresta, nunca dá; por isso junta"), a formiga tinha reservas para o inverno, ao contrário da cigarra que, não tendo feito outra coisa senão cantar, "noite e dia, a toda a hora", viu-se na penúria extrema quando chegou o tempo da carestia. A lição é clara: é melhor se preparar para os dias de necessidade, ou seja, é melhor ser providente.

A fábula da cigarra e da formiga pode ser usada para ilustrar a necessidade de prever, acautelar-se, providenciar hoje para que não falte amanhã. A formiga poupa no verão, no auge de sua capacidade de trabalho, enquanto a cigarra se dedica aos típicos prazeres da juventude, descuidando-se do futuro. Mesmo que, no título, estejam unidas pela

conjunção “e”, aparentemente coordenativa, as duas personagens são percebidas como polos de uma relação de oposição: de um lado, a trabalhadora meio antipática, mas diligente e precavida; de outro, a artista divertida, mas irresponsável. Num linguajar freudiano, diríamos que se encontra subjacente, nessa narrativa — como, de resto, na maioria dos mitos —, o comportamento de forças antagônicas, que se expressa, no ser humano, principalmente pela tensão entre o princípio do prazer e o princípio da realidade.

A percepção do sofrimento da cigarra é relevante por inspirar, motivar a busca de instrumentos de proteção contra as necessidades sociais (isto é, que têm importância para a sociedade). Os sentimentos também são oportunos à medida que interferem no processo decisório de instituir, como finalidades da seguridade social, a sobrevivência com dignidade, a efetivação do bem-estar social e a redução das desigualdades: a solidariedade confere *sentido*, em suma, à previdência pública. A alma estilhaçada pelo sofrimento não tem condições, todavia, de organizar e gerir uma complexa estrutura de poupança pública, garantindo seu equilíbrio financeiro e atuarial, formulando políticas sociais e controlando as ações de execução. Para dar conta de empreendimento de tal vulto, o meio poderoso da razão é imprescindível: aqui entram as formigas, avaliando, organizando e raciocinando sobre as melhores maneiras de materializar um sistema securitário capaz de socorrer inclusive as cigarras em situações de necessidade.

Há outras leituras possíveis. Poder-se-ia citar, por exemplo, o egoísmo da formiga que se recusa a dividir o alimento com a cigarra, a qual, não obstante, havia alegrado o ambiente com seu canto, prolongando a criatividade e a inventividade características da primavera. Sem a cigarra, a formiga se encerra num sistema frio e fechado, que faz com que os homens “olhem não para o céu, mas aqui para baixo, para a terra, e que temam e tremam e se resignem a ficar o dia inteiro em casa”, como se extrai de outra narrativa atribuída a Esopo, *O inverno e a primavera*. Ao contrário da comida guardada, inserida num âmbito

estritamente privado, o canto, público, pode ser apreciado por todos. A cigarra talvez tenha consciência de sua importância cultural (e até mesmo, no limite, econômica): ouvindo suas cantigas, ninguém se preocupa “com ventos nem com o aguaceiro”, contribuindo, portanto, para que o próprio sistema não morra por inanição.

La Fontaine não diz qual o destino final da cigarra, mas, no nosso mundo, as cigarras decerto bateriam nas portas do poder público, pressionando-o para que as amparasse no inverno, ou, deixando as metáforas de lado, na fome, na doença e na velhice. O dinheiro pode até nascer em árvores nos contos de fadas, mas, no universo real, o auxílio governamental teria que ser subsidiado, necessariamente, por quem poupou, ou seja, pelas formigas. A opção de exaurir todos os seus recursos na juventude geraria, no fim das contas, ônus para as formigas, que economizaram anos e anos, abrindo mão, em certa medida, justamente daquele gozo pleno e imediato usufruído pelas cigarras.

A previdência pública configuraria, nesse quadro, uma forma de poupança forçada para que as cigarras se preparassem para o tempo de infortúnio sem onerar as formigas precavidas. Nessa perspectiva, a fábula da cigarra e da formiga poderia ser tomada como uma alegoria do problema da justiça distributiva: a igualdade absoluta na distribuição das riquezas sociais relevaria a responsabilidade que as pessoas devem assumir pelas escolhas que fazem (no caso, entre o lazer e o trabalho), implicando, muitas vezes, transferência intuitivamente injusta de recursos da formiga trabalhadora para a cigarra indolente.

A fábula também inspira reflexões outras sobre o duo fraternidade/solidariedade. A colônia de formigas costuma ser a metáfora por excelência da comunidade fraterna. Há entre elas sofisticada divisão de tarefas e árdua jornada de trabalho, iniciando-se, como atesta Deborah Gordon (2002, p. 35), logo após o nascer do sol. As formigas atuam de forma coordenada, em prol da colônia como um todo. Embora a palavra possa sugerir alguma hierarquia, a rainha não é uma figura de autoridade no formigueiro: não há um sistema de comando central, mas avaliações

constantes de probabilidades. Ainda de acordo com Gordon, o contato é fundamental: se as formigas não topassem o tempo todo umas com as outras, as colônias seriam um conjunto sem sentido de organismos individuais (GORDON, 2002, p. 135). Os resultados empíricos parecem comprovar a sabedoria ancestral expressa nos Provérbios: anda, “[...] preguiçoso, olha a formiga, observa o seu proceder, e torna-te sábio: sem ter chefe, nem guia, nem dirigente, no verão, acumula o grão e reúne provisões durante a colheita.”³⁸ (BÍBLIA, 2004, p. 1029).

A cigarra, nesse quadro, representaria o outro, o diferente, o estrangeiro. A personagem, no imaginário coletivo, parece valorizar o ócio em vez do negócio, o prazer em detrimento do trabalho, a alegria acima da obrigação. Daí o aparente acerto da reprimenda moral: afinal, teria sido a cigarra a única e exclusiva causadora de seu próprio infortúnio. À sua fome, decerto deveriam acrescentados, na perspectiva da formiga, sentimentos de culpa e vergonha. Ao examinar a doença, flagelo tão ou mais desolador que a miséria da cigarra, Susan Sontag relaciona mecanismos de estigmatização de enfermidades epidêmicas e incuráveis desde a Antiguidade — tais como lepra, sífilis, tuberculose — até a modernidade, quando diagnósticos de câncer ou AIDS são recebidos, muitas vezes, como sentenças de morte de caráter obscuro, lúgubre, abominável e/ou repugnante:

A persistência da ideia de que *a doença revela e pune a frouxidão moral e a devassidão* pode ser observada de outra maneira: verificando-se a constância das descrições da desordem ou da corrupção como uma doença. A metáfora da peste é tão indispensável quando se trata de julgar de modo sumário as crises sociais que sua utilização praticamente não diminuiu durante a era em que as doenças coletivas não eram mais abordadas de modo tão moralista. (SONTAG, 2007, p. 121).

³⁸ Pr 6:6-8.

A cigarra é o inteiramente outro que clama por solidariedade. É o protótipo do outro da tradição bíblica: a viúva, o órfão, o pobre e o estrangeiro, categorias utilizadas por Emmanuel Lévinas (2005) para explicitar a relação entre ética e justiça. Sobre o outro, eticamente, não podemos exercer o poder, mas lhe devemos a justiça. O Outro lévinasiano recebe uma significação concreta na hermenêutica da seguridade social: a viúva, o órfão, o idoso, o inválido, o doente, o deficiente, o desempregado, o miserável... Todos eles cigarras, rogando à justiça que lhes volte o rosto e os ampare em momentos de necessidade. Mais que por compaixão ou piedade, a súplica do desafortunado é por solidariedade, por efetiva proteção social, para “[...] garantir seu sustento e o de sua família em situações de carência econômica, enfermidades e da capacidade de trabalho, de redução ou perda de renda.” (SANTOS, 2011, p. 27).

Parece existir, no duo fraternidade/solidariedade, uma diversidade de movimento: na fraternidade, haveria algo “dentro” que se procura expandir, levar para “fora” (da família para o Estado, por exemplo), ao passo que, na solidariedade, existiria algo “distante”, estranho, que se busca trazer para dentro ou para “perto”. É claro que o uso de dicotomias é complicado, até por encerrar o risco da simplificação, mas ele pode ser o ponto de partida para análises interessantes. Como lembra Lafer (1988, p. 13), a utilização de dicotomias pode iluminar uma realidade que, não obstante, é percebida como complexa e que, por isso, nunca se reduz a esquemas conceituais simplificadores. Dentro/fora, perto/longe, próximo/estranho e outros pares do gênero são úteis, portanto, apenas na medida em que servirem para observar diferenças e similitudes, o que é indispensável, aliás, para um bom julgamento.

O perto e o longe se aproximam, aqui, no sentido de que o próximo é qualquer estranho que porventura tenha vindo parar na nossa presença. Não se trata de mero jogo de palavras: se a exigência da tolerância e da solidariedade encontra-se na diversidade, sua razão está em nossa identidade como seres humanos. Por sermos todos, independentemente

da cultura a que pertencamos, animais de postura ereta, com noções de direita e esquerda, distinguindo o sono da vigília e com percepção dos sentimentos de desejo, medo, tristeza, prazer ou dor, é que não desejamos que ninguém nos impeça de falar, ver, ouvir, dormir ou ir aonde quisermos, assim como sofremos se alguém nos sujeita a torturas físicas ou psíquicas que comprometam nossa capacidade de pensar. Há algo de próximo e de idêntico, em suma, em todo estranho e, em tese, isso já poderia, por si só, servir como base de uma ética. Como salienta Umberto Eco,

[...] devemos, antes de tudo, respeitar o direito da corporalidade do outro, entre os quais o direito de falar e de pensar. Se nossos semelhantes tivessem respeitado esses "direitos do corpo" não teríamos tido o massacre dos Inocentes, os cristãos no circo, a noite de São Bartolomeu, a fogueira para os hereges, os campos de extermínio, a censura, as crianças nas minas, os estupros na Bósnia. (1999, p. 82).

A dimensão ética começa quando o outro entra em cena: não aquele assemelhado ao pão que comemos, ao país que habitamos ou à paisagem que contemplamos, o outro da satisfação de uma necessidade ou da recuperação de algo que tenhamos vivido ou de que sintamos falta, mas o absolutamente Outro, que nos vem sem aviso, sem pré-condições, numa aventura que será sempre uma surpresa, pois nunca saberemos o que esse encontro nos reservará (LÉVINAS, 1988b). Como observa Eco (1999, p. 83): "[...] é o outro, é seu olhar, que nos define e nos forma. Nós [...] não conseguimos compreender quem somos sem o olhar e a resposta do outro." Nesse sentido, há algo de estranho também nas criaturas que chamamos de amigos. Mais: há um estranho inclusive em nós. Ético – e a referência a Lévinas é proposital –, portanto, seria o amor do estranho pelo estranho, ainda que os envolvidos fossem amigos íntimos. Ética e solidariedade se reencontrariam, aqui, no vínculo com a diferença e com a alteridade.

Não é que se pretenda uma defesa incondicional do pensamento de Lévinas, até porque há, nele, passagens bastante problemáticas: basta, para percebê-lo, imaginar alguns desdobramentos indesejáveis, por exemplo, da questão do apelo do rosto do Outro. Para Lévinas, o Outro é qualquer um que nos sobrevenha, ainda que se trate de um estranho decididamente hostil. O estoicismo e algumas vertentes do racionalismo talvez conseguissem defender que nossos sentimentos pelos que nos são íntimos não deveriam diferir minimamente do que sentimos pelos estranhos. Na prática, contudo, isso não é tão simples.

O sujeito lévinasiano sem dúvida iria para a força no lugar do outro, mas é improvável que se revelasse o mais animado dos companheiros de bar. Também não seria o consultor mais confiável, digamos, sobre a legislação da imigração ou os direitos dos animais, questões empíricas das quais seu pensamento está altivamente distante. (EAGLETON, 2010, p. 325).

O que fazer da injunção “Não me mates!”, com efeito, quando tal rosto for o de um psicopata apontando uma arma para crianças numa escola? A responsabilidade para com os outros, como assinala Eagleton, não pode ser absoluta e infinita, mas temperada com a justiça e com a prudência. Até porque, se a indiferença é perigosa, a dedicação excessiva também não pode ser salutar. No primeiro caso, há que se lembrar, com Henrique Schützer Del Nero (1997, p. 434), que a “[...] ética, os valores [...] são requisitos evolutivos [...]” e que, portanto, “[...] sem cooperação e atenção à decência, igualdade, atendimento aos mais fracos, não é um indivíduo que está em risco, mas a espécie toda.” A responsabilidade desmesurada, por outro lado, pode ser um *nonsense*. Lacan já o sabia: o excesso é claustrofóbico. Como alerta Renato Janine Ribeiro, e se a intemperança estiver se tornando um traço essencial do nosso tempo? E se a *hýbris* tiver afinal dominado nossa época? Freud via matar o pai e casar-se com a mãe como traços essenciais do rei de Tebas. Mas talvez,

como destaca Renato Janine Ribeiro, desenvolvendo uma indicação de Jean-Pierre Vernant,

“[...] o grande problema de Édipo seja que ele quisesse resolver tudo. [...] Essa pulsão de conhecer tudo sem limites é mais do que um ser humano pode merecer. Essa pulsão de tudo resolver é algo que extrapola a dimensão humana que ‘o grego’ admite. A desmedida de Édipo não é bem o parricídio seguido de incesto. É ele querer o conhecimento sem limites e a solução de todos os problemas. Seu problema não está em afrontar as bases da família nuclear. Está em afrontar os limites da condição humana [...]. A desmedida de Édipo está em querer solucionar mais do que o homem pode solucionar.” (2009, p. 279-280).

A infinita responsabilidade ética de Lévinas talvez não seja exequível. Nem, quiçá, desejável. Já a responsabilidade coletiva de que trata Arendt revela-se uma categoria importante para refletir sobre o agir comum. Nas considerações efetuadas a propósito do julgamento de Eichmann, Arendt (1999) discorre sobre a culpa coletiva, estabelecendo, num texto de 1968, a diferença entre o sentir-se culpado e a responsabilidade coletiva. A culpa é pessoal, referindo-se a atos, não a intenções, e, por isso, passível de sujeitar o agente a penalidades jurídicas. A responsabilidade coletiva, por seu turno, é política, envolvendo uma preocupação com o mundo: assimila, portanto, as dimensões grega e romana da virtude política da cidadania, na qual o critério é a boa conduta para com o mundo em que se vive (ARENDT, 2004).

Um dos significados da palavra solidariedade encontrado no *Dicionário Houaiss* é o de “[...] estado ou condição de duas ou mais pessoas que dividem igualmente entre si as responsabilidades de uma ação ou de uma empresa ou negócio, respondendo todas por uma e cada uma por todas; responsabilidade, interdependência” (2001, p. 2.602). Outra concepção importante relacionada à solidariedade é, pois, a da responsabilidade, sobretudo na acepção arendtiana de responsabilidade

coletiva. O tema da responsabilidade interessa por vários motivos. Hans Jonas e Lévinas, por exemplo, colocam-na no próprio centro da ética.

Mas de que ética, no caso, estamos falando? É difícil traduzir *ethos*, até porque, em grego antigo, a palavra pode ser grafada com *eta* (ἦθος) ou com *épsilon* (ἔθος). Quando escrito com *eta*, *ethos* designa a morada (do homem e dos animais em geral). *Ethos*, nessa acepção, é a morada do homem. A ética, nesse contexto, tem a ver com o modo de ser no mundo e/ou com o habitar. Por extensão, *ethos* passa a também denotar os costumes ou, ainda, as normas que regem a conduta do ser humano. Quando grafado com *épsilon*, *ethos* significa caráter, índole, temperamento, conjunto das disposições físicas e psíquicas do ser humano. Nessa segunda acepção, *ethos* diz respeito às ações e paixões humanas segundo o caráter ou a índole da pessoa. Refere-se, de um modo geral, ao senso moral e à consciência ética do indivíduo. Ou, dito de outra forma, concentra-se no caráter, cuja formação nada mais é do que a internalização da morada no costume. Essa dimensão interna poderia corresponder, quiçá, ao que Freud denomina superego.

As duas acepções de *ethos* parecem apontar para duas ideias distintas: de um lado, os costumes ou a moral do “rebanho”, por assim dizer, e, de outro, o senso moral e a consciência ética individual, ou seja, a ética do sujeito responsável por suas escolhas. Dependendo da noção adotada como ponto de partida, irrompem caminhos diferentes quando pensamos nos laços sociais: ou frágeis e vulneráveis, num cenário de valorização extrema da liberdade individual em detrimento do convívio político, ou fortalecidos, num ambiente de priorização da *res publica*, em que uma ética ligada à ideia de responsabilidade ressurgiu como dimensão essencial da política.

Diante desses dois panoramas possíveis, de que modo conceber o homem como agente político? A ideia do indivíduo que toma para si a responsabilidade sobre seu próprio destino, reconhecendo, não obstante, a situação-limite da condição humana em seu inter-relacionamento plural com os outros, tem muito a ver com o que Benjamin Constant (1872, p.

548) chamou de liberdade antiga. A liberdade antiga é, tipicamente, a liberdade do cidadão, manifestando-se, assim, apenas em comunidades políticas que regularam a interação da pluralidade de maneira adequada. Daí a relação estreita entre política, liberdade antiga e democracia. A liberdade moderna, ainda seguindo a classificação de Benjamin Constant, guarda relação com a ausência de impedimento e de interferência do Estado na vida privada, ou, como sintetiza Norberto Bobbio (2012), o conceito de liberdade, aqui, coincide com o de lícito, inserindo-se na esfera daquilo que, não sendo comandado nem proibido, é permitido. É uma concepção mais individualista, talvez não a melhor para lidar com exigências de uma época pressionada por sérios problemas sociais.

