

Marconi Aurélio e Silva
Fernando Gomes de Andrade
Paulo Muniz Lopes

ORGANIZADORES

**CIDADANIA,
PARTICIPAÇÃO
POLÍTICA E
FRATERNIDADE**

Uma abordagem
multidisciplinar

TOMO I

Editora  UFPE

**CIDADANIA,
PARTICIPAÇÃO
POLÍTICA E
FRATERNIDADE**

Uma abordagem
multidisciplinar

Marconi Aurélio e Silva
Fernando Gomes de Andrade
Paulo Muniz Lopes

ORGANIZADORES

**CIDADANIA,
PARTICIPAÇÃO
POLÍTICA E
FRATERNIDADE**
Uma abordagem
multidisciplinar

TOMO I

Editora  UFPE
RECIFE | 2014

Universidade Federal de Pernambuco

Reitor: Prof. Anísio Brasileiro de Freitas Dourado.

Vice-Reitor: Prof. Sílvio Romero Marques.

Diretora da Editora UFPE: Prof^{fa} Maria José de Matos Luna.

EDITORA ASSOCIADA À



Comissão Editorial

Presidente: Prof^{fa} Maria José de Matos Luna.

Titulares: Ana Maria de Barros, Alberto Galvão de Moura Filho, Alice Mirian Happ Botler, Antonio Motta, Helena Lúcia Augusto Chaves, Liana Cristina da Costa Cirne Lins, Ricardo Bastos Cavalcante Prudêncio, Rogélia Herculano Pinto, Rogério Luiz Covaleski, Sônia Souza Melo Cavalcanti de Albuquerque, Vera Lúcia Menezes Lima.

Suplentes: Alexsandro da Silva, Arnaldo Manoel Pereira Carneiro, Edgleide Maria Figueiroa Barretto, Eduardo Antônio Guimarães Tavares, Ester Calland de Souza Rosa, Geraldo Antônio Simões Galindo, Maria do Carmo de Barros Pimentel, Marlos de Barros Pessoa, Raul da Mota Silveira Neto, Sílvia Helena Lima Schwamborn, Suzana Cavani Rosas.

Editores Executivos: Afonso Henrique Sobreira de Oliveira e Suzana Cavani Rosas.

Capa e projeto gráfico: Ildembergue Leite.

Revisão: Os autores.

Impressão e acabamento: Editora UFPE.

Catálogo na fonte

Bibliotecária Liliane Campos Gonzaga de Noronha, CRB4-1702

-
- C568 Cidadania, participação política e fraternidade: uma abordagem multidisciplinar / organizadores: Marconi Aurélio e Silva, Fernando Gomes de Andrade, Paulo Muniz Lopes. – Recife : Ed. Universitária da UFPE, 2014.
207 p. : il, tab.

Vários autores.

Inclui referências.

ISBN 978-85-415-0019-7 (broch.)

1. Cidadania. 2. Democracia. 3. Fraternidade – Aspectos Políticos. 5. Integração social. 5. Ciência política – Filosofia. I. Silva, Marconi Aurélio e (Org.). II. Andrade, Fernando Gomes de (Org.). III. Lopes, Paulo Muniz (Org.).

323.6

CDD (23.ed.)

UFPE (BC2014-018)

PREFÁCIO

Folheando as páginas desse livro, encontrei o sentido verdadeiro da palavra “cidadania” na sua expressão máxima, por meio de um gesto muito simples que é amar o outro ser humano, procurando o sentido maior da política, quando existe uma efetiva participação de todos em todos os atos que convergem para a construção do bem comum. Pude antever também a real possibilidade de concretização da política civil em substituição à política social já superada, entendendo como política social aquela em que o cidadão paga os seus impostos e o governo gasta como quer; enquanto que, na política civil, o cidadão paga os seus impostos e junto com o governo decide como gastar o dinheiro público. Assim, a democracia não é apenas uma forma a mais de governo e, sim, um viver a vida da cidade, do estado e do País. Mais ainda, essa democracia assim vivenciada concorre para a construção de uma República que efetivamente é a coisa pública e aquilo que pertence a todos.

Pude constatar ainda alguns frutos da iniciativa do Movimento Político pela Unidade (MPPU) no Brasil. O MPPU não é um partido político e um sim um lugar em que políticos de correntes ideológicas opostas e até de convicções religiosas diferentes se encontram, porque existe um ideal que os une, que é construção do bem comum através da cultura da Fraternidade como categoria política. Com a leitura do livro, pude alegrar-me porque, diante de tantas mazelas que diariamente encontramos pelas estradas da vida política e cidadã, constamos que um grupo já consistente de homens e mulheres aderiu a essa cultura, que não é nova, porém

renovada através do pensamento de Chiara Lubich, fundadora do Movimento dos Focolares, quando em 1996, na cidade de Nápoles, na Itália, ela desafiou os políticos a transformarem a Fraternidade em categoria de ação política, assim como o são a Liberdade e a Igualdade. Esse desafio foi ouvido nos quatro cantos do planeta e alguns homens e mulheres corajosos aceitaram esse empenho para implantar uma política definitivamente a serviço do serviço humano, superando todas as outras tendências que, por mais que procuram, não encontram o caminho do bem comum. Isso porque o procuram onde ele não se encontra. Assim sendo, enganam-se a si mesmos e, pior, enganam o povo, sujeito principal do toda a sociedade.

Findando e saboreando até as últimas palavras desse maravilhoso livro, vejo que diante de tantos problemas sociais, econômicos e éticos que se apresentam hoje, somente a aplicação da fraternidade universal no dia a dia da sociedade é que a solução surgirá, porque os atores da construção do bem – políticos e cidadãos – não mais poderão pensar em si, sendo impulsionados a sair de suas estreitas estradas do egoísmo para percorrem largos caminhos do amor ao próximo.

O livro que o leitor tem em suas mãos é fruto de inovadora escola de formação cidadã à luz da Fraternidade – a *Escola Civitas* – que procura reunir em dois Tomos, o esforço intelectual de qualificados autores. Essa profícua parceria entre o MPPU Brasil, a Civitas e a Faculdades ASCES abre novos horizontes àqueles interessados em não só passar pela História, mas em construí-la ativamente.

Sérgio Henrique Prévdi

Presidente da Civitas – Associação Cultural
e de Cidadania e da Comissão Nacional do Movimento
Político pela Unidade (MPPU - Brasil)

INTRODUÇÃO

O projeto político da Modernidade deu vida ao Estado-Nação, democrático, leigo, livre e igualitário. À luz das revoluções sociais e políticas vivenciadas na Europa pós-Medieval, alguns valores passaram a ser norteadores da ação política, dentre os quais a fraternidade, apesar de anunciada na Revolução Francesa e na Declaração Universal dos Direitos do Homem, tornou-se marginalizada ao longo do tempo. Por outro lado, o progresso econômico e as novas demandas sociais, como os direitos de 3ª dimensão, trouxeram à tona a necessidade de maior participação política e cidadã em um contexto de crescente integração de povos e países através de meios digitais de comunicação, bem como a difusão de cultura sempre mais cosmopolita e plural, de encontro entre diferentes.

Visando contribuir para uma compreensão crítico-reflexiva alternativa às correntes dominantes e competitivas pelo domínio das agendas de pesquisa e dos discursos políticos entre o liberalismo e o socialismo, a presente obra propõe-se a considerar o paradigma relacional da fraternidade como norteador de novos arranjos sociais capazes de inserir a todos, diversos como estes forem. Surgiu a presente coletânea a partir da realização do curso de extensão *Escola Civitas “Cidadania, Participação e Fraternidade”*, promovido pela Faculdade ASCES, no segundo semestre de 2013. A ideia era fornecer espaço imparcial e livre para a formação conjunta e a promoção de debate político entre jovens universitários, interessados em aprofundar a própria formação humanística e cidadã.

Com base em programa didático estabelecido em comum acordo entre a Faculdade ASCES e a Civitas – Associação Cultural e de Cidadania¹, que financiaram o curso e essa publicação, onde desenvolveu-se diferentes reflexões, a partir de uma abordagem multidisciplinar. A obra, portanto, dividiu-se nos Tomos I e II. O primeiro concentra o debate sobre “Cidadania, Participação Política e Fraternidade” a partir de áreas como Filosofia, Sociologia, Ciência Política e Direito. O segundo, amplia esse esforço a partir de contribuições oriundas da Pedagogia, do Serviço Social, da Comunicação Social e da área de Saúde.

Destaca-se a riqueza de perspectivas de formação profissional dos autores de ambas as obras, seja do ponto de vista de nacionalidades (como Alemanha, Argentina, França, Inglaterra, Itália e Brasil), seja de disciplinas e correntes teórico-metodológicas adotadas livremente por cada um.

No presente volume, o Capítulo 1, do professor Filipe Campello, reflete sobre a relação entre *política e amor*, remetendo-se à tradição de pensamento crítico alemão oriundo da Escola de Frankfurt, notadamente a partir da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth. O autor chama a atenção para o fato de ser necessário educar-se à fraternidade como nova ambiência em que as relações sociais e políticas se estabeleçam de modo inclusivo. Segundo ele, a experiência do amor possibilita a autoconfiança necessária para uma postura proativa na sociedade

O Capítulo 2, do professor Lucas Galindo Filho, reporta-se à ideia de *amor puro como reciprocidade gratuita* capaz de estabelecer relações sociais e políticas fraternas. Para tanto, propõe um modelo referencial que seja operacionalizável no âmbito das Ciências Sociais.

1 Ao todo foram 23 os professores universitários e conferencistas que contribuíram para a realização do referido curso.

O Capítulo 3, do professor Alexandre Costa Lima, estabelece o diálogo entre o pensamento de Carl Schmitt e Hannah Arendt, denunciando a despolitização que o sistema político atual gera nos cidadãos, bem como, desconstruindo o mito antagonico entre *amigo e inimigo* que poderia se tornar um problema à cooperação social na busca pelo bem comum. Segundo o autor, a fraternidade como princípio político não estabelece uma uniformidade existencial, mas contribui para que todos possam ser quem de fato são, sem necessariamente adaptar-se artificialmente às diferentes identidades ideológicas dos grupos que se alternam no poder, tampouco aniquilando quem se mantiver em campo ideológico diferente.

No Capítulo 4, o professor Marconi Aurélio e Silva e os estudantes de Relações Internacionais, Matheus Pereira e Lucas Silva, refletem sobre a questão da qualidade da democracia, destacando contribuições oriundas da abordagem sobre capital social à cidadania. Assim, percebem haver demanda por *capital relacional* que precede a existência de valores como confiança e participação cívica, de modo que a fraternidade desponta como ambiência social onde este ocorre.

No Capítulo 5, o professor Marconi Aurélio e Silva aprofunda então a questão da *ética fraterna* e do *capital relacional*, a partir dos resultados de estudo empírico por ele coordenado, sobre como a fraternidade se operacionaliza no âmbito da atuação parlamentar de 12 deputados federais ligados ao Movimento Político pela Unidade (MPPU), entre 2007 e 2011, considerados na amostra.

O Capítulo 6, do professor Fernando Gomes de Andrade, reconstrói historicamente a institucionalização dos direitos, explicitando suas três dimensões. Nesse sentido, contribui para uma melhor compreensão sobre o fato de surgirem novas demandas universais, dentre as quais o direito à fraternidade se torna exigência recente no mundo globalizado e pós-moderno.

O Capítulo 7, do professor Carlos Augusto Alcântara Machado, realiza rica análise sobre a ideia de *sociedade fraterna*, do ponto de vista do Direito Constitucional, tomando como exemplo o Preâmbulo da Constituição Brasileira de 1988 e algumas decisões do Supremo Tribunal Federal que a este princípio fazem alusão.

Por fim, o Capítulo 8, do jornalista Daniel Fassa Evangelista, analisa os movimentos sociais recentes no Brasil e no mundo, onde se clama por maior espaço de participação, democratização da democracia e inclusão de todos. Contudo, ressalta o autor que, no contexto atual, já não é tolerável a mobilização política de uns como supressão aos direitos de outros que também podem e querem se expressar e defender as próprias ideias. Assim, a fraternidade surge como sentimento de pertença e respeito recíproco a uma coletividade diversa, mas, capaz de se organizar e se unir em função do bem de todos.

A presente obra, portanto, não pretende esgotar as possibilidades explicativas e analíticas sobre a questão da cidadania, da participação política e da fraternidade. Pelo contrário, pretende suscitar reflexões outras, abertas e construtivas que permitam pensarmos que futuro queremos para nossas sociedades. Como se constata, os modelos precedentes de busca pela liberdade e igualdade de oportunidades, bem como acesso a recursos econômicos básicos para subsistência humana (progresso material), não foram necessários para suprir a ânsia relacional constitutiva do ser humano. Considerar-nos reciprocamente fraternos implica superar não só as assimetrias ainda existentes na Humanidade, como torná-las inaceitáveis em pleno século XXI.

Os organizadores

CAPÍTULO 1

POLÍTICA E AMOR: REVENDO UMA RELAÇÃO DIFÍCIL

Filipe Campello¹

Não sem razão, a proposta de relacionar política e amor pode, num primeiro momento, causar estranhamento ao leitor. Com efeito, qualquer tentativa de descrição empírica facilmente deixaria revelar inúmeros contraexemplos do papel do amor na política, levando a concluir, antes, o vínculo inverso entre política e poder – como discutidos na tradição do realismo político de Maquiavel ou na teoria política de Hobbes. Para esses autores clássicos, a política é vista como consequência de um agir fundamentalmente estratégico, no qual tomadas de decisão e o jogo da práxis política está intrinsecamente ligados a paixões humanas, revelando, em última análise, interesse e egoísmo.

Esta proposta interpretativa, como a entendemos aqui, tem, por um lado, a vantagem de compreender a política não somente enquanto associada a uma ideia de racionalidade, tampouco a um ideal meramente formal, mas aponta para uma constitutiva dimensão da natureza humana, em que paixões, desejos e afetos cumprem um papel fundamental. Com isso, a política é vista não a partir de princípios formais, mas, antes, como resultado de uma necessária

1 Doutor em Filosofia, pela Universidade de Frankfurt (Alemanha), realizado com bolsa do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD). Atualmente, realiza com bolsa da CAPES pós-doutorado em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).
E-mail: filipebcmelo@yahoo.com.br

descrição “real” do que move os sujeitos em sua práxis social e política. Por outro lado, no entanto, ela fixa-se em uma específica concepção de natureza humana, não apontando suficientemente para leituras alternativas sobre uma teoria da intersubjetividade, em que – em contraposição a uma concepção atomista de sociedade e concepções restritivas de liberdade – se destacam, como veremos adiante, conceitos como liberdade social, autorrealização individual ou interesses compartilhados. Se podemos apontar, portanto, a partir dos limites de uma teoria fixada em princípios formais ou em uma concepção forte de racionalidade, a importância dos afetos para uma teoria política, é possível abrir caminho para uma teoria que não seja rigidamente ancorada apenas em uma descrição dos afetos, mas que também possa, inversamente, mostrar um processo de aprendizado para a práxis política.

Para compreender, portanto, o objetivo de uma discussão sobre o vínculo entre política e amor, é necessário, em primeiro lugar, distinguir entre uma análise descritiva e uma proposta *normativa*. Com efeito, não se trata, aqui, de defender um vínculo previamente encontrado entre amor e política, muito menos de mostrar que a política, efetivamente, é regida pela categoria do amor. Antes, propomos refletir sobre o *dever-ser* da política, ou seja, como a política deve ser pensada afim de expressar uma dimensão como aquela expressa no sentido de amor – entendido no sentido que veremos mais adiante. E não deixa surpreender como categorias como inclusão, descentralização, participação e bem-comum expressem mais propriamente o “dever-ser” da política – que, portanto, perde o seu caráter mais próprio ao subordinar essas categorias ao sentido estrito de poder. Em segundo lugar, essa proposta normativa (ou seja, não sobre a situação atual da política, mas sobre a sua finalidade), não será entendida, no que se segue, como algo meramente formal, atrelado a uma espécie de *ideal* inatingível da política. Diferentemente,

a nossa proposta é a de seguir o que se entende por crítica imanente, tentando entender uma normatividade interna à política.

Nesse sentido, na esteira do realismo político há fundamentalmente a ênfase em um realismo descritivo em torno das relações entre política e poder, mas não é indicado que, com isso, se entende também um pressuposto fundamentalmente *normativo*, ou seja, que a política *deva* ser regida somente baseada na relações de poder. Essa proposta de análise é o que pode se entender como o contributo de um modelo “real” referente à práxis política: não perder de vista o que, de fato, rege a política, para, a partir disso, pensar os seus possíveis mecanismos internos na direção de um sentido expresso na categoria do “amor”. Nesse sentido, uma certa dose de realismo torna-se fundamental: trata-se de entender a relação entre política e amor não como sendo facilmente já encontrada nas práxis política, tampouco como resultado apenas de um modelo ideal da política, senão de repensar um modelo político tentando justificar o sentido de amor como o seu dever-ser, ao tempo em que esta concepção deve encontrar uma plausibilidade para se repensar modelos institucionais. Tal reflexão volta-se, agora, não mais para princípios, mas, antes, para as condições necessárias de uma aprendizagem no âmbito dos afetos, possibilitando a passagem de uma base estritamente de poder, voltada egoisticamente para a realização dos seus próprios interesses, para uma perspectiva inclusiva e descentralizada, sobre a qual tanto o conceito de “amor” quanto o conceito de “política” expressam uma produtiva tradução.

Em vista dessa perspectiva, verifica-se no debate contemporâneo conceitos importantes que podem contribuir para o nosso argumento. Uma das direções de repensar a relação entre amor e política vem sendo traçada a partir da atualização do conceito de “fraternidade”, compreendida não mais como uma categoria que viu o seu uso se restringir ao sentido religioso ou assistencialista, mas com o

propósito de atualizá-la como categoria civil e política². Se, por um lado, a referência a este conceito ainda requer precisões, entendemos que um passo também importante para esta clarificação encontra-se na interlocução teórica com conceitos semelhantes já amplamente discutidos no debate da teoria e filosofia política contemporânea. Nesse sentido, as reflexões que se seguem podem ser entendidas como uma tentativa indireta de ampliar o referencial teórico sobre o sentido da fraternidade enquanto categoria política. Desse modo, temos em vista, na discussão que se segue, apresentar alguns aspectos que podem contribuir a repensar o vínculo entre política e amor. É em vista desse objetivo que, apresentamos, primeiramente, algumas características que expressam a atualidade desse debate (1). Em seguida, encontramos mais especificamente na teoria do filósofo alemão Axel Honneth uma importante contribuição contemporânea para a nossa estratégia teórica (2). Por fim, propomos algumas linhas programáticas para repensar a relação entre política e amor e a sua relevância atual (3).

Sobre a atualidade da relação entre política e afeto

Em comum entre diferentes correntes filosóficas, fundamentalmente na modernidade, um dos principais temas consistiu no vínculo entre a reflexão em torno da política e a tematização sobre a natureza humana. É desse modo que destacadamente em filósofos como Maquiavel, Spinoza, Hobbes, Rousseau ou Hume, a reflexão sobre a política e a tentativas de elaboração de uma teoria social tornou-se indissociável de conceitos como paixões, afetos e emoções, onde o que se mostra como divergente entre essas teorias é qual concepção de subjetividade alicerçaria a reflexão sobre a práxis

2 Cf. Baggio (2006; 2008; 2009). Também os artigos do presente volume apresentam uma contribuição a esse debate.

política e o papel das instituições. No entanto, grande parte do debate sobre filosofia moral e política (e sobre teorias da ação) nas últimas décadas é guiado por concepções de agir racional, que passa a ser entendido não só como um horizonte normativo, mas como um pressuposto para teorias morais e políticas. Orienta-se, aqui, por um controverso vínculo, de fundo kantiano, de que princípios racionais motivariam uma ação moralmente justificada³. No entanto, verifica-se, por outro lado, uma crescente tendência revisionista desse debate, onde são destacados, dentro de um enfoque com variantes naturalistas, os papéis das emoções em relação a “rational choice” e “agency”⁴, onde o foco de tais críticas a uma noção inflacionada de racionalidade gira em torno de um possível déficit tanto descritivo (enquanto elas negligenciariam conteúdos indispensáveis a uma teoria mais ampla da subjetividade) como normativo (ao não serem eficazes em assegurar, somente com base na racionalidade, conteúdos morais justificados e uma coesa práxis social).

É em vista desse horizonte de crescente interesse sobre teoria dos afetos e a relação entre política e emoções que se insere a nossa reflexão. Tendo em vistas trabalhos empiricamente informados sobre o papel de conteúdos emotivos e afetivos na práxis social, em processos decisórios e na constituição de juízos morais, temos trabalhado com a ideia de que: (1) a validade descritiva de uma teoria social depende de uma análise do papel constitutivo dos afetos nas esferas sociais; e, (2) que o potencial normativo desta teoria está vinculado à articulação do caráter formativo das instituições, orientados pelo que entendemos, a partir da filosofia política de Hegel, como formação institucional da liberdade individual

3 Podemos indicar aqui grande parte do debate anglo-saxônico e norte-americano pós-Rawls. Para lembrar somente alguns dos mais influentes trabalhos nesse sentido: Raz (1990), Korsgaard (2009) e Scanlon (1998).

4 Cf. por exemplo Sousa (1987) e Frank (1988).

enquanto “vontade descentrada” socialmente inclusiva⁵. Desse modo, o conjunto de questões que norteia nossa investigação gira entorno de um revisão de uma teoria da racionalidade a partir de um naturalismo mitigado, em que os espaços sociais se pautam não só em padrões de racionalidade, mas em características cognitivas e emotivas de inclusão de razões plurais. No nexos que discutimos entre desejos, emoções e o “espaço social de razões”, entendemos que preferências subjetivas e estruturas interpretados como “racionais” são indissociáveis, por um lado, de contextos intersubjetivos (discutidos no marco de uma epistemologia social) e, por outro, de seu teor cognitivo vinculado a uma dimensão prático-afetiva (nas abordagens em torno de filosofia social e política). Essas diretrizes de interpretação têm guiado nossa proposta de revisão do conceito de racionalidade a partir de uma flexibilização e inclusão de dimensões afetivas, a partir das quais discutimos possíveis consequências para uma reflexão em torno de modelos institucionais.

Ao colocar em questão uma concepção de normatividade forte baseada em princípios formais e numa concepção restrita de razão, entendemos como mais adequada uma concepção (de inspiração hegeliana) de encontrar uma lógica normativa imanente aos próprios contextos socioinstitucionais. A partir desse modelo argumentativo, partimos da ideia de que paixões e estados afetivos cumprem um papel fundamental em diferentes níveis, seja num momento inicial de constituição da subjetividade em torno da relações afetivas primárias⁶, ou em estágios ulteriores e mais complexos de participação em contextos sociais⁷. As experiências sociais, nesse

5 Esta proposta foi desenvolvida em Campello (2014).

6 Temos em vista aqui abordagens de inspiração psicanalítica como as desenvolvidas, dentre outros, por Lear (1999) e Honneth (2003). Uma outra variante interpretativa encontra-se em Helm (2010).

7 Cf. por exemplo Hall (1995) e Helm (2001). Entorno desse debate, temos como pano de fundo, por um lado, linhas fundamentais que caracterizam esse debate na filosofia moderna, e por outro, a recepção desse debate na literatura atual. Dentre outros, destacamos a discussão de inspiração humeana em Prinz (2008) e Solomon (2003).

sentido, são compreendidas enquanto alargamento de experiências primárias – em que o *amor* expressa um sentido mais próprio –, cujas características são pré-condição para o modo de articulação cognitivo-afetivo vivenciadas pelo sujeito na sua relação social.

Já o jovem Hegel havia concebido o amor como expressão de uma lógica fundamental do “estar-consigo-mesmo-no-outro”, cuja característica poderia ser ampliada para relações mais amplas da práxis social. Ainda que Hegel, no desenvolvimento da sua assim chamada teoria da “eticidade” (entendida, fundamentalmente, como teoria das instituições), recorresse também a autores da economia política de sua época para desenvolver uma teoria da sociedade civil e do Estado, ele não perdera de vista uma lógica relacional expressada, desde os seus escritos de juventude, no conceito de “amor”. É no amor que Hegel, também nos seus escritos maduros, encontra uma ideia de liberdade social formulada nos padrões do “ser-consigo-mesmo-no-outro”, como ele escreve em uma significativa passagem de sua *Filosofia do Direito*:

Já temos esta liberdade na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Neles não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um [dos relatos] se restringe, de bom grado, em relação a um outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao considerar o outro enquanto outro, ele somente nisso tem o sentimento próprio de si (HEGEL, 2005, §7, adendo).

Na esteira dessa reflexão, encontramos importantes elementos para repensar um sentido de amor também em relação à política. Pois, em consonância com aspectos do debate contemporâneo, a nossa pergunta se insere a uma possível atualização dessa ideia hegeliana, inserida numa ideia mais ampla, como mencionado anteriormente, do sentido dos afetos na práxis social. Ou seja, para

discutir o significado encontrado no amor, precisamos, antes, tentar evidenciar pistas que justifique como um determinado conteúdo afetivo (expressando o sentido, como propunha Hegel, da liberdade social enquanto “ser-consigo-mesmo-no-outro”) refere-se, a seu modo, também à política: uma lógica que não se deixa restringir a uma ideia de racionalidade, nem a uma teoria reducionista do poder, mas que apresenta uma intrínseca relação com experiências afetivas da subjetividade e que, ao mesmo tempo, possa ser compreendida como uma forma plena de liberdade individual socialmente mediada.

Desse modo, a nossa reflexão se refere, primeiramente, a possíveis vínculos entre teoria das instituições e teoria dos afetos, no qual a pergunta em torno do quadro institucional refere-se a em que medida as instituições podem assegurar espaços de liberdade individual conjugados com um quadro plural de desejos e preferências inclusivos. Uma concepção de racionalidade se mostra na adequabilidade do conteúdo de formas afetivas: esse conteúdo pode ser entendido como “racional” quando assegura a possibilidade de expressão individual socialmente articulada em diversos contextos de formas de vida. Nesse sentido, temos em vista a proposta que seja imune a críticas de psicologismo e de um caráter reducionista da análise dos afetos. Trata-se, portanto, não de apresentar uma tese normativa apoiada numa teoria dos afetos, mas, antes, de discutir alternativas para interpretar seu papel nas práticas socioinstitucionais.

O amor na teoria do reconhecimento de Axel Honneth

Uma das mais influentes tentativas de atualização da acima mencionada teoria hegeliana das instituições encontra-se na abordagem de Axel Honneth – onde é desenvolvido, no marco desenvolvido no percurso da teoria crítica, um fio condutor caracterizado pelo vínculo entre concepções de racionalidade e teoria

social, cujas características contribuem para o nosso argumento⁸. Seem Jürgen Habermas o desenvolvimento de uma teoria social vinculou-se – diferentemente da assim chamada “primeira geração” da teoria crítica – a um modelo de racionalidade comunicativa, encontramos em Honneth um importante diferencial no desenvolvimento de sua teoria do reconhecimento. Com isso, Honneth destaca o papel constitutivo de experiências afetivas pré-discursivas, sugerindo ainda uma ênfase na práxis de reconhecimento como experiência cognitiva primária (HONNETH, 2005), onde o autor discute a precedência de uma experiência prático-compreensiva com o mundo diante de uma teórico-cognitiva. A ideia básica, aqui, refere-se ao grau de articulação das experiências individuais, enquanto elas dependeriam do que Honneth desenvolveu como “gramática moral” (HONNETH, 2003). É nessa ampliação de uma análise social com experiências pré-discursivas de reconhecimento que é possível entrever aquilo que entendemos como uma “virada afetiva” na teoria crítica: no marco de uma teoria do reconhecimento, o modelo de Honneth indica uma flexibilização de um modelo de racionalidade forte a partir da ênfase em experiências emotivas negativas como sofrimento, menosprezo ou desrespeito, de onde Honneth extrai um potencial normativo imanente para, inversamente, propor experiências positivas de constituição da identidade subjetiva a partir de relações intersubjetivas.

Em vistas dessa proposta de Honneth, encontramos elementos teóricos para um modelo de inclusão em processos de participação pública a partir de um alargamento afetivo-cognitivo de relações intersubjetivas. E é no seu principal livro, intitulado *Luta por reconhecimento*, que o autor desenvolve o programa de uma teoria

8 Vale mencionar, aqui, que um primeiro passo em vista de uma teoria da intersubjetividade foi proposta nos moldes de uma racionalidade comunicativa, como proposta por Jürgen Habermas. Uma outra variante contemporânea da teoria habermasiana é levada a cabo pelo filósofo Rainer Forst através do conceito de justificação e tolerância (FORST, 2007 e 2011).

social a partir do vínculo entre constituição da identidade individual e relações de reconhecimento intersubjetivo⁹. A ideia básica é a de que o sujeito desenvolve suas capacidades e uma relação positiva consigo mesmo a partir de relações sociais de reconhecimento, seja ela nos padrões do amor (nas relações afetivas no âmbito da família), dos direitos (assegurados juridicamente) e da solidariedade (nas relações econômicas e da sociedade civil). Honneth sugere que, quando essas condições sociais não são preenchidas, o sujeito passa por experiências de menosprezo e desrespeito, reagindo através de articulações de uma luta por reconhecimento. Com isso, as relações de reconhecimento são entendidas no sentido de um crescente processo de conscientização da dignidade individual, entendida não mais no sentido de uma teoria atomista da autonomia, senão a partir de estruturas de reconhecimento recíproco.

A proposta de Honneth em *Luta por reconhecimento* pode ser assim resumida:

O nexó existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal: os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades. A extensão dessas propriedades e, por conseguinte, o grau de auto-realização positiva crescem com cada nova forma de reconhecimento, a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito: desse modo, está inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico, a do auto-respeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da autoestima (HONNETH, 2003, p. 272).

⁹ Cf. Honneth (2003). Mais recentemente, esse projeto programático é desenvolvido em Honneth (2011). Sobre o desenvolvimento dessa perspectiva nos trabalhos mais recentes de Honneth, ver Campello (no prelo).

Desse modo, a tipologia das relações de reconhecimento é esquematicamente visualizada na Tabela 1.

Tabela 1: Estrutura das relações sociais de reconhecimento.

Modos de reconhecimento	Dedicação emotiva	Respeito cognitivo	Estima social
Dimensões da personalidade	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidades e propriedades
Formas de reconhecimento	Relações primárias (amor, amizade)	Relações jurídicas (direitos)	Comunidade de valores (solidariedade)
Potencial evolutivo		Generalização, materialização	Individualização, igualização
Auto-relação prática	Autoconfiança	Auto-respeito	Auto-estima
Formas de desrespeito	Maus-tratos e violação	Privação de direitos e exclusão	Degradação e ofensa
Componentes ameaçados da personalidade	Integridade física	Integridade social	"Honra", dignidade

Fonte: Honneth (2003, p. 211).

Como é possível ver, a experiência do amor, primeiramente, possibilita uma autoconfiança que é pré-condição para as demais relações sociais: na experiência de amar e de ser amado é possibilitado uma autoconfiança necessária para uma postura proativa na sociedade. Essa proposta, em todo o caso, não pretende opor-se a uma ideia de redistribuição de bens materiais, mas ressalta outras dimensões da subjetividade que dependem também de uma tipologia mais extensa de relações de reconhecimento¹⁰. É, pois, a partir de um processo de empoderamento de bens primários que alguns atores sociais, impregnados por sentimentos de desrespeito social,

¹⁰ Sobre isso, confira o debate entre Honneth e Fraser (2003).

passam a lutar por dignidade, reconhecimento, cidadania. E, aqui, a ideia de motivação é crucial, ou seja, o modo como essa motivação depende das relações intersubjetivas e sociais: deve-se à aquisição de uma autoestima mínima a possibilidade de articulação de novas demandas no âmbito de políticas públicas apoiadas nas exigências por reconhecimento, dignidade e respeito. E na experiência do amor, enquanto sentimento de pertencimento, de ser reconhecido afetivamente, Honneth encontra, assim como Hegel, uma pré-condição para as ulteriores esferas sociais. É nesse sentido que, em um outro trabalho, Honneth conclui:

O amor representa uma forma de ação na qual está contido em forma de “sensações” um saber comum de acordo com o qual “nós”, independentemente uns dos outros, seríamos apenas sujeitos incompletos, e por essa razão compartilhamos uma “unidade” (HONNETH, 2007, p. 125)¹¹.

Para uma atualização do vínculo entre política e amor

Ainda que não seja o nosso propósito, aqui, discutir em pormenores a teoria de Axel Honneth¹², a referência a este marco teórico nos permite indicar elementos de uma teoria social em que se propõe vincular experiências afetivas e um modelo institucional. Com isso, chegamos a um ponto importante no nosso argumento. Com a tipologia de relações de reconhecimento e a ênfase em experiências e sentimentos subjetivos, como dignidade ou respeito, a teoria de Honneth abre espaço para aquilo que pode ser entendido

11 Sentido análogo Hegel encontrara quando discutia, no adendo ao §7, sobre a amizade. Comentando essa passagem, Honneth (2007, p. 129) afirma que a amizade representa “o caso exemplar de uma relação na qual fica claro em que medida o sujeito, primeiramente por meio da ‘limitação’ em relação ao outro, chega à liberdade completa”.

12 Um quadro mais amplo da teoria de Honneth apresentamos em Campello (2013). Cf. também Honneth (2011).

como conteúdo afetivo inerente às relações sociais. É nesse sentido que nas diferentes esferas das relações sociais (família, sociedade civil e Estado) Honneth encontra modos específicos de reconhecimento social, entendidos a partir de um modelo intersubjetivo de liberdade¹³. Desse modo, o amor é visto fundamentalmente como uma relação vinculada a experiências primárias, como no âmbito da família, onde um conteúdo afetivo é mais claramente encontrado. Ainda que, na abordagem honnethiana, o sentido empregado de amor não seja reduzido ao que na tradição grega se caracterizava como “eros” ou “philia”, as relações encontradas em outras esferas são traduzidas por Honneth mais propriamente no sentido de solidariedade (no que concerne à esfera do mercado e da sociedade civil) e de respeito (em referência ao âmbito jurídico do Estado). A partir dessa distinção, surgem duas questões que nos interessam: A primeira é que, em relação à esfera do Estado, a dimensão jurídica e a política são discutidas indistintamente, não ficando de todo claro, qual as relações específicas são concernentes à dimensão política. A segunda pergunta é em que medida a dimensão política pode se referir a um conteúdo afetivo, e qual papel o amor cumpriria neste âmbito¹⁴.

É, portanto, a partir de uma diferente nuance em torno da proposta de Honneth, que propomos destacar que um conteúdo “afetivo” pode ser encontrado não só nas relações afetivas “primárias” (como nas relações entre familiares ou amigos), mas também em

13 Nesse sentido, Honneth escreve: “Se a liberdade individual designa primeiramente e, sobretudo, o “ser-consigo-mesmo-no-outro”, então a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições dessa experiência comunicativa e, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não-desfigurada” (HONNETH, 2007 pp. 78-79). E mais adiante: “Se a realização da liberdade individual está ligada à condição da interação, uma vez que os sujeitos somente podem se experienciar como livres em suas limitações em face de um outro ser humano, então deve valer para toda a esfera da eticidade o fato de ter de residir nas práticas de interação intersubjetiva. (HONNETH, 2007, p. 107)

14 Uma das principais contribuições recentes para esse debate é o da filósofa Martha Nussbaum, cujo livro intitula-se *Political Emotions: Why love matters for justice* (cf. NUSSBAUM, 2013).

outros âmbitos: na formação de juízos morais e processos decisórios, no agir econômico e social¹⁵, e, entorno da práxis política.

A partir dessa ideia, propomos entender o vínculo entre política e afeto a partir de dois aspectos distintos, retomando o fio condutor inicial de nosso argumento. O *primeiro* – que podemos chamar de *descritivo* – consiste na necessidade de explicar as relações sociais não somente com a ideia de racionalidade, mas também a partir da dimensão emotiva, que exerce uma influência marcante nas articulação de demandas: sentimentos de respeito e reconhecimento ou, inversamente, de raiva e indignação como força motriz de articulação de reivindicações. O sentido, portanto, encontrado na categoria do amor pode ser compreendido não como restrito às relações primárias, em que o conteúdo afetivo é mais evidente, mas ampliado para demais relações sociais. No entanto, se não se trata meramente de um conceito ideal, é pressuposto o sentido de um vínculo real, no qual o sentimento de cooperação e pertencimento a uma comunidade esteja presente. É nesse sentido que o conceito de solidariedade encontrado em Durkheim – e que Honneth retoma – depende do reconhecimento recíproco da atividade individual como sendo também um contributo social. A solidariedade, aqui, é vista não como resultado de um princípio ideal, mas, concretamente, como decorrente de experiências compartilhadas de contribuição social e de alargamento de uma dimensão afetivo-cognitiva¹⁶.

15 Sobre a possibilidade do sentido do amor nas relações sociais, conferir a entrevista com Axel Honneth em Campello & Iorio (2013). Também nesse sentido, encontra-se em alguns autores o sentido de ágape também no contexto das relações sociais, como em Boltanski (1990). Uma produtiva discussão mais recente sobre o tema é encontrada em Iorio (2013).

16 Esta ideia se aproxima, em um registro pragmático, do que o filósofo norte-americano Richard Rorty discute como alargamento da noção de "nós" a partir de um processo não só racional, mas das próprias mediações do espaço de razões subjetivas. “*The view I am offering*” – escreve Rorty em *Contingency, Irony and Solidarity* – “*says that there is such a thing as moral progress, and that this progress is indeed in the direction of greater human solidarity. But that solidarity is not thought of as recognition of a core self, the human essence, in all human beings. Rather, it is thought of as the ability to see more and more traditional differences (of tribe, religion, race, customs, and the like) as*

A ideia que gostaria de propor é que também a política pode ser vista como ampliação de uma estrutura afetivo-cognitiva, voltada, agora, não somente às articulações da sociedade civil, mas, por exemplo, à realidade de uma cidade e de sua população. Inversamente, também os cidadãos podem ser coatores desse processo político, incluindo em sua perspectiva também a perspectiva dos outros cidadãos¹⁷.

A partir deste aspecto se conecta o *segundo* aspecto entorno do vínculo entre política e afetos. Com a ideia de que a perspectiva expressada inicialmente no sentido de amor (e, em relação às relações sociais, no conceito de solidariedade) depende de um conteúdo afetivo, não se quer indicar que essas relações estejam já dadas ou que sejam visadas somente formalmente. Ao contrário disso, elas dependem daquilo que se discute com o conceito de *processo de aprendizado*¹⁸. Com efeito, os atores sociais não encontram esse sentido de alargamento já predeterminado, mas aprendem, ao longo de práticas sociais e de diversas experiências intersubjetivas, a descentrar as suas perspectivas. E é nesse sentido que se entende aquilo que denominamos um aspecto *normativo* da política. Pois, diferentemente do papel descritivo dos afetos na práxis social e política, trata-se de entender como a política deve voltar-se para essa dimensão de aprendizado. A ideia, nesse caso, é que políticas públicas e processos decisórios descentralizados permitem que

unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation – the ability to think of people wildly different from ourselves as included in the range of us” (RORTY, 1989, p. 92).

17 Esta relação entre política e dimensão afetiva, no entanto, não deve ser entendida de maneira enviesada e seletiva diante do papel institucional. Para mencionar o contexto brasileiro, práticas como coleguismo ou de “jeitinho” são exemplos de sobreposição de relações afetivas ao que deveria ser o papel institucional. A tarefa, aqui, é tentar entender como é possível equilibrar uma dimensão institucional, política, com essa dimensão afetiva - o que no contexto brasileiro é lidado de maneira muitas vezes deficiente. A pergunta, aqui, é a de como fazer com que essa dimensão afetiva seja vista pela política como uma dimensão fundamental, sem, por outro lado, enfraquecer o papel das instituições democráticas.

18 Um uso desse conceito é encontrado recorrentemente nos escritos de Jürgen Habermas.

o sujeito aprenda a ampliar seu horizonte de perspectiva e ação. Este segundo aspecto é mais propriamente o papel da política em vista de uma dimensão afetiva inerente à práxis social. Pois, ainda que determinados fatores culturais sejam resistentes a mudanças a partir de políticas públicas, há demandas que são possíveis de ser consideradas, principalmente no sentido de favorecer espaços em que as dimensões afetivas possam ser desenvolvidas e reconhecidas. A isso se refere também o conceito de gramática moral, entendido como a linguagem compartilhada para articulação de demandas e reconhecimento recíproco. A política precisa oferecer espaço para que o sujeito vislumbre e faça suas reivindicações.

Um processo de aprendizagem, portanto, revela um importante vínculo entre política e educação¹⁹: as instituições são responsáveis por favorecer esse tipo de “descentramento” de perspectivas, de modo que a política torna-se responsável não só por assegurar a expressão da liberdade individual, mas por propiciar espaços de integração e cooperação. Exemplos desse tipo podem ser encontrados em processos deliberativos descentralizados e que incluem os cidadãos de maneira proativa, ou, ainda, criação de espaços de participação pública e o papel das novas mídias. Os cidadãos, nesses casos, se sentem corresponsáveis pela construção do bem comum, tornando-

19 Sobre isso, cf. p. ex. os escritos de John Dewey (dentro outros, DEWEY, 2009). Também Theodor Adorno, no escrito *Educação após Auschwitz*, relaciona os processos de educação como necessários diante de fenômenos extremos de perda de uma relação primordial expressa no amor: “Não se sabe com certeza como se verifica a fetichização da técnica na psicologia individual dos indivíduos, onde está o ponto de transição entre uma relação racional com ela e aquela supervalorização, que leva, em última análise, quem projeta um sistema ferroviário para conduzir as vítimas a Auschwitz com maior rapidez e fluência, a esquecer o que acontece com estas vítimas em Auschwitz. No caso do tipo com tendências à fetichização da técnica, trata-se simplesmente de pessoas incapazes de amar. Isto não deve ser entendido num sentido sentimental ou moralizante, mas denotando a carente relação libidinal com Outras pessoas. Elas são inteiramente frias e precisam negar também em seu íntimo a possibilidade do amor, recusando de antemão nas outras pessoas o seu amor antes que o mesmo se instale. A capacidade de amar, que de alguma maneira sobrevive, eles precisam aplicá-la aos meios.” (ADORNO, 2003, p. 130)

se não meros espectadores das decisões, mas protagonistas e fiscalizadores da práxis política.

Um outro exemplo nesse sentido se encontra na discussão sobre o espaço público, que revela um importante aspecto em torno da relação entre políticas públicas e dimensão afetiva e de reconhecimento social. O conteúdo afetivo, nesse caso, pode ser visto em um sentido mais amplo, encontrado, por um lado, nas experiências de compartilhar espaços públicos como forma de interação e integração social e, por outro, na importância de uma relação também estética com a cidade. As reivindicações de vários grupos em prol do melhor uso do espaço público e pelo assim chamado direito à cidade mostram uma maior articulação da sociedade civil e de suas demandas por uma maior democratização dos espaços públicos. O processo de democratização de uma cidade é entendido também no sentido de criar possibilidades para cada um seguir uma forma de vida integrada aos outros cidadãos. O significado de forma de vida, portanto, deve ser entendida como expressão de um *ethos* no próprio sentido grego de “morada”, em que os cidadãos se sentem em casa não de maneira isolada, mas socialmente conectados. Com isso, a cidade pode expressar um sentido democrático de uso de espaço público, passando a expressar um elemento integrador ao invés de segregador - como o que se percebe, para mencionar o contexto brasileiro, na “violenta” distinção entre espaço privado e espaço público. Lida-se, nesse caso de segregação, com não-reconhecimento, desrespeito, ausência de espaços de convivência, provocando uma forte “violência simbólica” (como formulada por Pierre Bourdieu). Após um longo processo de separação, de isolamento, deve-se tornar possível ambientes de convívio, e, nesse sentido, a política torna-se importante meio para favorecer ambientes de reconhecimento. Uma das principais tarefas, nesse sentido, é pensar políticas públicas e esferas institucionais de modo a se ter mais em vista esses processos de reconhecimento.

Também o agir político, enquanto se volta para o “descentramento”, é resultado de um processo de aprendizagem que o permite expressar aquilo que se entende no seu dever-ser. Ou seja, o seu dever-ser já não está dado de antemão, mas é resultado de um processo. Falar de um certo sentido de essência da política está longe aqui de indicar algo já encontrado previamente em todo o agir político, mas, antes, indica o que pode ser entendido como um princípio normativo da práxis política. Desse modo, este sentido é resultado não de um agir racional, mas coadune dimensões afetivas a ele inerente.

A relação entre política e amor, portanto, passa a ser vista não como estabelecida *a priori*, e, independente dos contextos, segundo uma visão essencialista. Antes, é vista como resultado de um processo de aprendizado. Esse processo, como foi mencionado, não se refere somente a um sentido racional, mas a um modo cognitivo-afetivo em um sentido mais amplo: trata-se da capacidade do indivíduo em descentrar a sua visão de mundo a partir de uma dimensão inclusiva das diferenças e singularidade dos outros atores. Esta experiência de liberdade enquanto “ser-consigo-mesmo-no-outro”, vivenciada fundamentalmente no amor, é compreendida como expressão mais própria também da política, que possibilita alargar essa dimensão afetiva. É nesse sentido que, ainda que tais características sejam indicadas aqui de maneira programática, torna-se possível vislumbrar alguns caminhos para tornar a relação entre política e amor menos difícil do que, a princípio, possa parecer. Tentar repensar essa relação para além de um idealismo e de princípios meramente formais parece ser um dos caminhos para uma tarefa desafiadora, mas, não menos importante.

