

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

JOSÉ HEBER DE SOUZA AGUIAR

**A FORMAÇÃO DO SUJEITO PELA EDUCAÇÃO ÉTICA, NA PERSPECTIVA DA
SOLIDARIEDADE E DA COOPERAÇÃO, COMO ALTERNATIVA AO
CAPITALISMO GLOBALIZADO: UMA PROPOSTA HUMANIZANTE E
INTEGRADORA**

São Leopoldo

2013

JOSÉ HEBER DE SOUZA AGUIAR

**A FORMAÇÃO DO SUJEITO PELA EDUCAÇÃO ÉTICA, NA PERSPECTIVA DA
SOLIDARIEDADE E DA COOPERAÇÃO, COMO ALTERNATIVA AO
CAPITALISMO GLOBALIZADO: UMA PROPOSTA HUMANIZANTE E
INTEGRADORA**

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Linha de Pesquisa: Ética e Gestão

Orientador: Prof. Dr. Wilhelm Wachholz

Segundo avaliador: Prof. Dr. Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A282f Aguiar, José Heber de Souza

A formação do sujeito pela educação ética, na perspectiva da solidariedade e da cooperação como alternativa ao capitalismo globalizado: uma proposta humanizante e integradora / José Heber de Souza Aguiar ; orientador Wilhelm Wachholz. – São Leopoldo : EST/PPG, 2013.

101 p.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2013.

1. Educação – Aspectos morais e éticos. 2. Capitalismo – Aspectos morais e éticos. 3. Educação – Finalidades e objetivos. 4. Sociologia educacional. 5. Solidariedade. 6. Globalização – Aspectos morais e éticos. I. Wachholz, Wilhelm. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

DEDICATÓRIA

*Meu coração transborda em belo poema.
Eu dedico minha obra a um Rei. Minha
língua é ágil pena de um escritor (Sl 45,2)*

Ao eterno amigo, Eronilson Pires Costa, que partiu para junto de Deus deixando seu admirável exemplo de pai amável da Iara. À amiga, Priscila Araújo, que soube compartilhar comigo e o Eron, o amor por aqueles que mais precisam. À minha falecida avó, Maria das Dores, que não permitiu que as dores do mundo eximissem sua família e minha mãe, Maria Cosma, de aprender e ensinar os valores mais dignificantes.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida que me dá e por me ter permitido, com saúde, coragem e boas inspirações, realizar esta pesquisa.

A minha família pela educação que me deu fazendo-me crescer em humanidade e sentimento de amor à vida: Minha mãe, Maria Cosma de Souza; meu pai, José Almada Aguiar; meu irmão, Josélio, e minhas irmãs, Irenilce e Irenilde.

Aos Irmãos das Escolas Cristãs, Irmãos De La Salle, por acreditarem comigo que a construção do Reino de Deus se dá, também, pela educação. Em nome dos Irmãos De La Salle, meu especial agradecimento ao Ir. Nelson Lovat, que soube ser irmão, capaz de agir com fé, solidariedade, cuidado e zelo, num momento que muito precisei. A ele, minha eterna gratidão e estima.

Ao Professor, Dr. Wilhelm Wachholz, orientador deste trabalho, pela maneira sábia em acompanhar expressada no desenvolvimento desta pesquisa. Em sua pessoa, estendo meu agradecimento a todos/as os/as Professores/as da EST que atuaram no Mestrado Profissional, na linha de pesquisa Ética e Gestão, de modo especial, ao Prof. Dr. Rudolf von Sinner, avaliador deste trabalho, e ao Prof. Dr. Valério Schaper.

Ao Prof. Me. Vanildo Zugno pelo incentivo contínuo, desde a graduação em Teologia, a que eu continuasse com estudos nessa área.

Àqueles e àquelas que me ensinaram que o sentido da missão está em acompanhar quem de fato precisa. Desse modo, meu agradecimento se dirige a todos/as que foram meus/minhas formadores/as na missão educativa Lassalista em Cachoeira do Arari, na Ilha de Marajó, e na Escola Assistencial La Salle, no Bairro Icuí-Guajará, em Ananindeua, no Pará.

Por fim, meu agradecimento a todos/as os/as colegas do Mestrado Profissional em Teologia que me apoiaram durante o desenvolvimento desse estudo, em especial: Mari Tereschuck, Antonio Pereira, Anderson Galcowski, Evaldo Pulcinelli e Margareth Kuster.

O ÚLTIMO DISCURSO*

Sinto muito, mas não pretendo ser um imperador. Não é esse o meu ofício. Não pretendo governar ou conquistar quem quer que seja. Gostaria de ajudar – se possível – judeus, gentios, negros, brancos.

Todos nós desejamos ajudar uns aos outros. Os seres humanos são assim. Desejamos viver para a felicidade do próximo – não para o seu infortúnio. Por que devemos de odiar e desprezar uns aos outros? Neste mundo há espaço para todos. A terra, que é boa e rica, pode prover a todas as nossas necessidades.

O caminho da vida pode ser o da liberdade e da beleza, porém nos extraviamos. A cobiça envenenou a alma dos homens, levantou no mundo as muralhas do ódio e tem-nos feito marchar a passo de ganso para a miséria e os morticínios. Criamos a época da velocidade, mas nos sentimos enclausurados dentro dela. A máquina, que produz abundância, tem-nos deixado em penúria. Nossos conhecimentos fizeram-nos céticos; nossa inteligência, empedernidos e cruéis. Pensamos em demasia e sentimos bem pouco. Mais do que de máquinas, precisamos de humanidade. Mais do que de inteligência, precisamos de afeição e doçura. Sem essas virtudes, a vida será de violência e tudo será perdido.

A aviação e o rádio aproximaram-nos muito mais. A própria natureza dessas coisas é um apelo eloquente à bondade do homem; um apelo à fraternidade universal, à união de todos nós. Neste mesmo instante a minha voz chega a milhares de pessoas pelo mundo afora... milhões de desesperados, homens, mulheres, crianças, vítimas de um sistema que tortura seres humanos e encarcera inocentes. Aos que me podem ouvir eu digo: “Não desespereis!” A desgraça que tem caído sobre nós não é mais do que o produto da cobiça em agonia, da amargura de homens que temem o avanço do progresso humano. Os homens que odeiam desaparecerão, os ditadores sucumbem e o poder que do povo arrebataram há de retornar ao povo. E assim, enquanto morrem homens, a liberdade nunca perecerá.

Soldados! Não vos entreguem a esses brutais que vos desprezam, que vos escravizam, que arrematam as vossas vidas, que ditam os vossos atos, as vossas ideias e os vossos sentimentos! Que vos fazem marchar no mesmo passo, que vos submetem a uma alimentação regrada, que vos tratam como gado humano e que vos utilizam como bucha de canhão! Não sois máquina! Homens é que sois! E com o amor da humanidade em vossas almas! Não odieis! Só odeiam os que não se fazem amar, os que não se fazem amar e os inumanos!

Soldados! Não batalheis pela escravidão! Lutai pela liberdade! No décimo sétimo capítulo de São Lucas está escrito que o Reino de Deus está dentro do homem – não de um só homem ou grupo de homens, mas dos homens todos! Está em vós! Vós, o povo, tendes o poder – o poder de criar máquinas. O poder de criar felicidade! Vós, o povo, tendes o poder de tornar esta vida livre e bela, de fazê-la uma aventura maravilhosa. Portanto – em nome da democracia – usemos desse poder, unamo-nos todos nós. Lutemos por um mundo novo, um mundo bom que a todos assegure o ensejo de trabalho, que dê futuro à mocidade e segurança à velhice.

É pela promessa de tais coisas que desalmados têm subido ao poder. Mas, só mistificam! Não cumprem o que prometem. Jamais o cumprirão! Os ditadores liberam-se, porém escravizam o povo. Lutemos agora para libertar o mundo, abater as fronteiras nacionais, dar fim à ganância, ao ódio e à prepotência. Lutemos por um mundo de razão, um mundo em que a ciência e o progresso conduzam à ventura de todos nós. Soldados, em nome da democracia, unamo-nos!

Hannah, estás me ouvindo? Onde te encontrares, levanta os olhos! Vês, Hannah? O sol vai rompendo as nuvens que se dispersam! Estamos saindo da treva para a luz! Vamos entrando num mundo novo – um mundo melhor, em que os homens estarão acima da cobiça, do ódio e da brutalidade. Ergue os olhos, Hannah! A alma do homem ganhou asas e afinal começa a voar. Voa para o arco-íris, para a luz da esperança. Ergue os olhos, Hannah! Ergue os olhos!

*Trecho do pronunciamento do último discurso do Ditador, protagonizado por Chaplin, no filme “O GRANDE DITADOR”, de Charles Chaplin. Disponível em: <http://www.culturabrasil.pro.br/chaplin1.htm>>, acesso em: 1º de julho de 2013.

RESUMO

O presente estudo é uma pesquisa bibliográfica que buscou compreender a dinâmica do capitalismo de seu nascimento na Europa, aos dias atuais, em todo o mundo. Percebeu-se que desde sua origem, esse sistema já é destruidor de uma cultura coletiva e que ele tinha a seu favor, o fato de ter nascido numa potência mercantilista europeia, fato que facilitou sua expansão pelo mundo. Sua expansão foi especialmente favorável na América, terra rica da qual sugou as riquezas minerais e explorou sua população. A religião protestante teve sua parcela de contribuição ao formar o desejo de progresso financeiro, justificando ser essa uma graça de Deus. O capitalismo consegue penetrar nos países e impingir seus interesses e influi especialmente na educação para dominar as populações. A globalização é um desafio para a identidade, e o sujeito capacitado para enfrentar a realidade diversa é o “débil”, ao mesmo tempo em que não está interessado em dominar o outro, mas incluí-lo e aproximá-lo de si, à medida que se aproxima desse outro. Pela formação do sujeito, propõe-se o resgate do ser humano pela educação ético-solidária, a partir da Ética do Discurso, capaz de criar consensos pelo diálogo e de manter os sujeitos “rebeldes”, em constante busca de melhorias sociais. Contra a racionalidade competitiva do mercado capitalista, apresenta-se um modelo alternativo com base na cooperação solidária e defende-se a possibilidade de se ter uma sociedade com seus direitos garantidos, à medida que, pela educação ético-solidária, se forme sujeitos “débeis” com senso de solidariedade social, pautados no diálogo e no respeito aos outros seres humanos e a terra.

Palavras-chave: Capitalismo; Globalização; Educação ética e solidária; Sujeitos; Cooperação.

ABSTRACT

This study is a bibliographic research that sought to understand the dynamics of Capitalism, from its birth in Europe to the present day worldwide. It has been realized that since its origin, this system is already destroying a collective culture and it has in its favor the fact of being born in a European mercantilist power, fact that has facilitated its expansion worldwide. Its expansion was particularly favorable in America, land of rich mineral wealth which sucked and exploited its population. The Protestant religion had its share of contributing to form the individual's desire for financial progress, justifying this as a grace from God. Capitalism can penetrate countries and foist in them their interest and influence especially in education to dominate the population. Globalization is a challenge for the identity and the subject being able to face the diverse reality is the "weak", and at the same time he is not interested in dominating the other, but include it and bring it to him, as he approaches the other. Through the formation of the subject, it is proposed to rescue the human person through ethical solidarity education, as from the Ethics Discourse, able to build consensus through dialogue and keep the "rebels" in constant search for social improvements. Against the competitive rationality of the capitalist market, an alternative model based on partnership is presented, and the possibility of having a society with its rights guaranteed is defended, as for ethical solidarity education, "weak" subjects are formed with a social solidarity sense, based on dialogue and respect for other human beings and the planet Earth.

Keywords: Capitalism; Globalization; Ethic and Solidarity Education; Subjects; Cooperation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 O CAPITALISMO GLOBAL E SUAS DECORRÊNCIAS – UM PANORAMA HISTÓRICO	14
1.1 O Capitalismo e a ideologia do progresso: origem e fundamentos	14
1.2 Justificativa religiosa para o progresso	18
1.3 O indivíduo como promotor do progresso pelo trabalho: produtor e consumidor.....	24
1.5 Uma visão crítica aos 500 anos de “progresso” na América Latina	36
2 A GLOBALIZAÇÃO COMO MODO EXTREMO DO CAPITALISMO.....	40
2.1 O capitalismo globalizado ou Globalização.....	40
2.2 Competição e a destruição da solidariedade como regra da globalização	48
3 UMA EDUCAÇÃO ÉTICO-SOLIDÁRIA PARA A FORMAÇÃO DE SUJEITOS: POSSÍVEIS CAMINHOS.....	55
3.1. Numa sociedade de indivíduos, a necessária formação de sujeitos	57
3.2 A solidariedade como princípio fundamentador de cooperação e mudança	63
3.3 A Educação Ética para a formação de sujeitos promotores de mudanças sociais.....	67
3.3.1 A formação de sujeitos preocupados com a vida do Planeta.....	73
3.3.2 A formação de sujeitos a partir da proposta de uma ética do Discurso	78
3.4 Outra alternativa de racionalidade para o mercado: a cooperação solidária	83
CONCLUSÕES	88
REFERÊNCIAS	90
ANEXO – DISCURSO DE JOSÉ MUJICA, PRESIDENTE DO URUGUAI, NA 68ª ASSEMBLEIA GERAL DA ONU, A 24 DE SETEMBRO DE 2013	96

INTRODUÇÃO

Nos mais diversos grupos preocupados em pensar a sociedade, sejam Movimentos Sociais, Partidos políticos, Sindicatos, e mesmo em muitas Igrejas com trabalhos sociais, é comum o posicionamento contra o capitalismo, contra os males que ele comete, contra a competição que ele encerra, contra a exclusão que ele comete, contra a exploração ao ser humano e à natureza que ele promove, enfim, contra os jogos de poder que ele trama nas sociedades para poder manter seu domínio. A verdade é que todos, sem exceção alguma, vivemos sob a influência do capitalismo. Mas, e sempre foi assim?

Como veremos no desenvolvimento deste estudo, desde sua origem na Europa, o capitalismo passou por diversas transformações para adaptar-se às realidades históricas. O capitalismo se moldou às mais variadas realidades e sobrevivendo a elas, sempre com força. De um início bruto, ainda ligado ao sistema que o precedeu, no qual predominava a dinâmica comunitária, até os dias atuais, em que predomina o interesse individualista em todas as relações, há muitas forças, muitos movimentos, muitas tendências que podem engrandecer esse modelo econômico ou refutá-lo. Mas qual é a lógica do sistema capitalista? Beaud nos vai ajudar a pensar sobre o capitalismo, explicitando que esse sistema sócio-econômico se apoia sobre a produção de bens, tendo o valor de uso como suporte da mais-valia que deve voltar ao capital: ainda é mister que o valor seja realizado, que a mercadoria seja vendida; senão a acumulação se bloqueia, e isso pode ser a crise.

Ao estudarmos o capitalismo, verificamos que não há apenas um fator que explique seu surgimento. Um dos fatores apontados por Marx, como ponto de partida desse sistema econômico, é o da circulação de mercadorias, pois o comércio sempre existiu. Assim, foi necessário um sistema econômico e político específico, além dos fatores geográficos, tecnológicos e do cristianismo para que o capitalismo pudesse surgir. Um tipo incomum de feudalismo existente na Inglaterra no qual havia a separação entre economia e política permitiu ao capitalismo nascer neste País.

Michel Beaud traça um mapa da evolução histórica que levou ao surgimento do capitalismo no século XVI e recorda: a) a sociedade feudal do século XI que desemboca nas cruzadas e na constituição das repúblicas da Itália, Holanda e Inglaterra nos séculos XIII e XIV; b) a pilhagem colonial e a riqueza do príncipe (século XVI), a exploração do ouro da América e a produção, neste continente, de cana e outros artigos que eram enviados à Europa.

Esta expansão, liderada inicialmente pela Espanha e por Portugal, possibilitou à Europa uma mudança radical na compreensão do “paradigma medieval europeu”, inaugurando desse modo, de forma lenta, mas irreversível, “a primeira hegemonia mundial, pelo único ‘sistema-mundo’ que houve na história planetária, que é o sistema moderno, europeu em seu ‘centro’, capitalista em sua economia.”¹ Assim, nesta nova compreensão do “sistema-mundo”, da acumulação “no centro’, na Europa, “é, pela primeira vez, acumulação em escala mundial”², sistema-mundo esse que, globalizador, “chega a um limite enquanto simultaneamente exclui o Outro, que ‘resiste.’”³

Enrique Dussel⁴ concebe a modernidade como a “cultura do centro do ‘sistema-mundo’”, e pela incorporação da “Ameríndia” se dá a gestão desta “centralidade”. A América seria desencadeadora da modernidade à medida que a modernidade vai se “mundializando” pela “constituição simultânea da Espanha com referência à sua ‘periferia’”, ou seja, em relação à “Ameríndia: o Caribe, o México e o Peru” e, ainda simultaneamente, a Europa irá se transformando no “Centro” sobre uma “periferia crescente” por outros países e regiões do mundo.

O capitalismo vai se desenvolvendo e se mantendo no mundo, adaptando-se às mais variadas realidades e se perpetuando. Toda crítica feita contra o capitalismo, contra as suas misérias, são feitas pela vivência prática de todos os males que o capitalismo encerra. A bem da verdade, muito do mal do capitalismo sequer é visto pela vítima e aqui citamos o mercado que busca “favorecer” as populações na aquisição dos mais variados artigos, em geral, supérfluos, mantendo as pessoas em constante débito pelo qual elas têm que se submeter aos mais terríveis trabalhos por baixos salários para “poderem honrar” seu compromisso com a dívida sempre constante, assim nunca progredimento, pois não há o fomento de uma cultura de poupança. Não há nenhum esforço do Governo ou mesmo da Escola contra esses esquemas. O próprio governo é dominado pela filosofia do mercado capitalista que, desse modo, consegue guinar o próprio programa de ensino dos países para os fins do mercado, do consumismo, enfim, do capitalismo. A globalização, ou capitalismo extremo, como veremos, tem uma força sobre os governos e impinge neles a sua lógica.

¹ DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 56.

² DUSSEL, 2007, p. 57.

³ DUSSEL, 2007, p. 67.

⁴ DUSSEL, 2007, p. 52.

Faz-se necessário uma atuação contra todo esse jogo de poder que massacra as pessoas e deixa os Estados reféns do esquema financeiro. Há que se transformar a sociedade, e esse meio é a Escola, à medida que o Estado galgue sua autonomia de forças externas, afirmando sua soberania. A Escola deve atingir seu objetivo: a formação de sujeitos e, como tais, solidários. Propomos uma educação que forme o sujeito a partir de uma ética comunitário-solidária.

No primeiro capítulo deste estudo, apresentamos um panorama histórico do capitalismo, afirmando seu surgimento na Inglaterra, após a sociedade feudal, na qual predominava a dinâmica comunitária no uso da terra, e descrevemos sua evolução até a pilhagem colonial, a riqueza do príncipe (século XVI), e a exploração do ouro e a violência com os povos da América. Essa exploração de riquezas resultou na acumulação primitiva na Europa, condição para o florescimento do modo de produção capitalista. Surgiu um sistema cuja dinâmica é de natureza polar, ou seja, concentra em regiões do planeta a riqueza, enquanto acumula miséria e exploração em outras latitudes. Nesse capítulo abordamos ainda a influência do Protestantismo para o desejo de acumulação expressada na ideia de progresso. Para se fazer uso desta força humana, foi fundamental a existência de uma argumentação que a dirigisse aos objetivos do mercado. Em função disso, foi muito importante para o capitalismo a argumentação, pela religião, de que o trabalho existe para glorificar a Deus, à medida que o sucesso pelo trabalho, é sinal de expressão da graça divina. A realidade de exploração da América aparece com outras roupagens, no conceito de livre-comércio, nova ordem, ou ainda num verdeamarelismo, no caso do Brasil.

No segundo capítulo, estudamos o “capitalismo extremo”, ou globalização. Não há um conceito único para definir essa dinâmica mundial do capitalismo. Há autores que a denominam mundialização, outros de “glocalização”, e autores que negam sua existência. Optamos por manter o conceito de globalização e realizar nosso estudo a partir dele. Como capitalismo extremo, a globalização também extremou a competição e o individualismo nas comunidades humanas, e a solidariedade, forte no pré-capitalismo do uso da propriedade em comunidade, deixou de ser uma força. O Estado passou a ser atacado à medida que diminuído pelo capitalismo neoliberal.

No terceiro e último capítulo, buscamos compreender a sociedade imbuída na dinâmica de mercado capitalista e propomos o resgate do ser humano pela educação ético-solidária que o pode formar sujeito. O sujeito é naturalmente voltado para a necessidade do

outro. Estudamos a necessidade da rebeldia transformadora, pois questionadora constante e, pela qual, a sociedade não perde o rumo. Num mundo fluido o sujeito débil é o sujeito adequado para a pluralidade e a transversalidade, pois se mostra como um sujeito que abdica da lógica de domínio, é aberto ao outro, a ponto de se permitir sentir e admitir encantamento, e de admitir mudanças do próprio projeto de vida; tem uma especial sensibilidade à diversidade de opções de sentido e é capaz de mover-se entre elas, reconhecendo a legitimidade de diferentes perspectivas e relatividade das suas posições; respeita o outro e conta com o outro; descobre no marginalizado, reprimido e periférico um núcleo de verdade não atendido. Por fim, contra a racionalidade de competição do mercado capitalista, apresentamos um modelo alternativo com base na cooperação solidária.

Finalmente, defendemos a possibilidade de termos uma sociedade com seus direitos garantidos, à medida que, pela educação ético-solidária, formar sujeitos “débeis” com senso de solidariedade social, pautados no diálogo e no respeito.

1 O CAPITALISMO GLOBAL E SUAS DECORRÊNCIAS – UM PANORAMA HISTÓRICO

Vivemos num mundo interligado política, cultural e economicamente, onde o que acontece numa determinada região do planeta pode afetar quase que instantaneamente outras regiões. Essa interligação acontece mediada, desde sua origem, pelo comércio além-fronteiras. Não se trata de qualquer forma de comércio, mas do sistema capitalista de mercado que predomina no globo terrestre e já perdura a mais de 500 anos na América Latina.

Desde sua origem na Europa, mais precisamente na Inglaterra, o capitalismo passou por diversas transformações para adaptar-se às realidades históricas. De um início bruto, ainda ligado ao sistema que o precedeu no qual predominava a dinâmica comunitária, até os dias atuais, em que predomina o interesse individualista nas relações, há muitas forças, muitos movimentos, muitas tendências que podem engrandecer esse modelo econômico ou refutá-lo. Mas qual é a lógica do sistema capitalista?

O economista francês, Michel Beaud, apresenta, em algumas ideias, a lógica do sistema capitalista que procuraremos desenvolver em seguida:

O capitalismo não é uma pessoa, nem uma instituição. Não quer, nem escolhe. É uma lógica em andamento através de um modo de produção: lógica cega, obstinada, de acumulação.

Lógica que se apoia sobre a produção de bens, tendo o valor de uso como suporte da mais-valia que deve voltar ao capital: ainda é mister que o valor seja realizado, que a mercadoria seja vendida; senão a acumulação se bloqueia, e isso pode ser a crise.

Lógica que se espalhou, no último terço do século XVIII e nos dois primeiros terços do século XIX, por ocasião da “primeira industrialização”: têxteis e roupas; máquinas; ferramentas e utensílios domésticos de metal; estradas de ferro e armas.

Lógica que se desenvolveu primeiramente na Grã-Bretanha, depois, com defasagens, nos outros países da Europa e nos Estados Unidos.⁵

1.1 O Capitalismo e a ideologia do progresso: origem e fundamentos

Muito se escreveu sobre o capitalismo, suas expressões, suas dimensões em nível local e internacional, suas faces! Ao fazermos uma busca minuciosa acerca do nascimento desse sistema sócio-econômico, deparamo-nos com muitas teorias e, com MacFarlane, afirmamos que “não há um fator isolado para explicar o surgimento do capitalismo”⁶. Procuraremos compreender, então, os fatores de seu surgimento.

⁵ BEAUD, Michel. *História do Capitalismo*: de 1500 aos nossos dias. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 191.

⁶ MACFARLANE, Alan. *A Cultura do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989. p. 231.

Para Marx “a circulação de mercadorias é o ponto de partida do capital” e a história moderna do capital, isso porque sempre existiu o comércio, “remonta à criação no século XVI de um comércio e mercado mundiais”.⁷ Dessa forma, “um dos principais alicerces do capitalismo residia na existência prévia de uma estrutura social rural que permitiu ao campesinato ‘tornar-se livre.’”⁸ Fez-se necessário um sistema econômico e político específico, além dos fatores geográficos, tecnológicos e do cristianismo para que o capitalismo pudesse surgir. Um tipo incomum de feudalismo, no qual estava implícita a “separação entre poder econômico e político, bem como mercado e governo”⁹ existia na Inglaterra, o que propiciou a este país ser o berço do capitalismo, surgindo ali este sistema.

Michel Beaud traça um mapa da evolução histórica que levou ao surgimento do capitalismo no século XVI e recorda: a) a sociedade feudal do século XI que desemboca nas cruzadas e na constituição das repúblicas da Itália, Holanda e Inglaterra nos séculos XIII e XIV¹⁰; b) a pilhagem colonial e a riqueza do príncipe (século XVI), a exploração do ouro da América e a produção, neste continente, de cana e outros artigos que eram enviados à Europa.¹¹

Sobre a invasão da América e a pilhagem colonial desta terra, é oportuna a reflexão de Ouriques:

A conquista da América é produto da expansão do capital comercial europeu do século XVI e do estado absolutista então dominante na maioria dos estados daquela região. [...] Esta expansão tinha como postulado básico a auto-reprodução do capital que motiva a empresa em seus primórdios. Desde suas origens, esteve marcada pelo explícito desejo de enriquecer os países europeus, em particular Espanha e Portugal.¹²

Esta expansão, liderada inicialmente pela Espanha e por Portugal, possibilitou à Europa uma mudança radical na compreensão do “paradigma medieval europeu”, inaugurando desse modo, de forma lenta, mas irreversível, “a primeira hegemonia mundial, pelo único ‘sistema-mundo’ que houve na história planetária, que é o sistema moderno, europeu em seu ‘centro’, capitalista em sua economia.”¹³ Assim, nesta nova compreensão do “sistema-mundo”, da acumulação “no centro”, na Europa, “é, pela primeira vez, acumulação

⁷ MACFARLANE, 1989, p. 211.

⁸ MACFARLANE, 1989, p. 211.

⁹ MACFARLANE, 1989, p. 231.

¹⁰ BEAUD, 1987, p. 18.

¹¹ BEAUD, 1987, p. 19-28.

¹² OURIQUES, Nildo. O Significado da Conquista: cinco séculos de domínio e exploração na América Latina. In: RAMPINELLI, J. Waldir; OURIQUES, Nildo D. (Orgs). *Os 500 anos: a conquista interminável*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 92.

¹³ DUSSEL, 2007, p. 56.

em escala mundial”¹⁴, sistema-mundo esse que, globalizador, “chega a um limite enquanto simultaneamente exclui o Outro, que ‘resiste.’”¹⁵

Enrique Dussel concebe a modernidade como a “cultura do centro do ‘sistema-mundo’”, e pela incorporação da “Ameríndia” se dá a gestão desta “centralidade”. A América seria desencadeadora da modernidade à medida que a modernidade vai se “mundializando” pela “constituição simultânea da Espanha com referência à sua ‘periferia’”, ou seja, em relação à “Ameríndia: o Caribe, o México e o Peru”¹⁶ e, ainda simultaneamente, a Europa irá se transformando no “Centro” sobre uma “periferia crescente” por outros países e regiões do mundo.

O período da “conquista” da América foi, sem dúvida, de muita violência para os povos nativos que sofriam com a “modernização” imposta do “centro” para a “periferia”. Mas também a Europa passava por transformações nesta época e sofria com mudanças bruscas em seu território. Karen Armstrong sintetiza estes acontecimentos mundiais, essas transformações em vários aspectos do globo:

No século XVI desenvolveu-se na Europa – e, mais tarde, em suas colônias americanas – um processo complexo, que alterou a visão de mundo. As mudanças surgiram gradativa e, em geral, discretamente. Invenções e inovações, que na época não apareciam. Ocorreram simultaneamente em campos muito diversos, mas seu efeito cumulativo seria crucial. Todas essas descobertas se caracterizaram por um espírito científico, pragmático, que foi minando, pouco a pouco, o velho etos conservador e mítico e tornando um número crescente de pessoas receptivas a novas ideias sobre Deus, religião, Estado, indivíduo, sociedade. A Europa e suas colônias americanas teriam de acomodar essas mudanças em diferentes arranjos políticos. Como todo período de transformações sociais, esse também foi violento. Houve guerras e revoluções, extermínio e deslocamento, espoliação do campo e luta religiosa. Ao longo de trezentos anos, europeus e americanos tiveram de empregar métodos cruéis para modernizar sua sociedade. Houve derramamento de sangue, perseguição, inquisição, massacre, exploração, escravidão, desumanidade. Os mesmos fatos sangrentos ocorrem hoje em países do mundo em desenvolvimento que estão passando pelo doloroso processo de modernização.¹⁷

Neste contexto, com as “pistas” dadas por Karen Armstrong, se torna relevante a seguinte pergunta: quais as consequências da conquista da América para os povos americanos, para os europeus e para o capital?

¹⁴ DUSSEL, 2007, p. 57.

¹⁵ DUSSEL, 2007, p. 67.

¹⁶ DUSSEL, 2007, p. 52.

¹⁷ ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 82.

A primeira [consequência] é que ela foi decisiva para o avanço daquilo que Marx denominou de *acumulação primitiva* na Europa, condição para o florescimento do modo de produção capitalista. A segunda [consequência] é que ela trouxe implicações para as regiões que se submetiam ao processo que ainda hoje são estratégicas para a manutenção de nossa condição de países dependentes e subdesenvolvidos. Em terceiro lugar [terceira consequência], surgiu um sistema cuja dinâmica é de natureza polar, ou seja, concentra em regiões do planeta a riqueza, enquanto acumula miséria e exploração em outras latitudes.¹⁸

Ouriques apontou, como consequência da “conquista” da América Latina pelos europeus, a submissão dos povos latino-americanos ao sistema trazido pela Europa o qual possibilitou a acumulação necessária para o capitalismo, o que significou para estes povos, miséria e exploração.