Para Celso Lafer (1980, p. 25), contudo, a “[...] liberdade moderna e privada do não-impedimento e a liberdade antiga e pública da autonomia coletiva, provenientes da participação democrática, são ambas situações prescritivamente desejáveis, ou seja, valores que motivam a ação.” Não se trata de fazer uma escolha entre uma ou outra: ambas são preciosas. Cuida-se, isso sim, de refletir sobre temas vinculados à solidariedade como um modo de pensar no plural, de ser capaz, no dizer de Hannah Arendt, de pensar no lugar e na posição dos outros em vez de estar de acordo consigo mesmo.

A insistência no pensar plural em matéria de temas públicos é coerente, aliás, com a própria trajetória pessoal de Arendt: criticada, pela intelectualidade judaica, após a publicação de *Eichmann em Jerusalém* (1999), em função da suposta falta de amor ao povo judeu, Arendt retrucou, categoricamente, que não havia negado sua identidade judaica, mas que tampouco a apresentava como uma condição especial: simplesmente pertencia ao judaísmo, para além de qualquer controvérsia ou contestação. Arendt insiste na distinção entre compromisso político e identidade pessoal. O Holocausto, por exemplo, mais do que um fato concernente à relação entre judeus e não-judeus, configurou um crime contra a humanidade cometido contra o povo judeu. O que estava em

jogo, em suma, não era um problema de identidade individual, mas uma questão de estrito caráter público e, como tal, político.

A pertinência dessas reflexões pode ser concretamente avaliada, no campo da seguridade social, por meio de um exemplo fornecido por Janine Ribeiro em seu artigo “A liberdade de fazer mal a si mesmo”: o da lei antifumo, promulgada pelo então governador José Serra. Compete ao poder público, à evidência, proibir alguém de fazer mal a outrem. A questão que se coloca é a seguinte: e de fazer mal a si mesmo? Poderia o Estado interferir a tal ponto na vida privada das pessoas? Independentemente da discussão se a pessoa, pressionada pela propaganda maciça ou por quaisquer outros fatores econômicos, sociais e, no caso do tabagismo, até mesmo químicos, age ou não livremente, o fato é que, no contexto da seguridade social, a reflexão faz todo sentido. O fumante que não possui convênio médico tende a utilizar a rede pública de saúde mais do que os outros. Deve a coletividade arcar com esse custo?

A indagação tem valor ético, embora seja retórica do ponto de vista legal, haja vista que, no Brasil, não existe semelhante distinção: todos que se socorrem do SUS devem ser, em princípio, atendidos, quer tenham colaborado para o desenvolvimento de sua doença (pensemos, por exemplo, num câncer de pulmão), quer não. A seguridade social, atualmente, talvez encarne o sonho da *res publica* levada às últimas consequências.

Muitos defendem, entretanto, uma ampla reforma da seguridade social, como um todo, ou da previdência social, especificamente, de modo a diminuir seus custos, assim como há muitas empresas propondo a inserção do problema da responsabilidade individual no cerne da discussão sobre a regulamentação da cobertura dos convênios médicos privados.

No quadro do agir conjunto voltado à construção de um espaço público de criação e de experimentação, a indagação se mostra relevante: devemos responder ou não pelas doenças que acometem o outro que decidiu fumar? Devemos arcar ou não com os custos do seu tratamento? Como proceder, se for o caso, a algum tipo de corte na cobertura médica

a cargo do Estado? Uma solução plausível passaria, necessariamente, pelo tema da responsabilidade: toda moléstia pela qual o indivíduo não teve responsabilidade seria coberta socialmente; *a contrario sensu*, tudo que resultasse de uma escolha individual consciente não ensejaria a responsabilização social. Não se trata aqui de meditar sobre o problema de quem vai pagar a conta (embora seja um aspecto igualmente ligado ao tema abrangente da responsabilidade), mas sobre o papel da liberdade nisso tudo. Quem responde, afinal, pelas conseqüências das escolhas pessoais? O indivíduo, isoladamente, ou a sociedade como um todo?

Cabe recordar, com Aristóteles (2002), que a razão da *polis* não é apenas o viver em comum, mas o viver *bem* em comum. Como pensar nesse “viver bem em comum” em termos contemporâneos? Talvez seja necessário lidar, nesse passo, tanto com a liberdade antiga, entendida como possibilidade de participação na *res publica*, quanto com a liberdade moderna, que estipula limites à interferência do poder público na vida privada. Por outro lado, como imaginar o exercício da liberdade sem a liberação da necessidade? Se os impedimentos ao livre uso das capacidades humanas forem imputados a determinada forma de organização social, caberá a essa sociedade responder não só pelo “ser” da situação posta como também pelo “dever-ser” das reivindicações igualitárias, tomadas como condições para o exercício da liberdade. Caso se reconheça no homem, entretanto, a responsabilidade pelos seus atos, aí residirá o fundamento da vida moral e social, em simetria com o princípio da liberdade humana.

Num projeto coletivo, qual seria o sentido da responsabilidade de cada um? Esse sentido tem muito a ver com a ideia de república. Pensada em moldes clássicos, a república “[...] é o regime por excelência da ética na política.” (JANINE RIBEIRO, 2001, p. 57). Implica a contenção dos costumes e a renúncia dos desejos pessoais em prol do cuidado com a coisa pública, com o bem comum, colocado acima dos interesses privados dos cidadãos. Segundo Montesquieu, por exemplo, ela seria o melhor dos regimes, idealmente falando, mas inviável na prática, por exigir uma

disposição afetiva – que ele denomina “virtude”, mas que também poderíamos entender como “abnegação” (JANINE RIBEIRO, 2001, p. 17) – que requer a negação de si mesmo em favor de algo mais elevado, talvez impossível na modernidade.

Janine Ribeiro (2001, p. 21-22) lembra, porém, que a república acaba surgindo, na Idade Moderna, como um meio-termo entre a romana e aquela retratada por Montesquieu. Herda, de Roma, a ideia de que há um bem comum superior ao particular. Mas exige menos dos cidadãos: aceita que eles sejam movidos, sobretudo, por seus interesses pessoais. Porém, equacionar a prevalência do interesse público sobre o interesse particular não é uma tarefa fácil, principalmente diante da constatação de que a modernidade (ou pós-modernidade, que seja), ao privilegiar a busca da felicidade pessoal no plano íntimo, ao centralizar a atenção do indivíduo para sua vida psíquica, interior, acabou por gerar, como consequência, a redução do espaço público.

Pouquíssimas sociedades estão dispostas a pagar, pela república, o preço da contenção dos costumes. As consequências da intemperança, contudo, talvez sejam funestas. A partir do diagnóstico de que a contemporaneidade se distingue pela “tirania da intimidade”, expressa numa vida pessoal desequilibrada e numa esfera pública esvaziada, Sennett (1988) alerta para o risco de que a fuga para a interioridade em busca de segurança é um caminho sem saída que conduz à autodestruição narcisista.

É o exterior, o que está fora, que constitui a dimensão construtiva da existência. Diferente da moral vitoriana, cujos efeitos devastadores foram constatados por Freud, quando o recato e a repressão sexual, ao que se supõe, atingiram seu ápice, vivenciamos, neste momento, uma explosão discursiva em torno do sexo, como registrou Foucault (1976), e outras tantas questões eminentemente privadas. Falar de nós mesmos se tornou tão crucial que chegamos a separar parte considerável do nosso orçamento particular, por vezes, para que determinados profissionais nos ouçam. É possível que estejamos, de fato, tiranizados pela intimidade.

O problema do espaço público numa sociedade subjugada pela “tirania da intimidade” ganha novos contornos com a expansão da internet. Para Baudrillard (1997), por exemplo, a internet produz uma falsa realidade, que confunde os usuários, relegando-os a um mundo caótico e sem sentido. Birman (1997), ao examinar o filme *Denise está chamando* (*Denise calls up*), de Hal Salwen (1995), lembra que a comunicação à distância pode contribuir para a ausência do contato presencial e da espontaneidade entre as pessoas, incentivando relacionamentos medíocres e vazios em termos de compromissos significativos. Em sentido análogo, Bauman (2004) assinala que a internet reforça a fragilidade e volatilidade dos relacionamentos interpessoais, argumentando que os relacionamentos “descartáveis”, “frágeis” e “superficiais” do mundo pós-moderno seriam reflexos dos modelos frívolos dos relacionamentos virtuais.

A busca dos meios de comunicação por obter índices de audiência cada vez maiores e a difusão da internet criam novos problemas, provocados justamente pelo deleite na exposição do privado. Se, por um lado, é impossível comunicar, plenamente, o que pertence à esfera íntima, como avalia Arendt (2007), por outro, os seres humanos também querem ser vistos e ouvidos no espaço público, já que isso lhes assegura a condição de “realidade”. Abrimos o *facebook* e o sítio eletrônico “indaga” como estamos nos sentindo. O que houve com nossos sentimentos, ultimamente tão atraídos por essa exposição *online*, na maior parte das vezes sem destinatários específicos, divorciada do contato face a face? Ligamos a televisão e vemos cenas do *reality show* denominado *Big Brother*. Qual o encanto dessa esfera midiática, que nos convida a expormos nossa intimidade sem a menor cerimônia? Para Arendt (2007), a ampliação da esfera privada não a transforma em pública, pelo contrário: ela significa que a esfera pública retrocedeu.

A contemporaneidade testemunha essa propensão acentuada de trazer a vida privada a público e de privatizar o que, classicamente, pertencia à esfera pública. As redes sociais dão várias mostras de que as

opções políticas, por exemplo, tendem a ser vistas mais como um problema de consciência individual do que como manifestações legítimas, sobretudo quando discordantes, em debates públicos. As fronteiras entre os espaços privado e público se confundem e nos desnorream.

A solidariedade, nesses meios virtuais, refluí como agir conjunto, nos moldes arendtianos, dando lugar a manifestações de “[...] simpatia, ternura ou piedade pelos pobres, pelos desprotegidos, pelos que sofrem, pelos injustiçados etc. [...], com o intuito de confortar, consolar, oferecer ajuda [...]” (*Dicionário Houaiss*, 2001, p. 2.602), ou, quando muito, instigando comportamentos assistencialistas circunstanciais e com foco em objetivos específicos e imediatos, como doar sangue a alguém hospitalizado, encontrar um cachorro perdido ou colaborar financeiramente para a produção de um *compact disc* ou para o tratamento de alguma criança doente.

A formação crescente de subgrupos de interesses comuns, no interior das próprias redes sociais, aponta para o surgimento de áreas de identificação que parecem retomar o sentimento de *fratria*. Os usuários também dispõem da opção de desmembrar o conjunto global de “amigos” em listagens distintas, tais como as dos “restritos”, dos “conhecidos”, da “família” e dos “melhores amigos”, compondo “microcírculos identitários” muito semelhantes às aquelas comunidades fechadas nas quais, segundo Sennett, a experiência do sentimento fraternal pode se tornar destrutiva. É claro que nem tudo é negativo no universo das redes sociais. Não se trata disso. A reflexão proposta sugere apenas alguns efeitos que a internet pode vir a produzir no espaço público. Uma interrogação já se impõe, todavia, irrecusável, como aduz Innerarity (2006, p. 12): a internet contribuirá para facilitar a aquisição de uma cultura cívica comum ou, como temem alguns, “[...] favorecerá a fragmentação e a polarização social por fomentar uma informação selectiva que confirma as suas próprias opiniões?”

Ainda é cedo para encontrar respostas conclusivas. O que se tem percebido no espaço público eletrônico, até o momento, é um fluxo

constante de opiniões: por um lado, ele pode favorecer a construção de ações fraternas, o que é bom; mas, por outro, precisa ser avaliado e reavaliado constante e criticamente, dada a tendência acentuada de configuração da “tirania dos irmãos” a que se refere Jurandir Freire Costa (2000, p. 15). “Em nome da fraternidade, podemos vir a excluir, de forma paranoica, as pequenas diferenças ou nivelar por baixo a moralidade, ao inibir ou eliminar as tentativas de experiências éticas singulares.” (COSTA, 2000, p. 15). O exame das relações produzidas nas redes sociais aponta para a importância de retomar reflexões sobre a tolerância, até para que o ciberespaço possa vir a ser habitado por “irmãos que se reconhecem como artífices do próprio destino”, na expressão de Costa (2000, p. 26), e não por tiranetes.

O tema da tolerância se desenvolve em duas grandes vertentes: uma a associa com a indiferença e outra, mais enriquecedora, comporta a compreensão de que a diferença alarga nossos horizontes, estando estreitamente ligada, assim, à ideia de diálogo. Até o século XVI, a palavra latina *tollerantia* significava “constância em suportar”, “permitir”, “condescender” (CARDOSO, 2003, p. 132). O registro linguístico supõe uma relação entre desiguais, aparecendo o verbo *tolerar*, frequentemente, como sinônimo de “suportar” ou “aceitar com indulgência” (CARDOSO, 2003, p. 132). Tais sentidos podem ser detectados, por exemplo, no olhar dos conquistadores europeus em relação aos povos indígenas da América Latina (ZÉA, 1995, p. 92). *Tolerar* encerrava, portanto, uma conotação pejorativa: designava uma atitude de indiferença ou impunidade diante do mal ou da falta cometida, uma convivência, digamos, em relação ao erro. O tolerante podia ser acusado de indiferença religiosa ou mesmo de mentalidade irreligiosa (BOBBIO, 2000), quando não de subversivo (ASHCRAFT, 1995).

A transformação semântica começa a ser notada no século XVI, quando a Reforma fragmentou a unidade religiosa do Sacro Império Germânico e, em seguida, de toda a Europa ocidental. A partir da Reforma, *tolerar* e *tolerância* passaram a ocupar boa parte dos discursos

acerca das relações humanas, permeadas por sentimentos e crenças religiosas, num ambiente de pessoas que não se suportavam — em nome de Deus, bem entendido. Os séculos XVI e XVII discorriam sobre a diversidade confessional no interior da cristandade, ou seja, num primeiro momento, a ideia de tolerância, nascida num cenário de tensão entre identidade e diversidade religiosa, não chegou a ultrapassar os limites do próprio cristianismo como única religião verdadeira.

A defesa da transigência em matéria de crença começou, portanto, no âmbito de Estados nacionais cuja religião oficial era o catolicismo ou o protestantismo, mas que abrigavam súditos de outros credos, afigurando-se inevitável, por conseguinte, debater as condições sob as quais poderiam ser estabelecidas relações civis capazes de assegurar a própria sobrevivência da sociedade, colocada continuamente em risco pelas guerras religiosas. Com o tempo, a palavra *tolerância* passou a conotar a aceitação das convicções religiosas não acolhidas oficialmente pelo poder civil, ultrapassando o discurso confessional, posteriormente, para ser empregada no debate político, de onde emergiu como valor fundante de uma ordem jurídica que estabelecia os limites da convivência entre católicos romanos e protestantes, tendo, por objetivo, a consolidação da *pax civilis*. A tolerância acabou por se apresentar, desse modo, como justificativa racional para o estabelecimento do pluralismo religioso dentro do Estado.

As duas vertentes desenvolvidas a partir da ideia de *tolerar* poderiam ser resumidas naquilo que Paul Ricoeur (1991, p. 174) chama de fontes para um “programa prático de tolerância”: a primeira coincidiria com o princípio de abstenção ou da não-intervenção, do *laissez-faire*, do qual o Estado liberal clássico se apropriou e que se caracteriza, basicamente, pela indiferença; a segunda fonte consistiria na admissão, cujas raízes podem ser encontradas no respeito aos direitos alheios. A formulação do princípio da admissão insere-se no contexto de diferentes correntes do pensamento político contemporâneo, em busca de critérios racionais e práticos para normatizar as relações sociais. É nesse contexto

que a tolerância recupera seu sentido de virtude política, essencial para o funcionamento de uma ordem jurídica fundada na liberdade, na igualdade e na solidariedade (BITTAR, 2009).

A solidariedade vai além da tolerância nesse sentido mais “assertivo”: implica, além da abertura ao outro, do diálogo entre diferentes, um compromisso coletivo conjunto. Nesse quadro, ser solidário significa algo mais do que acabar com a eliminação (física ou simbólica) do outro, por sua cor da pele distinta, por seu credo exótico, por seus hábitos alimentares extravagantes ou por seu desejo sexual diferente daquele que predomina em nossa comunidade. É mais do que simplesmente “viver e deixar viver”. Tem a ver com a dependência recíproca, com a valorização e reconhecimento da diversidade humana como uma riqueza que nos constitui. Envolve, necessariamente, a noção de “confiança”, pois, sem a confiança no outro, não há elo social consistente.

Capítulo 3 - Solidariedade sem transcendência?

Etimologicamente, a palavra transcendência deriva do latim *transcendere*, denotando “passar subindo, atravessar, ultrapassar, transpor” e, por extensão, *transcendentia,ae*, “ação de subir, de escalar” (*Dicionário HOUAISS*, 2001). A história da filosofia registra diversos significados para o vocábulo, a maioria, pelo menos na tradição metafísica, remetendo ao estado ou condição do princípio divino, na acepção de ser além de tudo, de toda experiência humana (ABBAGNANO, 2012, p. 1.157). Abbagnano (2012) também registra o sentido de estabelecer “[...] uma relação, sem que esta signifique unidade ou identidade de seus termos, mas garantindo, com a própria relação, a sua alteridade.”

Segundo Comte-Sponville (2003, p. 602), é a “[...] exterioridade e a superioridade absolutas: o outro lugar de todos os aqvis (e até de todos os outros lugares), e sua superação.” Citando Wittgenstein, para quem “o sentido do mundo deve ser encontrado fora do mundo”, Comte-Sponville acrescenta que a transcendência é esse *fora* ou o supõe. O significado geral da expressão admite variações: é transcendente tudo o que se encontra *além de*: além da consciência, além da experiência possível, além do mundo ou de tudo (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 602-603).

