



O Ser-no-Mundo e a Política da Vida: questões acerca da descartabilidade humana e planetária

Darcísio Corrêa¹

Tobias Damião Corrêa²

Resumo

O texto, a partir do pressuposto da finitude humana, aborda sucintamente as questões da ética, da cidadania e dos direitos humanos como referências teóricas para a abordagem da questão da descartabilidade do ser humano e do próprio planeta. Um dos eixos norteadores deste artigo é a evolução das relações de trabalho num sistema de mercado globalizado e marcado pelo paradigma líquido-moderno. Conclui-se que a modernidade líquida, permeada pela flexibilidade, pela fluidez, pela mobilidade e pela fragmentação dos interesses coletivos afeta visivelmente o sentido do ser-no-mundo e da política da vida.

Palavras-chave: Finitude humana. Ética. Cidadania. Modernidade líquida. Descartabilidade.

¹ Mestre e doutor em Direito pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), docente do Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijui) e docente do Curso de Direito do Instituto Cenecista de Ensino Superior de Santo Ângelo (Iesa). dcorrea@unijui.edu.br

² Mestre na Linha de Pesquisa Direito, Cidadania e Desenvolvimento pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Desenvolvimento, Gestão e Cidadania da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (Unijui), docente do Curso de Graduação em Direito do Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da Unijui. tobias.correa@unijui.edu.br

The being in the world and the politics of life: Topics about the disposability of human beings and the planet itself

Abstract

The text, from the assumption of human finitude, briefly discusses the issues of ethics, citizenship and human rights as references to the theoretical approach to the topic of disposability of human beings and the planet itself. One of the guiding principles of the article is the evolution of labor relations in a globalized market system and marked by the liquid-modern paradigm. It is concluded that liquid modernity, permeated by flexibility, fluidity, mobility and the fragmentation of collective interests obviously affects the sense of the being in the world and the politics of life.

Keywords: Human finitude. Ethics. Citizenship. Liquid modernity. Disposability.

Sumário

1 Introdução. 2 Em busca de um “mito fundante”. 3 A finitude humana e a busca de transcendência como pressuposto da ética. 4 A ética como pressuposto da cidadania e a cidadania como pressuposto dos direitos humanos. 5 O desvio da ética dos direitos de cidadania: a descartabilidade do ser humano e da vida planetária. 6 A redundância e o fim dos espaços vazios. 7 Considerações finais. Referências

1 INTRODUÇÃO

Os avanços da tecnociência na era informacional do século 21, bem como a tirania do progresso a comandar os processos de modernização preponderantemente voltados à lucratividade e à acumulação de capital geram mudanças fundamentais na política da vida a ponto de comprometer o próprio sentido do ser-no-mundo. Na sucessão de mudanças paradigmáticas, o projeto da modernidade assentado sobre os pilares da racionalidade, dos direitos humanos e de um Estado-nação comprometido com a gestão das solidariedades coletivas dos cidadãos vem sendo drasticamente afetado pelo atual paradigma líquido-moderno. Suas características de fluidez, flexibilidade e mobilidade interferem de forma perversa nas relações de trabalho e nos laços sociais em seu todo, colocando em xeque a solidez de valores, a segurança existencial e a sustentabilidade do planeta.

Tendo em vista tal cenário em que o processo de globalização econômica descamba perigosamente para rumos incertos, indesejados e até certo ponto incontroláveis, o presente texto procura estabelecer alguns fundamentos teóricos de caráter filosófico-político a partir dos quais é abordada a questão da descartabilidade do ser humano e, por consequência, do próprio ambiente em que vive. Temas como finitude humana, ética, cidadania, direitos humanos e sustentabilidade planetária visam a desencadear uma reflexão que possa contribuir na busca de uma nova ética, inclusiva, horizontal e suficientemente abrangente para desconstruir a lógica de um antropocentrismo excludente e de um sistema de mercado centrado no consumismo e na descartabilidade.