Realizando uma análise do capitalismo de sua origem ao século XIX, afirma Michel Beaud:

Trata-se, primeiramente, da riqueza do príncipe; depois, para boas finanças reais, do enriquecimento da nação, especialmente mediante exportações; em seguida, na mesma perspectiva, da importância do trabalho nacional e das manufaturas. Agora é focalizado o trabalho produtivo: aquele que permite extrair um excedente, meio de produzir numa escala ampliada.¹⁹

No período anterior ao surgimento do capitalismo, no final da Idade Média, as terras pertenciam aos senhores feudais. Eles as recebiam dos reis. A relação dos camponeses (vassallos) era de produção, organizados em famílias ou comunidades, nas terras desses senhores em troca do direito do uso de uma gleba de terras que recebiam e da proteção contra invasores bárbaros. Da parte dos vassallos cabia aos senhores, “proteção, reverência e serviço, inclusive o serviço militar”.²⁰

Na Idade Média se proibia emprestar a juros e se defendia o preço justo. A avareza não era tolerada, pois era considerada o pior dos pecados. Foi fundamentalmente importante uma radical mudança na compreensão da necessidade da produção de riquezas para que o capitalismo surgisse. Beaud alerta para isso e afirma que esta moral sofre abalos quando Calvino “justifica o comércio e o empréstimo a juros, antes de ‘fazer do sucesso comercial um sinal da eleição divina’”.²¹

Queremos aprofundar essa reflexão e entender as variáveis que contribuíram para o avanço do capitalismo e avaliar o quanto elas foram importantes para a “construção” do

¹⁸ OURIQUES, 2000, p. 92.

¹⁹ BEAUD, 1987, p. 122.

²⁰ MAITLAND apud MACFARLANE, 1987, p. 224.

²¹ BEAUD, 1987, p. 20.

individualismo competidor que é bastante acentuado na dinâmica do mercado capitalista e traduzido para a vida das pessoas.

1.2 Justificativa religiosa para o progresso

Estamos diante de um conceito importante para o objetivo deste trabalho: compreender a origem do progresso como dimensão central para a motivação ao desenvolvimento e ao crescimento do capitalismo, depois de o conceito ser assumido pelas sociedades. Acreditamos que se pode verificar, dentro da dinâmica religiosa, uma fundamentação ao Progresso mesmo anteriormente de ele se firmar no domínio científico no século XVII, e, mais tarde, no século XVIII, nos domínios da história, da filosofia e da economia política, como acena Certeau²².

Com a intenção de entendermos no que o “campo” religioso pode ter contribuído para a ideia de progresso, percorreremos algumas doutrinas protestantes que tinham grande força na origem e na expansão do capitalismo. Nossa busca se dará principalmente à luz da obra “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, de Max Weber. Temos a intenção de encontrar, nessas doutrinas, uma justificativa para a busca humana do “progresso” como forma de apresentar a “eleição divina”, o que veio a contribuir, por conseguinte, o que não se pode negar, para a acumulação de capital e à formação das dinâmicas decorrentes do capitalismo.

O luteranismo não se circunscreve nessa busca humana pelo progresso através do trabalho, com base na justificação divina que leva à salvação, por que, para este fortíssimo grupo reformador, diferentemente dos demais grupos que analisaremos em seguida, perseguir o ganho material era interpretado como “falta de graça”²³. Acenando para esta questão, Weber afirma que foi “[...] exatamente por achar suspeita a tendência de autodisciplina ascética para levar à salvação pelo trabalho que ele [Lutero] e sua Igreja viram-se forçados a manter-se mais alertas.”²⁴ A busca pela profissão, no entanto, era entendida por Lutero como “mandamento divino especial para o cumprimento dos deveres que lhe foram impostos pela

²² CERTEAU, Michel, apud WACHHOLZ, Wilhelm. O Progresso do Espírito: o céu como alvo e o inferno como consequência: o paradigma trinitário em Agostinho, Fiori, Comte, e Hegel no diálogo com o pensamento de Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v.47, n.2, p. 8, 2007.

²³ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2007. p. 73.

²⁴ WEBER, 2007, p. 74.

vontade divina”. Essa ênfase no seguimento à vontade divina configura seu pensamento como tradicionalista “baseado na ideia de providência” com a “aceitação incondicional das coisas como elas são.”²⁵

Antes de explanarmos as doutrinas protestantes analisadas por Weber que não seguiram com o pensamento tradicionalista, é oportuno o comentário de Löwy acerca do argumento principal desse clássico estudo de Weber, sobre o qual nos referiremos:

O argumento principal [...] não é tanto (como se diz com frequência) que a religião é o fator causal determinante do desenvolvimento econômico, mas sim que existe, entre certas formas religiosas e o estilo de vida capitalista, um relacionamento de *afinidade eletiva* [...]. Weber não define o que ele quer dizer exatamente com este termo, mas podemos deduzir por seus escritos que ele se refere a um relacionamento de atração mútua e de mútuo reforço, que, em certos casos, leva a uma espécie de simbiose cultural.²⁶

a) O calvinismo tem como dogma a doutrina da predestinação²⁷ que, de acordo com Schaper, “lança o indivíduo no âmago da solidão, e sua única confiança deposita-se em Deus”.²⁸ Na eclesiologia de João Calvino, “orientada na salvação”, há a compreensão de que a “igreja é a comunhão dos eleitos em Cristo”. Desse modo, “o verdadeiro povo de Deus é formado apenas pelos eleitos” e “quem foi eleito também é justificado e santificado”²⁹, pois “Cristo havia morrido apenas para os eleitos”.³⁰ No entanto, quem não estava no grupo “dos escolhidos por Deus” pertencia à Igreja externa que “incluía entre seus membros os condenados” que poderiam fazer parte desta Igreja e “se submeter à sua disciplina, não para obter a salvação, que seria impossível, mas porque, pela glória de Deus, eles também deveriam ser forçados a obedecer a Seus mandamentos.”³¹ Calvino acredita que “o mundo existe para servir à glorificação de Deus” assim, os cristãos eleitos

[...] estão no mundo apenas para aumentar a glória de Deus, obedecendo a seus mandamentos com a melhor de suas forças. Deus, porém, requer realizações sociais dos cristãos, porque Ele quer que a vida social seja organizada conforme Seus mandamentos, de acordo com tais propósitos.³²

²⁵ WEBER, 2007, p. 73.

²⁶ LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 34-35.

²⁷ WEBER, 2007, p. 83.

²⁸ SCHAPER, Valério G. *Max Weber: Protestantismo e Capitalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 15.

²⁹ DREHER, Martin N. *História do Povo de Jesus: Uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 295.

³⁰ WEBER, 2007, p. 87.

³¹ WEBER, 2007, p. 87.

³² WEBER, 2007, p. 90.

João Calvino compreende que “só uma pequena parcela dos homens seria escolhida para a Graça” e essa compreensão “só poderia ter significado como um meio para a glória e majestade de Deus”³³, entendendo, assim, que a fé “teria de ser provada pelos seus resultados objetivos, a fim de poder fornecer uma base para a *certitudo salutis*.”³⁴ Para Calvino, as boas ações eram inúteis como meio de obter a salvação. No entanto, tais condutas eram indispensáveis “como sinal de eleição”³⁵, por isso, “os cristãos deviam expressar sua fé participando da vida política e social”, pois “o mundo existe para a glória de Deus”³⁶ e toda a atividade social tem a finalidade desta glorificação. Sobre esse aspecto, Wachholz afirma que “os frutos da eleição poderiam ser percebidos no sucesso alcançado aqui na terra.”³⁷ Foi pensando assim que Calvino ajudou “a batizar a emergente ética do trabalho capitalista, proclamando que o trabalho é uma vocação sagrada, e não, como os medievais pensavam, um castigo divino para o pecado.”³⁸

É importante constar, aqui, que *Ministerium* e *administratio* são os termos preferidos de Calvino, pois “o dever é a tônica de sua ética. Toda autoridade no mundo consiste em administrar, fazer o trabalho de outrem, seguindo instruções” e estes termos enfatizam “que toda autoridade neste mundo é condicional, limitada e derivada.”³⁹ Com essa fundamentação, Weber justifica que o calvinismo aparece “mais estritamente relacionado ao rigoroso legalismo e à ativa empresa dos empreendedores capitalistas-burgueses.”⁴⁰

Para Max Weber, o Deus do calvinismo exigia de seus crentes não boas ações isoladas, mas “uma vida de boas ações combinadas em um sistema unificado.”⁴¹ Ainda de acordo com o autor que referendamos, nesta doutrina está a ideia de “comprovar a fé do indivíduo por meio de atividades seculares”. Dessa forma, o calvinismo

[...] forneceu, para grupos maiores de pessoas com inclinação religiosa, um incentivo positivo para o ascetismo. Ao fundamentar sua ética na doutrina da predestinação, ele substituiu a doutrina espiritual dos monges, desligada do mundo e superior a ele, pela aristocracia espiritual dos santos predestinados de Deus no mundo.⁴²

³³ WEBER, 2007, p. 86.

³⁴ WEBER, 2007, p. 94.

³⁵ WEBER, 2007, p. 94.

³⁶ SCHAPER, 1998, p. 15.

³⁷ WACHHOLZ, 2007, p. 10.

³⁸ ARMSTRONG, 2009, p. 87.

³⁹ HÖPFL, Harro (Org). *Sobre a Autoridade Secular: Lutero e Calvino*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. XXXIV.

⁴⁰ WEBER, 2007, p. 111.

⁴¹ WEBER, 2007, p. 96.

⁴² WEBER, 2007, p. 99.

b) O Pietismo também tem seu ponto de partida na doutrina da predestinação tal como o calvinismo⁴³. Os que se identificavam com o Pietismo queriam tornar “a invisível Igreja dos eleitos visível sobre a terra”⁴⁴ e “obter a certeza de seu próprio renascimento” a partir de sinais de sua conduta diária. Os pietistas tentaram viver em “conventículos” isolados “uma vida livre de todas as tentações do mundo” e dedicada à vontade de Deus. “Assim, a *eclesiola* dos verdadeiros convertidos [...] visava, por meio da intensificação do ascetismo, desfrutar a bem-aventurança da comunhão com Deus ainda nesta vida.”⁴⁵ Os pietistas criam que “trabalhar na vocação era... a atividade ascética por excelência; e o próprio Deus abençoava Seus eleitos por meio do sucesso de seu trabalho, coisa inegável para eles.”⁴⁶

c) O metodismo tem uma posição anteposta à da predestinação calvinista e pietista, fundamentada por John Wesley, para quem “se existe a eleição, toda a pregação é inútil, é desnecessária aos que são eleitos, pois, com ela ou sem ela eles serão infalivelmente salvos.”⁴⁷ Assim, para Wesley, “a doutrina da predestinação destrói a santidade porque anula os motivos de sua busca”, tendendo, deste modo a “destruir o conforto da religião” e a “felicidade do cristianismo”.⁴⁸

O metodismo enfatizava o tema da certeza da salvação, “*certitudo salutis*”. Por isso, também fomentava uma “natureza sistemática e metódica da conduta como propósito de obter a *certitudo salutis*”⁴⁹ que se tratava de nada menos que o “sentimento de absoluta certeza do perdão, derivado imediatamente do testemunho do espírito, cuja vinda poderia ser definitivamente inserida em um horário.”⁵⁰ Para obter a salvação não bastaria a reta conduta, por si só. “Adicionalmente, era necessário o sentimento da graça”, experimentada pelas obras “feitas exclusivamente para a glória de Deus.”⁵¹ Com os metodistas “o ato emocional da conversão era induzido metodicamente”.⁵²

d) As correntes batistas preservavam uma rígida observância dos preceitos bíblicos. Estas correntes acreditavam que o Espírito Santo atua e fala diretamente a qualquer pessoa

⁴³ WEBER, 2007, p. 104.

⁴⁴ WEBER, 2007, p. 105.

⁴⁵ WEBER, 2007, p. 105.

⁴⁶ WEBER, 2007, p. 107.

⁴⁷ RIBEIRO, Carlos C. M. *Calvino na Ética Protestante de Max Weber: uma avaliação da visão Weberiana do Protestantismo*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2002. p. 59.

⁴⁸ RIBEIRO, 2002, p. 59.

⁴⁹ WEBER, 2007, p. 111.

⁵⁰ WEBER, 2007, p. 112.

⁵¹ WEBER, 2007, p. 112.

⁵² WEBER, 2007, p. 113.

que queira ouvi-Lo:⁵³

Um repúdio sincero do mundo e de seus interesses, uma incondicional submissão a Deus, que nos fala por meio da consciência, eram os sinais indubitáveis, da verdadeira redenção, e o tipo de conduta correspondente era, pois, indispensável para a salvação [...]. O caráter peculiarmente racional da moral batista apoiou-se psicologicamente, sobretudo na ideia da atitude expectante da descida do Espírito.⁵⁴

e) Na doutrina arminiana se pode perceber uma ênfase na valorização do ser humano e “coloca a questão da decisão da salvação nas suas mãos”⁵⁵. Mendonça resume assim a teologia de Armínio:

Cristo morreu por todos os homens e o propósito seu desde o princípio foi salvar todos os que creem em Cristo. Desse modo, os propósitos soberanos de Deus deixam margem para a decisão humana, o que valoriza de certo modo o homem ao lhe garantir a liberdade de aceitar ou não pela fé, essa graça que lhe é oferecida.⁵⁶

A conduta ascética desses grupos religiosos, como vimos, levou “a um planejamento racional da vida do indivíduo como um todo, de acordo com a vontade de Deus.”⁵⁷ Esse ascetismo que “podia ser requerido por qualquer um que quisesse ter certeza da salvação”:

A vida religiosa dos santos, divergindo da vida natural, não era vivida retirada do mundo, em comunidades monásticas – e este é o ponto mais importante – mas em meio ao mundo e suas instituições. Essa racionalização da conduta dentro do mundo, mas em consideração ao mundo do além, foi a consequência do conceito de vocação do protestantismo ascético. [O ascetismo cristão] Agora avançava para o mercado da vida, fechando atrás de si a porta do mosteiro; tentou penetrar justamente naquela rotina de vida diária, com sua metodicidade, para amoldá-la a uma vida laica, embora não para e nem deste mundo.⁵⁸

Weber está defendendo, assim, a tese de que, “pela racionalização da conduta dentro do mundo” e “sem consideração ao mundo do além”, o ascetismo moderno saiu do mosteiro e foi para a vida laica, de onde o ser humano, por organização racional, acumula dinheiro e, daí, o capital. Schaper sintetiza este pensamento afirmando que “a conduta racional, baseada na ideia de vocação, que é, segundo Weber, o espírito do capitalismo moderno, nasce do espírito da ascese do protestantismo que pula os muros dos mosteiros.”⁵⁹

⁵³ WEBER, 2007, p. 116.

⁵⁴ WEBER, 2007, p. 117.

⁵⁵ RIBEIRO, 2002, p. 63.

⁵⁶ MENDONÇA apud RIBEIRO, 2002, p. 63.

⁵⁷ WEBER, 2007, p. 120.

⁵⁸ WEBER, 2007, p. 121.

⁵⁹ SCHAPER, 1998, p. 16.

O espírito do capitalismo se caracteriza, segundo Weber, por uma conduta ética baseada na ideia de vocação que vê o trabalho como um fim em si mesmo. A origem dessa vocação encontra-se, segundo ele, naquilo que denomina “protestantismo ascético”, que também é uma construção “ideal-típica”. Nesse protestantismo, Weber encontra a fonte dessa vocação que se deriva fundamentalmente da doutrina da predestinação.⁶⁰

Esse “espírito do capitalismo” sobre o qual explanou Weber, ainda segundo Schaper, é, então, o processo de construção de uma “individualidade histórica [...], um complexo de elementos associados na realidade histórica que unimos em um todo conceitual do ponto de vista de uma significação cultural”.⁶¹ Assim, em Weber, “a riqueza aparece como resultado e expressão de uma vocação”, e a vocação, “agora secularizada, entende o trabalho como um fim em si mesmo. Qualquer força religiosa converte-se agora em um entrave.”⁶²

Se o capitalismo, de modo conceitual, não necessitou desse “acontecimento” que foi o argumento religioso para o nascimento da ideia de progresso, muito dificilmente sem esse argumento com base na religião, teria ganhado tanta força em tão pouco tempo para espalhar-se por toda a terra. Está no, vamos dizer assim, “manual de funcionamento” do capitalismo o uso da força humana para gerar riqueza. Mas para se fazer uso desta força humana, foi fundamental a existência de uma argumentação que a dirigisse aos objetivos do mercado. Em função disso, foi muito importante para o capitalismo a argumentação, pela religião, de que o trabalho existe para glorificar a Deus, à medida que o sucesso pelo trabalho, é sinal de expressão da graça divina. Hoje, essa argumentação é irrelevante para o capitalismo, pois os seres humanos são movidos predominantemente por interesses e desejos individuais que predominam em suas opiniões e escolhas:

No presente, sob as nossas instituições econômicas, legais e de política individualista, com as formas de organização e estrutura geral peculiares à nossa ordem econômica, o espírito do capitalismo tornou-se compreensível [...] puramente como resultado da adaptação. O sistema capitalista precisa tanto dessa devoção à vocação de fazer dinheiro, dessa atitude voltada para os bens materiais tão bem adaptada ao sistema e tão intimamente ligada às condições de sobrevivência na luta econômica pela existência, que hoje não mais podemos questionar a necessidade de conexão do modo de vida aquisitivo com qualquer *weltanschauung* isolada. De fato, não é mais necessário o suporte de qualquer força religiosa, e percebe-se que as tentativas da religião de influenciar a vida econômica, na medida em que ainda podem ser sentidas, são uma interferência injustificada tanto quanto uma regulamentação por parte do Estado. Sob tais circunstâncias, o interesse social e comercial dos homens tende a determinar suas opiniões e atitudes. Quem quer que

⁶⁰ SCHAPER, 1998, p. 17.

⁶¹ SCHAPER, 1998, p. 14.

⁶² SCHAPER, 1998, p. 14.

não adapte seu modo de vida às condições do sucesso capitalista é sobrepujado, ou pelo menos, é impedido de subir.⁶³

1.3 O indivíduo como promotor do progresso pelo trabalho: produtor e consumidor

Junto ao que vimos até aqui para a justificação do progresso pelo acúmulo como sinal da eleição de Deus, foi importante, ainda, potencializar o consumo do indivíduo como fundamental para o seu bem-estar. Sem essa dinâmica seria impossível o capitalismo se estruturar como tal.

Na Idade Média, a avareza era o pior dos pecados e um mercador nunca poderia ser agradável a Deus. O capitalismo precisava de um mundo no qual a avareza fosse uma virtude e um mercador pudesse ser muito agradável a Deus. O indivíduo precisava acreditar que tinha não só o direito, mas o dever de ganhar o máximo possível de dinheiro. A ideia de que a maximização do consumo pessoal é central para o bem-estar individual tem menos de duzentos anos. Sem esta crença, a estrutura de incentivo do capitalismo não tem significado e o crescimento econômico não tem propósito.⁶⁴

Nesta linha de reflexão, o fim da Idade Média foi o período histórico no qual se preparou as mudanças subseqüentes desencadeadoras da “revolução industrial” e da “era moderna”. Neste período, afirma Thurow:

[...] Foram fundadas universidades e começou a busca pelo conhecimento, surgiu a crença na tecnologia e foi inventado o individualismo. Provavelmente devido à ideia de um Deus criador em cuja imagem o homem foi feito, os homens quiseram tornar-se criadores e desenvolveram a crença nas possibilidades do progresso técnico. É difícil saber se a religião protestante, com sua crença em ligações individuais entre o homem e Deus, fez surgir a crença na individualidade. Na Idade Média as comunicações eram tão pouco desenvolvidas que ninguém podia esperar que a comunidade viesse em seu auxílio. Para que os indivíduos progredissem, eles precisavam se basear em suas iniciativas individuais. No final, um grande retrocesso conduziu a um grande avanço. Mas é bom lembrar que houve 1.000 anos entre os dois eventos.⁶⁵

Reforçando esta ideia do desenvolvimento da propriedade pelo indivíduo, propósito do capitalismo, e esta mudança do período feudal para o capitalismo, e fundamentando historicamente o princípio capitalista da compra da força de trabalho, MacFarlane, comenta:

⁶³ WEBER, 2007, p. 64.

⁶⁴ THUROW, Lester C. *O Futuro do Capitalismo: Como as forças econômicas moldam o mundo de amanhã*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 25-26.

⁶⁵ THUROW, 1997, p. 343.

No capitalismo, dá-se um desenvolvimento pleno da propriedade individual e privada. A propriedade deixa de ser comunitária – possuída pelo Estado, pela comunidade ou família, ou mesmo pelos senhores feudais - conforme ocorria nas estruturas sociais anteriores, sendo plenamente possuída pelo indivíduo. A aplicação dessa regra não se limita aos bens imóveis; inclui a derradeira “propriedade” de um indivíduo, sua força de trabalho. No capitalismo tudo se torna alienável, tudo é uma mercadoria negociável no mercado: as pessoas podem comprar e vender objetos, inclusive a força de trabalho própria ou a de terceiros. Tudo torna-se aparentemente “livre”, recebendo um valor monetário. Portanto, a emergência da propriedade privada individual e do trabalho assalariado generalizado constituem características centrais do capitalismo.⁶⁶

Sintetizando a meta do sistema capitalista em relação ao indivíduo, ao desejar a maximização da satisfação pessoal, prevalecendo desejos pessoais aos sociais, afirma Thurow:

No capitalismo a meta do sistema é de maximizar a satisfação pessoal permitindo que os indivíduos façam escolhas pessoais. Eles são os melhores juizes das consequências dos seus atos e podem decidir melhor o que eleva seu próprio bem-estar. Os indivíduos otimizam, ocorre a livre troca, os mercados clareiam e há poucas opções sociais para fazer. Não surgem ideais sociais como honestidade ou igualdade.⁶⁷

Com esses excertos se pode ver que o que era comunitário, terras, posses, passa a ser de domínio individual. A própria força de trabalho passa a se tornar moeda, surgindo e ganhando força o pagamento pela força de trabalho de outrem. Tudo passa a ser negociado! Trabalhava-se pela remuneração devida ao que se desenvolvia. Assim, o trabalhador produzia, recebia pelo seu trabalho e tinha que “devolver” ao mercado o que havia ganhado, adquirindo artigos para o seu sustento e o de sua família. Enriquecia-se, desse modo, primeiramente quem portava a fábrica, com o trabalho, e, depois, com o produto vendido para o sustento de seus trabalhadores que eram também os consumidores. A dinâmica capitalista individual levou à “ética de acumulação infinita como meio, e não fim”.⁶⁸ Todo o arcabouço do capitalismo estava, então, montado para que pudesse se espalhar, tornando-se, assim, com o desenvolvimento da história, presente nas várias regiões do planeta.

Causa espanto, neste período, argumentos que justificam o mecanismo de exploração capitalista vindos de quem teoricamente deveria proteger o indivíduo:

⁶⁶ MACFARLANE, 1989, p. 268-269.

⁶⁷ THURROW, 1997, p. 352.

⁶⁸ MACFARLANE, 1989, p. 271.

Não está em poder dos ricos oferecer aos pobres ocupação e pão, e conseqüentemente os pobres, pela própria natureza das coisas, nenhum direito têm a lhes solicitar [...] Cabe a cada um, para a sua felicidade, adiar seu estabelecimento até que, à força de trabalho e economia, ele esteja em condições de prover as necessidades de sua família.⁶⁹

Seguindo a lógica deste pensamento, Malthus propõe o desmonte do Estado de Bem-Estar “representado pelas leis dos pobres na Inglaterra” o que, na verdade, se trata do desmonte do pouco que nas leis inglesas já continha de preocupação com o bem-estar, enfim, com a sobrevivência dos pobres.

[...] existe um direito que se tem sempre acreditado que o homem possui e que creio que ele não possui nem pode possuir: o direito à subsistência quando seu trabalho não é suficiente para adquiri-la. É certo que nossas leis dizem que tem esse direito e obrigam a sociedade a dar emprego e alimentos àqueles que não podem obtê-los no mercado ordinário; porém, assim fazendo, intentam subverter as leis da natureza, e em consequência, pode-se esperar não só que fracassem em seu objetivo, mas também que os pobres, que desejam beneficiar, sofrerão cruelmente devido ao engano inumano a que são submetidos. [...] Segundo as leis da natureza e independentemente de quaisquer instituições particulares, exceto a propriedade privada [...], nenhuma pessoa tem direito de reclamar da sociedade sua subsistência se seu trabalho não é suficiente para comprá-la.⁷⁰

Para o reverendo Malthus, a pobreza gerada pela exploração humana no trabalho nas fábricas, por exemplo, era apenas um problema moral individual, criado e mantido pelos pobres explorados, pois estava com eles o poder de se reerguer e não lhes cabia receber qualquer auxílio do Estado. O direito à subsistência só o indivíduo poderia garantir a si, pelo trabalho. Desse modo, se pode justificar a partir de Malthus a “naturalização da pobreza”, como evidencia Ferraro:

De produto e vítimas de expropriação e exploração capitalista operadas na Inglaterra desde o século XV e intensificadas com a Revolução Industrial nas últimas décadas do século XVIII, Malthus, em nome de pretensas leis da natureza, que tem como leis divinas, transforma os pobres em responsáveis pela superpopulação, pela decorrente miséria e até pela tirania usada para contê-los. Em nome da Ciência (leis da natureza) e de Deus (leis divinas) libera-se, assim, o Capital de contribuir financeiramente e veta-se ao Estado estabelecer e conduzir políticas sociais ou de bem-estar.⁷¹

⁶⁹ MALTHUS apud BEAUD, 1987, p. 126-127.

⁷⁰ MALTHUS apud FERRARO, Alceu, R. Neoliberalismo e políticas sociais: a naturalização da exclusão. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 45, n. 1, p. 108, 2005.

⁷¹ FERRARO, 2005, p. 108.

Na discussão sobre a produção da “mais-valia” pela força de trabalho do “proletário”, Marx faz notar que “não é o trabalho, é a força de trabalho que o proletário vende ao capitalista”. Desse modo, o que define o valor da força de trabalho do operário são suas despesas de manutenção e de suas famílias “e é ao ser obrigado a produzir mais do que o valor de sua própria força de trabalho que o operário produz a mais-valia.”⁷² Nessa dinâmica, é importante frisar que “a condição da existência do capital é o trabalho assalariado.”⁷³ Nesse sentido,

Ser capitalista significa ocupar na produção uma posição não somente pessoal, mas também social. O capital é um produto coletivo e só pode ser mobilizado pela atividade comum de inúmeros membros e, em última instância, apenas pela atividade de todos os membros da sociedade. Portanto, o capital não é uma força pessoal. É uma força social. [...] O trabalho não é a fonte de toda a riqueza. A natureza é igualmente a fonte dos valores em uso (e é bem nisso que consiste a riqueza material!) tanto quanto o trabalho que, em si mesmo, é apenas a manifestação de uma força natural, a força de trabalho humana.⁷⁴

A partir daí, se pode afirmar que a economia capitalista moderna é um “imenso cosmos no qual o indivíduo nasce, e que se lhe afigura, ao menos como indivíduo, como uma ordem de coisas inalterável na qual ele tem de viver”.⁷⁵ O indivíduo acaba por ser forçado a se conformar às regras de comportamento próprias do capitalismo. Quem não se adequar a estas normas será eliminado do cenário econômico, como negociante, no mercado, ou como trabalhador em relação a seu emprego. Desse modo, nas palavras de Weber, “o capitalismo atual que veio para dominar a vida econômica, educa e seleciona os sujeitos de quem precisa, mediante o processo de sobrevivência econômica do mais apto.”⁷⁶

De modo não menos cruel, o capitalismo se insere no mundo moderno especialmente no que é relativo à individualidade “e explora aquilo que alguns considerariam os motivos humanos mais indignos, a ganância e o egoísmo, para produzir padrões de vida crescentes”.⁷⁷ Nesse sentido, é emblemática a constatação de Ahlert sobre a exploração humana e o individualismo, agregados ao capitalismo:

⁷² BEAUD, 1987, p. 181.

⁷³ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2001. p. 45.

⁷⁴ MARX; ENGELS, 2001, p. 49, 94.

⁷⁵ WEBER, 2007, p. 52.

⁷⁶ WEBER, 2007, p. 52.

⁷⁷ THUROW, 1997, p. 13.

Esse individualismo e o avanço das ciências, impulsionados pela ilustração, foram agregados ao sistema capitalista, que construiu estados de grande desenvolvimento, centrados no acúmulo de riquezas, na exploração sobre o trabalho e sobre os estados periféricos. O sistema desde logo assumiu uma perspectiva globalizante, pois seu mercado procurava espaços no além-fronteiras. Durante longo período esse desenvolvimento capitalista foi conhecido como imperialismo. Nações, culturas milenares foram destruídas em nome do capital e da liberdade de praticar a exploração dos seres humanos.⁷⁸

Mas o que sustenta o capitalismo? O que o faz continuar forte sobre o sistema global sobrepujando o indivíduo? Embora o sistema capitalista, em sua atual fase neoliberal, pretenda a mínima intervenção do Estado, este esteve presente desde sua origem. O capitalismo necessita da burguesia e esta se fortalece no Estado-Nação, âmbito no qual foi “progressivamente criada, modelada, [e] adaptada a mão-de-obra necessária” ao funcionamento do capitalismo, de forma que se pode afirmar tranquilamente que “desde sua formação, o capitalismo é nacional e mundial, privado e estatal, concorrencial e monopolista”.⁷⁹ Para enfatizar esse jogo cruel de forças, se pode dizer que

O monopólio e a concorrência; a ação do Estado e a iniciativa privada; o mercado mundial e o interesse nacional estão, sob formas diferentes, presentes juntos ao longo da formação do capitalismo. Essa formação é promovida pelas burguesias nacionais; sustentada ou defendida pelos Estados nacionais; suportada pelos trabalhadores desses países e pelos povos submetidos ou dominados por todo o mundo.⁸⁰

Com esse argumento, Beaud afirma que o próprio Estado ajuda a manter o capitalismo, com sua força opressora sobre os indivíduos, submetidos pelo mundo todo. Mas eram os humanistas que estavam fundamentando e direcionando o Estado dando-lhe plenos fundamentos para agir desta maneira. Neste sentido, é importante a constatação de que “a ideia de progresso no pensamento dos humanistas do século XVIII fiava-se na evidência do desenvolvimento na política, cultura e indústria.”⁸¹ E o foco deste movimento era o progresso e, conseqüentemente, a felicidade: “Estas três fontes de desenvolvimento estavam ligadas e cumulativamente dirigiriam a espécie humana na direção do progresso, do poder, da harmonia e felicidade”.⁸²

⁷⁸ AHLERT, Alvorí. *A Eiticidade da Educação: o discurso de uma Práxis Solidária/Universal*. Ijuí: Unijuí, 1999. p. 106-107.