Pode também designar, na fenomenologia e, especialmente, no existencialismo, o movimento pelo qual a existência humana ultrapassa sua realidade imediata, alcançando o mundo objetivo, a temporalidade e a liberdade. Na acepção de movimento, superação de todo limite, vincula-se ao *Dasein*, ao “ser-no-mundo”: “A liberdade, especialmente, seria esse poder de transcender toda situação, todo condicionamento, todo determinismo” (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 603). O fato é que a palavra *transcendência* possui uma grande extensão semântica, impondo-se sua explicitação, por conseguinte, caso a caso.

Jurandir Freire Costa (2012), em seu artigo “Violência e Transcendência”, propõe defini-la, no âmbito da ética, como “[...] o

estado ou a condição de um princípio, entidade ou realidade postulados como fundamento das aspirações morais do sujeito. O transcendente ético, portanto, é o Outro cujas exigências condicionam nossa existência como pessoas responsáveis por decisões e ações orientadas pela distinção entre o Bem e o Mal.” Ética, transcendência, alteridade e responsabilidade são temas igualmente caros ao pensamento de Lévinas, marcado pelo contexto do pós-guerra europeu e pelas guerras coloniais.

Alguns dados biográficos são interessantes, no caso de Lévinas, por iluminarem sua filosofia: de família judia ortodoxa, teve contato muito próximo, desde cedo, com os textos sagrados e com as leituras talmúdicas. Da injunção “Não matarás”³⁹ (BÍBLIA, 2004, p. 131), por exemplo, Lévinas extrai a primeira palavra, o primeiro apelo do Outro, através de seu rosto, que não se esgota nas características sensíveis de um nariz, de um olho ou de uma boca, pois isso o reduziria a um objeto. “Tu não matarás”, interpela o rosto (LÉVINAS, 1967, p. 173), “não me conceitues, não me objectives”. O aparecer do rosto conclama: “farás tudo para que o outro viva” (LÉVINAS, 1984, p. 41).

De Kaunas, Lituânia, de onde os judeus foram expulsos, a família foi obrigada a se mudar para a Ucrânia. Filho de livreiro, Lévinas herdou, do pai, o apreço pela leitura, crescendo em meio às grandes obras da literatura russa: Dostoiévski, por exemplo, é frequentemente citado. Justamente em *Os irmãos Karamázov* (2012), a propósito, encontra-se a passagem, importante na reflexão lévinasiana sobre a responsabilidade, que fala da culpa que temos para com todos: “E ainda te digo mais, mãezinha, que cada um de nós é culpado por tudo perante todos, e eu mais que todos” (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 396).

Em *Ética e infinito*, Lévinas assim transcreve: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros” (1988a, p. 82). A responsabilidade do eu, para Lévinas, é infinita. É responsável não só pelos atos ilícitos que comete, mas também por

³⁹ Ex 20:13.

aqueles que não são de sua autoria e até mesmo pelas perseguições que sofre. Como justificar tal concepção? Utópica? Inumana? Eagleton (2010, p. 325) ironiza: “Não fica claro como se vai da receptividade infinita ao outro para a tarefa de lidar com a sonegação fiscal.”

A objeção de Eagleton não é irrelevante: como Lévinas pretende, no limite, refletir sobre a própria condição de possibilidade da ética em si, suas injunções acabam ficando muito distantes das condutas empíricas. “Sê infinitamente responsável!”, para Eagleton (2010), irradia um mistério fascinante, mas é vazio enquanto imperativo ético. Não obstante, diante da erosão do sentido de coletivo, conforme diagnóstico de Innerarity (2006), num mundo do “[...] indivíduo puro que nada deve à sociedade mas que dela tudo exige” (INNERARITY, 2006, p. 19), não deixa de ser bem-vinda a imagem lévinasiana do rosto do próximo significando “[...] uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo consentimento livre, todo pacto, todo contrato” (1974).

Em 1930, Lévinas muda-se para Paris. Em 1939, já tendo adquirido a nacionalidade francesa, o filósofo é convocado para o exército, tornando-se prisioneiro de guerra em 1940. Segundo Nelson Coelho Junior (2008), Lévinas foi muito afetado “[...] pela decepção em ver sua idealização do que acreditava ser o auge de uma cultura humanista, a cultura francesa, sucumbir às forças totalitárias do nazismo e, ainda mais, ao patético papel representado pelas forças colaboracionistas na França de Pétain.” A paz, para Lévinas, mais do que uma questão política ou econômica, aparece, de modo fundamental, como uma questão ética (COELHO JUNIOR, 2008). Ao final da Segunda Grande Guerra, Lévinas não hesita em criticar o papel das filosofias ontológicas na sustentação dos totalitarismos. Não se trata apenas de um distanciamento do pensamento de Heidegger, mas de uma suspeita contra toda filosofia que favoreça determinada ideia de totalidade.

É conhecida a oposição de Lévinas entre Ulisses e Abraão como figuras paradigmáticas, quer da relação com o Outro, quer dos próprios rumos da filosofia. Ulisses (ou Odisseu, para os gregos), depois de dez

anos na guerra de Tróia, levou mais dez para voltar a Ítaca, vivendo, nesse ínterim, as experiências mais variadas, a aventura dos múltiplos encontros com o outro. Lutou, venceu, seduziu, resistiu à sedução, superou obstáculos, conheceu o diferente. Ao regressar a Ítaca, o rei, mesmo disfarçado de mendigo, ainda era o mesmo: seu cachorro o reconheceu pelo faro; Penélope, pelo amor. Ulisses é o herói que tomou contato com o diferente sem se perder de si (como não lembrar, por exemplo, o episódio das sereias?), sem ter sido fundamentalmente afetado pelo outro, pelo estranho, pelo estrangeiro.

Já Abraão ouviu a voz que o chamava e partiu de seu torrão natal para nunca mais retornar: "Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei."⁴⁰ (BÍBLIA, 2004, p. 49). Sua viagem é um salto ao desconhecido, ao diferente, ao outro. Ninguém o espera no lar de seus ancestrais: Abraão rompe radicalmente com o passado, seguindo a promessa que o convoca a um futuro imprevisível. Perde-se, ouve, caminha, transcende. Sua identidade se transfigura a cada passo, fazendo-se, desfazendo-se e refazendo-se. Sua aventura é a da primazia da alteridade. O único traço que permanece, em Abraão, é sua fidelidade ao chamado que o responsabiliza pelo outro, obrigando-o à vigilância e à confiança.

A aventura de Ulisses é a jornada do eu que percebe o outro, mas que permanece sempre o mesmo. "Ai que me roubam o meu eu!", como protestava Miguel de Unamuno (apud. BORGES, 2013). A peregrinação de Abraão é a saída em direção ao novo, ao imprevisível, ao irredutivelmente outro. "Sinto-me nascido a cada momento / para a eterna novidade do mundo...", como diria Fernando Pessoa (2008), pelo heterônimo Alberto Caeiro. Ulisses, cuja aventura no mundo não é senão um retorno à sua terra natal, também é sinônimo, para Lévinas (2006), da imanência, da complacência no mesmo, da indiferença ao outro. Abraão é a personificação do nômade, da responsabilidade pelo outro, do pensamento

⁴⁰ Gn 12:1.

da transcendência enquanto “um agir sem entrar na terra prometida” (LÉVINAS, 2006, p. 55).

Em que o pensamento de Lévinas poderia ajudar na reflexão sobre a solidariedade? Partindo, mesmo com reservas, das categorias acima apontadas, talvez porque a prática da solidariedade pressuponha agentes capazes de dar um novo rumo ao processo histórico, de iniciar algo novo, de realizar o improvável e o imprevisível, como assinala FARIAS (1998)? Quiçá porque a construção da solidariedade num espaço público eminentemente plural, para adotar a concepção de Arendt, requeira atores políticos que, como Abraão, estejam dispostos a dar início ao novo e às novas vidas, na condição de artífices do próprio destino (COSTA, 2000, p. 26)? Mesmo que esse agir permaneça como horizonte a ser sempre buscado, mas dificilmente atingido? Mesmo que não haja garantias de ingresso efetivo na terra prometida?

E qual seria a relação da solidariedade, por outro lado, com a transcendência? É primordial lembrar, sempre, que o vocábulo é semanticamente impreciso, demandando redefinições a cada contexto. Seguindo o itinerário de Costa (2012), cumpre destacar, então, que, na perspectiva pré-moderna, o transcendente era assimilado à ideia de Deus. O criador era perfeito, eterno e necessário, enquanto a criatura era imperfeita, mortal e contingente. O transcendente convocava o sujeito a se autogovernar a fim de aproximar sua inexorável imperfeição da plenitude ontológica do Outro divino. Ao dissociar a transcendência da noção de Deus, a modernidade aboliu a maior parte dessas crenças.

A exortação bíblica “amar o próximo como a si mesmo”⁴¹ (BÍBLIA, 2004, p. 188, 1.744/1.778/1.808) perde o caráter de mandamento divino para ser acolhida, na modernidade, como regra da vida civilizada. O amor a si é colocado como um dado indiscutível, algo que sempre esteve presente. Rousseau concordaria: o “[...] amor de si mesmo é um sentimento natural [...]” (2015, p. 170). A dificuldade encontra-se no

⁴¹ Lv 19:18; Mt 22:39; Mc 12:31; Lc 10:27

relacionamento com o outro: por que devemos amá-lo? Para o cristianismo, porque somos irmãos (*fratres*) em Cristo, o Filho de Deus encarnado, e essa unidade nos exige o amor ao próximo (*caritas*) por meio de atitudes concretas. Em Jesus, “o Mediador” entre o Criador e as criaturas, Deus pode ser invocado com o nome de “Abá”, Pai, nele nos sendo conferida a salvação. Nesse domínio, todas as relações passam pela abertura ao Absoluto por intermédio do crucificado.

Cristo renovou os dois mandamentos judaicos fundamentais — o amor a Deus e o amor ao próximo — e acrescentou que eles são inseparáveis e complementares: não se pode amar a Deus sem amar o próximo e não se pode amar o próximo sem amar a Deus. Em outras palavras, o cristão tem motivos poderosos para ser cuidadoso com seus vínculos afetivos, pois todos passam pela dimensão transcendente. No caso específico da fraternidade, as homilias enfatizam a importância da compaixão que, à luz de Cristo, nos faz reconhecer o rosto de Jesus no pobre, no fraco, naquele que sofre. Em matéria de força persuasiva, isso não é pouco.

A modernidade dispensou o apelo à transcendência para justificar o amor e o respeito ao outro. Perdeu um tanto de exuberância nesse movimento de substituição de convívios que passavam por Deus por relacionamentos entre iguais. O amor, a amizade, a compaixão, a piedade e todos os outros sentimentos nobres que realmente importavam, porque sancionados por Deus, podem enfraquecer-se, porquanto se sustentam apenas em si próprios. Desapareceu o fundamento absoluto que só o transcendente poderia conferir. A hipótese ora sugerida, com base em autores diversos, entre os quais Luc Ferry (2008), é a de que o “lugar de Deus” acabou sendo ocupado, em vários contextos, por algum absoluto de origem terrena, como ocorreu com o fascismo e com o próprio comunismo stalinista. Haveria, quiçá, alguma nostalgia da transcendência?

O Absoluto, “o que é por si mesmo” (FERRATER MORA, 2004, p. 19), oferece a segurança de um sistema normativo imutável (que escapa à história) e universal (que transcende a geografia), funcionando como um

ponto de Arquimedes para a qualificação das condutas humanas como boas ou más, certas ou erradas, justas ou injustas. Como exemplo de um “transcendente ético” do gênero, pode ser mencionado o jusnaturalismo dos séculos XVII e XVIII, doutrina que entende que “o direito natural ou da razão é a fonte de todo o direito” (LAFER, 1988, p. 37-38). O apelo à razão natural, explanado por Hugo Grócio em seus prolegômenos ao *De jure belli ac pacis*, de 1625, tinha, por escopo, encontrar um fundamento autônomo e laico para o Direito das Gentes, que pudesse ser reconhecido por todos os homens, independentemente de suas crenças religiosas, “[...] e aceito por uma pluralidade de Estados soberanos, que não reconheciam uma ordem transcendente à qual estariam sujeitos na totalidade de suas manifestações” (LAFER, 1988, p. 38).

A *respublica christiana* medieval havia fracassado em tornar a comunidade temporal dos fiéis um espelho da cidade espiritual de Deus. Da Reforma Protestante, iniciada em 1517, à Paz de Westfália, celebrada em 1648, “[...] muito se fez para mostrar que o *ethos* católico, em vez da paz, trouxera a opressão, o atraso social e a carnificina da guerra” (COSTA, 2012). Não que *ethos* protestante tenha se revelado muito melhor em termos de pacificação social. No artigo “Ritos de violência”, a historiadora Natalie Davis (1990) resgata episódios cotidianos que contrapunham católicos e protestantes, mostrando que os diversos massacres ocorridos na época não podem ser explicados apenas pela obediência a ordens superiores, pela alta dos preços e/ou escassez de alimentos ou como loucura coletiva. De acordo com Davis, a religião era vivida de forma violenta por vários segmentos sociais (1990).

A defesa da tolerância em relação às diferentes crenças teve início, como já destacado, no interior de Estados nacionais oficialmente católicos ou protestantes, mas que acolhiam súditos de outros credos. Num cenário de conflito generalizado, afigurou-se imprescindível buscar soluções que pudessem assegurar a sobrevivência da sociedade, que estava em risco a todo o momento por conta das guerras religiosas. Deve-se reconhecer que os governos estavam menos preocupados com a glória de Deus ou com a

salvação dos indivíduos. A preocupação maior era com a lealdade política de seus súditos, motivo pelo qual lidavam com a dissidência religiosa alegando alguma razão de Estado. A separação entre o poder civil e a esfera religiosa acabou se mostrando, de todo modo, inevitável. A resposta para acabar com os intermináveis banhos de sangue foi a de “[...] substituir Deus pelo Estado democrático, único capaz de direcionar o viver coletivo rumo à concórdia e à segurança” (COSTA, 2012).

Os ideais de transcendência ética foram transferidos da órbita do direito divino para a esfera do direito dos homens. O apelo à razão, no plano interno das nações, buscou justificar o Estado por meio da ação dos homens, e não pelo poder irresistível de Deus (LAFER, 1988, p. 38). A difusão do regime democrático e o progressivo reconhecimento dos direitos humanos no âmbito dos Estados soberanos consubstanciaram-se no modelo que, supostamente, melhor atenderia às expectativas do ser humano, enquanto ente dotado de dignidade e singularidade (LAFER, 1995).

O século XX testemunhou, ainda, a expansão do conceito de direitos humanos: dos direitos civis e políticos, posteriormente concebidos como de primeira dimensão e representativos da herança liberal, aos direitos econômicos, sociais e culturais, reputados de segunda dimensão e representativos da herança socialista, entre os quais se insere o princípio da solidariedade, já como dever jurídico. Como destaca Lafer,

[...] o triunfo da ideia de direitos humanos na esfera doméstica dos Estados se inserem em um longo processo de amadurecimento de concepções de natureza ética, centradas nos conceitos de dignidade humana e de universalidade do ser humano, acima de quaisquer particularismos. (1995).

Nesse quadro, a concepção da solidariedade como dever acabou se traduzindo, nos ordenamentos estatais modernos, como dever de assistência entre os indivíduos, do Estado e demais organizações numa

relação de reciprocidade (BOITEUX, 2010). No direito brasileiro, a Constituição da República estabelece:

Art. 195. A seguridade social será financiada *por toda a sociedade*, de forma direta e indireta, nos termos da lei, mediante recursos provenientes dos orçamentos da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, e das seguintes contribuições sociais: [...]. (grifos nossos).

Nos exatos termos do disposto no artigo 195 da nossa Carta Fundamental, o financiamento da seguridade social é de responsabilidade de toda a comunidade. Como assinala Marisa Ferreira dos Santos (2011, p. 41), trata-se da aplicação do princípio da solidariedade, “[...] que impõe a todos os segmentos sociais – Poder Público, empresas e trabalhadores – a contribuição na medida de suas possibilidades.” Acrescente-se, com Boiteux (2010), que, enquanto o dar, o receber e o devolver, típicos da troca mercantil, “[...] são obrigações instantâneas, quando elas estão ligadas ao *dever de solidariedade* passam a obedecer à lógica da necessidade e dos direitos humanos.”⁴²

A crítica recorrente é a de que a positivação dos direitos humanos pelas soberanias estatais não se mostrou suficiente para assegurar, como advertia Aristóteles (2002), o viver *bem* em comum. No dizer de Lima Vaz (1993, p. 174), a contemporaneidade se vê diante do paradoxo de uma sociedade obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos humanos. Porém, essa sociedade se revela impotente para fazer descer tais direitos do plano de um formalismo abstrato e inoperante, levando-os a uma concreta efetivação nas práticas e instituições sociais. Para Costa (2012), a deposição de Deus e a glorificação do Estado democrático como guardião do bem comum revelou-se mais precária do que seus mentores poderiam imaginar, não conseguindo realizar nem mesmo uma de suas finalidades primordiais, que era expurgar a violência do viver terreno. Segundo o psicanalista, o

⁴² Grifos no original.

equivoco básico da modernidade, nesse aspecto, foi conceber o transcendente laico como lei garantidora do poder do Estado.

A reflexão de Jurandir Freire Costa, no ensaio em questão, retoma muitos dos postulados de Agamben acerca da relação essencial entre direito, Estado e violência instrumentalizada. Discutir se a exceção teria se tornado a regra, no mundo moderno, como consequência da relação entre uma violência que institui o direito e uma violência que o aplica, não deixa de ser interessante, mas o que cabe destacar, neste momento, é a visão do Estado como encarnação de algum tipo de transcendência, desvinculada do contexto religioso. No entender de Costa (2012), a culpa e a dívida atribuídas à moral religiosa foram rejeitadas, mas em favor da submissão ao poder do Outro secular, o qual deveria proteger o sujeito do desamparo diante da ameaça de morte pela mão dos iguais. Aparentemente, seguindo essa linha de raciocínio, o *Leviatã* contemporâneo teria fracassado de maneira exemplar. Nessa toada, não teria sido muito vantajoso substituir o sentimento de culpa experimentado em face do transcendente divino pela angústia do medo de morrer pela iniciativa de outros indivíduos.