Referências

ADORNO, T. W. “Educação após Auschwitz”. In ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2003, pp. 119-138.

BAGGIO, A. M. (org.). **Reflexões para a vida pública**: A cultura da fraternidade e a política. São Paulo: Cidade Nova, 2006.

_____. (org.). **O princípio esquecido/1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

_____. (org.). **O princípio esquecido/2**. São Paulo: Cidade Nova, 2009.

BOLTANSKI, L. **L'amour et la justice comme compétences**. *Trois essais de sociologie de l'action* Paris: Métailié, 1990.

CAMPELLO, F. Axel Honneth y la renovación de la Teoría Crítica. In: INSAUSTI, X.; VERGARA, J. (eds.). **Diálogos de pensamiento crítico**. Santiago: IGD (Chile) / Universidad del País Vasco (Espanha) / Red Internacional de Pensamiento Crítico – Universidad de Chile, 2012, pp. 103-116.

_____. **Die Natur der Sittlichkeit**: Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel. Bielefeld: Transcript, 2014.

_____. **Do reconhecimento à liberdade social**: Sobre “O Direito da Liberdade”, de Axel Honneth. (no prelo)

CAMPELLO, F.; IORIO, G. Love, Society and Agape: An Interview with Axel Honneth. **European Journal of Social Theory**, 2013.

DEWEY, J. **Democracy and Education**. Radford: Wilder Publications, 2009.

FORST, R. **Das Recht auf Rechtfertigung**: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.

_____. **Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse**: Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik. Berlin: Suhrkamp, 2011.

FRANK, R. H. **Passions within reason**. The strategic role of the emotions. New York: Norton, 1988.

HALL, C. **Passions and constraint**. On the theory of Liberal democracy. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Rechtsphilosophie**, Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 [Em português: **Introdução à Filosofia do Direito**. Tradução, notas e apresentação: Marcos Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº 10. Campinas: IFCH / UNICAMP, 2005].

HELM, B. W. **Emotional reason**. Deliberation, motivation and the nature of value. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HOGGETT, P.; THOMPSON, S. **Politics and the emotions**. The affective turn in contemporary political studies. New York: Continuum, 2012.

HONNETH, A. Liebe und Moral, zum moralischen Gehalt affektiver Bindungen, In: HONNETH, A. **Das Andere der Gerechtigkeit**: Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.

_____. **Luta por reconhecimento**: a gramática dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. **Verdinglichung**. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

_____. **Sofrimento de indeterminação**: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

_____. **Das Recht der Freiheit**. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, A.; FRASER, N. **Redistribution or Recognition?** A political-philosophical exchange. London: Verso, 2003.

HONNETH, A.; RÖSSLER, B. **Von Person zu Person**. Zur Moralität persönlicher Beziehungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.

_____. **The I in the We**: Studies on the theory of recognition. Cambridge: Polity, 2012.

IORIO, G. **Elementi di sociologia dell'amore**. La dimensione agapica nella società. Roma: Value/Natan, 2013.

KORSGAARD, C. **Self-Constitution**: Action, Identity, and Integrity. New York: Oxford University Press, 2009.

LEAR, J. **Love and its place in nature**. A philosophical interpretation of Freudian psychoanalysis. New Haven Conn.: Yale University Press, 1999.

- NUSSBAUM, M. **Political Emotions: Why love matters for justice.** 2013.
- PRINZ, J. **The Emotional Construction of Morals.** Oxford: Oxford University Press, 2008.
- RAZ, J. **Practical reason and norms.** Princeton: Princeton University Press, 1990.
- RORTY, R. **Contingency, Irony and Solidarity.** Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- SCANLON, T. M. **What we owe to each other.** Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- SOLOMON, R. C. **Not passion's slave.** Emotions and choice. Oxford / New York: Oxford University Press, 2003.
- SOUSA, R. **The Rationality of Emotion.** Cambridge: MIT Press, 1987.
- WALZER, M. **Politics and Passion: Toward a More Egalitarian Liberalism.** Yale: Yale University Press, 2004.

CAPÍTULO 2

TEORIA E EMPIRIA DO ÁGAPE NAS CIÊNCIAS SOCIAIS: UMA FUNDAMENTAL REVIRAVOLTA NA QUESTÃO

Lucas Tavares Galindo Filho¹

Continuamente presente no conjunto dos regimes de ação e interação na realidade social, a existência - nas incessantes passagens entre os diversos regimes – dos momentos de gratuidade, “[...] por quanto seja modesta, não pode ser considerada desprezível” (BOLTANSKI, 2005). No intento fundamental da Ciência de produzir assertivas, e nexos entre assertivas sobre a realidade, com uma razoável pretensão de impessoalidade, a rejeição apriorística de uma realidade presente na sociedade, porquanto seja discreta, significaria a negação da Ciência em si mesma (GALINDO FILHO, 2007). Na relação de recíproca determinação entre pessoa e sociedade, onde distinção e interação compõem a dinâmica fundamental, a perspectiva do amor-ágape preconiza, pois, a possibilidade de aproximação ao fundamento principal da relação social, permitindo um real e legítimo acostamento cognoscitivo àquilo que é frequentemente ignorado pelas modernas teorias da ação, mais largamente conhecidas e fundamentadas sobre a hipótese de uma racionalidade elementar generalizada e que não

1 Mestre em Sociologia e Metodologia Científica, pela Faculdade de Ciências Políticas “Cesare Alfieri” da Universidade de Florença (Itália). É professor da Faculdade ASCES e fundador do Instituto Elíseos – Cultura & Arte.
E-mail: lucasgalindo@hotmail.com

basta para tornar compreensíveis muitas situações ordinárias, nas quais as pessoas doam mais do quanto preveja, espere ou hipotise a lógica comum.

Afundando as suas raízes no patrimônio teórico-prático clássico-contemporâneo do amor-ágape e partindo da base empírica consequente, este artigo pretende oferecer ao leitor uma contribuição à constituição – que já é irrefreável – de uma nova perspectiva paradigmática. Tal perspectiva permite superar a abordagem do *holismo*² e do *individualismo*³, que enriquecendo e completando o paradigma do “homem intencional”⁴ (mais eficaz e ontologicamente verdadeiro) e também o paradigma da “dádiva”⁵, favorece a consolidação de uma nova abordagem – anterior às outras – fundamentada em uma racionalidade mais alta e complexa: aquela do amor.

Considerando o efeito de fragmentação sistemática geral associada aos paradigmas mais comumente conhecidos, o acostamento cognitivo à perspectiva teórico-empírica do amor-ágape é fundamental para assegurar a simetria dos modelos de ação e interação, e a inteligibilidade do conjunto geral das formas concretas assumidas pelas relações entre as pessoas na realidade social (BOLTANSKI, 2005; GALINDO FILHO, 2007).

O presente trabalho parte da frequente semantização (DONATI, 2002, p. 204) do conceito de amor gratuito e das suas conexões com os princípios adjacentes – evidência e nuance do mesmo princípio – nos documentos históricos e na produção intelectual da Antiguidade até a Modernidade e, não somente, chegando à

2 Paradigma manipulatório, etc. – que sublinha o *homo sociologicus* (DONATI, 2002).

3 Individualismo axiológico, individualismo ontológico (ZAMAGNI). Paradigma utilitarista, *rational choice theory*, teoria dos jogos, etc. – que põe em relevo o *homo oeconomicus* (DONATI, 2002).

4 Cf. Donati (2002, p. 67). Ainda sobre a intencionalidade, vide também Parsons (1987, p. 84).

5 Cf. Caillé (1998 e 2008); Godbut (1998); Cohn (1998); Damo (2008); Sabourin (2004 e 2008); Martins (2005 e 2008); Sigaud (1999).

articulação contemporânea do conceito de amor-ágape em suas *propriedades fundamentais*. A partir do patrimônio teórico-empírico derivado, busca-se demonstrar as *propriedades-meios de manutenção e estabilidade do modelo* e os *efeitos* do modelo em si mesmo, para concluir-se com a formulação do modelo ideal-típico do *ágape puro*, substanciado na *reciprocidade gratuita*⁶.

0 fundamento das disciplinas científicas e algumas evidências

Segundo a literatura das Ciências Sociais, tanto a metodológica quanto a linguístico-antropológica, em todas as comunidades linguísticas, as mentes recolhem, no fluxo múltiplo e infinito em extensão e profundidade, diversas realidades, organizando-as em conceitos que são semantizados, passando assim a fazer parte do patrimônio conceitual daquela dada cultura. Portanto, é ponto pacífico que seja mais recorrente a presença de uma determinada realidade que é sucessivamente semantizada (DONATI, 2002, p. 204) do que o contrário.

O mundo se apresenta como um fluxo caleidoscópico de impressões que deve ser organizado pelas nossas mentes [...] seccionando a natureza, organizamo-la em conceitos e damos-lhe determinados significados; em larga medida porque somos partícipes de um acordo para organizá-la deste modo, acordo que é vigente *em todas as nossas*

6 Este artigo constitui a reelaboração do capítulo central de um estudo mais vasto, dedicado à pesquisa teórico-empírica sobre a existência do amor-ágape na realidade, que produziu a dissertação de mestrado intitulada “La Cittadella. Teoria ed Empiria del αγαπη. Fraternità, gratuità, amore, reciprocità, agape: nuove prospettive teorico-pratiche per le scienze sociali”, junto ao Departamento de Sociologia e Ciências Políticas da Universidade de Florença (Itália). A perspectiva teórico-prática do amor-ágape nas Ciências Sociais foi estudada a partir do quadro teórico composto pela teoria clássico-contemporânea sobre o amor e a partir da abordagem do realismo crítico-relacional. Assim, foi indagada empiricamente, através de um estudo de comunidade realizado a partir da complementaridade e integração das principais técnicas da pesquisa social, utilizando os instrumentos seja da pesquisa qualitativa seja da pesquisa quantitativa.

comunidades linguísticas [itálico do autor] e que é codificado nas configurações de nossa língua (WHORF, 1970 *apud* MARRADI, 2002, p. 09).

Sobre as pegadas dos pensadores que sublinham a necessidade e a importância desta operação de abstração a partir da vida concreta⁷ – a formação dos conceitos a partir de sinais linguísticos e de imagens mentais – é legítimo afirmar que

[...] a ação de ordenar o múltiplo sob um único ato de pensamento, e ao mesmo tempo o ato de destacar da imediatez das impressões sensíveis e das representações particulares, uma abstração de significado universal... *é o fundamento de toda disciplina científica* [itálico do autor] (CORBETTA, 1999, pp. 91-92).

O princípio denominado “Regra de Ouro”, semantizado na expressão “faz aos outros aquilo que desejarias que fosse feito a ti” ou “não faça aos outros aquilo que não desejarias que fosse feito a ti”, está presente no percurso de numerosas civilizações, frequentemente distantes umas das outras, do ponto de vista espaço-temporal.

Os primeiros registros escritos remontam a épocas remotas do pensamento hindu (*Mahabharata*, *Anusasana Parva* 113.8, que parece portador de um testemunho antiquíssimo, com aproximadamente 3.000 a.C.); na Torá hebraica (por volta de 1.250 a.C.); em Zoroastro (entre 628 e 551 a.C.); no pensamento de Confúcio (entre 551 e 479 a.C.); nos Evangelhos cristãos (entre 64 e 100 d.C.); nas palavras de Maomé (entre 571 e 632 d.C.) e, também, no Budismo, no Jainismo, no Xintoísmo, no Sikhismo etc., que o exprimem. A explicitação da “Regra de Ouro”, como foi dito, testemunha o enraizamento deste princípio de modo difuso, enraizamento provavelmente não privado da existência precedente da realidade posteriormente semantizada.

⁷ Cf. Whorf (1970), Abbagnano (1971), Weber (1980), Corbetta (1999), Donati (2002), Marradi (2002).

Outro princípio significativamente presente, de modo particular nos clássicos, é aquele, denominado “virtude”: a virtude cívica, isto é, a dedicação à *coisa pública*, ao bem da *polis*, à capacidade de viver pelo bem comum, pelos outros, por todos (HELD, 1987, p. 17). Tal princípio pode ser notado já nos documentos datados no V Século a.C. e, mesmo se é estreitamente ligado à vida institucional da *polis*, pode legitimamente ser coligado aos conceitos trabalhados no presente texto.

Sendo a “virtude” uma realidade relacional⁸, conectando este conceito à noção de rendimento institucional e capital social (PUTNAM, 1997), é legítimo afirmar que, no trítico da revolução de 1789 (IORIO, 2005), a fraternidade emerge como princípio *unitivo* substitutivo da unidade nacional, e dando continuidade às realidades que a concretizaram, põe a atenção novamente sobre a relação fraterna, ou seja, sobre o outro.

No clássico índice conceitual dos termos em uso no pensamento helênico para substanciar o conceito que traduzimos com a palavra “amor”, aqui sinteticamente reportados – Ετοργω (amor familiar), Ερω (desejo veemente), Φιλεω (amor de amizade), Αγαπω (amor de eleição) – este último verbo ligado à forma lexical “άγαπε”, tem presença assegurada em toda a *koiné* e também nos grandes oradores do VII e VI século e ainda em Aristóteles⁹. Uma ulterior distinção fundamental em confronto com outras formas de semantização do amor na época clássica grega, é o enriquecimento e a precisação

8 Portanto, [o amor] “[...] é igual a unidade, a comunidade; é [o amor] que se exprime na participação social à mesma mesa: Aristóteles quer, entre os cidadãos da sua Polis, banquetes comuns que favoreçam a amizade” (FORESI, 1965, p. 49).

9 Os documentos citados são: “1. – Carta privada, do III Século d.C. [...] 2 – Inscrição sepulcral encontrada em Tiberiades na Palestina, no III Século d.C. [...] 3. – Um escrito [...] no Tetrabiblos de Ptolomeu. [...]» E outros «1. – Papiro berlines n. 9869, do II século a.C. [...] 2. – Invocação a Iside, talvez anterior ao século I d.C. [...] 3. – Περιτάρρησιαζ de Filodemo, do I Século a.C. [...] 4. Um escrito [...] em Tucídides. [...] 5. – A lição ΑΓΑΠΗΣΩΝ em Plutarco. [...] 6. – Papiro n. 49, do Louvre (164-158 a.C.). [...] 7. – Inscrições de Tefeny, da época imperial” (FORESI, 1965, pp. 52-53).

que é executada pelo pensamento aristotélico, isto é, “o desinteresse, significando, portanto, uma predileção ‘gratuita’, não motivada pela qualidade do seu sujeito” (FORESI, 1965, p. 49).

O patrimônio: conexões e continuidade

No caminhar irrefreável da Ciência encontramos – nos clássicos, de modo particular na tarda-modernidade e, sobretudo, na contemporaneidade – a constituição de um patrimônio teórico-empírico que se refere ao amor-ágape, que parte das Ciências Sociais e vai além, em uma espécie de silenciosa revolução (KUHN, 2009). O quadro teórico-empírico geral concernente ao amor abordou o conceito, sobretudo na acepção de paixão¹⁰. A consideração da gratuidade, enquanto categoria científica definida é iniciada no pensamento grego clássico, particularmente em Aristóteles, e é decididamente retomada por Kierkegaard e Sorokin. A obra de Boltanski, substancia, até o momento, um dos trabalhos mais completos e articulados sobre o amor-ágape. Bruni, Vigna e Zanardo dão ulteriores desenvolvimentos e contribuições¹¹.

Por fim, um grupo internacional e multidisciplinar, denominado *Social-One – Ciências Sociais em Diálogo*¹² – tem conduzido importante trabalho de desenvolvimento e aprofundamento, referente ao amor-ágape, enquanto categoria científica, gerando importantes contribuições ao progresso desta perspectiva paradigmática no âmbito das Ciências Sociais.

10 Como por exemplo, Luhmann (1986), Barthes (1977) e Rougemont (1972). Uma coletânea de artigos vários de Simmel, datados de 1892 a 1922, foi publicada em 1988, sob o título de *Philosophie de l'amour*, e nesta coletânea são tratados os temas da prostituição, da família, da sedução, etc.

11 Cf. Sorokin (2005), Boltanski (2005), Boltanski & Godet (1995), Costa (2004), Bruni (2006a, 2006b), Vigna & Zanardo (2005), Galindo Filho (2007 e 2009).

12 Cf. “Atti del Convegno Social-One” In *Nuova umanità*, vol. XXVII, Nov.-Dez/2005. Ver também <http://www.social-one.org>

As modalidades da ação e interação em sociedade

O pensamento boltanskiano apresenta quatro modelos fundamentais de ação e interação denominados “regimes” (BOLTANSKI, 2005), que são classificados e tipificados a partir dos parâmetros de *conflito* ou de *paz*.

No primeiro modelo, o regime de ação é definido pelo estabelecimento da referência à questão do que é justo, isto é, são ativados os processos de medidas de equivalência socialmente legitimados, e esses referenciais podem ser de natureza formal ou informal. Esta forma de ação e interação é chamada *regime de justiça*.

O segundo modelo denominado *regime de violência* é caracterizado pela ativação de uma relação de forças, estabelecido subsequentemente ao abandono do estabelecimento de convergência com as formas normativas gerais comuns.

Regime de rotina é como é chamado o terceiro modelo de ação e interação, que é assinalado pela aceitação passiva e, frequentemente, pré-reflexiva, das múltiplas formas de equivalência tacitamente inseridas em sociedade, que – em última análise – tornam possível a cotidianidade.

A quarta modalidade de ação e interação na realidade social é denominada *regime de paz*, isto é: ágape.

Ordinariedade das faculdades

A premissa fundamental ao enunciado das propriedades ativadas nos atores imersos na composição que permite o estabelecimento do regime de paz, é exatamente a ordinariedade (BOLTANSKI, 2005, pp. 153-154) das faculdades constitutivas das pessoas de aceder o modelo de ação denominado ágape, como também aos outros regimes de justiça, de violência, de rotina etc.

Considerando a mútua penetração e a presença sincrônica do que é definido pelos paradigmas *teorético da ação social* e *teorético sistêmico*, realizada pelo novo *paradigma crítico-relacional*, isto é, a relação de mútua determinação entre pessoa e sociedade, urge reconhecer a intencionalidade fundamental dos atores sociais, porquanto esta intencionalidade possa estar comprometida pelo fluxo múltiplice e infinito em extensão e profundidade, das diversas realidades presentes na sociedade (DONATI, 2002, pp. 67 e 84).

Propriedades primárias

A primeira propriedade do amor-ágape – denominada *renúncia às equivalências* (BOLTANSKI, 2005, pp. 74-75) – é caracterizada pela independência do desejo, seja esse de posse ou de transcendência, típicos respectivamente do *eros* terrestre e daquele celeste. Independência também em relação a valorações concernentes à qualificação do objeto, o que impede considerações de valor ou mesmo de mérito, distinguindo-se assim também da *philia* e, portanto, delineando a gratuidade que caracteriza esta modalidade de ação e interação. Enfim, na independência até mesmo da equivalência, ligada à noção de pertencimento consanguíneo, ultrapassa a noção de amor natural e instintivo.

Na ativação da reviravolta operada pelo silêncio das referências aos imperativos baseados na universalização dos processos de medidas de equivalência, formais ou informais e informais tácitos, socialmente legitimados, o amor-ágape se distingue decididamente da noção ordinária de justiça, não conhecendo nem mesmo o imperativo de proporcionalidade e nem o recurso à definição aristotélica de justiça como tipo de igualdade.

O termo *descuido* (BOLTANSKI, 2005, p. 80)¹³ verbaliza a definição da segunda propriedade do amor-ágape. O ágape não cuida do cálculo, de modo semelhante ao modo pelo qual não conhece a equivalência. O conjunto de instrumentos que opera a atuação de considerações de tipo valorativo ou mesmo espaço-temporais, de natureza auto-referencial, é limitado ou anulado.

Provém desse *descuido* típico do agir-ágápico a obliteração do bem realizado ou mesmo das ofensas recebidas, pois, os instrumentos para efetuar a memorização e calcular estão ausentes. Reside aqui a distinção entre a propriedade supracitada e o perdão, porque no perdão é necessária a presença da ofensa na memória.

Enfim, o descuido substancia a obliteração de “si mesmo” em favor do “outro” – objeto do amor-ágape – que é amado. Portanto, essa propriedade, na ausência do cálculo ou mesmo da valoração de grandeza ou equivalência, sejam essas diacrônicas ou sincrônicas, conduz quem está em ágape a doar, tendo como única medida a ausência de medidas (BOLTANSKI, 2005 p. 85).

A terceira propriedade é a *permanência* (BOLTANSKI, 2005, pp. 83-84) à qual faz referência à orientação temporal no regime de ágape. Na operação de descarte de quanto poderia conduzir à equivalência, colocada em ato pela faculdade ordinária dos atores executarem ações e interações nesta modalidade relacional, o amor permanece na ausência de medidas que é o seu elemento e, portanto, a consideração de tempo definido – enquanto espaço de valoração auto-referencial – mantém o ato social no *momento presente*.

É a *permanência* no momento presente que constitui a “consistência” como uma das principais características definitórias

13 A tradução mais fiel da carga semântica da palavra italiana “*incuranza*”, dentro do quadro teórico produzido por Luc Boltanski, seria “*descuido*” em português, e é aplicada à característica substanciada numa escassa ou nula capacidade de cálculo na duração da ação em regime de ágape.

do agir-agápico. Sendo a ausência de medidas o instrumental típico do amor-ágape, e, a doação, uma entre suas principais dimensões caracterizantes, as ações neste modelo são sempre presentes em si mesmas, em toda a duração deste regime.

Propriedades-meios de manutenção e estabilidade do modelo

Do patrimônio cognoscitivo teórico-empírico concernente ao amor-ágape, enquanto categoria científica para as Ciências Sociais e de outras abordagens, em particular da abordagem relacional, e não somente, mas ainda, considerando a ordinariedade da faculdade das pessoas de estabelecer interações segundo as modalidades descritas neste artigo, é legítimo afirmar a existência de uma *intencionalidade*¹⁴ consciente e subjetiva na ativação das competências ordinárias do regime de ágape. Boltanski afirma que “[...] a validade dos atos, nos quais esta última [a interioridade característica do ágape – comentário do autor] se realiza, depende de fato da intencionalidade daquele que age” (BOLTANSKI, 2005, p. 79).

Considerada a ordinariedade das supracitadas faculdade e subjetividade dessa modalidade de ação, foi verificada a presença de uma frequentemente consciente retificação da intenção que opera o aumento das probabilidades de constituição da composição típica que permite o estabelecimento do *regime de paz*.

Portanto, a primeira propriedade-meio de manutenção e estabilidade do modelo de ação e interação em sociedade, denominado ágape, é a *intencionalidade e retificação da intenção* (GALINDO FILHO, 2007).

A segunda propriedade-meio de manutenção e estabilidade do modelo, denominada *persistência e prevalência* (GALINDO FILHO,

14 Cf. Donati (2002, p. 67) e Boltanski (2005, p. 79).

2007), fundamenta-se sobre duas raízes: a possível subjetividade, que se baseia sobre a competência ordinária do agir-agápico, e a prevalência do ágape no confronto com os vários regimes de ação. De fato, da teoria e da base empírica nas quais se fundamenta este escrito, verifica-se uma tendência à oscilação em ágape da parte dos outros regimes, isto é, *justiça, violência e rotina* (BOLTANSKI, 2005, pp. 147-148 e 156).

Nas incessantes e constantes passagens entre os diversos regimes de ação, pelas suas dimensões características e constitutivas, o modelo de ação e interação do amor-ágape – no encontro com os outros regimes – tende a prevalecer, e no caso de uma persistência subjetiva nesta modalidade, são potencializadas as probabilidades da prevalência e da constituição intencional das condições que permitem o emergir deste modelo relacional¹⁵.

Efeitos

Na ativação das propriedades primárias e das propriedades-meios de manutenção e estabilidade do modelo, a pessoa em atitude de doação ao outro, que se encontra no momento presente, não espera nada em retribuição e considera quanto recebe – material ou imaterial¹⁶ – como incomensuráveis dons (BOLTANSKI, 2005, pp. 85 e 94), permanece resguardado da angústia (BOLTANSKI, 2005, pp. 89), experimentando paz e *constante encanto na duração* do regime de paz (BOLTANSKI, 2005, pp. 10, 40 e 94).

A garantia de realismo é operada pelo fato de que quem está nesse modelo de ação e interação é endereçado ao “outro” real que encontra

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Por exemplo, os bens relacionais: “A categoria ‘bem relacional’ foi introduzida no debate teórico quase contemporaneamente por quatro autores, a filósofa Martha Nussbaum (1986), o sociólogo Pierpaolo Donati (1986), e os economistas Benedetto Gui (1987) e Carole Uhlaner (1989)” (BRUNI, 2005, p. 544).

no momento presente (BOLTANSKI, 2005, p. 84), isto é, não um próximo abstrato, que os interacionistas simbólicos definiriam como “o outro generalizado” (MARRADI, 2005).

Portanto,

[...] a rejeição da equivalência; a impossibilidade da auto-referencialidade, a realização sob o aspecto prático e a preferência basilar diante do momento presente estão em uma relação estrutural. Desta estrutura de base deriva todo o restante. Assim, é a preferência basilar pelo momento presente a manter o empenho sob o aspecto prático e a impedir a auto-referencialidade (BOLTANSKI, 2005, pp. 87-88).

Ágape puro: reciprocidade gratuita

Portanto, a concepção do modelo ideal-típico do *ágape puro* que se exprime na realidade social no interior do modelo de ação e interação, denominado *reciprocidade gratuita*, é fundamentado na constatação teórico-empírica do conteúdo proeminentemente relacional (BOLTANSKI, 2005, p.12) do agir-agápico, nas dimensões caracterizantes que o constituem. Dado que a racionalidade elementar cede lugar a uma pluralidade de lógicas, em uma racionalidade mais complexa e alta, reduzindo e anulando os elementos pertencentes a uma racionalidade mais elementar proveniente da fragmentação da pessoa, a relação emerge sem limitações e tem sua expressão máxima na reciprocidade.

O modelo do *ágape puro* se imposta na perspectiva do dom¹⁷ e vai além, até estabelecer-se na gratuidade¹⁸.

17 “Trata-se de um pensamento que se inspira no movimento da vida e que se apóia numa pluralidade de lógicas [...] que prioriza, na constituição do vínculo social, não uma ou outra lógica mas todas simultaneamente, gerando um movimento paradoxal e incerto de interesse e desinteresse, liberdade e obrigação centrado no valor da relação” (MARTINS, 2008).

18 “Todas as vezes que um comportamento é estabelecido por motivações intrínsecas e não primariamente por um objetivo externo ao comportamento em si mesmo, tudo isso tem a ver com

Dirigindo-se sempre para o “outro”, o ágape é fundamentalmente relacional e, portanto, a sua forma pura não pode ser outra realidade senão a relação completa e incondicional que tende à reciprocidade¹⁹ (GALINDO FILHO, 2009).

A pessoa, na ativação da faculdade ontológica ordinária e subjetiva de estabelecer relações fundamentadas na gratuidade típica deste modelo de ação e interação; e, portanto, agindo no silêncio do referimento às equivalências e da auto-referencialidade, na concretização da atitude de doação no plano prático no momento presente; e, ainda, na intencionalidade e na retificação da intenção, unidas à persistência subjetiva e à prevalência – dimensões características típicas dos atos executados na gratuidade – acessa o ágape.

No momento com o qual, nas incessantes passagens dos diversos regimes, encontram-se dois ou mais em ágape, estabelece-se a configuração do modelo ideal-típico do *ágape puro*, que é verificado na realidade social através dos seus indicadores empiricamente operacionalizados (GALINDO FILHO, 2007) como *reciprocidade gratuita*²⁰.

a gratuidade” (BRUNI, 2006, p. 38). E, ainda: “Com a expressão motivações intrínsecas entendo, de acordo com os mais válidos estudos no campo psicológico (DECI-RYAN, 1991), indicar o fato de estabelecer determinadas atividades pela inerente satisfação que deriva da atitude em si mesma e não por razões de qualquer resultado que possa ser separado ou de qualquer consequência. Em outras palavras, agir segundo motivações intrínsecas significa dedicar-se a uma atividade porque é considerada digna de valor e não pelo resultado que dela possa ser efetivado. Neste sentido, como foi dito, existe uma estreita conexão entre motivações intrínsecas e aquela dimensão que neste artigo chamamos ‘gratuidade’” (Ibid., p. 40, nota 1). Vide também: “Do quanto foi dito até agora, a minha proposta é uma obviedade: o papel todo especial contido neste princípio de gratuidade. Por gratuidade entendo aqui aquela atitude interior que conduz a um ‘estar’ diante de cada pessoa, de cada ser, de si mesmos, sabendo que aquela pessoa, aquele ser vivente, aquela atividade, eu mesmo, não são coisas para serem usadas, mas realidades com as quais entrar em relação respeitando-as e amando-as” (Ibid., p. 44). Por fim, “escolhas inspiradas por uma particular lógica, aquela do ágape” (BRUNI, 2006, p. 92).

19 “Dizer vida civil é dizer reciprocidade. Cooperação, amizade, contratos, conflitos, família, amor, são ações bem diferentes entre si, mas tem uma característica em comum: são todas realidades de reciprocidade” (BRUNI, 2006, p. IX).

20 Um conceito similar emergiu também em um outro campo disciplinar o qual, tratando de uma realidade relacional, tem pertinência com o tema do presente escrito: “Uma expressão sintética

Prosseguindo a aproximação cognoscitiva a essa modalidade de ação e interação na realidade é importante precisar algumas das suas dimensões características.

Nas incessantes passagens entre os diversos estados, no encontro entre duas ou mais pessoas neste regime, tendendo ambos a doar-se completamente um ao outro sem a expectativa de retribuição (BOLTANSKI, 2005, pp. 76-77), a pessoa em ágape exprime a si mesma – porque o conjunto de instrumentos que operam o cálculo e as estratégias de movimentos e respostas estratégicas aos movimentos ou de minimizar as perdas e aumentar os ganhos, é inibido e anulado – e, portanto, o ser em amor-ágape é inteiramente presente em cada sua manifestação na duração deste regime (BOLTANSKI, 2005, p. 88).

Doando-se na obliteração fundamental de não se voltar a si mesmo, o dom – completo e incondicional – é o dom de “si” através daquilo que é doado, seja material ou imaterial²¹. Na coexistência ao interno do estado de amor, as pessoas se subtraem à resistência característica de outros tipos de regimes de ação, operando assim um reforço no vínculo relacional típico desta modalidade de ação e interação²².

Estando o *alter*, também ele, na mesma modalidade relacional, este acolhe o dom e, feito independente da tendência à posse ou

para indicar essa lógica de reciprocidade é gratuidade: a ação inspirada na gratuidade é de fato relacional (não é individualista), mas, não está condicionada à resposta dos outros. Nesse sentido as virtudes civis, o ágape e a arte são *realidades de gratuidade*. Com as outras formas de reciprocidade, a terceira forma da qual estou falando [a reciprocidade incondicional - comentário do autor] tem em comum somente a *liberdade*. A liberdade presente nesta terceira forma de reciprocidade é porém mais radical: de fato a ação que não é condicionada pela ação dos outros é *mais livre* do que aquela condicionada. A liberdade que nasce da obediência a uma convicção interior, que é expressão de uma motivação intrínseca, é talvez a liberdade mais alta que podemos imaginar. Por isso, a gratuidade é livre e, talvez, somente a gratuidade é realmente livre. Além disso, se o ato gratuito não nascesse de um ato de liberdade interior, a gratuidade se transformaria radicalmente no seu oposto” (BRUNI, 2006, pp. 92-93).

21 Cf. Bonan (2005, pp. 342-343) e Galindo Filho (2007, pp. 255-256).

22 “[...] agem sem oferecer resistência” (BOLTANSKI, 2005, p. 95).

mesmo ao controle do dom recebido – porque estando em amor pode somente doar – doa novamente o dom original enriquecido, porém, do dom de si mesmo (BONAN, 2005, pp. 342-343), mediante o símbolo daquilo que é doado, material ou imaterial.

A substância daquilo que é doado é distinta do dom original e, além disso, é diferenciada também no tempo, o que garante estabilidade diante da possibilidade de oscilação em outro regime (justiça, violência, rotina, etc.) pela rejeição ou mesmo pela aparência de rejeição do dom original²³. A conexão é operada pela capacidade de ter somente o incomensurável como possibilidade de valoração²⁴ e, portanto, o incomensurável dom que é o outro em si mesmo.

Porquanto concerne à comunicação, na modalidade de ação e interação do dito *ágape*, existe uma linguagem que não é auto-referencial, mas é uma linguagem, por assim dizer, *alter*-referencial. Isto é, não se trata das capacidades de estabelecer confronto enquanto relação de forças, como no *regime de violência*, ou de equivalência com uma lei formal ou informal, como no *regime de justiça*, e, nem mesmo de passiva aceitação, como no *regime de rotina*. Trata-se aqui da capacidade de doar – atitude típica do *regime de ágape* – dando sentido ao outro e considerando a própria existência enquanto relação com o *alter* que, em última análise “diz” e *ego* (às vezes, tacitamente) quem é si mesmo.

No mesmo momento em que o *alter* doa novamente ao *ego* o dom recebido (dom símbolo de *ego*), enriquecido de si mesmo (*ego* feito dom recebido e doado novamente, enriquecido de *alter*), a distinção

23 O “[...] único obstáculo que pode encontrar” é “a rejeição do dom no mesmo instante no qual este dom é feito” (BOLTANSKI, 2005, pp. 148-149).

24 “A fim de que o dom tenha alguma forma de medida comum ao dom, mesmo e, sobretudo, se como preconiza a concepção antropológica da relação dom / retribuição, a troca é diferenciada no tempo [sublinhado pelo autor] e realizada através de objetos diferentes [sublinhado pelo autor], é necessário que as pessoas possam recorrer a instrumentação para coligar, mesmo aproximativamente, as prestações que compõem a seqüência” (BOLTANSKI, 2005, p. 77), e aqui a instrumentação é o incomensurável (BOLTANSKI, 2005, p. 85).

substancial e temporal permite o reconhecimento da diferença entre os dons e o enriquecimento que é contido naquele dom. Portanto, o reconhecimento do dom original, enriquecido daquilo que é novamente doado carrega consigo o reconhecimento da distinção – como dom incomensurável – e, por isso, reconhecimento de si mesmo e do outro.

É possível, portanto, considerar legitimamente – seja no efeito da composição, que permite o surgimento do ágape, seja na estrada subjetiva e intencional nesse regime – a existência de reflexão e de linguagem, associada às outras faculdades ordinárias da pessoa: racionalidade, lógica, afetividade, cognitividade, vontade, comunicação verbal e/ou não-verbal (enquanto dom) etc.

A comunicação é, portanto, mais alta e completa, é o *homem imediato* [livre de mediações], donde resulta que comunica a si mesmo, na ausência da capacidade de cálculo estratégico racional elementar, é doação completa – no símbolo dos bens doados, materiais ou imateriais.

As propriedades-meios de manutenção e estabilidade do modelo dão uma contribuição substancial ao estabelecimento da reciprocidade gratuita. E a estabilidade do modelo permite o emergir dos efeitos, entre os quais o aumento exponencial das probabilidades de geração de bens relacionais²⁵ e também o *constante encanto* em toda a duração da relação em ágape.

Conclusão

Os atores sociais não estão, estática e invariavelmente, em um ou outro regime de ação, mas, variam constantemente nas incessantes

25 Seria possível abrir o discurso da relação social enquanto geradora da sociedade e dos bens relacionais, enquanto constituintes dessa realidade e fundamentos da participação cívica, bem como elementos que potencializam exponencialmente o rendimento institucional (Cf. PUTNAM, 1997; e, BRUNI, 2005 e 2006).

passagens entre os estados que continuamente se subseguem, alternando-se, exprimindo-se com intensidades diversas em diversas nuances do mesmo regime e, às vezes, sobrepondo-se uns aos outros. Portanto, se é ilógico considerar a concretização de um mundo todo imerso no modelo de ação e interação denominado *ágape*, é igualmente ilógico e falacioso a consideração de estados permanentes de ação e interação fundamentados unicamente em um *standard* geral e invariável, baseado em uma lógica de calculabilidade racional estratégica, clássico-elementar, generalizada, como propõem, de modo particular o *holismo* e o *individualismo*, reduzindo a pessoa a um indivíduo isolado ou a um ser “agido”.

É necessário, portanto, munir-se de um conjunto de instrumentos que promovam a possibilidade de executar uma abordagem cognitiva à capacidade constitutiva ordinária que a pessoa possui de estabelecer relações nesse regime e ativar novas pesquisas, refinando sempre mais a operacionalidade empírica que conduzirá à geração de construções teórico-empíricas originais, mutuadas pela tradição, superando o grave risco substanciado pela rejeição apriorística dos elementos constitutivos da realidade porquanto modestos possam parecer:

A ciência no seu progredir ao longo dos caminhos do conhecimento, procede através da iluminação de partes da realidade, mas, esta mesma ciência, contemporaneamente, comete uma multiplicidade de atos de desatenção, e obscuramentos de outros aspectos do real. Nietzsche (1844-1900), aproxima esta extrapolação de elementos de realidade do todo à tragédia da modernidade, que nos indica a exigência que somos chamados a afrontar. Zarathustra, o protagonista de seu famoso romance filosófico, é circundado por uma multidão de cochos, aleijados e mendigo que pedem a ele para serem curados, mas ele replica de modo inesperado. A sua experiência lhe ensinou que a pior coisa para uma pessoa não é que lhe falte um olho ou uma

orelha, mas a fragmentação do homem em pedacinhos e escolher deste homem despedaçado um fragmento, uma parte, e engrandecê-la “ideologicamente”, até fazer com que esta parte se torne o todo. Isto é violência, porque se uma parte, que é em si verdadeira, pretende ser o todo, deve extrapolar o seu campo, ocupar todo o espaço e, portanto, eliminar as outras dimensões que são igualmente humanas (NIETZSCHE, 1986, p. 169). A não aceitação do limite do conhecimento científico, esconder essa limitação ou removê-la, deu vida a uma série de tentativas fundamentadas sobre “lógica de poder” da ciência e da Sociologia em particular, que conduziram frequentemente a soluções infecundas, do ponto de vista do nível de conhecimento e, em alguns casos, a experiências históricas trágicas (isto é, de extrapolar uma parte e fazer com que se torne o todo da realidade). Mas, sociólogos críticos e, mais em geral, a Sociologia do Conhecimento, foram conscientes desta parcialidade da ciência, constringida por pressupostos que delimitaram o seu campo de pesquisa (COLASANTO & IORIO, 2008).

Enfim, parafraseando a inversão da questão proposta no postulado godboutiano, concernente à teoria do dom, e, aplicando esta mesma inversão à perspectiva paradigmática da gratuidade – em todas as suas expressões e, principalmente, como reciprocidade gratuita, como categoria científica para as Ciências Sociais - isto é, a aplicação de uma equivalente inversão de questão na teoria-empíria do ágape; por isso, ao invés de formulações elementares “é possível a gratuidade?” ou “por que, em muitas situações ordinárias, as pessoas doam mais de quanto preveja, espere ou hipotise a lógica comum?”; pode ser mais intelectualmente fecunda e, seguramente, mais real, a formulação: “sendo a gratuidade uma faculdade ordinária constitutiva do sujeito, o que impede as pessoas de operarem na gratuidade ou de estabelecer – nas incessantes passagens entre os diversos regimes de ação e interação – a *reciprocidade gratuita*?”. Ou ainda, “que

faz com que as faculdades ordinárias do agir agapicamente sejam frequentemente inibidas e/ou anuladas?”. Como também, “por que, tendo a possibilidade de aumentar exponencialmente a qualidade, seja das relações em sociedade – pessoais ou públicas – seja do rendimento institucional com todos os seus efeitos, desde o aspecto subjetivo até o aspecto objetivo e até mesmo o institucional, isto não é feito?”²⁶.

As ações e interações fundamentadas sobre o amor-ágape podem revigorar, sanar e gerar o tecido social nos seus elementos constitutivos. Os momentos de gratuidade, que parecem raros, mas que existem e dos quais experimentamos os efeitos, possuem um enorme potencial que concerne à geração e à estabilização, desde relações interpessoais até a constituição da sociedade e das instituições, dos quais a expressão máxima é a *reciprocidade gratuita*.

Até o momento os êxitos empíricos tendem a confirmar essa teoria.

Referências

ALICI, L. (org.). **Forme della reciprocità**. Comunità, istituzioni, ethos. Bolonha: Il Mulino, 2004.

BAGNASCO, A.; BARBAGLI, M.; CAVALLI, A. **Elementi di Sociologia**. Bolonha: Il Mulino, 2004.

26 Sobre a felicidade como categoria científica nas Ciências Sociais: “Explicações que procuram nos dizer porque as pessoas são irracionais (no sentido de que não maximiza o próprio bem-estar quando poderia fazê-lo) [gerando bens relacionais – comentário do autor] são aquelas que derivam da teoria de Tibor Scitovsky, um fundador dos estudos sobre felicidade. Na sua *Joyless Economy* (1976) ele nos oferece uma explicação que ainda hoje se presta muito bem a incluir também os bens relacionais” (BRUNI, 2005, pp. 553-554). “A primeira estação da felicidade em economia remonta aos albos da Ciência Econômica, à tradição da Economia Civil de Nápoles, de Antonio Genovesi, e de Milão, de Pietro Verri, que definiram a nascente Economia como a ‘ciência da pública felicidade’” (BRUNI, 2005, p. 538).

BARTHES, R. **Fragments d'un discours amoureux**. Paris: Seuil, 1977 [tradução italiana: **Frammenti di un discorso amoroso**. Torino: Einaudi, 1979].

BIELA, A. “Una rivoluzione copernicana per le scienze sociali.” **Nuova Umanità**, Roma, vol. XVIII, 108, Nov-Dez/1996.

BOLTANSKI, L. **Stati di pace**. Una sociologia dell'amore. Milano: Vita e Pensiero, 2005.

BOLTANSKI, L. ; GODET, M. N. Messages d'amour sur le Téléphone du dimanche. **Politix**, n. 31, 1995, pp. 30-76.

BONAN, E. Tra reciprocità e dissimmetria: la Regola d'oro nel pensiero di Paul Ricœur. In VIGNA, C.; ZANARDO, S. (orgs.). **La Regola d'Oro come etica universale**. Milão: Vita e Pensiero, 2005.

BOURDIEU, P. **Ragioni pratiche**. Bolonha: Il Mulino, 1995.

BRUNI, L. “Felicità, economia e beni relazionali.” **Nuova Umanità**, Roma, vol. XXVII, Mai-Ago/2005, pp. 159-160.

_____. **Il prezzo della gratuità**. Roma: Città Nuova, 2006.

_____. **Reciprocità**. Dinamiche di cooperazione economia e società civile. Milão: Bruno Mondadori, 2006.

CAILLÉ, A. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 13, n. 38, 1998.

_____. Reconhecimento e sociologia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 23, n. 66, 2008.

CALLOSI, M.; FERRARA, A.; PETRUCCIANI, S. (orgs.). **Pensare la società**. Roma: Carocci Editore, 2001.

CECCATELLI, G. **Mediare culture**. Nuove professioni tra comunicazione e intervento. Roma: Carocci Editore, 2003.

CHÂTEL, F. **Creati in dono**. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.

COLASANTO, M.; IORIO, G. Sette proposizioni sull'Homo Agapicus - Un progetto di ricerca per le scienze sociali. In **Seminario “Agire Agapico e Scienze Sociali”**. Roma, 2008.

COLLINS, R. **Teorie sociologiche**. Bolonha: Il Mulino, 1992.

COHN, G. As diferenças finais: de Simmel a Luhman. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 13, n. 38, 1998.

CORBETTA, P. **Metodologia e tecniche della ricerca sociale**. Bolonha: Il Mulino, 1999.

COSTA, G. **Au cœur du travail social. Esquisse d'une sociologie de l'agapè en pratique**. [Tese de Doutorado em Sociologia]. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004.

DAMO, A. S. Dom, amor e dinheiro no futebol de espetáculo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 23, n. 66, 2008.

DEMARCHI, F.; ELLENA, A. (orgs.). **Dizionario di Sociologia**. Turim: Edizioni Paoline, 1976.

DONATI, P. **Teoria relazionale della società**. Milão: FrancoAngeli, 1991.

_____. **Introduzione alla sociologia relazionale**. 6º ed. Milão: FrancoAngeli, 2002.

_____. “La sociologia relazionale: una prospettiva sulla distinzione umano/non umano nelle scienze sociali.” **Nuova Umanità**, Roma, vol. XXVII, n. 157, Jan-Fev/2005.

FORESI, P. **L'agape in san Paolo e la carità in san Tommaso d'Aquino**. Roma: Città Nuova Editrice, 1965.

GALINDO FILHO, L. T. **La Cittadella. Teoria ed empiria del αγάπη. Fraternità, gratuidade, amor, reciprocidade, agape: nuove prospettive teorico-pratiche per le scienze sociali**. [Dissertação] Florença: Departamento de Sociologia e Ciências Políticas / Universidade de Florença (Itália), 2007.