⁷⁹ BEAUD, 1987, p. 63.

⁸⁰ BEAUD, 1987, p. 123.

⁸¹ BLACKHAM, H.J. *A Religião numa Sociedade Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 157.

⁸² BLACKHAM, 1997, p. 157.

É oportuno analisarmos, nesse contexto, um pouco mais o pensamento de Blackham mesmo que utilitarista, acerca do progresso religioso. Estabelecendo um paralelo com o progresso secular, podemos dizer, dos movimentos humanos sem se tomar a religião por base, princípio e fim, que:

Nas suposições cristãs, o propósito de Deus está sendo servido pela ascensão progressiva da espécie humana a este nível de possível resposta. O risco da alienação é maior, mas Deus tem mais a ganhar. O progresso secular desloca Deus do centro das preocupações humanas nas formas mais óbvias, mas tornando-o disponível para seu próprio bem [...] Quando o homem conquista com seu próprio esforço os meios de satisfazer suas necessidades e seus desejos, pode estar mais preparado para se interessar nas dádivas de Deus, que oferecem as satisfações últimas.⁸³

O mais coerente a afirmarmos aqui é que “o progresso de qualquer tipo neste mundo é raramente ganho puro; antes, é um conjunto de conquistas em uma balança de vantagens e desvantagens.”⁸⁴ Para Jonas, este processo civilizatório até aqui citado é movido pela utopia do progresso, e o homem se faz o senhor do mundo por meio da ciência e da técnica⁸⁵. Oliveira sugere a integração da ideia de progresso com a ideia de dignidade do ser humano, o que seria uma espécie de “ética do progresso”, defendida por Apel, segundo o qual “a ética da conservação do ser e da dignidade da pessoa humana só é possível através de uma ética do ‘Progresso’ na efetivação da dignidade humana”,⁸⁶ assim, seria um progresso “social-emancipativo” com a conservação da dignidade humana,⁸⁷ ideia esta que queremos desenvolver no último capítulo deste trabalho.

1.4 Capitalismo, ideologia do consumo e exploração

O capitalismo sofre mutações no decorrer de sua história, passando a uma fase do desenvolvimento da indústria mecanizada no século XIX. Por este novo mecanismo acontece a “extensão do modo capitalista”⁸⁸ e multiplicam-se as fábricas que nasceram na Inglaterra no século XVIII, na Bélgica, França, Suíça, Alemanha e Estados Unidos. Essas fábricas, no entanto, empregavam, para seu funcionamento, jornadas longas de trabalho, “insalubridade,

⁸³ BLACKHAM, 1967, p. 176.

⁸⁴ BLACKHAM, 1967, p. 174.

⁸⁵ OLIVEIRA, Manfredo A. *Ética e Economia*. São Paulo: Ática, 1995. p. 25.

⁸⁶ APEL apud OLIVEIRA, 1995, p. 32.

⁸⁷ OLIVEIRA, 1995, p. 29.

⁸⁸ BEAUD, 1987, p. 138.

subalimentação, trabalho de crianças, doenças, acidentes”⁸⁹, uma realidade na Inglaterra, na França e nos outros países onde havia o mando do capitalismo. Assim, se pode verificar que

Tanto na França quanto na Inglaterra, a industrialização capitalista do século XIX se desenvolveu com base numa exploração muito dura das massas operárias utilizadas nas indústrias motrizes da época: têxtil, metalurgia, explorações de carvão. Foi o que aconteceu com todos os países da Europa e da América onde se operou, com uma defasagem maior ou menor, esse desenvolvimento capitalista da indústria.⁹⁰

É relevante se notar que, com o surgimento das fábricas, no século XVIII, é que o capitalismo afirma seu modo de produção, gerando acúmulo de riquezas aos proprietários e, como consequência, dificuldades aos trabalhadores, pelo pouco valor recebido de seu trabalho e com o qual contam para se manterem, e pela exploração que sofrem para conseguirem esse valor. A afirmação do modo de produção capitalista acontece desse modo, explorando os trabalhadores e

[...] tendo por base uma acumulação de riquezas que continuam a vir de suas fontes principais: - a extorsão, tradicional, de sobretrabalho camponês; - a sobre-exploração colonial, sob diversas formas: pilhagem, trabalho forçado, escravidão, troca desigual, taxas e impostos coloniais [...].⁹¹

Com a revolução industrial na Inglaterra

[...] é introduzida e ampliada a lógica capitalista de produção: exploração de um número crescente de trabalhadores e produção de uma massa sempre maior de mercadorias; acumulação vertiginosa de riquezas, num polo, ampliação e agravamento da miséria no outro. Através do movimento de industrialização do século XIX, esta lógica vai se impor com uma força cada vez maior a setores cada vez mais amplos da sociedade.⁹²

Foi em seu país de origem, a Inglaterra, que o capitalismo desenvolveu o modelo de acumulação pela exploração, de um modo geral, e especialmente pela industrialização. Nesse esquema cruel se pode perceber a base ideológica do pensamento econômico dos séculos XIX e XX: “produzir é aumentar a utilidade; três ‘fatores de produção’, trabalho, capital e terra, concorrem para isso; eles são numerados em *pro rata* de sua contribuição”.⁹³

⁸⁹ BEAUD, 1987, p. 152.

⁹⁰ BEAUD, 1987, p. 153.

⁹¹ BEAUD, 1987, p. 119.

⁹² BEAUD, 1987, p. 123-124.

⁹³ BEAUD, 1987, p. 136.

Todas as classes, de algum modo, são de interesse do capitalismo e é pelo seu projeto ideológico-cultural que busca persuadir as pessoas a

[...] consumir além de suas necessidades reais, para perpetuar o acúmulo de capital em favor do lucro privado, em outras palavras, para garantir que o sistema de capitalismo global dure para sempre. A ideologia-cultura do consumismo proclama, literalmente, que o sentido da vida é encontrado nas coisas que possuímos.⁹⁴

No âmbito do capitalismo, “consumir, portanto, é estar plenamente vivo, e para permanecer plenamente vivo é preciso consumir continuamente.” Sklair alerta ainda que os homens e mulheres compreendidos como “seres econômicos ou políticos” são descartados pelo capitalismo, pois o sistema capitalista não intenciona satisfazer ninguém nessas esferas. O capitalismo vê homens e mulheres meramente como consumidores e busca mantê-los nesse nível. A política para o capitalismo tem a missão de apenas

[...] assegurar, geralmente através da inatividade, que as condições para o consumo sejam mantidas. Este sistema evoluiu durante séculos; primeiro atingiu as burguesias de todo mundo, depois espalhou-se entre as classes trabalhadoras do Primeiro Mundo, e lenta mas seguramente penetrou em todos aqueles que tinham alguma renda disponível em algum lugar.⁹⁵

Até o século XX o capitalismo estava diretamente atrelado ao Estado e, assim, mantinha-se como “Capitalismo do Estado Forte”⁹⁶, no qual o Estado era também o responsável pelo bem-estar social e estava sob seus cuidados a educação e a saúde. As ideias neoliberais no campo acadêmico, na década de 40 com Hayek, destruíram esse tipo de capitalismo de Estado. Hayek e Friedmann, que também defendiam o pensamento neoliberal, propuseram a máxima redução do Estado para que o mercado tivesse toda a liberdade, pois no modo de compreensão que defendiam, “o livre mercado deve auto-regular-se, com leis próprias, dentro da oferta e procura dos grandes mercados consumidores.”⁹⁷

O que é então o neoliberalismo? Qual a sua dinâmica? Criou-se um consenso que define o neoliberalismo como

[...] as políticas de privatização econômica e “ataque aos direitos sociais”, implementadas na Europa desde finais da década de 1970, no EUA desde o governo Ronald Reagan, na América Latina pós-ditaduras militares, enfim, na ex-URSS e na

⁹⁴ SKLAIR, Leslie. *Sociologia do Sistema Global*. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 57.

⁹⁵ SKLAIR, 1990, p. 57.

⁹⁶ AHLERT, 1999, p. 107.

⁹⁷ AHLERT, 1999, p. 108.

Europa oriental pós-“comunismo”. Citando os traços comuns dessas políticas, falou-se em “ofensiva liberal”: ajuste fiscal; redução do tamanho do Estado; fim das restrições ao capital externo (eliminar todo e qualquer empecilho ao capital especulativo ou vindo do exterior); abertura do sistema financeiro (fim das restrições para que as instituições financeiras internacionais possam atuar em igualdade de condições com as do país); desregulamentação (redução das regras governamentais para o funcionamento da economia); reestruturação do sistema previdenciário.⁹⁸

As características principais dessa nova fase do capitalismo, que é o neoliberalismo, estão centradas na

[...] globalização da economia, no fim das fronteiras econômicas, no desmonte do Estado e na destruição dos direitos sociais, como saúde, educação, habitação, transporte, comunicação, estabilidade de emprego, aposentadoria e destruição das economias microrregionais. Essa globalização competitiva cria um jogo de poder onde as megaempresas transnacionais, em vez de levarem ao desenvolvimento povos e nações, apenas buscam maximizar os seus lucros através da tecnologia e de engenharias altamente racionalizadas. Sua política investe contra o autodesenvolvimento dos povos.⁹⁹

Com a face neoliberal, o capitalismo globalizado está centrado unicamente na relação de produção de riqueza pela maximização dos lucros, o que justifica todo o investimento que parte das empresas transnacionais nas mais variadas regiões do mundo. Assim, o capitalismo neoliberal transnacionalizado, busca apenas o crescimento da riqueza para seu mero progresso, estando para isso, contra o que for política que venha de encontro ao bem-estar dos povos.

No capitalismo tudo gira em torno da produção, todos os movimentos tem por referência a produção do capital, e o que importa é a valorização do capital existente. Marx aponta para esta direção no livro III de “O Capital”:

A verdadeira barreira da produção capitalista é o próprio capital: o capital e sua valorização por si mesmo aparecem como ponto de partida e ponto final, motor e fim da produção: a produção nada mais é que uma produção para o capital e não o inverso: os meios de produção não são simples meios de dar forma, ampliando incessantemente, ao processo da vida em proveito da sociedade de produtores [...]. O meio – desenvolvimento incondicionado da produtividade social – entra perpetuamente em conflito com o fim limitado: valorização do capital existente. Logo, se o modo de produção capitalista é um meio histórico de desenvolver a força produtiva material e de criar o mercado mundial correspondente, ele representa

⁹⁸ COGGIOLA, Osvaldo. Autodeterminação nacional. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla B. (Orgs.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 332.

⁹⁹ AHLERT, 1999, p. 110-111.

simultaneamente uma contradição permanente entre esta tarefa histórica e as relações de produção que lhe correspondem.¹⁰⁰

Frisamos, que no sistema capitalista não existem deveres e obrigações. Existem apenas as transações de mercado. Nesse sistema, a liberdade individual domina as obrigações comunitárias. Não se é obrigado à obediência à lei. “Não existe nada que alguém não deva fazer.” E todas as transações econômicas ou política são livres. Portanto,

[...] Se um indivíduo não quiser votar ou comprar algo, é seu direito. Se os cidadãos quiserem ser gananciosos e votar a favor de seus interesses próprios em detrimento dos outros, é seu direito. Nas mais rigorosas expressões da ética capitalista, crime é simplesmente mais uma atividade econômica, que por acaso tem um alto preço (prisão) se o criminoso for apanhado.¹⁰¹

Como vimos, no capitalismo o indivíduo é fundamentalmente livre e tudo pode fazer. E o pensar em si está sobreposto ao pensar coletivo, comunitário, solidário. “A cultura de mercado hoje, se contrapõe violentamente a uma cultura solidária. A humanidade tornou-se propensa à indiferença mais cruel.”¹⁰² A individualidade passou a significar individualismo nesse sistema. Importa ao indivíduo somente seus interesses pessoais e “suas sensações de prazer”. Foi lançado ao mundo dos indivíduos, o esquema de competição individualista do sistema. Assim, o comportamento do mercado foi assimilado pelos indivíduos que se tornaram, então, reprodutores dessa lógica. Isso leva drasticamente a uma decomposição do social à medida que a participação do indivíduo no pensar o coletivo torna-se mínimo. Nas palavras de Küng, no mundo (capitalista) de hoje o indivíduo

[...] cultiva egoisticamente seus interesses e a estetização de sua vida cotidiana, mas não está pronto a engajar-se em coisa alguma a não ser na medida em que isto satisfaz às suas necessidades ou à curtição de suas sensações de prazer. A individualidade degenerou-se aqui num individualismo sem freios, que torna o indivíduo solitário sem que o faça feliz, e que exerce um efeito de decomposição sobre a sociedade.¹⁰³

Pode-se dizer com tranquilidade que está no “coração do capitalismo” minimizar custos e maximizar receitas.¹⁰⁴ Com isso, como vimos no decorrer de nossa reflexão, o ser

¹⁰⁰ MARX apud BEAUD, 1987, p. 184.

¹⁰¹ THUROW, 1997, p. 208.

¹⁰² ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 35.

¹⁰³ KÜNG, Hans. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 243.

¹⁰⁴ THUROW, 1997, p. 154.

humano, enquanto ser em relação, com necessidades, é diminuído. O sistema está interessado em potencializar processos para obter maiores receitas mesmo que isso signifique desempregos e menos vida a muitos.

Assmann caracteriza o capitalismo como “integração sistêmica” visto que esse sistema tem buscado trazer “todos os âmbitos da vida humana” para sua lógica, assim podendo ter força sobre o comportamento humano:

[...] o capitalismo chegou a uma fase na qual é muito mais do que um sistema econômico, encontra-se num processo de integração sistêmica muito avançado e que lhe permite ambicionar uma inclusão de todos os âmbitos da vida humana em sua lógica, assim pretende penetrar no comportamento das pessoas desfigurando-os.¹⁰⁵

Para Oliveira, no capitalismo as coisas medeiam a sociabilidade. Destarte, temos relações indiretas entre as pessoas, o que traz consequências para a vida humana, por exemplo, no que concerne ao trabalho, pois ali todo o processo produtivo se faz em função da “valorização do valor” e não em função da vida humana. Assim,

[...] o processo de produção se torna um processo autônomo, um movimento que existe em função de si mesmo, que tem seu fim em si mesmo, ele é essencialmente auto-referencial. O valor, e não o homem, se torna o sujeito do processo, o centro do sistema. Tudo se refere a ele, inclusive os homens, cuja força de trabalho se transforma em instrumento de sua valorização. O sistema de produção funciona em função de si mesmo de tal modo que o processo de valorização do valor se faz um sujeito autonomizado. O fim de todo o processo é o próprio capital e sua valorização, a qual se faz enquanto sistema impessoal e anônimo de exploração. Isto significa dizer que esse sistema é um gigantesco processo de instrumentalização dos trabalhadores, de sua redução a instrumento de um processo, cuja finalidade nada tem a ver com o processo de conquista de sua humanidade. A força de trabalho é aqui apenas um instrumento de valorização do capital: o processo de trabalho se faz processo de coisificação da vida comunitária e da vida própria de cada um.¹⁰⁶

Onde está o valor do ser humano na dinâmica do capitalismo? Ora, o sistema de produção está em função do trabalho humano e, para o mercado, é somente esta a importância do ser humano: produzir valor, este é o centro do sistema. O ser humano, assim, é “coisa” e, como tal, não necessita de atenção e não é respeitado em sua dignidade, pois é um mero instrumento. É por essa dinâmica desumana do capitalismo que Oliveira diz ser esse sistema inaceitável moralmente. Segundo o autor:

¹⁰⁵ ASSMANN, 1994, p. 49.

¹⁰⁶ OLIVEIRA, 1995, p. 12.

O capitalismo é moralmente inaceitável, porque nega essencialmente a dignidade do trabalhador, uma vez que o reduz a um instrumento de um processo de produção no qual o sujeito é o próprio capital. Assim, o capitalismo é um sistema invertido, já que ele se constitui como totalidade coisificante.¹⁰⁷

Para o desenvolvimento de uma economia global foram importantes as ideologias e as tecnologias. Esses meios foram responsáveis por um “empoderamento” do capitalismo e a abertura de barreiras mundiais para sua disseminação:

A ideologia lançou o mundo capitalista numa direção global, que foi mais tarde reforçada pela tecnologia [...] A tecnologia acelerou o desenvolvimento da economia global de hoje, mas as atitudes sociais e as ações governamentais que fluíram dessas atitudes criaram a economia global.¹⁰⁸

Milton Santos salienta que o mundo poderia ter se organizado de maneira diferente se só tivesse acontecido o progresso das ciências no século XVIII. Ele faz referência também ao progresso cultural e filosófico desta época e cita, ainda, os enciclopedistas, a revolução americana e a Revolução Francesa que trataram de dar “respostas políticas às ideias filosóficas”:

Se ao lado desses progressos da técnica a serviço da produção e do capitalismo não houvesse a progressão das ideias, teríamos tido uma eclosão muito maior do utilitarismo, com uma prática mais avassaladora do lucro e da concorrência. Ao contrário, foi estabelecida a possibilidade de enriquecer moralmente o indivíduo. A mesma ética glorificava o indivíduo responsável e a coletividade responsável. Ambos eram responsáveis. Indivíduo e coletividade eram chamados a criar juntos um enriquecimento recíproco que iria apontar para a busca da democracia, por intermédio do Estado Nacional, do Estado de Direito e do Estado Social, e para a produção da cidadania plena, reivindicação que se foi afirmando ao longo desses séculos.¹⁰⁹

Vimos, até aqui, que o capitalismo desde seu nascimento vai de encontro ao interesse de quem tem posses e que, em nome do lucro e da acumulação, são empregados modelos econômicos que não vão ao encontro da grande maioria das pessoas em seus benefícios, muito pelo contrário, tornam-nas vítimas do sistema ao qual têm que se aliar se quiserem sobreviver, criando assim um ciclo vicioso da vitória do mais forte. A produção de valor e não o ser humano tem a importância nesse sistema. O capitalismo tornou-se mais que um sistema econômico, conseguindo trazer à sua lógica a inclusão dos âmbitos da vida humana, passando a ter, assim, influência nos desejos humanos, dirigindo-os a seu favor.

¹⁰⁷ OLIVEIRA, 1995, p. 13.

¹⁰⁸ THUROW, 1997, p. 155.

¹⁰⁹ SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 64.

A ideologia e a tecnologia tiveram preponderância no avanço da economia global de hoje. Embora nunca haja qualquer lugar do globo que tenha galgado a cidadania plena, essa era uma busca do Estado nacional animado pela democracia. Esses fatores, é claro, não excluem o fato de o capitalismo ter sido favoravelmente possível somente aos ricos e aos europeus de modo geral, por muitos séculos.

1.5 Uma visão crítica aos 500 anos de “progresso” na América Latina

Ouriques compreende que todo o período de 500 anos desde a chegada dos primeiros europeus à América, constituiu um processo de colonização e defende a tese de que, atualmente, há uma espécie de recolonização, onde as lutas e causas dos povos das Américas “estão sendo violentamente sepultadas por um perigoso discurso no qual a história nacional ou o *ethos* nacional já não possui importância estratégica.”¹¹⁰

Seguindo sua argumentação, observa-se a riqueza dos povos das Américas. As populações originárias foram exploradas e exterminadas pelos invasores que, para seguirem com a exploração dos minérios, recorreram aos seres humanos escravizados vindos da África. A América, terra rica, viu sua riqueza expropriada e encaminhada aos países europeus, gerando um “excedente”, acumulação que está na base da expansão capitalista¹¹¹. Esse desejo explorador é ainda existente e podemos encontrá-lo em afirmações como esta expressa no *Wall Street Journal* em pleno século XX, sobre o Brasil: “Não há no mundo melhor território para a exploração que o Brasil.”¹¹²

Diante da histórica realidade de exploração e expropriação da riqueza da América Latina levada para a Europa, enriquecendo àquele continente e empobrecendo esta região saqueada, fica a pergunta pela possibilidade de a humanidade, sem distinções de região, progredir harmonicamente. Esta é uma realidade possível de concretizar? É o russo Sakharov, escrevendo numa época que o mundo estava dividido entre comunistas e capitalistas, a URSS e os EUA, quem alerta para a necessidade de a humanidade se pensar como unidade demográfica e não dividida, como uma possibilidade de uma vivência em harmonia:

¹¹⁰ OURIQUES, 2000, p. 85.

¹¹¹ OURIQUES, 2000, p. 93.

¹¹² CHOMSKY, Noam. Democracia e mercados na nova ordem mundial. In: GENTILI, Pablo (Org). *Globalização excludente: Desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 14.

O gênero humano não pode progredir efetivamente de uma maneira harmoniosa, a menos que ele se considere como uma unidade do ponto de vista demográfico, como uma só família, não conhecendo outras divisões entre nações, a não ser as ditadas pela história e pelas tradições.¹¹³

Em razão da situação de colônia e, por conseguinte, a América Latina ter sofrido relação de exploração e expropriação de seus bens, as repúblicas localizadas neste continente já nascem no endividamento. Ouriques critica a irracionalidade do pagamento da dívida externa. Os próprios países exploradores escondem o motivo do endividamento das “ex-colônias” que enviaram aos seus “ex-colonizadores” centenas de milhares de quilos de ouro e prata. Esse modelo de exploração clássico está hoje sob a roupagem do livre comércio.¹¹⁴

Observa-se um desprezo pela cultura da América Latina que, segundo Ouriques, “não nasce com cada um de nós, ao contrário, é produzido de maneira muito meticulosa pelas elites transnacionalizadas em íntima articulação com a elite crioula.”¹¹⁵

Steffan observa o controle do processo mental como parte do sistema explorador. Antes da exploração, é necessário que haja a colonização físico-mental para que se possa realizar a exploração tranquila do submetido. Nesse processo de colonização mental há a “ridicularização de todo autóctone” com a “animalização do indígena.”¹¹⁶ Steffan faz referência à negação da verdadeira história da vítima. Para ele “a colonização significa sempre a falsificação e a excomunhão da história da vítima colonial”.¹¹⁷ Por fim, há “a continuação da ideologia colonialista em Nossa América”¹¹⁸, encabeçada por elites locais nos meios de comunicação de massa. E como se manifesta essa dinâmica no Brasil?

Pensando mais na situação histórica do Brasil, que muito se assemelha à situação da América Latina quando se fala em elites detentoras de poder que exploram e permitem explorar, Marilena Chauí apresenta o conceito de “verdeamarelismo” como um instrumento de dominação por parte da elite brasileira. Segundo a autora, o verdeamarelismo foi elaborado “no curso dos anos pela classe dominante brasileira”, como imagem que demonstrava o predomínio do sistema agrário no país. Essa imagem expressada pelo verdeamarelismo “visava legitimar o que restara do sistema colonial e a hegemonia dos proprietários de terra

¹¹³ SAKHAROV, Andrei D. *Liberdade, Progresso e Coexistência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970. p. 39.

¹¹⁴ OURIQUES, 2000, p. 97.

¹¹⁵ OURIQUES, 2000, p. 107.

¹¹⁶ STEFFAN, Heinz, D. *Sociedade Global – Identidade Colonial*. In: RAMPINELLI, J. Waldir; OURIQUES, Nildo D. (Orgs). *Os 500 anos: a conquista interminável*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 74.

¹¹⁷ STEFFAN, 2000, p. 73.

¹¹⁸ STEFFAN, 2000, p. 75.

durante o Império e o início da república (1889)”¹¹⁹, afirmava-se, assim, a realidade brasileira como colônia de exploração. Progresso, para essa elite, por exemplo, se tratava do “avanço das atividades agrárias e extrativas, sem competir com os países metropolitanos ou centrais” e a possibilidade de esbanjar no consumo de luxo como forma de marcar suas diferenças em relação ao restante da população brasileira.¹²⁰

Mais tarde o próprio Estado fez uso do verdeamarelismo para a criação de uma identidade do povo brasileiro, bom de bola, de samba e de carnaval. O verdeamarelismo incorporou a luta de classes em seu ideário, mas ao admitir a existência da classe trabalhadora “neutraliza os riscos da ação política dessa classe”, daí força-se a conclusão de que no Brasil “não há lugar para luta de classes e sim para a cooperação e a colaboração entre o capital e o trabalho, sob a direção do Estado.”¹²¹

Ao tomarmos contato com a problematização de Ouriques, Steffan e Chauí, supracitados, observamos que as populações latino americanas foram de certa forma forçadas a aceitarem uma realidade de exploração. Mas essa realidade ainda é vigente, mesmo que se apresente com outras roupagens, no conceito de livre-comércio, nova ordem, ou ainda num verdeamarelismo, no caso do Brasil. Desde o início da história da América Latina, temos elites locais que legitimam essa exploração por parte dos estrangeiros. As multinacionais, hoje, com as benesses do Estado, a produção intelectual preconceituosa, a continuidade das expressões preconceituosas psicolinguísticas sustentadas pela mídia, são alguns sinais de que a colonização (ou recolonização) está em vigor e, frisamos, com muito vigor.

Muito pertinente, aqui, para avançarmos em nossa reflexão, é o pensamento de Dowbor acerca do capitalismo:

O capitalismo global não presta contas a ninguém. A dinâmica global está cada vez mais presente no nosso cotidiano, e o Estado moderno não tem as ferramentas de governos correspondentes. [...] A reforma do Estado tem um ‘norte’ fundamental: humanizar e reequilibrar a sociedade. E as empresas têm de assumir a sua responsabilidade neste processo.¹²²

¹¹⁹ CHAUI, Marilena. *Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006. p. 32-33.

¹²⁰ CHAUI, 2006, p. 34-35.

¹²¹ CHAUI, 2006, p. 38.

¹²² DOWBOR, Ladislau. Globalização e Tendências Institucionais. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs). *Desafios da Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 11

A questão central, aqui, está no fato de que o Estado não tem como regular a economia global, o que resulta de modo drástico, no abismo entre ricos e pobres. Sendo papel do Estado “humanizar e reequilibrar a sociedade”, ele não pode fazer isso só, pois se trata da responsabilidade das empresas envolvidas na tessitura social.

Buscaremos compreender, num capítulo à parte, o capitalismo em sua face global e o que ele passou a significar sem fronteiras, como globalização, e qual importância tem o ser humano nessa sua face globalizada.

2 A GLOBALIZAÇÃO COMO MODO EXTREMO DO CAPITALISMO

Muitos autores defendem os mais variados conceitos para falar de um mundo sem fronteiras econômicas, culturais e políticas. Uns chamam esse acontecimento de sociedade global, outros de universalização, outros ainda de mundo globalizado ou globalização. O certo é que este fenômeno econômico-político-cultural integrou a si as sociedades com suas políticas e seus *ethos*, impingindo-lhes sua forma de organizar-se. Passou-se, assim, à predominância do desejo de competição sobre o desejo de solidariedade, dimensão própria das sociedades comunitárias. A competição e o individualismo são lógicas do capitalismo, lógicas reforçadas que passaram a tomar conta da vida das sociedades sendo praticamente o estilo das vivências no mundo globalizado. Interessa-nos compreender esse sistema para vermos possíveis caminhos alternativos para um enfoque no ser humano integral.

É vasta a produção científica a respeito do agir humano no mundo, com uma análise de conjuntura sobre as mais variadas dimensões desta ação. Intentamos aqui, compreender o mundo receptor das constantes ações humanas, enquanto sistema complexo no qual se entrelaçam as vertentes sociais, políticas e econômicas que afetam o (con)viver humano. Queremos, neste ponto, compreender o sistema global sob várias óticas, como universalização, como interconexão, como sociedade global, como globalização, etc. Ateremo-nos de modo especial, à compreensão do conceito “globalização”, pois acreditamos, de antemão, ser esta a melhor denominação para o sistema que aglutina todas as variáveis do funcionamento mundial.

2.1 O capitalismo globalizado ou Globalização

Ortiz defende a tese de que não existe uma sociedade global como muitos autores creem, mas admite, no entanto, a existência de uma interconexão do mundo que, por ser de natureza técnica, não significa uma integração do mundo, ou seja, não resulta na criação de uma “consciência coletiva global”. E conclui que, “diferentemente do âmbito nacional, na esfera transnacional inexistem um espaço público ou uma sociedade global”.¹²³

¹²³ ORTIZ, Renato. Globalização: notas de um debate. Sociedade e Estado, Brasília, v. 24, n. 1, jan./abr. 2009. p. 247.