No tocante à solidariedade, todavia, parece ter havido avanços. Os direitos sociais encontram-se agasalhados pela imensa maioria dos ordenamentos jurídicos dos Estados democráticos ocidentais. No Brasil, especificamente, são enumerados no artigo 6º da Constituição da República, destinando-se à redução das desigualdades sociais e regionais. A seguridade social, fundada na solidariedade, é um dos direitos sociais, compreendendo o direito à saúde, à assistência social e à previdência social. As normas jurídicas que cuidam da proteção social, entre nós, objetivam prover o necessário para a sobrevivência com dignidade, concretizando-se quando “[...] o indivíduo, acometido de doença, invalidez, desemprego, ou outra causa, não tem condições de prover seu sustento ou de sua família” (SANTOS, 2011, p. 35). A indagação que se coloca, na sequência, é se seria possível assegurar esse suporte material aos mais necessitados sem apelar para algum tipo de transcendência,

representada pelo Estado, pela religião, pela ética da responsabilidade infinita de Lévinas ou por qualquer outro fenômeno que se coloque “acima” das pequenas vontades individuais voltadas à satisfação dos próprios interesses e “além” do mero sentimento de compadecimento pelo sofrimento alheio.

O cotidiano da experiência jurisdicional brasileira revela sintomas de que a materialização da solidariedade tende a ficar difícil, na prática, sem o recurso a alguma instituição, credo ou ideal que a “atravesse, ultrapasse e transponha”, que lhe seja “exterior e superior”, tornando-a jurídica e/ou moralmente exigível. No Brasil, como já mencionado, o financiamento da seguridade social é de responsabilidade de toda a comunidade, conforme o artigo 195 da Constituição da República. Como salienta Marisa Santos, a proteção social “[...] é encargo de todos porque a desigualdade social incomoda a sociedade como um todo” (2011, p. 41).

Desconsideremos, para fins de argumentação, os aportes dos entes federados e as contribuições incidentes sobre as receitas dos concursos de prognósticos. Pensemos apenas nas contribuições devidas pelo empregador, pela empresa ou entidade a ela equiparada, pelo trabalhador e pelo importador de bens e serviços do exterior, ou a quem a lei a ele equiparar. No âmbito da sociedade civil, são os empregadores, empresários, importadores e trabalhadores que garantem os recursos para pagamento dos benefícios, na esperança de que as gerações futuras façam o mesmo. É o que se costuma denominar de solidariedade entre gerações.

As contribuições abastecem um fundo comum destinado ao financiamento das prestações previdenciárias. O déficit, nesse caso, pode comprometer a própria sobrevivência do sistema (SANTOS, 2011, p. 117). A esse respeito, vale assinalar que a seguridade social vive às voltas com sérios problemas financeiros decorrentes de quedas da arrecadação, como é de conhecimento geral. Por certo, o desempenho da arrecadação é fortemente determinado pela situação econômica do país e pelo comportamento do mercado de trabalho. Não obstante, o imenso número

de execuções fiscais promovidas pelo Instituto Nacional do Seguro Social parece sugerir, para além dos embaraços econômicos, o baixo senso de responsabilidade social de um conjunto significativo de contribuintes. Em outras palavras, sem a coerção estatal, dificilmente haveria recolhimentos espontâneos.

Na perspectiva dos beneficiários da previdência social, por outro lado, a solidariedade subjacente ao custeio desse fundo ou não é compreendida ou é qualificada como injusta. O expressivo número de demandas judiciais (invariavelmente, julgadas improcedentes) pleiteando a revisão do valor dos benefícios previdenciários de modo a fixá-lo na mesma quantidade de salários mínimos pelos quais contribuíram o demonstra. Ora, não há um paralelismo necessário entre o valor do benefício e a medida do fato gerador da contribuição previdenciária. É estranha ao sistema da previdência pública, com efeito, a correlação estrita entre a obrigação de contribuir e o direito aos benefícios. A tanto “[...] equivaleria a simples edificação de uma grande caderneta de poupança (seja-nos permitida a expressão) compulsória, à chilena” (BALERA, 1998, p. 58-59).

O sistema criado no Chile em 1980 adotou o regime de capitalização, em que cada um é responsável pela formação da própria poupança, custeando, assim, sua própria aposentadoria. Tirando o fato de que as contribuições são obrigatórias, o sistema chileno guarda muita semelhança com a poupança individual, comum, típica do âmbito privado, onde não vigora a solidariedade. Justamente porque não há incidência do princípio da solidariedade, vários autores afirmam que o regime chileno não pode ser considerado previdenciário, uma vez que o indivíduo não poderá se socorrer de um fundo comum caso necessite de cobertura antes do prazo. No regime de repartição simples, adotado no Brasil, o grau de solidariedade é bem maior. O regime geral da previdência social, em nosso país, transfere a responsabilidade pelo custeio dos benefícios atuais aos segurados que ainda estão na ativa. As gerações futuras serão as mantenedoras dos benefícios dos atuais contribuintes e assim

sucessivamente. Há solidariedade atual entre os contribuintes (os empregadores, empresários, importadores e trabalhadores) e solidariedade futura entre gerações de contribuintes, o denominado “pacto de gerações”. A obrigatoriedade da filiação e do recolhimento das contribuições impede que o indivíduo fuja dessa responsabilidade, prejudicando a solidariedade social.

Com vista à justiça e ao bem-estar sociais, nossa Constituição da República ainda consagrou o princípio de que alguns terão que suportar encargos maiores a fim de que outros, mais carentes, possam ser atendidos com prioridade, estabelecendo-se, também nessa óptica, a solidariedade entre gerações e entre classes sociais. Volta-se à indagação anterior: caso o recolhimento das contribuições necessárias ao financiamento de benefícios de outras pessoas além do próprio contribuinte não fosse legalmente exigível, o segurado o faria espontaneamente?

Apelar ao transcendente para exortar o indivíduo a agir de modo solidário não significa recorrer à religião, pelo menos não no sentido tradicional do termo. Contra o discurso niilista da morte de Deus, Lévinas procura defender a religião, é bem verdade, mas não como teologia, como crença em alguma deidade ontologicamente transcendente: “A relação com Outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com Outrem que não se reduz à representação de Outrem, mas à invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião” (Lévinas, 2005, p. 29). Religião, em Lévinas, é ética. Acreditar ou não em Deus, no caso, é irrelevante: o que importa é como agimos no mundo. Simon Critchley, leitor de Lévinas, toca no assunto em seu livro *The faith of the faithless* (2012, p. 24):

“Can politics become effective as a way of shaping, motivating, and mobilizing a people or peoples without some sort of appeal to transcendence, to externality, to what we called above, with Charles Taylor, ‘fullness’, however

substantive or otherwise that appeal might be? I do not think so” ⁴³ (2012, p. 24).

Obviamente, é possível conceber política sem religião: é o que fazem, afinal, as diversas teorias políticas seculares. A indagação de Critchley é mais sutil: seria a política *praticável* sem religião? O autor lembra como, em Rousseau, a voz de Deus se transformou na voz do povo: *vox populi, vox dei*. Em sua origem, no século XVII, a vontade geral não era uma concepção política, mas teológica: era Deus decidindo quem iria se salvar e quem acabaria no inferno. Com Rousseau, segundo Critchley, esse conceito teológico foi politizado, convertendo-se o divino em cívico. Da suposta vontade de Deus em salvar a humanidade, a vontade geral foi transformada na vontade humana enquanto querer do cidadão, fornecendo, aí, a chave da legitimação política (CRITCHLEY, 2012, p. 83). Ao transformar a transcendência divina na imanência cívica, Rousseau não está apenas secularizando um conceito, mas provocando uma metamorfose no próprio sentido do sagrado. O filósofo suíço retém o momento teológico, tornando o transcendente imanente enquanto teologia moral ou vontade geral. A própria história da política moderna pode ser vista como uma série de metamorfoses do sagrado, articulado nos diversos conceitos de soberania (CRITCHLEY, 2012, p. 84).

Ainda se referindo a Rousseau, Critchley recorda que a articulação formal da ficção da soberania popular entendida como associação sem representantes exige outras ficções, vinculadas ao direito e à religião. A ficção da política precisa estar fundada na autoridade de um legislador quase divino e nos dogmas da religião civil. A consistência da comunidade política passa pela consistência da vontade geral e isso requer *religio*. Em outras palavras, a ficção política não se sustentaria, segundo Critchley, sem a ficção de uma teologia civil (2010, p. 89). É a dimensão religiosa,

⁴³ “Pode a política tornar-se efetiva como um modo de dar forma, motivar e mobilizar um povo ou povos sem algum tipo de apelo à transcendência, à externalidade, para o que chamamos acima, com Charles Taylor, de ‘plenitude’, quer seja substantiva ou de qualquer outra forma que o apelo possa ser? Eu acho que não.” (Tradução nossa).

que os antigos romanos chamavam de teologia civil, que confere efetividade à política. A hipótese de Critchley fica mais tangível quando lembramos que convicções religiosas, puritanas na origem, conjugadas com valores políticos, liberais e democráticos, acabaram consubstanciando o que poderíamos chamar de “religião civil” norte-americana. A confluência entre crenças religiosas e concepções seculares acabou constituindo um “credo”, uma “teologia civil” que mistura patriotismo e religião, Deus e democracia, liberdade e santidade.

Critchley vislumbra, nas sociedades contemporâneas, um déficit motivacional no tocante à atuação política, o que, de resto, já havia sido detectado por pensadores como Arendt, Sennett, Habermas e Bauman. Para o autor, esse déficit motivacional nos leva a duas alternativas insatisfatórias: o niilismo ativo e o niilismo passivo.⁴⁴

O niilista passivo olha o mundo e o vê sem sentido, advogando que deveríamos cultivar nossos próprios projetos pessoais e procurar conquistar uma espécie de contemplação superior, em vez de tentar mudar a realidade. Deveríamos, nesse contexto, ser “realistas políticos”. Quanto ao niilista ativo, este acredita que a maior parte do capitalismo, da democracia liberal e do humanismo secular não tem sentido algum, e que a única maneira de refazer os significados seria por meio de uma destruição espetacular.

Critchley é contrário às duas formas de niilismo, entendendo, inclusive, que a atividade filosófica, enquanto livre circulação do pensamento e reflexão crítica, pode ser definida como sua forma de resistência. Defende, de um lado, o compromisso ético, entendido como compromisso com a demanda do outro indivíduo, demanda que molda nossa subjetividade e nos impulsiona para a ação política; advoga, de outro, o anarquismo ético, no qual a política consiste na criação de distância intersticial do Estado e na emergência de novas formas de subjetividade política. Sua ética de compromisso e sua política de

⁴⁴ Nietzsche (2011) já se referia às duas formas de niilismo – ativo e passivo –, mas Critchley reivindica um uso distinto desses conceitos.

resistência requerem um confronto com a dimensão religiosa da política e uma teologia política específica. Critchley está convencido de que a fé — a fé dos infiéis — é absolutamente necessária se quisermos enfrentar, honestamente, a questão do que poderia motivar o sujeito a agir conjuntamente com os outros. A dimensão racional é insuficiente, por si só, para dar conta dessa tarefa.

As ponderações de Critchley sobre as dificuldades da atuação política mostram-se pertinentes também no caso do agir solidário. Sem um apelo à religião, à fé, à transcendência e ao sagrado, seria possível tornar efetiva a solidariedade numa sociedade fragmentada e desmotivada em relação à política? O déficit motivacional de que fala Critchley é ainda mais evidente em se tratando de solidariedade, aqui associada ao respeito e à responsabilidade direcionados ao inteiramente outro, ao estranho absoluto. Respeito, segundo Comte-Sponville (2003, p. 519), é o sentimento da dignidade de alguma coisa ou de uma pessoa. É o antídoto do egoísmo, e como que o contrapeso do amor, “[...] que incita os humanos a se aproximarem uns dos outros, ao passo que o respeito os conduz a manter entre eles certa distância” (Comte-Sponville, 2003).

Respeitar o outro é obviamente indispensável, até porque, na sua ausência, é a guerra de todos contra todos que se vislumbra no horizonte. É uma condição necessária da vida comum pacífica que o mundo democrático busca engendrar. Talvez não seja, contudo, a condição suficiente. Como salienta Comte-Sponville, o respeito não dispensa nem o amor nem a generosidade, sendo a recíproca também verdadeira: o amor “[...] e a generosidade, sem respeito, não seriam capazes de nos satisfazer: seria tão-só concupiscência ou condescendência” (2003). No diálogo epistolar entre o cardeal Carlo Maria Martini e Umberto Eco, o escritor defende a tese de que a consciência da importância do outro forneceria uma base suficiente para um comportamento ético, sem necessidade de apelar a qualquer tipo de fundamento transcendente. Em suas palavras:

"[...] parece-me que uma pessoa que nunca teve a experiência da transcendência, ou perdeu-a, pode dar um sentido a própria vida e à própria morte, pode sentir-se confortado só com o amor pelos outros, com a tentativa de garantir a alguém uma vida vivível, mesmo depois que ele mesmo já tenha desaparecido." (1999, p. 85).

É possível, todavia, que, mesmo por vias indiretas, sem querer, Umberto Eco acabe fazendo apologia a alguma espécie de transcendência. Não deixa de ser peculiar, por exemplo, que, na mesma carta cujo trecho foi acima reproduzido, o escritor aluda à pergunta feita a um conhecido, tido como "comunista", na acepção que o vocábulo assumia nos anos 50: como podia, ele, um incrédulo, dar um sentido a algo tão insensato quanto à própria morte? O comunista respondeu que pediria um funeral civil, a fim de deixar, aos outros, um exemplo. Conclui Eco:

"Creio que também o senhor pode admirar a fé profunda na continuidade da vida, o sentido absoluto do dever que animava aquela resposta. E foi este sentido que levou muitos incrédulos a morrer sob tortura para não trair os amigos, outros a infectar-se com a peste para cuidar dos infectados." (1999, p. 86).

Eco não diz, mas um comunista dos anos 50 decerto tinha fé, e muita, numa utopia. A rigor, "utopia" e "transcendência" não são termos intercambiáveis, mas talvez haja algum ponto de aproximação entre o "não lugar" e o "[...] o outro lugar de todos os aqúis [...]" (Comte-Sponville, 2003, p. 602). Cunhada por Thomas More (2003), a palavra *utopia* conecta *tópos*, que em grego significa lugar, ao prefixo "u", que tende a ser utilizado no sentido negativo. *Utopia* designa, portanto, o "não lugar" ou "lugar nenhum". De acordo com Marilena Chauí (2008), o próprio Thomas More, numa carta a Erasmo, enfatiza que emprega o vocábulo no sentido de "lugar nenhum", o que se coaduna com outros nomes inspirados no grego constantes da mesma obra: a capital de Utopia

é Amaurote (“não visível”), situada às margens rio Anidro (“sem água”), visitada pelo narrador, Rafael Hitlodeu (“autor de disparates”).

O significado negativo da palavra utopia indica o traço definidor do discurso utópico, qual seja, o não-lugar é o que nada tem em comum com o lugar em que vivemos, a descoberta do absolutamente outro, o encontro com a alteridade absoluta. (CHAUÍ, 2008).

Com o tempo, a expressão passou a ser empregada para referir-se, inclusive, a obras anteriores à *Utopia* de Thomas More. Foram chamadas de utópicas, por exemplo, a *República* de Platão, a *Eneida* de Virgílio, os poemas de Ovídio sobre a Idade de Ouro e o relato bíblico do Paraíso Terrestre (CHAUÍ). Séculos depois, Engels escreve seu livro *Socialismo utópico e socialismo científico*, no qual comparava e opunha as duas concepções de socialismo, recusando, juntamente com Marx, o socialismo utópico. Após destacar que a palavra utopia é fortemente polissêmica, Renato Janine Ribeiro, em seu artigo “Pode existir uma utopia pós-moderna?” (2006), salienta três de seus aspectos: princípio teórico para a resolução dos males do mundo, planejamento e urbanização. Assinala, na sequência, que tais características não esgotam, contudo, o sentido da palavra: utopia pode ser

“[...] sinônimo de irrealismo – e, sendo-o, pode ser entendida tanto como algo positivo (o sonho, o impossível) quanto como algo negativo (o impossível, o devaneio). Pode ser o que nos leva a romper com o convencional, impelindo-nos à ação, e pode ser o que nos impede de agir, prendendo-nos ao imaginário”. (JANINE RIBEIRO, 2006).

Embora a etimologia do termo aluda à noção de desterritorialização absoluta, a utopia não remete a outro mundo, mas a este em que vivemos, mesmo que sua concretização só seja possível, em tese, num futuro qualquer. Janine Ribeiro, refletindo sobre uma hipotética *utopia*

pós-moderna, reconhece que talvez “[...] ela seja irrealista, e certamente rompe com o existente: nestes dois sentidos, é utópica. Reorganiza a vida social: mais um sentido em que é utópica.” (2006). Gilles Deleuze e Félix Guattari lembram que, em se tratando de utopia, há sempre

[...] o risco de restauração da transcendência, e por vezes sua rigorosa afirmação, de modo que é preciso distinguir as utopias autoritárias ou de transcendência, e as utopias libertárias, revolucionárias, imanentes. (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 130).

Autoritárias ou libertárias, transcendentais ou imanentes, as utopias pressupõem uma crítica à sociedade atual, existente, imaginando um mundo melhor principalmente por meio da supressão dos elementos fatuais vistos como negativos (propriedade privada, exploração, desigualdade *etc.*). Para Deleuze e Guattari, a utopia não é um bom conceito porque, mesmo quando se opõe à história, “[...] refere-se a ela ainda e se inscreve nela, como um ideal ou uma motivação.” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 143). Não é o caso, aqui, de concordar ou discordar dessa avaliação, mas de sugerir que talvez o próprio movimento de questionar o *locus* entendido como problemático revele o anseio de sair de um lugar a outro, de ir além, *transcendendo* o que é dado. Subjacente à utopia, encontra-se uma vontade de sair “deste mundo”, de buscar outro: melhor, mais feliz, mais justo. Nesse aspecto, precisamente, a utopia, na condição de “não lugar”, parece muito próxima da transcendência, o “lugar além”.