_____. Fraternidade, gratuidade, amor, reciprocidade, ágape: novas perspectivas teórico-práticas para as Ciências Sociais. **Revista da Faculdade de Direito de Caruaru**, vol. 40, n. 01, 2009.

GALLINO, L. **Dizionario di Sociologia**. Turim: Unione Tipografico - Editrice Torinese, 1978.

GEERTZ, C. **Interpretazione di culture**. Bologna: Il Mulino, 1988.

_____. **Mondo globale, mondi locali**. Cultura politica alla fine del ventesimo secolo. 4º ed. Bolonha: Il Mulino, 1999.

GODBOUT, J. Introdução à dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 13, n. 38, 1998.

HELD, D. **Modelos de democracia**. Belo Horizonte: Ed Paidéia, 1987.

IORIO, G. “La nascita della sociologia e la relazione sociale.” **Nuova umanità**, Roma, vol. XXVII, n. 162, Nov-Dez/2005.

KIERKEGAARD, S. **Atti dell'amore**. Milão: Bompiani, 2003.

KUHN, T. **La struttura delle rivoluzioni scientifiche**. Turim: Einaudi, 2009.

LUBICH, C. (organizado por Michel Vandeleeene). **La Dottrina Spirituale**. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 2001.

LUHMANN, N. **Love as Passion**. The codification of Intimacy. Cambridge: Polity Press, 1986 [tradução italiana: **Amore come passione**. Trieste: Asterios Editore, 2001].

LYND, R. S.; LYND, H. M. **Middletown**. Milão: Edizioni di Comunità, 1970.

MARRADI, A. **Concetti e metodo per la ricerca sociale**. 3ª ed. Florença: La Giuntina, 2002.

MARSIGLIA, G. **Pierre Bourdieu**. Una teoria del mondo sociale. Pádua: CEDAM, 2002.

MARTINELLI, A.; SALVATI, M.; VECA, S. **Progetto 89**. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 1989.

MARTINS, P. H. A sociologia de Marcel Mauss: dom, simbolismo e associação. **Revista Critica de Ciências Sociais**, n. 73, 2005.

_____. De Levi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: itinerários do dom. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 23, n. 66, 2008.

MAUSS, M. **Saggio sul dono**. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche. 3º ed. Turim: Giulio Einaudi Editore, 2002.

MELUCCI, A. **Parole Chiave**. Per un nuovo lessico delle scienze sociali. Roma: Carocci Editore, 2000.

OUTHWAITE, W.; BOTTOMORE, T.; GELLNER, E.; NISBET, R.; TOURAINE, A. (editado por Paolo Jedlowski). **Dizionario delle scienze sociali**. Milão: Il Saggiatore, 1997.

- PARSONS, T. **La struttura dell'azione sociale**. Bolonha: Il Mulino, 1987.
- PUTNAM, R. **La tradizione civica nelle regioni italiane**. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 1997.
- ROUGEMONT, D. de. **L'amour et L'Occident**. Paris : Plon, 1972 [tradução italiana: **L'Amore e L'Occidente**. Milão: Rizzoli, 199).
- SABOURIN, E. Dádiva e reciprocidade nas sociedades rurais contemporâneas. **Tomo – Revista do Núcleo de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais**, ano VII, 2004.
- _____. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 23, n. 66, 2008.
- SIGAUD, L. As vicissitudes do “Ensaio sobre o dom”. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, vol. 5, n. 2, 1999.
- SIMMEL, G. **Philosophie de l'amour**. Paris: Rivages, 1988.
- SOROKIN, P. A. **Il potere dell'amore**. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.
- TULLIO-ALTAN, C. **Ethnos e civiltà**. Identità etniche e valori democratici. Milão: Feltrinelli Editore, 1995.
- VIGNA, C.; ZANARDO, S. (orgs.). **La Regola d'Oro come etica universale**. Milão: Vita e Pensiero, 2005.
- WALLACE, R. A.; WOLF, A. **La teoria sociologica contemporanea**. Bolonha: Il Mulino, 2000.
- WEBER, M. **Economia e società**. 5ª ed. Milão: Edizioni di Comunità, 1980.

CAPÍTULO 3

CIDADANIA NÃO-LIBERAL E FRATERNIDADE: AS CONTRIBUIÇÕES DE ARENDT E SCHMITT

Alexandre José Costa Lima¹

O presente artigo busca desenvolver uma visão da participação política dos cidadãos nas democracias liberais contemporâneas, destacando o fato de que há um sério desacordo entre o modelo prescritivo liberal clássico, por um lado, e o quadro real no qual o exercício efetivo dos direitos políticos do cidadão acontece. Tal discrepância aponta para a desvalorização da participação política dos cidadãos e a crise da representação. Nesse quadro, tenta-se discutir a contribuição da fraternidade para a superação desse estado de coisas indesejável.

Para desenvolver juízos de relevância adequados, que nos permitam analisar a crescente despolitização do político e a preocupante impotência dos cidadãos para intervir em assuntos de seu vital interesse, vamos utilizar as categorias teóricas de dois importantes pensadores políticos do século XX: Hannah Arendt e Carl Schmitt. Os dois consideram que cabe à política, em última

¹ Doutorando em Filosofia, pela Universidade de Buenos Aires (Argentina). Mestre em Filosofia, pela Universidade de Sussex (Inglaterra) e também pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor da Faculdade ASCES, onde coordena o Projeto de Extensão “Cine Sofia”. É autor do blog “Cinema, Cultura e Filosofia” (www.ascses.edu.br/cinemaefilosofia).
E-mail: lima-aj2@hotmail.com

análise, dar forma à vida em sociedade e que a contingência e o conflito são os elementos centrais da lógica política.

A tradição sempre concebeu a política como uma atividade que tende ao acordo e ao consenso, embora ela possa ser entendida, antes de tudo, como a expressão do choque entre identidades e discursos previamente estabelecidos, entre concepções do bem e pretensões conflitantes. Essas características, devidamente analisadas, são suficientes para um confronto entre as crenças comuns ao liberalismo político e a tese da progressiva despolitização da cidadania, causada, certamente, pela crença de que a mera instituição jurídica dos direitos individuais e a suposta transformação da política em mecanismo regulador e dependente do bom funcionamento das instituições serão suficientes para assegurar a democracia.

Schmitt, com a sua tese da natureza conflitiva da política e Arendt, cuja teoria da ação aponta para um espaço de liberdade política, de invenção e de instituição de práticas políticas inovadoras, oferecem subsídios teóricos para que se compreendam os processos *heurísticos* e *práticos* que articulam o discurso democrático e, entre eles, uma nova faculdade política de julgar.

O princípio da fraternidade contribuiria para o cultivo dos sentimentos públicos não como mera simpatia pela situação desvantajosa do outro, mas como um esforço para desenvolver um imaginário público, uma opinião pública nova que repercuta nas instituições políticas. É necessário um esforço coletivo para que se supere a tendência inercial do homem contemporâneo a só se interessar por expectativas e interesses particulares.

Do estado absolutista ao estado liberal neutro

Os conceitos da filosofia política e da ciência política são, muitas vezes, absorvidos pela prática política cotidiana e tornam-se parte

do vocabulário básico da cidadania. Um exemplo seria o conceito de cidadania liberal, entendido como um elemento indispensável na democracia e nas liberdades individuais. O exercício das liberdades democráticas faz parte do patrimônio político da Modernidade e também os direitos individuais estão devidamente consagrados, mas, não obstante, convém submeter a noção de cidadania liberal a uma análise mais acurada para que se possa avaliar o seu papel na urgente ampliação dos direitos políticos das pessoas.

Sem dúvida, a tarefa de elucidação conceitual não se resume, por um lado, à apresentação de um tópico lexicográfico, como o faz qualquer bom dicionário, quando fornece a origem da palavra e a história do seu uso; por outro lado, a elucidação tampouco se limita à estipulação dos significados atuais do conceito. Uma investigação conceitual deve ir mais além, transformando-se numa *reconstrução racional*, uma tarefa complexa na medida em que busca transformar um conceito inexato e vago, utilizado nos mais variados e díspares contextos (e, por isso mesmo, objeto de intermináveis disputas), em um conceito preciso, devidamente desbastado de incongruências e de vaguidão.

Desbastar um conceito significa tirar ou cortar o que está em demasia, ao mesmo tempo em que se restringe o âmbito de sua aplicabilidade e se rechaçam as alternativas incompatíveis com o novo nível de compreensão conceitual obtido. Sendo assim, elucidar o conceito de cidadania liberal implica estabelecer os traços teoricamente relevantes que permitiriam identificar as situações ou os fenômenos envolvidos naquela noção.

Na política costuma acontecer que uma mesma palavra pretende abarcar conceitos e níveis de compreensão muito distintos, variando conforme os interesses dos grupos envolvidos e também segundo o contexto. Por essa razão, os conceitos constitutivos das Ciências Humanas não são imutáveis, fixos e imunes às variações

temporais. Numa determinada época, um conceito político pode assumir, provisoriamente, certa preponderância, na medida em que representa um ganho teórico real no processo de efetivação de mudanças políticas e históricas. E isso ocorreu, de fato, com a idéia de liberalismo entendida como a alternativa conceitual mais razoável e mais promissora para a superação efetiva do absolutismo dos reis europeus.

Diante do exercício desregulado do arbítrio real e da própria identificação da pessoa do soberano com o Estado, como na célebre frase de Luís XIV - “L’Etat c’est moi” -, os cidadãos sabiam que, sob o julgo do absolutismo, jamais poderiam desenvolver uma personalidade jurídico-política que lhes permitisse fazer valer os seus direitos e os seus interesses. A influência dos pensadores iluministas sobre as Revoluções Americana e Francesa é bastante conhecida, embora uma discussão mais ampla desse tópico extrapole totalmente os limites do presente artigo; convém assinalar, no entanto, que as teses liberais propunham soluções efetivas e praticáveis contra os abusos absolutistas e prometiam articular a liberdade com o progresso científico ininterrupto, criando uma imagem da História muito atraente.

O conceito de cidadania liberal sustenta que o indivíduo é titular de direitos que são anteriores à esfera política e que só podem ser devidamente exercidos a partir do domínio da liberdade negativa. John Rawls, certamente o mais destacado filósofo liberal da segunda metade do século XX, escreve, em *Justiça e Democracia*:

Uma hipótese crucial do liberalismo consiste no fato de os cidadãos iguais terem concepções diferentes, e efetivamente incomensuráveis e irreconciliáveis do bem. Numa sociedade democrática moderna, a existência de modalidades de vida tão diversas é considerada uma circunstância normal que só

pode ser suprimida pelo uso do poder autocrático do poder do Estado (RAWLS, 2000, p. 160).

A consequência seria a afirmação do agente consciente livre, cuja ação seria sempre transparente para si mesmo, algo como um cartesianismo moral aplicável à política. As sociedades modernas adotaram um ideal de organização política baseado em três elementos diferentes: (a) do ponto de vista do poder público, o remédio para superar o arbítrio do absolutismo seria a adoção de um governo limitado e restrito por leis e que respeitasse o gozo privado dos cidadãos em relação aos bens que possuísem; (b) tal respeito seria assegurado por um campo jurídico-político que reconhecesse, por um lado, os direitos humanos e, por outro, protegesse a liberdade individual; (c) por último, esse ideal organizativo prosperaria em função do pluralismo típico da cidadania liberal e permitiria a diversidade dos modos de vida e variadas concepções do bem.

Soberania impessoal e abstrata

O Estado teria o dever da neutralidade, impedindo-se de tomar partido por qualquer concepção de bem, na medida em que adotasse a tese da equidistância ética, segundo a qual não existe um bem comum substantivo que possa ser livremente compartilhado pelos cidadãos. A neutralidade estatal garantiria, então, uma democracia multicultural e pluralista. Se não há bem-comum e cada agente busca a concretização dos proveitos individuais, então poderia estar implícita aqui uma “mão invisível” que velaria pelo interesse coletivo realizado em conjunto.

Enquanto o Estado do monarca soberano era transcendente em relação à sociedade por ele constituída, o Estado democrático liberal, ao contrário, pretende ser totalmente imanente à sociedade, na medida em que todos os assuntos lhe dizem respeito: economia,

cultura, religião, arte, controle sobre a vida etc. Segundo o professor português Franco de Sá, se para Kelsen, Direito e Estado se equivalem, então não é mais o Estado que é soberano, senão o próprio Direito, e “[...] a democracia apresenta-se como a soberania da ausência de soberania” (SÁ, 2001, p. 436).

O Estado moderno também se tornou laico, adotando a recomendação de Locke, segundo a qual, lidar com religião como um assunto privado, a salvo da interferência estatal, seria o melhor antídoto contra as guerras religiosas. A privacidade (esfera da vida individual refratária à interferência externa) torna-se a religião do cidadão liberal, o qual, coerentemente, afasta-se da vida política, desiste de cultivar sentimentos públicos e de engajar-se num debate com os seus concidadãos. De certa forma, omitir-se segue sendo a sua opção preferencial, desde que a sua débil ação política não interfira nos seus negócios privados. Isso porque, tanto a suposta garantia da proteção jurídica dos direitos quanto a propalada fundamentação do âmbito privado da sociedade civil num conjunto de leis positivas, parecem poder conviver perfeitamente com o conceito negativo de cidadania liberal: “livre é aquele que não sofre interferência externa na sua ação”.

Aqui surge o problema central do nosso artigo: avaliar o comportamento do cidadão das democracias liberais contemporâneas significa descrever ou contrapor o modelo real dessa conduta com o modelo prescritivo adotado pela ideologia liberal. Ficará claro que há um desequilíbrio entre os dois modelos e que os resultados reais da análise apontam para a inadequação e ineficácia da proposta liberal.

A nossa tese central, também adotada por pensadores como Arendt e Schmitt, é a de que o cidadão da democracia liberal, em função de crenças daquele tipo, afastou-se radicalmente da participação política efetiva e preferiu recolher-se aos seus interesses privados, individuais. Por comodismo ou por ingenuidade, ele

adotou uma conduta cética em relação ao seu poder de interferir na condução dos negócios públicos, conformando-se com a regra da maioria e com o princípio da representação, suficientes, no seu entendimento, para zelar pelo interesse coletivo. Periodicamente, através de eleições, o cidadão das democracias liberais acredita estar fazendo uma escolha real, fundamentada na autonomia e em princípios inabaláveis, mas, na verdade, está diante de alternativas dadas de antemão e cujas regras de emergência lhe são inteiramente desconhecidas.

Em consonância com essa ideologia, o Estado liberal, surgido da superação das monarquias absolutas européias, apresenta-se como tendencialmente neutro e não-interveniente, submetido ao princípio do *laisser-passer*. Perante as leis “imanentes” da organização econômico-técnica da sociedade, o Estado liberal deve, supostamente, adotar uma prudente distância, abstendo-se de intervir no processo de funcionamento do sistema. Ademais, diante de eventuais conflitos sociais, religiosos e culturais, a postura de neutralidade permaneceria válida e sempre desejável.

Alicerçada no princípio de que cada homem pode escolher em conformidade com o que delibera, a democracia liberal necessita concretizar a conjunção paradigmática da política com o direito através do pensamento jusfilosófico. A filosofia do direito liberal entende que a busca dos valores de justiça deve ser a permanente reiteração das questões da igualdade e da liberdade política e, portanto, é necessário desenvolver uma teoria que responda a tais demandas.

Parte do pensamento jusfilosófico atual reconhece a íntima correlação necessidade / direito, atribuindo-lhe grande valor normativo. Neste quadro, a justiça, em primeiro lugar, tem a ver com a *distribuição de determinados bens e recursos materiais*, tais como renda, trabalho, habitação, saúde, educação, lazer etc. Igualmente,

bens de natureza imaterial devem ser distribuídos aos indivíduos: chances de desenvolver suas potencialidades, receber atenção por parte do Estado e das outras pessoas, participar das decisões políticas e, por fim, cultivar a auto-estima e a autonomia crítica. Essas necessidades têm uma natureza social e cultural e são historicamente determinadas; são também generalizáveis, isto é, dizem respeito a todo e qualquer ser humano, sempre respeitado como potencialmente autônomo e criativo. Uma necessidade, quando não atendida, pode causar sérios danos físicos ou psíquicos ao seu portador e é uma crença moderna que cabe ao Estado fornecer os meios para que o sujeito as atenda.

Sem dúvida, as necessidades concedem ao indivíduo razões e argumentos sobre a justiça. E se o campo do direito identifica a *pessoa* como portadora de responsabilidades pessoais e sociais, um Estado pode ser classificado como justo e legítimo, a depender da maneira como procede para com as desigualdades existentes e de como tolera os prejuízos que acometem parte de seus cidadãos.

Uma premissa básica dessa abordagem jusfilosófica é a de que a todas as pessoas deve ser assegurado o *mínimo necessário em pretensões*, cujo cumprimento garanta uma vida feliz e bem sucedida. Além disso, a *autonomia* surge como um elemento decisivo para fazer com que o atendimento à necessidade contribua para desenvolver a capacidade de ação e de intervenção da pessoa ou do seu grupo sobre as condições de sua forma de vida. Ser autônomo significa ser capaz de fazer escolhas próprias e definir as estratégias mais adequadas para atingi-las. Por um lado, todos os homens desenvolvem para si a representação de uma vida boa e por isso todos se interessam por uma cooperação equânime como um interesse moral; por outro lado, cabe ao Estado garantir *liberdades e direitos básicos*. Muito importante também é o postulado liberal de que a unidade social não

pode repousar sobre uma concepção de bem, religiosa ou política, mas exige uma concepção de justiça pública e compartilhada.

Diante desses postulados, a filosofia jurídico-política liberal precisará desenvolver uma teoria que explique, sistematicamente, como articular, de maneira efetiva, a intitulação de direitos, a liberdade negativa e a conduta do cidadão como agente consciente, livre, que se orienta por uma concepção particular de bem.

A justiça como procedimento institucional

John Rawls assumiu essa tarefa e desenvolveu uma refinada teoria da justiça nos moldes liberais, pressupondo a sociedade como uma associação de agentes cooperativos que possuem planos e concepções diferentes de vida. A *subsistência* e a *segurança* são as condições da cooperação social, desde que haja, evidentemente, proveito recíproco. A cooperação se apoia em dois elementos: o *razoável*, que define as condições leais de cooperação, tais como carregar o ônus conjuntamente e o *racional*, o qual define a vantagem de cada participante e propõe a anuência das pessoas. Em outras palavras: o sentido por direito e justiça configura o *razoável* e, a competência para desenvolver uma concepção do bem configura o *racional*.

Em Rawls, a política seria a expressão de mecanismos que melhor executem a administração de uma teoria da justiça. A sua teoria pressupõe um pacto, uma hipótese para explicar a definição das premissas de operação da sociedade que irão desenhar, por um lado, o funcionamento do maquinismo social, e por outro, assegurar a execução das regras pactuadas².

A teoria propõe dois princípios, o da *igualdade* e o da *diferença*, ambos assentados no bom equilíbrio das instituições sociais. O

2 A nossa abordagem aqui é muito restrita e elegeu apenas alguns aspectos da teoria de Rawls relevantes para a nossa argumentação.

primeiro princípio define as liberdades e o segundo regula a aplicação do primeiro. Eles são reguladores de toda atividade institucional e organizam a distribuição de deveres, direitos, benefícios e ônus. Surge, então, uma justiça processual pura aplicada à teoria das instituições e que demanda, naturalmente, um sistema institucional que preveja mecanismos de equilíbrio das deficiências e desigualdades. A justiça procedimental seria talvez o resultado do triunfo histórico de uma atitude política e social de tolerância, porque, se os seus postulados teóricos propõem uma sociedade justa que pretende igualar as pessoas nas suas circunstâncias, o preço a pagar é, politicamente, muito alto: se a garantia de uma democracia pluralista e multicultural está associada à ausência de um bem comum substantivo, então a justiça *não pode expressar* qualquer qualidade.

Portanto, não é desejável e não faz sentido aos cidadãos livres e cooperativos discutir as razões pelas quais concordam em cooperar de forma razoável e racional. Tal discussão seria inócua, face ao bom funcionamento mecânico das instituições. Seria uma espécie de desistência do debate em favor do mecanismo procedimental³.

A soberania é existencial: o político em Carl Schmitt

Duas importantes tentativas de refletir sobre o político de um ponto de vista não-liberal são, paradoxalmente, as teorias políticas de dois filósofos contemporâneos antípodas: Carl Schmitt e Hannah Arendt. Ambos convergem em admitir o papel crucial da política em dar forma à vida em sociedade, apontam para a alta dose de contingência que caracteriza o político e, por fim, ressaltam o caráter conflitivo da lógica política.

3 Contrapondo-se às teses de justiça procedimental, Amartya Sen propõe, em seu livro *Uma Ideia de Justiça*, uma perspectiva comparativa da justiça que vá além da estrutura do contrato social e mostre como a justiça está fundamentalmente conectada ao modo como as pessoas vivem e não meramente à natureza das instituições que as cercam.

O filósofo do direito, alemão Carl Schmitt, no seu livro *O Conceito do Político*, afirma que o Estado moderno se assenta no princípio da representação porque um ser invisível - a unidade política de determinado agrupamento humano - torna-se visível e presente publicamente através da presença do representante que o presentifica. Esse raciocínio, aparentemente redundante, adquire sentido quando compreendemos que, para Schmitt, a representação assume uma *dimensão existencial* que lhe permite propor um nexo dialético indissolúvel entre ausência e presença: o representado é tornado presente enquanto ausente.

Nesse sentido, a representação poderia ser definida como a condição de possibilidade da pluralidade humana se apresentar publicamente, vir a ser, aparecer como existência concreta. Além disso, tanto o representante quanto o representado assumem uma dignidade própria que se expressa no caráter público daquele nexo dialético. No Estado moderno, a unidade política do povo passa a confluir na pessoa do príncipe, o qual, simultaneamente, surge diante do povo como o seu soberano.

É verdade que a pessoa pública do soberano (monarca) constituía o povo que ele representava como uma unidade política, mas já subterraneamente, num processo iniciado desde o fim da Idade Média e que durou séculos, acontecia uma natural reação dos representados contra o poder soberano, porque a nação reclamava para si mesma a efetivação do princípio da identidade. Estava bem claro que o nexo democrático do princípio de identidade entre representante e representado não poderia mais se limitar a uma manifestação aristocrática e distante, expressa na pessoa do monarca por direito hereditário e que o anseio democrático do povo pretendia transformar o tradicional princípio de identidade assentado na pessoa do príncipe em um regime político cada vez mais inclusivo. Na verdade, aquelas aspirações democráticas evocadas pelos

representados só encontrariam concretização na instituição do parlamento, o qual retiraria a sua legitimidade da sua identidade com o povo. Inglaterra, França e Estados Unidos da América concretizaram, em formas diferentes e em tempos diferentes, essa progressiva autodeterminação dos seus povos.

Schmitt crê que o poder soberano é intrínseco ao ato de representação e se coloca essencialmente como *ilimitado, solitário e absoluto*. Além disso, o poder soberano deve também estar *desvinculado*, por ser a potência capaz de constituir uma lei como tal. Ao exibir o poder de decisão que origina a lei, esse poder soberano desvinculado permanece fora dos limites da lei. É essa característica que permite a Schmitt escrever a célebre frase inicial do livro *Teologia Política*: “soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción” (SCHMITT, 2005, p. 23). Isso quer dizer que o poder soberano pode decidir suspender, excepcionalmente, a própria ordem jurídica normal que ele mesmo havia decidido estabelecer⁴. Vale notar, no entanto, que a decisão *extra ordinem* não significa a suspensão da ordem jurídica total, senão que o estado de exceção está fora da ordem jurídica normal. Em outras palavras: o soberano está fora da ordem legal, normalmente vigente, e possui competência para decidir se a constituição pode ser suspensa.

Schmitt entende que o poder soberano se manifesta, no *plano interno*, no poder de decidir sobre o estado de exceção e, no *plano externo*, no poder não só de decidir sobre o amigo/inimigo, mas igualmente de declarar guerra e de exigir o sacrifício de vidas humanas.

Segundo Schmitt, a perda do poder político absoluto passou a ser compensada com a suposta neutralidade do Estado moderno. Schmitt, no entanto crê que ao poder soberano se sucede o poder

4 Giorgio Agamben, no livro *Estado de Exceção*, estuda a contribuição de Schmitt para a compreensão desse tema, tão minimizado pelos juristas.

total como consequência inevitável do desenvolvimento do conceito de Estado. Na modernidade, cada vez mais, tudo passa a orbitar em torno do Estado: a administração pública, a administração dos recursos naturais e humanos do território, a educação dos cidadãos, os gigantescos investimentos públicos para a geração de mais riqueza e mais bem-estar e, com o desenvolvimento das ciências estatísticas, o estabelecimento de políticas públicas de saúde coletiva, de seguridade social etc. Isso configuraria, segundo Schmitt, o poder total. Podemos até imaginar Schmitt fazendo a seguinte pergunta: como a democracia liberal, configurando um poder total, contribuiu para a formação de cidadãos alheios a tudo o que não seja do seu interesse privado?

Para respondê-la de forma inteligente e original, Schmitt contrapõe à tese da soberania da ausência de soberania uma tese existencial: ele entende que Kelsen, ao identificar Direito e Estado, eliminou da ordem jurídica estatal todo elemento pessoal, decisório. Schmitt pretende corrigir o equívoco da concepção kelseniana abstrata de soberania, adotando a fórmula hobbesiana de que falar em soberania significa falar de uma instância decisória suprema e pensa que seria um erro e certamente uma hipocrisia negar a lógica conflitiva do político, como o faz o liberalismo, o qual considera a política como uma atividade que tende ao acordo.

A distinção amigo / inimigo

Para Schmitt, a especificidade do político está na possibilidade de distinguir amigo e inimigo. Tal distinção tem um caráter ontológico, baseado no fato de que a tomada de decisão sobre o amigo / inimigo deriva de fatores contingentes e imprevisíveis constitutivos do grupo. Segundo ele,

La agrupación real en amigos y enemigos es en el plano del ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición no política produce una agrupación de esa índole, pasan a segundo plano los anteriores criterios “puramente” religiosos, “puramente” económicos o “puramente” culturales, y dicha agrupación queda sometida a las condiciones y consecuencias totalmente nuevas y particulares de una situación convertida en política, con frecuencia harto inconsecuentes e “irracionales” desde la óptica de aquel punto de partida “puramente” religioso, “puramente” económico o fundado en cualquier otra “pureza” (SCHMITT, 1999, p. 68).

Sendo assim, a política – a tomada de decisão sobre a identidade do inimigo – pode dar forma a vários âmbitos da vida, a um grupo humano; em outras palavras, a política torna-se a esfera que pode potencialmente outorgar sentido aos vários âmbitos do social. Se a política é autônoma e, se definir a existência do outro é um ato inteiramente contingente, então a política está eivada de elementos nos quais irrompe a força da vida real e que escapam completamente ao controle da abstrata soberania da ausência de soberania. Para Schmitt, todo antagonismo transforma-se em político quando consegue efetivamente agrupar pessoas em termos de amigo / inimigo. Decidir um conflito político é apresentar uma resposta “correta” a uma situação dicotômica que, em caso contrário, permaneceria inconclusa e, potencialmente, cada vez mais conflitiva (e, certamente, violenta).

Dado o caráter contingente dos elementos que definiram o político em determinada situação, é impossível determinar *a priori* qual forma a lógica conflitiva do político assumirá em futuras situações distintas. Qualquer que seja a característica que transforme alguém em *outro*, (branco / negro; árabe / israelense; muçulmano / cristão etc.); o importante para Schmitt é que a intensidade da diferença

seja algo existencial, contendo traços que poderiam ser diferentes do que agora são. Em outras palavras: a política não se rege por uma lógica previsível, mas, sim, pela contingência e, consequentemente, o aparato jurídico liberal se mostra impotente para resolver os conflitos nas situações-limites (excepcionais).

Um exemplo concreto do que diz Schmitt surge nos acontecimentos pós-11 de setembro, quando o presidente americano Bush assinou o *Patriotic Act*, uma lei que bloqueava o direito ao devido processo legal, permitindo a invasão de lares, a espionagem do cidadão, o interrogatório e mesmo a tortura. Essa legislação excepcional, embora não tenha invalidado a Constituição dos Estados Unidos, suspendeu, na prática, os direitos civis. Isso mostra, como argumentava Schmitt, que o Estado liberal, ao contrário do que apregoa, não possui instrumentos jurídicos eficientes normais para lidar com situações onde a segurança do Estado se veja ameaçada. Quando excepcionalmente exercido, o poder soberano, normalmente adormecido, deixa os seus cidadãos atônitos e impotentes. Quando os conflitos ocorrem, os cidadãos não só não conseguem compreendê-los, como tampouco sabem como intervir.

Schmitt escreve que “[...] *lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la ‘decisión’* ” (SCHIMITT, 2005, p. 31). Só o recurso à soberania como o poder de decidir sobre a exceção permite ao Estado suspender o Direito como recurso extremo para sua própria conservação. Toda norma requer que as condições empíricas em que é aplicada efetivamente, submetam-se aos parâmetros da normalidade. Para Schmitt, não existe uma única norma que possa ser aplicada ao caos. Mais adiante, Schmitt afirma que “[...] *el derecho es siempre ‘derecho de una situación determinada’*. *El soberano crea esa situación*

y la garantiza en su totalidad. El asume el monopolio de la última decisión” (SCHIMTT, 2005, p. 31).

As lúcidas teses do pensador alemão podem parecer estranhas, principalmente partindo de um jurista identificado com o regime nazista, mas, contém uma advertência importante, segundo sugere Franco Sá: a dialética que conduziu do Estado absoluto do séc. XVII e XVIII, passando pelo Estado neutro liberal, do séc. XIX, até o Estado total de identidade com a sociedade, no séc. XX, aparentemente chega ao seu ápice com os fenômenos totalitários do séc. XX. Usando as categorias de Schmitt é possível pensar-se, então, que o significado histórico-espiritual do totalitarismo ultrapassa a sua configuração visível, na direção de uma invisibilidade que é proporcional à sua efetividade.

Quer dizer: hoje, no séc. XXI, podemos estar mergulhados num fenômeno totalitário invisível e, por isso mesmo, insuspeitado porque, aparentemente, o regime político é chamado de democrático e consensual. Existem eleições periódicas, os candidatos só falam aquilo que o marketing autoriza e a política tornou-se *business*. “Nada a fazer”, pensa a maioria dos cidadãos.

Lipovetsky, em *La era del vacio*, escreve que

Es la misma apatia que encontramos en el ambiente político, con porcentajes de abstención del 40 al 45% en los USA, incluso en las elecciones presidenciales. No por ello se puede hablar propiamente de “despolitización”; los partidos, las elecciones siguen “interesando” a los ciudadanos pero de la misma manera (o incluso menos) que las apuestas, el parte meteorológico o los resultados deportivos (LIPOVETSKY, 2012, p. 39).

O cidadão das democracias contemporâneas confortavelmente cedeu a iniciativa política aos seus representantes e recolheu-se à *idiotia* da vida intra-muros. Repetiríamos a pergunta de Schmitt, dessa vez com novos elementos teóricos: em que a democracia liberal

contribuiu para a formação de cidadãos alheios a tudo o que não seja do seu interesse privado?

A despolitização invisível

Podemos retomar os argumentos de Schmitt: o Estado moderno evoluiu do Estado absolutista (séc. XVII e XVIII), ao Estado neutro liberal do séc. XIX, até o Estado total contemporâneo da identidade Estado / Sociedade. Essa transformação foi acompanhada por uma mudança igualmente importante no comportamento do cidadão, o qual passou a crer na democracia como uma exigência de igualdade entre todos. Como corolário da crença, a ideologia do bem coletivo conduzido pelo mecanismo da “mão invisível”, o qual dispensava o compromisso do cidadão com a condução política da sociedade, porque ele – o mecanismo – surtiria efeito por si só. Então, ser livre era estar a salvo de qualquer interferência e poder recolher-se ao culto da religião da privacidade.

Isso conduz à despolitização, como mostra Schmitt:

El pueblo políticamente unido se convierte, por un lado, en un “público” de los intereses culturales, por otro lado, en “personal” de empresas y de trabajo y, por otra parte, en masa de consumidores. La soberanía y el poder tórnanse, en el polo espiritual, propaganda y sugestión de masas, en el pólo económico, control (SCHMITT, 2002, p. 95).

A transformação hipócrita do político em despolitização, argumenta Schmitt, serve para fazer crer que a vida política é governada por ordens e regularidades abstratas, quando, na verdade, são sempre homens ou associações concretas que governam outros homens e outras associações igualmente concretas. Schmitt acrescenta que:

En este sistema político de despolitizaciones, al adversario no se llama ya “enemigo”, pero, en cambio, como “perturbador de la paz”, se le declara fuera de la ley y fuera da la humanidad (“hors de loi” y “hors l’humanité”) (SCHMITT, 2005, p. 106).

Isso, evidentemente, representa a inércia política do cidadão, contrapartida ética do predomínio do Estado total. Um efeito adicional dessa “igualdade” seria uma homogeneidade avassaladora, cuja característica central consiste em saber eliminar o estranho, o heterogêneo. Ademais, como vimos, os conceitos liberais oscilam entre a ética (espiritualidade) e a economia (negócios), com o Estado de direito servindo de alicerce para fazer do Estado o instrumento da “sociedade apolítica”. O Estado se converte em sociedade, isto é, por um lado, adota um paradigma ideológico “ético-espiritual” que se apresenta na noção de homogeneizadora de “humanidade” e, por outro, converte-se na unidade econômico-técnica de um sistema de produção e de distribuição regular e autônomo. Se tudo funciona bem, para que política?

Ora, utilizando categorias próprias e argumentando em um contexto histórico-político particular, Schmitt mostrou que dois importantes princípios do tríptico revolucionário francês – a liberdade e a igualdade – conduziram a situações de dominação e de individualismo exacerbado, além de criar círculos concêntricos de exclusão / exclusão que funcionam sob um manto ideológico que disfarça a dominação e a torna, assim, ainda mais eficaz. Faz-se necessário, portanto, desconstruir tal homogeneidade, apelando a um novo paradigma que, no nosso caso, chama-se “o princípio esquecido da fraternidade”.

Cidadania e democracia radical: a proposta de Arendt

Ora, até aqui comentamos Schmitt e as suas teses sobre o político. Agora, pediremos auxílio a uma antípoda de Schmitt, a filósofa

alemã Hannah Arendt que, ao estudar o estado constitucional moderno, contribuiu para uma crítica radical da cidadania liberal quando assinalou a ascensão do social (a produção da sociedade). Ela chamou a atenção para a diferenciação entre o mercado econômico e a família, como um domínio isolado, por um lado, e um domínio estritamente político, por outro lado. O primeiro domínio significa o social e passou paulatinamente a obstruir o domínio do político, o que equivale a dizer que o privado passou a assumir total relevância na vida do cidadão. Reduzido a ser simples produtor econômico, consumidor e habitante urbano, o cidadão passou a habitar uma *polis* configurada pelos muros do direito e a trafegar, de maneira hesitante, entre os edifícios dos interesses conflitantes. O espaço público torna-se, então, um falso espaço de interação, no qual os sujeitos já não mais atuam, mas, simplesmente, “se comportam”.

Para compreender o tema da contingência em Arendt, é necessário lidar com os seus *elementos existenciais*: o tempo do mundo é o pressuposto da existência de todo ser humano que chega a esse cenário que naturalmente o precede e que a ele sobreviverá. *Aparecer* no mundo – fato gratuito e inexplicável – *conhecer* a natureza e *fazer perguntas* irrespondíveis: eis o homem na sua finitude!

Motivo de uma angústia insuperável, a precariedade da condição humana reflete-se na imagem que ele tem de si mesmo. A imagem do homem revela algo que o distingue dos demais seres vivos: ele é capaz de observar a si próprio. Observando-se, ele não apenas não se contenta com o que vê, mas angustia-se diante de suas imperfeições físicas e mentais. A biologia mostrou que todo ser vivo tem um impulso para a *auto-exposição*, pelo qual ele se acomoda ao mundo das aparências⁵, exibindo não só as características que ele próprio

5 Aparência, aqui, não possui a conotação platônica negativa de ilusão e de falsidade.

já tem, mas também se afirmando como indivíduo apto a procriar⁶. A partir do básico impulso à auto-exposição que compartilha com todos os seres vivos, o homem chega a desenvolver um impulso exclusivamente humano, a chamada *auto-apresentação*, uma escolha ativa e consciente da imagem de si mesmo a ser exibida; essa atividade, na medida em que implica certo grau de autoconsciência, mostra que ele é propenso tanto à sinceridade quanto ao fingimento e à hipocrisia, transitando da mais elevada atividade espiritual até os subterrâneos da fraude e da mentira factual. Segundo Arendt:

O teste que se aplica ao hipócrita é, de fato, a velha máxima socrática: ‘*Seja como quer aparecer*’ – o que significa, *apareça sempre como quer aparecer* para os outros, mesmo quando você estiver sozinho e aparecer apenas para si mesmo (ARENDT, 2002, p. 30).

Assim, “estar entre os outros” não se reduz a habitar um agrupamento denso e numeroso de indivíduos, senão estar em um mundo onde cada um pode, finalmente, mostrar *quem é*, sem a falsificação da imagem. Certezas inabaláveis mostram-se inaceitáveis quando se tratam das explicações sobre como o mortal surgido no mundo poderá reconciliar-se com a existência.

Pertencer ao mundo humano significa ser uma entidade singular e efêmera, datada no tempo e circunscrita a um espaço. A vida, entendida como o intervalo de tempo entre um começo e um fim, necessita de uma história reconhecível, capaz de fundar uma biografia, ao passo que o mundo, cuja duração excede os limites da vida individual e, não obstante, fornece um fundo sobre o qual a vida pode desenvolver a sua linearidade, representa algo para além do puro escoamento passado / presente / futuro: a duração do mundo

6 A plumagem dos pássaros, por exemplo, constitui, para além das funções de proteção e de aquecimento, uma roupa colorida cuja visibilidade é intrinsecamente valiosa em termos de atração sexual.

implica o artificial trazido à natureza pelo homem, a saber, os objetos criados e dotados de consistência, estabilidade e permanência.

Esclarecer essa pertença ao mundo é refletir sobre a contingência da existência, e isso exclui certezas definitivas. A contingência é algo fundamental à fluidez do nosso conjunto de opiniões, e permite o estabelecimento das relações recíprocas entre fatos e verdades.

Biografia e narrativa

Delimitada pelo “ainda-não” e o “já-não-mais”, a vida é uma permanente alteração do ser do homem, um equilíbrio precário entre o ser e o não-ser, uma inquietação que abrange o intervalo entre nascimento e morte, mas que pode e deve ser representado por uma *narrativa* (uma biografia) desenrolada *entre outros homens*. Funda-se, portanto, um mundo comum no qual o que me aparece, aparece igualmente aos outros.

A reflexão sobre a existência igualmente funda a liberdade porque, por um lado, aparecer e agir em público significa poder falar entre os iguais, superando a indiferença, e, por outro lado, ser escutado como alguém que tem algo importante a dizer. Em outras palavras: o sujeito habita um mundo onde atua na companhia dos demais e no qual a imprevisibilidade – aspecto insuperável da ação – desempenha um papel essencial.

Esse seria o espaço público, o objeto e o lugar da ação conjunta, o espaço adequado onde a liberdade pode aparecer. Segundo César Augusto Ramos (2010, p. 282), a convivência humana estaria, assim, fundada no princípio de visibilidade de seres que são capazes de ver e de ser vistos, de ouvir e de ser ouvidos, de tocar e de ser tocados. A esfera pública é o espaço da aparência, mas, não como o jogo ilusão / realidade, e sim como um mundo em comum, enquanto

possibilidade de encontro de indivíduos com ideias diferentes. Só assim seria possível formar-se uma comunidade política.

Compreender a condição humana demanda o esclarecimento de nossa pertença à natureza, fundada por uma *práxis* associada à exigência de *sentido*, delineando um quadro que integre as experiências da vida ao questionamento permanente. Tanto a variação, do ponto de vista do sujeito, quanto o alargamento de sua mentalidade e o desvelamento do real exigem o pensar, uma experiência que deixa *suspensa a questão da verdade* e busca a *construção do sentido*.

A esta altura da argumentação, surgiria uma pergunta essencial: para Arendt, qual seria, hoje, a relação entre política e liberdade? No conceito de cidadania antiga, pensava-se que o sujeito seria livre para se aperfeiçoar mediante a realização de fins morais e políticos, compatíveis com concepções substanciais da virtude e do bem. Segundo Arendt, esse caminho está bloqueado para o cidadão das democracias liberais devido à prática de uma espécie de “cartesianismo moral” que prega que a verdadeira liberdade consiste em voltar-se para a interioridade, para a auto-referência do eu como o porto mais seguro. Admitida a inexistência de concepções substanciais do bem praticável no espaço público, a atitude mais vantajosa para o indivíduo é promover o seu próprio interesse. Em outras palavras: o valor essencial da cidadania torna-se promover o interesse do indivíduo, algo incompatível com a ideia que Arendt tem da vida política.

Como já foi visto, o liberalismo exacerba o individualismo quando entende que o Estado não deve mais buscar um bem comum realizável no espaço público, mas, simplesmente, instituir regras que protejam a esfera das condutas individuais, ao mesmo tempo em que garante os direitos e o respeito recíproco da liberdade entre os cidadãos. Na concepção liberal, o espaço público não significa os homens atuando conjuntamente, mas a redução da política às

relações jurídicas. Esse reducionismo restringe o sentido da ação humana, ao invés de ampliá-lo, excluindo a espontaneidade, a imaginação, a participação e, conseqüentemente, impedindo o fortalecimento dos agentes. Há uma evidente desproporção entre os valores defendidos pelo liberalismo e as interpretações de como efetivá-los: os antagonismos intrínsecos ao político são reprimidos e, face à crença de que não há um bem comum substantivo, qualquer situação conflituosa é vista como o resultado da afirmação e da busca de diversos fins particulares.

Para Arendt, isso representa claramente a supressão daquilo que é propriamente político no espaço público, na medida em que o mero estabelecimento dos direitos individuais, associado aos interesses particulares dos cidadãos, só produz, na verdade, categorias pré-políticas, e que são, para ela, insuficientes para estabelecer um conceito adequado do político. O cidadão das democracias liberais é levado a crer que a política se restringe à defesa dos interesses privados do *animal laborans* e a liberdade serve apenas para que ele se veja livre da política, porque crê que a liberdade começa onde a política termina. Com a recusa do ideal da comunidade política, ele agora vive simplesmente como um animal social. A finalidade da vida se restringe à autonomia na esfera privada da vida civil. Eliminar a fruição da cidadania na dimensão pública, excluindo a criatividade e a espontaneidade da ação, faz com que falem ao cidadão as necessárias condições para escolher entre os vários fins, na medida em que a religião da privacidade crê que todos os modos de vida, tanto no plano teórico quanto no prático, são admissíveis. Para a religião da privacidade, todas as propostas de compreensão da vida humana seriam aceitáveis, desde que se circunscrevam ao âmbito privado e se abstenham de coagir publicamente os outros. Seria um feliz *laissez-passer*, cada um contente em viver num mundo onde

todos são iguais e podem ser eles mesmos. O lema dessa felicidade política: “viva e deixe viver!”.

Contingência e antagonismo em Arendt e Schmitt

Um exame da efetivação dessas premissas nos mostrou, até agora, que o quadro real da democracia liberal é bem discrepante em relação àquele desenhado pela teoria. Para aprofundá-lo, tivemos que recorrer a algumas categorias teóricas desenvolvidas por Arendt e Schmitt: com o advento da sociedade de massas, Estado e sociedade se interpenetram mutuamente e o estatal avança impiedosamente, como vimos acima, em todas as esferas da vida social. Para ambos os filósofos, o Estado, de certa maneira, está disposto a abarcar tudo e a reduzir o cidadão a mero espectador desinteressado pelas lutas políticas.

Arendt e Schmitt, no entanto, não estão tão felizes quanto os cidadãos das democracias liberais e propõem alterações nessa visão paradisíaca: o autor de *Teologia Política* dirá que só o surgimento do critério amigo / inimigo, levando adiante uma polarização igualmente presente nas dicotomias bom / mau, belo / feio, útil / inútil, poderá tornar públicos os antagonismos típicos do político. Tornados públicos, os antagonismos implicariam tanto a possibilidade da desapareição física do oponente, através da guerra, quanto a hipótese da confrontação política que conduziria a um novo patamar de ação e de pensamento humanos. Vale a pena esclarecer: Schmitt, na verdade, não está receitando a guerra, mas, simplesmente, afirmando que todo antagonismo se transforma em político quando consegue agrupar efetivamente as pessoas em termos de amigo / inimigo.

A ideologia marxista, por exemplo, considera tal dicotomia o motor da mudança histórica proposta pelo materialismo dialético. Em outras palavras: a tomada de decisão sobre a identidade do

inimigo poderia moldar e dar sentido às ações políticas das pessoas (o proletariado, por exemplo, assumiria a condução da revolução e aboliria a exploração do homem pelo homem). Mais uma vez, Schmitt adverte para que se evite a felicidade conformista, iludida pela convicção de que se escolhe, quando na verdade simplesmente ratifica opções dadas de antemão. Só uma cidadania combativa poderia recusar o Estado total.