Já Ronald Robertson, em contraposição a Ortiz, afirma a existência de uma “compreensão” e uma “intensificação da consciência do mundo como um todo”, o que seria entendido como globalização e levanta três importantes questões sobre a globalização: 1) ela “remonta às primeiras viagens dos exploradores europeus, e que só se acelera e se aprofunda na era contemporânea”; 2) em sua dinâmica, “instituições sociais e povos sofrem os impactos da globalização sem que necessariamente os padrões de pensamento e significação se adaptem aos fatos”; 3) e, por fim, “o espaço foi fundamentalmente corrompido” e, assim, pessoas e instituições “se veem forçados a estabelecer contatos mais próximos e a reconhecer dependências mútuas”.¹²⁴

Anita Kon, ao referir-se à globalização, como Robertson, faz referência às viagens possibilitadas pelo desenvolvimento tecnológico na evolução dos transportes no século XVI pelos quais pôde acontecer a troca de mercadorias entre nações. Um segundo momento da globalização, segundo a autora, se deu no século XIX, quando se mudou da “esfera da circulação de mercadoria para a da produção, com o desenvolvimento da indústria na Europa e o processo extremamente rápido de concentração da produção.”¹²⁵ A partir do processo de produção, houve, então, “a internacionalização do capital financeiro”. No século XX, a partir da segunda guerra mundial, os países subdesenvolvidos, segundo Kon, acorreram ao processo de industrialização, comprando conhecimento tecnológico já pronto e sendo “base de fabricação mundial”, em virtude da barata mão-de-obra. Desse modo,

[...] o fenômeno da globalização atualmente observado no mercado mundial é, portanto, um processo histórico de internacionalização do capital, que se difundiu com maior velocidade, particularmente a partir das três últimas décadas graças ao avanço tecnológicos.¹²⁶

Anita cita, ainda, uma dinâmica própria desse sistema: a competitividade. Para esta autora, a partir de 1980 acirrou-se o processo de “competitividade tecnológica” entre as empresas que, por se tratar de investimentos altos “se reestruturam geograficamente, visando à competição a nível mundial, procurando as vantagens comparativas de cada país.”¹²⁷ Com esse intuito, ocorreu o processo de multinacionalização das empresas.

¹²⁴ ROBERTSON, apud GÓMEZ, José M. Globalização da política: Mitos, realidades e dilemas. In: GENTILI, Pablo (Org). *Globalização excludente: Desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 134.

¹²⁵ KON, Anita. Tecnologia e trabalho no cenário da Globalização. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs). *Desafios da Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 62.

¹²⁶ KON, 1998, p. 62.

¹²⁷ KON, 1998, p. 63-64.

Os autores Hirst e Thompson detiveram-se em pesquisas sobre a globalização e defendem sua não existência ao constatarem que: 1) a atual economia internacionalizada é proveniente de conjunturas econômicas que têm por base a tecnologia industrial moderna generalizada a partir dos anos 1860. A economia internacional atual em alguns pontos é menos aberta e integrada que a dos anos de 1870 a 1914; 2) a grande maioria das empresas se mantém nacionais, sendo raras as empresas transnacionais e não parece haver a tendência do aumento delas; 3) não estão acontecendo significativos investimentos nos países em desenvolvimento por parte dos países industrializados; 4) a tríade, Europa, Japão e América do Norte, concentram os fluxos financeiros, de investimento e de comércio, o que deixa evidente que a economia mundial não é “global” ou está longe de sê-lo, 5) o que mostra que os mercados globais são regulados e controlados.¹²⁸

A partir da sustentação acima, Hirst e Thompson afirmam, no que concerne aos processos econômicos globais, a possibilidade de governabilidade nacional e internacional das nações ao projetarem estratégias viáveis de políticas nacionais capazes de exercer controle sobre a economia internacional em seus territórios.¹²⁹ Estes autores colocam-se na contramão da maioria dos pesquisadores que defendem a existência de uma economia globalizada que tornam irrelevantes as estratégias econômicas nacionais, com o argumento de que esta economia mundial é dominada por forças de mercado incontroláveis, carregando em seu bojo corporações transnacionais que se estabelecem onde existem vantagens aproveitando-se delas, sem deverem explicações ao Estado-nação.

A internacionalização econômica, para Hirst e Thompson, “está bem longe de dissolver diferentes economias nacionais nos principais países industrializados avançados ou de evitar o desenvolvimento de novas formas de governabilidade econômica nos níveis nacional e internacional”¹³⁰, o que reforça a tese de que a “globalização” é um mito “conveniente a um mundo sem ilusões, mas é também um mito que rouba a esperança”, à medida que se superestima a pretensa dominação dos mercados mundiais e a força de sua governabilidade frente aos poderes nacionais¹³¹. Esse mito reforça a submissão dos Estados-nação aos interesses internacionais sem que esses Estados criem políticas internas de controle, crenças de que seria uma vã tentativa. Sendo ilusória esta realidade de poder e influência do

¹²⁸ HIRST, Paul; THOMPSON, Grahame. *Globalização em questão: a economia internacional e as possibilidades de governabilidade*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 15.

¹²⁹ HIRST; THOMPSON, 1998, p. 13-14.

¹³⁰ HIRST; THOMPSON, 1998, p. 17.

¹³¹ HIRST; THOMPSON, 1998, p. 20.

mercado global diante dos Estados-nação, é fundamental convencer aos governantes a cuidarem de suas sociedades, pois “não estamos desamparados diante de processos globais incontroláveis”.¹³²

Beck reflete acerca da globalização, mas também sobre o conceito de “globalismo”. Para ele, a globalização significa “os processos em virtude dos quais os Estados nacionais se entremesclam e se imbricam mediante atores transnacionais e suas respectivas probabilidades de poder, orientações, identidades e redes” (tradução nossa).¹³³ Já “globalismo”, por sua vez, é compreendido por Beck, como “a concepção segundo a qual o mercado mundial desloca ou substitui a agenda política; ou seja, a ideologia dominante do mercado mundial ou a ideologia do liberalismo” (tradução nossa)¹³⁴ que, na compreensão de Bermejo, “é reduzida à lógica das leis do capital, a multidimensionalidade da globalização cultural, ecológica, política e social” (tradução nossa).¹³⁵

Para Bermejo é o termo “glocalização”, elaborado por Robertson, para expressar a complexidade da globalização que melhor reflete

[...] as tensões, contradições e paradoxos inerentes ao processo de globalização que de modo “hologramático” se reproduz em escala: universalismo e particularismo, relacionalidade e fragmentação, unidade e pluralidade, centralização e descentralização, homogeneidade e heterogeneidade, inclusão e exclusão, conflito e negociação (tradução nossa).¹³⁶

Essas mudanças, este novo horizonte do mundo acontece devido a dois importantes fatores que Bermejo identifica como a revolução financeira e a revolução tecnológica que influem de tal modo sobre o globo, socializando meios e encurtando distâncias, assim, já não se pode falar apenas de uma globalização, mas de “múltiplas globalizações”:

a) *a revolução financeira*. A reorientação do capitalismo neoliberal [...] para a globalização dos mercados e a desterritorialização do mercado, a livre circulação dos fluxos financeiros na geografia global, a transnacionalização e a globalização do capital e da produção, o deslocamento, a precariedade do trabalho. E b) *a revolução*

¹³² HIRST; THOMPSON, 1998, p. 21.

¹³³ BECK apud BERMEJO, Diego. *La identidad en sociedades plurales*. Barcelona: Anthropos, 2011. p. 19. *Los procesos en virtude de los cuales los Estados nacionales se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios*.

¹³⁴ BECK apud BERMEJO, 2011, p. 19. *la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo*.

¹³⁵ BERMEJO, 2011, p. 19. *reduce a la lógica de las leyes del capital la pluridimensionalidad del proceso de globalización cultural, ecológico, político y social*.

¹³⁶ BERMEJO, 2011, p. 19-20. [...] *las tensiones, contradicciones y paradojas socioculturales inherentes al proceso de globalización que de modo hologramático se autoreplica en el cambio de escala: universalismo y particularismo, relacionalidad y fragmentación, unidad y pluralidad, centralización y descentralización, homogeneidad y heterogeneidad, inclusión y exclusión, conflicto y negociación*.

tecnológica. Em primeiro lugar, a socialização das novas tecnologias de informação e comunicação, propiciada pela microeletrônica, com a conseguinte informatização, internetização, satelitização e interligação do mundo. Em segundo lugar, a socialização dos meios de transporte, reduzindo distâncias, a velocidade do movimento e o intercâmbio de bens e pessoas. Ambos levaram à intensificação dos contactos, do conhecimento e da comunicação física e virtual, com todo o planeta e sua pluralidade cultural, assim como da movimentação em geral (turismo, trabalho, financeiro, de imigração). Vivemos na *world wide web*, na Sociedade em Rede (Catells) na interdependência generalizada que torna o global em local e o local em global. Não só se *glocaliza* a economia; também a cultura, a política. A geografia, a temporalidade, a ecologia, a identidade... exigem falar de várias globalizações, contra a tese simplista de americanização do mundo (tradução nossa).¹³⁷

Em relação ao que se fala de um mercado global, Santos acredita que ele não existe. Para esse autor, não há uma unidade de comando do mercado global, pois o comando das firmas atua dentro delas mesmo. E observa que “a ação dos Estados e das instituições supranacionais não basta para impor uma ordem global”.¹³⁸ E reforça: “a ideologia de um mundo só e da aldeia global considera o tempo real como um patrimônio coletivo da humanidade. Mas ainda estamos longe desse ideal, todavia alcançável.”¹³⁹ Assmann,¹⁴⁰ diferentemente de Santos, refere-se ao mercado total como eixo de um sistema global. Para este autor, a globalização significa o surgimento de um sistema global, mas ainda sem uma visão ética e um ordenamento jurídico que deem conta dessa globalidade. E afirma que “vivemos em tempos de globalização planetária sob a orientação de um mercado total.”

O pensador polonês, Zygmunt Bauman, faz um paralelo entre os conceitos de universalização e globalização, mostrando uma radical diferença nos fundamentos e nos resultados a nível global desses termos. Para este autor, a ideia de “universalização” indicava uma ordem universal “a produção da ordem numa escala global verdadeiramente global”, anunciando “a vontade de tornar o mundo diferente e melhor do que fora e de expandir a

¹³⁷ BERMEJO, 2011, p. 20. *a) la revolución financeira. La reorientación del capitalismo neoliberal [...] hacia la mundialización y desterritorialización del mercado, la libre circulación de los flujos financieros en la geografía global, la transnacionalización y mundialización del capital y de la producción; la deslocalización, precarización del trabajo. Y b) la revolución tecnológica. En primer lugar, la socialización de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, propiciadas por la microeletrónica, con la consiguiente informatización, internetización, satelitización y reticularización del mundo. En segundo lugar la socialización de los medios de transporte, con el consiguiente acortamiento de las distancias, la celeridad en los desplazamiento e intercambios de bienes y personas. Ambos han provocado la intensificación del contacto, del conocimiento y de la comunicación, bien físico bien virtual, con la totalidad del planeta y su pluralidad cultural, así como la movilidad generalizada (turística, laboral, financeira, migratoria). Vivimos en la world wide web, en la sociedad red (Catells), en la interdependencia generalizada que convierte lo global en local y lo local en global. No sólo se glocaliza la economía; también la cultura, la política. La geografía, la temporalidad, la ecología, la identidad... ello exige hablar de múltiples globalizaciones, frente a la tesis simplista de la americanización del mundo.*

¹³⁸ SANTOS, 2000, p. 27.

¹³⁹ SANTOS, 2000, p. 28.

¹⁴⁰ ASSMANN, 1994, p. 9.

mudança e a melhoria em escala global, à dimensão da espécie”. O conceito de universalização “declarava a intenção de tornar semelhantes as condições de vida de todos, em toda parte, e, portanto, as oportunidades de vida para todo mundo; talvez mesmo torná-las iguais”. Bauman afirma que toda esta intencionalidade do conceito de universalização foi esvaziada no conceito de globalização, pois este termo “refere-se primordialmente aos *efeitos* globais, notoriamente não pretendidos e imprevistos, e não às *iniciativas e empreendimentos* globais”¹⁴¹ como na universalização. E afirma que o conceito de globalização

[...] Diz respeito *ao que está acontecendo a todos nós*. A ideia de “globalização” refere-se explicitamente às “forças anônimas” de von Wright operando na vasta “terra de ninguém” – nebulosa e lamacenta, intransitável e indomável – que se estende para além do alcance da capacidade de desígnio e ação de quem quer que seja em particular.¹⁴²

Miriam Limoeiro-Cardoso afirma que a acepção “globalização” é uma ideologia que expressa “posições e interesses de forças econômicas extremamente poderosas e vem comandando intensa luta ideológica [...] para tornar-se dominante mundo afora.”¹⁴³ E acrescenta:

Sob a ideologia do desenvolvimento, acenava-se com a esperança do progresso. Sob a ideologia da globalização, parece que se ameaça com a degradação à condição da pobreza, caso o país não se adapte e não se integre à economia mundial dentro dos padrões propostos pela integração.¹⁴⁴

Thurow também faz referência à ideologia, mas vinculada à tecnologia pela qual veio a propagar-se, e, como consequência, provocou a aceleração da economia global hodierna. Em suas palavras,

A ideologia lançou o mundo capitalista numa direção global, que foi mais tarde reforçada pela tecnologia [...] A tecnologia acelerou o desenvolvimento da economia global de hoje, mas as atitudes sociais e as ações governamentais que fluíram dessas atitudes criaram a economia global.¹⁴⁵

¹⁴¹ BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 67.

¹⁴² BAUMAN, 1999, p. 68.

¹⁴³ LIMOEIRO-CARDOSO, Miriam. Ideologia da globalização e (des)caminhos da ciência social. In: GENTILI, Pablo (Org). *Globalização excludente: Desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 98.

¹⁴⁴ LIMOEIRO-CARDOSO, 2000, p. 118.

¹⁴⁵ THUROW, 1997, p. 155.

Para Gómez, a globalização da economia refere-se à nova forma gerada nas últimas décadas pelo processo de acumulação e internacionalização do capital e “às restrições crescentes que seu funcionamento e suas forças dominantes (corporações transnacionais e detentores do capital financeiro) impõem à soberania e à autonomia dos estados nacionais”.¹⁴⁶

É relevante, neste contexto, a reflexão de Therborn para quem a “globalização não significa necessariamente integração global”. Este autor traz um elemento importante ao afirmar que a globalização “pode também significar polarização global.”¹⁴⁷ De modo geral, os diferenciais econômicos no mundo todo são crescentes e têm se mostrado assim há mais de um século:

Globalização não são somente mercados anônimos e cultura de massa pré-empacotada e transmitida via satélite [...] inclui também a ação social no mundo todo e o interesse mundial e a comunicação direta. O que estamos encarando é uma globalização de opções, não de forma alguma a opção por mais ou menos desigualdade de recursos e direitos.¹⁴⁸

Ortiz, ao referir-se à globalização, afirma que se trata de um processo social marcado por um “conjunto de condições e contradições”, sendo caracterizado como um “processo social que define uma nova situação [...] produzida e reproduzida segundo linhas de força”. Nesse processo social que é a globalização, ainda para Ortiz, a “ação dos indivíduos e das instituições encontra-se predeterminada pela lógica do sistema. Tudo é previsível, eles não possuem nenhuma autonomia”,¹⁴⁹ se poderia dizer que pela falta de uma “visão ética e ordenamento jurídico”, como afirmou Assmann, que citamos anteriormente.

A globalização é pensada por Touraine como uma “forma extrema de capitalismo que não tem mais contrapeso”¹⁵⁰ e sua dinâmica está vinculada à competição e à concorrência, o que a identifica. Desse modo, a globalização

[...] não define uma etapa da modernidade, uma nova revolução industrial. Ela intervém no nível dos modos de gestão da mudança histórica. Ela corresponde a um modo capitalista extremo de modernização [...], pertence a este universo das

¹⁴⁶ GÓMEZ, 2000, p. 146.

¹⁴⁷ THERBORN, Göran. Dimensões da globalização e a dinâmica das (des)igualdades. In: GENTILI, Pablo (Org). *Globalização excludente: Desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 91.

¹⁴⁸ THERBORN, 2000, p. 92.

¹⁴⁹ ORTIZ, 2009, p. 248.

¹⁵⁰ TOURAINE, Alain. *Um novo paradigma: Para compreender o mundo hoje*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 34.

concorrências, dos confrontos, dos impérios e não ao universo das sociedades e de seus problemas internos, inclusive o de suas lutas de classe.¹⁵¹

Ora, se a globalização corresponde a um modo “capitalista extremo” é natural que ela sirva à acumulação de bens por poucos e ao empobrecimento da grande maioria de seres humanos nos mais diversos recônditos terrestres. Nesse jogo de poderes se pode afirmar que a sociedade existe cada vez menos, pois são os mercados, com suas redes financeiras, “que dominam uma vida econômica na qual o consumo de massa progride rapidamente”.¹⁵² Nesse sentido é pertinente a reflexão de Oliveira, para quem

Estamos em pleno aprofundamento de um processo de globalização do sistema produtivo e do sistema financeiro em nível mundial, o que está conduzindo a um processo de reconcentração de capital no hemisfério norte e à formação de megablocos econômicos, que dividem entre si o que há de significativo na economia mundial, conduzindo à marginalização milhões de pessoas nos países ditos em desenvolvimento” levando ao desemprego, ausência de educação, péssimas moradias, à exclusão no processo de participação política, enfim, a uma “apartação social”.¹⁵³

Milton Santos acredita que a globalização é “o ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista” e é também “o resultado das ações que asseguram a emergência de um mercado dito global, responsável pelo essencial dos processos políticos atualmente eficazes”. E acrescenta:

Os fatores que contribuem para explicar a arquitetura da globalização atual são: a unicidade da técnica, a convergência dos momentos, a cognoscibilidade do planeta e a existência de um motor único na história, representado pela mais-valia globalizada. Um mercado global utilizando esse sistema de técnicas avançadas resulta nessa globalização perversa.¹⁵⁴

Santos acredita que a tirania do dinheiro e a tirania da informação são os esteios da produção da história atual do capitalismo globalizado e que essa associação conduz a um movimento de “aceleração dos processos hegemônicos, legitimados pelo ‘pensamento único’, enquanto os demais processos acabam por ser deglutidos ou se adaptam passiva ou ativamente, tornando-se hegemonzados.”¹⁵⁵ A globalização é impingida como único caminho

¹⁵¹ TOURAINE, 2006, p. 36.

¹⁵² TOURAINE, 2006, p. 67.

¹⁵³ OLIVEIRA, 1995, p. 24.

¹⁵⁴ SANTOS, 2000, p. 24.

¹⁵⁵ SANTOS, 2000, p. 35.

ao qual todos dentro do sistema devem aderir. Assim, as relações sociais passam a ser conformadas segundo seu *ethos* consumista e competidor:

Consideramos, em primeiro lugar, a emergência de uma dupla tirania, a do dinheiro e a da informação, intimamente relacionadas. Ambas, juntas, fornecem as bases do sistema ideológico que legitima as ações mais características da época e, ao mesmo tempo, buscam conformar segundo um novo *ethos* as relações sociais e interpessoais, influenciando o caráter das pessoas. A competitividade, sugerida pela produção e pelo consumo, é a fonte de novos totalitarismos, mais facilmente aceitos graças à confusão dos espíritos que se instala. Tem as mesmas origens a produção, na base mesma da vida social, de uma violência estrutural, facilmente visível nas formas de agir dos Estados, das empresas e dos indivíduos. A perversidade sistêmica é um dos seus corolários. Dentro desse quadro, as pessoas sentem-se desamparadas, o que também constitui uma incitação a que adotem, em seus comportamentos ordinários, práticas que alguns decênios atrás eram moralmente condenadas. Há um verdadeiro retrocesso quanto à noção de bem público e de solidariedade, do qual é emblemático o encolhimento das funções sociais e políticas do Estado com a ampliação da pobreza e os crescentes agravos à soberania, enquanto se amplia o papel político das empresas na regulação da vida social.¹⁵⁶

Para Bauman, a globalização “divide enquanto une” e as causas da união são as mesmas da divisão. Assim, o que para uns é visto como “globalização”, num sentido positivo, para outros se trata na verdade de “localização”¹⁵⁷, simbolizando exclusão dos processos de decisão e participação. Nesta dinâmica, a globalização significa a possibilidade de uma minoria exercer poder sobre uma grande maioria, desde espaços globais, ainda que o façam de determinados locais. À medida que apenas uns poucos exercem o poder, uma grande maioria se torna segregada, excluída¹⁵⁸. Esse poder exercido extraterritorialmente é capaz de influir sobre os governos Estatais, causando efeitos demolidores¹⁵⁹.

2.2 Competição e a destruição da solidariedade como regra da globalização

A globalização como “capitalismo extremo”, como vimos até aqui, é oferecida como único caminho às relações sociais. A “regra de ouro” passa a ser a competição ante a solidariedade e o altruísmo. E o valor da solidariedade é sufocado ou substituído pelo da competição, que se torna o eixo regulador das relações.

¹⁵⁶ SANTOS, 2000, p. 37-38.

¹⁵⁷ BAUMAN, 1999, p. 8.

¹⁵⁸ BAUMAN, 1999, p. 9.

¹⁵⁹ BAUMAN, 1999, p. 10.

No mundo atual globalizado o ser humano deixou de ter importância para a economia, entendendo a globalização como um sistema global “sem uma ordem global, ou seja, sem valores éticos de solidariedade global”, sem “sensibilidade solidária”. Desse modo,

[...] os excluídos deixaram de ser vistos como fator de produção relevante. Acompanha esse fenômeno, da esfera da economia, um fenômeno cultural: intensifica-se, em proporções incríveis e ritmo acelerado, o embotamento das sensibilidades solidárias capazes de incluir deveras a dignificação de todas as vidas humanas, embora se verifique também, mas em proporções bem menores, um despertar da sensibilidade solidária.¹⁶⁰

Santos fala da globalização como aquela que mata o sentido da solidariedade. Em suas palavras, “a globalização mata a noção de solidariedade” e, voltamos assim, a uma condição primitiva como animais da selva, pois se “reduz as noções de moralidade pública e particular a um quase nada.”¹⁶¹

Assmann reflete este tema afirmando que “a cultura de mercado, hoje, se contrapõe violentamente a uma cultura solidária. A humanidade tornou-se propensa à indiferença mais cruel”¹⁶² e enfatiza sua reflexão ao afirmar que “está em marcha, no mundo de hoje, um terrível processo de insensibilização das consciências, um embotamento das capacidades solidárias da humanidade.”¹⁶³ Thurow comenta este processo de insensibilização a partir das mudanças de valores provocadas pelas “modernas tecnologias eletrônicas” que promovem o “individualismo radical”, e constata que, dessa maneira, “os veículos eletrônicos estão mudando valores e esses valores irão, por sua vez, mudar a natureza de nossa sociedade.”¹⁶⁴

Para Santos, a globalização tem de ser encarada a partir de dois processos paralelos:

De um lado, dá-se a produção de uma materialidade, ou seja, das condições materiais que nos cercam e que são a base da produção econômica, dos transportes e das comunicações. De outro há a produção de novas relações sociais entre países, classes e pessoas. A nova situação [...] vai se alicerçar em duas colunas centrais. Uma tem como base o dinheiro e a outra se funda na informação. Dentro de cada país, sobretudo entre os mais pobres, informação e dinheiro mundializados acabam por se impor como algo autônomo face à sociedade e, mesmo, à economia, tornando-se um elemento fundamental da produção, e ao mesmo tempo da geopolítica, isto é, das relações entre países e dentro de cada nação.¹⁶⁵

¹⁶⁰ ASSMANN, 1994, p. 50-51.

¹⁶¹ SANTOS, 2000, p. 65.

¹⁶² ASSMANN, 1994, p. 35.

¹⁶³ ASSMANN, 1994, p. 38.

¹⁶⁴ THUROW, 1997, p. 120.

¹⁶⁵ SANTOS, 2000, p. 65.

Sobre a globalização e as forças das grandes empresas em relação aos países, Santos fala de um enfraquecimento dos organismos encarregados de cuidar do interesse geral passando-se, assim, ao “abandono da noção e da prática da solidariedade.”¹⁶⁶ Santos reflete, ainda, acerca da política, afirmando que ela passa a ser orientada pelo mercado, logo, as relações sociais deixam de ter uma ética e reinam com toda a força as dinâmicas do individualismo e da competição:

[...] A política agora é feita no mercado. Só que esse mercado global não existe como ator, mas como uma ideologia, um símbolo. Os atores são as empresas globais, que não têm preocupações éticas, nem finalísticas. Dir-se-á que, no mundo da competitividade, ou se é cada vez mais individualista, ou se desaparece. Então, a própria lógica de sobrevivência da empresa global sugere que funcione sem nenhum altruísmo. Mas, se o Estado não pode ser solidário e a empresa não pode ser altruísta, a sociedade como um todo não tem quem a valha.¹⁶⁷

A globalização está “desafiando” a política como “prática e teoria”, é o que pensa Ianni¹⁶⁸. Destarte,

[...] as relações, os processos e as estruturas de dominação, mais característicos da sociedade global, [...] podem estar criando desafios radicais à política, como prática e teoria. Com este desafio à política, provocada pela globalização, há uma crise do “estado-nação”, reduzindo assim “a capacidade decisória do governo nacional.”¹⁶⁹

A globalização, ainda de acordo com Ianni, provoca, então, “uma crise do princípio de soberania nacional”. O poder do Estado fica pequeno frente às “injunções externas” de organizações multilaterais como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD), e corporações transnacionais, que são “poderosas e ativas estruturas mundiais de poder”, que, dentre outras maneiras de persuasão, fazem uso dos meios de comunicação para “controlar” as pessoas:

Como o Estado está crescentemente obrigado a atender as condições e injunções das organizações multilaterais e das corporações transnacionais, as orientações das forças predominantes na sociedade civil, em termos de povo, setores sociais subalternos ou a maior parte das classes assalariadas, não encontram condições políticas ou jurídico-políticas de realização. [...] Por meio de sua influência sobre governos ou por dentro dos aparelhos estatais, burocracias e tecnocracias, estabelecem objetivos e diretrizes que se sobrepõem às sociedades civis, no que se

¹⁶⁶ SANTOS, 2000, p. 69.

¹⁶⁷ SANTOS, 2000, p. 67.

¹⁶⁸ IANNI, Octavio. A Política mudou de lugar. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs). *Desafios da Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 17.

¹⁶⁹ IANNI, 1998, p. 18.

refere a políticas econômico-financeiras, de transporte, habitação, saúde, educação, meio ambiente e outros setores da vida social e nacional.¹⁷⁰

Refletindo a perda de autonomia e de força do Estado, no espaço global, frente às injunções de organizações “extra-estatais”, Bermejo reforça que

Grande parte do poder necessário para operar de forma eficaz, de que dispunha o Estado moderno, agora está se movendo para o politicamente incontrolável espaço global (e extraterritorial, em muitos aspectos), enquanto a política, a capacidade de determinar a direção e o propósito da ação é incapaz de agir eficazmente em uma escala global, porque cobre apenas, como antes, um âmbito local (tradução nossa).¹⁷¹

Há um explícito “jogo de forças” entre a economia e o Estado, no meio do qual está o ser humano que tem seu viver norteado de acordo com essas forças. E qualquer movimento do Estado, numa direção diferente à da economia, se apresenta uma força contrária, como punição por parte dos mercados mundiais:

Devido à total e inexorável disseminação das regras de livre mercado e, sobretudo, ao livre movimento do capital e das finanças, a “economia” é progressivamente isentada do controle político; com efeito, o significado primordial do termo “economia” é o da “área não política”. O que quer que restou da política, espera-se, deve ser Tratado pelo Estado como nos bons velhos tempos – mas o Estado não deve tocar em coisa alguma relacionada à vida econômica: qualquer tentativa nesse sentido enfrentaria imediata e furiosa punição dos mercados mundiais.¹⁷²

O Estado, que deveria cuidar dos interesses do povo, vê diminuída sua soberania frente aos poderes “externos”, representados pelas empresas transnacionais que, tendo sua origem em países capitalistas de Primeiro Mundo, acabam por impor vontades aos governos nos países nos quais se estabelecem. Ora, no âmbito “interno” desses países, a sociedade civil vê-se sem força de ação diante da diminuição de investimentos em educação, saúde, transporte, enfim, em seu bem-estar, dinheiro usado para pagar juros de dívidas dos países. Ou quando há investimentos do Estado, tornam-se vítimas das diretrizes dadas pelos organismos multilaterais antes citados que conseguem se embrenhar no governo. Há um poder

¹⁷⁰ IANNI, 1998, p. 19.

¹⁷¹ BAUMAN apud BERMEJO, 2011, p. 36. *Gran parte del poder requerido para actuar con eficacia, del que disponía el Estado moderno, ahora se está desplazando al políticamente incontrolable espacio global (y extraterritorial, en muchos aspectos); mientras que la política, la capacidad para decidir la dirección y el propósito de la acción, es incapaz de actuar de manera efectiva a escala planetaria, ya que sólo abarca, como antes, um ámbito local.*

¹⁷² BAUMAN, 1999, p. 74.

de escala global que é capaz de impor-se em escala local, dirigindo-o ou mesmo cooptando seus talentos.

De acordo com Thurow, hoje a economia global molda a visão que todos têm do mundo, alterando assim, o modo de pensar das pessoas¹⁷³ até, pode-se dizer, no que concerne à organização sócio-política, criando gravíssimos problemas às comunidades. Para Thurow,

Uma economia global cria uma separação fundamental entre as instituições políticas nacionais e suas políticas para controlar eventos econômicos e as forças econômicas internacionais que precisam ser controladas. Em vez de um mundo no qual as políticas nacionais guiam as forças econômicas, uma economia global leva a um mundo em que as forças geoeconômicas extranacionais ditam as políticas econômicas nacionais. Com a internacionalização, os governos nacionais perdem muitos dos seus instrumentos tradicionais de controle econômico.¹⁷⁴

Pelos meios de comunicação social e da produção de informação, estes elementos externos movidos por anseios econômicos globais, conseguem influir nas populações, sendo capazes de direcionar o País a partir de suas vontades, pois elas “agilizam e organizam não só os meios de comunicação e informação, mas também a eleição, a seleção e interpretação dos fatos, sejam eles sociais, econômicos, políticos ou culturais.”¹⁷⁵ Em síntese, os meios de comunicação, através da mídia, “intelectual-orgânica das classes, grupos ou blocos de poder dominantes no mundo”¹⁷⁶ agem “no modo pelo qual se formam e conformam as mentes e os corações da grande maioria, pelo mundo afora”, tornando-os, “espectadores passivos”, consumidores incapazes de questionar situações, que fazem do consumismo “um exercício efetivo de participação, inserção social ou mesmo de cidadania.”¹⁷⁷

A dinâmica do sistema até aqui explanada nos leva a uma conclusão muito triste: a sociedade global nacional transformou-se em província da sociedade global, e isto traz inúmeros prejuízos à sociedade nacional, pois

[...] Na medida em que a sociedade global nacional transformou-se em província da sociedade global, são evidentes os deslocamentos e os esvaziamentos dos princípios de soberania, hegemonia e cidadania, sem esquecer democracia. Se é verdade que esses princípios situam-se classicamente no âmbito da sociedade nacional, do Estado-nação, ou do contraponto sociedade civil e Estado, então fica evidente que a soberania, a hegemonia, a cidadania e a democracia mudaram de lugar, perderam

¹⁷³ THUROW, 1997, p. 159.