Após o esfacelamento da União Soviética e a posterior queda do muro de Berlim, com todos seus desdobramentos, as críticas às utopias ficaram mais severas. Alguns chegaram até a afirmar que seria uma das noções mais destrutivas de história do pensamento humano. O escritor

inglês Ian McEwan, por exemplo, em entrevista concedida ao jornal *El país*,⁴⁵ foi enfático:

A ideia de que é possível formar uma sociedade perfeita, seja nesta vida ou em outra posterior, é muito destrutiva. Porque a consequência é que não importa se você matou um milhão de pessoas no caminho: o objetivo é a perfeição e isso desculpa qualquer crime. É uma fantasia que teve seus equivalentes seculares, no comunismo soviético, por exemplo, e também com os nazistas. A ideia da redenção, uma ideia milenar, sempre exige inimigos. (McEWAN, 2015).

Não é o caso de defender, aqui, a experiência do socialismo real, tal como o século XX conheceu: ninguém nega, afinal, que a experiência revolucionária tenha fracassado e produzido o contrário do que pregava. Mas também parece inegável a força da “ideia do comunismo”, como assinala Vladimir Safatle (2011, p. 19), em “[...] produzir lutas que mostraram grande capacidade de mover a história, de engajar sujeitos no desejo de viver para além das limitações do presente.” Voltando, então, ao comunista mencionado por Umberto Eco, talvez não seja equivocado assumir que o primeiro provavelmente tinha fé, sim, em algo que talvez pudesse ocupar o lugar de alguma doutrina da salvação.

A palavra fé parece nos remeter, inexoravelmente, ao sagrado. O sagrado pode se apresentar sob duas faces: uma que suscita “temor e tremor”,⁴⁶ como diria São Paulo (BÍBLIA, 2004, p. 2.050), um misto de pavor e fascínio diante de uma dimensão exterior e superior, misteriosa e poderosa, que nos antecede e nos ultrapassa; outra que aponta para uma experiência ou sensação amorosa, acolhedora e/ou harmoniosa, impossível de descrever por meio da linguagem conceitual corrente. Embora seja normal o termo aparecer vinculado ao contexto religioso, também é utilizado num sentido mais geral e mais vago, quando chamamos de *sagrado* “[...] o que parece ter um valor absoluto,

⁴⁵ Disponível em:

<http://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/20/cultura/1448023510_439162.html>.

⁴⁶ Fl 2:12

merecendo por isso um respeito incondicional” (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 532). Fala-se, assim, no caráter sagrado da vida humana ou mesmo, tal como constava na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, no “direito inviolável e sagrado” da propriedade privada.

Conforme Fustel de Coulanges (1988), sagrado era o critério que fixava o sentido e a legitimidade das instituições, práticas e valores das cidades indo-europeias. Werner Jaeger (1989), na mesma linha, assegura ser impossível pensar a cidadania, o direito ou as instituições políticas, na Grécia antiga, fora da sacralidade. Em Roma, a perspectiva não era diferente: quando subia à tribuna, o orador invocava os deuses, porquanto o ato político era um ato sagrado (COULANGES, 1988, p. 200). O senado romano sempre foi um templo e, nessa condição, exercia sua função política: era legítimo por ser sagrado, e não por deter o poder político.

Na Idade Média, o sagrado se fazia presente tanto no domínio da religião como na esfera política. Segundo Marc Bloch (1993), o próprio absolutismo era uma espécie de religião. O historiador deixa clara a estreita associação, desde os tempos medievais, entre a realeza e o sagrado, a qual subsistiu na Inglaterra até a ascensão da dinastia Hanover e, na França, até a Revolução de 1789, com um breve reaparecimento na coroação de Carlos X, em 1825. Na modernidade, o sagrado pareceu refluir, não só na vertente religiosa como também em sua roupagem política. No mundo contemporâneo, teria o sagrado sido reduzido a um simples vestígio, mero rastro? Conforme Luc Ferry,

[...] não podendo sustentar-se numa ordem cósmica, não podendo mais acreditar em Deus, os Modernos inventaram religiões de substituição, espiritualidades sem Deus ou, para ser direto, ideologias que, professando com frequência um ateísmo radical, agarraram-se, apesar de tudo, a ideais capazes de dar um sentido à existência humana, ou de justificar que se morra por eles. (2007, 167-168).

Nos primórdios, com efeito, os gregos postulavam a existência de uma ordem cósmica regida por leis universais, imutáveis e não escritas. Essa ordem cósmica desapareceu na modernidade, substituída pela imagem do mundo produzida pela revolução científica. O século XVIII ouviu, por outro lado, o veredito de Nietzsche (2001, p. 148) de que Deus estava morto. Heidegger (1997) indagava, em 1933, se a existência alemã estaria preparada para as consequências da “boa nova” nietzscheana, que teria lançado o manto de abandono sobre o homem no mundo dos entes, caindo por terra os fundamentos da metafísica, da religião e da moral. Se Deus, de fato, retirou-se para sempre da história, isso significa que aceitou ser impotente em relação ao tempo, confiando tudo ao agir e ao sofrer do homem (JONAS, 1993).

Ferry não lamenta a secularização. Assinala, contudo, que grandes utopias — tais como o patriotismo do século XIX, o cientificismo à maneira de Júlio Verne e o comunismo — acabaram por reinventar ideais superiores, embora sem sair dos quadros da própria humanidade, como faziam os gregos com o *kósmos* e os cristãos com Deus. Nos exemplos fornecidos, três modos de salvar a vida e/ou justificar a morte, sacrificando o presente, o totalmente imanente, em prol de causas superiores: a revolução, a pátria e a ciência. “Com esses três ‘ídolos’, como dirá Nietzsche, foi possível salvar a fé: conciliando a vida e o ideal, sacrificando-a eventualmente por ele, foi possível preservar a certeza de se ‘salvar’ [...]” (FERRY, 2007, p. 168). O vocabulário religioso pode contaminar até movimentos assumidamente materialistas e ateus, como se pode constatar pelo texto de primeira página do *France Nouvelle*, principal periódico do Partido Comunista Francês, publicado imediatamente após a morte de Stalin:

O coração de Stalin, ilustre companheiro de armas e prestigioso continuador de Lenin, o chefe, amigo e irmão dos trabalhadores de todos os países, cessou de bater. Mas o stalinismo vive, ele é imortal. O nome sublime do genial mestre do comunismo mundial resplandecerá com uma

chamejante claridade pelos séculos, e será sempre pronunciado com amor pela humanidade reconhecida. A Stalin, para todo o sempre seremos fiéis. Os comunistas se esforçarão por merecer, por sua dedicação incansável à causa sagrada da classe trabalhadora [...], o título de honra de stalinistas. Glória eterna ao grande Stalin, cujas magistrais imperecíveis obras científicas nos ajudarão a reunir a maioria do povo [...] ⁴⁷.

Na perspectiva dos comunistas franceses da metade do século XX, o ideal era tão “sagrado” (sic.) que poderia ultrapassar a morte, justificando que se desse a vida por ele. Nessa perspectiva, não é exagero afirmar que se tratava de uma verdadeira doutrina da salvação. *La Bayamesa*, composta no século XIX, no cenário da guerra contra o governo colonial espanhol, continuou como hino nacional cubano mesmo depois da revolução socialista. Ainda hoje, a letra, inalterada, estende a esperança da salvação aos cubanos que tenham sacrificado seu destino à causa suprema: “morrer pela pátria é viver”. À direita do espectro político, também há formas de patriotismo, normalmente sob o rótulo de “nacionalismo”, veiculando a ideia de que vale a pena dar a vida pela nação. Num estilo semelhante, embora não tão contundente, também o cientificismo já chegou a oferecer motivos para se viver e morrer (FERRY, 2007, p. 170).

Dulce et decorum est pro patria mori: é doce e honrado morrer pela pátria, dizia o poeta romano Horácio. Na contemporaneidade, o brocardo soa deplorável. Mas Horácio apenas expressava aquilo que os romanos de fato praticavam, como demonstra a extensão do império que conquistaram na ponta do gládio. O adágio retornou, na Idade Média, retomando a concepção aristotélica da superioridade do bem comum sobre o particular, e que “[...] Hooker chega a aplicar aos ‘agentes naturais’, que enquanto ‘partes sociáveis unidas num só corpo’ preferem o bem de todos ao seu particular [...]” (JANINE RIBEIRO, 2004, p. 207). Não se trata de louvá-lo, longe disso. O estranho é encontrá-lo,

⁴⁷ Capa de *France Nouvelle* de 14 de março de 1953.

novamente, em divisas socialistas e nacionalistas. No século XVII, Hobbes já não via sentido em aceitar morrer, quer pelas mãos do carrasco, quer pelo inimigo da pátria: *pro patria mori* é apenas um álibi, não redime a violência do *telos* (JANINE RIBEIRO, 2004, p. 207). Onde residiria a força dessas invocações abstratas que atravessaram os tempos? O ser humano necessitaria de razões outras, supraindividuais, para viver e morrer?

Nessa marcha, caberia ainda indagar: poderíamos prescindir do sagrado? A persistência da ideia ao longo dos séculos é sugestiva, mesmo disfarçada em trajes tão distintos uns dos outros: da religião, passou pela nação, ou pátria, deu um abraço na ciência, seguiu pela trilha dos ideais revolucionários, parece ter encontrado algum refúgio na arte. Como anota Critchley (2012, p. 25), formas políticas modernas – democracia liberal, fascismo, comunismo soviético, nacional socialismo e todo o resto – poderiam ser vistas como metamorfoses do sagrado. Não que Critchley o constate com júbilo, não é disso que se trata. O problema diz respeito à política, à motivação para agir politicamente. O profano, demasiado profano, não parece inspirar o indivíduo a se deixar mobilizar radicalmente pelo outro, a se sacrificar, se for preciso, especialmente em favor daquele outro que se apresenta como diferente, estranho, desigual.

Sacrifício é a oferenda feita ao sagrado. Ou, num sentido mais geral, “[...] é um dom feito por algo ou alguém que amamos ou respeitamos” (Comte-Sponville, 2004, p. 531). O sacrifício supremo é o da própria vida, não porque a julguemos sem valor, mas porque acreditamos que só merece ser vivida a serviço de alguma outra coisa, maior que ela, ou de alguém que não podemos abandonar sem trair nossas convicções mais profundas. “Assim fazem os heróis, e é por isso que, após a sua morte, nós os reconhecemos” (Comte-Sponville, 2004). Segundo Ferry (2008, p. 93), mesmo vivendo num universo inequivocamente desencantado, ainda aceitamos nos sacrificar, ou até mesmo dar a vida, por algo que nos seja sagrado: “[...] continuamos, sejamos materialistas ou não, estimando que certos valores podem, se necessários, nos levar a correr riscos.” O que dizer desses valores? Ainda com Ferry:

O sacrifício implica que se admita, mesmo que de maneira sub-reptícia, sem que se ouse confessar, de tal modo isso parece fora de moda e contrário aos ensinamentos do mundo desconstruído, que existem valores transcendentais, pois superiores à vida material ou biológica. (FERRY, 2008).

A hipótese do filósofo francês (2008, p. 92) é a de que, contrariamente ao que levava a crer um século de desconstrução, conjugado a uma globalização que tende a reduzir tudo à lógica do mercado, os valores transcendentais não desapareceram, apenas se deslocaram: *“à medida que abandonaram o céu, desceram à terra, onde finalmente foram encarnados no cerne da própria humanidade.”*⁴⁸ Não é preciso invocar o exemplo dos jihadistas para admitir que muitos de nossos contemporâneos, não necessariamente “crentes” ou “fiéis”, ainda são capazes de arriscar a própria vida em defesa do próximo, como o fazem diuturnamente, por exemplo, os voluntários dos Médicos sem Fronteiras. A transcendência de Ferry não se reporta ao “além”, como ele mesmo faz questão de frisar: trata-se de reconhecer, na experiência vivida, na imanência da vida de todo dia, imagens da relação com o outro que criam obrigações.

Queiramos ou não, aliás, pois essas obrigações parecem se impor a nós sem que sequer tenhamos que pensar nisso, como se nossa relação com a transcendência não fosse mais fruto de uma crença e menos ainda de uma instituição autoritária, mas de uma experiência quase factual. Como muito bem assinalou Henri Dunant, o criador da Cruz Vermelha, em Lembrança de Solferino: era simplesmente impossível agir de outro modo, impossível permanecer indiferente, não parar a diligência diante do espetáculo daqueles milhares de soldados mutilados de forma atroz, banhados no próprio sangue e esperando a morte certa, já que ninguém viria ajudar. (FERRY, 2008, p. 94).

⁴⁸ Grifos no original.

Haveria algo de *misterioso* que leva algumas pessoas a se arriscarem pelo outro? O próprio Ferry, embora afirmando que a exterioridade de valores se manifesta exclusivamente na imanência da consciência, parece julgar imprescindível recorrer a algum tipo de transcendência para pensar o “sair de si”. Segundo o filósofo, não inventamos a verdade, a justiça, a beleza ou o amor, mas os descobrimos em nós mesmos, como algo que nos ultrapassa e que, portanto, nos é dado a partir de fora, sem que possamos identificar o fundamento último dessa doação. “Subsiste um mistério da transcendência que não há como se assimilar” (FERRY, 2008, p. 99).

“Mistério da transcendência”. O mistério ainda mexe com algo muito profundo em nossa psique. Etimologicamente, a palavra vem do grego *mystérion*, significando “coisa secreta”, “ação de calar a boca”, dada sua relação com o verbo *mýein*, “fechar, se fechar, calar a boca”. Daí *mýstes*, “o que se fecha, o que guarda segredo, o iniciado”, como também *mystikós*, “o que concerne aos mistérios, que penetra os mistérios” (BRANDÃO, 1986, p. 295). Já se mencionou que Platão, no *Banquete* (1989) e no *Fedro* (2011), utiliza o vocábulo dos mistérios para descrever a experiência filosófica. Mas há outros registros, nos quais *mistério*, *sagrado* e *transcendência* aparecem intimamente ligados.

As experiências do sagrado vêm “de fora” do mundo cotidiano: o indivíduo sente que o fluxo de sua existência se interrompeu, sendo *visitado*, nesse ínterim, por algo “além” de si. O sentido de sua vida se transforma no encontro com o mistério. Há pessoas que relatam tais experiências em situações limítrofes, de calamidades, nas quais são jogadas num estado de transcendência absoluta. Enquanto mistério, a experiência do sagrado coloca em xeque os limites da razão, do domínio do homem sobre si mesmo, levando-o “além”. Na aparência, pode não haver mudanças, mas, subjetivamente, a vivência “encantada”, do encanto, é transformadora. A literatura religiosa é farta em exemplos de homens e mulheres que experimentaram essa união mística com o divino. Mesmo num mundo desencantado, como diria Weber, é possível constatar

o ressurgimento da dimensão sagrada, desta feita na situação analítica, como atestam alguns psiquiatras e psicólogos.

Gilberto Safra (1998), por exemplo, destaca que o primeiro encontro do bebê com sua “mãe devotada comum” inscreve, na vida psíquica da criança, uma experiência estética de encanto que viabiliza o início da constituição de sua subjetividade. O ser humano não se instaura de forma definitiva, mas em ciclos: há elementos do seu ser que se inscreveram no encontro com o outro, há outros que não chegaram a evoluir. Isso leva o indivíduo a querer encontrar um objeto que possa promover a evolução daqueles aspectos que não chegaram a acontecer pelo encontro com o outro. Cada vez que depara com algum aspecto que poderia vir a se constituir na relação com o outro como um elemento de si, a pessoa experimenta alegria, júbilo, encantamento. “A experiência vivida dessa forma é, frequentemente, nomeada pela pessoa como sagrada. A experiência do sagrado surge antes que o indivíduo tenha qualquer tipo de representação ou concepção sobre o divino” (SAFRA, 1998).

Safra (1998) propõe enxergar o sentimento religioso como uma tentativa de busca do sagrado, aqui no sentido de anseio da potência de ser. O divino é concebido como o elemento absoluto no qual o indivíduo estaria, eternamente, experimentando o júbilo e o encanto. Não que o sentimento religioso se confunda com o sentimento de sagrado: no religioso, é comum haver um sentimento de reverência, de solenidade diante do Outro Absoluto; na vivência do sagrado, “[...] o indivíduo pressente a Presença do Divino, e vive uma transformação em seu ser” (SAFRA, 1998). O sagrado é essencial ao ser humano, tanto que “[...] a perda do sentido de sacralidade leva o homem à perda de aspectos fundamentais ao devir de seu ser” (SAFRA, 1998). O processo de cura, na clínica psicanalítica, passaria, justamente, pelo restabelecimento do sentido do sagrado mediante a recuperação da capacidade criativa.

É difícil discorrer sobre o mistério, *mystérion*, “coisa secreta” sobre a qual se deve “fechar, calar a boca”. Os historiadores da religião o sabem há tempos: quanto mais intensa e profunda é a experiência do contato

com o divino, com o sagrado, tanto menor é ela suscetível de definição objetiva, porquanto “[...] por sua própria natureza transcende as categorias de sujeito e objeto que toda definição pressupõe” (SCHOLEM, 1988, p. 15). Há místicos que encontram a paz na imersão solitária com o divino e não se interessam em compartilhar sua experiência com outros ou modificar a comunidade. O judaísmo, o cristianismo e o budismo podem fornecer exemplos variados dessa espécie de místico. Por mais inestimável que seja o valor desses santos (ou budas), mudos e anônimos, a história das religiões, adverte Scholem (1988, p. 13-14), não se preocupa com eles: importa-se, em vez disso, “[...] com o que acontece quando os homens entram em comunicação uns com os outros.” O mesmo pode ser dito da ética e da política: relevante é a dimensão do mistério no encontro humano, que transcende os indivíduos e aponta para novas possibilidades de ser e estar no mundo.