Segundo Chantal Mouffe,

Los teóricos liberales son incapaces de reconocer no sólo la realidad primordial de la disputa en la vida social y la imposibilidad de hallar soluciones racionales imparciales a las cuestiones políticas, sino también el rol integrador que juegan los conflictos en la democracia moderna. Una sociedad democrática requiere de un debate sobre alternativas posibles, y debe proporcionar formas políticas de identificación colectiva en torno a posturas democráticas claramente diferenciadas (MOUFFE, 2011, p. 36).

Isso quer dizer que o interesse público será sempre uma questão de debates cujas formas serão sempre contingentes. Sendo assim, pode-se afirmar que o conflito estará inevitavelmente presente na vida política. Mouffe recorre a Schmitt para mostrar que, em política, não há acordo final e que, por isso, a tese schmittiana tem uma apreciável originalidade. A tendência liberal a dissolver a política na administração conduz tanto à crescente despolitização da política quanto à incapacidade dos cidadãos para resolverem seus assuntos políticos.

Um segundo ponto de intersecção Arendt / Schmitt: para minimizar a contingência, a vida política cria continuamente a unidade na diversidade e busca equilibrar demandas rivais e poder desigual. Para Arendt, atuamos sempre numa complexa rede de relações, cujos resultados são, muitas vezes, imprevisíveis, incontroláveis e

irreversíveis. Em Schmitt, a intensidade e a forma do conflito amigo / inimigo são também contingentes. Para Arendt, o fato da pluralidade humana implica a presença de várias perspectivas simultâneas, todas com pretensão de validade, de modo que o conflito estará sempre presente na ação humana. Um tema que tenha relevância para alguém ou para um grupo só se tornará político quando vier a público, quando então será analisado e avaliado pelos demais cidadãos. Sem o conflito (Schmitt), ou sem a pluralidade e sem a diferença (Arendt), um tema potencialmente político permaneceria irresoluto, acumulando uma carga crescente de violência, de desordem e de desequilíbrio.

A pluralidade e a diversidade são elementos essenciais da comunidade política humana. Reconhecer e lidar com ambos é uma instigante tarefa política e que só se realiza no mundo.

Se queremos mudar uma instituição, uma organização, uma entidade pública qualquer existente no mundo, tudo o que podemos fazer é rever sua constituição, suas leis, seus estatutos e esperar que o resto cuide de si mesmo. Isto é assim porque onde quer que os seres humanos se juntem - em particular ou socialmente, em público ou politicamente - gera-se um espaço que simultaneamente os reúne e os separa. Esse espaço tem uma estrutura própria que muda com o tempo e se revela em contextos privados como costume, em contextos sociais como convenção e em contextos públicos como leis, constituições, estatutos e coisas afins. Onde quer que as pessoas se reúnam, o mundo se introduz entre elas e é nesse espaço intersticial que todos os assuntos humanos são introduzidos (ARENDT, 2012, p. 159).

A retórica brilhante de Arendt mostrou os elementos da dialética existencial pluralidade / diversidade, revelando, sem disfarces, a raiz ontológica do conflito (Schmitt). Ela pensa que a esfera da política deve ser autônoma, porque possui um fundamento em si mesma e não tem necessidade de qualquer fundamento normativo. Isso

garante a sua autonomia e a mantém desvinculada dos interesses da dominação e da manipulação. As categorias teóricas de Arendt e Schmitt nos permitiram remover a capa moralizante da ideologia liberal, a qual acena com uma proposta de vida pacificada, onde a *expertise* técnico-administrativa substitui o poder da convicção e a faculdade de julgar politicamente.

Cidadania e fraternidade realista

As questões sociais tornar-se-ão políticas quando forem tematizadas como assuntos comuns no espaço público. Para conjugar a ampliação da ação democrática com a organização autônoma da base da cidadania, serão necessários processos de auto-organização que possam produzir experiências, atitudes e competências para além da mera intitulação e afirmação de direitos fundamentais formais.

O tema do conflito, longe de transformar a política em incessante campo de sangrentas batalhas, traz, ao contrário, um uso mais produtivo para o debate democrático e propõe uma aplicação positiva ao exercício da liberdade pública. O realismo implícito nessa abordagem contribui para um exercício mais efetivo da democracia, na medida em que o antagonismo possa ser transformado em formas criativas de se lidar com os conflitos e que sejam, simultaneamente, compatíveis com o pluralismo democrático.

Exercendo o juízo político plenamente, os cidadãos poderão avaliar a relação entre o possível e o desejável no seu sistema político, minimizando a sedução da política como espetáculo, as promessas do marketing político, os debates políticos como programas de auditório. Poderão julgar a partir do ponto de vista da equidade, da justiça, da igualdade e da liberdade, culminando numa política democrática fraterna.

Para além do discurso publicitário, o cidadão precisa ser capaz de julgar a capacidade de determinado candidato ou partido para cumprir suas promessas e, finalmente, ser capaz de avaliar as consequências previsíveis de seu voto no futuro próximo e remoto.

O princípio da fraternidade poderá encontrar espaço para florescer nesse ambiente, na medida em que o conceito de hegemonia ceda lugar a um antagonismo democrático que renuncie à pretensão do fundamento último e reconheça o caráter de imprevisibilidade e de indecidibilidade que permeia todo o real. Seria um mundo onde cada um poderia, finalmente, mostrar *quem é*.

Referências

ARENDT, H. **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

_____. **A Vida do Espírito**: O Pensar, o Querer e o Julgar. Rio: Relume Dumará, 2002.

LIPOVETSKY, G. **La era del vacío**. Barcelona: Anagrama, 2012.

MOUFFE, C. **En Torno a lo Político**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

RAMOS, C. A. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não-liberal de cidadania. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 30, jan/jun 2010.

RAWLS, J. **Justiça e Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SÁ, A. F. Soberania e Poder Total. Carl Schmitt e uma Reflexão sobre o Futuro. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, n. 20, 2001.

SCHMITT, C. **Concepto de lo Político**. Buenos Aires: Ed. Struhart, 2002.

_____. **Teologia Política**: Cuatro Ensaos sobre la Soberania. Buenos Aires: Ed. Struhart, 2005.

CAPÍTULO 4

CAPITAL SOCIAL, FRATERNIDADE E QUALIDADE DA DEMOCRACIA

Marconi Aurélio e Silva¹

Matheus Gomes Pereira²

Lucas Gonçalves de Melo Silva³

Entre as agendas de pesquisa que têm obtido maior destaque no âmbito da Ciência Política contemporânea está a do estudo sobre qualidade das democracias. Se, desde a Modernidade, a maior parte das preocupações de pesquisa concentrava-se em definir e consolidar o conceito e os princípios norteadores da democracia, no passado recente, passou-se a enfatizar o estudo sobre o bom funcionamento destas, bem como de suas especificidades inerentes e determinantes ao desenvolvimento social e humano.

Em busca de uma definição mais pragmática sobre democracia, autores das mais diversas áreas do conhecimento procuraram elucidar o que caracteriza esses regimes políticos. Schumpeter

1 Mestre e Doutor em Ciência Política, pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor Adjunto da Faculdade ASCES e do Centro Universitário Vale do Ipojuca (UNIFAVIP). Foi pesquisador visitante do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP), em 2010, e do Departamento de Estudos Políticos do Instituto Universitário Sophia (IU-SOPHIA / Itália), em 2013.

E-mail: amarconi77@hotmail.com

2 Bacharelado em Relações Internacionais, Faculdade ASCES.

E-mail: matheusgomes-17@hotmail.com

3 Bacharelado em Relações Internacionais, Faculdade ASCES.

E-mail: lucasmelo93@hotmail.com

(1961), ao analisar a questão sob uma ótica minimalista, contestou a tradição clássica da democracia, negando-lhe a possibilidade de ser um sistema onde há busca pelo “bem comum”, definido conjuntamente pelo povo, no qual os representantes teriam a função e objetivo de viabilizá-lo. Para Schumpeter, a democracia nada mais é que um “mercado”, funcionando segundo as mesmas leis de oferta e procura, sendo, contudo, o produto em oferta os projetos políticos de poucos grupos que competem entre si pelos espaços de poder, como oligopólios políticos, enquanto ao eleitor cabe apenas ratificar a escolha entre esses projetos políticos, através de seu voto. Como estes agem a partir de escolhas racionais, conforme seus próprios interesses, não se pode falar de democracia como lócus onde se operacionaliza o “bem comum”, mas, sim, onde interesses individuais se sobrepõem uns sobre os outros, determinando o rumo comum.

A abordagem schumpeteriana exerceu grande influência nos estudos políticos do pós-II Guerra Mundial, sobretudo, a partir de um viés economicista do funcionamento político das sociedades democráticas. Um dos problemas de sua postulação acerca do caráter competitivo do processo político, notadamente focado na fase eleitoral, posterga-se para o período governamental, quando governos eleitos terminam encontrando grandes dificuldades de manter governabilidade e realizar acordos políticos colaborativos que viabilizem o bom funcionamento do Estado durante a gestão, até porque isso gera incoerências do discurso político partidário e de alianças e termina desgastando a imagem política dos grupos eleitos junto à própria opinião pública. É justamente o que tem acontecido com o Brasil, sobretudo quando se pensa as relações entre Executivo e Legislativo e o compadrio existente entre os grupos dominantes que, notadamente, reverberam na Imprensa, através das contínuas denúncias de negociações financeiras em troca de apoio político partidário (como foi o caso do “mensalão petista”, de 2005,

ou com relação às denúncias de compra de votos dos “psdbistas” no Congresso Nacional, em troca da aprovação à emenda constitucional da reeleição no âmbito do Poder Executivo, para o pleito de 1998, que beneficiou diretamente o ex-presidente Fernando Henrique Cardoso).

Outros autores, como Habermas (1994) e Cohen (1989) irão, ao contrário de Schumpeter, conceber a democracia como *fórum* de debates públicos, no qual o povo, através da ação comunicativa e da prática do melhor argumento, seria capaz de atingir um *consenso* e influenciar, assim, as ações dos seus representantes. O debate entre os modelos da “democracia consensual” e da “democracia deliberativa” se estende até hoje, ambos oferecendo perspectivas válidas para explicar parcialmente o fenômeno democrático (AVRITZER, 2000).

Por sua vez, Philippe Schmitter e Dani Rodrik, têm-se destacado em iniciativas alternativas de estudo ao analisar, através de diversas instituições e da mensuração de indicadores democráticos em todo o mundo, o que caracteriza bons e maus regimes democráticos na atualidade⁴. Já no tocante à análise comparativa entre presidencialismo e parlamentarismo, Held (1987) e Lipjdhart (2003) tornaram-se referência através de seus trabalhos seminais.

Mas, apesar dessas iniciativas teórico-epistemológicas, não é tarefa fácil mensurar o que vem a ser “qualidade democrática”, visto que existe uma infinidade de variáveis que se deve levar em consideração nessa seara. Algumas são mais fáceis de mensurar como, por exemplo, a quantidade de partidos concorrentes em uma eleição. Outras, porém, são mais complexas, como estabelecer a relação entre o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de um país e o grau de satisfação popular para com sua própria democracia e instituições políticas; isso para não falarmos de indicadores recentes

4 Sobre esse aspecto, confira os projetos *Polity IV* e *Freedom House*.

que procuram determinar questões ainda mais subjetivas, como é o caso da “felicidade interna bruta” de determinada sociedade.

Assim, estudos que se dediquem a analisar a qualidade da democracia tendem a ser parciais devido à multiplicidade de fatores e contextos que compõem o universo democrático em todo o mundo, o que restringe a capacidade de serem identificadas regularidades previsíveis, comparando os diferentes sistemas e contextos. Basta pensar que, certamente, o “Iraque democrático” de hoje, com eleições e instituições políticas inspirados em sociedades ocidentais, certamente, é menos desenvolvido que aquele que era controlado ditatorialmente por Sadam Hussein, antes da invasão daquele país por parte dos Estados Unidos da América, em 2003. Violência urbana, retração econômica, insegurança institucional, falta de representatividade, corrupção partidária etc., são apenas alguns dos problemas enfrentados pelas sociedades do norte da África e do Oriente Médio que, recentemente, clamaram pela democratização de seus países, como ocorreu no Egito, na Síria e na Líbia, em anos recentes, no que se convencionou chamar “Primavera Árabe”.

As tentativas teóricas precedentes e sua insuficiência explicativa na atualidade demonstram, portanto, a necessidade de buscar novas perspectivas interpretativas, capazes de atender às demandas de um mundo não mais bipolar, como na época da Guerra Fria, mas integrado, multicultural e policêntrico.

O presente artigo, retomando o conceito de *capital social*, associando-o à reflexão sobre a fraternidade como paradigma político, que demanda, esta sim, crescente *capital relacional*⁵, busca não só avaliar a democracia mas, principalmente, indicar caminhos para aperfeiçoá-la. Ao entendermos capital social como sendo estruturas sociais que facilitam as ações dos atores nos mais

5 Sobre a ideia de *capital relacional*, confira o artigo do professor Marconi Aurélio e Silva nessa coletânea.

diversos âmbitos, seja social, político ou econômico (COLEMAN, 1988), torna-se claramente perceptível a relação que este conceito pode ter com a promoção de um tipo de desenvolvimento humano e sustentável, a partir de regimes democráticos mais representativos e melhor organizados.

Isso porque dar-se-á aos cidadãos, através da coesão de tais estruturas, maior capacidade de exercer influência sobre os rumos sociais e de suas próprias vidas, bem como controle sobre tais rumos (*accountability* política), já que, a partir da liberdade e igualdade de oportunidades, em contexto de fraternidade social, de participação política efetiva e diversificada, bem como do estabelecimento de relações políticas muito mais que conflitantes e competitivas, aliás, complementares; possa ser valorizada a multiplicidade de possibilidades: em termos de contínua renovação social; de amadurecimento da relação público-privado; da coexistência coletiva pacífica; do exercício soberano do ser quem é, apesar e porque com os demais⁶.

Determinantes da qualidade democrática: novas demandas por capital social?

A democracia está em constante transformação e adaptação, sendo seu funcionamento influenciado pelo aspecto cultural, social, político e econômico, a depender do contexto onde se aplica. Não sendo estática, ela acompanha as necessidades de cada grupo humano, evoluindo de acordo com a predisposição deste em participar e com base em princípios fundamentais na sua procedimentalização, tais como liberdade, igualdade, justiça etc.

6 Confira, na presente obra, as contribuições dos professores Alexandre Costa Lima, Filipe Campello e Lucas Tavares Galindo Filho sobre esses temas.

Nas democracias contemporâneas, o poder está concentrado em governos nacionais. A descentralização dos governos tem acontecido, sobretudo, nos níveis regional e local. Além disso, uma das principais funções das democracias é a proteção aos direitos humanos fundamentais, como o direito à liberdade de expressão ou à oportunidade de organizar e participar plenamente da vida política da sociedade.

Mas, historicamente, embora a democracia tenha surgido para garantir o exercício das liberdades públicas, diante do poder irrestrito do Estado, os sistemas democráticos também consagraram uma série de deveres sociais que todos os cidadãos são obrigados a cumprir. Esses deveres incluem, basicamente, uma prestação pessoal e uma contribuição econômica, que se traduz, sobretudo, na aceitação e no cumprimento da obrigação de pagar os impostos votados pelos representantes do povo, quando no poder. Os deveres dos cidadãos se baseiam na obrigação jurídica geral referente ao acatamento das leis e à obediência para com a autoridade, no legítimo exercício de suas funções, isto é, à medida em que sua atuação se ajustar ao que foi legalmente estabelecido e aprovado pelos representantes populares.

As democracias pressupõem ainda que eleições, livres e justas, ocorram regularmente, abertas a todos os cidadãos. Essas eleições não devem ser figurativas, em que se escondem ditadores, mas devem ser verdadeiras competições pelo apoio do povo.

As sociedades democráticas estão sustentadas ainda nos valores da tolerância, da cooperação e do compromisso com a questão pública.

Atualmente, estudos sobre a evolução dos sistemas democráticos investigam mais profundamente a qualidade da democracia, buscando mensurar indicadores ligados a temáticas como a deliberação democrática, a representação política, valores e atitudes, bem como níveis de participação social e política. Viegas, Santos &

Faria (2010), analisam o tema por meio do decréscimo da participação política, do desalinhamento e da volatilidade eleitoral, bem como da quebra de confiança dos cidadãos nas instituições políticas. Em sua obra os autores pretendem aprofundar o debate sobre a qualidade democrática, abrangendo um trabalho de pesquisa realizado no âmbito do projeto de participação, deliberação, mudanças ideológicas e comportamentos políticos.

Atualmente, existem algumas organizações responsáveis por mensurar a qualidade da democracia, como é o caso da *Fredoom House*, que é uma organização sem fins lucrativos, localizada em Washington D.C. (EUA), que se responsabiliza por uma série de pesquisas para promover os Direitos Humanos, a democracia e a economia de livre-mercado. Foi fundada há 60 anos, por Eleanor Roosevelt e Wendell Willkie, entre outros estadunidenses preocupados com os diversos tratados de paz e democracia entre os povos. A entidade é fundadora do *Intercâmbio Internacional de Liberdade de Expressão*, uma rede global de mais de 70 organizações não governamentais que monitoram violações à liberdade de imprensa e de expressão no mundo e mobilizam campanhas na defesa de jornalistas, escritores, usuários de Internet e outras vítimas de perseguição por exercerem seu direito de expressão. Uma base de dados que é usada com grande frequência nos estudos democráticos é a *Polity IV*, que disponibiliza propostas de mensuração da democracia/estabilidade política em vários países.

Baggio (2008) sugere que a democracia representativa que vivemos hoje, ainda que expressando fortemente a responsabilidade cívica de cada cidadão, e, sendo investida perante sua comunidade civil, não pode ser considerada suficiente. Em termos concretos, não basta votar, como tendem a afirmar as abordagens ligadas aos procedimentos, apoiando que democracia significa tão-somente que o povo tem a oportunidade de aceitar ou recusar os homens que

deverão governá-lo (SCHUMPETER, 1961). O primeiro significado de participação deveria, antes, ser possibilidade estendida a todos os cidadãos de estabelecerem diálogo constante com seus representantes eleitos, num sistema baseado na fraternidade, entre eleitores e eleitos, bem como repensar a própria concepção política adotada, tornando-a mais inclusiva.

Uma abordagem teórica alternativa ao *mainstream* do pensamento político contemporâneo, ligada ao estudo do ambiente social mais adequado ao funcionamento da democracia, tem sido a abordagem do *capital social*. O termo *capital* teve grande repercussão teórica a partir de Karl Marx, com a obra *O Capital*. O autor define-o como sendo o resultado da *mais-valia*, ou seja, aquela parte do trabalho que não é paga ao operário pelo capitalista, mas que gera um excedente a ele favorável que lhe confere acúmulo de riquezas geradas pelos meios de produção. Essa seria a base funcional do sistema capitalista. O *capital* teria, dessa forma, uma concepção mais tangível e material.

Em outro sentido, Mankiw (1999) caracteriza o capital como um fator de produção que tem capacidade de ser utilizado na produção de bens e serviços. Assim, a partir da definição de Mankiw é possível pressupor que o capital não seria representado apenas por fatores tangíveis como dinheiro, máquinas e terras, por exemplo, como também, por fatores intangíveis, tais como, conhecimento, habilidade, capacidade física etc. O presente trabalho utiliza o termo capital no segundo sentido.

O estudo sobre o *capital social* é algo mais recente, embora já compreenda amplo leque de definições, o que pode constituir-se tanto em um ponto forte por dialogar com várias disciplinas e diferentes autores, como também em um ponto fraco por ter pretensões explicativas muito amplas. Como afirmam os autores Durlauf e Fafchamps (*apud* CUÉLLAR & GARDY, 2009, p. 196): “[...]”

não há um consenso com relação à definição precisa de seu conceito”. Talvez a multiplicidade de interpretações acerca do próprio conceito de *capital social* se deva, em grande parte, à maneira como este foi introduzido por Coleman, no artigo *Social Capital in the Creation of Human Capital*, no qual afirmou: “[...] Capital Social refere-se a certos aspectos das relações sociais que constituem recursos intangíveis inerentes a elas e que podem ser apropriados ou usados pelos autores” (COLEMAN, 1988, p. S98).

Vivendo em um contexto de disputa entre as visões economicista e social, que procuravam, cada uma a seu modo, explicar como se daria a ação social, Coleman irá, no artigo supramencionado, propor um intercâmbio entre as proposições de ambas. Enquanto a abordagem economicista via os atores como independentes e agindo individualmente na maximização de seus interesses, a visão social caracterizava o ator como um ente socializado cuja ação era constrangida por normas e obrigações. Ele procura então conciliar as duas correntes afirmando que:

[...] aquele princípio [ação racional], em conjunção com contextos sociais particulares, pode contar não somente para as ações de indivíduos em contextos particulares, mas também para o desenvolvimento da organização social (COLEMAN, 1988, p. S96).

Para Coleman são dois os aspectos constituintes do *capital social*, a saber: (1) as relações sociais; e, (2) as normas e seus correlatos, tais como solidariedade e confiança. No entanto, uma das falhas dessa abordagem é não explicitar a relação causal entre ambas, ao deixar de lado a análise se são as relações sociais que engendram normas ou vice-versa. A nosso ver, esse dilema caracteriza uma relação do tipo agente-estrutura, conforme Giddens (1984), que desenvolveu a teoria da estruturação para designar a dependência mútua entre a ação humana e a estrutura social. Segundo essa teoria, as ações

humanas não são fundamentalmente determinadas pelas estruturas sociais, visto que as próprias estruturas resultam da ação humana. No entanto, ao fornecer as bases pelas quais dar-se-á essa ação, a estrutura acaba por influenciar também no comportamento dos agentes. Sendo assim, pode-se afirmar que há uma relação de co-constituição entre agente e estrutura, não havendo nesses casos exatamente uma ordem de precedência.

No caso dos aspectos constituintes do *capital social* conforme Coleman (1988), considerando o que fora mencionado, pode-se afirmar que as relações sociais e as regras se co-constituem à medida que se influenciam mutuamente, pois, para se estabelecer um estatuto entre atores ou entre estes e instituições, faz-se necessário, em primeiro lugar, a existência de um mínimo de diálogo entre estes, sem o qual o relacionamento seria impossível. Após a formação dessas regras e o paulatino cumprimento das mesmas, a confiança entre os atores seria cada vez mais solidificada.

Coleman examina ainda três formas de capital social: (1) obrigações e expectativas; (2) canais de informação; e, (3) normas sociais. A primeira depende da confiança entre os entes, que poderia ser resultado de um conhecimento mútuo e do afeto entre ambos, ou de expectativas racionais. A segunda, refere-se à aquisição de informação, que é fundamental para guiar a ação, e que pode ser obtida com base em relações sociais. E, a última, diz respeito às sanções que provêm de normas sociais que permitem uma maior segurança ao prover o comportamento do outro ator mas, ao mesmo tempo, justamente por esse constrangimento, pode resultar na falta de liberdade e inovação nos relacionamentos dos atores.

Foi com Robert Putnam (2000) que o conceito de *capital social* ganhou notoriedade. A publicação da obra *Making Democracy Work: civic traditions in modern Italy*, foi resultado de um estudo desenvolvido na Itália, por cerca de 20 anos. Putnam buscou explicar

as disparidades em termos de desenvolvimento alcançadas pelo Norte e pelo Sul daquele país, desde que seu processo de descentralização começou, nos anos 1970. Analisando o desempenho das novas regiões, entre os anos 1970-1990, Putnam observou que as regiões do Norte alcançaram um grau de desenvolvimento maior que o da região Sul, apesar de ambas possuírem instituições similares. Além disso, a divisão de recursos e investimentos feita pelo governo central no Sul foi muitas vezes maior que aquela feita na região Norte. Logo, era necessário para Putnam encontrar outras variáveis que justificassem as respectivas diferenças no nível de desenvolvimento de cada região.

Assim, o autor se propôs a criar alguns índices para avaliar o desempenho das instituições em ambas regiões, tais como: habitação e desenvolvimento urbano; legislação reformadora; creches; estabilidade do gabinete etc. Constatou, ao final do trabalho, que as instituições do Norte tiveram melhor desempenho institucional que as do Sul. Para Putnam, mesmo possuindo os mesmos instrumentos institucionais, a existência de um *capital social* mais coeso entre os habitantes do Norte contribuiu para o melhor desempenho das instituições, o qual seria resultado de uma maior cultura cívica. Esta, por sua vez, compreenderia fatores como: participação cívica, igualdade política, solidariedade e confiança, além de estruturas associativas. Assim, o autor definiu *capital social* como sendo: “[...] as relações de confiança, normas e sistemas, que contribuem para aumentar a eficiência da sociedade” (PUTNAM, 2000, p. 177).

Putnam, enfim, examinará historicamente quais os fatores que possibilitaram o desenvolvimento desse *capital social* no Norte, observando então os tipos de regimes políticos que se constituíram e o modo como se deram as relações e associações entre os habitantes. Com base nesse rico exame, ele atribuirá à história a capacidade de ter gerado essas distintas tradições cívicas em cada região⁷.

7 Uma análise sobre a obra de Putnam pode ser conferida em Silva (2009).

Não foram poucas as críticas recebidas pela obra junto à comunidade acadêmica. Dentre elas, o fato desse autor ter considerado a história como um processo linear, ao mostrar a persistência da confiança e das relações entre os habitantes italianos através dos tempos. Em outra vertente, críticos alegam ser inviável mensurar a confiança e realizar previsões em termos de ação política baseadas em elementos tão subjetivos (REIS, 2003).

Fukuyama foi outro autor que analisou a ideia de *capital social*. Atribuindo este à cultura, ele vai afirmar que mais importante do que as normas formais para a concepção do *capital social*, são as normas sociais e os valores compartilhados entre uma sociedade. Dessa forma, ele irá dizer que o capital social é:

[...] um conjunto de valores ou normas informais partilhados por membros de um grupo que lhes permite cooperar entre si. Se espera que os outros se comportem confiável e honestamente, os membros do grupo acabarão confiando uns nos outros. A confiança é o lubrificante, levando qualquer grupo ou organização a funcionar com maior eficiência (FUKUYAMA, 2001, p. 155).

Fukuyama argumenta que muitos autores dão grande número de definições para *capital social* mas, muitas destas definições, referem-se mais à manifestação do *capital social* do que propriamente seu conceito. Nesse sentido, o autor acredita que a confiança e as redes da sociedade civil, são conceitos similares que têm sido associados ao *capital social*, constituindo-se em epifenômenos que surgem como seu resultado, mas que não constituem o próprio *capital social*.

Enquanto para Coleman a confiança seria um requisito para o estabelecimento do *capital social*, para Fukuyama isto seria o resultado de valores compartilhados. Já Putnam toma a confiança como inerente às relações onde o *capital social* está presente. Apesar

das várias definições, todos atribuem ao *capital social* a capacidade de gerar benefícios coletivos.

Fukuyama, por exemplo, analisa os benefícios gerados sob uma ótica mais econômica, quando afirma que o *capital social* reduz os custos de transação associados com mecanismos formais de coordenação, como contratos, hierarquias, regras burocráticas e assim por diante. Ainda do ponto de vista econômico, Coleman também analisa os benefícios que são gerados pelo *capital social* no mercado de diamantes dos judeus em Nova York, onde um judeu pode, em seu âmbito doméstico, sem nenhum tipo de ente fiscalizador, avaliar o valor de um diamante trazido pelo seu contrerrâneo. Este, por sua vez, detém total confiança naquele e através de contratos verbais conferem um ao outro tal responsabilidade. Já do ponto de vista político, como dissemos, Putnam analisou quanto da eficácia das instituições está relacionada à ocorrência de *capital social*.

Em vista disso, quanto maior o grau de envolvimento de um povo no âmbito político e de formação de redes que defendam os interesses desse povo, maior será sua influência nas decisões políticas. Uma vez que o povo é quem conhece mais de perto suas reais necessidades, o poder político poderá atuar não apenas com maior legitimidade, como também com maior eficiência. Um exemplo claro disso são os Orçamentos Participativos, que existem em algumas cidades no Brasil, onde o povo gerencia parte do orçamento municipal e decide aplicá-lo em áreas que considera mais urgentes, o que talvez divirja das prioridades originárias dadas pelo governante.

Do ponto de vista social, o fato das pessoas formarem associações em que se estimula ambiente cooperativo já constitui, por si só, um benefício. Podemos perceber, por exemplo, o quanto são proveitosas para o desenvolvimento local a criação de redes de estudos internacionais, que além de contribuir para o desenvolvimento científico, produz, através do compartilhamento de experiências, um

melhor entendimento do outro e de seu contexto sociocultural. As comunidades cristãs também fornecem uma importante base para o desenvolvimento de relações entre as pessoas por meio de crenças que geram um benefício espiritual coletivo. Por fim, grupos de ressocialização de drogados, ajudados por especialistas e outros ex-usuários, adquirem motivação pra vencer o vício. Com isso, as taxas de criminalidade diminuem, o que, por sua vez, pode melhorar os níveis de segurança coletiva entre os membros de uma comunidade onde se desenvolvem processos integrativos e inclusivos desse tipo.

Contudo, como bem afirma D'Araújo (2010), existem vários estudos sobre “o avesso do capital social”. Estes procuram analisar as redes formadas por máfias e gangues, as quais também são exemplo de entidades associativas. Entretanto, a estas, na visão da autora, não pode nem ser atribuído o sinônimo *capital social*, uma vez que, o poder nessas associações é centralizado e hierarquizado, não existe transparência nas relações entre os membros e essas organizações muitas vezes têm o objetivo de lesar o patrimônio público e privado. A ideia de *capital social* como aqui explicitamos é justamente o inverso, pois, tem o intuito de gerar um maior benefício público.

Sendo assim, como foi argumentado anteriormente, o *capital social*, embora abarque uma grande gama de conceitos, tem na capacidade associativa dos membros de uma comunidade o seu principal pressuposto. Seja gerado pela confiança, por instituições, pela cultura ou pelos valores, é unânime o reconhecimento dos benefícios coletivos advindos do *capital social*. É, portanto, de suma importância ampliar a discussão desse tema em momento no qual diferentes regiões do mundo clamam por maiores espaços de participação política⁸, relacionando de modo mais explícito a busca por meios mais favoráveis ao desenvolvimento inclusivo no

8 Para um maior aprofundamento e compreensão da temática, confira o trabalho de Daniel Fassa Evangelista nessa obra.

âmbito das democracias contemporâneas. Como afirma D'Araújo (2010, p. 56): “Capital social é uma maneira de manter ou aprimorar sociedades já democráticas, também pode ser um instrumento para promover a emergência da democracia onde ela falhou”. Como se vê, a ampliação do olhar analítico à visão economicista da política, empreendida por Schumpeter (1961), traz maior complexidade aos estudos dessa área. O nível de *capital social* poderia servir como termômetro da qualidade democrática.

A novidade política do paradigma da fraternidade⁹

A palavra fraternidade possui diferentes conteúdos semânticos, notadamente vinculados a valores religiosos (notadamente associados ao cristianismo) ou de associações restritivas e seletivas (como as fraternidades maçônicas). Baggio (2008), na apresentação do livro *O princípio esquecido / 1*, traçou amplo percurso histórico e filosófico de como a ideia de fraternidade foi interpretada no passado, destacando o fato de que as revoluções francesa e haitiana, ocorridas na transição dos séculos XVIII para XIX, terem-na anunciado como princípio político. A fraternidade quase sempre esteve relacionada aos valores cristãos, em que se acredita em um único Deus, pai de toda a Humanidade, o que implica o reconhecimento recíproco de todos como irmãos, iguais e livres, tanto em termos de direitos e quanto de deveres. De acordo com Coda (2008), foi na aliança estabelecida entre Deus e Israel que se deu a gênese da raiz cristã que acompanha o conceito de fraternidade. Era no âmbito daquela comunidade antiga que a prática fraterna se tornava possível, a

⁹ A literatura sobre o tema começa a se multiplicar, sobretudo, na Itália e na França. Na América Latina, a iniciativa da Rede Universitária de Estudos sobre a Fraternidade (RUEF) surgida na última década, tem atraído pesquisadores de diferentes nacionalidades e origens disciplinares. No Brasil, as coletâneas organizadas por Baggio (2008 e 2009) e Lopes (2013), reúnem parte desse debate recente, a partir de diferentes perspectivas. Para um panorama detalhado sobre a possibilidade de inclusão deste paradigma nas agendas de pesquisa da Ciência Política, confira Silva (2014).

partir da torá judaica, conforme expressam os mandamentos divinos comunicados a Moisés, registrados no *Livro do Êxodo*.

No entanto, foi com a morte de Jesus Cristo que a fraternidade alcançou seu significado mais pleno, pois a “nova aliança” feita por Deus, através do sacrifício de seu próprio filho, iria incluir todos aqueles que antes não desfrutavam dela. Desse modo, com a morte de Jesus

[...] Ocorre, também a superação daquela barreira – provisória para ele - que se tinha instaurado pelo próprio fato de Deus, ao constituir o povo da aliança, tê-lo separado dos demais povos. Ora, essa separação já não tem razão de ser, e a fraternidade não deve mais ser vivida dentro do ambiente da aliança, mas com todos (CODA, 2008, p. 79).

Essa raiz cristã, originária dos valores europeus, será consolidada através das ideias de Tomás de Aquino, Santo Agostinho e mesmo por São Francisco de Assis. À época da Revolução Francesa, a fraternidade adquiriu dimensão política, por sua aproximação e interação com dois princípios fundantes das democracias modernas: a liberdade e a igualdade (BAGGIO, 2008). A partir daí houve o rompimento da ideia de fraternidade como exclusivamente relacionada a preceitos religiosos, inclusive porque, posteriormente, a própria invenção do estado-nação moderno pressupunha sua laicidade.

Mas, na França iluminista, a ideia de fraternidade também não era universal, posto que vivenciada unicamente entre os concidadãos, não sendo estendida a outros povos. Era uma fraternidade que cessava nas fronteiras dos Estados (BAGGIO, 2008). A Revolução Haitiana foi, nesse sentido, a outra face da Revolução Francesa, pois: “[...] a grande Revolução não reconhecia aos negros o direito de aplicar, no Haiti, os mesmo princípios que valiam em Paris” (BAGGIO, 2008, p. 41). Entre colonizador e colonizados persistia, portanto, um hiato não só do ponto de vista da liberdade quanto da igualdade. Assim,

se por um lado o significado cristão dado à fraternidade restringia-la àqueles que não dividiam a mesma fé; por outro, no contexto da Revolução Francesa, reconhecer como sendo irmãos apenas o cidadãos franceses, fundava uma nova sociedade em que os direitos republicanos não eram extensivos a todos os estratos.

Para Baggio, portanto, faz-se necessário retomar o projeto da fraternidade. Isso porque esta é antes de tudo a condição humana na qual é possível reconhecer o outro tanto em sua individualidade quanto na perspectiva coletiva na qual se insere. A própria Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu artigo 1º, menciona a fraternidade como elemento essencial para que seja possível promover a todos os direitos nela mesma enunciados. O fato é que esse princípio tem intenso caráter relacional e, constitutivamente, operacionaliza-se apenas junto aos demais, não se enquadrando na perspectiva analítica seja do individualismo metodológico seja na perspectiva das escolhas políticas racionais, que predominam no *mainstream* da Ciência Política.

A relacionalidade constitutiva da ação política fraterna implica, portanto, o encontro e a inclusão dos demais, não tanto para exercer persuasão e convencimento uns para com os outros, a partir dos próprios argumentos e pressupostos, como propõe Habermas em sua percepção consensual do agir democrático, a partir da ação comunicativa. A ação política fraterna pressupõe, sim, a construção coletiva e construtiva de agendas comuns de ação a partir desses encontros entre diferentes (inclusive entre opositores ou grupos rivais), não estáticos, mas em dinâmica relacional que implica ganhos e perdas complementares, que busca estabelecer e restabelecer contínuo diálogo, capaz de superar eventuais assimetrias sociais herdadas e que ainda persistem em se perpetuar, visto que as diferentes perspectivas em competição não conseguem superar

o muro conceitual que as divide e impede de, verdadeiramente, estabelecer um caminho coletivo por bens que sejam de todos.

Para Baggio (2009), o conceito de participação indica um vínculo que leva a reconhecer a existência de um bem comum a toda a sociedade. Apesar de concordar com Schumpeter, ao dizer que não existe bem comum como algo dado, Baggio não nega que o mesmo possa existir. E, é através de um processo chamado *deliberação intersubjetiva*, que Baggio viabiliza um meio de se aprimorar a democracia, ao procurar não só incluir, mas também conhecer o outro, mostrando então a importância da fraternidade nesse projeto.

Indo além do conceito de razão comunicativa enunciado por Habermas (1994), o qual compreende a formação de um bem comum através de um processo argumentativo racional, Baggio concebe a *deliberação intersubjetiva* como um meio mais eficaz para o exercício da democracia. A *deliberação intersubjetiva*, ainda difere da deliberação subjetiva, à medida que leva a um conhecimento do outro e a uma abertura mútua (BAGGIO, 2009, p. 97). Nesse sentido, o que o autor chama de “participação forte” significaria

[...] passar de uma deliberação subjetiva sobre o que é considerado um bem para si, para uma deliberação intersubjetiva, sobre um bem que continua a ser um bem para si, mas é, ao mesmo tempo, compartilhado, comum (BAGGIO, 2009, p. 98).

A fraternidade universal como pressuposto básico à ação política democrática implicaria ainda o compromisso com a não sobreposição de alguns grupos para com os demais, mas instituiria a perspectiva do exercício do poder partilhado, distribuindo responsabilidades e ampliando a capacidade de autocontrole entre as partes em relação.

A fraternidade, portanto, antecede a própria ocorrência do *capital social*, uma vez que confiança e interesse de participação cívica decorrem deste estado social em que há abertura, diálogo, interação.

Ou seja, onde os atores se reconhecem como livres e iguais, se e somente se, os demais assim o forem.

A construção de acordos, pactos ou compromissos públicos pelo diálogo com todos e pela partilha nas decisões, extrapola a frieza contratual e confere aos sistemas democráticos a ambiência relacional propícia ao sentimento de pertença coletiva, de valorização e aceitação recíproca. A fraternidade é geradora, pois, de um novo tipo de *capital relacional* capaz de superar os entraves e limitações funcionais dos atuais regimes democráticos, aumentando o compromisso de todos por todos e reduzindo o descaso e o usufruto para com a coisa pública, bem como minimizando ou extinguindo a corrupção, a apatia política etc. Assim, os “outros” passam a ser reconhecidos como importantes para que o “eu” possa realizar aquilo que sozinho não conseguiria.

À medida que tais redes se constituem e alcançam êxito em seus objetivos, a união com o outro se amplia e passa a ser vista como indispensável para a realização comum. Desse modo, enfatizando o que une, sem desconsiderar ou querer uniformizar as diferentes individualidades, dá-se espaço para um novo padrão de comportamento democrático, contrário à anulação do outro que não está no poder ou à adulação do outro que está no poder temporariamente, o que permite que se salvguarde a própria identidade e interesse, visto que o próprio ser, relacional que é, está em relação contínua com os demais. Aniquilá-los, pois, implicaria enveredar por um caminho rumo à autodestruição.

São crescentes, internacionalmente, os temas nos quais apenas mediante ações conjuntas e supranacionais, dialogais e relacionais, torna-se possível encontrar soluções e alternativas à superação de complexos dilemas. É o caso das questões ambientais, do combate às contínuas agressões aos direitos humanos, da reversão da cultura de banalização da morte e extinção do terrorismo, bem como o

crescente problema das migrações. Seja no âmbito doméstico ou naquele internacional, a fraternidade pode servir como norteador de novos arranjos de convivência política e, por que não dizer, como objetivo primordial da própria ação política, onde sejam estabelecidas ambiências profícuas de participação cidadã.

Por isso, Ropelato (2008) propõe uma forma de experimentação da fraternidade por intermédio do pacto político-participativo. O pacto político-participativo detém em seus aspectos, um caráter antielitista, um diálogo transversal e um maior espaço conferido à ação social, que caracterizam claramente uma perspectiva mais fraterna de democracia. Sendo assim, à medida que é antielitista, tal pacto fornece dignidade de participação àqueles que possuem menos recursos. Por possuir um diálogo transversal, há uma composição de interesses mais dinâmica. E, por ampliar o espaço conferido à ação social, gera entre os membros da sociedade uma maior responsabilidade compartilhada sobre a produção de bens públicos:

[...] a fraternidade é capaz de expressar realmente o coração inteligente da democracia, ou seja, ampliar sua capacidade de harmonizar o que é autenticamente humano dentro das formas normativas necessárias à organização da convivência dos homens e dos povos (ROPELATO, 2008, p. 109).

É fato que existem áreas que constituem claramente um problema de teoria política como, por exemplo, a questão do comportamento dos representantes do povo, diretamente relacionada ao tema da deliberação competitiva e da baixa participação cívica (FERES JÚNIOR & POGRENBINSCHI, 2010). Como se viu até o momento, a fraternidade enquanto paradigma político parece resgatar não só a dimensão constitutiva do *capital social* como também, a partir da contínua criação do *capital relacional*, ativar novos e criativos mecanismos de operacionalização dos sistemas democráticos no

mundo, levando tais sistemas ao dinamismo político que insere a todos, pelo bem de todos.

Assim, à medida que a fraternidade vai sendo incorporada à reflexão conceitual e à prática da política, passando a ser constitutiva da identidade das pessoas, pode-se experimentar um tipo de democracia mais ampla, que não se limita à projeção de interesses estritamente individuais ou que predominem majoritariamente, mas, sim, em um interesse compartilhado (BAGGIO, 2008).

Enfim, compreendemos o estudo do *capital social*, da difusão cada vez maior de redes e associações no âmbito civil e do exercício da fraternidade política como sendo mecanismos muito úteis ao aprimoramento da democracia, tanto nos aspectos políticos, quanto econômicos e sociais. O acúmulo de *capital relacional* propicia o sair de si para ir ao encontro dos demais, gerando sinergia social capaz de azeitar as engrenagens do poder plural pressuposto pelos bons regimes democráticos. Desse modo, não se reduz a proceduralização desse aparato de mudança como sendo mera busca pela qualidade democrática, mas, efetivamente, encontrar o arranjo ótimo no qual o poder é compartilhado, de fato, pelo e com o povo. Educar-se a esse estágio de coisas e possibilitá-lo às novas gerações (que têm se organizado espontaneamente, sem considerar os limites fronteiriços, ávidas por novos modelos sociais inclusivos) pode ser importante estratégia de formação à cidadania e à participação no tempo atual. Reduzir a resistência à mudança e abrir-se à inovação social e à cooperação entre diferentes, propiciada pelo paradigma da fraternidade, no mundo multipolar em que vivemos, parece ser uma sensata opção de ação política a ser adotada.

Referências

- AVRITZER, L. Teoria Democrática e Deliberação Pública. **Lua Nova**, 2000, n. 50, pp. 25-46.
- BAGGIO, A. M. (org.). **O Princípio Esquecido/1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.
- _____. **O Princípio Esquecido/2**. São Paulo: Cidade Nova, 2009.
- CODA, P. Por uma fundamentação teológica da categoria política de fraternidade. *In* Baggio (2008).
- COHEN, J. Deliberation and Democratic Legitimacy. *In* BOHMAN, J.; REHG, W. (eds.). **Deliberative Democracy**. Cambridge: MIT Press, 1989.
- COLEMAN, J. S. Social Capital in the Creation of Human Capital. **American Journal of Sociology**, 1988, vol. 94, suplemento S95-S120, The University of Chicago, USA.
- CUÉLLAR, O.; GARDY A. Capital Social Hoy. **Revista de la Universidad Bolivariana**, 2009, vol. 8, pp. 195-217.
- D'ARAÚJO, M. C. **Capital Social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- FUKUYAMA, F. Capital Social. *In* HARRISON, L. E.; HUNTINGTON, S. P. **A Cultura Importa**. São Paulo: Record, 2001.
- FERES JÚNIOR, J.; POGREBINSCHI, T. **Teoria Política Contemporânea**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- GIDDENS, A. **A Constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- HABERMAS, J. **The Theory of Communicative Action**. Boston: Beacon Press, 1994.
- HELD, D. **Modelos de Democracia**. São Paulo: Brasiliavros, 1987.
- LIPJDHART, A. **Modelos de Democracia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- LOPES, P. M. **A Fraternidade em Debate**. São Paulo: Cidade Nova, 2013.
- MANKIW, N. G. **Introdução à economia**. Rio de Janeiro: Campus, 1999.
- MANUEL, J.; SANTOS, S.; FARIAS, J. (orgs.). **A qualidade da democracia em debate**. Editora Mundos Sociais, 2010.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política – vol. 1. 29ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

PUTNAM, R. D. **Comunidade e Democracia**. A experiência da Itália moderna. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

REIS, B. P. W. Capital Social e Confiança: questões de teoria e método. **Revista Sociologia e Política**, n. 21, nov./2003.

ROPELATO, D. Notas sobre Participação e Fraternidade. In BAGGIO (2008).

SCHUMPETER, J. A. **Capitalismo, Socialismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura 1961.