¹⁷⁴ THUROW, 1997, p. 168.

¹⁷⁵ IANNI, 1998, p. 21.

¹⁷⁶ IANNI, 1998, p. 22.

¹⁷⁷ IANNI, 1998, p. 23.

significados, ou simplesmente transformaram-se em ficções jurídico-políticas de um mundo pretérito.¹⁷⁸

O que se apresenta nesse excerto é o que se pode chamar de “indícios de uma sociedade civil de âmbito global” que “tem agravado as contradições sociais e engendrado novas, em todos os níveis, nos quatro cantos do mundo.”¹⁷⁹

Nessa dinâmica reforçada pelo capitalismo globalizado na qual o mercado tem influência sobre a política e a ordem social, é compreensível como natural, a transformação do conceito de cidadão no de consumidor. Passa a ser cidadão aquele que consome, mas para que haja um consumidor é imprescindível a prévia existência do indivíduo que tenha posses e, para tê-las, faz-se necessário que este indivíduo compita. Nesse “jogo”, a solidariedade não tem espaço. E a construção de uma ética solidária ou moral social coletiva, nesse reino sem escrúpulos, torna-se muito difícil. Nas palavras de Milton Santos, consumismo e competitividade levam ao “emagrecimento moral e intelectual da pessoa, à redução da personalidade e da visão do mundo, convidando, também, a esquecer a oposição fundamental entre a figura do consumidor e a figura do cidadão.”¹⁸⁰

Pode-se dizer então que, em última análise, a competitividade acaba por destroçar as antigas solidariedades, frequentemente horizontais, e por impor uma solidariedade vertical, cujo epicentro é a empresa hegemônica, localmente obediente a interesses globais mais poderosos e, desse modo, indiferente ao entorno. As solidariedades horizontais preexistentes refaziam-se historicamente a partir de um debate interno, levando a ajustes inspirados na vontade de reconstruir, em novos termos, a própria solidariedade horizontal. Já agora, a solidariedade vertical que se impõe exclui qualquer debate local eficaz, já que as empresas hegemônicas têm apenas dois caminhos: permanecer para exercer plenamente seus objetivos individualistas ou retirar-se.¹⁸¹

Finalizando nossa explanação acerca da globalização e seus efeitos, fazemos referência a Ibañez para quem as tendências centrais do processo de globalização são a predominância “do mercado especulativo/financeiro em detrimento do crescimento do setor produtivo, concentração de renda, exclusão e desintegração social, processos de desemprego estrutural, enfraquecimento dos Estados nacionais.”¹⁸² Concluimos esta reflexão com Ibañez: “o preço do processo de globalização talvez seja excessivo para um progresso questionável, e,

¹⁷⁸ IANNI, 1998, p. 25.

¹⁷⁹ IANNI, 1998, p. 26.

¹⁸⁰ SANTOS, 2000, p. 49.

¹⁸¹ SANTOS, 2000, p. 85-86.

¹⁸² IBAÑEZ, Nelson. Globalização e saúde. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs). *Desafios da Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 226.

do ponto de vista ético e moral, insuportável para a sociedade humana.”¹⁸³ Pensemos alguns caminhos humano-dignificantes diante da realidade de globalização que vivemos e da qual não se pode fugir.

¹⁸³ IBAÑEZ, 1998, p. 230.

3 UMA EDUCAÇÃO ÉTICO-SOLIDÁRIA PARA A FORMAÇÃO DE SUJEITOS: POSSÍVEIS CAMINHOS

Claro está que na globalização, ou no capitalismo extremo, o centro de interesse é o mercado e tudo o que ele significa, estando o ser humano fora do interesse geral, de modo positivo. Não sendo o ser humano o referencial desse sistema, todo o constructo social que leva em consideração o indivíduo/sujeito/cidadão, passa a ser atacado e desconstruído e os valores integradores da humanidade, de comunhão e partilha, enfim, solidários, deixam de ser exercidos e perdem o sentido de importância para a convivência humana.

Aqueles que pretendem manter reinante a força (desumanizante) do mercado capitalista sobre a humanidade, não conseguem enxergar nesta força uma lógica de exclusão e “vetam qualquer priorização planejada de metas sociais e inibem a vontade política necessária para concretizá-las”¹⁸⁴. Isso porque a lei do mercado com base capitalista “pretende ser, ela mesma, a totalidade do ‘espírito’”. Assmann compreende que, para confrontar essa ideologia, requer-se “um eixo referencial de critérios não supeditado (sic) às meras injunções do mercado”, enfim, um “eixo de valores, distinto da lógica do mercado, [que] deve ser buscado na dignificação de toda a vida humana concreta, ou seja, na dignidade humana de todos os habitantes do planeta, hoje e amanhã”¹⁸⁵.

A globalização parece ser irreversível. A grande questão nessa conjuntura deve ser: como transformar essa realidade desumanizante e desumanizadora em integradora e prospectiva? É possível a construção de uma contraproposta a esse sistema e sua lógica? Quais caminhos são possíveis trilhar para a construção ou a divulgação de perspectivas solidárias? Nesse sentido, se pode dizer, e acreditamos nisso, que é possível almejar outra globalização/sistema/mundo que se volte ao ser humano como sujeito social protagonista e “auto-referencial”. Para tanto, se faz necessário uma educação com base numa ética solidário-comunitária, que permeie todo o conviver humano nas relações sociais e no mercado.

A globalização, em geral vista de modo negativo, motivo pelo qual é tão criticada por quem se detém a estudá-la, também pode ser vista de forma positiva, à medida que o fator globalizado seja integrador e promotor do ser humano. Se as dinâmicas comerciais se globalizam e passam a ter predominância em escala global sobre as sociedades e os interesses coletivos, por que não pensar também numa globalização de direitos e de valores éticos?

¹⁸⁴ ASSMANN, 1994, p. 85.

¹⁸⁵ ASSMANN, 1994, p. 87.

Nessa linha de reflexão, Sposati constata que “a globalização de valores éticos em relação aos direitos das crianças, aos direitos humanos, ou contra a violência, é altamente positiva.”¹⁸⁶

Pensando numa globalização de valores, o que seria positivo e necessário, Sposati afirma que

[...] quando a globalização se traduz em processo de horizontalização de valores, perspectivas, ética, ela se mostra altamente positiva. Quando vertical, ao contrário, ela é negativa e reveladora de uma nova forma de hierarquização de cidadãos e dominação da elite. Neste caso, ela difunde a lógica da apartação social, em contraposição à lógica da cidadania, na construção de padrões de civilidade.¹⁸⁷

Como pensar numa globalização como “horizontalização de valores” se esta não é a perspectiva do mercado? Neste sentido, o caminho a se construir um mundo melhor para se viver, caminho já apontado, é o Estado retomar seu papel de regulador do desenvolvimento econômico e social:

[...] cabe ao Estado retomar o papel de regulador e coordenador do desenvolvimento econômico e social. O emprego deve aparecer como prioridade, as estratégias de desenvolvimento devem ter como horizonte a geração de novos postos de trabalho. Precisamos construir uma alternativa ao individualismo e a concorrência do neoliberalismo. Precisamos articular uma sociedade solidária capaz de também construir formas de economia solidária.¹⁸⁸

O Estado, ao assumir seu papel de regulador econômico e social, retoma consequentemente o papel de regulador da educação, regendo autonomamente e, de maneira lógica, sem interferência externa, os conteúdos a serem desenvolvidos na formação de seus cidadãos. É neste ponto que se pode inscrever uma formação social para a solidariedade. Continuaremos nossa reflexão a partir dessa inquietação: como promover uma sociedade de sujeitos solidários, pela ética, pela educação, (ou por uma educação ética) e pelo mercado? Ateremo-nos às possibilidades dessa construção social, refletindo sobre elementos vitais para a promoção de uma sociedade solidária. Antes, no entanto, interessa-nos refletir acerca do ser humano e como potencializá-lo em protagonista dessa necessária transformação.

¹⁸⁶ SPOSATI, Aldaíza. Globalização: um novo e velho processo. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs). *Desafios da Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 43.

¹⁸⁷ SPOSATI, 1998, p. 44.

¹⁸⁸ SPOSATI, 1998, p. 46.

3.1. Numa sociedade de indivíduos, a necessária formação de sujeitos

O pensador espanhol, Diego Bermejo, reflete a situação do ser humano na sociedade pós-moderna, uma sociedade de massas ao mesmo tempo em que de indivíduos. Bermejo acredita que a pluralização das formas de vida nas sociedades modernas provoca no indivíduo uma permanente crise de sentido, de pertença e de identidade, em razão da falta de modelos de referência e projetos comuns. E propõe o conceito de identidade transversal como portador do conteúdo necessário para enfrentar a realidade de crise em que vive o ser humano, como veremos mais adiante. Para este pensador, ainda que seja uma sociedade de massas,

[...] a sociedade pós-moderna é cada vez mais uma sociedade de indivíduos. A atual pluralização de formas de vida nas sociedades modernas resulta na geração de crises permanentes de sentido, de pertença, e de identidade nos indivíduos que se veem confrontados com os papéis sociais e estilos de vida diferentes e fragmentados. As sociedades pós-modernas são sociedades individualizadas. [...] [Isso porque] a individualização social é também um efeito da mobilidade social. Ao forçar o indivíduo a transitar entre diversos mundos sociais, cognitivos e morais, a movimentação desestabilizadora leva à "perda do lugar" compartilhado e comunitário, seguro e estabilizador, e, portanto, à individualização e à privatização das instâncias de sentido (tradução nossa).¹⁸⁹

Bermejo acredita que a globalização supõe um desafio para a identidade, e o retorno da reflexão sobre a identidade do ser humano que sofre os impactos dessa globalização, surge de encontro à sua perda do sentido de pertença, num mundo complexo, plural e fragmentado:

A globalização representa um desafio para a identidade definida como essência unitária, garantia da mesmice e da continuidade pessoal. O retorno da identidade como tema e problema representa uma reação efervescente aos descontentamentos produzidos pela "perda da casa", quer dizer, do sentido de pertença, em um mundo tornado complexo, incompreensível, plural e fragmentário. O retorno ao lugar da identidade procura clareza, definição e estabilidade frente aos processos de destradicionalização e dissociação inerentes às sociedades pós-tradicionais (tradução nossa).¹⁹⁰

¹⁸⁹ BERMEJO, 2011, p. 27, 33. *La sociedad posmoderna es, cada vez más, una sociedad de individuos. La pluralización actual de formas de vida en las sociedades modernas trae como consecuencia la generalización de crisis permanentes de sentido, de pertenencia y de identidad en los individuos que se ven confrontados con roles sociales y estilos de vida diferentes y fragmentados. Las sociedades posmodernas son sociedades individualizadas. [...] La individualización social es efecto también de la movilidad social. Al obligar al individuo a transitar entre diversos mundos sociales, cognitivos y morales, la movilidad desestabilizadora conduce a la "pérdida de hogar" compartido y comunitario, seguro y estabilizador; y, por tanto, a la individualización y privatización de las instancias de sentido.*

¹⁹⁰ BERMEJO, 2011, p. 49. *La globalización supone un desafío a la identidad entendida como esencia unitaria garantía de la mismidad y la continuidad personales. El retorno de la identidad como tema y problema representa una reacción efervescente a los descontentos producidos por la "pérdida de hogar", es decir, de*

No mundo pós-moderno parece que a crise de identidade é a própria identidade do indivíduo, passando-se da “crise de identidade a identidade como crise”, e o eu não parece o fundamento no qual o indivíduo possa buscar refúgio, e a incerteza o acompanha. Os vínculos e a certezas compartilhadas não são suficientes para a construção da identidade pessoal:

A experiência pós-moderna do eu não parece constituir um fundamento *sólido* no qual refugiar-se para enfrentar a perda e a falta do lugar da identidade, porque o que está em causa são precisamente os próprios conceitos de fundamento e essência. Constata-se *uma crise de identidade* sem precedentes. Passou-se da crise de identidade a *identidade como crise* [...]. A incerteza parece ser o estado insuperável que inevitavelmente acompanha o sujeito pós-moderno que perdeu definitivamente “a casa” em um mundo onde “o dado por suposto”, as certezas partilhadas e os vínculos estáveis se desmoronam e/ou se revelam insuficientes para construir a identidade pessoal (tradução nossa).¹⁹¹

Seguindo a reflexão acerca da identidade do indivíduo, Bermejo cita algumas maneiras de esta identidade se expressar na pós-modernidade: como identidade relacional, como identidade estética e como identidade vulnerável e débil. Com a identidade relacional, o sujeito vive na pura relação, “múltipla, em mudança, e, por isso, desvinculada e descomprometida”¹⁹². Com a identidade estética “o sujeito pós-moderno vive a identidade pessoal com uma construção criativa, obrigada a compor-se e recompor-se permanentemente”¹⁹³. Ao pensar sobre a identidade vulnerável e débil, Bermejo defende a tese de que o ideal de sujeito hoje é o sujeito débil, pois é ele “o sujeito apto para a pluralidade e a transversalidade”, por ter esse sujeito uma “sensibilidade à diversidade de opções de sentido [à medida que] é capaz de mover-se entre elas, reconhecendo a legitimidade de diferentes perspectivas e relatividade das suas posições”, ao mesmo tempo em que não está interessado em dominar o outro, mas incluí-lo e aproximá-lo de si, à medida que se aproxima desse outro, como se pode conferir:

sentido y de pertenencia, en un mundo devenido complejo, inabarcable, plural y fragmentario. El regreso al hogar de la identidad procura claridad, definición y estabilidad frente a los procesos de destradicionalización y desvinculación inherentes a las sociedades postradicionales.

¹⁹¹ BERMEJO, 2011, p. 43, 45. *La experiencia posmoderna del yo no parece constituir un fundamento sólido en el que refugiarse para hacer frente a la pérdida y nostalgia del hogar identitario, porque lo que está en cuestión son precisamente los conceptos mismos de fundamento y esencia. Se constata una crisis de identidad sin precedentes. Se ha pasado de la crisis de identidad a la identidad como crisis [...]. La incertidumbre parece ser el estado insuperable que acompaña inevitablemente al sujeto posmoderno que ha perdido definitivamente el “hogar” en un mundo en que lo “dado por supuesto”, las certezas compartidas y los vínculos estables se desmoronan y/o se revelan insuficientes para construir la identidad personal.*

¹⁹² BERMEJO, 2011, p. 46.

¹⁹³ BERMEJO, 2011, p. 47.

O sujeito débil se mostra como um sujeito que abdica da lógica de domínio, é aberto ao outro, a ponto de se permitir sentir e admitir encantamento, e de admitir mudanças do próprio projeto de vida; tem uma especial sensibilidade à diversidade de opções de sentido e é capaz de mover-se entre elas, reconhecendo a legitimidade de diferentes perspectivas e relatividade das suas posições; respeita o outro e conta com o outro; descobre no marginalizado, reprimido e periférico um núcleo de verdade não atendido. O sujeito débil é o sujeito adequado para a pluralidade e a transversalidade. [...] Um sujeito flexível, móvel, aparentemente debilitado, é justamente o sujeito que, paradoxalmente, se revela mais forte para viver na diversidade e complexidade. Aqui reside a diferença entre o anterior sujeito forte e o novo sujeito fraco: enquanto o sujeito forte tenta dominar e superar pluralidade, o sujeito débil trata de viver com ela e fazer-lhe justiça e isso por razões éticas (tradução nossa).¹⁹⁴

Bermejo propõe o conceito de *identidade transversal* como portador do sentido necessário para expressar “o conteúdo atual de uma identidade repensada em chaves pós-modernas”.¹⁹⁵ Para este pensador, a transversalidade é a garantia que permite ao sujeito expor-se à pluralidade sem correr riscos.¹⁹⁶ A identidade como transversalidade não é outra coisa se não o reconhecimento do outro e a ida ao seu encontro, enfim, é a alteridade que a constitui, portanto, a solidariedade para com o/a outro/a e, nessa ida ao encontro de outrem, a própria identidade se afirma como abertura:

A identidade, repensada desde a pluralidade radical pós-moderna, não pode ser alheia à alteridade. Pelo contrário, ela se constitui e se constrói com a alteridade, porque outra coisa não significa a transversalidade. O espírito ético do sujeito pós-moderno é resumido em um reconhecimento duplo: reconhecimento do outro e reconhecimento do(s) outro(s) em si mesmo, ou seja, reconhecendo a identidade como alteridade e a alteridade como um apelo à identidade, como abertura e racionalidade radicais.¹⁹⁷

Nessa discussão se inscreve Tomaz Tadeu da Silva, para quem a “afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de

¹⁹⁴ BERMEJO, 2011, p. 70, 71. *El sujeto débil se muestra como un sujeto que abdica de la lógica del dominio, está abierto al otro hasta el punto de permitirse sentir el propio extrañamiento y de admitir cambios del propio proyecto de vida; dispone de una especial sensibilidad y hacia la diversidad de opciones de sentido y es capaz de transitar entre ellas; reconoce la legitimidad de diferentes perspectivas y la relatividad de sus posicionamientos; respeta lo otro y cuenta con lo otro; descubre en lo marginal, reprimido y periférico un núcleo de verdad desatendido. El sujeto débil es el sujeto apto para la pluralidad y la transversalidad. Un sujeto flexible, móvil, aparentemente debilitado, es justamente el sujeto que se revela paradójicamente más fuerte para vivir en la pluralidad y la complejidad. En esto radica la diferencia entre el anterior sujeto fuerte y el nuevo sujeto débil: mientras el sujeto fuerte intenta dominar y superar la pluralidad, el sujeto débil trata de vivir con ella y hacerle justicia y ello por razones éticas.*

¹⁹⁵ BERMEJO, 2011, p. 17.

¹⁹⁶ BERMEJO, 2011, p. 69.

¹⁹⁷ BERMEJO, 2011, p. 74. *La identidad, repensada desde la pluralidad radical posmoderna, no puede ser ajena a la alteridad. Al contrario, se constituye y construye con alteridad porque no otra cosa significa transversalidad. El talante ético del sujeto posmoderno se resume en un doble reconocimiento: reconocimientro del otro y reconocimiento de lo(s) outro(s) en sí mismo, es decir, reconocer la identidad como alteridad y la alteridad como llamada a la identidad, como apertura y racionalidad radicales.*

excluir”.¹⁹⁸ E frisa que as relações de identidade e diferença ordenam-se, todas, em torno de oposições binárias: masculino/feminino, negro/branco, heterossexual/homossexual.¹⁹⁹ Desse modo, afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, que, por sua vez, supõem e ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. Tomás, ao pensar o impacto da globalização à identidade, como Bermejo, afirma que ela

[...] produz diferentes resultados em termos de identidade. A homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local. De forma alternativa, pode levar a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade. A globalização acelera a migração que, por sua vez, produz identidades plurais, mas também identidades contestadas.²⁰⁰

Tomás Tadeu da Silva reflete, ainda, acerca de uma política da identidade que a torna um fator importante de mobilização política. Uma política de identidade “concentra-se em afirmar a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado. Essa identidade torna-se, assim, um fator importante de mobilização política”.²⁰¹

Na reflexão pelo sujeito na modernidade, Touraine fala da destruição da ideia de sociedade, da visão social, da vida social, que se decompõe rapidamente. Esta visão social se decompõe

[...] ao passo que os princípios da modernidade procuram impor-se cada vez mais diretamente. Sobre as ruínas da sociedade avançam, com efeito, por um lado, forças não controladas, as do mercado, da guerra e da violência, e, por outro, a modernidade, entre cujos elementos centrais estão o racionalismo e a preocupação pelos direitos universais, e que faz ouvir sua voz cada vez mais diretamente, sem com isso passar pela ficção de uma sociedade perfeita.²⁰²

Paralela à destruição da ideia de sociedade, Touraine afirma a necessidade da construção da ideia de sujeito e, por consequência, “à busca de uma ação que não procure nem o lucro nem o poder nem a glória, mas que afirme a dignidade de cada ser humano e o respeito que ele merece”.²⁰³ A necessária construção da ideia de sujeito, afirma Touraine, “faz

¹⁹⁸ SILVA, Tomás T. da. A Produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomás T. da (Org.). *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 82.

¹⁹⁹ SILVA, 2000, p. 83.

²⁰⁰ SILVA, 2000, p. 21.

²⁰¹ SILVA, 2000, p. 34.

²⁰² TOURAINE, 2006, p. 90-91.

²⁰³ TOURAINE, 2006, p. 102.

nascer em mim e no outro aquilo que podemos ter em comum”.²⁰⁴ E o que faz-nos sair de nós e irmos ao encontro do outro é o movimento pela busca de justiça, pois “não há movimento social que não nos faça sair da ordem social, em nome da liberdade, da igualdade, da justiça, onde está toda expressão da presença do sujeito em nós e entre nós”.²⁰⁵ Nesse sentido, “o direito de ser sujeito é o direito que cada um tem de combinar sua participação na atividade econômica com o exercício de seus direitos culturais, no quadro do reconhecimento dos outros como sujeitos”.²⁰⁶ O sujeito é esperança na sociedade e não está preso à ela.²⁰⁷

E como se manifesta a consciência de um sujeito? Como um sujeito se percebe como tal? Para Touraine, é ao reconhecer o direito do outro, que o sujeito se constitui como tal, com obrigações em relação a este outro, em outras palavras, é no reconhecer o direito da dignidade do outro e sentindo-se também responsável por este direito, que o sujeito nasce ao perceber as obrigações relativas a si.

A experiência de ser um sujeito se manifesta, sobretudo, pela consciência de uma obrigação relativa não a uma instrução ou a um valor, mas ao direito de cada um de viver e de ser reconhecido em sua dignidade, naquilo que não pode ser abandonado sem privar a vida de todo sentido. Sentido do dever, sentido da obrigação – estas palavras são empregadas por todos, mas é preciso acrescentar que se sente sujeito apenas aquele ou aquela que se sente responsável pela humanidade de outro ser humano. É reconhecendo os direitos humanos do outro que eu reconheço a mim mesmo como ser humano, que reconheço para mim obrigações relativas a mim mesmo.²⁰⁸

Na sociedade pós-moderna, sociedade de massas ao mesmo tempo em que de indivíduos, como vimos acima, urge o nascimento ou a formação de sujeitos, pois somente enquanto sujeito, o ser humano se torna capaz de enxergar o outro e lutar pelo seu direito de vida, de dignidade. Somente com sujeitos que lutam pela vida do outro, se pode pensar numa sociedade solidária. O sujeito é naturalmente solidário, pois faz parte de sua consciência a solidariedade para com outrem, para com toda situação de menos vida. Não há sujeito se não com “esperança da existência livre” que se forma na luta contra forças que o impede de ser ele mesmo.

O sujeito é mais forte e mais consciente de si mesmo quando se defende contra ataques que ameaçam sua autonomia e sua capacidade de perceber-se como um sujeito integrado, ou pelo menos lutando para sê-lo, para reconhecer-se e ser

²⁰⁴ TOURAINE, 2006, p. 158.

²⁰⁵ TOURAINE, 2006, p. 158.

²⁰⁶ TOURAINE, 2006, p. 114.

²⁰⁷ TOURAINE, 2006, p. 159.

²⁰⁸ TOURAINE, 2006, p. 157.

reconhecido como tal. [...] O sujeito se forma na vontade de escapar às forças, às regras, aos poderes que nos impedem de sermos nós mesmos, que procuram reduzir-nos ao estado de componente de seu sistema e de seu controle sobre a atividade, as intenções e as interações de todos. Estas lutas contra o que nos rouba o sentido de nossa existência são sempre lutas desiguais contra um poder, contra uma ordem. Não há sujeito senão rebelde, dividido entre a raiva e a esperança. [...] O sujeito é um chamamento a si mesmo, uma vontade de retorno a si mesmo em sentido contrário à vida ordinária. (...) A ideia de sujeito evoca uma luta social como a de luta de classe, mas com um conteúdo diferente, privado de toda exteriorização, voltado totalmente para si mesmo – embora permanecendo profundamente conflituoso. [...] Só nos tornamos plenamente sujeitos quando aceitamos como nosso ideal reconhecer-nos – e fazer reconhecer-nos enquanto indivíduos – como seres individuados, que defendem e constroem sua singularidade, e dando, através de nossos atos de resistência, um sentido à nossa existência.²⁰⁹

Pode-se dizer a partir da reflexão de Touraine, nos excertos supracitados, que somente uma sociedade de sujeitos, de pessoas autônomas, com capacidade de compaixão, de olhar a necessidade do outro e lutar com ele por melhorias não individuais, mas coletivas; somente uma sociedade com sujeitos que não se permitem reduzir-se ao sistema individualista que prima pela competição e pela destruição do que é comunitário, poderá fazer frente ao sistema desumanizador do mercado capitalista globalizado. O sujeito é consciente, se articula, luta pelo bem coletivo, é rebelde contra a lógica massiva do sistema. “Não há sujeito que não sofra com a desgraça dos outros, que não reconheça o movimento social lá onde ele existe, mesmo quando esteja disfarçado por estratégias de poder ou de concorrência”.²¹⁰ Estas lutas contra o que nos rouba o sentido de nossa existência são sempre lutas desiguais contra um poder, contra uma ordem. Mas elas devem existir e é tarefa do sujeito garantir que elas não parem. Por isso, “não há sujeito senão rebelde, dividido entre a raiva contra o que ele sofre e a esperança da existência livre, da construção de si mesmo – que é sua preocupação constante.”²¹¹ O sujeito é um ser de responsabilidade ao mesmo tempo que de esperança, pois quem se torna sujeito “retorna a si mesmo, àquilo que confere sentido à sua vida, àquilo que cria sua liberdade, sua responsabilidade e sua esperança”.²¹²

²⁰⁹ TOURAINE, 2006, p. 112, 119, 120, 123.

²¹⁰ TOURAINE, 2006, p. 141.

²¹¹ TOURAINE, 2006, p. 115.

²¹² TOURAINE, 2006, p. 136.

3.2 A solidariedade como princípio fundamentador de cooperação e mudança

Como vimos até aqui em nossa reflexão, a sociedade é agredida e forçada a assumir o modo de convivência imposto pela globalização e adere, assim, a modelos individualistas e antissolidários. Com isso, se destrói uma cultura baseada nos valores de cooperação e se implanta um modelo de sociedade regida pela competição.

Ao pensar o ser humano quanto à solidariedade, Assmann e Mo Sung afirmam que “a dimensão solidária do ser humano foi esvaziada de uma maneira tão radical pelo pensamento econômico e pela filosofia social predominante” que se chegou a um “cancelamento praticamente total do desejo de solidariedade nas teorias sobre a produtividade e a organização de uma sociedade com mercado”.²¹³ Nesse sentido, “quando todos se veem somente como consumidores, a solidariedade é impossível”.²¹⁴ Estando o ser humano sob influência do mercado, que alimenta puramente o desejo de consumo e a propensão à competição, ele pode se afastar de princípios agregadores, embora “competição, competências e solidariedade” sejam “ingredientes necessários em toda sociedade ampla e complexa que quer garantir a todos/as a produção e a distribuição do suficiente para uma vida digna e prazerosa.”²¹⁵

Para Assmann e Mo Sung, por uma natural necessidade de sobrevivência, o ser humano acumulou propensões “à destrutividade e agressividade”, entretanto, “guarda ainda um pendor para a solidariedade.”²¹⁶ Portanto, “precisamos efetivamente de um novo começo para pensar a sociabilidade humana”.²¹⁷

“É possível querer a felicidade alheia como parte integrante da felicidade própria”, acreditam Assmann e Mo Sung²¹⁸, pois “nossos mundos de sentido surgem a partir de interfaces com o mundo dos outros”.²¹⁹ Considerando o fato de que “o ser humano, que se torna solidário, se transforma enquanto aprende a ‘incorporar’ em si o diferente”²²⁰, é sumamente importante compreender que “não existe identidade pessoal que não tenha sido construída através do relacionamento com os outros/as”. A própria identidade pessoal “só é

²¹³ ASSMANN, Hugo; MO SUNG, Jung. *Competência e Sensibilidade Solidária: educar para a esperança*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 168.

²¹⁴ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 183.

²¹⁵ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 203.

²¹⁶ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 190.

²¹⁷ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 197.

²¹⁸ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 200.

²¹⁹ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 256.

²²⁰ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 258.

possível nesse relacionamento. A identidade de cada um de nós se constitui através de múltiplos acolhimentos de outros em relação a nós e nossos em relação e eles”²²¹ Enfim, “ética é, no fundo, saber situar-nos neste mundo como seres solidários”²²² e ser solidário significa “estar constantemente aberto a negociar consensos possíveis dentro de estruturas do sentido muitas vezes discrepantes em relação a um mesmo assunto”²²³. Enfim, “ter esperança solidária significa compartilhar ecossistemas do sentido.”²²⁴

No interior de cada um de nós, de cada grupo social e de cada sociedade vive a ambivalência e a ambiguidade. Todos/as nós somos responsáveis e, por isso, podemos fazer algo para recriar, resgatar e revalorizar a sensibilidade social e redescobrir o desejo do reconhecimento recíproco. Desejo que nos faz desejar a felicidade alheia como parte integrante da nossa felicidade, por isso que faz o desejo de solidariedade se tornar uma necessidade vital.²²⁵

Embora se possa identificar com mais objetividade a força do sistema capitalista globalizado, com seu modelo individualista, também há, em contraposição, a busca por um “sistema mundial de direitos humanos” que nos interessa reforçar no que tem de agregador, à medida que solidário com os povos:

No capitalismo vigora, sem exceções, o princípio da realização do interesse próprio e imediato de cada indivíduo, grupo social ou povo, sem a menor consideração pelo bem comum da coletividade e das futuras gerações. (...) Felizmente, em contraste com o desnorteamento e o caráter mundialmente predatório do capitalismo, assistimos à progressiva formação do conjunto dos direitos humanos como um sistema (...). Nos mais diversos países, assim como no plano das relações internacionais, reforça-se continuamente a conexão entre direitos individuais e direitos sociais entre direitos dos povos e direitos da humanidade. Nesse ambiente comunitário, tudo se submete ao princípio da igualdade fundamental dos seres humanos, com a preservação de suas legítimas diferenças biológicas e culturais. [...] O vínculo de solidariedade entre todos os que compõem politicamente o mesmo povo de um Estado determinado está na origem do conjunto dos direitos fundamentais de natureza econômica, social e cultural. O titular desses direitos não é o ser humano abstrato, com o qual o ser humano sempre conviveu à perfeição, e que preparou, de certo modo, o advento dos totalitarismos do século xx. É o conjunto dos grupos sociais esmagados pela miséria, pela doença, pela fome e pela marginalização (...) produtos necessários do sistema capitalista de produção, cuja lógica consiste em considerar os trabalhadores e consumidores como mercadorias, atribuindo-lhes um valor econômico muito inferior ao dos bens de capital.²²⁶

²²¹ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 258.