2 EM BUSCA DE UM “MITO FUNDANTE”

Todo discurso logicamente articulado toma como ponto de partida um pressuposto teórico analiticamente adotado como evidente por si mesmo, dispensando, por isso, qualquer fundamentação prévia. Cite-se, como exem-

plificação inicial, a *norma fundamental* na qual Hans Kelsen – o *jurista do século 20* – ancorou a lógica argumentativa, aliás inatacável sob o ponto de vista intrassistêmico, de sua *Teoria Pura do Direito* (1984). Considera a norma fundamental – *deve-se obedecer à Constituição* – “um dado imediato da consciência”. Sem ela seria totalmente vulnerável seu positivismo jurídico, por meio do qual estabelece um distanciamento radical e asséptico entre a Ciência Jurídica e o poder político alicerçado na Constituição escrita.

Da mesma forma, a Escola do Direito Natural Moderno partiu do pressuposto lógico-metodológico do *contrato social* – igualmente considerado evidente ou isento da necessidade de qualquer comprovação teórica – para fundamentar o princípio político da soberania popular do moderno Estado de Direito. Serviu ele de base para os contratualistas estabelecerem a razão e os direitos naturais dos indivíduos como alicerce legitimador da obediência dos cidadãos a um poder político institucionalizado na forma dos novos Estados nacionais.

Para complementar, pode-se citar-se ainda o discurso religioso por meio do qual se formulou toda a doutrina do Cristianismo: o pressuposto teórico da irremediável *queda original* causada pela desobediência de Adão e Eva no paraíso terrestre, verdade apresentada, ao longo de séculos, como inquestionável e também isenta de qualquer fundamento lógico. Sobre o pressuposto bíblico do pecado original erigiu-se gradativamente uma complexa doutrina religiosa da salvação, a justificar a obediência dos cristãos ao poder eclesiástico. Percebe-se que o próprio discurso teológico não pode dispensar a elaboração de argumentos internos consistentes, os quais, por sua vez, também exigem um pressuposto teórico tomado como evidente, por isso não comprovado.

A exemplificação anteriormente exposta vem aqui utilizada apenas para ilustrar de forma prática o que se entende por *mito fundante*. E para não cair em contradição, a presente reflexão teórica formula, na sequência, seu próprio pressuposto teórico tomado como evidente por si mesmo, como um dado imediato da consciência: a *finitude humana*.

Zygmunt Bauman (2000, p. 39) assevera que a maior descoberta feita pela espécie humana a dificultar sua paz de espírito e sua sensação de segurança consiste na fatalidade, na universalidade e na inevitabilidade da morte, sob cuja sombra todos vivem: “O homem é a única criatura viva que sabe da sua transitoriedade; e como sabe que é apenas *temporário*, pode – tem que – imaginar a *eternidade*, uma existência perpétua que, ao contrário da sua, não tem começo nem fim.” Essa marca inapagável da condição humana traz à tona, em todo o percurso da humanidade, o debate sobre a origem da vida, seu significado e o que acontece ao ser humano após a morte.

A mesma ideia vem expressa pelo filósofo francês Luc Ferry, segundo o qual a interrogação central da Filosofia gira em torno do fato de que o ser humano é mortal, “é um ‘ser finito’, limitado no espaço e no tempo. Mas, diferentemente dos animais, é o único que tem consciência de seus limites” (2007, p. 29). Geram-se, com isso, medos e angústias existenciais para a condição humana. A certeza de que a pessoa vai morrer patenteia a situação, ao mesmo tempo inquietante, absurda e insuportável, da mortalidade de seus próximos, dos que ama. Essa inevitável certeza da possibilidade futura de separação dos seres que amamos e que não gostaríamos de perder conduz inevitavelmente ao questionamento, seja ele religioso ou laico-filosófico, em busca de um caminho de salvação diante da *finitude humana*, de superação ou transcendência do “nunca mais”.

3 A FINITUDE HUMANA E A BUSCA DE TRANSCENDÊNCIA COMO PRESSUPOSTO DA ÉTICA

Immanuel Kant (1984), ao abordar a finitude como o *mal radical* da natureza humana, parte da premissa de que no centro dos direitos naturais do homem está a *liberdade*, direito do qual derivam todos os demais. Na argumentação do autor, “o homem é um ser constitutivamente finito, limi-

tado, portanto imperfeito, podendo, no uso de seu livre-arbítrio, inclinar-se tanto para o bem quanto para o mal”, do que resulta a necessidade de o homem se submeter ao imperativo fundamental do dever moral, tendo no Direito o grande mecanismo regulador do exercício das liberdades do homem (Corrêa, 2010, p. 106). Por isso, pelo fato de o exercício da liberdade permitir ao ser humano inclinar-se ora para o apelo moral e transcendente, ora para o apelo sensitivo e natural, “esse mesmo mal da imperfeição humana faz surgir como necessária a ética, a consistir no dever moral de construir sua liberdade sem ferir a liberdade dos demais frente à variedade de suas paixões e inclinações naturais, próprias da sensibilidade e do desejo” (2010, p. 106),