SILVA, M. A. Instituições Políticas e Democracia: um estudo teórico-metodológico sobre a obra de Robert Putnam. **Revista da Faculdade de Direito de Caruaru**, 2009, vol. 40, pp. 190-207.

_____. A política poderia ser fraterna? In FARIA, M. E. B.; ZENAIDE, M. N. T. **Fraternidade em Foco**: um ponto de vista político. João Pessoa: Ideia, 2014.

VIEGAS, J. M.; SANTOS, S.; FARIA, S. A (orgs.). **Qualidade da Democracia em Debate**. 2010.

ÉTICA FRATERNA E CAPITAL RELACIONAL NO LEGISLATIVO BRASILEIRO: UMA ANÁLISE SOBRE O MPPU NA CÂMARA DOS DEPUTADOS¹

Marconi Aurélio e Silva²

O conjunto de artigos que integra este livro procura tecer um quadro teórico-conceitual multidisciplinar sobre a vida social e o fenômeno da democracia, seus valores mínimos necessários, entraves e perspectivas recentes. Compreende-se que a baixa educação à cidadania e o reduzido espaço de participação política tendem a gerar níveis elevados de insatisfação, levando à contestação e mesmo ao confronto público entre grupos divergentes. Nesse sentido, busca-se aqui trilhar caminhos alternativos para construção de um novo tipo de sistema inspirado no paradigma da fraternidade política. Mas, isso implica mudanças em diferentes níveis e mudanças demandam

1 A presente pesquisa contou com a colaboração dos estudantes bolsistas de iniciação científica do curso de Relações Internacionais da Faculdade ASCES, Olga Maria Medeiros e Antonio Carlos Cavalcante. Uma versão preliminar do texto que aqui está revisado e ampliado, foi apresentada no Seminário Internacional “*Fraternidade: princípio relacional político e jurídico*”, promovido pelo Instituto Universitário Sophia, em Loppiano / Florença (Itália), entre 11 a 13 de março de 2013 (Cf. <http://www.focolare.org/pt/news/2013/03/10/fraternita-principio-relazionale-politico-e-giuridico/>).

2 Mestre e Doutor em Ciência Política, pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor Adjunto da Faculdade ASCES e do Centro Universitário Vale do Ipojuca (UNIFAVIP). Foi pesquisador visitante do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP), em 2010, e do Departamento de Estudos Políticos do Instituto Universitário Sophia (IU-SOPHIA / Itália), em 2013.

E-mail: amarconi77@hotmail.com

maior força de vontade e atitudes que superem a resistência inercial causada pelo *status quo*.

É fato que a promessa de progresso econômico, com liberdade e igualdade, já não são suficientes para satisfazer as coletividades humanas, em suas aspirações cosmopolitas e universais. Novos valores e ideias são demandados para repensar o rumo comum na atualidade. O presente artigo busca identificar uma agenda alternativa de pesquisas sobre as consequências aplicativas da *ética fraterna* e do *capital relacional*, a partir do estudo de caso sobre a ação de 12 parlamentares adeptos ao Movimento Político pela Unidade (MPPU), atuantes na Câmara dos Deputados no Brasil, entre 2007 e 2011. A análise empírica considera dados sobre a atuação parlamentar daqueles deputados federais que assumiram a bandeira da fraternidade como norteadora de suas práticas políticas. Antes, porém, delimitemos os campos argumentativos do debate teórico da Ciência Política a esse respeito.

A disciplina, em seu formato contemporâneo, desenvolveu-se no pós-II Guerra Mundial, focando alguns temas de interesse político, notadamente acerca do funcionamento dos regimes democráticos (HELD, 1987; LIPJDHART, 2003). A comparação entre os regimes presidencialista e parlamentarista foi algo que também se fez constante, bem como o crescente ceticismo em relação ao “poder do povo”, bem presente no racionalismo weberiano (AVRITZER, 2000).

Diferenças conceituais entre as ideias de *deliberação competitiva* (Schumpeter) e *consensual* (Habermas) foram ainda incorporadas à reflexão politológica de meados do século passado sobre a ideia de democracia. Na competição schumpeteriana, o povo delibera para alguém tomar decisões por ele e cada pessoa passa a representar apenas o valor de um voto, pois as vontades dos indivíduos não são vistas como algo ordenado e construído coletivamente, mas como

“[...] impulsos vagos operando em relação a slogans disponíveis e impressões falsas” (SCHUMPETER, 1961). Já no modelo consensual habermasiano, o povo debate sobre o que é melhor para si e, a partir daí, toma alguma atitude. Exercendo a *ação comunicativa*, na prática da persuasão através do melhor argumento, mediante uma *ética do discurso*, é possível construir tanto a esfera pública quanto o bem comum (HABERMAS, 2002; 2003; 2007). Assim, indivíduos, no que discutem e deliberam sobre as questões políticas de seu interesse, estabelecem relação entre participar e argumentar, desenvolver e adotar estratégias que tornem suas deliberações sensíveis às autoridades políticas.

Trabalhos recentes desenvolvidos na América Latina analisaram ainda a questão da transição democrática e a retomada do Estado, por parte da sociedade civil, das mãos de regimes ditatoriais vivenciados durante a Guerra Fria (SOARES, 2001; LAMOUNIER & MOURA, 1990). Por outro lado, a procedimentalização e regulação das decisões democráticas mantiveram-se temas importantes à Ciência Política. Nesse sentido, Hall & Taylor (2003) retomaram o estudo sobre desenhos institucionais, propondo uma categorização do tema em três grandes vertentes: a do *institucionalismo histórico*, a do *institucionalismo da escolha racional* e a do *institucionalismo sociológico*. Ostrom (1990), por sua vez, analisou a evolução das instituições e a promoção e mediação da ação coletiva.

No Brasil, Lubambo et al. (2005) observaram a questão da participação política, considerando o desenho institucional local. Já Amorim Neto (2006), ocupou-se da questão da governabilidade nos regimes presidencialistas das Américas.

As instituições, contudo, estão integradas ao modelo republicano, muito discutido e defendido por pensadores como Locke, onde prevê-se divisão em três poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário),

que funcionam simultaneamente, com igual importância e que, reciprocamente, definem e controlam uns aos outros. O tema da judicialização da política tem ganhado espaço. Assim também com o dos estudos legislativos, que despontam como agenda importante de compreensão sobre como e por que os legisladores agem como agem, determinando a ação dos demais Poderes. Desse modo, diversos estudos sobre as relações entre poderes republicanos no Brasil foram realizados na última década (SANTOS, 2001; AMES, 2003; INÁCIO & RENNO, 2009), na América Latina (ANASTASIA ET AL, 2009) e no mundo (CAREY, 2009).

Análises políticas mais pragmáticas e realistas na disciplina herdaram de Hobbes a visão pessimista sobre o ser humano e suas ações. Assim, tem-se focado sobre como interesses e escolhas racionais condicionam a ação política de representantes e de representados (FEREJOHN & PASQUINO, 2001). Ou seja, as ideias, os conceitos e a racionalidade, que eram tratados mais do ponto de vista filosófico, receberam, na virada do século, um aporte mais pragmático e realista, passando a se observar, assim, o fenômeno político de modo mais empírico, notadamente ligado à introdução de métodos quantitativos e estatísticos, tentando aproximar as Ciências Sociais e Humanas, à rigidez do método e precisão das Ciências Naturais³.

É fato que todos os seres humanos podem ser considerados racionais, o que permitiria certa lógica de observação do comportamento individual e coletivo. Sob essa pretensão é que os estudos de Ciência Política têm buscado encontrar as relações de causalidade entre as ações humanas, realizando inferência causal capaz de prever a ação do outro. Desse modo, as instituições poderiam melhor se adequar e, inclusive, coibir a ação nociva para que o coletivo não seja atingido. Entretanto, também é fato que

3 O artigo do professor Lucas Galindo Filho, nessa obra, também trata sobre essa questão.

os seres humanos são relacionais e que as relações são bastante heterogêneas e mutáveis.

Esse olhar mais voltado não ao que concerne aos indivíduos, mas ao que está entre eles (as relações) foi deixado de lado ao longo da história. Até porque, a fundação da sociedade moderna trouxe consigo a individualidade baseada na maximização da utilidade e da felicidade (Bentham e Stuart Mill), marcadamente influenciada pela racionalização da vida (Weber), pelo advento do mercantilismo (Polanyi) e pelo liberalismo político (Locke, Montesquieu, Voltaire) e econômico (Smith). Tal discussão se inflamou quando, à liberdade individual (Rousseau e Burke), contrapôs-se a ideia de igualdade social. Além do mais, no contexto das grandes revoluções ocorridas na Modernidade – a Gloriosa (Inglaterra, 1688), a Americana (EUA, 1776) e a Francesa (França, 1789) –, tais ideais predominaram no debate político, ficando a fraternidade, como se sabe, à margem da discussão.

Tanto a fraternidade quanto a percepção relacional da vida humana foram, pois, negligenciadas na tradição de pensamento político, devido à complexidade e subjetividade com que se lançou o olhar analítico precedente, desestimulado por concepções acerca de sua originária matriz religiosa ou mesmo pela arraigada ontologia dogmática usual para ambos sistemas.

A transição democrática e a fundamentação ideológica da civilidade – liberdade, igualdade e fraternidade – que tornaria os humanos mais humanizados, fundamentaram-se, efetivamente, sem a *ética fraterna*. No contexto da construção do estado-nação laico, tal princípio tornou-se supérfluo na prática, ainda que tenha figurado politicamente desde o lema francês. O que se observou na sequência àquela Revolução foi, entretanto, a exacerbação da liberdade (no Ocidente capitalista) e da igualdade (no Oriente socialista), cujos

extremos deram-se durante a Guerra Fria, enquanto o princípio relacional da fraternidade foi esquecido (BAGGIO, 2008)⁴.

A perspectiva relacional no estudo da política⁵

São várias as tradições de pensamento sobre a dimensão relacional da vida humana. Um dos pensadores pioneiros sobre o tema foi o alemão Georg Simmel (1858-1918). De um modo geral, a teoria de Simmel é marcada pela noção de que a sociedade nada mais é que uma rede de interações entre indivíduos. Segundo ele,

[...] o significado prático do ser humano é determinado por meio da semelhança e da diferença. Seja como fato ou tendência, a semelhança com os outros não tem menos importância que a diferença com relação aos demais; semelhança e diferença são, de múltiplas maneiras, os grandes princípios de todo desenvolvimento externo e interno (SIMMEL, 2006, p. 45).

Em sua obra *Sociologia: estudo sobre as formas de socialização* (1908), Simmel afirma que ações recíprocas significam que vetores individuais em relação constituem uma unidade, uma sociedade. Para ele, o agir recíproco pode ser provisório ou permanente. A partir de seu trabalho *A determinação quantitativa do grupo* (SIMMEL, 1908), busca-se construir uma geometria da vida social. Seguindo tal tentativa, nos anos 1970, Harrison White⁶, professor emérito na Universidade de Columbia (EUA), desenvolveu métodos de sociometria que marcaram uma evolução da ideia de sociograma

4 Uma descrição mais ampla sobre o debate político desde a Modernidade e os avanços recentes no estudo da fraternidade como paradigma político pode ser conferida em Silva (2014).

5 Agradeço os enriquecedores esclarecimentos feitos sobre essa vertente do pensamento social por parte do professor Silvio Salej, da Universidade Federal de Minas Gerais, durante seu curso de Sociometria, no MQ-UFGM em julho/2011.

6 Principais contribuições teóricas de Harrison White encontram-se na obra *Identidade e Controle* (1992 e 2008).

de Jacob Moreno⁷. Criou-se a análise de redes sociais (ARS) como um método da pesquisa social. Dois destacados discípulos de White, orientandos de doutorado, foram Mark Granovetter e Ronald Burt. Estes aplicaram sua perspectiva neoestrutural a problemas econômicos, como trabalho e organizações, que se tornaram publicações muito famosas: em 1973, Granovetter publicou *Getting a Job. The Strength of Weak Ties*; e, em 1992, Burt publicou *Structural Holes: The Social Structure of Competition*. A ARS passou a funcionar com matrizes e teoria matemática de gráficos, sendo hoje considerado um método quantitativo das Ciências Sociais. Em anos recentes, a partir dessa formalização e do desenvolvimento de ferramentas computacionais, a ARS ganhou influência e possibilitou a leitura sobre qual o real impacto das relações em diferentes disciplinas. Herdeiros dessa abordagem são: Stanley Wasserman e Katherine Faust, que, em 1999, publicaram *Social Network Analysis*; Alain Degenne e Michel Forsé publicaram *Les réseaux sociaux*, em 2004; e, em 2005, Robert Hannemann e Mark Riddle publicaram *Introduction to Social Network Methods* ⁸.

Mas, além da perspectiva estruturalista quantitativista, outra abordagem que tem dado grande contribuição ao estudo do fator relacional nas questões sociais, econômicas e políticas, originou-se na Itália, notadamente na Universidade de Bolonha. Piepaolo Donati, na Sociologia, e Stefano Zamagni, na Economia, são dois de seus principais expoentes.

7 Jacob Moreno (1889-1974) publicou, em 1914, a obra *Invitations to an Encounter* que influenciou as ideias de Martin Buber (1878-1965) sobre o Eu-Tu. Segundo a viúva de Jacob Moreno, Zerka Moreno, em entrevista publicada em setembro/2004, na *Psychotherapy.net*: “Embora seja verdade que Buber ampliou a ideia do encontro, ele não criou os instrumentos para que ela ocorra”. Foi Jacob Moreno quem criou “vários dos instrumentos que hoje são utilizados para facilitar a compreensão sobre o encontro humano, como a sociometria, psicoterapia de grupo, psicodrama e sociodrama”.

8 Disponível em <http://faculty.ucr.edu/~hanneman/nettext/> Pesquisado em 22/01/2013.

Donati & Colozzi (2006, p. 17) afirmaram que “[...] para enxergar a sociedade é necessário enxergar as relações sociais”. Além disso, criticaram o fato de grande parte das atuais pesquisas em Ciências Sociais ainda ver “[...] somente indivíduos e ‘coisas’ (objetos e estruturas materializadas)”. Para essa vertente, ao contrário, é necessário esclarecer que “[...] a sociedade só pode ser compreendida hoje se se consegue pensá-la como relação” (DONATI, 2009, p. 12).

Já Zamagni, professor de Economia no *campus* avançado da John Hopkins University de Bolonha e na própria Universidade de Bolonha, afirma que: “[...] É a pessoa em relação o elemento que falta à teoria econômica ‘herdada’, à qual sustenta que, o que concerne à pessoa não vai pesquisado apenas nas pessoas mesmas, mas entre elas” (ZAMAGNI, 2006, p. 32).

Logicamente, essa abordagem possui implicações diretas quanto à forma com que, na atualidade, propõe-se desenvolver abordagem epistemológica mais adequada à dinâmica da complexidade. E isso vai de encontro ao *mainstream* científico predominante de algumas áreas, notadamente ligado ao individualismo metodológico, que muitas vezes procura compreender as realidades estaticamente (DONATI, 2006, p. 19). A abordagem sistêmica é uma das formas fundamentais para o êxito da mencionada busca sob o paradigma relacional:

O pensamento relacional é aquele modo de pensar que organiza os próprios mapas cognitivos e simbólicos atribuindo a qualidade aos entes não já em base a uma pressuposta identidade, mas, definindo tal identidade como realidade relacional de um ente-em-um-contexto. O contexto pode ser conceitualizado de vários modos, e em geral deve poder dialogar com, se não incluir mesmo, meta-pontos-de-vista. Indicar e descrever isto como “sistema” é uma possibilidade entre outras (DONATI, 2009, p. 14).

Tal abordagem considera ainda que a relação é um bem em si mesmo e tem valor. Além do mais, que ela é triádica (e não diádica!), e é ação recíproca (DONATI, 2009, pp. 26-27).

[...] relação é *unitas multiplex*, tudo e parte, diferenciação e integração; “consiste” de elementos; deixa-se sempre ulteriormente relacionar; coloca-se em direção de uma rede de relacionamentos; pode realizar eventos; [...] consente o regresso (ou, vice-versa, o progresso) ao infinito; consente a elaboração de conceitos de confins através de constante relacionamento; é interrupção em relação ao último relacionamento ou ao último elemento; é circularidade como relacionamento da última relação através da penúltima ou como oscilar entre elementos e relacionamentos; enfim: a autorreferência é apenas um caso particular de relação, e o mesmo deve-se dizer para heterorreferência; tanto as ações quanto os sistemas se deixam assimilar como relações (DONATI, 2009, p. 26).

Zamagni está consciente que a tradição do pensamento econômico excluiu de suas análises a relação como objeto em si, instrumentalizando as realidades da própria vida econômica humana. A construção da ideia de indivíduo, isolado e racional, voltado a si mesmo, como unidade analítica, abdicou um conjunto de outros elementos relevantes à própria explicação a que se propôs. Para ele, ao contrário, uma “[...] ciência econômica relacional não pode prescindir da gratuidade como princípio fundante do agir econômico” (ZAMAGNI, 2006, 17). Segundo ele, gratuidade aqui vai entendida pelo princípio do dom como reciprocidade:

O dom gratuito, por sua própria natureza, provoca sempre a ativação do relacionamento intersubjetivo por excelência, que é aquele da reciprocidade. É apenas com a reciprocidade que se estabelece o reconhecimento recíproco, que é precisamente aquilo de que se alimenta o respeito de si. O reconhecimento é o fenômeno no qual um sujeito é acolhido

e feito existir no mundo dos outros. [...] No dom gratuito ou no dom como reciprocidade, dou-te para que tu possas, por sua vez, dar (não necessariamente a mim) (ZAMAGNI, 2006, p. 35).

Feres Junior & Pogrebinschi (2010, p. 115) lembram que, apesar da grande diversidade semântica do termo *reconhecimento*, desenvolvido por Axel Honneth, seu conceito filosófico “[...] não se limita simplesmente à identificação de uma pessoa, mas, além de ter isso como premissa, requer que a essa pessoa seja conferido um valor positivo e que esse ato seja explícito”. Assim, o que está em jogo não é a simples cognição consciente da alteridade, “[...] mas o problema de como alguém se torna uma pessoa moralmente autônoma ao garantir que os outros lhe dêem o devido valor” (FERES JUNIOR & POGREBINSCHI, 2010, p. 115). Ou seja, reconhecimento e reciprocidade são questões de inclusão social, uma vez que, “[...] Se quem recebe gratuitamente, não for colocado na condição concreta de reciprocidade, tanto quanto gratuitamente, este terminará por sentir-se humilhado, porque irrelevante” (ZAMAGNI, 2006, p. 13). A gratuidade tem como finalidade construir a fraternidade, visto que, “[...] nas nossas sociedades, o dom é, em primeiro lugar, dom à fraternidade” (ZAMAGNI, 2006, p. 12). *Dom, gratuidade e reconhecimento recíproco* são novos conceitos colocados à reflexão, ampliando assim o debate acerca da política, da democracia e do próprio bem de todos.

A ativação de garantias de igualdade faz-se premente em tal dinâmica, mas, é insuficiente por si só. Por outro lado, a garantia de liberdade de escolha é também premente (e, igualmente, insuficiente!). Isoladamente, tais condições não ativam a reciprocidade. Apenas pelo paradigma relacional parece ser capaz ver o dom gratuito como evento fundante da troca. Isso porque a preocupação com a corresponsabilidade pelo todo seria o fundamento da gratuidade.

Além do mais, “[...] a sociabilidade não é apenas desejo *pelo outro*, mas também desejo do outro *por mim*” (ZAMAGNI, 2006, pp. 39-40).

Entre os anos 1980-90, outros autores trataram de estudar o paradigma relacional a partir do conceito de *bens relacionais*⁹. Estes são bens que não podem ser consumidos sozinhos, mas que dependem das interações com os outros e podem ser apreciados apenas quando partilhados em reciprocidade (BRUNI, 2008, p. 130). Ou seja, “[...] só podem ser usufruídos quando partilhados” (VERDE, 2011, p. 8). Para acontecerem, os bens relacionais dependem da diversidade de agentes postos em relação recíproca.

Os bens relacionais não são, pois, nem bens públicos nem bens privados, mas inauguram uma terceira categoria de bens voltados à satisfação de exigências ligadas à felicidade humana (VERDE, 2011, p. 2). Para essa vertente, como se vê, o que constitui o ser humano não é o isolamento e a instrumentalização do mundo da vida através do mercado, mas *relações* que produzem *reconhecimento recíproco*. Por isso, o fim último de sua existência consiste em que este viva bem, sim, mas *com* os outros. E isso é enriquecido exponencialmente mediante a atuação criativa peculiar à Humanidade.

As propriedades essenciais dos bens relacionais são definidas como: *identidade*, *reciprocidade*, *simultaneidade*, *motivações*, *fato emergente* e *gratuidade* (BRUNI, 2008, pp. 132-133). Outra característica desses bens é que eles “[...] têm *valor* (porque respondem a uma necessidade), mas não um preço de mercado (porque bens de gratuidade)” (BRUNI, 2008, p. 133).

Gui (1996, p. 261) acrescenta também que o aspecto mais visível e objetivo de uma relação estão ligados à *duração* da mesma, ao tempo em que essa se mantém estabelecida. Gui ressalta ainda que

9 Segundo Bruni (2008, p. 129), Martha Nussbaum (1986), Benedetto Gui (1987) e Carole Uhlaner (1989) estão entre os pioneiros no estudo desse conceito.

uma das fragilidades do relacional em trabalhos coletivos específicos ou em grupos “[...] não é apenas efeito de eventos exógenos, mas pode ser afetada por situações oportunistas por integrantes do grupo para alcançar seus próprios retornos dos ativos coletivos à custa dos colegas” (GUI, 1996, p. 263). Visto por esse ângulo, a institucionalização de contratos ou pactos de coexistência torna-se realmente importante, mesmo que seja alto o nível de capital social estabelecido¹⁰.

Mas, por que os bens relacionais seriam relevantes ao estudo da Política, ainda mais buscando refletir sobre o tema da fraternidade como um de seus princípios? Justamente porque quanto mais desenvolvido é um Estado, maior se torna a demanda por bens relacionais em relação aos bens privados e públicos. Pois, “[...] quanto mais avançarmos, tanto mais nos libertaremos, em termos relativos, da necessidade dos bens privados. [...] Tornar-nos-emos mais exigentes, teremos sempre mais necessidades de cimentar relações e, portanto, dos bens relacionais” (ZAMAGNI, 1996, p. 8)¹¹.

Complementando as diferentes abordagens disciplinares sobre o paradigma relacional, oriundas de Geografia, Gestão e Planejamento, ressalta-se ainda como ativos relacionais: *proximidade geográfica, coordenação e liderança* (STORPER, 1997; BATHELT & GLÜCKER, 2011; WEST, 2003). Para John Dunning

Ativos relacionais são um composto ou mistura de um complexo conjunto de valores, atitudes e virtudes, cuja relevância está altamente relacionada com o contexto. Tal como ativos tangíveis, o valor dos ativos relacionais está na estrutura das relações entre e junto aos atores econômicos envolvidos. [...] Valores como entusiasmo, empreendedorismo e um espírito de curiosidade, tomar risco e desejar aprender,

¹⁰ Cf. o capítulo 4 dessa coletânea.

¹¹ A fraternidade bem como os bens relacionais, como explicam os professores Fernando Andrade e Carlos Machado em outros trabalhos dessa coletânea, figura como direitos de 3ª dimensão.

são especialmente importantes para atividades inovadoras. Já diligência, guiar equipe, ter flexibilidade, confiabilidade e melhoria da qualidade são mais importantes para produção e subcontratação ligadas ao relacionamento; bem como confiança, integridade e reciprocidade são componentes-chave para o sucesso adversário (jogo de soma-zero) nas trocas das relações (DUNNING, 2003, p. 6).

Entre os motivos pelos quais os ativos relacionais se tornaram crescentemente relevantes nas últimas décadas, em termos de relações econômicas e políticas entre indivíduos e organizações, estão: (1) mudanças ocorridas em todas as formas de informática, incluindo comércio eletrônico, decorrentes dos avanços nos sistemas tecnológicos; (2) liberalização do comércio interno e além das fronteiras nacionais; (3) aumento da importância do setor de serviços, que é mais intensivo em termos de ativos relacionais; (4) emergência de novos atores na economia global, como o BRIC¹²; e, (5) emergência e amadurecimento da economia global (DUNNING, 2003, p. 12).

Na atualidade, portanto, competência relacional tornou-se um tema central aos dilemas da sociedade global. Como os avanços tecnológicos e a aproximação entre diferentes forçam o advento de novas alianças e de redes de relacionamento, em contextos de crescente complexidade, a escolha dos parceiros e das redes nas quais participarem, está influenciada não apenas pelo capital conhecimento oferecido, mas também pela habilidade e clareza de que tais parceiros sejam empáticos uns com os outros (DUNNING, 2003, p. 15). Ativos relacionais, pois, tanto quanto a fraternidade pressupõe a existência de duas ou mais pessoas ou agentes políticos, inclusive institucionais, para que seja possível de serem efetivadas. Isso demanda construção de *capital relacional*.

12 Refere-se ao grupo de principais países emergentes do século XXI: Brasil, Rússia, Índia e China.

Um equívoco recorrente, contudo, é pensar que unidade de propósitos e de ação pró-bem comum signifique uniformidade. Ao contrário, isso levaria ao compartilhamento de iniciativas semelhantes, dado que uniformes os pontos de vista, reduzindo, pois, a capacidade de gerar novas possibilidades coletivas. Por outro lado, diversidade ao extremo poderia gerar desconexão (MUELLER & CRONIN, 2003, p. 298). Uma dinâmica que proporcione **unidade na diversidade**, portanto, seria menos nociva à tentativa de desenvolver projetos coletivos comuns. Ou seja, estabelecer uma dinâmica que une na distinção e distingue na união.

Ética fraterna e capital relacional na política pela unidade

A fraternidade como princípio político relacional torna-se, pois, factível, ao interligar e dar sentido à igualdade e à liberdade, onde não se precisa abrir mão de uma pra ter a outra, mas sim unir esses princípios para construir a “sociedade desejável” (BAGGIO, 2008). Mas, o que se entende de fraternidade como categoria política? Para Mardones,

[...] a amizade política ou fraternidade, é um tipo de relação entre cidadãos observada empiricamente como confiança generalizada (coesão ou concórdia) e implica o reconhecimento recíproco do outro, como parte da mesma comunidade política, e a progressiva igualação social dos cidadãos (MARDONES, 2012, p. 20).

A percepção da política apenas como ambiente de conflito e competição é limitada. Esta é, sim, atividade que regula a tensão social decorrente da desigualdade de recursos. Porém, nem a presença ou ausência de conflito são determinantes à fraternidade, mas, essa é a forma política de resolvê-lo. Desse modo, seguindo o

que postula Mardones, a fraternidade tem fundamento no consenso político que pressupõe: (1) procedimentos democráticos legitimados de participação, representação e tomada de decisões políticas, cujo reconhecimento constitucional, geralmente, inclui politicamente; (2) empatia, preocupação ou solidariedade entre cidadãos, expressas no reconhecimento constitucional de direitos e equidade sociais (MARDONES, 2012, p. 44).

Mas, a fraternidade é uma categoria política, é uma ética de conduta política ou aporte metodológico para estudos sociais e sobre a ação pública em termos complexos? Tosi assim reflete sobre a questão:

Reside aqui a dificuldade principal da fraternidade como categoria política: uma ética da fraternidade é uma ética, mas não uma política, ou seja, é um valor que é “realisticamente” mais difícil de realizar no mundo político, dominado pelos interesses individuais ou coletivos, pelas relações de força, pelos conflitos, pela violência em todas as suas formas. [...] Propor fraternidade como categoria política significa, no entanto, crer que é possível superar essa alternativa absoluta entre ética e política e indicar, se não respostas, ao menos linhas de pesquisa capazes de mostrar a eficácia ou validade política da fraternidade (TOSI, 2012, pp. 237-241).

Talvez, a principal dificuldade de se aprofundar e dissipar estudos tanto sobre a fraternidade quanto sobre o paradigma relacional consista no fato de, justamente, ter-se desenvolvido poucos instrumentos de análise de cunho interdisciplinar e de complexidade. Nesse sentido, o gênio criativo de Chiara Lubich (1920-2008)¹³

¹³ Fundadora do Movimento dos Focolares, que surgiu em 1943 na Itália e hoje está presente em mais de 180 países. Cf. www.focolari.org. A autora possui 16 doutorados *honoris causa* e diversos reconhecimentos públicos, como o Prêmio UNESCO de Educação à Paz (1996) e Prêmio Direitos Humanos do Conselho da Europa (1998). Em 1998, a Presidência do Brasil conferiu-lhe a Medalha da Ordem do Cruzeiro do Sul. Para Lubich, a política pode ser conceituada como “o Amor dos amores”, ou seja, é só através dela que são potencializadas as melhores intenções e projetos humanos.

forneceu elementos relevantes para superar tal dilema. Trata-se da fundação do Movimento Político Pela Unidade (MPPU), em 1996. Aliás, fato este que deu início à construção teórico-metodológica sobre o próprio conceito de fraternidade como possível categoria política. Em Nápoles (Itália), Lubich se reuniu com um grupo de personalidades com diversas funções públicas e cargos políticos, de diferentes origens culturais e político-partidárias, que buscavam operacionalizar o paradigma da unidade na diversidade também no âmbito da política. Assim, propôs ela a fraternidade como mecanismo de ação e método para atingir tal finalidade. Em 2001, o MPPU chegou ao Brasil, procurando responder ao anseio de criar espaços de diálogo e de participação nos processos de crise e de consolidação da democracia do país e da América Latina¹⁴.

O MPPU é uma rede mundial apartidária, aberta, composta de cidadãos ativos e políticos eleitos, em todos os níveis institucionais, além de estudiosos e cientistas políticos, interessados nas grandes questões mundiais, pela vida das cidades, estados e países. Segundo o presidente nacional do Movimento no Brasil, Sérgio Prévdi¹⁵,

O grupo não é um partido, não é uma frente partidária, ele é um lugar de vivência da fraternidade, um lugar em que todos devem se sentir em casa. Ali é um lugar que tem gente da “situação” e da “oposição”. Então, tem políticos que são católicos, tem políticos que são ateus e também de outras religiões. São de várias facções políticas. Diferentes entre si.

14 No Brasil, o MPPU é o grande incentivador e animador das “Escolas Civitas de Formação à Fraternidade na Política” que, no caso da Faculdade ASCES, ocorreu pela primeira vez como curso de extensão, entre setembro e outubro de 2013, com 50 universitários oriundos das áreas de Direito, Relações Internacionais, Enfermagem e Fisioterapia. A mesma intitulou-se “Cidadania, Participação e Fraternidade” e inspirou a presente coletânea de artigos, referentes a seus conteúdos.

15 Em entrevista concedida para o projeto de pesquisa “Fraternidade como Princípio de Ação no Parlamento Brasileiro”, coordenado pelo autor junto à Faculdade ASCES (Brasil), durante o V Seminário Internacional da Rede Universitária de Estudos sobre a Fraternidade, ocorrido em outubro/2012, nas cidades do Recife e de Caruaru.

Ali dentro exercita-se o diálogo. É dada a oportunidade a todos de se conhecerem e não existe pré-requisito. Isso não quer dizer que as pessoas já sejam fraternas para participar. Quem vem participar, para se tornar um político fraterno, entra e está aberto. Cada um é livre para entrar ou sair, não existe nenhuma regra.

Segundo Prévdi, a meta do MPPU vai muito além da construção de uma sociedade internacional ou da solidariedade, que elabore e respeite boas regras de relacionamento:

Primeiro tratar os outros como irmãos. Isso é um objetivo diferente da solidariedade. Solidariedade trata todos como iguais, mas, nós não somos pessoas iguais: nós somos pessoas diferentes! Por isso, a fraternidade é um degrau a mais, porque ela trata e considera a todos como irmãos na mesma família... Os irmãos são pessoas diferentes. O tratamento igual já é uma coisa boa, mas, a coisa que me impressiona na fraternidade como categoria política é poder tratar a todos, considerar todos, como irmãos: a partir disso você passa a amar o partido adversário, a gostar do partido adversário, a ter respeito a seus adversários, a respeitar as idéias contrárias às suas, a valorizar o contraditório! Porque é importante o contraditório, é importante que haja discussões para ter crescimento recíproco. Então, não é a minha idéia contra a sua, é a minha idéia mais a sua idéia, para que possamos ir aprendendo a vivenciar a verdadeira política (PRÉVIDI, 2012).

Sendo, pois, o MPPU lócus onde se procura experimentar e operacionalizar o paradigma da fraternidade como categoria política, o presente estudo pretende analisar empiricamente como isso ocorre na prática legislativa brasileira, partindo para um pragmatismo mais realista, imbuído, porém, também olhar teórico-metodológico relacional.

Materiais e métodos

O presente estudo contou com minuciosa pesquisa, considerando a amostra de 12 deputados federais (2,4 % do total), de diferentes origens¹⁶, participantes do MPPU na Câmara dos Deputados do Brasil (atuantes entre 2007 e 2011). A metodologia utilizada foi qualitativa, tendo em vista a complexidade do tema abordado. Para tanto, fez-se uso das seguintes técnicas de pesquisa:

- 1) Revisão de literatura;
- 2) Análise de conteúdo de 60 discursos e de 10 projetos de leis propostos pelos deputados da amostra, refinados em 17/09/2012, no campo de busca do sítio eletrônico da Câmara dos Deputados (www.camara.gov.br), a partir da palavra “fraternidade”;
- 3) Entrevista semiestruturada, realizada presencialmente em 18/10/2012, com o presidente do MPPU no Brasil, Sérgio Prévidi;
- 4) Transcrição verbal e análise do conteúdo do debate ocorrido entre os deputados mais antigos em termos de participação do MPPU, durante a mesa-redonda “Fraternidade, Política e Legislativo”, ocorrida em 19/10/2012, durante o V Seminário Internacional da Rede Universitária de Estudos sobre a Fraternidade, em Caruaru/PE;
- 5) Análise de dados secundários provenientes de fontes oficiais sobre: *financiamento de campanha* (www.tse.jus.br, pesquisado em 10/09/2012); *características do eleitorado dos parlamentares* (www.tse.jus.br, pesquisado em 04/11/2012); *votação nominal*

16 Os 12 deputados da amostra em estudo representavam os seguintes **partidos**: cinco do PSDB; quatro do PT; um do PSOL; um do PSC; e, um do PSB. Com relação aos **estados de origem** dos parlamentares analisados tem-se: cinco de São Paulo; dois do Rio de Janeiro; um de Pernambuco; dois do Paraná; um do Rio Grande do Sul e um do Acre.

de temas polêmicos pré-selecionados, no período 2007 e 2011 (www.votoaberto.com.br/extratoparlamentar, pesquisado em 03/09/2012); e, resultados do Prêmio Congresso em Foco – “Melhores Parlamentares” / Anos 2007 a 2011 (www.premiocongressoemfoco.com.br, pesquisado em 06/11/2012).

Perfil dos deputados federais brasileiros adeptos ao MPPU

Apesar de recente a sua presença no Brasil, mobilizando e animando políticos e cidadãos em função da unidade de propósitos em prol do bem de todos, o MPPU já apresenta várias iniciativas no âmbito do parlamento nacional. Notadamente, na Câmara dos Deputados, periodicamente, têm ocorrido não apenas reuniões entre os parlamentares adeptos a este Movimento, mas também destes com a sociedade civil¹⁷. Entre as iniciativas conjuntas e experiências de diálogo realizadas, Sérgio Prévidi destaca a Proposta de Emenda Constitucional para que a construção da Lei Orçamentária Brasileira siga os moldes do Orçamento Participativo, discutido-a e aprovando-a no Congresso Nacional, e que esta deixe de apenas autorizar para passar a obrigar sua execução por parte do Poder Executivo.

Um outro exemplo, dado pelo presidente do MPPU durante entrevista para a presente pesquisa, foi o de uma iniciativa que partiu de deputado da situação, que defendia um determinado projeto de lei, mas que não teve tempo suficiente, durante sua permanência em uma das Comissões da Câmara, de concluir tal defesa. Assim, entendendo que era uma iniciativa suprapartidária e em prol do bem comum, confiou seu projeto originário a um político também ligado ao MPPU, que não era do mesmo partido dele, antes, que era

¹⁷ Cf. <http://foculares.org.br/sitenacional/2012/12/17/iv-seminario-nacional-do-mppu-discute-a-fraternidade-como-paradigma-de-uma-nova-cultura-politica/> Pesquisado em 31/01/2013.

de um partido de oposição ao seu, para que o mesmo continuasse defendendo o projeto junto aos demais parlamentares. E assim foi feito.

No tocante ao tema da fidelidade partidária, Prévidi explica que:

Se você for ver o estatuto dos partidos, todos eles são bons. Não tem nenhum partido que tenha más ideias. O problema está na forma como são executadas essas ideias. A má política é feita por seres humanos, não pelos partidos. A caneta do político pode servir pra realizar o bem ou o mal. No fundo, quando você encontra com os políticos, eles têm ideias muito parecidas. As idéias não são muito antagônicas, pelo contrário, são muito próximas. A maneira de fazer é que difere. Convergir no que une e em prol do bem comum é um caminho que até hoje tem norteado a ação desses políticos integrantes do MPPU.

E quanto à relação oposição *versus* situação, Prévidi destaca ainda que ambas são importantes para o processo político e o refinamento de seus resultados:

Não é que a pessoa sendo oposição deixa de ser um político fraterno. Se eu sou oposição, eu tenho o direito de discutir, o direito de criticar e o dever de melhorar os projetos, como também de apresentar novas propostas. Eu devo respeitar a maioria que é o governo. A democracia pressupõe que haja argumentos para o convencimento. Nós temos que dialogar para poder entender o que é melhor para todos.

Enfim, para o presidente do MPPU no Brasil e ex-prefeito de Itu (SP), o paradigma da fraternidade na política pressupõe uma mudança na própria forma de agir, independente se diretamente ligada à política:

A fraternidade atua no interno das pessoas. O que precisa mudar é a cabeça, o pensamento das pessoas, o paradigma. Uma cidade, por exemplo, não muda se seus cidadãos não

mudarem, pois, ela é fruto de quem vive nela. Ora, se uma pessoa não é um bom cidadão, como poderá se tornar um bom político? É por isso que o que nos falta não são novas regras, novas institucionalizações, mas, sim, pessoas renovadas que coloquem em prática o compromisso fraterno de praticar a Política do bem comum.

Partindo dessas reflexões, cumpre analisar aqui como se dá a operacionalização desse paradigma na prática política. Afinal, viabilizar a fraternidade como norteador da ação política implica estabelecer condições relacionais mínimas de convivência, apesar das diversidades. Isto é, construir relações de confiança, gratuidade, reciprocidade etc. Para isso, analisaremos a seguir alguns temas sensíveis à vida parlamentar, considerando a amostra em estudo, notadamente: *financiamento de campanha; características do eleitorado; votações nominais; discursos e projetos relacionados ao tema “fraternidade”; desempenho parlamentar* reconhecido pelo Prêmio Congresso em Foco¹⁸.

Financiamento de campanha

Não são simétricas as características de financiamento de campanha dos parlamentares ligados ao MPPU no Congresso Nacional, no período 2007-2011. Os dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE) analisados mostraram que os valores investidos

18 O Prêmio Congresso em Foco é um reconhecimento público das melhores atuações parlamentares anuais. A seleção dos nomes vencedores ocorre em duas etapas. Na primeira, jornalistas especializados em cobertura da editoria de Política, juntamente com o Sindicato dos Jornalistas do Distrito Federal, indicam os nomes dos 25 deputados federais e 10 senadores mais votados para a categoria geral e dos cinco parlamentares mais votados para categorias especiais: combate ao crime organizado; defesa da Previdência Social e dos servidores públicos; defesa da segurança jurídica e da cidadania; defesa dos consumidores; parlamentares de futuro (com menos de 45 anos de idade); defesa da inovação tecnológica; defesa do desenvolvimento econômico; e, defesa da saúde. Todos os parlamentares pré-selecionados receberão votação popular via internet, na segunda etapa, inclusive podendo, os internautas, acrescentar no próprio voto nomes de políticos que não tenham sido indicados inicialmente.

nas candidaturas destes variaram bastante, o que representa a complexidade do sistema eleitoral proporcional brasileiro, e das condições estaduais para vencer as campanhas. Identificou-se que a variação entre o deputado que mais gastou e o que menos gastou da amostra considerada, para as eleições em 2006, foi de 33 vezes. Já no caso das eleições de 2010, essa mesma relação foi de 22 vezes. Os dados podem ser comparados nas Tabelas 1 e 3.

Como pode-se observar, há casos em que os deputados receberam a maior parte do financiamento de campanha proveniente de pessoas físicas ou do próprio partido político; outros financiaram a si próprios; e, ainda, outros foram financiados por grandes corporações privadas e setores influentes, tais como: financeiro, agronegócio, construção civil, indústria, da saúde, entre outros. Além da diversidade partidária, no tocante às formas de financiamento da própria campanha, observa-se grande variedade entre os parlamentares ligados ao MPPU.

Eleitorado

Uma característica predominante referente aos eleitorados dos deputados aqui analisados foi o fato de que as principais cidades que deram maior votação (considerando aquelas em que estes conquistaram acima de mil votos nominais) foram poucas e muito próximas às regiões metropolitanas das capitais de seus respectivos estados. Por exemplo, o DEP 11, na eleição de 2006, obteve mais de 57% dos votos válidos apenas em duas cidades e conquistou sozinho 4,73% de todos os votos válidos de seu estado de origem. Já o caso do DEP 10, na eleição de 2010, obteve mais de 78% de seus votos representados por 23 cidades, representando 2,38% dos votos válidos do seu estado. A Tabela 2 sintetiza os dados.

Como se observa, também houve deputados que se elegeram com pouco mais de 15 mil votos, em um estado da Região Norte, enquanto outro, da Região Sudeste, conseguiu mais de 210 mil votos.

Dos 12 deputados, entre as eleições de 2006 e 2010, cinco tiveram redução em suas votações nominais, dos quais três filiados a partidos de oposição e dois a partidos da base de apoio da situação.

Também se observa o caso de um deputado que mais que duplicou sua votação nominal entre as eleições de 2006 e 2010, e que, coincidentemente, menos gastou com a campanha, como se pode comparar nas Tabelas 1, 2 e 3: o caso do DEP 5, do estado do Rio de Janeiro.

Por fim, pode-se observar que dois deputados concentravam, em 2006, cada um, mais de 4% dos votos válidos de seus respectivos estados. Em 2010, apenas um deputado concentrou pouco mais de 3% dos votos válidos do seu estado.

O tamanho dos estados, a quantidade de municípios e suas respectivas populações interferem diretamente no cenário exposto acima. De um modo geral, o peso eleitoral entre os deputados registrou uma variação significativa e isso reflete a complexidade em analisar o tema. Além do mais, deve-se destacar que, de 11 deputados que conquistaram mandato parlamentar em 2006, nove deputados foram reeleitos em 2010, ou seja, uma taxa de permanência de 82%.

Votações nominais

As votações nominais dos deputados são aquelas em que o mesmo explicita sua escolha sobre a matéria em análise. Com base no banco de dados do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), ligado ao Extrato Parlamentar¹⁹, não se observou uniformização do pensamento e das votações dos parlamentares membros do MPPU aqui analisados, confirmando a tese do presidente do MPPU, Sérgio Prévidi, que o objetivo é unir-se em diálogo, em função do bem comum, mas, preservando a diversidade política do grupo.

19 Cf. <http://www.votoaberto.com.br/extratoparlamentar/>

Tabela 1: Doações de campanha (Eleições 2006 e 2010) arrecadadas por deputados federais ligados ao MPPU.