²²² ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 262.

²²³ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 266.

²²⁴ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 261.

²²⁵ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 205.

²²⁶ COMPARATO, Fabio K. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 699, 579.

Refletindo sobre o vínculo da solidariedade entre todos, Leonardo Boff²²⁷ pensa a solidariedade como categoria ôntica e política. Como ôntica, a solidariedade “está inscrita, objetivamente, no tecido de todos os seres,” logo, “todos são seres-de-relação e por isso inter-retro-conectados e reciprocamente solidários”, pois o universo é constituído dessa maneira “como forma de garantir, solidariamente, a subsistência do maior número possível de seres”. Este autor contrapõe a solidariedade ôntica à teoria da seleção natural de Darwin que “deve ser entendida no interior dessa lei mais universal da solidariedade de todos com todos.” Antepondo-se à lógica darwiniana, Boff propõe a ideia do *cuidado* como eixo à existência de todos para que não sejam, assim, “marginalizados ou eliminados em nome dos imperativos do interesse de grupos ou de um tipo de cultura que coloca a ambição acima da dignidade”, ou seja, o cuidado seria o “antídoto” à “seleção natural” praticada pela ambição de grupos em detrimento à dignidade humana da maioria possível. A solidariedade ôntica pode ser referência a um “projeto político e constituir o eixo das relações sociais”, acredita Boff, pois “a vida depende da solidariedade” e sem uma “solidariedade básica” a vida em sociedade seria impossível. Desse modo, “a solidariedade política ou será o eixo articulador da generosidade mundial ou não haverá mais futuro para ninguém.”²²⁸

Ao se pensar o futuro, se justifica a seguinte indagação: é possível ainda se projetar um mundo regido predominantemente por ações solidárias ante a competição impingida pela lógica do mercado capitalista? Embora pareça predominar a força da competição, a solidariedade pode ser construída culturalmente. As últimas gerações nasceram numa sociedade globalizada onde pouco se trabalhou pelo valor do solidário. Pode-se dizer que as novas gerações nasceram em sociedades empregadas predominantemente pela competição e a não cooperação.

A solidariedade necessita da ação de uma parte em direção ao coletivo ao mesmo tempo em que o coletivo age em direção à força individual da parte que já se torna integrante do todo. Dessa maneira, não se destaca a parte, como na lógica da competição em que “vence o mais forte”, mas o todo reforçado e mantido pela força de cada parte, gerando-se, assim, a “totalidade de uma soma” completa, que pode servir como referência para a relação interpessoal, como também para a relação interinstitucional à medida que almeja priorizar projetos coletivos:

²²⁷ BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial*: um consenso mínimo. Rio de Janeiro: Sextante, 2003. p. 109-110.

²²⁸ BOFF, 2003, p. 110-111.

O substantivo *solidum*, em latim, significa a totalidade de uma soma; *solidus* tem o sentido de inteiro ou completo. A solidariedade não diz respeito, portanto, a uma unidade isolada, nem a uma proporção entre duas ou mais unidades, mas 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 de seus membros.²²⁹

Comparato pensa a solidariedade como “o fecho de abóboda do sistema de princípios éticos”, pois ela “complementa e aperfeiçoa a liberdade, a igualdade e a segurança”, outros princípios éticos.

Enquanto a liberdade e a igualdade põem as pessoas umas diante das outras, a solidariedade as reúne, todas, no seio de uma mesma comunidade. Na perspectiva da igualdade e da liberdade, cada qual reivindica o que lhe é próprio. No plano da solidariedade, todos são convocados a defender o que lhes é comum. Quanto à segurança, ela só pode realizar-se em sua plenitude quando cada qual zela pelo bem de todos e a sociedade pelo bem de cada um de seus membros.²³⁰

A solidariedade é sempre ainda possível desde que seja um projeto social, assim se a pode construir “culturalmente”, como pretende Pedro Demo ao afirmar que “a solidariedade é possível, porque biologicamente necessária e culturalmente construída, mas na história conhecida parece haver mais agressividade que solidariedade, sobretudo quando observamos que apenas minorias vivem bem”.²³¹ Ora, se a solidariedade pode ser construída culturalmente, sem dúvidas o meio para esta construção, é a educação. Mas, para isso, faz-se necessário colocar o ser humano “no centro das preocupações do mundo”, em todas suas dimensões e, desse modo,

[...] estarão assegurados o império da compaixão nas relações interpessoais e o estímulo à solidariedade social, a ser exercida entre indivíduos, entre o indivíduo e a sociedade e vice-versa e entre a sociedade e o Estado, reduzindo as fraturas sociais, impondo uma nova ética, e, destarte, assentando bases sólidas para uma nova sociedade, uma nova economia, um novo espaço geográfico. O ponto de partida para pensar alternativas seria, então, a prática da vida e a existência de todos.²³²

Assim, estaríamos diante de uma “nova paisagem social” a qual resultaria

²²⁹ COMPARATO, 2006, p. 577.

²³⁰ COMPARATO, 2006, p. 577.

²³¹ DEMO, Pedro. *Introdução à sociologia: Complexidade, interdisciplinaridade e desigualdade social*. São Paulo: Atlas, 2008. p. 203.

²³² SANTOS, 2000, p. 147-148.

[...] do abandono e da superação do modelo atual e sua substituição por um outro, capaz de garantir para o maior número a satisfação das necessidades essenciais a uma vida humana digna, relegando a uma posição secundária necessidades fabricadas, impostas por meio da publicidade e do consumo conspícuo. Assim o interesse social suplantara a atual precedência do interesse econômico e tanto levaria a uma nova agenda de investimentos como a uma nova hierarquia nos gastos públicos, empresariais e privados. Tal esquema conduziria, paralelamente, ao estabelecimento de novas relações internacionais. Num mundo em que fosse abolida a regra da competitividade como padrão essencial de relacionamento, a vontade de ser potência não seria mais um norte para o comportamento dos estados, e a ideia de mercado interno será uma preocupação central.²³³

Para uma retomada no rumo da sociedade possibilitando-lhe uma dinâmica de humanismo capaz de fazer frente ao jogo do mercado capitalista globalizado, no qual está no centro o poder e o dinheiro ao invés do ser humano, cabe ao Estado retomar seu papel de regulador e coordenador do desenvolvimento econômico e social, como afirma Sposati.²³⁴ É esta autora quem defende a tese de que a sociedade deve incorporar como parte de seus fundamentos, padrões básicos de cidadania para haver a “efetivação dos direitos constitucionais” o que não acontece se as pessoas não tiverem como parte de sua dignidade, tais direitos. Assim, um processo necessário é o de “democratização da sociedade enquanto generalização de um padrão básico de cidadania” que se entende por uma “politização fundada numa ética solidária.”²³⁵

3.3 A Educação Ética para a formação de sujeitos promotores de mudanças sociais

Discorreremos até aqui sobre o mercado e a influência de sua força no âmbito do Estado, na organização social e no modo de viver das pessoas. Todavia, onde nasceu a fundamentação para a racionalidade do mercado que justifica a competição, o egoísmo e o individualismo, em detrimento ao coletivo/comunitário/solidário? Essa racionalidade surge predominantemente da filosofia de Descartes, mas, afirma Ahlert, “se aprofunda em John Locke, que lhe empresta um empirismo individualista, abrindo, assim, caminho para a ética capitalista de concentração de renda e poder.”²³⁶

Antes do projeto filosófico de René Descartes, vigia o projeto filosófico-educativo de Comenius, que colocou sua esperança na educação propondo levar o “ensino de tudo a todos

²³³ SANTOS, 2000, p. 148.

²³⁴ SPOSATI, 1998, p. 46.

²³⁵ SPOSATI, 1998, p. 47.

²³⁶ AHLERT, 1999, p. 163.

numa perspectiva universal.”²³⁷ Como pastor, Comenius desejava “reconstruir a humanidade a partir de elementos éticos comunitários do cristianismo primitivo.”²³⁸ Assim, contra o individualismo, “propunha uma vida comunitária centrada na ética bíblica com inter-relacionamentos universais.”²³⁹ Sobre a obra comeniana, Alвори Ahlert comenta que ela foi

[...] a busca de um elemento de igualdade pela qual todos os seres humanos deveriam ser considerados iguais em direitos. Para ele a educação era a base para se atingir uma sociedade perfeita, por isso investiu tanto tempo na reforma escolar, pois acreditava que ela era o ponto de partida de qualquer trabalho em favor da humanidade. A educação era vista como um instrumento para garantir as reformas necessárias à sociedade.²⁴⁰

A educação era vista como ela é: um instrumento para promover mudanças na sociedade, para o bem comum. No entanto, o rico projeto do pastor Tcheco, Jan Amos Comenius, foi substituído pelo pensamento filosófico do francês, René Descartes. Descartes concebia a possibilidade de existência da realidade “no espírito” ou “no sujeito”, e somente a partir daí ela poderia se tornar concreta. Desse modo, “esse sujeito passou a ter o papel de ordenar o conhecimento, fazendo com que o homem passasse a fundar na subjetividade todo o conhecimento. A ideia vinha antes do objeto. Isso deu uma total hegemonia ao sujeito.”²⁴¹ Centrando a referência no sujeito, o pensamento de Descartes “tratava-se de uma moral absolutamente individual”²⁴². A partir do pensamento cartesiano, a educação passou a ter um viés tecnicista, cientificista e individual, em clara anteposição ao projeto educativo universal e comunitário de Comenius. Descartes, portanto,

possibilitou o desenvolvimento de uma educação centrada numa razão científica que fez da essência humana uma potencialidade que criava e dominava objetos segundo sua vontade utilitarista. O ser humano transformou-se em um produtor ávido e infinito. Sua racionalidade excluiu a corporalidade, por estar separada e acima desta. A educação tinha a missão de produzir sujeitos com poder de abstração para criar e recriar o mundo das coisas conforme, não as necessidades, mas o ideal decorrente do pensamento. Essa educação se transformou em técnica metódica que se orientava pelas ciências naturais, pela matemática e pela lógica, e passava a explicar e medir a vida através do tecnicismo.²⁴³

²³⁷ AHLERT, 1999, p. 85.

²³⁸ AHLERT, 1999, p. 87.

²³⁹ AHLERT, 1999, p. 88.

²⁴⁰ AHLERT, 1999, p. 87.

²⁴¹ AHLERT, 1999, p. 89.

²⁴² AHLERT, 1999, p. 91.

²⁴³ AHLERT, 1999, p. 92.

O ideal de ser humano “individualizado com uma moral privativa abre um caminho livre para o capital e a conseqüente coisificação do ser humano.” É usando este ideal de ser humano, fundamentado pelo pensamento individualista e tecnicista de Descartes, que “o capitalismo se estrutura e penetra em cada poro das sociedades”, causando inúmeras terríveis conseqüências que Ahlert aponta:

Se por um lado traz um grande desenvolvimento tecnológico, por outro lado leva a humanidade a uma profunda crise: a crise da modernidade. Sua face neoliberal produz uma exclusão social sem precedentes e uma destruição ecológica que coloca em risco a sobrevivência humana neste planeta. Mas, este sistema, na busca de sua própria sobrevivência dentro das contradições por ele produzidas, busca novas formas pedagógicas de maximização do uso da máquina, da economia e dos cérebros humanos, desenvolvendo a pedagogia da qualidade total.²⁴⁴

O capitalismo neoliberal coisifica o ser humano e, para mantê-lo submisso ao seu sistema, a educação é usada estrategicamente. Empresas privadas passaram a intervir na educação ditando suas diretrizes e direcionando a formação, garantindo que ela atenda aos objetivos do capitalismo, como esclarece Ahlert:

[...] a educação passou a desempenhar um papel estratégico para o projeto neoliberal. Os governos liberais passaram a intervir sobre o sistema educacional, consorciados com as empresas privadas, direcionando a formação, para que atenda aos objetivos da produção capitalista; preparando pessoas para o local de trabalho, com uma visão meramente tecnológica e usando a educação como meio para a difusão do liberalismo como a única forma de organização social por meio da livre iniciativa e do livre mercado.²⁴⁵

A educação passa a ser vinculada ao sistema e tem a tarefa de reproduzi-lo, “porque atrelada aos interesses particulares dos detentores do poder.” Destarte, o conhecimento científico construído por ela é “dissociado de uma ética universal que pergunte pela implicação prática desse conhecimento sobre a vida das pessoas e do seu meio ambiente.” A educação, que é o meio por excelência de formação de sujeitos críticos, atentos à sua realidade, passa a admitir como sua missão, de maneira deturpada:

[...] a formação de um sujeito moral, dependente do sistema e desconectado do mundo da vida. Portanto, na racionalidade construída pela educação está ausente a pergunta pelas necessidades reais da sociedade. Assim, a crise da modernidade é também a crise da educação, pois forma sujeitos fragmentados e transmite conteúdos

²⁴⁴ AHLERT, 1999, p. 164.

²⁴⁵ AHLERT, 1999, p. 114.

prontos e acabados sem uma interação do sujeito com o mundo da vida, a sua realidade. Não permite, pois, aos sujeitos a construção de rupturas capazes de emancipações e liberdades coletivas. O sujeito, em sua subjetividade individual, fica sem comunidade e dessa forma dependente dos (sic) sistema capitalista. Sua vida é regulada pelo mercado e controlada pela moral do Estado.²⁴⁶

A educação pelo instrucionismo que forma para o mercado, alimentando conseqüentemente “a condição de massa de manobra, à medida que torna o aluno passivo, subalterno, reprodutivo”,²⁴⁷ passou a ser usada pelo capitalismo neoliberal como forma de massificar a sociedade, conduzindo-a ao consumismo, facilitando assim, os interesses lucrativos do capitalismo.

O modelo de educação instrucionista, massificador, que não permite ao educando pensar tornando-o um “depósito” do educador, é denominado por Freire de “educação bancária”. Criticando esse modelo, Freire afirma que o “arquivado é o próprio homem, que perde assim seu poder de criar, se faz menos homem, é uma peça” e reitera que, contrariamente ao que esta educação produz, “o destino do homem deve ser criar e transformar o mundo, sendo o sujeito de sua ação.”²⁴⁸

Pouco importa ao sistema econômico capitalista de cunho neoliberal, uma educação ligada ao conhecimento e à reflexão social e formadora de sujeitos pensantes, pois essa é uma educação política. A educação, ligada ao conhecimento, “pode ter impacto explosivo, quando faz emergir a consciência crítica e gesta o ‘rebelde’ que prefere confrontar-se a submeter-se ao sistema dominante.”²⁴⁹

O neoliberalismo, reconhecendo na educação apenas sua face produtiva, teme a face política. É por isso também que os processos avaliatórios (sic), financiados com entusiasmo pelos Bancos de Desenvolvimento, se restringem a monitorar domínio de conteúdos, mantendo no fundo a visão instrucionista do sistema. (...) A escola, entretanto, precisa privilegiar a cidadania, não a produtividade econômica. (...) [A] educação (...) só é genuína quando de dentro para fora (...) [e leva a] aprender a desdobrar as potencialidades do ser humano, abrir novos horizontes, provocar a consciência crítica, [e a] levar ao saber pensar.²⁵⁰

O ser humano é capaz de intervir na realidade e fazer história. É capaz de mudar sua própria vida e seu modo de conduzi-la; é capaz de tornar-se sujeito, e ao se torná-lo, coloca-se

²⁴⁶ AHLERT, 1999, p. 130-131.

²⁴⁷ DEMO, Pedro. *Cidadania Pequena: Fragilidades e desafios do associativismo no Brasil*. Campinas: Autores Associados, 2001. p. 92.

²⁴⁸ FREIRE, 1983, p. 38.

²⁴⁹ DEMO, 2001, p. 93.

²⁵⁰ DEMO, 2001, p. 91-92.

contra a ideologia massificante e dominante do sistema econômico. Para tanto, “a primeira condição para que um ser possa assumir um ato comprometido está em ser capaz de agir e refletir.”²⁵¹

No momento em que os indivíduos, atuando e refletindo, são capazes de perceber o condicionamento de sua percepção pela estrutura em que se encontram, sua percepção muda, embora isto não signifique, ainda, a mudança da estrutura. Mas a mudança da percepção da realidade, que antes era vista como algo imutável, significa para os indivíduos vê-la como realmente é: uma realidade histórico-cultural, humana, criada pelos homens e que pode ser transformada por eles.²⁵²

Pelo valioso e significativo meio que é a educação para a formação do ser humano, é tão importante ao sistema econômico influir sobre ela transformando-a no mecanismo por excelência da “produção” de pessoas alienadas, joguetes do mercado e consumistas. Mas é por ela que também se podem construir sujeitos e este é o seu temido trunfo:

A contribuição fundamental da educação está em fazer de alguém um sujeito capaz de história própria, ou seja, de combater a pobreza política (...) O impacto mais direto da educação não é econômico, mas político - forjar um sujeito capaz de reagir, organizar-se, combater, partir para a luta.²⁵³

A educação tem a missão de, ao formar sujeitos, garantir que os mesmos assumam seu compromisso humano no engajamento com a realidade, motivo pelo qual será um motivo verdadeiro, pois coletivo e sem neutralidade. Ela é sempre para a esperança e não deve “adaptar” o homem “matando suas possibilidades de ação”, pois seu dever é “afirmar o homem como homem. Adaptar é acomodar, não transformar.”²⁵⁴ A educação é a busca do sujeito, e este não pode ser objeto dela, do contrário ela não estaria realizando seu objetivo, pois o tornaria dependente de si:

A educação, portanto, implica uma busca realizada por um sujeito que é o homem. O homem deve ser o sujeito de sua própria educação. Não pode ser o objeto dela. Ninguém educa ninguém. (...) Esta busca deve ser feita com outros seres que também procuram ser mais e em comunhão com outras consciências, caso contrário faria de uma dessas consciências, objetos de outras. Seria “coisificar” as consciências.²⁵⁵

A própria busca da educação deve ser realizada em comunhão com “outras consciências” que se querem libertadas. O compromisso verdadeiro de sujeitos éticos

²⁵¹ FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. p. 16.

²⁵² FREIRE, 1983, p. 50.

²⁵³ DEMO, 2001, p. 92.

²⁵⁴ FREIRE, 1983, p. 32.

²⁵⁵ FREIRE, 1983, p. 27-28.

formados por uma “educação libertadora de consciências” é a solidariedade, que, enquanto tal, só pode se dar em relação ao outro, conforme acena Freire:

O verdadeiro compromisso é a solidariedade, e não a solidariedade com os que negam o compromisso solidário, mas com aqueles que, na situação concreta, se encontram convertidos em “coisas”. Comprometer-se com a desumanização é assumi-la e, inexoravelmente, desumanizar-se também. Esta é a razão pela qual o verdadeiro compromisso, que é sempre solidário, não pode reduzir-se jamais a gestos de falsa generosidade, nem tampouco ser um ato unilateral, no qual quem se compromete é o sujeito ativo do trabalho comprometido e aquele com quem se compromete a incidência de seu compromisso. Isto seria anular a essência do compromisso, que, sendo encontro dinâmico de homens solidários, ao alcançar aqueles com os quais alguém se compromete, volta destes para ele, abraçando a todos num único gesto amoroso.²⁵⁶

A educação enquanto ética tem o dever de formar sujeitos capazes de “história própria”. O impacto mais importante da educação, de fato, é o político, e por ser este o impacto mais contundente, ele é evitado ou frustrado, ao não se permite sua concreção por quem chega ao poder político e também por quem comanda o mercado. Quem está no poder político e não caminha de acordo com a necessidade social, suprimindo a necessidade de bem-estar coletivo, sofre pressão dos sujeitos “rebeldes” que lutam pela garantia de direitos a todos. Do mesmo modo, os grupos internacionais que não têm interesse em construir bem-estar social, perdem com um Estado composto de sujeitos, logo, cidadãos críticos, preocupados com o interesse coletivo. Uma população conscientemente organizada só tem a fortalecer o Estado e torná-lo mais dignificante. Emblemática é a constatação de Pedro Demo segundo o qual

Nada é mais temido pelo Estado e pelo mercado do que uma população conscientemente organizada, com a qual tenha que se confrontar. Eis o grande desafio da democracia, quase um milagre: como forjar mandantes que favoreçam o controle democrático! Na dialética do poder, o poderoso quer permanecer, e para tanto, precisa ocultar suas mazelas, fabricar convencimento a qualquer custo, locupletar-se à revelia do bem comum, “enrolar” a população. Cabe à população não entrar nesse jogo, mas exercer a cidadania crítica organizada, capaz de impor sua razão de maioria. É por isso que se diz ser a sociedade o garante (sic) da cidadania, não o Estado. As políticas públicas somente ganham qualidade, se bem controladas. Ademais, a tendência, na correlação de forças, é reservar para o pobre, políticas pobres. (...) O pobre continua mero objeto das políticas, enquanto deveria ser o verdadeiro sujeito. É impraticável combater a pobreza sem o pobre. O confronto é necessário, sem que deva ser violento. Mas a dialética do confronto é inevitável.”²⁵⁷

²⁵⁶ FREIRE, 1983, p. 18-19.

²⁵⁷ DEMO, 2001, p. 25-26.

Para mudanças sociais contra o sistema econômico massificante, explorador e produtor de pobreza, num Estado que não consegue perceber a necessidade de mudanças, ou percebendo, não as permite, somente a rebeldia, a luta e o confronto podem construí-las, fazê-las acontecer. Como estamos defendendo, necessitamos da rebeldia de sujeitos para a construção de uma sociedade solidária e dignificante.

O sistema capitalista alcança no neoliberalismo globalizante o máximo de eficácia de sua malvadez intrínseca (...) Mal-estar que terminará por consolidar-se numa rebeldia nova em que a palavra crítica, o discurso humanista, o compromisso solidário, a denúncia veemente da negação do homem e da mulher e o anúncio de um mundo genteficado serão armas de incalculável alcance.²⁵⁸

Encerramos essa sessão reforçando, com Freire, para quem “quanto mais o homem é rebelde e indócil, tanto mais é criador, apesar de em nossa sociedade se dizer que o rebelde é um ser inadaptado”,²⁵⁹ a necessidade da rebeldia que se expressa pela ética da solidariedade humana: “a grande força sobre que alicerçar-se a nova rebeldia é a ética universal do ser humano e não do mercado, insensível a todo reclamo das gentes e apenas aberta à gulodice do lucro. É a ética da solidariedade humana”.²⁶⁰

Se a vocação ontológica do homem é a de ser sujeito e não objeto, só poderá desenvolvê-la na medida em que, refletindo sobre suas condições espaço-temporais, introduz-se neles, de maneira crítica. Quanto mais for levado a refletir sobre sua situacionalidade, sobre seu enraizamento espaço-temporal, mais “emergerá” dela conscientemente “carregado” de compromisso com sua realidade, da qual, porque é sujeito, não deve ser simples espectador, mas deve intervir cada vez mais.²⁶¹

3.3.1 A formação de sujeitos preocupados com a vida do Planeta

Insistimos no desenvolvimento deste estudo sobre a necessidade da formação de sujeitos pensantes que, ao se constituírem como sujeitos, percebem e vão ao encontro da necessidade do outro, o que já é uma perspectiva ética por excelência. Queremos reforçar a ideia da necessária formação do sujeito por uma educação de cunho ético que leve ao encontro do outro. Esse encontro se dá no mundo, então essa ética tem que pensar no outro

²⁵⁸ FREIRE, Paulo. Globalização ética e solidariedade. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs). *Desafios da Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 248.

²⁵⁹ FREIRE, 1983, p. 32.

²⁶⁰ FREIRE, 1998, p. 249.

²⁶¹ FREIRE, 1983, p. 61.

situado no mundo, e pensar no próprio mundo, morada de todos, refletindo sobre como garantir a vida dos seres humanos nesse mundo. A relação com o outro nos parece ser a chave para essa questão. Pensemos, inicialmente sobre a ética.

Ética “se constitui como justificação e fundamentação (teoria), e também como prescrição e regulação (*práxis*) da vida” e o faz “segundo razões de viver que são universais (válidas para todo homem como ser racional) ou da vida segundo o bem”.²⁶² Lima Vaz compreende que a ciência do *ethos* encontra efetividade enquanto praticada, enfim, expressada na ação do sujeito²⁶³.

De acordo com Lima Vaz, o ser humano é um ser para a transcendência e isso fundamenta sua vida ética como vida-para-o-Bem “tanto em sua dimensão subjetiva (vida na virtude) como na dimensão intersubjetiva (vida na justiça)”. A dignidade recebe o conteúdo ético mais profundo no exercício da vida. Dessa maneira, “o exercício concreto da vida ética comunitária é o exercício da dignidade vivida na vida de cada um e reconhecida na vida de todos”.²⁶⁴

Leonardo Boff compreende a ética como “um conjunto de valores e princípios, de inspirações e indicações que valem para todos, pois estão ancorados na nossa própria humanidade”.²⁶⁵ Para ele, a ética do cuidado é fundamental hoje, pois “se não cuidarmos do planeta Terra, ele poderá sofrer um colapso e destruir as condições que permitem o projeto planetário humano.”²⁶⁶ Além do cuidado, Boff cita o princípio ético que reside na solidariedade universal”.²⁶⁷

Hans Küng acredita que, na pós-modernidade, “pelo bem das pessoas e por causa da sobrevivência da humanidade, a *ética* deve vir a ser novamente um *propósito público de primeira grandeza*”²⁶⁸ e aponta para a necessidade de se elaborar consenso em torno de um “ethos” mundial, em razão de que, “por causa da própria sobrevivência, as catastróficas evoluções econômicas, sociais, políticas e ecológicas, tanto da primeira quanto na segunda

²⁶² VAZ, Henrique C. L. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 63.

²⁶³ VAZ, 2002, p. 65.

²⁶⁴ VAZ, 2002, p. 320.

²⁶⁵ BOFF, Leonardo. *Ética e Ecoespiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 9.

²⁶⁶ BOFF, 2011, p. 10.

²⁶⁷ BOFF, 2011, p. 11.

²⁶⁸ KÜNG, Hans. *Projeto de uma Ética Mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 55.

metade deste século, evidenciam, *por negação* a necessidade de uma *ética mundial*.²⁶⁹ E reitera a proposta:

Hoje há concordância no fato de que sem um *mínimo de consenso fundamental* no que tange a valores, normas e posturas não é possível a existência de uma *comunhão maior* nem uma *convivência humana digna*. Sem um tal consenso fundamental que deve ser achado sempre de novo no diálogo, também uma *democracia* não pode funcionar.²⁷⁰

Küng defende a ideia de que a humanidade necessita de um mínimo de consenso em relação a “valores, normas e posturas” para uma “comunhão humana digna”. O que ele está afirmando é a necessidade da formação do ser humano para valores universais possibilitados pelo diálogo, enfim, que “para a organização de um mundo melhor necessitamos de *identidade* [postura] e *solidariedade* [valores]”.²⁷¹ Segundo Küng

Não haverá sobrevivência da sociedade humana sem a existência de uma ética. Ou dito de forma mais concreta: não haverá paz interna sem a concordância de que os conflitos sociais serão resolvidos de forma não-violenta; não haverá uma ordem econômica e jurídica sem a disposição de ater-se a determinadas leis; não haverá instituição sem a anuência pacífica dos cidadãos e cidadãs.²⁷²

Como vimos, Küng acredita que a existência da sociedade humana depende da formulação de uma ética nascida de um “mínimo de consenso fundamental”. Nações buscam resolver diferenças pela promoção de guerras. Para a paz no mundo e pelo bem da comunidade humana, há que se compreender que os conflitos devam ser resolvidos sem a geração de mais violência. Com uma formulação ética,

doravante o critério ético fundamental deveria ser: a pessoa humana não deve ser desumana, não somente instintiva, “bestial”, mas humanamente sensata, verdadeiramente humana, enfim, viver humanamente! Eticamente bom seria pois aquilo que duradouramente promove a vida humana em suas dimensões individual e social. Aquilo que permite um desenvolvimento da pessoa em todos os seus níveis (inclusive nos níveis sentimentais e instintivos) e em todas as suas dimensões (inclusive as suas relações sociais e naturais).²⁷³

²⁶⁹ KÜNG, 1993, p. 45.

²⁷⁰ KÜNG, 1993, p. 49.

²⁷¹ KÜNG, 1993, p. 54.

²⁷² KÜNG, 1993, p. 63.

²⁷³ KÜNG, 1993, p. 127.

Demonstrando a preocupação com a vida num âmbito planetário, Boff faz referência à Carta da Terra que, para ele, tem como principal mérito colocar como eixo articulador “a categoria da inter-retro-relação de tudo com tudo” que permite sustentar “o destino comum da Terra e da humanidade e reafirmar a convicção de que formamos uma grande comunidade terrenal e cósmica.”²⁷⁴

Na busca da criação de um consenso pelo cuidado com a Terra e a vida que há nela a Carta da Terra expressa, de acordo com Boff²⁷⁵, “os 16 princípios fundantes do novo *ethos* mundial”, que transcrevemos:

I Respeitar e cuidar da comunidade de vida

1. Respeitar a Terra e a vida com toda a sua diversidade.
2. Cuidar da comunidade da vida com compreensão, compaixão e amor.
3. Construir sociedades democráticas, justas, sustentáveis, participativas e pacíficas.
4. Assegurar a riqueza e a beleza da Terra para as gerações presentes e futuras.