A conclusão de Kant é de que o ser humano não nasce espontaneamente ético: por ser simultaneamente imperfeito e perfectível, precisa construir a ética a partir do dever moral, que o leva a se aperfeiçoar no convívio das liberdades. Ao debate sobre a questão da bondade ou da maldade natural do homem, o filósofo contrapõe: “*o homem é (por natureza) moralmente bom ou moralmente mau*” (1984, p. 275 – grifo do autor). Importa, por isso, explicitar uma concepção abrangente de ética, ou seja, uma reflexão ou teoria sobre o comportamento humano pautada por sua generalidade ou universalidade.

Com base em Peter Singer (2006), é preciso ressaltar primeiramente que a ética não pode ser reduzida a uma série de proibições ligadas a sexo, a religiões ou a um sistema ideal de preceitos abstratos cuja aplicação na prática pode significar um antivalor por sua descontextualização. Sua essência deve estar relacionada à benevolência e à solidariedade para com os outros com base em razões justificadoras suficientemente convincentes e bem-sucedidas. Para tal, é indispensável que a justificativa moral ultrapasse os interesses puramente pessoais, reportando-se a um público maior.

Uma concepção convincente de ética deve assumir, por isso, um ponto de vista de certa forma universal ou universalizável, segundo o qual os interesses alheios devem ter o mesmo peso que atribuímos aos nossos, a exemplo do preceito bíblico “amar o próximo como a si mesmo”, ou “não façamos aos demais o que não gostaríamos que eles nos fizessem”. É a fórmula de Immanuel Kant, assim reproduzida por Peter Singer (2006, p. 19): “Aja somente segundo a máxima através da qual você possa, ao mesmo tempo, desejar que ela se transforme numa lei universal”. Isso não significa que qualquer juízo ético particular deva ser universalmente aplicável, mas que tais juízos se caracterizem pela “universabilidade”.

Esse foco universalista apresenta matizes variados nos autores que se preocupam com o tema. Para o presente texto opta-se por duas posturas similares em sua essência: a de Peter Singer traduzindo o viés do utilitarismo contemporâneo, e a do filósofo Ronald Dworkin, ambos tomando como princípio fundamental da ética a igualdade, ressaltando-se, todavia, que a igualdade é um princípio ético básico e não uma assertiva factual em razão da inegável existência de diferenças de capacidades, respeitada a distinção entre diferenças de indivíduos e diferenças de raças e sexos. A tese de Singer (2006) firma a essência do princípio da igualdade no *princípio ético da igual consideração de interesses*, que vai além do ponto de vista meramente pessoal ou grupal. Trata-se de um princípio mínimo de igualdade, que não impõe necessariamente um tratamento igual na prática, pois depende da gravidade da situação de interesses.

Já Dworkin (2007, p. 247), ao reconhecer a igualdade como um tema filosófico polêmico, insiste na relevância de não se olvidar o ideal abstrato da igualdade enquanto compromisso de uma comunidade política legítima e o define como “uma igual preocupação [por parte dos governos] pelo destino de todas as pessoas sobre as quais afirma seu domínio e das quais requer fidelidade [...]”. O autor propõe dois traços centrais, dois princípios humanistas, próprios do chamado *individualismo ético*,

para caracterizar uma descrição persuasiva de igualdade. O primeiro é o princípio objetivo da igual importância para que todas as vidas humanas sejam bem-sucedidas e não desperdiçadas. Já o segundo “é o princípio da responsabilidade especial: embora devamos todos reconhecer a igual importância objetiva do sucesso na vida humana, há uma pessoa que tem responsabilidade especial e final por esse sucesso, ou seja, a pessoa a quem pertence tal vida” (2007, p. 250).