A obra de Martin Buber (2007) segue trajeto análogo: primordial é o mistério da relação Eu-Tu, dos momentos fugazes, porém intensos e luminosos, que os seres humanos percebem ao vivenciar encontros significativos. Duas conversas relatadas por Buber (2007) podem ilustrar melhor a importância do diálogo genuíno em seu pensamento: na primeira, um trabalhador lhe diz que havia tido a experiência de que não precisava da hipótese “Deus” para se orientar no mundo, ao que o filósofo concluíra que deveria abalar essa visão de mundo naturalista, mostrando vários “mundos” (dos “objetos”, dos “sujeitos”, dos “fenômenos”...) e indagando qual seria o “lugar” em que conseguiríamos pensar mundos tão distintos. O trabalhador, que durante toda a explanação havia permanecido de olhos fechados, os abriu e disse, com lentidão e ênfase: “O senhor tem razão” (BUBER, 2007, p. 10).

Buber ficou perturbado. O que ele havia feito? Havia levado o homem a muito perto do que Pascal chamou de Deus dos filósofos. Era isso mesmo o que queria? Não teria sido melhor levá-lo ao “[...] Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, aquele com quem podemos conversar e a quem podemos dizer ‘Tu?’” (BUBER, 2007). O filósofo continua seu relato,

narrando uma segunda conversa, desta vez com um pensador, velho em anos, mas jovem na capacidade de reconsiderar e reexaminar tudo. Num certo momento, o pensador pergunta a Buber:

Como o senhor consegue, seguidamente, usar a palavra 'Deus'? [...] Nenhuma palavra da linguagem humana foi mais maltratada, mais maculada e desonrada que essa! Todo o sangue inocente derramado privou-a do brilho que ela possui. Todas as injustiças que essa palavra foi chamada a encobrir privaram-na de sua marca própria. Quando ouço o Altíssimo ser chamado de Deus, por vezes isso me parece uma blasfêmia. (BUBER, 2007, p. 12).

Buber não se lembra do exato teor de sua resposta, mas recorda que anuiu que, de todas as palavras humanas, era aquela, de fato, a que arrastava, consigo, a carga mais pesada. A que tinha sido a mais conspurcada e aviltada. E que, justamente por isso, Buber não podia renunciar a ela. Porque, sobre essa palavra, gerações de homens colocaram suas angústias, por ela mataram e por ela morreram. Mas, quando toda a loucura e o engodo passam, quando se defrontam com sua solidão, os seres humanos deixam de dizer "Ele, Ele", passando a suspirar "Tu, Tu". "Não podemos lavar a palavra 'Deus', nem podemos consertá-la, mas podemos, manchada e rasgada como está, levantá-la do chão e erguê-la nas horas de grande preocupação." (BUBER, 2007, p. 13). Depois disso, conta Buber, o velho senhor levantou-se, pôs a mão em seu ombro e disse: "Vamos tratar-nos um ao outro por Tu" (BUBER, 2007). A conversa estava encerrada. "Pois, quando dois realmente estão de acordo, eles o estão em nome de Deus" (BUBER, 2007).

É difícil imaginar semelhante diálogo na pós-modernidade. Bauman (2011a), ao indagar se a ética seria possível num mundo de consumidores, retoma argumentos de Freud, Adorno, Arendt, Habermas, Lévinas e Simmel para, na sequência, refletir sobre a prática cotidiana da sociedade de consumo. Bauman poderia ter utilizado outras categorias para pensar o problema da ética num contexto de fragilidade dos laços

humanos — e o faz, de fato, em outras obras —, mas o consumo pode ser um bom guia. Fragmentados num mundo consumista, sem uma esfera supranacional capaz de regular os mecanismos do mercado global, os indivíduos se deparam com a alteridade através de identidades fluidas em contínua transformação. Vislumbram, na alteridade, a fragilidade e a interdependência que demanda a responsabilidade em todos os níveis. Para o sociólogo (2011a), as decisões individuais de consumo coadunam-se com as responsabilidades planetárias, no grau máximo do brocardo “pensar globalmente, agir localmente”.

O consumo interessa, como fio condutor, quando dá indícios de que a produção em série não é só de mercadorias, mas também de subjetividades. A contemporaneidade parece ter invertido os valores, sacralizando o consumo e banalizando as relações humanas. A busca desenfreada por novas mercadorias, por tecnologias cada vez mais sofisticadas, associada ao inevitável descarte dos produtos ultrapassados, contamina o social, dando continuidade ao fenômeno percebido por Arendt como resultado da experiência totalitária do nazismo e do stalinismo: *o tudo é possível*.

O *tudo é possível* mostrou que formas modernas de organização social assumiram, em contraposição aos valores invocados pela própria modernidade, que os seres humanos são supérfluos e descartáveis. Tal inversão inviabiliza, por certo, a construção de uma vida coletiva solidária. Os seres humanos, fragilizados, voltam-se cada vez mais à própria interioridade, em busca de refúgio, eliminando, como diz Sennett (1999), a possibilidade de pensar a política de forma ampla. Nesse quadro, a relação Eu-Tu pode ter sido substituída pela relação Eu-Algo de forma perversa, ainda que troquemos o par Tu/Deus de Buber pelo duo Tu/Outro de Lévinas. Qualquer que seja o “Tu”, divino ou humano, o “Eu” das relações “Eu-Tu” e “Eu-Algo” não é o mesmo. Voltando a Buber:

[...] quando os seres em torno de alguém são vistos e tratados como objetos de contemplação e percepção, ou

então como objetos de uso ou também de cuidado e favorecimento, aí se está falando de um outro Eu, aí é posto em ação um Eu diferente de quando ele chega à sua presença e o aborda com a totalidade de seu ser e entra em relação essencial com ele. Qualquer um que tenha a chegada a conhecer uma e outra coisa – e esta é a vida do homem, continuamente chegar e conhecer uma coisa e outra – entende do que é que estou falando. As duas coisas juntas constroem a existência humana. (BUBER, 2007, p. 118).

Segundo Marc Augé (2005), nosso tempo testemunha o excesso, a hipertrofia e a deformação, sobretudo nas dimensões do tempo, do espaço e do eu. Anthony Giddens (2002), em sentido análogo, constata que o principal modo de subjetivação da contemporaneidade concentra-se no contínuo trabalho de produção da autoidentidade. Jurandir Freire Costa (2005), embora num viés mais otimista, destaca o consumismo e o culto ao corpo como fatos relevantes na formação das identidades pessoais no mundo contemporâneo, regido pela “cultura do espetáculo”. Tais diagnósticos, guardadas as devidas proporções, poderiam sustentar a percepção buberiana de que a relação Eu-Algo, desmesuradamente inchada, teria praticamente tomado conta da nossa era? A relação Eu-Algo também é constitutiva da existência humana, por certo, não se trata de bani-la de nossas aspirações éticas. O problema, sempre, está na *hýbris*, no excesso. “O Eu dessa relação, um Eu que tudo possui, que tudo faz, que é bem-sucedido em tudo, é incapaz de dizer Tu, incapaz de encontrar um ser essencialmente — ele é o senhor do momento” (BUBER, 2007, p. 119). Ora, o encanto e o encontro, como lembra Safra (1998), também são constitutivos da subjetividade humana.

Não se trata de advogar o retorno a alguma mítica Idade do Ouro onde as pessoas fossem supostamente menos individualistas e mais generosas. A pergunta central é pragmática, refere-se ao fenômeno que, na órbita jurídica, é conhecido como “eficácia”: capacidade de produzir efeitos (FERRAZ JUNIOR, 2003, p. 199). Uma norma jurídica se diz “[...] socialmente eficaz quando encontra na realidade condições adequadas

para produzir efeitos” (FERRAZ JUNIOR, 2003). A indagação nuclear é se a solidariedade encontraria por si só, na contemporaneidade, as condições necessárias para ser, de fato, eficaz. Em outras palavras, num mundo desencantado, sem *kósmos* e sem Deus, provavelmente cético em relação às grandes utopias, seria possível tornar a solidariedade efetiva sem recorrer a nenhuma instância fora ou além de si mesma?

A hipótese sugerida: se a fraternidade e/ou a solidariedade chegaram a ser vivenciadas, de fato, ao longo da história ocidental, isso se deu, provavelmente, ou porque existia uma instituição religiosa que assegurava as danações do inferno para quem não seguisse os preceitos cristãos, ou porque havia alguma autoridade temporal que garantia um verdadeiro inferno na terra para quem rompesse os laços sociais minimamente necessários para a manutenção da paz social. Para ilustrar a primeira hipótese, temos a Europa dos séculos XVI e XVII, regida por um Deus severo que se fazia obedecer principalmente por causa do medo do inferno e da condenação eterna. Não bastasse o medo da morte, a Igreja acenava com uma punição ainda pior: o da danação sem fim.

Como anota Keith Thomas (1991, p. 385-387), não eram poucos os que demonstravam mais medo de acabar no inferno do que interesse em ir para o céu. Dos mundos do além, o mais importante, no final das contas, era o inferno. Segundo Walker (1964, p. 4), o triunfo do inferno decorria da crença firme e praticamente universal de que servia para desencorajar, nesta vida, comportamentos contrários aos valores morais propostos. A cristandade acreditava que, se o medo do suplício eterno fosse removido, a maioria iria se comportar sem retidão moral alguma, fazendo com que a sociedade entrasse em colapso por conta de uma orgia anárquica (WALKER, 1964). O cuidado, o conforto e o auxílio se materializariam, assim, na maior parte das vezes, mais por temor da danação eterna do que por amor, simpatia, altruísmo genuíno ou solidariedade.

Para ilustrar a segunda hipótese, poder-se-ia pensar na Iugoslávia. Tito conseguiu manter o histórico conflito étnico controlado até seu

falecimento, em 1980. Depois de sua morte, por diversos motivos, a desintegração da República Socialista Federativa da Iugoslávia foi praticamente inevitável. Não é o caso de discutir as questões econômicas e estruturais, inclusive atinentes ao cenário político internacional, que culminaram com a dissolução do país. O que parece digno de nota é que, na ausência de um Estado forte (para não dizer ditatorial), vizinhos passaram a matar vizinhos sem a menor hesitação. Dito de outra forma, talvez seja cabível indagar se não apenas algum tipo de solidariedade, mas a própria civilidade mais comezinha não teria sido possível, naquela região, somente porque havia “algo” maior que mantinha as relações pacificadas de maneira heterônoma: uma entidade transcendente, em suma.

No fundo, talvez estejamos constatando hoje as perplexidades de uma civilização que elegeu a razão seu emblema maior e que se deparou, não obstante, com o desconcerto e com a suspeita que invadem o universo dos valores e dos fins e que se exprimem de forma radical no niilismo ético. A política moderna formula-se cada vez mais como problema de técnica do exercício do poder e, cada vez menos, como discernimento do mais justo. A fragmentação dos universos culturais torna difícil a adequação das convicções do indivíduo e de sua liberdade a ideais e valores universais. A relação da sociedade com o indivíduo, nesse contexto, passa a ser técnica e exclui a dimensão ética, enquanto a relação dos indivíduos com a sociedade e com o Estado torna-se a relação da parte que se submete ou resiste à sua integração num todo considerado estranho e frequentemente hostil.

Ainda que não estejamos diante de seu fim, não se pode negar que a perplexidade ronda a ética do nosso tempo. Se, por um lado, a velocidade das transformações históricas dissolveu o peso da tradição, ainda que não se possa falar em dissolução completa dos valores tradicionais, a razão moderna parece ter perdido, por outro lado, a inventividade que seria necessária para dar conta das implicações éticas de uma civilização complexa. Daí a perplexidade que se manifesta na

proliferação das discussões éticas no mundo contemporâneo, as quais, entretanto, não parecem investidas de vigor suficiente para desbravar novos caminhos.

Seria exagero afirmar que o niilismo ético tem protagonizado a cena intelectual contemporânea? Nesse caso, se uma das dimensões do *ethos* era a da morada do homem, como sobreviver como um estranho em sua própria casa? O indivíduo tem inúmeros motivos para não se sentir à vontade num mundo em que não há garantias de que ele não venha a se tornar descartável. Voltando a Hans Jonas (1993), Deus confiou tudo ao agir e ao sofrer do homem. Todavia, depois de milhões de pessoas massacradas, vitimadas pelo ódio de outros homens, entra em crise não só a figura de Deus como também a figura do homem, cuja ética não resistiu aos golpes da história. Eis por que, na esteira de Emmanuel Lévinas, não se deverá perguntar apenas “onde estava Deus?” quando a noite caía sobre a terra, mas, sobretudo, “onde estava o homem?”. Diante da crueldade, da dor inútil, é de se indagar se ainda persistiria não só a religiosidade, no seu sentido mais amplo, como também a ética.

O que nos sobra? Não há respostas fáceis. Parodiando Churchill (2005, p. 165), é “[...] uma charada envolvida em mistério, dentro de um enigma”. Talvez, em algum momento, ainda possamos falar do “outro”, de uma ética na qual o outro, o estranho, o diferente, estrangeiro, ocupe o lugar fundamental. Lévinas já nos alertava que não somos donos de nossa própria casa e que temos, para com o Outro, uma dívida irresgatável. Autores distintos — como Critchley e Safra, por exemplo — recordam que a visitação do outro, de fato, instaura nossa subjetividade. Daí a necessidade da abertura ao outro e do reconhecimento da responsabilidade para com o próximo, que pode nem ser o resultado de uma intencionalidade, mas de uma sensibilidade em que o eu se deixa impactar pela alteridade e se torna refém do outro. Esta é a dimensão ética por excelência: estar a serviço do outro, por ele e para ele.

O sentido do humano estaria nessa responsabilidade para com o outro. Como afirma Ferraz Junior (2003, p. 352), “[...] nenhum homem

pode sobreviver numa situação em que a justiça, enquanto sentido unificador do seu universo moral, foi destruída, pois a carência de sentido torna a vida insuportável.” Novamente com Lévinas, antes de nos preocuparmos com o propósito de nossas próprias vidas, deveríamos nos direcionar para a vida do Outro. Perante o Outro, podemos responder ou não, mas, nessa escolha, jogamos nossa própria liberdade, o sentido ou o não-sentido. Porque o eu se constitui, afinal, como resposta ao Outro. A relação com o Outro se apresenta como exigência de toda a humanidade: “Nos olhos que me olham, há toda a humanidade”.

A abertura para a transcendência talvez seja uma chave interessante para um diálogo entre o desaparecimento do *kósmos*, de Deus e das grandes utopias, de um lado, e a crise da solidariedade, do outro. Há quem diga que o homem apenas chega a ser completo quando se abre para o transcendente, traduzindo, aí, a essência divina na existência humana, afastando-se do pacto com o nihilismo ético. Apesar da *Shoah*, Lévinas insiste na santidade de toda a vida, na necessidade de não ceder ao desumano e, sobretudo, de não justificar o sofrimento do outro pelas urgências da história ou por razões de Estado. Sua obra é dedicada ao transcendente e à alteridade irreduzível do outro, sobretudo num século que parecia findar (e que talvez tenha findando, de fato) com o pesadelo do risco do retorno de tudo o que esses nomes significam, na exasperação da razão tornada política e desligada de toda a ética.

Para Lévinas, Deus nos vem à ideia, cabendo anotar que a palavra “Deus”, nesse contexto, é um significante independente do problema de Sua existência. A ideia de Deus nos chega como “ideia de infinito em nós”, que nada tem de teológica: diz respeito à ideia de infinito em sua anterioridade em relação à ideia de finito (como não lembrar, aqui, de Descartes?), mas também, e além, à explosão desse continente finito que somos nós. O Deus lévinasiano é “outro que outrem”, uma alteridade prévia à alteridade de outrem, a verdadeira transcendência. Há certa simultaneidade no encontro com o Outro: já no rosto, comparece o terceiro, o Outro do Outro, mas, igualmente, toda a dimensão infinita que

a figura de Deus insinua. O Deus de Lévinas não pertence ao registro ontológico. Nem mesmo o Outro se situa nesse campo. O encontro e a simultaneidade são relevantes, aqui, porque presentes no exame da justiça e da ética, tal como Derrida (2004) se refere em seu adeus a Lévinas.

No encontro face a face, comparece a exigência da justiça para salvaguardar todo prejuízo, todo esquecimento da humanidade que essa relação dual acarreta. Basta lembrar Freud, aliás, quando ele pensava no casal de amantes como aquela dupla narcísica que dá as costas ao resto do mundo. Cabe observar que essa relação a Deus, se é que podemos falar assim, também comportará toda dose de traumatismo que o encontro com a alteridade traz. Suportar esse traumatismo também é problemático, mas essa é outra história... O que importa ressaltar é que, quando frente a frente com o outro, resta-me apenas dizer: "Eis-me aqui". Não se trata de um diálogo, mas de um anúncio de paz e de responsabilidade absoluta.

Poderíamos trocar "Deus", para sair do universo lévinasiano, por alguma outra transcendência qualquer. Como sugere Janine Ribeiro (2001, p. 82), a monarquia norte-européia, "[...] montando um espaço comum de identidade, constitui o melhor exemplo de uma transcendência simbólica." Talvez a transcendência não seja imprescindível, no final das contas, mas é útil. Ainda com Janine Ribeiro (2001, p. 82-83), para "[...] resolver os conflitos que tenho com os outros, ou os que vivo em mim, precisaria transpor para meu imaginário um porto de paz, um lugar de não-conflito — uma transcendência que acalme e nutra minha psique." Quicá fosse possível, então, pensar apenas em termos de imanência, radicalizando "[...] a república e entender dispensável essa âncora — mesmo simbólica — no transcendente"? (JANINE RIBEIRO, 2001, p. 83). Talvez a questão ainda esteja em aberto.