II. Integridade ecológica

5. Proteger e restaurar a integridade dos sistemas ecológicos da Terra, com especial preocupação pela diversidade biológica e pelos processos naturais que sustentam a vida.
6. Prevenir o dano ao ambiente como o melhor método de proteção ambiental e, diante dos limites de nosso conhecimento, impor-se o caminho da prudência.
7. Adotar padrões de produção, consumo e reprodução que protejam as capacidades regenerativas da Terra, os direitos humanos e o bem-estar comunitário.
8. Aprofundar o estudo da sustentabilidade ecológica e promover a troca aberta e uma ampla aplicação do conhecimento adquirido.

III. Justiça social e econômica

9. Erradicar a pobreza como um imperativo ético, social, econômico e ambiental.
10. Garantir que as atividades e instituições econômicas em todos os níveis promovam o desenvolvimento humano de forma equitativa e sustentável.
11. Afirmar a igualdade e a equidade de gênero como pré-requisitos para o desenvolvimento sustentável e assegurar o acesso universal à educação, ao cuidado da saúde e às oportunidades econômicas.
12. Apoiar, sem discriminação, os direitos de todas as pessoas a um ambiente natural e social, capaz de assegurar a dignidade humana, a saúde corpora e o bem-estar espiritual, dando especial atenção aos direitos dos povos indígenas e das minorias.

IV. Democracia, não violência e paz

13. Reforçar as instituições democráticas em todos os níveis e garantir-lhes transparência e credibilidade no exercício do governo, participação inclusiva na tomada de decisões e no acesso à justiça.
14. Integrar, na educação formal e na aprendizagem ao longo da vida, os conhecimentos, valores e habilidades necessários para um modo de vida sustentável.
15. Tratar todos os seres vivos com respeito e consideração.
16. Promover uma cultura de tolerância, de não violência e de paz.

²⁷⁴ BOFF, 2011, p. 16.

²⁷⁵ BOFF, 2011, p. 20-22.

A Carta da Terra, para Boff, é uma “proposta ética mundial” um consenso necessário para o atual estado da Terra.²⁷⁶ Valores fundamentais para a garantia da vida, como os relativos à solidariedade, à inclusão e à reverência, estão presentes em todo o texto.²⁷⁷ Esses valores são urgentes para a humanidade frente ao planeta, para a garantia de sobrevivência dessa geração e das vindouras.

Para Boff, a Carta da Terra amplia o sentido de sustentabilidade:

Modo de vida sustentável: o novo sonho ético e cultural da humanidade. Ele supõe uma outra forma de conceber o futuro comum da terra e da humanidade e, por isso, demanda uma verdadeira revolução nas mentes e nos corações, nos valores e nos hábitos, nas formas de produção e de relacionamento com a natureza. Supõe entender “a humanidade como parte de um vasto universo em evolução” e a “Terra como nosso lar e viva”; supõe também viver “o espírito de parentesco com toda a vida” e assumir “a responsabilidade pelo presente e pelo futuro do bem-estar da família humana e de todo mundo dos seres vivos”, cuidando em utilizar racionalmente os bens escassos da natureza para não prejudicar o capital natural nem as gerações futuras que também têm direito a uma qualidade de vida boa e a instituições minimamente justas.²⁷⁸

Leonardo Boff afirma um novo paradigma planetário que tem o “cuidado” e a “sustentabilidade” como categorias centrais

capazes de viabilizar uma sociedade globalizada e possibilitar um desenvolvimento que satisfaça as necessidades humanas e dos demais seres da comunidade biótica e, ao mesmo tempo, preserve a integridade, a beleza e a capacidade de regeneração da natureza com seus recursos, em vista também das gerações que virão depois de nós. Esse é o entendimento do que seja sustentabilidade.²⁷⁹

O universo é regido pela interdependência de todos com todos e com tudo, queiramos ou não. Todos somos dependentes uns dos outros e nos complementamos e essa é uma lei do universo. Pela interdependência se pode perceber a “cooperação de todos com todos” e, para Leonardo Boff,

esta é a lei mais fundamental do universo: a sinergia, a solidariedade e a cooperação. Todos e tudo conspira para que cada ser e cada ordem continue a existir e a coevoluir. A seleção natural pela competição e vitória do mais forte (Darwin) deve ser entendida dentro e não acima dessa universal conspiração cooperativa de todos

²⁷⁶ BOFF, 2011, p. 22.

²⁷⁷ BOFF, 2011, p. 23.

²⁷⁸ BOFF, 2011, p. 28-29.

²⁷⁹ BOFF, 2011, p. 33.

com todos. [...] Tal interdependência e cooperação faz com que todos se complementem uns aos outros. Nada é supérfluo ou vem excluído. Todos concorrem para a grandeza e para a beleza do todo orgânico e dinâmico. A evolução é sempre coevolução, nunca somente de um ser ou de uma espécie ou de um ecossistema, mas da totalidade que evolui.²⁸⁰

Vivemos numa relação universal de interdependência ao mesmo tempo em que de interligação, de modo que a responsabilidade por tudo em todos os tempos, é nossa. Para a garantia de continuidade, faz-se necessário o cuidado com “os bens escassos da natureza para não prejudicar o capital natural nem as gerações futuras”²⁸¹, pois a vida dos que virão já é responsabilidade das gerações que os antecedem.

3.3.2 A formação de sujeitos a partir da proposta de uma ética do Discurso

A Ética do Discurso nasce da “urgente necessidade de uma ética da responsabilidade solidária, capaz de afrontar os desafios emergentes e de assegurar aos homens a capacidade de governar os efeitos do poder que eles efetivamente possuem.”²⁸² O ser humano, pela avareza e o consumismo, alimentado pela competição, “gerou um vazio ético” que propiciou “consequências universais de ações particulares”, motivo pelo qual urge uma ética “capaz de fundamentar uma responsabilidade universal e solidária.” O problema mundial criado por ações individuais, exige “uma resposta solidária, capaz de responsabilizar-se pelas consequências de nossas ações e nível planetário.”²⁸³

O sujeito isolado se mostra completamente impotente diante da responsabilidade a nível mundial, exigida pelas consequências universais de ações particulares. Só uma ética capaz de fundamentar uma *responsabilidade universal e solidária* poderá enfrentar esse imenso desafio (...). A idolatria do mercado gerou um vazio ético e acelerou o fim das utopias revolucionárias. Nunca foi tão urgente o desafio de recriar uma *ética da solidariedade* e uma *ética universal* da solidariedade. (...) Tudo isso exige mais do que nunca uma resposta solidária, capaz de responsabilizar-se pelas consequências de nossas ações e nível planetário.²⁸⁴

²⁸⁰ BOFF, 2011, p. 60, 61.

²⁸¹ BOFF, 2011, p. 29.

²⁸² HERRERO, Javier F. Ética do Discurso. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (Org.). *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 164.

²⁸³ HERRERO, 1999, p. 165.

²⁸⁴ HERRERO, 1999, p. 165.

Creemos, como necessário, a construção de uma educação com base ética que leve à formação de sujeitos “rebeldes”, sujeitos capazes de transformar a sociedade e torná-la melhor de se viver. Nesse sentido, concordamos com Ahlert ao afirmar que o imperativo ético deve ser urgentemente incorporado à educação para que os seres humanos não tenham uma formação que os desconecte do mundo, enfim, para que não sejam alienados:

Uma educação com fins éticos constrói conhecimento preocupado com a humanização e a realidade da vida; elimina o individualismo e o egoísmo da moral liberal e estimula a cooperação e solidariedade das novas gerações; busca no passado os momentos de ruptura com as morais de dominação e se alimenta da força ética com que povos lutaram pela manutenção e o melhoramento da vida. Seu esforço é a coordenação dos vários órgãos que compõem as sociedades humanas dentro de uma perspectiva global.²⁸⁵ A reconstrução de um mundo ético passa pela educação que, por sua vez, pressupõe uma mudança de paradigma. (...) No novo paradigma o Eu egoísta e individualista precisa ser confrontado como o Outro, o diferente, e aceitar essas diferenças para reconstruir-se o mundo dentro das perspectivas da igualdade, da fraternidade e da liberdade. Para isso os sujeitos devem desenvolver ações intersubjetivas.²⁸⁶

Para Alвори Ahlert, A Ética do Discurso possui “as bases de uma educação ética” e se associa ao construtivismo “na exigência radical de inclusão de todos os seres humanos, respeitados nas suas diferenças múltiplas, através da intersubjetividade e dos inter-relacionamentos numa comunidade universal, numa comunidade de comunidades.”²⁸⁷ Importante constar ainda que, para Ahlert, “uma educação ética busca uma capacitação discursiva dos educandos para que possam participar de uma discussão pública de todas as questões que atingem direta e indiretamente a sua vida e a dos outros.”²⁸⁸

A ética do discurso, que parte do discurso e nele encontra a situação que supõe, exige e possibilita a participação discursiva e responsável de todo ser humano como ser livre e solidário na solução racional dos problemas da vida, oferece a fundamentação de uma ética pós-convencional e a possibilidade de uma organização da responsabilidade solidária, capaz de enfrentar os grandes desafios nacionais e mundiais que a condição humana atual nos coloca. Ela mostra um alcance *universal*, porque descobre na instituição do discurso a instância última ou meta-instituição de todas as instituições culturais, que exige que todas tenham que legitimar-se, diante de nossos discursos, por argumentos. Esta é a dimensão moral por excelência que garante a dignidade de todo ser humano e a participação na construção de uma história, de resto sempre dolorosa e penosa, que mereça o nome de história humana.²⁸⁹

²⁸⁵ AHLERT, 1999, p. 159-160.

²⁸⁶ AHLERT, 1999, p. 165.

²⁸⁷ AHLERT, 1999, p. 156.

²⁸⁸ AHLERT, 1999, p. 166

²⁸⁹ HERRERO, 1999, p. 189.

A Ética do Discurso “é uma ética que objetiva construir comunidade universal, participativa e solidária, na qual se desenvolvem ao máximo as formas de vida individuais e coletivas e na qual os atores são conscientes e responsáveis intersubjetivamente pela ação.”²⁹⁰ Essa ética não prescreve “uma forma total de vida no sentido da unidade de justiça, virtude e felicidade”, nem a concebe como a necessária “realidade da eticidade substancial (...) a ética do discurso fornece um *procedimento* de formação da vontade e, com isso, abre o espaço para que os afetados busquem por eles mesmos uma resposta para os problemas morais-práticos e prático-políticos do mundo da vida.”²⁹¹

São os representantes maiores da Ética do Discurso: Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. O pensamento de ambos tem como matriz o problema da linguagem. Para esses dois filósofos, é no campo ético, entendido num sentido amplo que abrange o social, o político e o moral propriamente dito e onde se manifestam formas de normatividade inerentes à ação humana e manifestadas na linguagem, que a reflexão filosófica encontra hoje seus desafios maiores.²⁹²

Habermas acredita que o traço que domina as sociedades pós-industriais é “a difusão universal da comunicação e a conseqüente possibilidade de uma ética do discurso fundada no consenso obtido através de uma lógica da livre discussão”. É a ética do discurso a tentativa de uma ética universal. Essa ética tem como fundamento uma ética universal da ação.²⁹³

A proposta de Apel é fundamentar uma ética de responsabilidade solidária.²⁹⁴ Uma vez fundamentada esta ética da responsabilidade, qualquer problema humano encontra solução em uma base argumentativa.²⁹⁵ Desse modo, ainda com Apel, a exigência fundamental de uma ética do discurso é a exigência de uma responsabilidade solidária²⁹⁶, pois, como afirma Apel, “hoje parece, portanto, restar para o problema de uma ética da responsabilidade convencional somente o caminho de solução da ética do discurso, isto é, a cooperação solidária dos indivíduos já na fundamentação de normas consensuais morais e jurídicas como essa torna-se por princípio possível pelo discurso argumentativo”.²⁹⁷

²⁹⁰ AHLERT, 1999, p. 149.

²⁹¹ HERRERO, 1999, p. 174.

²⁹² VAZ, 2002, p. 163.

²⁹³ VAZ, 2002, p. 165.

²⁹⁴ OLIVEIRA, 1995, p. 30.

²⁹⁵ OLIVEIRA, 1995, p. 31.

²⁹⁶ OLIVEIRA, 1995, p. 34.

²⁹⁷ APEL apud BITTAR, Eduardo C. B. *Ética, educação, cidadania e direitos humanos*. Barueri: Manole, 2004. p. 174.

Para Bittar, são necessários pressupostos para habilitar os sujeitos do discurso para que cheguem a um entendimento comum. Há, assim, a necessidade de “uma responsabilidade dos falantes de estarem engajados no discurso” com “abertura comunicativa para revelar o consenso e o dissenso. Os problemas devem ser pensados em comum e o interesse em dissolvê-los deve ser, também, comum a todos os participantes do ato consensual”.²⁹⁸

A respeito de uma ética universal, Lima Vaz pensa que ela será possível se as relações entre os membros da comunidade forem éticas. Uma sociedade com constantes conflitos evidencia que seus membros não vivem consensualmente relações éticas a partir do *ethos* comunitário instituído:

Na Sociedade o indivíduo eleva-se ao patamar da comunidade ética ao consentir em integrar-se no corpo normativo do *ethos*, passando além da contingência de sua individualidade empírica e referindo-se a um princípio de ordem que dê razão de seu existir comunitário e de seu agir eticamente qualificado (...). As comunidades éticas constituem-se como tais na medida em que, nelas, a articulação dos termos de sua estrutura fundamental apresenta-se dotada de um equilíbrio razoável, propiciando a seus membros viver satisfatoriamente o *ethos* comunitário.²⁹⁹

Na Ética do Discurso, para a “reinvenção da comunidade” faz-se necessário o princípio cooperativo que propicia a construção de consensos construídos pela argumentação em favor do comunitário.³⁰⁰ O princípio da comunicação para a construção e a manutenção do comunitário, é fundamental. Quando há a comunicação, há o reconhecimento do outro como “*alter ego*”:

É porque o sujeito traz em si mesmo a alteridade que ele pode comunicar-se com outrem. É por ser o produto unitário de uma dualidade (...) que ele traz em si a atração por um outro ego. A compreensão permite considerar a outro não apenas como *ego alter*, um outro indivíduo sujeito, mas também como *alter ego*, um outro eu mesmo, com quem me comunico, simpatizo, comungo. O princípio da comunicação está, pois, incluído no princípio de identidade e manifesta-se no princípio de inclusão (...) podemos, pois, enunciar que a qualidade própria a todo indivíduo sujeito não poderia ser reduzida ao egoísmo. Ao contrário, ela permite a comunicação e o altruísmo.³⁰¹

Para a construção de consensos e prol de projetos comuns faz-se necessário uma reforma do pensamento capaz de construir uma “cabeça bem-feita”, permitindo o uso da

²⁹⁸ BITTAR, 2004, p. 174.

²⁹⁹ VAZ, 2002, p. 172.

³⁰⁰ AHLERT, 1999, p. 144.

³⁰¹ MORIN, Edgar. *A Cabeça Bem-Feita: pensar a reforma reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p. 123.

inteligência, é o que defende Edgar Morin. Em nossa sociedade, faz-se necessário cidadãos éticos, movidos pelo senso de solidariedade. Sujeitos de “cabeça bem-feita”, em pleno uso da inteligência, capazes de dar novo rumo aos movimentos da história. Frisamos que isso só será possível com um novo modo de pensar que é

capaz de unir e solidarizar conhecimentos separados, é capaz de se desdobrar em uma ética da união e da solidariedade entre humanos. Um pensamento capaz de não se fechar no local e no particular, mas de conceber os conjuntos, estaria apto a favorecer o senso da responsabilidade e o da cidadania. A reforma de pensamento teria, pois, consequências existenciais, éticas e cívicas.³⁰²

Para se chegar a uma reforma do pensamento se faz necessário repensar também o ser humano enquanto sujeito e cidadão como faz Morin,³⁰³ daí a necessidade de uma compreensão complexa do sujeito que está vinculado à sociedade à qual constrói. Tanto que sua autonomia é “uma autonomia que depende de seu meio ambiente, seja ele biológico, cultural ou social”.³⁰⁴ A autonomia da vontade é construída pela educação à medida que tem como objetivo a “formação de pessoas empenhadas em ação cooperativa, cujo contexto mais amplo é o mundo da vida, com seus valores e normas, que exigem certas condutas próprias às sociedades organizadas.”³⁰⁵

Para se construir comunidade e “ações cooperativas”, um critério mínimo de conduta, é a confiança, que só pode se dar pela convivência com o outro. Onde não há confiança, falta o “fio para costurar” a sociedade e dar coesão a ela, pois, para se construir comunidade, a confiança é imprescindível e apenas ao se atuar com confiança, pode-se identificá-la. Na tentativa de compreender mais a questão da confiança, Rudolf von Sinner sugere defini-la como uma expectativa em relação ao comportamento do outro de quem se espera estar em nosso interesse. Assim, a confiança implica uma aposta em relação a esse outro e, por se tratar de algo externo, há um risco implicado nessa relação. Em outras palavras, “dar confiança é um *investimento prévio* que faço sem conhecer ainda a reação nem o resultado.”³⁰⁶

Von Sinner defende a necessidade da confiança para que se estabeleça uma relação de convivência entre indivíduos e nas instituições, principalmente entre as Igrejas que devem ter

³⁰² MORIN, 2008, p. 97.

³⁰³ MORIN, 2008, p. 120-128.

³⁰⁴ MORIN, 2008, p. 118.

³⁰⁵ SGANZERLA, Anor; FALABRETTI, Ericson S.; BOCCA, Francisco V. (Orgs.). *Ética em movimento: contribuição dos grandes mestres da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 272.

³⁰⁶ Von SINNER, Rudolf. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 14.

imbuída a dimensão da confiança e da convivência, embora pareçam estar em constante competição etc. As leis são importantes pois organizam a convivência e estabelecem direitos e deveres, exatamente para facilitar a confiança até entre pessoas que não se conhecem. O autor conclui que, “onde há uma sociedade sustentada por alto grau de confiança, também o Estado funciona melhor e seus serviços ficam acessíveis à população, pois a ética de conduta dos funcionários públicos tem consequências imediatas para o funcionamento do Estado”.³⁰⁷

Enfim, para melhor construirmos a sociedade dos que nos sucederão, com uma concepção sistêmica, holística, se faz necessário reformar o pensamento, repensar o sujeito e sua relação com o meio social, permitindo a construção de relações de confiança por convivências sadias. Somente por esses parâmetros se poderá construir uma sociedade ética e solidária, mais humana e dignificante. Por fim,

[...] a educação precisa estar prenhe de uma ética universal de princípios gerais de organização de uma sociedade justa, fraterna e solidária; uma ética preocupada em identificar os princípios de uma vida que proporcione harmonia e um profundo sentido humano que respeite e valorize as diferenças e, no entanto, garanta o pleno desenvolvimento da vida humana, animal e vegetal no planeta todo. Trata-se de uma ética que transcenda a moral, que vá além.³⁰⁸

3.4 Outra alternativa de racionalidade para o mercado: a cooperação solidária

Com a atual fase do mercado capitalista globalizado, portador do princípio da “troca competitiva” como eixo fundamental de sua racionalidade³⁰⁹, urge a construção de uma “racionalidade alternativa” para a vigência de um novo “processo civilizatório”. No entanto, essa racionalidade alternativa não deve se expressar apenas de maneira teórica, mas “deve ser acompanhada da realização concreta de alternativas que sustentam a vida humana e da gestação de uma nova civilização.”³¹⁰ Abdalla afirma que é possível a construção de uma outra racionalidade, e menciona o fato de haver grupos que estão conseguindo “resolver

³⁰⁷ Von SINNER, 2007, p. 23.

³⁰⁸ AHLERT, 1999, p. 156.

³⁰⁹ Emblemático é o discurso (no anexo deste trabalho) contra o capitalismo e suas mazelas globalizadas, proferido pelo Presidente do Uruguai, José Mujica, na 68ª Assembleia Geral da ONU neste dia 24 de setembro de 2013.

³¹⁰ ABDALLA, Maurício. *O princípio da cooperação: em busca de uma nova racionalidade*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 96-98.

problemas de sobrevivência fora da racionalidade do mercado (e contra ela), apontando para novas relações.”³¹¹

Diante do fracasso das tentativas de recuperar o “direito do trabalho” mediante políticas de pleno emprego e em preservar a universalidade dos direitos trabalhistas, verificou-se verdadeiro florescimento de organizações comunitárias e iniciativas autogestionárias como reação à marginalização econômica e ao empobrecimento de amplos setores sociais.³¹²

O modelo econômico capitalista, não conseguindo responder às necessidades das pessoas, tem sido enfrentado e paulatinamente superado – ainda que por experiências tímidas em relação à força do modelo capitalista de mercado –, pela adesão a outras experiências de sobrevivência por meio da produção “cooperativada e autogestionária”, pelas quais

milhões de trabalhadores no mundo, no campo e nas cidades têm se juntado em cooperativas, nas quais não existe a relação de exploração entre empregador e empregado (uma vez que não existem essas duas figuras), nas quais a produção está a serviço da vida humana (e não o contrário) e nas quais a colaboração entre os agentes humanos produtivos é o princípio que deve, necessariamente, predominar. A partir de uma alternativa concreta de produção fora da racionalidade da troca competitiva, muitas pessoas têm encontrado um novo sustentáculo para a manutenção de sua existência. Muitas delas têm ainda a grande preocupação de colocar em prática uma produção que não danifique a natureza e não esgote seus recursos (algumas até se constituem para atuar em atividades de recuperação de recursos naturais e reciclagem de materiais).³¹³

Abdalla vê nas práticas supracitadas, “de produção fora da racionalidade da troca competitiva” à medida que “cooperativadas” e “autogestionárias”, alternativas contra o princípio organizativo e explorador do mercado, podendo essas práticas significar a possível gestação de uma “nova racionalidade” e afirma, por isso, que o “eixo fundamentador” de uma nova racionalidade anteposta à racionalidade do mercado, é o “princípio da cooperação”.

Esse eixo se coloca em clara contradição com o da troca competitiva e, por isso, *sua afirmação é necessariamente revolucionária*. Não se pode concebê-lo como uma adequação à ordem dominante, mas como práxis destrutora do eixo fundamentador da economia capitalista e de todas as relações sociais subsumidas à racionalidade do mercado. É a partir desse eixo que se edificarão as demais formas de relacionamento humano, nossas construções teóricas, nossa ontologia, nossa ética, nosso humanismo, nossa visão sobre o universo e nossa ação sobre a natureza.³¹⁴

³¹¹ ABDALLA, 2002, p. 98.

³¹² SINGER, Paul. A cidadania para todos. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla B. (Orgs.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 258.

³¹³ ABDALLA, 2002, p. 99-100.

³¹⁴ ABDALLA, 2002, p. 100.

Não é uma novidade a formação de cooperativas e muitas estão interessadas em apenas ganhar espaço no mercado para poder gerar e acumular riqueza aos cooperativados, alerta Abdalla. No entanto, o que há de relevante em muitas experiências cooperativistas atuais é a

conformação de um processo que renuncia à acumulação e à exploração da mais-valia e rompe com a divisão entre proprietários e trabalhadores [ao mesmo tempo em que] se torna a afirmação de uma nova prática econômica que pode se constituir em uma alternativa à crise global do capitalismo.³¹⁵

Como se comportaria a economia a partir do princípio da cooperação? Sendo o princípio da colaboração sustentado por uma dinâmica de solidariedade na entre ajuda dos cooperados, na manutenção de uma meta comum que favorece de igual modo a todos os envolvidos, Abdalla acredita que a economia “deixaria de ser o ritual oblativo ao deus mercado e o palco no qual se efetivam as relações de troca competitiva e passaria a ser a práxis humana produtora e distribuidora dos bens necessários ao sustento de toda a humanidade” isso porque

Numa economia cooperativada, a meta final da produção não pode ser a acumulação de lucros nas mãos de umas poucas pessoas, pois, nessa lógica produtiva, não há lugar para a figura de alguns ou de um, senão que todos são concebidos como participantes e proprietários da produção. Essa é uma característica fundamental das experiências de cooperativas autogestionárias.³¹⁶

Girardi sugere como “eixo de civilização e economia alternativas” o “direito reconhecido de autodeterminação solidária das pessoas e dos povos oprimidos” que inclui a “dependência mútua” expressa em redes e alianças. Uma interdependência que “fortalece cada membro da rede ou aliança e sua capacidade de resistência à lógica neoliberal.”³¹⁷

Então, o projeto de civilização fundado no exercício da autodeterminação solidária se contrapõe frontalmente ao modelo vigente de civilização, marcado por seu cunho imperial, individualista e excludente. Essa contraposição se verifica especialmente em nível econômico, em que o projeto alternativo se define pelo reconhecimento do povo oprimido como sujeito, isto é, como protagonista e fim da economia, ao passo que o modelo vigente se define pela afirmação do bloco imperial como sujeito e pela redução do povo majoritário a objeto (de exploração, mas principalmente de exclusão).³¹⁸

³¹⁵ ABDALLA, 2002, p. 101.

³¹⁶ ABDALLA, 2002, p. 113.

³¹⁷ GIRARDI, Giulio. Desenvolvimento local sustentável, poder local alternativo e refundação da esperança. In: PIXLEY, Jorge (Coord.). *Por um Mundo Diferente*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 100-101.

³¹⁸ GIRARDI, 2003, p. 101.

Girardi recorda que a economia alternativa é chamada hoje “*desenvolvimento sustentável*”, em contraposição ao desenvolvimento capitalista, que está se revelando *insustentável*. A sustentabilidade define a “eficácia” de um projeto econômico com o critério do desenvolvimento humano natural e não do “crescimento econômico”. Pretende introduzir nesta avaliação uma outra racionalidade.”³¹⁹

Sobre o uso do termo “desenvolvimento sustentável” para conceituar a economia alternativa, Leonardo Boff comenta que

é profundamente contraditório em seus próprios termos. Pois o termo *desenvolvimento* vem do campo da economia; não de qualquer economia, mas da economia do tipo imperante, que visa à acumulação de bens e serviços de forma crescente e linear mesmo à custa de iniquidade social e depredação ecológica. Esse modelo é gerador de desigualdades e desequilíbrios, inegáveis em todos os campos em que ele é dominante.³²⁰

Boff, no entanto, relata que após muitas discussões a Carta da Terra manteve o termo “sustentável”, mas “libertado de sua compreensão oficial”:

Manteve-se a categoria sustentabilidade, como fundamental para o sistema-vida e para o sistema-Terra. Mais que buscar um desenvolvimento sustentável, importa construir uma vida sustentável, uma sociedade sustentável e uma Terra sustentável. Garantida pela sustentabilidade básica, pode-se falar com propriedade de desenvolvimento sustentável. É dentro dessa compreensão que na Carta da Terra se usa, às vezes, o termo, mas libertado de sua compreensão oficial.³²¹

Girardi cita, na fonte dos aspectos que apresentamos, variáveis do desenvolvimento sustentável elencados num paralelo com os aspectos antepostos do capitalismo. Apresentamos alguns que nos interessa para a argumentação em favor do desenvolvimento sustentável como alternativa ao desenvolvimento do mercado:

1º) [...] O desenvolvimento alternativo, expressão de uma economia solidária, é sustentável socialmente porque coloca em primeiro plano as necessidades das grandes maiorias, definidas pelos próprios membros da comunidade e do povo. Quando a produção coletiva supera estas necessidades e se torna possível uma acumulação de riqueza, essa continua sendo comunitária, isto é, a comunidade continua como dona e fim dela.

³¹⁹ GIRARDI, 2003, p. 102.

³²⁰ BOFF, 2011, p. 24.

³²¹ BOFF, 2011, p. 24-25.

2º) [...] a solidariedade que inspira a vida econômica alternativa não se refere somente à humanidade presente, mas também à futura. Ela exclui qualquer iniciativa que possa prejudicar a vida e a sobrevivência: promove, em outras palavras, um desenvolvimento sustentável socialmente num sentido mais amplo e universal.

3º) [...] O desenvolvimento que queremos promover pretende ser sustentável pessoalmente, criando as condições para que todas as pessoas possam realizar na comunidade sua vocação pessoal e construir sua própria identidade.

4º) - O desenvolvimento sustentável tem como traços fundamentais “o reconhecimento da autodeterminação das pessoas e dos povos, o espírito de solidariedade e a comunhão com a natureza”.³²²

O método adequado ao desenvolvimento sustentável é o da autodeterminação econômica solidária dos povos e das comunidades (...) desenvolvimento sustentável significa *desenvolvimento democrático* no sentido mais autêntico, quer dizer, no sentido de reconhecer o povo e os povos como objetivos e protagonistas. E isso significa, por outro lado, que não existe autêntica democracia sem a promoção de um desenvolvimento sustentável. Entretanto, na época da globalização neoliberal, com a crescente centralização do poder e homologação da economia que ela implica, não é possível um desenvolvimento democrático que não seja *relativamente autônomo* com respeito ao mercado mundial.³²³

Não é próprio do mercado a exclusão e a competição, acredita Abdalla. Estas são relações impostas pela dinâmica capitalista centrada no lucro, pois o dinheiro passa a ser visto como fim, e não como o que é: “mediação de troca”. No modo de comportar-se do mercado, na maneira capitalista de se expressar, “a produção e reprodução do capital são os únicos objetivos”. Contudo, “é esse tipo de mercado que hoje é condenado por aqueles que colocam a vida humana como prioridade em suas reflexões e discursos:”

Entretanto o mercado é também um fenômeno que adquire o seu sentido na relação com os princípios aos quais ele se encontra subsumido. Uma sociedade cooperativa, na necessária relação de troca mediada pelo dinheiro, concederia um outro fenômeno, pois o subsumiria a outros princípios. Não está na essência do mercado o fato dele ser excludente e competitivo, é possível um mercado que inclua as pessoas e que seja cooperativo e solidário.³²⁴

A “economia solidária” ou “socioeconomia solidária”, com base na cooperação, são mostras de outra alternativa ao mercado capitalista. E essa alternativa é geradora de vida e esperança, pela sua dinâmica de solidariedade e cooperação que precisa ganhar força, pois a “troca competitiva e todas as relações nela fundamentadas têm nos conduzido à morte. O princípio da cooperação pode manter-nos vivos”³²⁵, conclui Abdalla.