Parlamentar	Arrecadação em 2006 (em Euros)	Principais setores doadores	Arrecadação em 2010 ⁱⁱ (em Euros)	Principais setores doadores
DEP 1 (PSDB-SP)	450.526,00	Agronegócio, construção civil, próprio partido e indústrias.	380.090,86	Recursos próprios, de amigos e/ou familiares, próprio partido, agronegócio, construção civil setor médico, siderurgia
DEP 2 (PSDB-SP)	808.938,92	Sector financeiro, indústrias, agronegócio, petroquímico, construção civil	1.018.473,95	Agronegócio, próprio partido, financeiro, cooperativas agrícolas, setor hospitalar, construção civil, indústria, papel e celulose
DEP 3 (PT-SP)	Não foi candidato ou não se elegeu	Não foi candidato ou não se elegeu	308.878,02	Recursos próprios, de amigos e/ou familiares, próprio partido, aviação, indústria
DEP 4 (PT-PE)	134.195,28	Sector automotivo, mineração e recursos próprios, de amigos e/ou familiares	337.440,70	Recursos próprios, de amigos e/ou familiares, próprio partido, energia, construção civil
DEP 5 (PSOL-R)	41.919,50	Recursos próprios, de amigos e/ou familiares	76.224,22	Recursos próprios, de amigos e/ou familiares, próprio partido
DEP 6 (PSDB-PR)	315.771,47	Recursos próprios, de amigos e/ou familiares, construção civil, empreendimentos imobiliários e shopping centers, indústria e setor médico	Não foi candidato ou não se elegeu	Não foi candidato ou não se elegeu
DEP 7 (PSC-R)	185.471,86	Recursos próprios, de amigos e/ou familiares, próprio partido, alimentos e confecções	827.804,85	Recursos próprios, de amigos e/ou familiares, próprio partido, financeiro, serviços
DEP 8 (PSDB-PR)	515.688,65	Agronegócio, financeiro, siderurgia, indústrias, aviação, bebidas	Não foi candidato ou não se elegeu	Não foi candidato ou não se elegeu
DEP 9 (PSB-SP)	180.108,26	Recursos próprios, de amigos e/ou familiares, próprio partido, financeiro e construção civil	104.870,99	Recursos próprios, de amigos e/ou familiares, próprio partido
DEP 10 (PT-RS)	103.892,67	Recursos próprios, de amigos e/ou familiares, indústria	365.194,81	Financeiro, indústria, recursos próprios, de amigos e/ou familiares, próprio partido, construção civil, automotores
DEP 11 (PT-AC)	89.547,74	Recursos próprios, de amigos e/ou familiares, próprio partido	Não foi candidato ou não se elegeu	Não foi candidato ou não se elegeu
DEP 12 (PSDB-SP)	1.393.715,46	Farmacológico, financeiro, petroquímico, próprio partido, construção civil, papel e celulose	1.681.756,15	Financeiro, const. civil, indústria, próprio partido, recursos próprios, de amigos e/ou familiares, metalurgia, empreendimentos imobiliários

Fonte: TSEⁱⁱⁱ. (i) Valores delacionados de nov./2006 a dez./2012, utilizando para correção o IPCA (IBGE), convertido do Real para Euro, conforme cotação de 31/12/2012. (ii) Valores delacionados de nov./2010 a dez./2012, utilizando para correção o IPCA (IBGE), convertido do Real para Euro, conforme cotação de 31/12/2012. (iii) Disponível em <http://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-antefiores-2006/dados-de-prestacao-de-contas-eleicoes-2006> e em <http://spe2010.tse.jus.br/speweb/consulta/prestacaoconta2010/pesquisacandidato.jsp>. Pesquisado em 10/09/2012.

Tabela 2: Características e distribuição espacial do eleitorado de deputados federais ligados ao MPPU (Eleições 2006 e 2010).

Parlamentar	Votos nominais obtidos - Eleições 2006	% dos votos válidos no estado de origem	Reduto Eleitoral (municípios com mais de mil votos)	Votos nominais obtidos - Eleições 2010	% dos votos válidos no estado de origem	Reduto Eleitoral (municípios com mais de mil votos)
DEP 1 (PSDB-SP)	109.150	0,55	18	96.897	0,49	20
DEP 2 (PSDB-SP)	205.462	1,0	19	139.727	0,64	16
DEP 3 (PT-SP)	-	-	-	134.190	0,68	10
DEP 4 (PT-PE)	73.009	1,74	13	58.121	1,31	10
DEP 5 (PSOL-RJ)	119.069	1,48	07	240.724	3,01	16
DEP 6 (PSDB-PR)	210.674	4,05	20	-	-	-
DEP 7 (PSC-RJ)	112.789	1,4	22	98.164	1,23	16
DEP 8 (PSDB-PR)	111.506	2,24	15	116.165	2,24	09
DEP 9 (PSB-SP)	195.886	0,96	09	214.114	1,0	07
DEP 10 (PT-RS)	110.081	1,88	16	143.128	2,38	23
DEP 11 (PT-AC)	15.111	4,73	02	-	-	-
DEP 12 (PSDB-SP)	176.495	0,89	08	105.085	0,5	01

Fonte: www.tse.jus.br. Pesquisado em 04/11/2012.

Tabela 3: Custo por voto obtido em campanha política dos deputados federais eleitos, adeptos ao MPPU (eleições 2006 e 2010).

Parlamentar	Eleições 2006 (EUROS/voto)	Eleições 2010 (EUROS/voto)
DEP 1 (PSDB-SP)	4,13	3,92
DEP 2 (PSDB-SP)	3,94	7,29
DEP 3 (PT-SP)	-	2,30
DEP 4 (PT-PE)	1,84	5,81
DEP 5 (PSOL-RJ)	0,35	0,32
DEP 6 (PSDB-PR)	1,5	-
DEP 7 (PSC-RJ)	1,64	8,43
DEP 8 (PSDB-PR)	4,62	-
DEP 9 (PSB-SP)	0,92	0,49
DEP 10 (PT-RS)	0,94	2,55
DEP 11 (PT-AC)	5,93	-
DEP 12 (PSDB-SP)	7,90	16,00

Fonte: TSE.

Observou-se consenso em termos de votação, a respeito de temas mais populares, tais como: caso da Ficha Limpa²⁰; aumento do número de vereadores nas câmaras municipais; reajuste das aposentadorias; redução do tempo para efetivação do divórcio; garantias de financiamento para a construção do trem de alta velocidade entre São Paulo e Rio de Janeiro; aumento do valor pago ao Paraguai pela energia comprada pelo Brasil da Hidroelétrica de Itaipu; e, aumento de incentivos fiscais às micro e pequenas empresas. Assim, apesar das divergências, houve convergência de pensamento político nesses temas.

²⁰ Projeto de Lei de iniciativa popular que impedia a possibilidade de candidaturas a políticos condenados na Justiça em 2ª instância.

Nos demais, há casos em que parlamentares de mesmo partido votam sempre igual, o que subentende ser a orientação partidária seguida pelos mesmos, tanto no caso da situação quanto da oposição.

Os dados mostram que a participação dos deputados federais no MPPU não uniformiza a atuação parlamentar, mas tende a reforçar os próprios valores e princípios partidários dos deputados, como também suas condições de atuarem em termos de situação ou oposição, como está claramente demonstrado em alguns temas votados, como no caso: da prorrogação da CPMF (Contribuição Provisória sobre Movimentação Financeira); da criação do Fundo Soberano do Brasil; do aumento de recursos dos fundos partidários; e, da divisão do Estado do Pará. Isso confirma a ideia de Baggio (2008, p. 08) quando explica que ser fraterno “[...] não significa que as distinções são eliminadas, mas que é abolida a carga de negatividade que elas contêm e reativada a potencialidade de reciprocidade que, de diversos modos, trazem em si”.

As Tabelas 4 e 5 apresentam detalhes sobre as votações nominais de cada um dos deputados da amostra aqui analisada, considerando os temas polêmicos pré-selecionados pelo Extrato Parlamentar.

Discursos e projetos

Quanto aos discursos e projetos de lei dos deputados aqui analisados, no período 2007-2011, observou-se um predomínio do tema “fraternidade”, relacionado a aspectos religiosos, notadamente, a iniciativas da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, popularmente conhecida como a Campanha da Fraternidade). Dos 12 deputados da amostra, apenas três propuseram projetos diretamente ligados ao tema, mas todos relacionados à referida Campanha. Além disso, foram propostas homenagens a personagens ligados à promoção dos direitos humanos, bem como grandes lideranças, nacionais e internacionais.

Tabela 4: Votação nominal de temas polêmicos por deputados federais ligados ao MPPU, mandato 2007-2010.

53ª LEGISLATURA (2007-2010)													
DEPUTADOS FEDERAIS LIGADOS AO MPPU		Ficha Limpa	Prorrogação CPMF até 2011	Criação de Fundo Soberano do Brasil (para financiar empresas brasileiras no exterior)	Flexibilização de compra, venda e concessão de terras na Amazônia Legal	Aumento de 1% para 5% do total de recursos do Fundo Partidário, destinado a todos os partidos que tenham estatuto registrado no TSE (independente do nº de votos recebidos)	Ampliação do Supersimples (Regime Unificado de Arrecadação de Tributos de Micro e Pequenas Empresas)	Aumento do número de vereadores nas Câmaras Municipais	Convocação de Plebiscito para decidir sobre criação do novo estado de Tapajós	Convocação de Plebiscito para decidir sobre criação do novo estado de Carajás	Reajuste de 7,7 % para aposentados que ganham até 01 salário mínimo	Doação de alimentos dos estoques públicos a Cuba, Haiti, Honduras e Jamaica	Possibilidade de divórcio após 01 ano de separação de fato, dispensada separação civil
DEP 1 (PSDB-SP)	S	N	F	N	S	S	S	S	N	F	S	F	F
DEP 2 (PSDB-SP)	F	N	N	N	S	S	S	S	N	N	S	F	S
DEP 3 (PT-SP)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
DEP 4 (PT-PE)	N	S	N	S	S	S	S	S	S	S	?	S	S
DEP 5 (PSOL-RJ)	S	N	S	N	N	N	S	N	N	N	S	S	S
DEP 6 (PSDB-PR)	S	N	N	N	F	S	S	S	F	F	S	F	S
DEP 7 (PSC-RJ)	S	S	S	S	F	N	S	S	S	S	S	F	N
DEP 8 (PSDB-PR)	S	N	N	N	F	S	S	F	N	N	S	S	F
DEP 9 (PSB-SP)	S	N	S	S	?	N	F	S	S	S	S	S	F
DEP 10 (PT-RS)	S	S	S	?	?	S	F	S	F	F	?	F	S
DEP 11 (PT-AC)	S	S	S	?	?	S	S	S	F	F	?	F	S
DEP 12 (PSDB-SP)	S	SM	SM	S	S	SM	SM	SM	SM	SM	F	SM	SM

Legenda: (S) A Favor; (N) Contra; (F) Falhou Votação; (?) A favor e contra, em votações diferentes; (SM) Sem mandato.

Fonte: www.votoliberto.com.br/extratoparlamentar/site/deputadosfederais. Pesquisado em 04/11/2012.

Tabela 5: Votação nominal de temas polêmicos por deputados federais ligados ao MPPU, mandato 2011-2014.

54ª LEGISLATURA (2011-2015)					
DEPUTADOS FEDERAIS LIGADOS AO MPPU	Governo dar garantias de financiamento às empresas privadas que vão implementar e explorar o Trem de Alta Velocidade no trecho entre os municípios do Rio de Janeiro (RJ) e Campinas (SP)	Fixar em R\$ 545,00 o salário mínimo em 2011	Reajuste anual do salário mínimo seja definido por decreto do Presidente da República, tendo como base a variação da inflação, sem passar por aprovação do Congresso até 2015	Brasil aumentar de R\$ 120 milhões para R\$ 360 milhões o valor pago anualmente ao Paraguai pela venda de parte da energia produzida na Usina Hidroelétrica de Itaipu	Aumento de incentivos fiscais a micro e pequenas empresas
DEP 1 (PSDB-SP)	SM	SM	SM	SM	SM
DEP 2 (PSDB-SP)	N	N	S	F	S
DEP 3 (PT-SP)	S	SM	SM	S	SM
DEP 4 (PT-PE)	S	F	F	S	S
DEP 5 (PSOL-RJ)	S	N	S	S	S
DEP 6 (PSDB-PR)	SM	SM	SM	SM	SM
DEP 7 (PSC-RJ)	S	S	N	S	SM
DEP 8 (PSDB-PR)	SM	SM	SM	SM	SM
DEP 9 (PSB-SP)	S	S	N	S	S
DEP 10 (PT-RS)	SM	SM	SM	SM	SM
DEP 11 (PT-AC)	SM	SM	SM	SM	SM
DEP 12 (PSDB-SP)	SM	SM	SM	SM	SM

Legenda: (S) A Favor; (N) Contra; (F) Faltou Votação; (?) A favor e contra, em votações diferentes; (SM) Sem mandato ou licenciado para cargo do Poder Executivo.

Fonte: <http://www.votoaberto.com.br/extratoparlamentar/site/deputadosfederais>. Pesquisado em 03/09/2012.

Quanto aos discursos, foram 60 os que relacionaram a expressão “fraternidade”, proferidos por alguns dos 12 deputados em análise, no período de 2007 a 2011. A Tabela 6 discrimina os enfoques dados pelos respectivos parlamentares em seus discursos.

Não foi identificado nenhum projeto de lei que implicasse em mudanças conceituais profundas, ligadas aos tipos de políticas públicas propostas pelo parlamento brasileiro, no período de 2007 a 2011, cujo aporte fundamental estivesse correlacionado ao tema da “fraternidade”.

Tabela 6: Discursos dos deputados federais ligados ao MPPU relacionados ao tema “fraternidade”, entre 2007 e 2011.

53ª LEGISLATURA (2007-2011)											
Discursos ligados à expressão “fraternidade”											
DEPUTADOS FEDERAIS LIGADOS AO MPPU	Campanha Fraternidade	Homenagem a grandes líderes	Homenagem data comemorativa	Violência no Brasil	Homenagem a Chiara Lubich	Homenagem temas religiosos	Economia	Homenagem entidades beneficentes	Educação	Outros	Total
DEP 1 (PSDB-SP)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
DEP 2 (PSDB-SP)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
DEP 3 (PT-SP)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
DEP 4 (PT-PE)	1	1	-	1	-	-	1	-	-	-	4
DEP 5 (PSOL-RJ)	15	3	2	-	-	2	-	-	1	2	25
DEP 6 (PSDB-PR)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
DEP 7 (PSC-RJ)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
DEP 8 (PSDB-PR)	4	3	3	-	3	3	2	1	-	3	22
DEP 9 (PSB-SP)	1	-	-	-	2	-	-	-	-	-	3
DEP 10 (PT-RS)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
DEP 11 (PT-AC)	2	-	1	-	1	1	-	-	-	1	6
DEP 12 (PSDB-SP)											
TOTAL	23	7	6	1	6	6	3	1	1	6	60

Fonte: www.camara.gov.br.

Na opinião do deputado federal Walter Feldman (PSDB-SP) que integra o MPPU em Brasília (DF) mas que não faz parte da amostra em análise,

O tema da fraternidade não se resume a iniciativas ou projetos, é um comportamento, é uma postura, é um modo

de ser. [...] A questão da fraternidade, da postura, dos valores e princípios éticos deve fazer parte do dia-a-dia²¹.

Já o deputado federal Fernando Ferro (PT-PE), também integrante do MPPU, afirma que não há como legislar sem superação das diferenças e das intolerâncias, com o estabelecimento de um diálogo fraterno entre os diferentes representantes do povo:

As intolerâncias se manifestam em vários momentos. Nós vemos nas campanhas políticas, na questão racial, na intolerância religiosa, na intolerância a diferentes costumes... nós vemos isso no dia a dia. Mas, temos que criar canais de diálogo com todas as pessoas, para compreender suas razões e o sentido de cada uma, de sua forma de caminhar. No Congresso a gente aprende que ninguém aprova um projeto de lei se não conversar, se não convencer, se não dialogar com os outros. Isso não significa que pensamos igual²².

Utilizando os critérios de análise aqui assumidos, não foi possível verificar, de modo mais explícito, a relação entre a adesão ao paradigma da fraternidade e a produção de discursos e projetos de lei ligados explicitamente ao mesmo. Como se vê na fala dos dois deputados, um da oposição e outro da base do governo, a ética fraterna permeia as ações e iniciativas, sem necessariamente ser publicizada como tal. Entretanto, é possível que verificando toda a atuação parlamentar dos 12 deputados da amostra, seja melhor verificável questões como coerência de sua atuação em relação aos interesses de seus eleitorados (base eleitoral) e dos respectivos financiadores de campanha, bem como, analisar melhor a atuação dos mesmos no âmbito das comissões parlamentares etc., o que não foi objeto ou objetivo do presente estudo.

21 Afirmação do citado deputado durante a mesa redonda “Fraternidade, Política e Legislativo”, ocorrida em 19/10/2013, em Caruaru (PE), durante o V Seminário Internacional da RUEF.

22 Idem.

Prêmio Congresso em Foco

Analizando o resultado das edições 2007, 2008, 2009, 2010 e 2011 do *Prêmio Congresso em Foco* sobre os melhores parlamentares dos respectivos anos, cinco, dos 12 deputados da amostra foram escolhidos, sendo que dois foram vencedores em todos os anos mencionados, a saber: o DEP 5 (PSOL-RJ) e o DEP 9 (PSB-SP). O DEP 10 (PT-RS) foi premiado em todas as edições, com exceção do ano 2011. Considerando que, dos 513 deputados e 81 senadores avaliados anualmente, pelo menos dois parlamentares da amostra aqui estudada sempre figuraram entre os melhores parlamentares, é de se convir que a adesão a princípios como os da fraternidade motive e anime o parlamentar para uma atuação legislativa diferenciada e que tem visibilidade positiva junto à opinião pública e à Imprensa.

Considerações finais

Diante da complexidade em estudar a fraternidade e o paradigma relacional aplicado à atuação parlamentar no Legislativo federal brasileiro, a presente pesquisa buscou verificar a existência de uma categorização das características de políticos que integravam o Movimento Político Pela Unidade (MPPU) no Brasil. O estudo analisou dados quantitativos e qualitativos da atuação de 12 parlamentares, previamente identificados pelo próprio MPPU, no período 2007 a 2011.

A tentativa do estudo foi superar os dilemas, contradições e limitações teórico-metodológicas do *mainstream* da Ciência Política contemporânea, procurando demonstrar que tanto o tema da fraternidade quanto o do paradigma relacional não podem ser analisados apenas com o instrumental analítico racional, realista e vinculado a uma visão de ciência notadamente marcada pelo individualismo metodológico. Estes temas demandam uma visão

sistêmica e complexa dos problemas que se nos impõem, notadamente relacionada ao contexto. A experiência do MPPU no Congresso Nacional, ainda que recente, demonstrou na prática que:

- 1) O MPPU não é um novo partido político, frente partidária ou seita política. Nele, procura-se estabelecer uma relação de diálogo contínuo, pois, é de grande importância criar canais de diálogo confiáveis entre diferentes opiniões. Divergir e debater é normal, mas isso deve ser feito com respeito e tolerância às diferenças. Assim, os próprios parlamentares adeptos ao MPPU buscam ajudar-se reciprocamente a pensar e agir de modo fraterno, ampliando sua percepção sobre os problemas políticos do País.
- 2) Tal como é diversificada a realidade eleitoral brasileira, tanto do ponto de vista da concentração populacional em algumas regiões, quanto das questões socioculturais e econômicas que nitidamente retratam diversos brasis, os deputados federais aqui analisados diferem quanto: às características do eleitorado, dimensão e origem dos financiamentos de campanha, concentração geográfica dos votos em áreas urbanas próximas às capitais de seus respectivos estados, peso eleitoral nos respectivos estados etc.
- 3) Com relação à atuação parlamentar, observou-se que as votações nominais de temas polêmicos não foram uniformes em termos de pensamento entre os parlamentares membros do MPPU aqui analisados. Às vezes, um interesse e/ou pensamento consensual a respeito de alguns temas mais populares foi observado, como foi o caso do reajuste das aposentadorias e do aumento de incentivos fiscais às micro e pequenas empresas. Por outro lado, em outras situações, os votos se aproximaram mais das orientações das bancadas

de situação ou da oposição, demonstrando maior fidelidade ao pensamento dos partidos. Isso pode significar que o MPPU não uniformiza a atuação parlamentar, mas reforça as convicções políticas pessoais e princípios partidários dos deputados, ou seja, busca pelo bem comum, visando à unidade, apesar da diversidade.

- 4) Quanto aos discursos realizados em plenário, predominou a relação do tema “fraternidade” a aspectos religiosos, notadamente relacionando-o às iniciativas da CNBB e a homenagens feitas a personagens ligados à promoção dos direitos humanos. Não foi observado na amostra analisada, e seguindo os critérios aqui adotados, nenhum projeto de lei que implicasse em mudanças conceituais profundas e explícitas nos tipos de políticas públicas propostas pelo parlamento brasileiro, no período de 2007 a 2011, a partir da ideia da “fraternidade”²³, mas a fala de dois deputados selecionados amplia o horizonte qualitativo da análise ao demonstrar que a ética fraterna é, de fato, um marco substancial em suas atuações legislativas.
- 5) Sobre a avaliação popular quanto ao desempenho parlamentar, através do Prêmio Congresso em Foco, dos 513 deputados e 81 senadores avaliados anualmente, observou-se que ao menos três deputados federais ligados ao MPPU e integrantes da amostra em estudo, figuraram entre os melhores parlamentares entre os anos 2007-2011.

O artigo pretendeu estimular o debate, tecendo reflexão quanto à operacionalidade da categoria fraternidade no processo legislativo

23 Nesse sentido, apesar do legislador constituinte ter inserido a ideia de *sociedade fraterna* no Preâmbulo da Constituição de 1988, como bem argumenta o professor Carlos Machado em capítulo dessa obra, o que inclusive tem fundamentado jurisprudência do STF, no âmbito do Legislativo, esse debate parece ainda passar despercebido no âmbito do Legislativo.

brasileiro, a partir de métodos e dados mais usuais na Ciência Política. Analisando a realidade existente no grupo de parlamentares integrantes do MPPU aqui estudado, pode-se afirmar que uma postura relacional de reconhecimento recíproco entre diferentes, a partir de um ambiente em que se estabelece a confiança, a prática do dom gratuito e o uso dos bens relacionais, torna possível o diálogo político fraterno, que supera as adversidades e que procura convergir o que há de melhor entre os envolvidos em função de um bem comum, suprapartidário e extremamente saudável ao exercício da democracia.

Sugere-se, de futuro, o aprofundamento de estudos dessa natureza buscando compreender melhor os microfundamentos da atuação desses parlamentares; a motivação intrínseca que os leva a querer vincular-se ao MPPU; bem como, analisar melhor como se dão as relações fraternas entre o Legislativo e o Executivo. Isso poderá ser melhor analisado através de entrevistas semiestruturadas com os respectivos parlamentares, como também tecendo estudo mais minucioso acerca da participação destes no processo de construção da lei orçamentária, observando, por exemplo, a quem suas emendas à referida lei, de fato, beneficiam.

Referências

AMES, B. **Os entraves da democracia no Brasil**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2003.

AMORIM NETO, A. **Presidencialismo e governabilidade nas Américas**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

ANASTASIA, F. ET AL. **Elites parlamentares na América Latina**. São Paulo: Fino Traço Editora, 2009.

ARATO, Andrew. Representação, Soberania Popular e Accountability. **Lua Nova**, São Paulo, n. 55-56, 2002, pp. 85-103.

AVRITZER, L. Teoria Democrática e Deliberação Pública. **Lua Nova**, São Paulo, n. 50, 2000, pp. 25-46.

BAGGIO, A. M. **La fraternidad em perspectiva política**: exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2009.

_____. **O Princípio Esquecido / 1**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

BATHELT, H.; GLÜCKLER, J. **The Relational Economy**: geographies of knowing and learning. Oxford: Oxford University Press, 2011.

BRUNI, L. Back to Aristotle? Happiness, Eudaimonia, and Relational Goods. In BRUNI ET AL., 2008, pp. 114-139.

BRUNI, L.; COMIM, F.; PUGNO, M. **Capabilities and Happiness**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

CAREY, J. **Legislative Voting and Accountability**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

DONATI, P. Introduzione. Perché il 'Paradigma Relazionale' nelle scienze sociali? Da dove viene e dove porta?. In Donati & Colozzi, 2006, pp. 11-49.

_____. **Teoria Relazionale della Società**: i concetti di base. Milão: FrancoAngeli, 2009.

DONATI, P.; COLOZZI, I. (eds). **Il paradigma relazionale nelle scienze sociali**: le prospettive sociologiche. Bolonha: Il Mulino, 2006.

DUNNING, J. H. Relational assets, networks and international business activity. In DUNNING & BOYD, 2003, pp. 1-23.

DUNNING, J. H.; BOYD, G. **Alliance Capitalism and Corporate Management**: entrepreneurial cooperation in knowledge based economies. Cheltenham: Edward Elgar, 2003.

FEREJOHN, J.; PASQUINO, P. A Teoria da Escolha Racional na Ciência Política: Conceitos de racionalidade em teoria política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.16, n°45, 2001, pp. 05-24.

FERES JÚNIOR, J.; POGREBINSCHI, T. **Teoria Política Contemporânea**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

GUI, B. On 'relational goods': strategic implications of investment in relationships. In **International Journal of Social Economics**, vol. 23, n. 10-11, 1996, pp. 260-278.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **A inclusão do outro**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

HALL, P.; TAYLOR, R. As Três Versões do Neo-Institucionalismo. **Lua Nova**, n. 58, 2003, pp. 193-223.

HELD, D. **Modelos de Democracia**. São Paulo: Brasiliavros, 1987.

HONNETH, A. **A luta pelo reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

INÁCIO, M.; RENNÓ, L. **Legislativo Brasileiro em Perspectiva Comparada**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

JACOBS, J. **The death and life of great american cities**. Vintage City, 1961.

LAMOUNIER, B.; MOURA, A. R. **De Geisel a Collor**: o balance da transição. Rio de Janeiro: Sumaré, 1990.

LIPJDHART, A. **Modelos de Democracia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

LOPES, P. M. **A Fraternidade em Debate**: percursos de estudos na América Latina. São Paulo: Cidade Nova, 2012.

LUBAMBO, C. W. ET AL. **Desenho institucional e participação política**: experiências no Brasil contemporâneo. Petrópolis: Vozes, 2005.

MANNIX, E. A.; GONÇALO, J. A.; NEALE, M. A. (eds.). **Creativity in Groups**. Emerald Group Publishing Limited, 2009.

MARDONES, R. Por uma exatidão conceitual da fraternidade política. In Lopes (2012).

MUELLER, J.; CRONIN, M. A. How relational process support team creativity? *In* MANNIX ET AL., 2009, pp. 291-310.

PAULUS; P. B.; NIJSTAD, B. A. Group creativity: an introduction. *In* PAULUS & NIJSTAD, 2003, pp. 3-11.

PUTNAM, R. **Comunidade e Democracia**. A experiência da Itália moderna. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

SACCO, P.; ZAMAGNI, S. **Teoria Economia e Relazioni Interpersonali**. Milão: Il Mulino, 2006.

SANTOS, F. G. M. **O poder legislativo nos estados: diversidade e convergência**. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

SILVA, M. A. A política poderia ser fraterna? *In* FARIA, M. E. B.; ZENAIDE, M. N. T. **Fraternidade em Foco: um ponto de vista político**. João Pessoa: Ideia, 2014.

SOARES, G. A. D. **A democracia interrompida**. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

STORPER, M. **The Regional World: territorial development in a global economy**. Nova Iorque: The Guilford Press, 1997.

TOSI, G. La fraternidad es una categoria politica? *In* Baggio (2009).

TOSI, G. A fraternidade como categoria (cosmo) política. *In* Lopes (2012).

VERDE, M. Apertura dell'economico alla relazionalità. Disponível em http://www.aiccon.it/file/convd/doc/Apertura_dell_economico_alla_relazionalit.pdf. Acesso em 18/02/2011.

WEST, M. A. Innovation implementation in work teams. *In* PAULUS & NIJSTAD, 2003, pp. 245-276.

ZAMAGNI, S. Leconomia come se la persona contasse: verso uma teoria econômica relazionale. *In* SACCO, P. & ZAMAGNI, S., 2006, pp. 17-51.

Endereços eletrônicos

www.camara.gov.br

www.mppu.org.br

www.tse.jus.br

www.votoaberto.com.br/extratoparlamentar

CAPÍTULO 6

A CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS CIVIS, ECONÔMICOS, SOCIAIS, POLÍTICOS E DIFUSOS

Fernando Gomes de Andrade¹

Na história dos direitos fundamentais é comum a referência entre estes e o surgimento do Estado Moderno, notadamente o Estado de Direito, de inspiração liberal-burguesa, decorrente das revoluções americana e francesa no século XVIII². Urge, outrossim, analisar a existência de códigos ou leis assecuratórias de direitos fundamentais anteriores ao século XVIII, bem como ventilar os motivos pelos quais os mesmos não são considerados principiadores desses direitos.

O embrião dos direitos fundamentais é antigo, podendo ser apontado ainda no terceiro milênio a.C., no Antigo Egito e Mesopotâmia, haja vista a previsão de alguns mecanismos para proteção individual em relação ao Estado. Registros históricos apontam as leis de Eshnuna (há mais ou menos 4.000 anos), que limitavam os juros de dívidas, fixava o salário mínimo de certas categorias de trabalhadores, regulamentava preços, dentre outros

1 Mestre em Direito Público (UFPE) e Doutorando em Ciências Jurídico-Políticas (Faculdade de Direito / Universidade de Lisboa). Professor da Faculdade ASCES, onde coordena o Núcleo de Extensão e Atividades Complementares, e da Universidade de Pernambuco (UPE).
E-mail: afexclusivo@uol.com.br

2 Não podemos olvidar, entretanto, da inequívoca contribuição para a evolução dos direitos fundamentais da Revolução Gloriosa na Inglaterra, ainda no século XVII, constituindo-se em forma embrionária do que denominaríamos de direitos fundamentais (SOUZA, 2000, p. 9).

(ALMEIDA, 1996, p. 49). Não podemos olvidar ainda o Código de Hamurábi (há 3.800 anos), onde o texto consagrara direitos como a vida, a propriedade, a honra, a dignidade, a família e a supremacia das leis em relação aos governantes, além de regular as condutas humanas e limitar o poder governamental. Entretanto, o Código de Hamurábi permitia práticas não condizentes com os direitos fundamentais como, por exemplo, inúmeros casos onde poderiam ser procedidas mutilações das mais variadas maneiras e, como não conseguimos vislumbrar direitos fundamentais dissociados do princípio da dignidade da pessoa humana, não defendemos que tal diploma legal contivesse em seu bojo tais direitos.

As Leis Mosaicas, pela forte influência religiosa, elenca no *Livro do Deuteronômio* a regra de que o descanso será também para os servos e servas e, no *Livro do Êxodo*, a disposição de que os escravos poderiam se tornar homens livres, ressaltando um caráter mais humanitário entre aqueles povos inseridos em seu contexto histórico.

A observação pertinente é que não obstante serem contemplados tais direitos na Idade Antiga, não se pode utilizar a nomenclatura “direitos fundamentais”, pois se encontra ausente, pelo menos, uma das características dos direitos fundamentais, qual seja, a universalidade, pois não havia abrangência desses direitos a todos os indivíduos indistintamente, mas, apenas, privilégio de alguns: aqueles pertencentes a uma classe social superior e dominante³.

Evidentemente, incluímos a Grécia Antiga (Antiguidade Clássica Ocidental), pois, não obstante avanços acerca de igualdade, liberdade e participação política, estas eram apenas para os cidadãos e não para todos indistintamente. Não podemos deixar de incluir no mesmo rol, bem como de tecer as mesmas críticas a Roma Antiga, mesmo a Lei das XII Tábuas sendo considerada a gênese dos textos escritos que

3 Quando nos referimos a classes sociais ventilamos o caso dos hebreus e babilônios, pois, a organização social dos egípcios era composta por rígido sistema de castas.

consagram a liberdade, a propriedade e a proteção dos direitos do cidadão.

Canotilho (1997, p. 375) preleciona que inexistiam direitos do homem na Antiguidade, havia, sim, a idéia de igualdade⁴ dos homens apenas no plano filosófico e não jurídico.

A Idade Média foi marcada pela forte influência do Cristianismo, que defendia a igualdade entre todos os homens. Nesse período histórico encontramos importantes contribuições para a evolução e desenvolvimento dos direitos fundamentais. Em 1215, a célebre *Magna Charta Libertatum*, declaração do rei João Sem Terra à nobreza, ocorreu pelo fato da exigência da nobreza ao reconhecimento formal de seus direitos como condição para o pagamento de impostos, mas esta nada mais era que uma “[...] convenção passada entre o monarca e os barões feudais, pela qual se lhes reconheciam certos foros, isto é, privilégios especiais” (COMPARATO, 2003, p. 77).

A *Magna Charta* não se tratava, portanto, de manifestação de direitos fundamentais, mas da afirmação de direitos corporativos da aristocracia feudal face ao suserano. Sua finalidade era apenas o “[...] reconhecimento de certos direitos de supremacia ao rei em troca de certos direitos de liberdade estamentais consagrados nas cartas de franquia” (CANOTILHO, 1997, p. 376). Sua principal contribuição foi a abertura precípua, de forma embrionária, como se fora a pré-história dos direitos fundamentais, ao limitar o poder estatal, pelo menos privilegiando a nobreza, limitação esta que fora ampliada quando o conceito de homem livre, antes pertencente apenas aos nobres, foi estendido também aos vilões, ou seja, os demais ingleses.

É mister ventilar que a *Magna Charta* trazia em seu bojo o princípio da legalidade nas cláusulas 16 e 23, bem como, preceituava que não haveria cobrança de tributos sem o consentimento da

4 Na filosofia sofística, de Antifon e Alcidas (Grécia), e, estóica, de Cícero e Terêncio (Roma), embora Platão e Aristóteles defendessem a escravidão como algo natural.

nobreza. Estabelecia ainda a proporcionalidade entre o delito e a sanção, o livre acesso à justiça, como também o devido processo legal e a liberdade de locomoção: “[...] não havia nenhum código uniforme de direitos e deveres com os quais todos os homens – nobres e plebeus, livres e servos – eram investidos em virtude da sua participação na sociedade” (MARSHALL, 1967, p. 63).

Em 1628, já na Idade Moderna, surgira a *Petition of Right* onde preceituava-se que:

[...] ninguém seria obrigado a contribuir com qualquer dádiva, empréstimo ou benevolência e a pagar qualquer taxa ou imposto, sem o consentimento de todos, manifestado por ato do parlamento; e que ninguém seria chamado a responder ou prestar juramento, ou a executar algum serviço, ou encarcerado, ou, de qualquer forma, molestado ou inquietado, por causa destes tributos ou da recusa em pagá-los. Previa, ainda, que nenhum homem livre ficasse sob prisão ou detido ilegalmente (MORAES, 2003, p. 26).

Em 1679, a lei de *habeas corpus* na Inglaterra (*habeas corpus act*) simplesmente regulamentou o instituto do *habeas corpus* que já existia na *common law* (MORAES, 2003, p. 26), tornando-se paradigma para todas as que vieram a ser criadas posteriormente, para a proteção de outras liberdades fundamentais (COMPARATO, 2003, p. 86).

Também na Inglaterra, em 1689, surgiu a Declaração de Direitos (*Bill of Rights*) com a concentração dos poderes do Estado no Parlamento e a consequente limitação dos poderes do rei. A ideia de separação dos poderes do Estado, idealizada por John Locke, encontra ressonância nesta declaração de direitos que a institucionalizou permanentemente. Logo, pode-se apontar algumas novas contribuições, tais como: limitação do poder estatal; garantia das liberdades individuais pela separação de poderes; fim do arbítrio

do rei; direito de petição; proibição de penas cruéis (COMPARATO, 2003, p. 93). Fortaleceu-se o princípio da legalidade, pois, o rei apenas poderia suspender as leis ou sua execução com o consentimento do parlamento. Além deste possuir imunidade parlamentar, havia liberdade de eleição dos membros do parlamento. O ponto negativo do *Bill of Rights* foi a negação da liberdade e igualdade religiosa (MORAES, 2003, p. 26; COMPARATO, 2003, p. 92). Não obstante esse fato, consistiu importante contribuição à história dos direitos fundamentais, pois os direitos individuais foram mais respeitados pelos poderes públicos na Inglaterra a partir de então.

A relevante importância histórica da *Magna Charta*, do *Bill of Rights* e da *Petition of Rights* britânicos no reconhecimento de direitos já fora devidamente ventilada. Entretanto, não verificamos os cidadãos recorrendo ao Poder Judiciário com o escopo de salvaguarda de seus direitos. Realmente, tal sindicabilidade será contundente após a gênese do constitucionalismo despontado nos EUA no final do século XVIII, inaugurando a fase do Direito Moderno⁵.

Realmente, o fenômeno do constitucionalismo principiado pelos EUA teve uma importância histórica fundamental, pois

O Estado de polícia, submetido a tênue controle jurídico, cedia espaço ao Estado Liberal, onde os direitos de liberdade, de participação política e de igualdade formal tornaram-se suscetíveis de tutela, mediante o emprego de garantias institucionais e processuais claramente positivadas (GOUVÊA, 2003, p. 2).

Quando da passagem do Estado Absoluto para o Estado Moderno, surge uma nova visão do princípio da separação de poderes, desta vez proposta por Montesquieu com o incremento do princípio da

5 Segundo Cappelletti (1968, p. 28), “(...) *La tesi, cioè, che il controllo giurisdizionale delle leggi rappresenta un’ idea realizzata per la prima volta negli Stati Uniti nel XVIII secolo, e diffusasi poi, nel corso del XIX secolo, in altri paesi delle due americhe e successivamente in altre parti del mondo*”.

legalidade que encetara normas vinculando tanto o Estado quanto o indivíduo. Era o império da lei, obrigando seu fiel cumprimento por parte de todos. Por isso, o exordial marco dos direitos fundamentais encontra arrimo no surgimento do Estado Moderno e no princípio da separação de poderes (MIRANDA, 1978, p. 304). O Estado Moderno principia com o Estado Liberal e tal como o conceito de Constituição, o conceito de direitos fundamentais surge indissociável da ideia de direito liberal (MIRANDA, 1992, p. 198).

Fortemente influenciado pelo iluminismo francês do século XVIII, surgira a *Declaração de Direitos de Virgínia*, em 1776, no mesmo ano da independência das treze colônias britânicas, que trazia em seu bojo: o direito à vida, à liberdade e à propriedade, bem como liberdade de imprensa e religiosa e alguns princípios como da legalidade, do devido processo legal, juiz natural e imparcial e a busca da felicidade. Tal declaração reuniu em confederação as ex-colônias britânicas. Com a Constituição Norte-Americana de 1787, a confederação fora substituída pela federação, modelo no qual os entes federados abdicam sua soberania para criar um novo ente, qual seja o Estado Federal.

A Constituição norte-americana de 1787 e as 10 emendas encetadas dois anos depois limitou o poder estatal com o estabelecimento da separação de poderes e vários direitos fundamentais como a inviolabilidade de domicílio, devido processo legal (*due process of law*), julgamento pelo Tribunal do Júri, ampla defesa, liberdade religiosa, não aplicação de penas cruéis⁶.

Para Comparato (2003, p. 95), a independência dos Estados Unidos do norte “[...] representou o ato inaugural da democracia moderna, combinando, sob o regime constitucional, a representação

6 Segundo Cappelletti (1968, pp. 28-29), “(...) *proprio con la costituzione nordamericana ha avuto veramente inizio l'epoca del 'costituzionalismo', con la concezione della supremacy of the constitution rispetto alle leggi ordinarie. La costituzione nordamericana ha rappresentato, insomma, l'archetipo delle cosiddette costituzioni 'rigide', contraposte alle costituzioni 'flessibili'*”.

popular com a limitação de poderes governamentais e o respeito aos direitos humanos”. Concordamos com esse autor, entendendo que o termo “direitos fundamentais” é dotado de nova dimensão a partir deste momento, posto a expressão adquirir (ou pelo menos almejar) caracteres essenciais como a universalidade, imprescritibilidade, inalienabilidade, irrenunciabilidade, inviolabilidade, efetividade, interdependência e complementariedade.

Portanto, só podemos nos referir a direitos fundamentais, pelo menos de forma um pouco mais fortalecida, a partir de 1776 (não obstante a substancial contribuição existente na história já ventilada entre a *Magna Carta*, de 1215, e, o *Bill of Rights*, de 1689) haja vista encontrarmos ao menos a pretensão de concretizar todos os caracteres necessários a essa nomenclatura, principalmente o caráter de universalidade dos direitos fundamentais. Ademais, a correlação existente entre direitos fundamentais e democracia é essencial, posto serem termos indissociáveis e reciprocamente dependentes.

Em nenhum outro momento da história anterior a 1776 vislumbramos a existência da democracia associada aos direitos fundamentais e com pretensão de universalidade. Sempre percebemos a exclusão de indivíduos ou grupos pelos mais diversos motivos, o que corrobora essa tese, como afirma Comparato:

[...] a característica mais notável da declaração de independência dos Estados Unidos reside no fato de ser ela o primeiro documento a afirmar os princípios democráticos na história política moderna [...] juízes supremos dos atos políticos deixavam de ser os monarcas, ou os chefes religiosos, e passavam a ser todos os homens, indiscriminadamente. A importância histórica da declaração de independência está justamente aí: é o primeiro documento político que reconhece, a par da legitimidade da soberania popular, a existência de direitos inerentes a todo ser humano, independentemente

das diferenças de sexo, raça, religião, cultura ou posição social (COMPARATO, 2003, p. 102).

É mister ventilar, entretanto, que ao longo da história encontramos muito mais privilégios que verdadeiramente direitos fundamentais. Mesmo com o surgimento do Estado Moderno, verificamos a manutenção de privilégios, haja vista que a pretensão de universalidade na prática não ultrapassara esse estágio, pois, tais direitos não foram gozados por todos indistintamente, mas, concretamente, contemplavam privilégios de determinada classe social. Portanto, não concordamos com o posicionamento de Comparato nesse viés⁷.

O liberalismo assegurava apenas a legalidade. Foi preciso aguardar o século XX, e o conseqüente advento do Estado Social, para que os problemas sociais fossem assumidos pelo Estado. Realmente, a declaração norte-americana é essencialmente uma declaração de direitos individuais.

Na Europa, como consequência da Revolução Francesa de 1789, houve a célebre *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*⁸, proclamando a legitimidade democrática até então inexistente, haja vista a soberania pertencer ao monarca. Tal declaração consagrou a liberdade, a igualdade (mais uma vez meramente formal, ou seja, igualdade de todos perante a lei, mas, sem a preocupação em promover igualdade real entre os indivíduos), segurança, resistência à opressão, propriedade, associação política, princípios como da legalidade, reserva legal, anterioridade penal, presunção de inocência, liberdade

7 Tal declaração acentuava apenas o caráter individualista sem a preocupação com as diferenças sociais e econômicas dos indivíduos. É o Estado Liberal em plenitude, onde não deve existir intervenção estatal nas relações entre os indivíduos, os quais seriam conduzidos pela “mão invisível” do mercado, com o escopo de acentuar a liberdade. Veremos adiante que tal liberdade não poderia existir com a presença de uma igualdade meramente formal.

8 Vista como uma “grande virada na civilização humana” (BOBBIO, 1992, p. 85).

religiosa e a livre manifestação do pensamento (MORAES, 2003, p. 28; COMPARATO, 2003, pp. 153-155).

A Constituição Francesa de 1793 trouxe em seu bojo dois dispositivos que poderiam ser considerados os precursores dos direitos do ainda distante – à época – *welfare state*, quais sejam o direito ao trabalho e à educação. Ela dispunha, respectivamente, nos artigos 21 e 22 que:

O socorro público é uma dívida sagrada. A sociedade é devedora da subsistência aos cidadãos miseráveis, seja lhes proporcionando trabalho, seja assegurando os meios de existência àqueles que não têm condições de trabalhar [...] A instrução é uma necessidade de todos. A sociedade deve favorecer com todo o seu poder os progressos da razão pública, e colocar a instrução ao alcance de todos os cidadãos (OLIVEIRA, 2002, pp. 157-158).

Entretanto, tal Constituição não chegou a ser aplicada, sendo rapidamente substituída pela Constituição de 1795, já sem os princípios dos direitos sociais.

Como dissemos, não obstante os diversos direitos previstos desde a Antiguidade Oriental e Ocidental até o fim da Idade Média, não podemos nos referir a direitos fundamentais, mas, a privilégios usufruídos por poucos, haja vista os mesmos não possuírem o caráter da universalidade, bem como não serem observados em bases democráticas, além de não limitar o poder estatal perante todos⁹. Tais características são encontradas precipuamente, pelo menos com a pretensão de universalidade, apenas na Idade Moderna, mais precisamente com a *Declaração de Direitos de Virgínia* e a Independência dos EUA, seguida da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, em 1789, fruto da Revolução Francesa (BADÍA,

⁹ Mesmo em 1215, nota-se direitos e liberdades apenas das elites, alto clero e a aristocracia face ao rei, constituindo-se em privilégios levando-nos a afirmar que onde estes aparecem não subsistem direitos fundamentais.

1989, p. 27), embora a evolução histórica dos direitos fundamentais não tenha acontecido de forma linear e sem sofrer retrocessos (OLIVEIRA, 2002, p. 155).

Em vista do exposto, entendemos que os privilégios sempre prevaleceram em relação aos direitos. Assim, só poderemos discorrer acerca de direitos fundamentais quando esses estiverem ao alcance de todos, concretamente, sem distinção. Entretanto, vislumbramos que a história dos direitos fundamentais poderia ser chamada de história da evolução – ou transformação – dos privilégios e sua abrangência, haja vista os encontrarmos ainda nas sociedades atuais, pois, é impossível deixar de verificar a não concretização de alguns direitos fundamentais. Portanto, observa-se a exclusão imposta a milhões de pessoas às quais não recebem os auspícios da lei. Tal constatação, contudo, não deve ser compreendida como ceticismo, pois, remontando a história, podemos perceber uma substancial transformação qualitativa na busca pelo respeito e aplicabilidade dos mesmos. É preciso, então, refletir sobre quais mecanismos poderíamos utilizar para a concretização dos direitos fundamentais e quem mobilizar para tal desiderato.