Capítulo 5 - Conclusão.

O filme norte-americano *Os intocáveis*, dirigido por Brian De Palma, é memorável por diversos motivos: da trilha sonora de Ennio Morricone, passando pelo guarda-roupa desenhado por Giorgio Armani ao desempenho de atores como Kevin Costner (como o agente do tesouro Eliot Ness), Robert De Niro (como o gangster Al Capone) e Sean Connery (como o policial Jimmy Malone), tudo é um primor. Sem contar as cenas espetaculares, como a do tiroteio na escadaria, homenagem do diretor a outro marco do cinema, *O encorçado Potemkin*. A narrativa é conhecida: versa sobre os esforços de Eliot Ness e de sua equipe para levar Al Capone à Justiça durante a vigência da Lei Seca⁴⁹. De um modo geral, o filme é um tanto maniqueísta, retratando Ness como o ícone do bem e Capone como a encarnação do mal. Mas há cenas nas quais os estereótipos se suavizam, como aquela em que Capone, no meio de uma ópera, ouvindo *Ridi, pagliaccio*, recebe a notícia da morte de Malone: De Niro alterna as lágrimas de emoção pela música aos risos de prazer sádico pelo homicídio do policial, enquanto, em outra tomada, Connery rasteja ensanguentado no chão de sua casa.

O episódio interessa por suscitar reflexões sobre uma moralidade baseada precipuamente nas emoções. Os sentimentos são importantes por motivarem o comportamento de um modo que meros preceitos racionais talvez não conseguissem fazer. É arriscado, contudo, fundamentar um código de conduta apenas nos sentimentos: afinal, como já observava a escritora setecentista inglesa Elizabeth Carter, em tom mordaz, ser “[...] meramente tomado por um impulso repentino de compaixão, ante a visão de um objeto que sofre, tem tão pouco de benevolência quanto um ataque de gota.” (cf. CASH, 1966, p. 55). O Al Capone interpretado por Robert De Niro ilustra a tese: em termos morais,

⁴⁹ Lei federal que vigorou, nos Estados Unidos, de 1920 a 1933. Proibia a produção, transporte e comercialização de bebidas alcoólicas.

a fina sensibilidade às belas artes pouco importa, principalmente porque desconectada do prazer usufruído por aquele que mandou matar outro ser humano. De certa forma, essas contradições internas já haviam sido detectadas por Rousseau:

Tal é a força da piedade natural, que os costumes mais depravados ainda encontram dificuldade em destruir, uma vez que se vê todos os dias, em nossos espetáculos, enternecer-se e chorar, diante das desgraças de um desafortunado, fulano que se estivesse no lugar do tirano agravaria ainda mais os tormentos do seu inimigo, tal como o sanguinário Sila, tão sensível aos males que não tinha causado, ou aquele Alexandre de Feras, que não ousava assistir à representação de nenhuma tragédia, temendo que o vissem sofrer com Andrômaca e Príamo, enquanto ouvia, sem emoção, os gritos de tantos cidadãos degolados todos os dias, por suas ordens. (2015, p. 84)

A moralidade exige, para além dos sentimentos, condutas. Não são quaisquer condutas, todavia, que importam ao agir moral. Outro filme, desta feita alemão, pode iluminar o argumento: *Das Experiment*. Inspirado numa experiência real, conhecida como "Experimento da Prisão de Stanford", o filme parece um cruzamento de *reality show* com *Alcatraz – Fuga Impossível*: uma equipe de cientistas reúne vinte homens para um estudo psicológico de duas semanas em que alguns farão o papel de guardas e outros, de prisioneiros. Os "prisioneiros" são trancafiados e têm que obedecer a algumas poucas regras, ao passo que os "guardas" são orientados a manter a ordem sem usar violência física, tudo monitorado por câmeras. No início, reina a camaradagem, mas logo surgem os conflitos e os "guardas" passam a reagir com crueldade crescente.

O experimento real foi interrompido no sexto dia: os "guardas" estavam se mostrando cada vez mais violentos, até mesmo sádicos, ao passo que os "prisioneiros", constantemente humilhados, estavam se tornando cada vez mais submissos, obedecendo gradualmente às ordens mais absurdas. Mesmo sabendo que se tratava de uma representação, os

participantes passaram a viver seus papéis com tal intensidade que começaram a perder o senso de realidade, identificando-se com as personagens que encarnavam. Já o filme aposta numa suposição: “o que aconteceria se tivesse ido adiante?” *Das Experiment* vale a pena no mínimo por causa da pergunta que sugere: abandonaríamos nossos valores éticos e nos deixaríamos levar pelos impulsos mais agressivos numa situação extrema? Talvez seja a mesma indagação provocada por um clássico da literatura, *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*: é possível que o médico seja finalmente subjugado pelo monstro?

António Damásio (2012, p 66) não nega que as emoções, em certas circunstâncias, perturbam o raciocínio. O senso comum o diz: aprazível ou dolorosa, o melhor seria experimentar as emoções apenas em quantidades adequadas. Há alguma dose de fundamento na crença popular de que emoções não controladas e mal orientadas podem ensejar comportamentos inadequados, até mesmo perniciosos. Não obstante, o neurologista alerta, com base em estudos de casos de pacientes com lesões na parte frontal do cérebro, que a redução das emoções “[...] *pode constituir uma fonte igualmente importante de comportamento irracional.*” (DAMÁSIO, 2012, p. 66, grifos no original). Em todos os casos examinados, Damásio constatou uma associação entre a deficiência na tomada de decisões e a perda de emoções e sentimentos (2012, p. 67). Se a finalidade do raciocínio é a decisão, como propõe o neurocientista (2012, p. 157), e se a essência do processo decisório consiste em escolher as melhores opções de respostas perante determinada situação, o indivíduo com déficit emocional decide de maneira igualmente deficitária.

É necessário algum cuidado, portanto, ao avaliar os pesos dos papéis desempenhados pelas dimensões racional e afetiva no agir moral. Somos sentimentos e sensibilidades, mas também somos significados e saberes. Falar sobre os “sentidos da solidariedade” passa pela percepção de que *sentidos* evocam significados e sentimentos. Podem designar “a consciência das coisas, a própria razão, o discernimento” (*Dicionário*

HOUAISS, 2001, nota 1), em exemplos como “perder os sentidos” e “recuperar os sentidos”: literalmente, percepções sensoriais, mas também, metaforicamente, desconstrução e reconstrução, podendo remeter, nessa segunda acepção, ao próprio filosofar. Associados à reflexão, *sentidos*, substantivo masculino plural, vinculam-se às “faculdades intelectuais, raciocínio (*Dicionário HOUAISS*, 2001, nota 2), sem esquecer, contudo, que traduzem, igualmente, o “conjunto de funções da vida orgânica que buscam experimentar o prazer físico, a sensualidade” (2001, nota 1).

Como adjetivo, o termo sentido diz respeito a tudo o que é “impregnado de sentimento, proferido com sentimento, com dor, com convicção” (*Dicionário HOUAISS*, 2001, nota 17), “que causa pesar, piedade ou saudade, plangente, lamentoso, compungido (2001, nota 16), “que se ofendeu, ou melindrou, magoado, ofendido, ressentido” (2001, nota 15). Invocando António Damásio (2012), pensar e sentir não seriam conceitos antagônicos, porquanto ligados, ambos, aos acontecimentos neurais que ocorrem no cérebro, desde que esse cérebro esteja interagindo com o corpo, o qual, por sua vez, sente dor, mas também prazer, apontando para a sensualidade. A alma respira por meio do corpo e, nesse cenário, tanto o flagelo como o êxtase, quer comecem no corpo, quer numa imagem mental, acontecem na carne (DAMÁSIO, 2012, p. 21).

Filosofar, desse modo, é exercitar o talento da razão, mas sem abandonar a compreensão, confirmada pela neurociência, de que as emoções e os sentimentos são indispensáveis para a racionalidade (DAMÁSIO, 2012, p. 17). “Filosofar é pensar sua vida e viver seu pensamento”, segundo Comte-Sponville (2003, p. 250), ou “filosofar é aprender a morrer”, consoante um dos mais célebres ensaios de Montaigne (2002)? Provavelmente, as duas coisas. Filosofar pode ser árduo, exigindo o “entregar-se a longas reflexões, meditar, matutar” (*Dicionário HOUAISS*, 2001, nota 3), mas também pode refrigerar a alma, como pôde constatar David Hume (2000): a natureza sempre oferece alguma distração ou viva impressão aos sentidos daquele que a visão das

contradições e imperfeições da razão deixou febril, colocando-o num curso mais saudável, no qual imperam a indolência e o prazer (2000, p. 302); ela *diverte*, isto é, leva a algo diferente, diverso. Filosofar, então, também pode ser divertido.

Cabe recordar, nessa toada, que *sentidos* designam, ainda, rumos e destinos. Conforme o *Dicionário HOUAISS* (2001, nota 10), com efeito, “cada uma das duas direções opostas em que algo pode se deslocar; orientação, rumo”, e “aquilo que se pretende alcançar quando se realiza uma ação; alvo, fim, propósito” (2001, nota 5). De onde viemos e, sobretudo, nós, que aqui estamos, aonde vamos? O que buscamos? A literatura mundana também pode ser sapiencial. Existe um conto de Jorge Luis Borges (2008), “O imortal”, cujo protagonista, após uma longa viagem, chega à cidade dos imortais. Nela, havia um palácio, onde tudo parecia completamente insensato: corredores sem saída, janelas inalcançáveis, escadas invertidas e outras excentricidades do gênero. Nesse palácio, construído por imortais, nada parecia ter sentido. Não era isso que o protagonista esperava encontrar num mundo regido pela bem-aventurança perpétua da vida eterna. Mas então ele compreendeu que ser imortal é insignificante. Não há méritos morais ou intelectuais. Homero compôs a *Odisseia*; postulado um prazo infinito, com infinitas circunstâncias e mudanças, o impossível seria não compor, nem sequer uma vez, a *Odisseia*.

As conclusões são tão lúcidas quanto esmagadoras: na vida humana, tudo conta, porque os seres humanos são mortais e sabem disso. A morte torna preciosos os homens: cada ato que executam pode ser o último. Tudo, dentre os mortais, tem o valor do irrecuperável. Tudo o que os humanos fazem tem sentido devido a esse conhecimento da própria mortalidade. “O homem é como um sopro, seus dias como a sombra que passa.”⁵⁰ (BÍBLIA, 2004, p. 1.013). Se nosso tempo é breve, como converter a tragédia do conhecimento da própria morte em fonte de

⁵⁰ Sl 144:4.

grandeza, capaz de inspirar uma vida criativa, em conferir-lhe os melhores significados? Como assegura Gilberto Safra:

O que nos caracteriza não é nossa capacidade de produzir mercadorias mas sim a nossa possibilidade de *emprestar, criar e revelar sentidos* por meio do nosso agir, de nosso trabalho. A vocação humana é profundamente poético-religiosa. Quero dizer com isso que é inerente ao homem a capacidade de encantar-se com o cotidiano e enxergar nele o eterno. (SAFRA, 2006, p. 62) (grifo nosso).

Dos vários sentidos de solidariedade, destacou-se que começa por um sentimento. E não é um sentimento qualquer: a inexorável abertura para a alteridade a distingue de afetos que não envolvem necessariamente outra pessoa, tais como a alegria, a tristeza, a raiva e o medo. Solidarizar-se é sempre “com” outro alguém: não há solidariedade intransitiva. Dos diversos significados, optou-se, neste final de jornada, por concluir com a percepção de um garoto, então com 13 anos de idade, expressa num concurso de frases promovido pela Nestlé e pelo Ministério da Educação: “Solidariedade é a dor do outro doendo em mim” (Francisco Rodrigo Sousa dos Santos) ⁵¹.

A solidariedade encontra terreno fértil quando o indivíduo se deixa impregnar pelo *sentir com* da simpatia e pelo *sofrer com* da compaixão (COMTE-SPONVILLE, 2004). Aquele que não se transporta em direção ao outro, que apenas sente a si mesmo, “[...] está só em meio ao gênero humano” (ROUSSEAU, 2008, p. 126). Como ética, a solidariedade se origina na sensibilidade, mas se fundamenta na exterioridade, vinculando-se à ideia de uma responsabilidade para com o outro: igual ou diferente, irmão ou estranho. Seguindo a trilha de Lévinas, ser responsável significa substituir-se ao outro, àquele outro que remete a uma ordem

⁵¹ Disponível em < <http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/vencedores.pdf>>. Acesso em 18 nov. 2015.

absolutamente passada, anterior ao tempo, que de Deus é o único vestígio e que impele o homem a dizer: “Eis-me aqui”.

Assumir a responsabilidade por outrem é, para todo o homem, uma maneira de testemunhar a glória do Infinito, de ser inspirado. Há profetismo, há inspiração no homem que responde por outrem, paradoxalmente, mesmo antes de saber o que, concretamente, se exige dele. Esta responsabilidade *anterior* à Lei é revelação de Deus. (LÉVINAS, 1988a, p. 107).

Sentir a dor do outro nos faz “humanos”, mas não basta: a solidariedade também requer um agir, revelando-se, então, como aspecto essencial do viver conjunto, “[...] à medida que se consolida, na consciência social, a convicção de que o infortúnio de um cidadão causa dano à sociedade inteira [...]” (COIMBRA, 1999, p. 231). Para além da fraternidade, preocupada consigo mesma, com seus *fratres*, e para além da ética pessoal do indivíduo no âmbito de suas relações privadas, a solidariedade também é eminentemente política, nessa perspectiva do agir conjunto, porque precisa lidar com o convívio entre desiguais (ARENDT, 1998, p. 21) num espaço plural, repleto de diferenças e antagonismos (INNERARITY, 2006, p. 17). Se não assumirmos a responsabilidade pela construção conjunta de um espaço público comum, solidário, correremos o risco de não passarmos de mera justaposição de indivíduos, já então despojados de nossa razão de ser como portadores do *ethos*.

O que nos reúne inicialmente na solidariedade é a dor, o padecimento, o infortúnio. Somos todos solidariamente desvalidos, em certo sentido, porque somos mortais e o sabemos. Mas talvez possamos transformar nossa vulnerabilidade em glória ao lhe conferir, conjuntamente, outros significados. A solidariedade, afinal, não precisa se restringir à divisão material do bem-estar, obviamente necessária, porém insuficiente, porquanto nunca há o bastante para a satisfação de todos os desejos. Existem bens imateriais — tais como a amizade, o amor e a

hospitalidade — que não diminuem, como os materiais, mas crescem pela divisão: daí o simbolismo do pão e dos peixes no relato bíblico da multiplicação. Como assinala Chantal Delsol (2002), não queremos ser solidários apenas porque semelhantes no flagelo, mas porque cada um participa na construção do sentido que lhe é dado. A solidariedade não precisa ser apenas a cura da chaga ou sua compensação, mas também o amor, que é a resposta à ferida:

A solidariedade não consiste somente em diminuir o sofrimento do outro porque eu poderia estar em seu lugar, ou sofrer com ele, a fim de tornar o sofrimento mais aceitável por ser comum, mas para elevar o amor acima do sofrimento, para demonstrar que a ferida do homem não está totalmente desamparada, sem recurso, ou seja, que esta não é o único nome do homem. (DELSOL, 2002, p. 195).

A divisão dos bens materiais tem a ver com a igualdade, mas não é ela que faz a solidariedade. Regida apenas pela dimensão racional, a distribuição equitativa pode abrigar a indiferença, o egoísmo e até o ódio. É o que Delsol (2002, p. 191) denomina de justiça sem amor. A solidariedade requer mais: exige uma “[...] *vida na divisão*, não para realizar uma justiça que colocaria enfim o mundo no lugar, mas para assumir juntamente a finitude humana” (DELSOL, 2002, p. 191, destaque no original). É o face a face que dá sentido à divisão. Daí, alegoricamente, o motivo de os cinco pães e dois peixes terem sido capazes de saciar cinco mil homens⁵² (BÍBLIA, 2004, p. 1.730): porque mediados, no encontro entre desiguais, pelo amor e pela compaixão. O sentido importa: novamente com Winnicott (apud. COSTA, 2000), pior do que perder a vida, afinal, é perder o sentido da vida.

⁵² Mt 14:13-21.

Referências.

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. (Estado de Sítio).
 _____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional, 2001.
- ALMEIDA, João Carlos. *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
 _____. *As origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Documentário, 1979. 3 v: Totalitarismo, o paroxismo do poder.
 _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
 _____. *Entre o passado e o futuro*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.
 _____. *O que é política?* Org. Ursula Ludz. Pref. Kurt Sontheimer. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
 _____. *O conceito de amor em santo Agostinho*. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
 _____. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
 _____. "Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing". In: _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
 _____. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

ASHCRAFT, R. *La politique revolutionnaire et les deux traités de gouvernement de Locke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

ASSIS, José Carlos de. *A razão de Deus: ciência e fé, criacionismo e evolução, determinismo e liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 2005.

BAGGIO, Antonio Maria. *O princípio esquecido: a fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

_____. "Fraternidade e reflexão politológica contemporânea". In: BAGGIO, Antonio Maria (Org.). *O princípio esquecido: exigências, recursos e definições da fraternidade na política*. Tradução de Durval Cordas e Luciano Menezes Reis. Vargem Grande Paulista, SP: Cidade Nova, 2009. v. 2.

BAGGIO, Moacir Camargo. *Da tolerância: direito e conflito sob o signo da tolerância: por uma jurisdição constitucional comprometida com a fraternidade*. São Paulo: LTr, 2010.

BALERA, Wagner. *Curso de Direito Previdenciário*. 4. ed. São Paulo: LTr, 1998.

BAUDRILLARD, Jean. *Tela total: mito-ironias da era do virtual e da imagem*. Porto Alegre: Sulina, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. *A ética é possível num mundo de consumidores?* Tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a.