³²² GIRARDI, 2003, p. 103.

³²³ GIRARDI, 2003, p. 105.

³²⁴ ABDALLA, 2002, p. 128.

³²⁵ ABDALLA, 2002, p. 139.

CONCLUSÕES

No decorrer desta pesquisa buscamos compreender a dinâmica do capitalismo, de seu nascimento aos dias atuais. Vimos que esse sistema já nasceu revelando o que lhe é próprio: a competição. No período anterior ao surgimento do capitalismo, no final da Idade Média, as terras pertenciam aos senhores feudais. Eles as recebiam dos reis. A relação dos camponeses (vassalos) era de produção, organizados em famílias ou comunidades, nas terras desses senhores em troca do direito do uso de uma gleba de terras que recebiam, e da proteção contra invasores bárbaros. Da parte dos vassalos cabia aos senhores, “proteção, reverência e serviço, inclusive o serviço militar”.

Na Idade Média se proibia emprestar a juros e se defendia o preço justo. A avareza não era tolerada, pois era considerada o pior dos pecados. Foi fundamentalmente importante uma radical mudança na compreensão da necessidade da produção de riquezas para que o capitalismo surgisse. Nesse período aparece a justificação do comércio e o empréstimo a juros, e se faz do sucesso comercial um sinal da eleição divina, ou seja, o capitalismo desde sua origem, já se revela com a capacidade de penetrar em sistemas, mesmo religiosos, para galgar seu espaço.

A expansão do capitalismo, liderada inicialmente pela Espanha e por Portugal, possibilitou à Europa uma mudança radical na compreensão do “paradigma medieval europeu”, inaugurando desse modo, de forma lenta, mas irreversível, “a primeira hegemonia mundial, pelo único ‘sistema-mundo’ que houve na história planetária, que é o sistema moderno, europeu em seu ‘centro’, capitalista em sua economia.” Assim, nesta nova compreensão do “sistema-mundo”, da acumulação “no centro’, na Europa, “é, pela primeira vez, acumulação em escala mundial”, sistema-mundo esse que, globalizador, “chega a um limite enquanto simultaneamente exclui o Outro, que ‘resiste.’” Ou seja, para todo um continente se fundar na riqueza, todas as demais regiões do mundo foram suas mantenedoras.

O capitalismo nascido na Europa e espalhado por todos os recônditos do planeta, é hegemônico e tem para sua manutenção, todo um sistema montado que o divulga, o dissemina e o mantém forte, sistema esse que se estende desde os meios de comunicação em massa que exprime a cultura de mercado, até os Governos de muitos países, que em dívidas com o sistema, não tem como fugir à sua influência.

Os governos, dominados pela filosofia do mercado capitalista, não conseguem guiar seu próprio programa de ensino e têm que acatar os ditames do mercado que direcionam o programa para o consumismo, e para a cultura do mercado. A educação é o meio por excelência de transformação social de um povo. O mercado bem sabe disso e, com sua influência forçada, mantém as populações das mais variadas regiões dependentes de seu jogo e os povos perdem sua autonomia.

A globalização é um desafio para a identidade e, no mundo pós-moderno, a “crise da identidade é a identidade como crise”, pois se vive com uma identidade sem vínculo, descomprometida, ou vive-se a identidade pessoal com uma construção criativa, obrigada a compor-se e recompor-se permanentemente. Por fim, vive-se com uma identidade vulnerável e debilitada, e, com tantas opções de sentido, defendemos com Bermejo, que o sujeito debilitado é “o sujeito apto para a pluralidade e a transversalidade do mundo atual, por que ele é capaz de mover-se entre essa diversidade, reconhecendo a legitimidade de diferentes perspectivas e a relatividade das suas posições”, ao mesmo tempo em que não está interessado em dominar o outro, mas incluí-lo e aproximá-lo de si, à medida que se aproxima desse outro.

Pela formação do sujeito, propomos o resgate do ser humano pela educação ético-solidária, a partir da Ética do Discurso, capaz de criar consensos pelo diálogo. O sujeito é naturalmente voltado para a necessidade do outro. Estudamos a necessidade da rebeldia transformadora, pois questionadora constante e, pela qual, a sociedade não perde o rumo. Num mundo fluido o sujeito debilitado é o sujeito adequado para a pluralidade e a transversalidade, pois se mostra como um sujeito que abdica da lógica de domínio, é aberto ao outro, a ponto de se permitir sentir e admitir encantamento e, por fim, contra a racionalidade competidora do mercado capitalista, apresentamos um modelo alternativo com base na cooperação solidária e defendemos a possibilidade de termos uma sociedade com seus direitos garantidos, à medida que, pela educação ético-solidária, formar sujeitos “débeis” com senso de solidariedade social, pautados no diálogo e no respeito aos outros seres humanos e a terra.

A solidariedade não pode ser enfraquecida. Ela é um valor que deve ser preservado, ensinado, cultivado, divulgado e a melhor forma de divulgá-la é a formação de sujeitos, que, rebeldes, se põem em constante busca de mudança para a construção de um mundo melhor para se viver. Esta é uma convicção que apreendemos da nossa pesquisa e que, esperamos, seja essa pesquisa um fator motivacional para que outras pesquisas a partir do objeto que aqui abordamos.

REFERÊNCIAS

ABDALLA, Maurício. *O princípio da cooperação: em busca de uma nova racionalidade*. São Paulo: Paulus, 2002.

AHLERT, Alvori. *A Eticidade da Educação: o discurso de uma Práxis Solidária/Universal*. Ijuí: Unijuí, 1999.

ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

ASSMANN, Hugo; MO SUNG, Jung. *Competência e Sensibilidade Solidária: educar para a esperança*. Petrópolis, Vozes: 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BEAUD, Michel. *História do Capitalismo: de 1500 aos nossos dias*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERMEJO, Diego. *La identidad en sociedades plurales*. Barcelona: Anthropos, 2011.

BITTAR, Eduardo C. B. *Ética, educação, cidadania e direitos humanos*. Barueri: Manole, 2004.

BLACKHAM, H.J. *A Religião numa Sociedade Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial: um consenso mínimo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

_____. *Ética e Ecoespiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

CHOMSKY, Noam. Democracia e mercados na nova ordem mundial. In: GENTILI, Pablo (Org.). *Globalização excludente: Desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-45.

COGGIOLA, Osvaldo. Autodeterminação nacional. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla B. (Orgs.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 311-341.

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

DEMO, Pedro. *Introdução à sociologia: Complexidade, interdisciplinaridade e desigualdade social*. São Paulo: Atlas, 2008.

_____. *Cidadania Pequena: Fragilidades e desafios do associativismo no Brasil*. Campinas: Autores Associados, 2001.

DOWBOR, Ladislau. Globalização e Tendências Institucionais. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs.). *Desafios da Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 9-16.

DREHER, Martin N. *História do Povo de Jesus: Uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2007.

FERRARO, Alceu, R. Neoliberalismo e políticas sociais: a naturalização da exclusão. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 45, n. 1, p. 108, 2005.

FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. Globalização ética e solidariedade. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs.). *Desafios da Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998. p.248-251.

GIRARDI, Giulio. Desenvolvimento local sustentável, poder local alternativo e refundação da esperança. In: PIXLEY, Jorge (Coord.). *Por um Mundo Diferente*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 95-127.

GÓMEZ, José M. Globalização da política: Mitos, realidades e dilemas. In: GENTILI, Pablo (Org.). *Globalização excludente: Desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 128-179.

HERRERO, Javier F. Ética do Discurso. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (Org.) *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 163-192.

HIRST, Paul; THOMPSON, Grahame. *Globalização em questão: a economia internacional e as possibilidades de governabilidade*. Petrópolis: Vozes, 1998.

HÖPFL, Harro (Org.). *Sobre a Autoridade Secular: Lutero e Calvino*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

IANNI, Octavio. A Política mudou de lugar. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs.). *Desafios da Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 17-27.

IBAÑEZ, Nelson. Globalização e saúde. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs.). *Desafios da Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 215-230.

KON, Anita. Tecnologia e trabalho no cenário da Globalização. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs.). *Desafios da Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 60-69.

KÜNG, Hans. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Projeto de uma Ética Mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993.

LIMOEIRO-CARDOSO, Miriam. Ideologia da globalização e (des)caminhos da ciência social. In: GENTILI, Pablo (Org.). *Globalização excludente: Desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 96-127.

LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MACFARLANE, Alan. *A Cultura do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2001.

MORIN, Edgar. *A Cabeça Bem-Feita: pensar a reforma reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo A. *Ética e Economia*. São Paulo: Ática, 1995.

ORTIZ, Renato. *Globalização: notas de um debate*. Sociedade e Estado, Brasília, v. 24, n. 1, jan./abr. 2009. p. 247.

OURIQUES, Nildo. O Significado da Conquista: cinco séculos de domínio e exploração na América Latina. In: RAMPINELLI, J. Waldir; OURIQUES, Nildo D. (Orgs.). *Os 500 anos: a conquista interminável*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 83-110.

RIBEIRO, Carlos C. M. *Calvino na Ética Protestante de Max Weber: uma avaliação da visão Weberiana do Protestantismo*. 2002. 119 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2002.

SCHAPER, Valério G. *Max Weber: Protestantismo e Capitalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

SAKHAROV, Andrei D. *Liberdade, Progresso e Coexistência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SGANZERLA, Anor; FALABRETTI, Ericson S.; BOCCA, Francisco V. (Orgs.). *Ética em movimento: contribuição dos grandes mestres da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 2009.

SILVA, Tomás T. da (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SINGER, Paul. A cidadania para todos. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla B. (Orgs.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 191-263.

SKLAIR, Leslie. *Sociologia do Sistema Global*. Petrópolis: Vozes, 1990.

SPOSATI, Aldaíza. Globalização: um novo e velho processo. In: DOWBOR, Ladislau; IANNI, Octavio; RESENDE, Paulo-Edgar A. (Orgs.). *Desafios da Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 43-49.

STEFFAN, Heinz, D. Sociedade Global – Identidade Colonial. In: RAMPINELLI, J. Waldir; OURIQUES, Nildo D. (Orgs.). *Os 500 anos: a conquista interminável*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 69-82.

THERBORN, Göran. Dimensões da globalização e a dinâmica das (des)igualdades. In: GENTILI, Pablo (Org.). *Globalização excludente: Desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 63-95.

THUROW, Lester C. *O Futuro do Capitalismo*: Como as forças econômicas moldam o mundo de amanhã. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma*: Para compreender o mundo hoje. Petrópolis: Vozes, 2006.

VAZ, Henrique C. L. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

Von SINNER, Rudolf. *Confiança e Convivência*: reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

WACHHOLZ, Wilhelm. O progresso do espírito: o céu como alvo e o inferno como consequência : o paradigma trinitário em Agostinho, Fiori, Comte e Hegel no diálogo com o pensamento de Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 47, n. 2 , p. 5-26, dez. 2007.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

ANEXO – DISCURSO DE JOSÉ MUJICA, PRESIDENTE DO URUGUAI, NA 68ª ASSEMBLEIA GERAL DA ONU, A 24 DE SETEMBRO DE 2013

Amigos, sou do sul, venho do sul. Esquina do Atlântico e do Prata, meu país é uma planície suave, temperada, uma história de portos, couros, charque, lã e carne. Houve décadas púrpuras, de lanças e cavalos, até que, por fim, no arrancar do século 20, passou a ser vanguarda no social, no Estado, no Ensino. Diria que a social-democracia foi inventada no Uruguai.

Durante quase 50 anos, o mundo nos viu como uma espécie de Suíça. Na realidade, na economia, fomos bastardos do império britânico e, quando ele sucumbiu, vivemos o amargo mel do fim de mudanças funestas, e ficamos estancados, sentindo falta do passado.

Quase 50 anos recordando o Maracanã, nossa façanha esportiva. Hoje, ressurgimos no mundo globalizado, talvez aprendendo de nossa dor. Minha história pessoal, a de um rapaz — porque, uma vez, fui um rapaz — que, como outros, quis mudar seu tempo, seu mundo, o sonho de uma sociedade libertária e sem classes. Meus erros são, em parte, filhos de meu tempo. Obviamente, os assumo, mas há vezes que medito com nostalgia.

Quem tivera a força de quando éramos capazes de abrigar tanta utopia! No entanto, não olho para trás, porque o hoje real nasceu das cinzas férteis do ontem. Pelo contrário, não vivo para cobrar contas ou para reverberar memórias.

Me angustia, e como, o amanhã que não verei, e pelo qual me comprometo. Sim, é possível um mundo com uma humanidade melhor, mas talvez, hoje, a primeira tarefa seja cuidar da vida.

Mas sou do sul e venho do sul, a esta Assembleia, carrego inequivocamente os milhões de compatriotas pobres, nas cidades, nos desertos, nas selvas, nos pampas, nas depressões da América Latina pátria de todos que está se formando.

Carrego as culturas originais esmagadas, com os restos de colonialismo nas Malvinas, com bloqueios inúteis a este jacaré sob o sol do Caribe que se chama Cuba. Carrego as consequências da vigilância eletrônica, que não faz outra coisa que não despertar desconfiança. Desconfiança que nos envenena inutilmente. Carrego uma gigantesca dívida social, com a necessidade de defender a Amazônia, os mares, nossos grandes rios na América.

Carrego o dever de lutar por pátria para todos.

Para que a Colômbia possa encontrar o caminho da paz, e carrego o dever de lutar por tolerância, a tolerância é necessária para com aqueles que são diferentes, e com os que temos diferenças e discrepâncias. Não se precisa de tolerância com aqueles com quem estamos de acordo.

A tolerância é o fundamento de poder conviver em paz, e entendendo que, no mundo, somos diferentes.

O combate à economia suja, ao narcotráfico, ao roubo, à fraude e à corrupção, pragas contemporâneas, procriadas por esse antivalor, esse que sustenta que somos felizes se enriquecemos, seja como seja. Sacrificamos os velhos deuses imateriais. Ocupamos o templo com o deus mercado, que nos organiza a economia, a política, os hábitos, a vida e até nos financia em parcelas e cartões a aparência de felicidade.

Parece que nascemos apenas para consumir e consumir e, quando não podemos, nos enchemos de frustração, pobreza e até autoexclusão.

O certo, hoje, é que, para gastar e enterrar os detritos nisso que se chama pela ciência de poeira de carbono, se aspirarmos nesta humanidade a consumir como um americano médio, seriam imprescindíveis três planetas para poder viver.

Nossa civilização montou um desafio mentiroso e, assim como vamos, não é possível satisfazer esse sentido de esbanjamento que se deu à vida. Isso se massifica como uma cultura de nossa época, sempre dirigida pela acumulação e pelo mercado.

Prometemos uma vida de esbanjamento, e, no fundo, constitui uma conta regressiva contra a natureza, contra a humanidade no futuro. Civilização contra a simplicidade, contra a sobriedade, contra todos os ciclos naturais.

O pior: civilização contra a liberdade que supõe ter tempo para viver as relações humanas, as únicas que transcendem: o amor, a amizade, aventura, solidariedade, família.

Civilização contra tempo livre que não é pago, que não se pode comprar, e que nos permite contemplar e esquadrihar o cenário da natureza.

Arrasamos a selva, as selvas verdadeiras, e implantamos selvas anônimas de cimento. Enfrentamos o sedentarismo com esteiras, a insônia com comprimidos, a solidão com eletrônicos, porque somos felizes longe da convivência humana.

Cabe se fazer esta pergunta, ouvimos da biologia que defende a vida pela vida, como causa superior, e a suplantamos com o consumismo funcional à acumulação.

A política, eterna mãe do acontecer humano, ficou limitada à economia e ao mercado. De salto em salto, a política não pode mais que se perpetuar, e, como tal, delegou o poder, e se entretém, aturdida, lutando pelo governo. Debochada marcha de historieta humana, comprando e vendendo tudo, e inovando para poder negociar de alguma forma o que é inegociável. Há marketing para tudo, para os cemitérios, os serviços fúnebres, as maternidades, para pais, para mães, passando pelas secretárias, pelos automóveis e pelas férias. Tudo, tudo é negócio.

Todavia, as campanhas de marketing caem deliberadamente sobre as crianças, e sua psicologia para influir sobre os adultos e ter, assim, um território assegurado no futuro. Sobram provas de essas tecnologias bastante abomináveis que, por vezes, conduzem a frustrações e mais.

O homenzinho médio de nossas grandes cidades perambula entre os bancos e o tédio rotineiro dos escritórios, às vezes temperados com ar condicionado. Sempre sonha com as férias e com a liberdade, sempre sonha com pagar as contas, até que, um dia, o coração para, e adeus. Haverá outro soldado abocanhado pelas presas do mercado, assegurando a acumulação. A crise é a impotência, a impotência da política, incapaz de entender que a humanidade não escapa nem escapará do sentimento de nação. Sentimento que está quase incrustado em nosso código genético.

Hoje é tempo de começar a talhar para preparar um mundo sem fronteiras. A economia globalizada não tem mais condução que o interesse privado, de muitos poucos, e cada Estado Nacional mira sua estabilidade continuísta, e hoje a grande tarefa para nossos povos, em minha humilde visão, é o todo.

Como se isto fosse pouco, o capitalismo produtivo, francamente produtivo, está meio prisioneiro na caixa dos grandes bancos. No fundo, são o vértice do poder mundial. Mais claro, cremos que o mundo requer a gritos regras globais que respeitem os avanços da ciência, que abunda. Mas não é a ciência que governa o mundo. Se precisa, por exemplo, uma larga agenda de definições, quantas horas de trabalho e toda a terra, como convergem as moedas, como se financia a luta global pela água e contra os desertos.

Como se recicla e se pressiona contra o aquecimento global. Quais são os limites de cada grande questão humana. Seria imperioso conseguir consenso planetário para desatar a solidariedade com os mais oprimidos, castigar impositivamente o esbanjamento e a especulação. Mobilizar as grandes economias não para criar descartáveis com obsolescência calculada, mas bens úteis, sem fidelidade, para ajudar a levantar os pobres do mundo. Bens úteis contra a pobreza mundial. Mil vezes mais rentável que fazer guerras. Virar um neo-

keynesianismo útil, de escala planetária, para abolir as vergonhas mais flagrantes deste mundo.

Talvez nosso mundo necessite menos de organismos mundiais, desses que organizam fóruns e conferências, que servem muito às cadeias hoteleiras e às companhias aéreas e, no melhor dos casos, não reúne ninguém e transforma em decisões...

Precisamos sim mascar muito o velho e o eterno da vida humana junto da ciência, essa ciência que se empenha pela humanidade não para enriquecer; com eles, com os homens de ciência da mão, primeiros conselheiros da humanidade, estabelecer acordos para o mundo inteiro. Nem os Estados nacionais grandes, nem as transnacionais e muito menos o sistema financeiro deveriam governar o mundo humano. Sim, a alta política entrelaçada com a sabedoria científica, ali está a fonte. Essa ciência que não apetece o lucro, mas que mira o por vir e nos diz coisas que não escutamos. Quantos anos faz que nos disseram coisas que não entendemos? Creio que se deve convocar a inteligência ao comando da nave acima da terra, coisas assim e coisas que não posso desenvolver nos parecem impossíveis, mas requeririam que o determinante fosse a vida, não a acumulação.

Obviamente, não somos tão iludidos, nada disso acontecerá, nem coisas parecidas. Nos restam muitos sacrifícios inúteis daqui para diante, muitos remendos de consciência sem enfrentar as causas. Hoje, o mundo é incapaz de criar regras planetárias para a globalização e isso é pelo enfraquecimento da alta política, isso que se ocupa de todo. Por último, vamos assistir ao refúgio de acordos mais ou menos "reclamáveis", que vão plantear um comércio interno livre, mas que, no fundo, terminarão construindo parapeitos protecionistas, supranacionais em algumas regiões do planeta. A sua vez, crescerão ramos industriais importantes e serviços, todos dedicados a salvar e a melhorar o meio ambiente. Assim vamos nos consolar por um tempo, estaremos entretidos e, naturalmente, continuará a parecer que a acumulação é boa, para a alegria do sistema financeiro.

Continuarão as guerras e, portanto, os fanatismos, até que, talvez, a mesma natureza faça um chamado à ordem e torne inviáveis nossas civilizações. Talvez nossa visão seja demasiado crua, sem piedade, e vemos ao homem como uma criatura única, a única que há acima da terra capaz de ir contra sua própria espécie. Volto a repetir, porque alguns chamam a crise ecológica do planeta de consequência do triunfo avassalador da ambição humana. Esse é nosso triunfo e também nossa derrota, porque temos impotência política de nos enquadrarmos em uma nova época. E temos contribuído para sua construção sem nos dar conta.

Por que digo isto? São dados, nada mais. O certo é que a população quadruplicou e o PIB cresceu pelo menos vinte vezes no último século. Desde 1990, aproximadamente a cada seis anos o comércio mundial duplica. Poderíamos seguir anotando dados que estabelecem a marcha da globalização. O que está acontecendo conosco? Entramos em outra época aceleradamente, mas com políticos, enfeites culturais, partidos e jovens, todos velhos ante a pavorosa acumulação de mudanças que nem sequer podemos registrar. Não podemos manejar a globalização porque nosso pensamento não é global. Não sabemos se é uma limitação cultural ou se estamos chegando a nossos limites biológicos.

Nossa época é portentosamente revolucionária como não conheceu a história da humanidade. Mas não tem condução consciente, ou ao menos condução simplesmente instintiva. Muito menos, todavia, condução política organizada, porque nem se quer tivemos filosofia precursora ante a velocidade das mudanças que se acumularam.

A cobiça, tão negativa e tão motor da história, essa que impulsionou o progresso material técnico e científico, que fez o que é nossa época e nosso tempo e um fenomenal avanço em muitas frentes, paradoxalmente, essa mesma ferramenta, a cobiça que nos impulsionou a domesticar a ciência e transformá-la em tecnologia nos precipita a um abismo nebuloso. A uma história que não conhecemos, a uma época sem história, e estamos ficando

sem olhos nem inteligência coletiva para seguir colonizando e para continuar nos transformando.

Porque se há uma característica deste bichinho humano é a de que é um conquistador antropológico.

Parece que as coisas tomam autonomia e essas coisas subjugam os homens. De um lado a outro, sobram ativos para vislumbrar tudo isso e para vislumbrar o rombo. Mas é impossível para nós coletivizar decisões globais por esse todo. A cobiça individual triunfou grandemente sobre a cobiça superior da espécie. Aclaremos: o que é "tudo", essa palavra simples, menos opinável e mais evidente? Em nosso Ocidente, particularmente, porque daqui viemos, embora tenhamos vindo do sul, as repúblicas que nasceram para afirmar que os homens são iguais, que ninguém é mais que ninguém, que os governos deveriam representar o bem comum, a justiça e a igualdade. Muitas vezes, as repúblicas se deformam e caem no esquecimento da gente que anda pelas ruas, do povo comum.

Não foram as repúblicas criadas para vegetar, mas ao contrário, para serem um grito na história, para fazer funcionais as vidas dos próprios povos e, por tanto, as repúblicas que devem às maiorias e devem lutar pela promoção das maiorias.

Seja o que for, por reminiscências feudais que estão em nossa cultura, por classismo dominador, talvez pela cultura consumista que rodeia a todos, as repúblicas frequentemente em suas direções adotam um viver diário que exclui, que se distância do homem da rua.

Esse homem da rua deveria ser a causa central da luta política na vida das repúblicas. Os governos republicanos deveriam se parecer cada vez mais com seus respectivos povos na forma de viver e na forma de se comprometer com a vida.

A verdade é que cultivamos arcaísmos feudais, cortesias consentidas, fazemos diferenciações hierárquicas que, no fundo, amassam o que têm de melhor as repúblicas: que ninguém é mais que ninguém. O jogo desse e de outros fatores nos retém na pré-história. E, hoje, é impossível renunciar à guerra quando a política fracassa. Assim, se estrangula a economia, esbanjamos recursos.

Ouçam bem, queridos amigos: em cada minuto no mundo se gastam US\$ 2 milhões em ações militares nesta terra. Dois milhões de dólares por minuto em inteligência militar!! Em investigação médica, de todas as enfermidades que avançaram enormemente, cuja cura dá às pessoas uns anos a mais de vida, a investigação cobre apenas a quinta parte da investigação militar.

Este processo, do qual não podemos sair, é cego. Assegura ódio e fanatismo, desconfiança, fonte de novas guerras e, isso também, esbanjamento de fortunas. Eu sei que é muito fácil, poeticamente, autocriticarmo-nos pessoalmente. E creio que seria uma inocência neste mundo plantear (sic) que há recursos para economizar e gastar em outras coisas úteis. Isso seria possível, novamente, se fôssemos capazes de exercitar acordos mundiais e prevenções mundiais de políticas planetárias que nos garantissem a paz e que a dessem para os mais fracos, garantia que não temos. Aí haveria enormes recursos para deslocar e solucionar as maiores vergonhas que pairam sobre a Terra. Mas basta uma pergunta: nesta humanidade, hoje, onde se iria sem a existência dessas garantias planetárias? Então cada qual esconde armas de acordo com sua magnitude, e aqui estamos, porque não podemos raciocinar como espécie, apenas como indivíduos.

As instituições mundiais, particularmente hoje, vegetam à sombra consentida das dissidências das grandes nações que, obviamente, querem reter sua cota de poder.

Bloqueiam esta ONU que foi criada com uma esperança e como um sonho de paz para a humanidade. Mas, pior ainda, desarraigam-na da democracia no sentido planetário porque não somos iguais. Não podemos ser iguais nesse mundo onde há mais fortes e mais fracos. Portanto, é uma democracia ferida e está cerceando a história de um possível acordo mundial de paz, militante, combativo e verdadeiramente existente. E, então, remendamos doenças ali

onde há eclosão, tudo como agrada a algumas das grandes potências. Os demais olham de longe. Não existimos.

Amigos, creio que é muito difícil inventar uma força pior que nacionalismo chovinista das grandes potências. A força é que liberta os fracos. O nacionalismo, tão pai dos processos de descolonização, formidável para os fracos, se transforma em uma ferramenta opressora nas mãos dos fortes e, nos últimos 200 anos, tivemos exemplos disso por toda a parte.

A ONU, nossa ONU, enlanguedece (sic), se burocratiza por falta de poder e de autonomia, de reconhecimento e, sobretudo, de democracia para o mundo mais fraco que constitui a maioria esmagadora do planeta. Mostro um pequeno exemplo, pequenino. Nosso pequeno país tem, em termos absolutos, a maior quantidade de soldados em missões de paz em todos os países da América Latina. E ali estamos, onde nos pedem que estejamos. Mas somos pequenos, fracos. Onde se repartem os recursos e se tomam as decisões, não entramos nem para servir o café. No mais profundo de nosso coração, existe um enorme anseio de ajudar para que o homem saia da pré-história. Eu defino que o homem, enquanto viver em clima de guerra, está na pré-história, apesar dos muitos artefatos que possa construir.

Até que o homem não saia dessa pré-história e archive a guerra como recurso quando a política fracassa, essa é a larga marcha e o desafio que temos daqui adiante. E o dizemos com conhecimento de causa. Conhecemos a solidão da guerra. No entanto, esses sonhos, esses desafios que estão no horizonte implicam lutar por uma agenda de acordos mundiais que comecem a governar nossa história e superar, passo a passo, as ameaças à vida. A espécie como tal deveria ter um governo para a humanidade que superasse o individualismo e primasse por recriar cabeças políticas que acudam ao caminho da ciência, e não apenas aos interesses imediatos que nos governam e nos afogam.

Paralelamente, devemos entender que os indigentes do mundo não são da África ou da América Latina, mas da humanidade toda, e esta deve, como tal, globalizada, empenhar-se em seu desenvolvimento, para que possam viver com decência de maneira autônoma. Os recursos necessários existem, estão neste depredador esbanjamento de nossa civilização.

Há poucos dias, fizeram na Califórnia, em um corpo de bombeiros, uma homenagem a uma lâmpada elétrica que está acesa há cem anos. Cem anos que está acesa, amigo! Quantos milhões de dólares nos tiraram dos bolsos fazendo deliberadamente porcarias para que as pessoas comprem, comprem, comprem e comprem.

Mas esta globalização de olhar para todo o planeta e para toda a vida significa uma mudança cultural brutal. É o que nos requer a história. Toda a base material mudou e cambaleou, e os homens, com nossa cultura, permanecem como se não houvesse acontecido nada e, em vez de governarem a civilização, deixam que ela nos governe. Há mais de 20 anos que discutimos a humilde taxa Tobin. Impossível aplicá-la no tocante ao planeta. Todos os bancos do poder financeiro se irrompem feridos em sua propriedade privada e sei lá quantas coisas mais. Mas isso é paradoxal. Mas, com talento, com trabalho coletivo, com ciência, o homem, passo a passo, é capaz de transformar o deserto em verde.

O homem pode levar a agricultura ao mar. O homem pode criar vegetais que vivam na água salgada. A força da humanidade se concentra no essencial. É incomensurável. Ali estão as mais portentosas fontes de energia. O que sabemos da fotossíntese? Quase nada. A energia no mundo sobra, se trabalharmos para usá-la bem. É possível arrancar tranquilamente toda a indigência do planeta. É possível criar estabilidade e será possível para as gerações vindouras, se conseguirem raciocinar como espécie e não só como indivíduos, levar a vida à galáxia e seguir com esse sonho conquistador que carregamos em nossa genética.

Mas, para que todos esses sonhos sejam possíveis, precisamos governar a nós mesmos, ou sucumbiremos porque não somos capazes de estar à altura da civilização em que fomos desenvolvendo.

Este é nosso dilema. Não nos entretenhemos apenas remendando consequências. Pensemos nas causas profundas, na civilização do esbanjamento, na civilização do usa-tira que rouba tempo mal gasto de vida humana, esbanjando questões inúteis. Pensem que a vida humana é um milagre. Que estamos vivos por um milagre e nada vale mais que a vida. E que nosso dever biológico, acima de todas as coisas, é respeitar a vida e impulsioná-la, cuidá-la, procriá-la e entender que a espécie é nosso "nós".