Da construção dos direitos do Estado Liberal ao Estado Social e Democrático

Em sede constitucional, podemos identificar ao menos dois paradigmas basilares, a saber: (1) paradigma das constituições liberais (do séc. XVIII até início do séc. XX); e, (2) o paradigma do constitucionalismo social (a partir do início do séc. XX). Em que pese outras classificações, a doutrina elenca os direitos fundamentais em três dimensões de direitos concebidas a partir de seu reconhecimento ao longo da história: são estes os direitos de 1ª, 2ª e 3ª dimensão.

O Estado Moderno surgira em contraposição ao indesejado absolutismo e, como tal, encetou substanciais mudanças. Desejava-se um Estado não interventor na vida privada do indivíduo e inarredável desejo de um aparelhamento jurídico capaz de defender o indivíduo face aos (possíveis) arbítrios estatais. Portanto, este é um Estado abstencionista, sob a égide do *laissez faire, laissez passer*, o que antes se definia como Estado de polícia, passa a denominar-se Estado mínimo, com o escopo de garantir a ordem e a segurança sem muita preocupação com a política social (AMARAL, 1994, p. 51).

Imprescindível era cambiar a vontade individual absolutista, à qual fundamentava a sociedade política, bem retratada no “leviatã” hobbesiano, pela norma geral e abstrata (COMPARATO, 1997, p. 12). Assim, no Estado Moderno liberal, havia pouca interferência deste na economia, pois, o mercado seria regulado pela “mão invisível” (SOUSA, 2000, p. 9), ou seja, a ordem natural causadora do desenvolvimento. Na política, houve o advento do princípio da separação de poderes e o princípio da legalidade. Na economia, houve a ampla propriedade privada e liberdade contratual, que seria também combatida pelo Estado Social, como veremos mais adiante.

Nessa fase denominada liberalismo, encontramos os “direitos de 1ª dimensão” que são aqueles previstos nas declarações de direitos norte-americanas, iniciadas pela *Declaração de Virgínia* (1776), e francesa, iniciadas pela Revolução Francesa no final do séc. XVIII¹⁰, na qual eram assegurados direitos tais como liberdade, igualdade, vida, segurança, propriedade privada. São direitos de defesa e negativos, pois exigem abstenção por parte do Estado, para que não haja atingimento e supressão dos mesmos.

São direitos do indivíduo singularmente considerado (individuais), que os exerce face ao Estado, limitando-o. Nas palavras

10 Vale ressaltar que Moraes (2003, p. 45) entende que tais direitos de 1ª dimensão surgiram com a *Magna Carta*, afirmação que discordamos, pelos argumentos já ventilados no texto.

de Perez Luño (1995, p. 35): “[...] *para la ideologia liberal el individuo es un fin en sí mismo, y la sociedad y el derecho no son sino medios puestos a su servicio para facilitarle el logro de sus intereses*”.

Por sua vez, Verdú (apud LUÑO, 1995, p. 35) não concorda com a expressão “direitos individuais” por ser “[...] *poco correcta, no sólo porque la sociabilidad es una dimensión intrínseca del hombre, como lo es la racionalidad, sino a mayor abundamiento en la época actual, transida de exigencias sociales*”. Tal igualdade, prevista nas constituições liberais, ensejava o exercício das liberdades de imprensa, reunião, manifestação do pensamento, associação, expressão, bem como o direito de votar e ser votado.

Todos esses direitos de 1ª dimensão possuem sua gênese no Estado liberal, cuja defesa individual cingia-se imprescindível aos direitos fundamentais. O Estado era o problema dos direitos fundamentais. Eventualmente, ele seria chamado para resolver conflitos. Prevalencia a ideia de que quanto menos o Estado intervisse, mais se poderia exercer os direitos fundamentais. Nesse sentido, os direitos individuais são considerados em sentido negativo como garantia de não ingerência estatal em sua esfera.

A história demonstra que o modelo liberal, cuja igualdade era meramente formal¹¹ (não havia igualdade material de jeito nenhum¹²), não promovia liberdade real ao indivíduo, posto que, com a regulação do mercado pelos fatores econômicos, o proletariado, cuja única propriedade residia apenas em sua força laboral, era submetido a esforços sobre-humanos com elevação progressiva no horário de trabalho, sem nenhuma proteção trabalhista, poupado da insalubridade e da periculosidade, em condição de desumanidade.

11 Sobre igualdade formal conferir Bordin (2001, p. 42).

12 Como destaca Bonavides (2003, p. 279): “Pelo princípio da igualdade material entende-se, segundo Perenthaler, que o Estado se obriga mediante intervenções de retificação na ordem social a remover as mais profundas e perturbadoras injustiças sociais”.

Nem mesmo crianças com idade inferior a oito anos eram poupadas. Segundo Marshall (1967, p. 79): “[...] o núcleo da cidadania, nesta fase, se compunha de direitos civis e os direitos civis eram indispensáveis a uma economia de mercado competitivo”. Em nosso entendimento, nesta fase ainda não se podia defender a existência do elemento fraternidade como permeador das relações jurídicas.

Pressionados pelo advento do bloco comunista, alavancado pela Revolução Russa, e com o escopo precípua de salvar o capitalismo – consequentemente resguardando o poder burguês – houve uma mudança de paradigma e o reconhecimento de direitos aos trabalhadores, limitando a simples regulação do mercado pela economia. Houve assim o deslocamento dos direitos fundamentais sob o paradigma individual para a ótica estatal (constitucionalismo social)¹³.

No início do séc. XX, a igualdade – como era concebida – começa a ser questionada. Ela é o ponto que diferencia o constitucionalismo liberal do social. Nesse contexto histórico houve o advento do movimento comunista na Europa. A população tornou-se cada vez mais urbana e tal desiderato gerou grande concentração de massas. A Revolução Industrial propiciara o surgimento de uma classe que inexistia, qual seja, o proletariado. Tal viragem paradigmática conduzirá, posteriormente, o fortalecimento da solidariedade e da necessidade de se considerar a fraternidade. Mas, este não era o escopo inicial: o objetivo era realmente resguardar os interesses do capitalismo crescente.

Os direitos fundamentais não mais foram considerados apenas com o caráter negativo, mas, como pretensões de prestação social face ao Estado (BÖCKENFÖRDE, 1993, p. 64). Ou seja, enquanto na 1ª dimensão o Estado figura como seu “emblemático violador”, na 2ª

13 Corroborar essa afirmação Celso Mello (2001, p. 19).

dimensão, ele assume papel de “privilegiado promotor”. Por isso que os primeiros suscitam “menos Estado” e os segundos “mais Estado” (OLIVEIRA, 2002, p. 155). Ao concordar com tal pensamento, Bonavides (2003, p. 380) afirma que: “[...] com o Estado social, o estado-inimigo cedeu lugar ao estado-amigo, o estado-medo ao estado-confiança, o estado-hostilidade ao estado-segurança”¹⁴.

Surgiu o Estado Social (*Daseinsvorsorge*¹⁵) assegurando direitos sociais, com intervenção estatal direta na atividade econômica, tendo como objetivo lograr igualdade material – em detrimento da igualdade formal do liberalismo – e liberdade real na vida em sociedade, bem como a garantia de condições materiais básicas para uma existência digna. Ou seja, um Estado voltado à consecução da justiça social¹⁶. Bonavides (2003, p. 376) observa que “[...] deixou a igualdade de ser a igualdade jurídica do liberalismo para se converter na igualdade material da nova forma de Estado”. É, portanto, um Estado dirigente, onde os poderes públicos não ficam limitados apenas à produção de leis ou normas gerais, mas tem o escopo de efetivamente dirigir a coletividade para o pleno alcance de metas predeterminadas. “Tem, pois, o Estado uma missão positiva: garantir para todos o mínimo, em alimentação, saúde, habitação, educação, vestuário, etc., compatível com a dignidade humana” (FERREIRA FILHO, 1976, p. 32).

São os direitos fundamentais de 2ª dimensão, quais sejam, econômicos, culturais e sociais, donde foram consagrados precipuamente, em sede constitucional, na Constituição mexicana

14 Cf. também Bonavides (1980).

15 O que Silva (1998, p. 75) traduz como sendo “Providência da Existência”.

16 Importante frisar que no Estado Liberal a igualdade consistia na titularidade dos direitos e liberdade para todos. Já no Estado Social a igualdade é a concreta e efetiva igualdade de agir e a liberdade seria nada mais que a própria igualdade impulsionada para ação. Nesse sentido conferir Miranda (1992, p. 198).

de 1917 e, posteriormente, na Constituição alemã, de Weimar, em 1919¹⁷.

Logo, os perfis políticos e econômicos do liberalismo foram alterados em resposta às crises comprometedoras do próprio Capitalismo. Quando o Estado passou a intervir na economia não foi com perfil socialista, mas para manter vivo o Capitalismo, dada a emergência do bloco Comunista (SICHES, 1959, p. 600).

Na seara política houve a cooperação entre os poderes, capacidade normativa de conjuntura e o voto censitário fora cambiado pelo voto universal, resultando em nova conformação ao Poder Legislativo, onde foram apresentadas novas reivindicações sociais. Surgiram as normas que estabelecem situação de compromisso a ser perseguido, como se fosse uma carta de intenções, e que serviriam como anteparo para reivindicações sociais: as chamadas normas programáticas. Interessante observar que inexistia tal expressão no Estado Liberal, mas, que essa surgira justamente quando o Estado foi impelido a intervir na economia e a promover a dignidade da pessoa humana mediante prestações positivas (BONAVIDES, 2003, p. 379). Isso foi o embrião dos direitos de fraternidade ou da aplicação dos direitos já existentes na perspectiva da fraternidade.

No âmbito econômico visualizamos a função social da propriedade e o dirigismo contratual, pois os direitos sociais passaram a exigir prestação positiva do Estado em prol do interesse social. O agir econômico passou a ser uma função do Estado e proteção ao hipossuficiente (como exemplo, apontamos toda a proteção trabalhista), é o fim da ampla liberdade de contratar, modificando,

17 Após as Constituições do México, de 1917, e da Alemanha (Weimar), de 1919, seguiram o mesmo paradigma as Constituições da Espanha (1931), do Brasil (1934), da Rússia (1936) e da Irlanda (1937). Após a II Guerra Mundial, surgiu a Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH), em 1948, onde dos arts. 22º a 27º contempla-se os chamados direitos econômicos, sociais e culturais. Após essa Declaração, os direitos sociais foram adotados em quase todas as Constituições posteriores.

outrossim, a idéia de “mão invisível”, analisando as diferenças e tratando desigualmente os desiguais.

Vale ressaltar que o cidadão no constitucionalismo liberal ocidental era o proprietário branco e maior de vinte e um anos. No constitucionalismo social houve uma ampliação nesse conceito, abrangendo negros, mulheres, crianças e índios. Enquanto no liberalismo havia “cidadãos”, no Estado Social havia “clientela” por causa dos serviços prestados pelo Estado: os direitos fundamentais aparecem como prestação estatal.

Ademais, a sociedade civil recolhe tributos considerados de 2ª dimensão (as contribuições) justamente para que os órgãos competentes implementem os direitos fundamentais de 2ª dimensão. Desse modo, urge a necessidade de controle judicial para lograr efetivamente esse mister, sem o qual estaríamos à mercê da repudiada concentração de poder na seara do Executivo.

Direitos difusos de terceira dimensão: os direitos de fraternidade como direitos fundamentais

A expressão “direitos fundamentais” pode ser utilizada para ventilar certos direitos que reconhecem e garantem a qualidade de pessoa ao ser humano. Pelo menos em duas acepções formais verificamos a fundamentalidade dos *direitos de fraternidade*, posto que, integrando o corpo textual da Constituição, revestem-se estes como norma hierarquicamente superior em todo o ordenamento jurídico, e constituem limite material à revisão constitucional¹⁸. Mas, não são estes direitos fundamentais meramente formais: são eles também materialmente constitucionais, haja vista se constituírem na

18 Sobre o tema, confira nesse volume o artigo do professor Carlos Augusto Alcântara Machado.

própria razão de ser do Estado Social e Democrático de Direito¹⁹, cuja concretização encontra-se entre suas tarefas e incumbências.

Entendemos, assim, que os direitos fundamentais constantes na Constituição irradiam seus efeitos sobre todo o ordenamento jurídico, além de possuírem arrimo nos princípios fundamentais. Desse modo, toda e qualquer norma que não se coadune com os preceitos fundamentais, são desde o momento inconstitucionais e estranhos ao direito, além dos referidos direitos serem pauta ininterrupta de reivindicações no sentido de sua implementação, estabelecendo uma espécie de mora administrativa e reclamando efetividade dos demais poderes constituídos.

Atualmente, com a emergência dos direitos difusos, os quais atingem grupo indeterminado, a sociedade de massas, pós-moderna, não identifica o indivíduo nem o grupo que será atingido. Está aí presente o conceito de futuras gerações – não mais como a dimensão civilista de nascituro (SCAFF, 2000) – mas, todas aquelas pessoas que um dia usufruirão do patrimônio terrestre. São os direitos fundamentais de 3ª dimensão, direitos de solidariedade e fraternidade, que ultrapassam os limites do individualismo (tônica da 1ª dimensão) ou de grupos determinados (2ª dimensão), onde seus titulares são indeterminados, abrangendo a todos os seres humanos, inclusive os que ainda nem existem, mas um dia existirão (futuras gerações)²⁰.

Os direitos de 3ª dimensão são os direitos de solidariedade ou fraternidade, como por exemplo: ter acesso ao meio ambiente equilibrado ecologicamente; direito ao progresso; direito à paz; à autodeterminação dos povos; direito ao desenvolvimento; direito de comunicação; e, outros tipos de direitos difusos que pertencem às chamadas futuras gerações. Há quem correlacione essas três

19 Sobre a revisão constitucional e a questão da democracia, conferir Miranda (1983).

20 Sobre esse debate, confira Morais (1996, p. 166).

dimensões de direitos fundamentais com o lema da própria Revolução Francesa: *Liberdade* (referindo-se à primeira dimensão), *Igualdade* (segunda dimensão) e *Fraternidade* (terceira dimensão), como é o caso de Ferreira Filho (1999, p. 57). Entendemos, outrossim, que os direitos de fraternidade não surgiram para anular os outros direitos fundamentais conquistados ao longo da história, mas, pelo contrário, vieram fortalecê-los e potencializá-los, dotando-os de nova hermenêutica conducente à fraternidade universal. Destacamos ainda, o fato de sua titularidade ser coletiva ou difusa e, de certo modo, indefinida e indeterminável, desprendendo-se do homem enquanto indivíduo e ligando-se ao conceito de futuras gerações. Vale ressaltar que seu catálogo é extremamente aberto, vago e diversificado e conduz a uma heterogeneidade dos “direitos” exemplificados donde uns são mais densificáveis que outros²¹.

Não obstante a fluidez e heterogeneidade, Bobbio (1992, pp. 9-10) suscita dúvidas acerca da qualificação desses “direitos” como verdadeiros direitos fundamentais. Concordando com o autor italiano, entendemos que nessa dimensão há um abuso da expressão “direito”, quando se exemplifica em seu rol a paz, o desenvolvimento e mesmo a autodeterminação dos povos. Antes, esses são *princípios* norteadores da condução do Estado nos planos interno e internacional, como textualmente encontramos no art. 4º da Constituição brasileira de 1988 e no art. 7º, n.ºs 1 e 3 da Constituição portuguesa de 1976.

Miranda entende haver “três ou quatro gerações” de direitos fundamentais:

[...] a dos direitos de liberdade; a dos direitos sociais; a dos direitos ao ambiente e à autodeterminação, aos recursos naturais e ao desenvolvimento; e, ainda, a dos direitos relativos à bioética, à engenharia genética, à informática e

21 Via de regra não haveria sérios problemas em se normatizar, proteger e garantir o direito ao meio ambiente, mas o mesmo não podemos dizer do “direito à paz”, por exemplo.

a outras utilizações das modernas tecnologias (MIRANDA, 2000, p. 25).

Há ainda autores que falam em 4ª dimensão, quais sejam direito à democracia direta, ao pluralismo e à informação (BONAVIDES, 1997, p. 524) ou mesmo os direitos dos povos, os quais pressupõem o dever de todos os Estados colaborarem (CANOTILHO, 1998, p. 362).

Preferimos aquela defesa da existência de três dimensões de direitos fundamentais, não obstante a doutrina do brasileiro Bonavides (2003, p. 524) ventilar que há uma derradeira fase de institucionalização do Estado Social, representada pelos direitos de quarta dimensão, quais sejam: direitos à democracia, à informação e ao pluralismo, como dissemos.

É preciso muita cautela na enunciação dos direitos fundamentais por parte da doutrina, pois, há o sério risco de alargar indiscriminadamente o rol dos direitos fundamentais e, com isso, banalizá-los²², fato que conduziria a uma redução e mesmo ao descrédito de sua fundamentalidade, pois, onde tudo é fundamental, nada é fundamental. Nas palavras de Otero:

No limite, sabendo-se que não há uma elasticidade ilimitada de direitos fundamentais, um alargamento artificial de novos direitos fundamentais, especialmente através da “promoção” constitucional de realidades dotadas de uma diferente natureza ou da qualificação legal como tais por força do princípio da não-tipicidade, provocará uma diluição da “fundamentalidade” e cada direito, restringindo a operatividade daqueles que são verdadeiramente fundamentais e, ao mesmo tempo, ampliando a esfera daqueles que carecem de tal “fundamentalidade” (OTERO, 2001, p. 156).

22 Acerca da problemática da banalização dos direitos fundamentais, conferir Gouveia (2003, pp. 70-71) e Otero (2001, p. 153).

Os direitos de 3ª e de 4ª dimensões ainda estão na fase de reconhecimento e positivação, seja na ordem interna, seja na ordem externa, se constituindo, portanto, em “direitos em fase de formação” ou autênticos *law in making* (SARLET, 2004, p. 65).

É importante frisar que as dimensões de direitos são harmonizadas e não excludentes. Para ilustrar a afirmação, imaginemos o direito fundamental à vida: o Estado – em condições normais – não pode investir contra a vida de ninguém (direito de defesa, negativo, 1ª dimensão). Entretanto, para que exista vida é preciso também garantir a saúde (direito prestacional, positivo, 2ª dimensão), pois não é inteligível defender a tese que haja pleno respeito pela vida humana sem que exista o oferecimento prestacional do serviço sanitário para assegurá-la e protegê-la. Nesse viés, observamos a importância devida à construção de hospitais e consequente aumento no número de leitos, aparelhamento moderno, médicos suficientes e bem remunerados, distribuição gratuita de medicamentos para os indivíduos que não possuam recursos financeiros para adquiri-los; tudo isso promovendo e respeitando a vida. Ademais, o meio ambiente deve estar equilibrado (direitos difusos, 3ª dimensão), pois, a poluição e degradação do meio ambiente ameaça a saúde e a vida dos seres humanos²³.

Guerra Filho (1997, p. 13) nos traz outro exemplo, qual seja o direito fundamental individual à propriedade (1ª dimensão) que é exercido com observância da função social (2ª dimensão), bem como sua função ambiental (3ª dimensão). Os direitos sociais visam promover a igualdade de condições entre os indivíduos para que possam gozar plenamente suas liberdades individuais.

Concluimos, portanto, que não há respeito aos direitos fundamentais de 1ª dimensão sem que haja efetivação dos direitos

23 Corroborar nossa afirmação Rocha (1996, p. 45).

fundamentais sociais prestacionais de 2ª dimensão (e, mesmo alguns direitos de 3ª dimensão), posto serem inseparáveis nessa fundamentalidade observados os conceitos atuais.

No Estado contemporâneo, aqueles clássicos direitos fundamentais relacionados à liberdade (1ª dimensão), encontram-se cada vez mais dependentes da prestação estatal dos serviços públicos, sem a qual o indivíduo sofreria graves ameaças (KRELL, 2000). Podemos afirmar que os direitos sociais prestacionais (2ª dimensão) e os direitos de defesa do indivíduo face ao Estado (1ª dimensão) correspondem a um sistema unitário e materialmente aberto dos direitos fundamentais na Constituição brasileira. Não podemos olvidar, entretanto, que os direitos sociais também diminuem a abrangência dos direitos, liberdades e garantias, por exemplo: o direito social de habitação reduz o âmbito do direito de propriedade.

Do Estado Liberal ao Estado Social de direito houve desenvolvimento dos direitos fundamentais processados no interior das instituições representativas, buscando harmonizar direitos de liberdade e direitos econômicos, sociais e culturais²⁴, com a inclusão dos novos direitos fundamentais, quais sejam aqueles ligados à fraternidade e solidariedade.

Considerações finais

As dimensões de direitos fundamentais são harmonizadas e não excludentes. Assim, concluímos que não há respeito pelos direitos fundamentais de 1ª dimensão sem que haja efetivação dos direitos fundamentais sociais prestacionais de 2ª dimensão. Ademais, há um ponto convergente entre tais dimensões, qual seja o mínimo existencial plasmado na dignidade da pessoa humana. Portanto, os direitos, liberdades e garantias não são completamente separados

24 Para um estudo do sistema de governo português, conferir Sousa (1979, pp. 323 e 579).

dos direitos sociais, haja vista também nesses últimos verificarmos uma faceta daqueles direitos com a recíproca sendo verdadeira. Logo, no Estado contemporâneo, aqueles clássicos direitos fundamentais relacionados à liberdade (1ª dimensão), encontram-se cada vez mais dependentes da prestação estatal dos serviços públicos, sem a qual o indivíduo sofreria graves ameaças.

Nesse contexto, os direitos de 3ª dimensão, quais sejam, os direitos difusos (fraternidade), além de constituírem pauta hermenêutica para o real significado dos demais direitos, considerando as novas demandas sociais trazidas pelo Estado neoconstitucional, representam passo importante na humanização das relações sociais e uma resposta precisa aos reclamos de uma sociedade cada vez mais complexa.

Referências

ALMEIDA, F. B. **Teoria geral dos direitos humanos**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris editor, 1996.

AMARAL, D. F. **Curso de Direito Administrativo**. Vol. I, Coimbra: Almedina, 1994.

ANDRADE, F. G. Os direitos sociais como “direitos subjetivos públicos” e como “fundamentais”. In: ANDRADE, F. G. (org.) **Direito Constitucional e Políticas Públicas**. Recife: EDUPE, 2012.

BOBBIO, N. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BÖCKENFÖRDE, E. W. **Escritos sobre derechos fundamentales**. Baden-Baden: Nomos, 1993.

BONAVIDES, P. **Do Estado Liberal ao Estado Social**. Rio de Janeiro: Forense, 1980.

_____. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Malheiros, 1997.

_____. **Curso de direito constitucional**. São Paulo: Malheiros, 2003.

BORDIN, L. Democracia e direito, a questão da cidadania na época da globalização. **Revista Perspectiva Filosófica (UFPE)**, vol. VIII, nº 15, jan.-jun./2001, Recife.

CANOTILHO, J. J. G. **Direito constitucional e teoria da Constituição**. Coimbra: Almedina, 1997.

_____. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. Coimbra: Almedina, 1998.

CAPPELLETTI, M. **Il controllo giudiziario di costituzionalità delle leggi nel diritto comparato**. Milano: Dott. a Giuffrè Editore, 1968.

COMPARATO, F. K. Ensaio sobre o juízo de constitucionalidade de políticas públicas. **Revista RT**, São Paulo, vol. 737, mar./1997.

_____. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2003.

BADÍA, J. F. **Democracia frente a autocracia**: los tres grandes sistemas políticos. El democratico, el social-marxista y el autoritario. Madrid: Tecnos, 1989.

FERREIRA FILHO, M. G. **A democracia possível**. São Paulo: Saraiva, 1976.

_____. **Direitos Humanos Fundamentais**. São Paulo: Saraiva, 1999.

GOUVÊA, M. M. **O controle judicial das omissões administrativas**. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

GOUVEIA, J. B. A Afirmação dos Direitos Fundamentais no Estado Constitucional Contemporâneo. In CUNHA, P. F. (org.). **Direitos Humanos**. Coimbra: Almedina, 2003.

GUERRA FILHO, W. S. **Direitos fundamentais processo e princípio da proporcionalidade**. Dos Direitos Humanos aos Direitos Fundamentais. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

KRELL, A. Realização dos direitos fundamentais sociais mediante controle judicial da prestação dos serviços públicos básicos. In ADEODATO, J. M. (coord.). **Anuário dos cursos de pós-graduação em direito nº 10**. Recife: UFPE / CCJ / EDUFPE, 2000.

LUÑO, A. E. P. **Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución**. Madrid: Tecnos, 1995.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar. 1967.

MELLO, C. A. B. A democracia e suas dificuldades contemporâneas. **Revista diálogo jurídico**, vol. I, nº 4, jul./2001, Salvador. Disponível em <http://www.direitopublico.com.br/pdf_4/DIALOGO-JURIDICO-04-JULHO-2001-CELSO-ANTONIO.pdf> Acesso em 20/04/2002.

MIRANDA, J. **A Constituição de 1976: formação, estrutura, princípios fundamentais**. Lisboa: Petrony, 1978.

MIRANDA, J. **Revisão Constitucional e Democracia**. Lisboa: Rei dos livros editor, 1983.

_____. Os direitos fundamentais – sua dimensão individual e social. **Revista dos Tribunais**, ano 1, out-dez. / 1992.

_____. **Manual de direito constitucional** – vol. IV. Coimbra: Coimbra, 2000.

MORAES, A. **Direitos humanos fundamentais**. São Paulo: Atlas, 2003.

MORAIS, J. L. B. **Do direito social aos interesses transindividuais: O Estado e o direito na ordem contemporânea**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1996.

OLIVEIRA, L. Os direitos sociais e econômicos como direitos humanos: problemas de efetivação. In LYRA, R. P. (org.). **Direitos Humanos: os desafios do Século XXI – uma abordagem interdisciplinar**. Brasília: Brasília Jurídica, 2002.

OTERO, P. **A Democracia Totalitária: do Estado Totalitário à Sociedade Totalitária**. Cascais: Princípia, 2001.

ROCHA, C. L. A. O constitucionalismo contemporâneo e a instrumentalização para a eficácia dos direitos fundamentais. **Revista Trimestral de Direito Público**, nº 16, 1996.

SARLET, I. W. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais**. Porto Alegre: Editora Livraria do Advogado, 2004.

SCAFF, F. F. Cidadania e imunidade tributária. In: FRANCO FILHO, G. S. (Coord.). **Presente e futuro das relações de trabalho: estudos em homenagem a Roberto Araújo de Oliveira Santos**. São Paulo: LTR, 2000.

SICHES, R. **Filosofia del Derecho**. México: Editorial Porrúa, 1959.

SILVA, V. P. **Em busca do Ato Administrativo Perdido**. Coimbra: Almedina, 1998.

SOUSA, M. R. **Constituição da República Portuguesa comentada**. Lisboa: Lex, 2000.

_____. O sistema de governo português. In MIRANDA, J. (coord.). **Estudos sobre a Constituição** – vol. III. Lisboa: Petrony, 1979.

A FRATERNIDADE COMO CATEGORIA CONSTITUCIONAL: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DO COMPROMISSO PREAMBULAR DA CARTA MAGNA DO BRASIL DE 1988¹

Carlos Augusto Alcântara Machado²

A Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 05 de outubro de 1988, a exemplo de Cartas Constitucionais anteriores, consagrou, no seu pórtico, princípios preliminares na forma de “Preâmbulo”, introduzindo o articulado com relevantes compromissos. Eis o texto integral, materializado em eloquente invocação (sem os destaques):

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos **direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar,**

1 O presente artigo foi parcialmente apresentado no Seminário Internacional “*Fraternidade: princípio relacional político e jurídico*”, promovido pelo Instituto Universitário Sophia, em Loppiano / Florença (Itália), entre 11 a 13 de março de 2013 (Cf. <http://www.focolare.org/pt/news/2013/03/10/fraternita-principio-relazionale-politico-e-giuridico/>). A presente versão atualizada é resultado de sínteses de estudos decorrentes de pesquisa mais ampla, desenvolvida junto ao Doutorado em Direito Econômico, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), sob a orientação do Professor Livre-Docente Ricardo Hasson Sayeg.

2 Procurador de Justiça do Ministério Público do Estado de Sergipe (Brasil) e Professor de Direito Constitucional em cursos de graduação e pós-graduação das Universidades Tiradentes (UNIT) e Federal de Sergipe (UFS). Especialista em Direito de Estado, pela PUC/SP; Mestre em Direito Constitucional, pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Doutorando em Direito Econômico, pela PUC/SP.

E-mail: cmachado@infonet.com.br

o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL.

Observa-se, com clareza solar, que o legislador constituinte objetivou com o magno documento normativo que apresenta viabilizar a construção de uma **sociedade fraterna**, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social.

Na quadra da história concebida como pós-moderna, apresentou o supremo legislador brasileiro a moldura jurídica de um Estado não mais comprometido com uma ideologia puramente liberal (*Estado Liberal*) ou social (*Welfare State*), ou mesmo liberal-social, mas com a construção de um *Estado Fraternal*³. Destacando direitos, qualificados como **individuais** e **sociais**, mas também a liberdade, segurança, bem-estar, desenvolvimento, igualdade e justiça, expressamente indicou a moldura constitucional do que denominou como *valores supremos de uma sociedade fraterna*. Fraterna, mesmo que pluralista; fraterna, pois sem preconceitos; fraterna, porquanto harmoniosa socialmente.

Com o mandamento preambular, todos do Brasil - numa perspectiva particularmente jurídica, Estado, governo e sociedade civil, passaram a ser, individual e conjuntamente, responsáveis não somente pela construção de uma sociedade voltada à formação de cidadãos, no sentido aristotélico *homem-cidade*, mas uma sociedade de irmãos (fraterna), privilegiando o binômio *homem-todos os homens*. Por isso, o constituinte originário adjetivou o vocábulo *sociedade*

3 A expressão *Constituição Fraternal*, na literatura jurídica nacional, foi pioneiramente apresentada e desenvolvida pelo Ministro Carlos Ayres Britto, ex-presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), na obra **Teoria da Constituição**, publicada pela Editora Forense, em 2003, às pp. 207 e seguintes (particularmente no item 6.6 do Capítulo VI: “O advento do constitucionalismo fraternal”).

como *fraterna*. Não se contentou o legislador-mor em fornecer as bases de uma sociedade politicamente organizada e juridicamente institucionalizada. Foi mais além: comprometeu-se com a edificação de uma *sociedade fraterna*.

Mas, o Direito é compatível com a Fraternidade? Poderá abrigar um valor/princípio que, em regra, desenvolve-se espontaneamente?

Postula Antonio Maria Baggio (2009, p. 11) que, “[...] nos últimos anos, a fraternidade vem surgindo como exigência da própria política”. Justifica tal afirmativa a “[...] constatação de que a realização dos outros dois princípios tomados sempre como referência, a partir da clássica trilogia francesa revolucionária (liberdade e igualdade), ficou incompleta ou fracassou”.

Consta-se, assim, um certo avanço no plano da política. Mas, e no Direito? Como conciliar *coação, força, dever-ser*, aspectos inerentes ao âmbito jurídico, com Fraternidade? O que se entende por *sociedade fraterna* na Carta-Cidadã, promulgada na primavera de 1988? Qual o alcance da expressão?

Sociedade Fraterna, como lucidamente apregoa Ricardo Hasson Sayeg,

[...] corresponde a uma vindicação constitucional à antropofilia, isto é, uma sociedade que supera o antropocentrismo e descola o homem do centro do universo para o meio difuso de todas as coisas, estabelecendo, entre todos e tudo uma conexão universal, que já vem admitida na mais aceita teoria física do início do universo, a do Big Bang, ao reconhecer a partícula elementar que os cientistas apelidaram de “Partícula de Deus”. Essa conexão quanto à vida também está confirmada pela biologia, na decodificação do DNA (SAYEG, 2011, p. 101).

O texto constitucional, com o indigitado compromisso preambular, na linha da interpretação antes destacada, seculariza a

proposta antropológica de Jesus Cristo, positivando o princípio de que *muito mais do que iguais somos irmãos*⁴.

Incorporou o legislador constituinte à Constituição do Brasil de 1988 magno objetivo, ao conclamar o Estado, os brasileiros e a todos os que estão submetidos à ordem jurídica nacional à construção de uma sociedade fraterna.

É sabido que *práticas fraternas* – e tal compreensão é milenar – pressupõem a vivência da *regra de ouro*⁵: “Não fazer ao outro o que não gostaria que fosse feito a si mesmo”. É a lei universal da fraternidade aplicada ao Direito. A Fraternidade, como destacada na Constituição, passou a integrar o Direito. E, a Carta Constitucional, como documento normativo de maior dignidade, constitui-se em fundamento de validade de toda a ordem jurídica brasileira. Partindo de tal pressuposto lógico, comportamentos frontalmente contrários ou em linha de colisão com o direcionamento jurídico, contribuem para a não edificação da reclamada *sociedade fraterna* e, como registra norma expressa da Lei-Mãe (art. 3º, I – CF), caminham na contramão de *uma sociedade solidária*.

O texto constitucional foi ideológica e integralmente plasmado nesse compromisso. O Preâmbulo, de forma expressa, apregoa que o Estado Democrático de Direito, na oportunidade formalmente instituído, será destinado a assegurar os destacados *valores supremos de uma sociedade fraterna*.

Não sem razão, o legislador constituinte consagrou como um dos fundamentos do Estado Democrático de Direito – o mais importante de todos – a *dignidade da pessoa humana*. Pessoa humana que transcende os limites da irradiação jurídica da soberania estatal.

4 Como ensinou Paulo de Tarso, São Paulo para os católicos, na sua Carta aos Gálatas, “Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gálatas 3, 28). É a proposta cristã da Fraternidade Universal.

5 Sobre esse debate, confira nesse volume o artigo do professor Lucas Tavares Galindo Filho.

A Carta-Cidadã não se restringiu a positivar direitos individuais, coletivos, sociais e políticos, gravando-os com a cláusula de fundamentalidade, numa perspectiva do direito puramente interno. Foi mais além, reconhecendo positiva e juridicamente os *direitos humanos* em seis oportunidades⁶, como registram Sayeg & Balera (2011, p. 111), em revolucionário trabalho jurídico.

A Constituição de 1988 representa, assim, uma ruptura de paradigmas sem precedentes na história jurídico-constitucional brasileira. Significa, também, um marco civilizatório na história jurídica nacional.

As Cartas Constitucionais anteriores não fizeram qualquer referência aos *direitos humanos*. Nas Constituições pretéritas, a *dignidade da pessoa humana* recebeu tímido tratamento normativo, tão somente no plano da Ordem Econômica e no campo específico do trabalho (Constituição de 1934 – art. 115; Constituição de 1967 – art. 157, II; EC. Nº 01/69 – art. 160, II: *valorização do trabalho como condição da dignidade humana*). No passado constitucional pátrio a *solidariedade humana* (Constituição de 1934 – art. 149; Constituição de 1946 – art. 166; Constituição de 1967 – art. 168 e EC nº 01/69 – art. 176) foi mencionada exclusivamente como elemento de inspiração para a Educação. Nada mais. Não há registro, nem implicitamente, a um compromisso estatal com os direitos humanos e, muito menos, com a Lei Universal da Fraternidade.

6 Art. 4º, II (A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: prevalência dos **direitos humanos**); art. 5º, § 3º (Os tratados e convenções internacionais sobre **direitos humanos** que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais); art. 109, V-A (Aos juízes federais compete processar e julgar: as causas relativas a **direitos humanos** a que se refere o § 5º deste artigo); art. 109, § 5º (Nas hipóteses de grave violação de **direitos humanos**, o Procurador-Geral da República, com a finalidade de assegurar o cumprimento de obrigações decorrentes de tratados internacionais de **direitos humanos** dos quais o Brasil seja parte, poderá suscitar, perante o Superior Tribunal de Justiça, em qualquer fase do inquérito ou processo, incidente de deslocamento de competência para a Justiça Federal) e art. 7º do ADCT (O Brasil propugnará pela formação de um tribunal internacional dos **direitos humanos**).

Nessa linha de argumentação, percebe-se que a vigente conformação jurídica do Estado brasileiro, a partir do documento normativo de maior dignidade, com inequívoca inspiração cristã, resgatou os direitos humanos, correspondentes modernamente ao direito natural admitido pelos povos do planeta, como referem Sayeg & Balera (2011, p. 94): “[...] integrando a consciência universal que os afirma e não tem mais dúvida sobre sua existência e legitimidade”.

Ora, a Constituição Federal do Brasil, com tal disciplinamento e compromisso, delimitou o caminho para a compreensão e construção de um sistema jurídico emoldurado por um Humanismo Integral. Não mais um humanismo puramente antropocêntrico, pois individualista e hedonista, mas um *novo humanismo*, um **humanismo integral**, como desenvolveu Jacques Maritain (1965, pp. 07-08) em primorosa e clássica monografia: “[...] sem medida comum com o humanismo burguês, e tanto mais humano quando menos adora o homem, mas respeita realmente e efetivamente a dignidade humana e dá direito às exigências integrais da pessoa”. Humanismo Integral, na esteira do sabiamente explicitado pelo autor, “[...] orientado para uma realização social-temporal desta atenção evangélica ao humano, a qual não deve existir somente na ordem espiritual, mas incarnar-se, e também para o ideal de uma comunidade fraterna”.

Superando as tradicionais posturas comprometidas com direitos fundados no valor/princípio *liberdade* (primeira dimensão) e no valor/princípio *igualdade* (segunda dimensão), o constitucionalismo pátrio partiu para a consagração de direitos de terceira dimensão, que transcendem a individualidade, fazendo com que as relações jurídicas não mais se limitem ao binômio *homem-Estado* ou *Estado-homem* (primeira dimensão), ou mesmo *homem-homem* (segunda dimensão), mas *homem-todos os homens* (SAYEG, 2011, pp. 102-103). As dimensões de direitos passam, agora, a se desenvolver,

adensadas reciprocamente, numa indissociável amálgama *liberdade-igualdade*, catalizada por *direitos de fraternidade*.

Desta feita, os *direitos humanos*, como direitos subjetivos naturais, consagrados e explicitados na Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada na Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948 e em outros documentos internacionais de igual quilate, tendo como núcleo a dignidade da pessoa humana, encontraram terreno fértil de positivação na Constituição de 1988. Liberdade, Igualdade e Fraternidade, valores simbioticamente plasmados – o tríptico da Revolução Francesa –, enfim, assegurados a partir da garantia da dignidade de cada homem e de todos os homens, como fundamento do Estado Democrático de Direito (art. 1º, III – CF).

A Ordem Jurídica brasileira se apresenta, doravante, em perfeita sintonia com o mandamento inaugural (art. 1º) da Declaração Universal dos Direitos Humanos, quando apregoa que “[...] todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos”. Mas, a Declaração Universal – exatamente por ser universal – foi mais além, reconhecendo que (as pessoas), sem distinção – “[...] são dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com **espírito de fraternidade** [grifo nosso]”.

O destacado texto reflete o primeiro *considerando* preambular do *Bill of Rights* da humanidade: “[...] o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis como fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”.

Nesse diapasão – insista-se – restou afinada a vigente Carta Magna da República Federativa do Brasil. *Dignidade, humanismo, fraternidade*, princípios e valores, definindo o modelo, o figurino, enfim, sobre o qual a Carta Constitucional foi recortada.

Pretende-se, com o presente estudo, explicitar o compromisso jurídico-constitucional com a *fraternidade universal*, que contempla toda a humanidade, com fundamento cultural seja em razão da crença na comum filiação de Deus (fundamento judaico-cristão), seja em decorrência da visão iluminista, racionalista e secularizada de igualdade entre todos os homens, porquanto detentores de idêntica natureza (dignidade)⁷.

Fixadas as premissas com tais propedêuticas considerações, indaga-se: o presente estudo não estaria contaminado por argumentos ingênuos, por quimeras ou utopias e, logo, destituído de consistência jurídico-científica?

Há muito se discute sobre a natureza jurídica do Preâmbulo das Constituições. Isto porque não é reconhecido como elemento obrigatório das Cartas Constitucionais. Algumas adotam a técnica como parte introdutória ou preliminar do texto, outras não. A experiência constitucional demonstra que é da tradição brasileira introduzir o texto do articulado normativo propriamente dito com um compromisso prévio ou uma invocação preambular.

Mas o Preâmbulo vincula? Tem força normativa? Qual a sua real natureza?

Ensina Miranda (2002, p. 437), secundado no nosso meio por Bulos (2009, p. 405), que há três posições doutrinárias ou teses para identificar a real natureza do Preâmbulo, tanto relativamente ao articulado constitucional, como às disposições infraconstitucionais. Destacam-se os seguintes posicionamentos:

- 1) Tese da irrelevância jurídica: os defensores desta posição advogam que o Preâmbulo não se situa no domínio do Direito.

⁷ Para uma importante análise da *fraternidade* particularmente como *condição*, remete-se o leitor para Pizzolato (2012, pp. 9 e seguintes).

- 2) Posição da idêntica eficácia à de qualquer outro dispositivo da Constituição: o Preâmbulo constitucional é concebido como um conjunto de preceitos ou princípios, com valor normativo.
- 3) Tese da relevância jurídica específica ou indireta: os arautos desta posição defendem que, apesar de o Preâmbulo não se situar no domínio do jurídico, não tendo, por conseguinte, força normativa, pois não cria direitos nem estabelece deveres, tem importante valor hermenêutico.

Sem embargo do tradicional reconhecimento doutrinário e jurisprudencial de que o Preâmbulo da Constituição não tem valor normativo⁸, apresentando-se desvestido de força cogente⁹, agregar-se-á posicionamento divergente.

Adotar-se-á a tese de força normativa do Preâmbulo. Averte-se que não se trata de ponto de vista solitário, pois, em companhia de importantes doutrinadores nacionais como Poletti (2001, pp. 181-188) e Agra (2003, pp. 102-104)¹⁰; bem como de outros, originários

8 Alexandre de Moraes (2010, p. 21), apesar de negar valor normativo ao preâmbulo, reconhece que, ao “[...] traçar as diretrizes políticas, filosóficas e ideológicas da Constituição, será uma de suas linhas mestras interpretativas”. Lenza (2009, p. 102), seguindo a posição adotada pelo STF, sentença de forma taxativa: “[...] o preâmbulo não tem relevância jurídica, não tem força normativa, não cria direitos ou obrigações, não tem força obrigatória, servindo, apenas, como norte interpretativo das normas constitucionais”.

9 STF – MS 24.645-MC/DF, Rel. MIN. CELSO DE MELLO, julgamento em 08.09.2003, decisão monocrática, DJ de 15.09.2003 e STF – ADI 2.076-5/ACRE, Rel. MIN. CARLOS VELLOSO, julgamento em 15.08.2002, Plenário, DJ de 08.08.2003. Acórdãos também registrados em Machado (2005, pp. 389-402). Ver, ainda, Miranda (*op. cit.*, pp. 436-438) e, em Kelsen (1990, pp. 254-255): “[...] o preâmbulo carece de conteúdo juridicamente relevante”, bem como Jacques (1983, pp. 136-138): “É constituído de princípios, enunciados teóricos, de caráter político, filosófico ou religioso, que integram a Constituição [...] não é lei, em geral, porque não é norma jurídica positiva, mas contém o espírito da lei, os seus princípios informadores, como o corpo contém a alma”.

10 Afirma o autor, com propriedade, que o preâmbulo funciona como instrumento para manter a coesão sistêmica da Carta Magna, evitando antinomias que acarretariam a fragilidade da concretude normativa (p. 103). Agra (2009, p. 93), com precisão, averba que “[...] o preâmbulo constitucional tem uma natureza jurídica definida, ou seja, faz parte da Constituição, com força normativa, tendo ainda a função de servir à interpretação das normas constitucionais restantes. A conclusão mencionada se deve à tese defendida por Pontes de Miranda de que na Constituição não existem palavras inúteis. O preâmbulo concebe as diretrizes filosóficas e ideológicas que serão confirmadas ao longo da Lei Maior”.

do continente europeu, como Karl Friedrich, Carl Schmitt e Garcia-Pelayo (*apud* SILVA, 2000, pp. 203-204); e, ainda, Georges Burdeau (1980, pp. 77 e 407); além de Paolo Biscaretti di Ruffia, Lafferrière, Hans Nawiaski e Bidard Campos (*apud* BULOS, 2009, p. 405).

Partir-se-á, ainda, da compreensão de que no Preâmbulo encontram-se especiais elementos com destacada função de garantia dogmático-constitucional, além de função pragmática, com efeito imediato de prescrever ao Estado uma ação em favor da efetiva realização dos valores, com conteúdo específico, em direção aos destinatários das normas constitucionais. Este, o magistério de Silva (2010, p. 25), evidenciado pela Ministra do STF Carmem Lúcia, quando da sua manifestação de voto no julgamento da ADI 2.649-6/DF¹¹, destacando que no Preâmbulo se apresentam os valores de uma *sociedade fraterna*. Possui, pois, nítida **função diretiva**.

No Preâmbulo, quando menos, o legislador constituinte fixa coordenadas inafastáveis para a interpretação do texto constitucional. Mesmo quem não lhe empresta força normativa/cogente, não deixa de reconhecer que “[...] serve para dar maior dignidade à Constituição e, desse modo, maior eficácia” (KELSEN, 1990, p. 255).

Mas, não é só.

Pacífica a compreensão de que a ideologia constitucional se concentra particularmente no Preâmbulo (BONAVIDES, 2011, p. 226). E, como sabido, a ideologia é um valioso elemento para a fixação da mensagem normativa consubstanciada nos comandos constitucionais.