_____. *Amor líquido: sobre a fragilidade das relações humanas*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. *Medo líquido*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *Vida em fragmentos: sobre ética pós-moderna*. Tradução de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011b.

BENTO XVI.

_____. "Justiça, solidariedade e fraternidade nas relações internacionais". CIDADE DO VATICANO, quinta-feira, 29 de maio de 2008 (ZENIT.org). Discurso dirigido aos embaixadores da Tanzânia, Uganda, Libéria, Chade, Bangladesh, Belarus, República de Guiné, Sri Lanka e Nigéria. Disponível em <<http://www.zenit.org/pt/articles/bento-xvi-justica-solidariedade-e-fraternidade-nas-relacoes-internacionais>>. Acesso em 05 nov. 2015.

BERTONE, Tarcisio. Discursos do Cardeal Tarcisio Bertone sobre a encíclica "*Caritas in Veritate*" no senado da república italiana em 28 de Julho de 2009. Disponível em <http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2009/documents>. (s.d.). Acesso em 05 nov. 2015.

BÍBLIA. Português. Tradução de Euclides Martins Balancin et al. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2004.

BIRMAN, Joel. "Entre o gozo cibernético e a intensidade ainda possível". In: _____ (Org.). *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. "Insuficientes, um esforço a mais para sermos irmãos!". In: KEHL, Maria Rita (Org.). *Função fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BITTAR, Eduardo C. B. *O direito na pós-modernidade*. 2. ed., atual. e ampliada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora da Unesp, 1995.

_____. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.

_____. *O futuro da democracia*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *Teoria da Norma Jurídica*. Tradução de Ariani Bueno Sudatti e Fernando Pavan Batista. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BOITEUX, Elza Antonia Pereira Cunha. O princípio da solidariedade e os direitos humanos de natureza ambiental. *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, [S.l.], v. 105, p. 509-533, jan. 2010. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67912>>. Acesso em 05 ago. 2015.

BOMBASSARO, Luiz Carlos; KRÜGGELER, Thomas; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). *Democracia e inclusão social: desigualdade como desafio para a sociedade e a Igreja no Brasil*. Bonn; Porto Alegre: KAAD; EDIPUCRS, 2009.

BORGES, Anselmo. "Os dias da memória e da interrogação". *Diário de Notícias*, 02 nov.2013. Disponível em <<http://www.dn.pt/opiniao/opiniao-dn/anselmo-borges/interior/os-dias-da-memoria-e-da-interrogacao-3510963.html>>. Acesso em 11 nov.2015.

BORGES, Jorge Luis. "O imortal". In: _____. *O aleph*. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1986. v. 1.

BRUNKHORST, H. *Solidarität. Von der Bürger-freundschaft zur Globalen Rechtsgenossenschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2002.

BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Tradução de Celso Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2007.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Tradução de Renato de Assunção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto e Carmen Lúcia Richter Moura. Brasília: UnB, 1982.

CARDOSO, Clodoaldo M. *Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade*. São Paulo: Editora da Unesp, 2003.

CARRARA, Ozanan Vicente. *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político: elementos para pensar a justiça outramente*. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.

CASH, Arthur H. *Sterne's comedy of moral sentiments*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1966.

CARRAZZA, Roque Antonio. *Curso de direito constitucional tributário*. 30. ed. São Paulo: Malheiros, 2015.

CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 12. ed. São Paulo; Ática, 1999.
 _____; FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 1978, p. 46. (Série CEDEC/Paz e Terra, v. 3).
 _____. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. V. 1. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
 _____. "Notas sobre Utopia". *Cienc. Cult.* São Paulo, v. 60, n. spe1, jul. 2008. Disponível em
 <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 26 nov.2015.

CHURCHILL, Winston, sir. In: *Jamais ceder! os melhores discursos de Winston Churchill/selecionado e organizado por Winston S. Churchill; seleção e apresentação da edição brasileira e notas Arthur Ituassu*. Tradução de Antonio Carlos Braga. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto. "Da fenomenologia à ética como filosofia primeira: notas sobre a noção de alteridade no pensamento de E.

Lévinas". *Estudos e Pesquisas em Psicologia*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, ago.2008. Disponível em
<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812008000200007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 09 nov.2015.

COIMBRA, Feijó. *Direito previdenciário brasileiro*. 10. ed. Rio de Janeiro: Edições Trabalhistas, 1999.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário filosófico*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CONSTANT, Benjamin. «De la liberté des anciens comparée a celle des modernes». In: *Cours de Politique Constitutionnelle*. 2. ed. Paris: Guillaumin, 1872, v. II.

COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. "Playdoier pelos irmãos". In: KEHL, Maria Rita (Org.). *Função fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. "Transcendência e violência". In JACÓ-VILELA, AM.; SATO, L. (Orgs). *Diálogos em psicologia social* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2012. Disponível em
<<http://books.scielo.org/id/vfgfh/pdf/jaco-9788579820601-08.pdf>>. Acesso em 09 nov.2015.

COULANGES, Fustel. *A cidade antiga*. Tradução de Fernando de Aguiar. Lisboa: Clássica, 1988.

CRITCHLEY, Simon. *Infinitely demanding: ethics of commitment, politics of resistance*. London; New York: Verso, 2007.

_____. *The faith of the faithless: experiments in political theology*. London; New York: Verso, 2012.

DALAI LAMA XIV; CUTLER, Howard C. *A arte da felicidade: um manual para a vida*. Tradução de Waldéa Barrelos. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. 3. ed. Tradução de Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DARWIN, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. Tradução de Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

DAVIS, Natalie Zemon. "Ritos de violência". In: *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DEL NERO, Henrique Schützer. *O sítio de mente: pensamento, emoção e vontade no cérebro humano*. São Paulo: Collegium Cognitionis, 1997.

DELSOL, Chantal. "Solidariedade e barbárie". Tradução de Sônia Amaral Martins e Marcelo de Andrade Pereira. In: ROSENFELD, Denis L; MATTÉI, Jean-François (Ed). *O terror*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. (Coleção Filosofia Política, Série III, n. 4).

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os Pensadores).

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2012. 2 v. (Coleção Leste).

DUNKER, Christian Ingo Lenz. "Solidariedade sem transcendência". *Revista Mente & Cérebro*, nº 256, maio de 2014. Disponível em <http://www2.uol.com.br/vivermente/artigos/solidariedade_sem_transcendencia_.html> Acesso em 09 nov. 2015.

EAGLETON, Terry. *O problema dos desconhecidos: um estudo da ética*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. *Em que crêem os que não crêem?* Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 1999.
_____. *Pós-escrito a O Nome da rosa*. Tradução de Letizia Zini Antunes e Álvaro Lorencini. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

ELYSEU JUNIOR, Sebastião. "Complexo fraternal: a fonte do ciúme e da inveja". *Psicologia: teoria e prática*. São Paulo, v. 5, n. 2, dez. 2003. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872003000200006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 28 out. 2015.

FARIAS, José Fernando de Castro. *A origem do direito de solidariedade*. Rio de Janeiro, Renovar, 1998.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. Tradução de Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno e Nicolás Nyimi Campanário. Revisão de Renato da Rocha Carlos. São Paulo: Loyola, 2004.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FERRY, Luc. *Aprender a viver*. Tradução de Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.
_____. *Família, amo vocês: política e vida privada na época da globalização*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

FESHBACH, N. D.; ROE, K. "Empathy in six-and sevenyear-olds". *Child Development*, v. 39, n. 1, p. 133-145, 1968.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. *Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Tradução de Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. 21. ed. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2005. (Logoterapia).

FREUD, Sigmund. "Mas allá del principio del placer". *Obras completas*. Tradução de Luis Lopez Ballesteros y de Torres. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1967. v. 1.

_____. "Totem e tabu (1912-1913)". *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11.

GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia: romance da história da filosofia*. Tradução de João Azenha Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. "Sobre direitos humanos na era da bio-política". *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 49, n. 118, dez. 2008. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 03 nov. 2015.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GORDON, Deborah M. *Formigas em ação: como se organiza uma sociedade de insetos*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *A auto-afirmação da universidade alemã*. Tradução de Fausto Castilho. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1997.

- HOBBS, Thomas. *A dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- _____. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Leviatã*. 3. ed. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HOUAISS, A. *Dicionário HOUAISS da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- IGREJA CATÓLICA. Papa (2005-2013: Bento XVI). *Carta encíclica Caritas in veritate: aos bispos, aos presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas, aos fiéis leigos e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2009. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>. Acesso em 19 out.2015.
- INNERARITY, Daniel. *O novo espaço público*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Teorema, 2006.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Pereira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- JANINE RIBEIRO, Renato. *A democracia*. 2. ed. São Paulo: Publifolha, 2002. (Folha Explica).
- _____. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- _____. *A república*. São Paulo: Publifolha, 2001. (Folha Explica).
- _____. *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. "Corrupção em Casa - Os Perigos do Universal". *Revista Teoria e Debate* nº 10 - abril/maio/junho de 1990.
- _____. "Intemperança". In: NOVAES, Adauto (Org.). *Vida vício virtude*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, Edições SESC SP, 2009.

_____. "Novas fronteiras entre natureza e cultura". In: NOVAES, Adauto (Org.). *O homem máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. "Pode existir uma utopia pós-moderna?". In: SILVA, Juremir Machado da. (Org.). *Metamorfoses da cultura contemporânea*. 1 ed. Porto Alegre: Sulina, 2006.

_____;CORTELLA, Mario Sergio. *Política: para não ser idiota*. Campinas, SP: Papirus 7 Mares, 2010. (Coleção Papirus Debates).

JANKELEVITCH, V. *L'innocence et la méchanceté*. In: _____ *Traité des vertus*. Paris: Flammarion, 1986. t. III.

JONAS, Hans. *O conceito de Deus depois de Auschwitz*. Genova: Melangolo, 1993.

_____. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. "Que significa orientar-se no pensamento?" In. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Martin Claret, 2008.

KEHL, Maria Rita (Org.). *Função fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

KIERNAN, John A. *Neuroanatomia humana de Barr*. 7. ed. Tradução e revisão científica de Fábio César Prosdócimi; Paulo Laino Cândido. Barueri, SP: Manole, 2003.

KLEIN, Melanie. *Contribuições à psicanálise*. São Paulo: Mestre Jou, 1981.

LAFER, Celso. "A Declaração Universal dos Direitos Humanos - sua relevância para a afirmação da tolerância e do pluralismo". In: *A Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Sessenta anos: sonhos e realidades / organizadora Maria Luíza Marcílio. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. "A importância do valor justiça na reflexão de Miguel Reale". In: LAFER, Celso; FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio (Coord.). *Direito Política*

Filosofia Poesia: estudos em homenagem ao Professor Miguel Reale, em seu octogésimo aniversário. São Paulo: Saraiva, 1992.

_____. "A ONU e os direitos humanos". *Estudos avançados*. São Paulo, v. 9, n. 25, dez.1995. Disponível em

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000300014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 12 nov.2015.

_____. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Ensaio liberais*. São Paulo: Siciliano, 1991.

_____. *Ensaio sobre a liberdade*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

LA FONTAINE. *A cigarra e a formiga*. Tradução de Bocage. In: MESQUITA, Ary de (Org.) *O livro de ouro da poesia universal: 30 séculos de poesia do século IX a.C. até o século XX*. São Paulo: Ediouro-Paradidatic, 1988. (Coleção Clássicos de Bolso).

LA TAILLE, Yves de. "O sentimento de vergonha e suas relações com a moralidade". *Psicologia: Reflexão & Crítica*. Porto Alegre, v. 15, n. 1, p. 13-25, 2002.

_____. "A importância da generosidade no início da gênese da moralidade na criança". *Psicologia: Reflexão & Crítica*. Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 09-17, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1974.

_____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

_____. *De outro modo que ser, o mas allá dela esencia*. Salamanca: Sigueme, 2003.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord.), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizolli. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988a. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

_____. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

_____. "La philosophie et l'idée de l'infini". In: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie philosophique J. VRIN, 1967.

_____. *Noms propres*. Saint-Clément de Rivière: Fata Morgana, 1976.

_____. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988b. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

_____. *Transcendence et intelligibilité*. Genebra: Labor et Fides, 1984.

LEWIS, M. *Shame: the exposed self*. New York: The Free Press, 1995.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de filosofia, ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. "Ética e razão moderna". In: *Síntese nova fase*, v. 22, nº 68, 1995.

MAISTRE, Joseph de. «Considerations sur La France». In: *Écrits sur la révolution*. Paris: PUF, 1989.

MARX, Karl. *A questão judaica*. Tradução de Silvio Donizete Chagas. 5ª ed. São Paulo: Centauro, 2005.

_____; Engels, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Comentado por Chico Alencar. Rio de Janeiro: Garamond, 2001. (Coleção Os Visionautas, v. 2)

METZGER, Bruce M; COOGAN, Michael D. (Orgs.). *Dicionário da Bíblia: as pessoas e os lugares*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. 1.

MEZAN, Renato. *A sombra de Dom Juan e outros ensaios*. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002. v. I.

MORE, Thomas. *Utopia*. Tradução de Nílson José Machado. São Paulo: Escrituras Editora, 2003. (Coleção Mar de Letras: Clássico).

MORIN, Edgar. "Contrabandista dos saberes". In: PESSIS-PASTERNAK, G. *Do caos à inteligência artificial*. 4. ed. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora UNESP, 1993.

NASCIMENTO, Milton Meira do. "Rousseau: da servidão à liberdade". In: WEFFORT, Francisco (Org.). *Os clássicos da política*. 1. ed. São Paulo: Ática, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
 _____. *Vontade de potência*. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. (Coleção Textos Filosóficos).

OLSON, Mancur. *A lógica da ação coletiva: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais*. Tradução de Fábio Fernandez. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2015. (Coleção Clássicos).

ORTEGA, Francisco. "Por uma ética e uma política da amizade". In: MIRANDA, Danilo Santos de (Org.). *Ética e cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Coleção Debates).

PANELLA, Giuseppe. "Fraternité. Semantica di un concetto". In: *Teoria política*. Milano, Quadrimestrale – Franco Angeli, anno V, n. 2-3/1989.

PESSOA, Fernando. "O Guardador de Rebanhos". In: _____. *Alberto Caeiro: poemas completos*. São Paulo: Nobel, 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 3. ed. São Paulo: USP, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP/Editora 34, 2013.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.
 _____. *O banquete*. Tradução de J. Cavalcante de Souza. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *Indian religious thought*. Delhi: Orient Paperbacks, 2006.

REALE, Miguel. "Variações sobre a caridade". *O Estado de São Paulo*, 28 de novembro de 2008, p. A-2.

RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. Lisboa: Edições 70, 2013.
 _____. *Em torno do político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1991.
 _____. *La critica e la convinzione*. Milano: Jaca Book, 1997.
 _____. "Le paradigme de la traduction". *Ésprit*, jun.1999.

ROBBINS, Bruce. *Feeling global: internationalism in distress*. New York; London: New York University Press, 1999.

RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007. (Coleção Dialética).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. "Economia (moral e política)". In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Ronde. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso, Editora da Unesp, 2006.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

RUFO, Marcel. *Irmãos: como entender essa relação*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

SACKS, Oliver W. *O homem que confundiu sua mulher com um chapéu*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SAFATLE, Vladimir. "A farsa como verdadeira tragédia". *Revista Cult*, nº 158, ano 14, junho de 2011.

SAFRA, Gilberto. "A vivência do sagrado e a constituição do self". *Temas em Psicologia*, v. 6, n. 2, 1998. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1998000200007&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em 14 nov. 2015, _____, *Desvelando a memória do humano: o brincar, o narrar, o corpo, o sagrado, o silêncio*. São Paulo: Edições Sobornost, 2006. (Coleção Pensamento Clínico de Gilberto Safra).

SANTOS, Marisa Ferreira dos. *Direito previdenciário esquematizado*. São Paulo: Saraiva, 2011.

SARTRE, J.-P. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. 8. ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2000.

SAVAGNONE, Giuseppe. "Fraternidade e comunicação, com especial referência à comunicação jornalística". In: BAGGIO, Antonio Maria (Org.). *O princípio esquecido*: exigências, recursos e definições da fraternidade na política. Tradução de Durval Cordas e Luciano Menezes Reis. Vargem Grande Paulista, SP: Cidade Nova, 2009. v. 2.

SCHOLEM, Gershom G. *A cabala e seu simbolismo*. Tradução de Hans Borger e J. Guinsburg. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.

SENNETT, Richard. *Autoridade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2001.
_____. *O declínio do homem público*: as tiranias da intimidade. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Tradução de Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2007a.
_____. *O rei Lear*. Tradução de Millôr Fernandes. Ato III, cena IV. Porto Alegre: L&PM, 2007b.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SOLIDARIEDADE. In: *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=solidariedade>> Acesso em 11 jun. 2015.
_____. In: *Dicionário online de português*. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/solidariedade/>>. Acesso em 11 jun. 2015.
_____. In: *Dicionário da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico* [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2015. Acesso em 11 jun. 2015.

SONTAG, Susan. *Doença como metáfora*. Tradução de Paulo Henriques Britto e Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 2. ed. 3. reimp. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. Tradução de Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TOMAZELLI, Emir. "O laço de sangue: uma leitura kleiniana da fraternidade". *Pulsional Revista de Psicanálise*, ano XIV, nº 148, jul. 2001.

UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VARELA, João de Matos Antunes. *Das obrigações em geral*. Coimbra: Almedina, 1986. v. I.

VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WALKER, D. P. *The decline of hell*: seventeenth-century discussions of eternal torment. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

WAJNBERG, Daisy. *O gosto da glosa*: Esaú e Jacó na tradição judaica. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

WÉNIN, André. "A fraternidade nas narrativas do Gênesis: dificuldades e possibilidades". *Cadernos Teologia Pública*. Instituto Humanitas Unisinos. Ano X, nº 80, 2013.

ZÉA, Leopoldo. «Le droit à la difference». In: *Tolérance, j'écris ton nom*. Paris: Editions Saurait; Editions Unesco, 1995.