É sabido que no magistério doutrinário predomina o entendimento de que o Preâmbulo, quando existente, é parte integrante da Constituição (MIRANDA, 2002, p. 437).

11 Julgamento em 08.05.2008, Plenário, DJE de 17.10.2008, registrado em STF (2010, p.15).

Ademais, como ensina Silva (2000, p. 204), independentemente da tese que venha a ser adotada, os Preâmbulos valem como orientação para interpretação e aplicação das normas constitucionais (eficácia interpretativa e integrativa). O conceituado constitucionalista vai mais além, emprestando ao Preâmbulo, em casos específicos e pelo menos (quando contém declaração de direitos políticos e sociais do homem), valor de regra de princípio programático¹². Lembra ainda o autor que a jurisprudência francesa confere ao Preâmbulo valor de lei, de lei supletiva.

Parece, *venia concessa*, contraditória a doutrina dos que advogam a posição de irrelevância jurídica do Preâmbulo (preâmbulo = política ou história). Se o Preâmbulo é *alma* para o *corpo*, como acentua Paulino Jacques, como não vincular a comunidade de destinatários (Estado e povo)? Se integra a Constituição, por que lhe negar força cogente e normativa?

Exatamente na esteira dos **valores supremos**¹³, explicitados no Preâmbulo da Constituição brasileira de 1988, evidencia-se o **princípio da fraternidade** ou, como preferem outros, o **princípio da solidariedade**¹⁴. Quis a Constituição, como ensina Silva (2010, p. 48), que o “[...] sentimento de responsabilidade e apoio recíprocos solidifique a idéia de comunidade fundada no bem comum”. Com lastro na autorizada doutrina, esse, o caminho para a **fraternidade** e o alcance hermêutico do Preâmbulo.

12 José Afonso da Silva reconhece, como sabido, imperatividade às normas programáticas e invoca o magistério de Pontes de Miranda e Alfredo Buzaid para defender a juridicidade e eficácia das normas constitucionais classificadas em tal categoria (op. cit., p. 155 e 154).

13 Liberdade, segurança, bem-estar, desenvolvimento, igualdade e justiça.

14 MIN. CARMEM LÚCIA, STF, ADI 2.649-6/DF. Roberto Senise Lisboa vem desenvolvendo, com maestria, valiosos estudos sobre o **solidarismo**. A propósito, confira-se importante trabalho do autor gravado com o título *Dignidade e Solidariedade Civil Constitucional* in DONNINI, Rogério e FIORILLO, Celso Antônio Pacheco (orgs.). *Revista Brasileira de Direito Civil Constitucional e Relações de Consumo – Doutrina e Jurisprudência*, Vol. 2, ano 1, São Paulo: Editora Fiúza, abril/junho de 2009.

Ora, não se pode olvidar que tanto o Preâmbulo como os dispositivos (artigos, parágrafos, incisos, alíneas) têm a mesma origem (o Poder Constituinte originário). Como afirma o Min. Ayres Britto em texto doutrinário, “[...] a única parte da Constituição Positiva em que o Poder Constituinte pode falar sobre si mesmo, pode se auto-referir, **é o preâmbulo de sua obra normativa**” (BRITTO, 2003, p. 41). E acrescenta o constitucionalista sergipano:

[...] por se tratar de uma ante-sala ou um prefácio do corpo de dispositivos da Constituição, é o espaço possível para o Poder Constituinte projetar, **de fora para dentro da Magna Carta**, a diferença entre ele e o Poder Constituído. É o momento, o momento certo, o único momento logicamente cabível para o povo dizer que se reuniu em Assembleia Constituinte, assumiu sua natureza constitucional, como condição lógica de elaboração constitucional. Os outros momentos em que o povo legislativamente se reúne são momentos em que o povo já se paramenta ou usa a indumentária de um Poder simplesmente Constituído, porque o objetivo da reunião do povo em Poder Constituído é para elaboração de um Direito pós-Constituição (BRITTO, 2003, pp. 41-42).

Diante de mais esse argumento, como negar – insista-se – força normativa ao Preâmbulo, se é a expressão mais genuína do Poder (BRITTO, 2003, p. 41-42)¹⁵ mais genuíno?

Apesar de decisões originárias da Suprema Corte concebidas no sentido de que o Preâmbulo não constitui norma central da Constituição e, portanto, não tem força normativa, todas alinhadas ao *leading case* antes referido (ADI 2.076-5/ACRE), acórdãos e decisões monocráticas mais recentes¹⁶ (2007, 2008 e 2009) invocam, sem

15 A referência é ao Poder Constituinte, identificado como Originário, Fundacional ou de Primeiro Grau que, como sabido, institui a ordem jurídica a partir da promulgação da Constituição. Daí a sua natureza fundante. Tendo como titular o Povo, será sempre expressão da sua vontade soberana.

16 ROMS 26.071-1/DF, Rel. MIN. AYRES BRITTO, d. em 13.11.2007, DJE de 01.02.2008 (“*A reparação ou compensação dos fatores de desigualdade factual com medidas de superioridade jurídica constitui política de ação afirmativa que se inscreve nos quadros da sociedade fraterna que se lê desde o preâmbulo*”).

mediações, o Preâmbulo da *Lex Legum* de 1988, como fundamento conclusivo das excelsas deliberações, sempre na perspectiva de construção de uma *sociedade fraterna*, como determina o Pórtico da Lei das leis.

A proposta preambular constitucional de *sociedade fraterna*, com raiz no **humanismo cristão**¹⁷, resgatou o direito natural a partir do expresse reconhecimento na Carta Magna dos **direitos humanos**.

Como materializar a proposta? Como adotar, de fato, uma postura de concretização dos direitos humanos, na ordem interna e partir rumo à edificação de uma sociedade fraterna, conforme o direcionamento preambular?

Quer parecer que qualquer empreitada exegética, visando a aplicação do Direito, numa perspectiva monista – Direitos Humanos como parâmetro e limite de aplicação do Direito interno –, tendo, ainda, como referencial os valores-síntese tridimensionalmente adensados (liberdade, igualdade e fraternidade)¹⁸ – deverá considerar,

da Constituição de 1988” – trecho extraído do item 3 da ementa); ADI 2.649-6/DF, Rel. MIN. CARMEM LÚCIA, d. em 08.05.2008, DJE de 17.10.2008 (“O contexto constitucional: valores sociais da solidariedade e do bem-estar e o valor supremo da sociedade fraterna e sem preconceitos” – trecho extraído do título que precede o item 10 do voto da Relatora); ADI 3.510/DF, Rel. MIN. AYRES BRITTO, d. em 29.05.2008, DJE de 28.05.2010 (“Isto no âmbito de um ordenamento constitucional que desde o preâmbulo qualifica a ‘liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça’ como valores supremos de uma sociedade mais que tudo ‘fraterna’. O que já significa incorporar o advento do constitucionalismo fraternal às relações humanas,...” – trecho extraído do item II da ementa); HC 94.163/RS, Rel. MIN. AYRES BRITTO, d. em 02.12.2008, DJE de 23.10.2009 (“Tudo na perspectiva da construção do tipo ideal de sociedade que o preâmbulo de nossa Constituição caracteriza como ‘fraterna’” – trecho extraído do item 2 da ementa); Pet 3.388, d. em 19.03.2009, DJE 25.09.2009 (Na ementa do acórdão a expressão “constitucionalismo fraternal” foi referida em duas oportunidades); e ADPF 186 MC/DF, Rel. MIN. RICARDO LEWANDOWSKI, decisão proferida pelo MIN. GILMAR MENDES, d. em 31.07.2009, DJE de 07.08.2009 (na decisão monocrática, apreciando pedido de medida liminar, o Relator a indeferiu citando a fraternidade seis vezes, como elemento/valor fundamental para a compreensão da igualdade e liberdade).

17 Nalini (2009, p. 193), reconhece, de igual forma, ser “[...] irrecusável o aporte do cristianismo e do jusnaturalismo de coloração cristã, notadamente a escolástica tomista e a escola neoescolástica sob a influência de Suárez, para elaboração de um sentido consistente para a expressão *dignidade humana*”.

18 Especificamente no campo do direito econômico, produziram, em parceira acadêmica, Sayeg & Matsushita o ensaio “O Direito Econômico Brasileiro como Direito Humano Tridimensional”.

sem relativismos, a dignidade da pessoa humana. Somente será possível o asseguramento de direitos, em uma sociedade que se pretende fraterna, desde que com um conteúdo mínimo de dignidade.

Considerando a proteção jurídica da dignidade da pessoa humana e, por conseguinte, adotando-se a necessária postura fraterna/solidária assecuratória do *mínimo existencial* a cada homem e a todos os homens, compreensões jurídicas pautadas pelo postulado darwiniano de seleção natural (darwinismo econômico ou social), da lei do mais forte ou do mais apto, deverão ser coibidas pelo Estado, pois incompatíveis com o direcionamento constante do Preâmbulo da Constituição Federal.

O registro se revela procedente, pois, como o estudo invoca *direitos naturais* admitidos em documentos internacionais na forma de *direitos humanos*, cabe ao Direito e ao Estado, sem desconsiderar a *ontologia*, partir para a *deontologia*, garantindo a *fraternidade*.

Como antes referido, *Justiça* é um dos valores supremos da *sociedade fraterna*. Assim atesta o Preâmbulo. Contudo, sem solidariedade ética não haverá *Justiça*.

Ao cabo da presente investigação, uma consideração conclusiva se impõe.

O estudo não repudia o direito positivo, sem embargo de resgatar a importância dos direitos naturais, modernamente compreendidos como direitos humanos. Ao contrário: compreende a importância

Disponível em http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/salvador/ricardo_hasson_sayeg.pdf Acesso em 21.09.2011. Nele os autores concluem: “Neste contexto, o direito econômico brasileiro é tridimensional - o adensamento das liberdades negativas, das liberdades positivas e dos imperativos de solidariedade -, não se tratando de exclusão ou sobreposição das dimensões do direito privado ou do público, mas, sim, da compressão deles por conta dos direitos coletivos, implicando maior potência na tutela da humanidade e do próprio planeta”. Mais adiante, afirmam os autores: “[...] Desta idéia se parte para outra categoria dimensional, a da tridimensionalidade da síntese axiológica da Revolução Francesa, de Liberdade, Igualdade e Fraternidade, ligada de modo que sejam valores em que a Liberdade corresponda a um referencial do indivíduo, a Igualdade do Estado e a Fraternidade da humanidade”.

e a necessidade do direito escrito, como valioso instrumento de segurança jurídica.

Procura-se, no entanto, ir além, superando o direito positivo, inocular, no seu interior, ao seu programa normativo ou ao **intratexto**¹⁹ de cada norma e de todas as normas, **a dignidade da pessoa humana**, expressão objetiva maior dos direitos humanos, sem o qual a fraternidade jamais será alcançada. Sayeg & Balera (2011, p. 37), com absoluta propriedade, explicam que o intratexto é a dimensão da linguagem da norma jurídica que conduz o direito a garantir a dignidade da pessoa humana e planetária, inafastável: “[...] base humanista imanente em toda e qualquer norma jurídica, pelo fato de o homem estar no meio difuso de todas as coisas, coisas estas que em sua universalidade constituem o planeta”.

Há quase 2.500 anos Sófocles (2006)²⁰, ao desenvolver uma de suas mais conhecidas peças de teatro (séc. V a.C.), e apresentar o mito de Antígona, introduziu a célebre discussão sobre a existência de leis universais, mesmo que não escritas. Registrou a existência de leis que integram o Direito, ainda que não positivadas nos ordenamentos jurídicos dos respectivos Estados. Mais do que isso: a clássica obra incorporou importante questionamento crítico à validade de leis concebidas exclusivamente como expressão do poder (*Édito de Creonte*, proibindo o sepultamento de Polínices, irmão de Antígona).

Não se pode olvidar que a ideia, o sentido e o valor da *Justiça* são anteriores ao surgimento de leis escritas.

Lembra Chalita (2001, p. 344), em primoroso estudo sobre a evolução do conceito de *Justiça*, que Montesquieu, já no séc. XVII,

19 Sayeg & Balera (*op. cit.*, p. 37), destacam, com inovadora teoria jurídica, denominada JUS-HUMANISMO NORMATIVO, três dimensões da linguagem na norma jurídica: “(1) a dimensão discursiva, que reside no texto; (2) a real-cultural, no metatexto; e (3) a humanista antropofílica, no intratexto”.

20 Cf. também, sobre a existência de leis não escritas, conhecidas na Grécia Antiga como *ágraphoi nomoi*, Comparato (2010, p. 90).

reconhecendo que as relações de justiça possíveis são anteriores às leis, repreendia: “[...] dizer que não há nada justo ou injusto, a não ser o que é ordenado ou proibido pelas leis positivas, é o mesmo que afirmar que, antes de traçarmos o círculo, os raios não eram todos iguais”.

Defende-se, portanto, a existência de Leis Naturais, hoje concebidas como Direitos Humanos admitidos pelos povos. Leis que compõem uma ordem jurídica universal. Leis que se apresentam como o instrumental mínimo necessário à realização da *Justiça*.

O Papa Paulo VI, na Carta Encíclica *Populorum Progressio*, sobre o desenvolvimento dos povos, editada em 26 de março de 1967²¹, tratando da Fraternidade Universal como caminho para o futuro da civilização mundial, conclamava a humanidade, particularmente os mais favorecidos, à tomada de consciência dos seus deveres e responsabilidades: o dever de solidariedade; o dever de justiça social; e, o dever de caridade universal. Averbou o Sumo Pontífice que o desenvolvimento integral do homem não pode realizar-se sem o desenvolvimento solidário da humanidade. E, para tanto, revela-se imperiosa a promoção de um humanismo total. Assim, registrou no item 42 do indigitado documento pontifício:

[...] não há, portanto, verdadeiro humanismo, senão o aberto ao Absoluto, reconhecendo uma vocação que exprime a ideia exata do que é a vida humana. O homem, longe de ser a norma última dos valores, só se pode realizar a si mesmo,

21 Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum_po.html. Acesso em 04.07.2011. A Doutrina Social da Igreja Católica, consubstanciada em importantes documentos pontifícios, desde a edição da Carta Encíclica *Rerum Novarum*, de Leão XIII (15 de maio de 1891), passando pelas Encíclicas *Quadragesimo anno*, de Pio XI (15 de maio de 1931); *Populorum Progressio*, de Paulo VI (26 de março de 1967); *Laborem Exercens*, de João Paulo II (14 de setembro de 1981); *Solicitudo Rei Socialis*, de João Paulo II (30 de dezembro de 1987) e *Centesimus Annus*, João Paulo II (01 de maio de 1991), fornece valiosos elementos para a compreensão do desenvolvimento integral do homem todo e de todos os homens. Ver *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, Pontifício Conselho “Justiça e Paz”. 5ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

ultrapassando-se. Segundo a frase, tão exata de Pascal: “O homem ultrapassa infinitamente o homem”.

Sem a promoção do humanismo, pois, não haverá *Justiça*.

Todos admitem que o Direito constitui-se no mais relevante instrumento de Justiça. Foi assim concebido e como tal deverá ser interpretado. Mas, sem a garantia da **dignidade da pessoa humana**, do homem todo e de todos os homens, não há como se assegurar Justiça. O caminho a ser trilhado terá doravante como referência o compromisso preambular da Carta Constitucional de 1988. É um caminho sem volta. Assim procedendo, o aplicador do Direito comportar-se-á em perfeita sintonia e, em vista da integral concretização do primeiro objetivo fundamental da República Federativa do Brasil, gravado no art. 3º, I, da Carta Magna: construir uma sociedade livre (liberdade), justa (igualdade) e solidária (fraternidade). As três dimensões da clássica trilogia revolucionária de 1789, enfim, restaram integralmente consagradas.

Conclui-se, invocando o pensamento de Chiara Lubich²², líder religiosa e humanista do século XX, cuja doutrina também inspirou o presente trabalho, para com ela reconhecer na fraternidade a “[...] categoria de pensamento capaz de conjugar seja a unidade, seja a distinção a que anseia a humanidade contemporânea”.

O Direito, assim, encontrou na categoria jurídica da fraternidade a ferramenta que lhe faltava, necessária ao cumprimento da missão para qual foi concebido: contribuir para a realização da paz social.

22 Fundadora do Movimento dos Focolares (1920-2008), com sede na Itália, mas difundido em todo o mundo. Para um conhecimento mais aprofundado sobre a vida de Chiara Lubich, recomenda-se a página web <http://www.focolare.org/pt/chiara-lubich/chi-e-chiara/>. Trecho extraído, do discurso intitulado “A fraternidade e a paz em vista da unidade entre os povos”, proferido em 22 de junho de 2002, por ocasião de um Congresso “Pela unidade dos Povos”, promovido pela Prefeitura e pela Província de Rimini, Itália, com milhares de participantes. Disponível em <https://www.focolare.org/articolo.php?codard=4103>. Acesso em 25/02/2010.

Referências

AGRA, W. M. **Manual de Direito Constitucional**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

_____. **Curso de Direito Constitucional**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Gen e Editora Forense, 2009.

BAGGIO, A. M. Fraternidade e Reflexão Politológica Contemporânea *In* BAGGIO, A. M. **O Princípio Esquecido/2** – Exigências, recursos e definições da fraternidade na política. São Paulo: Cidade Nova, 2009.

BONAVIDES, P. **Curso de Direito Constitucional**. 26ª Ed. São Paulo: Malheiros, 2011.

BULOS, U. L. **Curso de Direito Constitucional**. 4ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

BRITTO, C. A. **Teoria da Constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

_____. **O Humanismo como categoria constitucional**. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2007.

BURDEAU, G. **Droit Constitutionnel et Institutions Politiques**. 19ª Ed. Paris: L.G.D.J., 1980.

CHALITA, G. A evolução do conceito de justiça *In* POZZOLI, L.; SOUZA, C. A. M. (orgs.). **Ensaio em homenagem a Franco Montoro** - Humanismo e Política. São Paulo: Edições Loyola, Coleção Instituto Jacques Maritain, 2001, pp. 337/350.

COMPARATO, F. K. **Ética**. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

JACQUES, P. **Curso de Direito Constitucional**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Laborem Exercens**, 14 de setembro de 1981. Disponível em http://www.vatican.va/edocs/POR0068/_INDEX.HTM. Acesso em 11 de julho de 2011.

_____. **Carta Encíclica Solicitudo Rei Socialis**, 30 de dezembro de 1987. Disponível em http://www.vatican.va/edocs/POR0070/_INDEX.HTM. Acesso em 11 de julho de 2011.

_____. **Carta Encíclica Centesimus Annus**, 01 de maio de 1991. Disponível em http://www.vatican.va/edocs/POR0067/_INDEX.HTM. Acesso em 11 de julho de 2011.

KELSEN, H. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1990.

LEÃO XIII. **Carta Encíclica Rerum Novarum**, 15 de maio de 1891. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LENZA, P. **Direito Constitucional Esquematizado**. 13ª ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

LISBOA, R. S. Dignidade e Solidariedade Civil Constitucional. In DONNINI, R.; FIORILLO, C. A. P. **Revista Brasileira de Direito Civil Constitucional e Relações de Consumo – Doutrina e Jurisprudência**, vol. 2, ano 1, São Paulo: Editora Fiúza, abril/junho de 2009.

MACHADO, C. A. A. **Direito Constitucional**. Manuais para concursos e graduação – Coordenação Geral Luiz Flávio Gomes, vol. V. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

_____. A Fraternidade como categoria jurídico-constitucional. **Revista do Ministério Público do Estado de Sergipe**, ano XVIII – nº 22, 2008, pp. 131-152.

_____. A Fraternidade como categoria jurídico-constitucional. **Revista Brasileira de Direito Público - RBDP. Belo Horizonte. Ano 7. N. 26. Jul/set. 2009, p. 33-54.**

_____. A Fraternidade como categoria constitucional. In SOUZA, C. A. M.; CAVALCANTI, T. N. **Princípios Humanistas Constitucionais**: Reflexões sobre o humanismo do Século XXI. São Paulo: Letras Jurídicas e Cidade Nova, 2010, pp. 83/110.

_____. O Preâmbulo da Constituição do Brasil de 1988: fonte do compromisso estatal para a edificação de uma sociedade fraterna. In **Revista Brasileira de Direito Público**, Belo Horizonte: Editora Fórum, Ano 10, nº 36, janeiro/março 2012, pp. 127-152.

_____. O Preâmbulo da Constituição do Brasil de 1988: fonte do compromisso estatal para a edificação de uma sociedade fraterna. In SOUZA, C. A. M. (org.). **Direito Natural: uma visão humanista**. São Paulo, Cidade Nova, 2012, pp. 21-48.

_____. Com a palavra... **Revista Jurídica CONSULEX**, Ano XVI – nº 371, 01.07.2012, p. 5.

_____. Fraternidade no Direito: Proposta de Reflexão. **Revista Jurídica CONSULEX**, Ano XVI – nº 373, 01/08/2012, pp.42-43.

_____. O Constitucionalismo Fraternal. **Cidade Nova**, São Paulo, v. 552, 2012, pp. 30-31.

MARITAIN, J. **Humanismo Integral**. 5ª Ed. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1965.

MIRANDA, J. **Teoria do Estado e da Constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

MORAES, A. **Direito Constitucional**. 25ª ed. São Paulo: Atlas, 2010.

NALINI, J. R. Duração Razoável do Processo e a Dignidade da Pessoa Humana. *In* MIRANDA, J.; SILVA, M. A. M. **Tratado Luso-Brasileiro da Dignidade Humana**. 2ª Ed.. São Paulo: Quartier Latin, 2009, pp. 191/202.

PAULO VI. **Carta Encíclica Populorum Progressio**, 26 de março de 1967. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum_po.html. Acesso em 04 de julho de 2011.

PIO XI. **Quadragesimo anno**, 15 de maio de 1931. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_pxi_enc_19310515_quadragesimo-anno_po.html. Acesso em 04 de julho de 2011.

POLETTI, R. **Controle de Constitucionalidade das Leis**. 2ª Ed.. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. 5ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

PIZZOLATO, F. **Il principio costituzionale di fraternità**: itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana. Roma: Città Nuova Editrice, 2012.

SARLET, I. W. **Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2004.

SAYEG, R. H. Perfil Constitucional do Capitalismo Humanista Brasileiro. *In* MARTINS FILHO, I. G.; MEYER-PFLUG, S. R. (orgs.). **A Intervenção do Estado no domínio econômico**: condições e limites. São Paulo: LTr, 2011, pp. 100/126.

SAYEG, R. H.; BALERA, W. **O Capitalismo Humanista**: Filosofia Humanista de Direito Econômico. 1ª Ed. Petrópolis: KBR, 2011.

SAYEG, R. H.; MATSUSHITA, T. L. **O Direito Econômico Brasileiro como Direito Humano Tridimensional**. Disponível em http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/salvador/ricardo_hasson_sayeg.pdf. Acesso em 21.09.2011.

SILVA, J. A. **Comentário contextual à Constituição**. 7ª ed. São Paulo: Malheiros, 2010.

_____. **Aplicabilidade das Normas Constitucionais**. 4ª Ed. São Paulo: Malheiros, 2000.

SÓFOCLES. **Antígona**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **A Constituição e o Supremo**. 3ª ed.. Brasília: STF, 2010.

CAPÍTULO 8

DA CRISE ECONÔMICA MUNDIAL DE 2008 ÀS JORNADAS DE JUNHO DE 2013 NO BRASIL: UMA BREVE REFLEXÃO

Daniel Fassa Evangelista¹

Nos minutos finais do filme *O Grande Ditador* (1940), uma obra-prima de Charles Chaplin, pode-se assistir a um dos mais extraordinários discursos da história do cinema. O filme retrata as desventuras de um barbeiro judeu, interpretado por Chaplin, que acaba sendo confundido com Hitler e vai parar no palanque nazista. Ali, fala o personagem, mas fala também o gênio, aproveitando-se do poder transformador da arte para fazer uma ode à fraternidade universal. Eis a sua transcrição:

Eu sinto muito, mas não quero ser imperador. Esse não é meu ofício. Não quero governar ou conquistar ninguém. Gostaria de ajudar a todos, se possível: judeus, gentios, negros, brancos. Todos queremos ajudar uns aos outros. Seres humanos são assim. Desejamos viver pela felicidade do próximo – não para o seu infortúnio. Não queremos odiar e desprezar uns aos outros. Neste mundo há espaço para todos. E a boa terra é rica e pode prover todas as nossas necessidades. O caminho da vida pode ser o da liberdade e da beleza, porém nos perdemos.

¹ O autor é jornalista, Especialista em “Cultura da Unidade”, com ênfase em Estudos Políticos, pelo Instituto Universitário Sophia, Loppiano (Florença / Itália).
E-mail: dfassae@gmail.com

A cobiça envenenou a alma do homem, levantou no mundo muralhas de ódio e tem-nos feito marchar a passo de ganso rumo à miséria e ao derramamento de sangue. Desenvolvemos a velocidade, mas nos fechamos nela. A maquinaria que produz abundância tem-nos deixado em necessidade. Nosso conhecimento fez-nos cínicos; nossa inteligência, empedernidos e cruéis. Pensamos em demasia e sentimos muito pouco. Mais do que de máquinas, precisamos de humanidade. Mais do que de inteligência, precisamos de afeição e doçura. Sem essas qualidades, a vida será violenta e tudo estará perdido.

A aviação e o rádio aproximaram-nos muito. 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 milhões de pessoas pelo mundo afora, milhões de desesperados homens, mulheres, criancinhas, vítimas de um sistema que tortura seres humanos e encarcera inocentes.

Aos que me podem ouvir eu digo: não desespereis! A desgraça que está sobre nós agora não é mais do que o produto da cobiça em agonia, da amargura de homens que temem o caminho do progresso humano. O ódio dos homens passará, os ditadores morrerão e o poder que eles tiraram do povo retornará ao povo. Enquanto os homens morrerem, a liberdade nunca perecerá.

Soldados! Não vos entregueis a esses brutos que vos desprezam, que vos escravizam, que arregimentam 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 e que vos utilizam como bucha de canhão! Não vos entregueis a esses homens inumanos, homens máquina, com mentes e coração de máquina. Não sois máquina! Não sois gado! Homens é que sois! Tendes o amor da humanidade em vossas almas! Não odieis! Só os não amados odeiam –

os não amados 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 de um grupo de homens, mas de todos os homens! 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 esse poder, unamo-nos todos. Lutemos por um mundo novo, um mundo decente que a todos assegure a chance de ter um trabalho, que dê futuro à mocidade e segurança à velhice.

É pela promessa de tais coisas que desalmados têm subido ao poder. Mas eles mentem! Não cumprem o que prometem. Jamais cumprirão! Os ditadores libertam-se, mas escravizam o povo. Lutemos agora para libertar o mundo, abater as fronteiras nacionais, dar fim à ganância, ao ódio e à intolerância. Lutemos por um mundo de razão, um mundo em que a ciência e o progresso conduzam à felicidade de todos os homens. Soldados, em nome da democracia, unamo-nos.²

Chaplin, que resistira muito a abandonar o cinema mudo, decide, justamente nesse filme, usar a fala pela primeira vez, para clamar por felicidade, liberdade, beleza, afeição, doçura, bondade, amor, fraternidade universal. Os grandes ideais têm essa capacidade de impulsionar o homem a dar a sua peculiar e imprescindível contribuição ao bem comum.

Valores como aqueles eloquentemente proclamados por Chaplin também foram motivadores à realização do curso de extensão universitária denominado *Escola Civitas “Cidadania, Participação e Fraternidade”*, que inspirou os temas tratados nessa obra (Tomos

2 Tradução do autor a partir do texto original em inglês, disponível no site oficial de Charles Chaplin. Disponível em <http://www.charliechaplin.com/en/films/7-the-great-dictator/articles/29-The-Great-Dictator-s-Speech>. Acesso em 05/10/2013.

I e II). O principal objetivo do curso, cujos conteúdos estão aqui discutidos, foi repropor a *fraternidade* como categoria não apenas política, mas também social, jurídica, pedagógica etc. Repropor porque a ideia de fraternidade – que funda suas raízes nos primórdios da cultura cristã – nasce como categoria política no século XVIII, proclamada pela célebre tríade da Revolução Francesa: “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” (BAGGIO, 2008).

Contudo, somente liberdade e igualdade se tornaram, ao longo dos dois séculos posteriores à Revolução, categorias políticas capazes de se manifestarem tanto como princípios constitucionais em diversos países quanto como ideias-força de movimentos políticos. Mais do que isso, tornaram-se, em alguns lugares, sínteses extremas de dois sistemas econômicos e políticos antagônicos – o socialismo e o liberalismo – que disputariam o poder e a influência geopolítica global no século XX (BAGGIO, 2008).

O artigo tem como objetivo identificar as perguntas que o conceito de fraternidade pode suscitar diante do atual momento político e econômico. Para isso, retoma-se um questionamento do filósofo italiano Antonio Maria Baggio: “[...] a problemática realização da liberdade e da igualdade, inclusive nos países democráticos mais desenvolvidos, não poderia ser devida justamente ao fato de a ideia de fraternidade ter sido quase que totalmente abandonada?” (BAGGIO, 2008, p. 18).

O esgotamento de um sistema econômico

Em setembro de 2013, completaram-se exatos cinco anos da falência do banco de investimentos norte-americano *Lehman Brothers*. O fato tornou-se o marco da grande crise econômica de 2008, considerada por diversos economistas como a pior desde a grande “Quebra da Bolsa de Nova Iorque”, em 1929. Grandes

potências entraram em recessão, diversos setores da economia entraram em declínio e o desemprego disseminou-se.

Estima-se que os governos das principais economias do mundo tenham investido, juntos, montantes da ordem de trilhões de dólares para tentar conter a queda do grande castelo de cartas no qual se transformou o sistema financeiro internacional. Ao mesmo tempo, houve uma redução drástica nos investimentos em serviços públicos essenciais (MAZZUCHELLI, 2008).

Não entraremos aqui nos complexos mecanismos que geraram a crise. O importante é ressaltar que ela expõe a fragilidade do neoliberalismo capitalista, baseado na desregulamentação e na especulação financeira. Em artigo publicado na Revista Cidade Nova, o economista Luigino Bruni afirma

[...] a crise financeira que vivemos pode ser lida como uma típica “tragédia dos bens comuns”, em particular daqueles bens fundamentais à economia de mercado, que chamamos de confiança. Por um determinado período (a partir dos anos 1990), muitos operadores da finança especulativa “consumiram” os bens comuns de confiança com comportamentos inescrupulosos sob o perfil do risco, pensando em repartir o custo (isto é, o risco do sistema), com a numerosa “comunidade” financeira mundial, composta por inúmeros operadores (BRUNI, 2013, pp. 30-31).

Bruni & Zamagni (2010) contestam ainda o reducionismo de Bentham, que limitou o conceito aristotélico de felicidade (*eudaimonia*) à utilidade. O resultado desse utilitarismo foi uma economia desprovida de vínculos comunitários e afastada da política, da ética e da moral. Os autores argumentam que a experiência das mais notáveis organizações econômicas do Renascimento italiano (século XV) são a prova de que os laços cívicos de confiança entre os cidadãos e os compromissos morais referentes à organização social

são fundamentais para o desenvolvimento da economia (BRUNI & ZAMAGNI, 2010).

A vida na *Civitas* (do latim) ou na *Polis* (do grego) não pode ser reduzida ao cumprimento da lei e dos contratos. A liberdade deve ser vivida não apenas no seu aspecto negativo (ou seja, estar isento de dependências ou constrangimentos), mas, principalmente, no seu aspecto positivo. Mais que “liberdade de” limitações, temos “liberdade para” construir uma existência pessoal e comunitária cujo objetivo seja a felicidade em sentido amplo (BRUNI & ZAMAGNI, 2010).

A abordagem de Bruni & Zamagni aproxima-se muito da chamada abordagem das capacitações (*capabilities approach*) que tem como expoentes outros pensadores como Marta Nussbaum e o Prêmio Nobel Amartya Sen. Retomando o conceito aristotélico de felicidade, eles defendem que os sistemas socioeconômicos devem prover aos homens bem mais que suas necessidades materiais, garantindo-lhes o acesso à saúde, educação, à arte e a relacionamentos harmoniosos entre si e com a natureza (HERCULANO, 2000).

Reflexos políticos

Entre as consequências da Crise de 2008, sentidas ainda hoje, estão taxas de desemprego que há muito não se experimentava nos países desenvolvidos. Para citar apenas a União Europeia, segundo dados da Organização Internacional do Trabalho (2013), desde o início da crise, o número de desempregados passou de pouco mais de 16,1 milhões de pessoas para um total de 26,3 milhões. Grécia, Espanha, Portugal e Chipre encabeçam a lista onde o desemprego é mais elevado, com taxas de até 26%.

Foi nesse contexto que eclodiram, em todo o mundo, fortes movimentos de contestação desde 2010. No norte da África, onde

os efeitos da crise também se fizeram sentir, vimos a queda de ditaduras na Tunísia, no Egito, na Líbia e no Iêmen (este no sudoeste da Península da Arábia). Na Europa, testemunhamos ocupações e greves na Espanha e na Grécia e revoltas nos subúrbios de Londres. No continente americano, manifestações estudantis agitaram o Chile e o famoso movimento *Occupy Wall Street* contestou, de dentro, o núcleo da economia norte-americana e mundial (ALVES, 2012; CARNEIRO, 2012).

É muito arriscado fazer generalizações, mas, especialmente no que se refere aos movimentos ocorridos nas democracias consolidadas do Ocidente, parece ser possível identificar alguns pontos em comum: (1) a utilização maciça das redes sociais; (2) a diversidade social; (3) a contestação do atual modelo de desenvolvimento socioeconômico; (4) a ocupação de praças e espaços públicos; e, (5) a rejeição dos espaços políticos institucionais tradicionais, considerados impotentes e subservientes a um sistema falido (ALVES, 2012; CARNEIRO, 2012).

Os movimentos não têm uma identidade ideológica clara, nem muitas propostas concretas, mas predomina um descontentamento com os partidos tradicionais que, da direita à esquerda, viram reféns do sistema financeiro especulativo e incapazes de atender as demandas sociais. O clamor geral parece ser pela superação de uma democracia limitada à formalidade do voto, com vistas a uma democracia real, que ao invés de privatizar lucros e socializar prejuízos, garanta vida digna para todos (ALVES, 2012; CARNEIRO, 2012).

As jornadas de junho de 2013

Mas, como explicar as Jornadas de Junho de 2013, no Brasil, se nossa economia se manteve relativamente estável durante toda a crise, os indicadores sociais apresentaram melhoras significativas

e as taxas de desemprego ficaram entre as mais baixas da história? (MINISTÉRIO DA FAZENDA, 2012; IBGE, 2013) Essa e outras perguntas têm sido reiteradamente formuladas desde que milhões de pessoas invadiram as ruas das principais cidades do país, na maior onda de manifestações populares desde o *Impeachment* do ex-presidente Fernando Collor de Melo, no início dos anos 1990.

Em poucos dias, as manifestações lideradas pelo *Movimento Passe Livre*, que tinham o objetivo preciso de conter o aumento das tarifas de ônibus, ganharam colorações as mais diversas. Nos milhares de cartazes carregados por manifestantes, predominantemente jovens, viu-se ampliar a pauta de reivindicações, com palavras de ordem contra a corrupção, pedidos de saúde e educação “padrão FIFA” (em alusão à exuberância das obras públicas exigidas pela federação futebolística mundial para que o Brasil sedie a Copa do Mundo 2014 em seu território), entre outras coisas. Há quem tenha visto nessa explosão de significados a implosão do potencial transformador das manifestações. Há quem as tenha encarado com naturalidade.

Mas, para além dessas divisões ideológicas, o fato é que o surpreendente volume de gente nas ruas foi determinante para conquistas muito concretas: diversas cidades revogaram o aumento tarifário para o transporte público; o Congresso Nacional atuou com rapidez ímpar para derrubar a PEC 37³ e aprovar a destinação dos royalties do petróleo para a educação. Também falou-se muito em Reforma Política e o governo federal chegou a acenar com a possibilidade de realizar um plebiscito para que a população se manifestasse especificamente a respeito do assunto, mas a ideia não vingou.

3 Proposta de Emenda Constitucional n. 37/2011, originária do Poder Legislativo, que tinha como objetivo limitar o poder de investigação criminal apenas às polícias federal e civis, retirando dessa função, dentre outros órgãos, o Ministério Público.

Por outro lado, se devemos reconhecer que houve avanços, também não podemos ignorar que a força demonstrada pelo povo nas ruas talvez seja o indício de um desejo de maior participação social na definição dos rumos do País. Também pode indicar que o atual modelo de desenvolvimento, baseado no aumento da renda e no estímulo ao consumo, não é suficiente para garantir uma vida verdadeiramente digna para todos, com acesso a serviços públicos e infraestrutura de qualidade. Como afirmou Ruy Braga (2013, p. 81), em análise publicada recentemente, “[...] a questão da efetivação e ampliação dos direitos sociais é chave para interpretarmos a maior revolta popular da história brasileira”.

Para concluir, voltemos à questão do acirramento ideológico que ficou evidente para quem esteve presente nas manifestações de rua ou acompanhou as intensas discussões travadas nas redes sociais. De maneira bastante simplificadora, arrisca-se identificar a presença de algumas “correntes principais”, por assim dizer, durante as Jornadas de Junho de 2013.

Em primeiro lugar, o *Movimento Passe Livre (MPL)*, que se autodenomina apartidário, ou seja, não está vinculado a nenhum partido político e prima pela organização horizontal e descentralizada. Ativo desde 2003, quando iniciou sua luta pelo passe livre estudantil em Salvador (BA), o MPL adotou, com o tempo, a bandeira de transporte público e gratuito para todos, por considerá-lo um direito fundamental para a democratização do acesso aos espaços públicos e à efetivação dos demais direitos (MPL, 2013).

Um segundo grupo, os partidários, tentou pegar carona nas manifestações e levantar suas bandeiras, mas foram fortemente hostilizados por um terceiro grupo, os anti-partidários, que manifestaram, muitas vezes de modo intolerante, sua indignação com a esterilidade do jogo político-partidário atual. Havia ainda grupos que recorriam à violência gratuita e outros que o faziam em

nome de causas anarquistas. Como dito anteriormente, apresenta-se os fatos de maneira simplificada e de uma perspectiva particular, que é a do estado de São Paulo.

Nosso intuito é chamar a atenção para o fato de que à esperança, suscitada por ver tanta gente nas ruas, somou-se uma certa preocupação quanto à nossa capacidade de diálogo. Se radicalizarmos os discursos e não formos capazes de compreender o ponto de vista do outro, desqualificando-o de antemão, como vimos acontecer nas ruas e nas redes sociais, corremos o risco de repetir os mesmos erros da classe política que hoje criticamos.

E, aqui, o conceito de fraternidade como categoria política talvez possa dar uma de suas grandes contribuições. Como afirma politóloga Daniela Ropelato (2008, p. 103),

[...] do ponto de vista político, a fraternidade coloca-se, antes de mais nada, como princípio de construção social no qual o outro – se podemos definir-nos como irmãos – não é diferente de mim, mas outro eu mesmo. Seu significado relacional e, portanto, dinâmico impele a buscar e reconhecer mutuamente as fisionomias semelhantes entre os diversos sujeitos, grupos sociais e culturais.

E prossegue:

Além disso, a identificação de uma relação de fraternidade implica pôr em prática relações de partilha e de responsabilidade, que certamente devem ser avaliadas em profundidade. Se, como se afirma muitas vezes, a participação é essencialmente uma questão de identidade e, conseqüentemente, conflituosa, o que a fraternidade oferece nesse sentido, em primeiro lugar, é uma redefinição do laço social, a partir do reconhecimento da existência de uma relação constitutiva fundamental entre os diversos sujeitos das relações políticas. A conotação própria desse laço é

garantir a identidade específica de cada um (e a defesa de seus respectivos direitos) num quadro de referência unitária, que é a família humana (ROPELATO, 2008, pp. 103-104).

Se, por um lado, abordagens como as do MPL, que visam ao exercício da democracia direta por meio da ocupação de espaços públicos, têm um grande valor, por outro, o aperfeiçoamento dos mecanismos de democracia participativa, como defende Ropelato, pode ser um importante instrumento de aproximação continuada entre Estado e sociedade civil. No Brasil, temos experiências importantes nesse sentido, como os Projetos de Lei de Iniciativa Popular, os conselhos e conferências setoriais (juventude, saúde, educação etc.) e o Orçamento Participativo, em algumas cidades. O Governo Federal encerrou recentemente uma consulta pública a respeito da Política Nacional de Participação Social, que vem sendo elaborada desde 2007. Vale a pena conhecer o projeto⁴.

Será tudo isso suficiente para aplacar o descontentamento manifestado pela população quanto à atuação das instituições e partidos políticos no nosso sistema democrático representativo? Impossível prever. Mas, não restam dúvidas de que, apesar das lamentáveis distorções a que nos acostumamos, a política continua sendo um instrumento fundamental para a construção de um sistema socioeconômico voltado ao bem comum.

Nesse sentido, propor a fraternidade como categoria política não é só fazer um belo discurso. Tampouco é apresentá-la como uma panacéia: a solução para todos os nossos problemas. A fraternidade é, antes de tudo, um valor a ser vivido cotidianamente, com radicalidade e coerência. É também um conceito a ser estudado e experimentado com todo o rigor científico, com vistas a descobrirmos maneiras

4 Disponível em <http://psocial.sg.gov.br>. Acessado em 05/10/2013.

efetivas de aplicá-lo politicamente. Abrir-se a esse debate é valioso passo no caminho à cidadania e participação cívica em função do bem de todos.

Referências

ALVES, G. Ocupar Wall Street... e depois?. *In* Harvey et al. (2012).

BAGGIO, A. M. (Org.). **O princípio esquecido**: a fraternidade na reflexão das ciências políticas / 1. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

_____. **O princípio esquecido**: exigências, recursos e definições da fraternidade na política / 2. São Paulo: Cidade Nova, 2009.

BRAGA, R. Sob a sombra do precariado. *In* Maricato et al. (2013).

BRUNI, L. Ascensão e queda de uma religião de mercado. **Revista Cidade Nova**, São Paulo, set. 2013, pp. 30-31.

BRUNI, L.; ZAMAGNI, S. **Economia civil**: eficiência, equidade, felicidade pública. São Paulo: Cidade Nova, 2010.

CARNEIRO, H. S. Rebeliões e ocupações de 2011. *In* Harvey et al. (2012).

CHAPLIN, C. **O Grande Ditador**. [DVD] São Paulo: Folha de São Paulo, 2012.

HARVEY, D. ET AL. **Occupy**: movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo / Carta Maior, 2012.

HERCULANO, S. A qualidade de vida e seus indicadores. *In* HERCULANO, S. ET AL. **Qualidade de vida e riscos ambientais**. Niterói: Eduff, 2000.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. **Snapshot of the labour market in the European Union**. Apr. 2013. Disponível em: www.ilo.org/global/about-the-ilo/media-centre/issue-briefs/WCMS_209596/lang--en/index.htm . Acesso em 05/10/2013.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa Mensal de Emprego**. Ago. 2013. Disponível em: www.ibge.gov.br/home/estatistica/indicadores/trabalhoerendimento/pme_nova/ Acesso em 05/10/2013.

MARICATO, E. ET AL. **Cidades Rebeldes**: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo / Carta Maior, 2013.

MAZZUCHELLI, F. A crise em perspectiva: 1929 e 2008. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 82, 2008, pp. 57-66, nov./2008.

MINISTÉRIO DA FAZENDA. **Economia brasileira em perspectiva**. Brasília: 15. ed., abr. 2012. Disponível em: www.fazenda.gov.br/ebp. Acesso em 05/10/2013.

MOVIMENTO PASSE LIVRE (MPL). Não começou em Salvador, não vai terminar em São Paulo. In: MARICATO, E. ET AL. (2013).

ROPELATO, D. Notas sobre Participação e Fraternidade. In BAGGIO (2008).

CIDADANIA, PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E FRATERNIDADE

Tipografia

Minion Pro (texto)

Officina Sans (títulos)



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 | Várzea, Recife - PE | CEP: 50740-530

Fones: (81) 2126.8397 / 2126.8930 | Fax: (81) 2126.8395

www.ufpe.br/edufpe | livraria@edufpe.com.br

A presente obra considera o paradigma relacional da fraternidade como norteador de novos arranjos sociais, capazes de inserir a todos, diversos como estes forem. O Tomo I concentra o debate multidisciplinar sobre a questão da “Cidadania, da Participação Política e da Fraternidade” nas áreas de Ciência Política, Direito, Filosofia e Sociologia. O Tomo II amplia esse debate, enfatizando as perspectivas de Pedagogia, Serviço Social, Comunicação Social, e diferentes especialidades da área de Saúde. A coletânea não pretende esgotar as possibilidades explicativas e analíticas sobre o tema. Pelo contrário, busca suscitar reflexões outras, alternativas ao pensamento predominante, abertas e construtivas, que permitam pensarmos: “Qual futuro queremos para nossas sociedades?” Considerar-nos reciprocamente fraternos implica superar não apenas as assimetrias ainda existentes na Humanidade, como torná-las inaceitáveis em pleno século XXI.