O princípio da igual importância para todos não significa que os seres humanos sejam iguais em tudo, igualmente racionais ou bons ou que tornem igualmente valiosas as vidas que eles próprios criam e levam, pois este princípio de igualdade não se refere à propriedade das pessoas, à correção ou não de seu comportamento individual, mas à importância dada a suas vidas. Já no que diz respeito ao princípio da responsabilidade especial, não se trata de dar explicações causais das razões pelas quais diferentes pessoas escolhem este ou aquele modo de vida. O princípio afirma apenas que, “na medida em que se devem fazer escolhas quanto ao que representaria uma vida bem-sucedida para uma pessoa em particular, esta pessoa, dentro da gama de opções que lhe for permitida pelos recursos e pela cultura, é responsável por fazer ela própria tais escolhas” (2007, p. 251). E Dworkin complementa: “O princípio não endossa nenhuma escolha de valor ético. Não condena a vida tradicional e sossegada, nem tampouco a inusitada e excêntrica, desde que elas não sejam impostas ao indivíduo pelo julgamento alheio de que são a vida correta para ele” (2007, p. 251).

Em síntese, no tocante à igualdade enquanto princípio basilar da ética pode-se concluir que sua abordagem sugere uma convergência teórica construída a partir de ângulos diferentes, mas expressando fundamentalmente a mesma compreensão analítica. Na ótica filosófico-política de Dworkin a igualdade é vista como igual importância para todos, enquanto na perspectiva utilitarista de Singer sua compreensão parte de um interesse individual que possa ser universalizado para todos os demais na

forma de idêntica consideração de interesses. Na mesma direção aponta a análise do *desenvolvimento como liberdade* de Amartya Sen (2000), para quem a igualdade fundamental dos indivíduos consiste na preocupação com a qualidade de vida a partir da ampliação das liberdades substantivas pela plena valorização do conjunto de capacidades dos agentes, respeitado o tipo de vida que eles com razão valorizam.

4 A ÉTICA COMO PRESSUPOSTO DA CIDADANIA E A CIDADANIA COMO PRESSUPOSTO DOS DIREITOS HUMANOS

Se a finitude humana caracteriza o pressuposto da ética, tendo em vista que a imperfeição do ser humano no usufruto de sua liberdade lhe possibilita construir-se positivamente ou destruir seu sentido existencial, cabe à ética servir de eixo norteador para o processo de construção da cidadania nos moldes em que vem aqui definida. Tomando por base que a tarefa precípua da política é a realização da cidadania, esta significa inicialmente “[...] uma espécie de igualdade humana básica associada com o conceito de participação integral na comunidade” (Marshall, 1967, p. 61), ou seja, uma condição de igualdade atribuída a todos aqueles que são membros integrais de uma comunidade regida por direitos e obrigações.

A cidadania é, sob essa ótica, um processo histórico de construção da dignidade humana em seus principais fundamentos, cabendo à política, por meio da legislação e das ações de governo, criar as condições necessárias para que se estabeleça uma ordem igualitária a partir de uma decisão conjunta que garanta a todos os mesmos direitos. É preciso ter presente que, no atual estágio civilizatório da humanidade, a própria condição humana depende da política (ter direitos e obrigações), pois estamos vivendo num mundo inteiramente organizado, geográfica e politicamente,

em Estados nacionais cuja função é permitir e garantir que os membros de uma comunidade se reconheçam e se preocupem uns com os outros num planeta comum.

Em razão do exposto e com base na junção integrada das dimensões jurídica e política propõe-se aqui uma conceituação abrangente e inclusiva de cidadania: “*a cidadania é fundamentalmente o processo de construção de um espaço público que propicie as condições necessárias para a vivência e a realização de cada ser humano, em efetiva igualdade básica, mas respeitadas as diferenças próprias de cada um*” (Corrêa, 2010, p. 27 – grifo do autor). Por *espaço público* entende-se “um espaço *vital*, necessário para cada indivíduo construir, consciente e criativamente, sua identidade, seus projetos e seus sonhos, enfim, sua dignidade de sujeito racional, a partir de direitos fundamentais socialmente reconhecidos” (2010, p. 27). O público diz respeito às condições externas, comuns a todas as pessoas, sejam elas econômicas, sociais, culturais ou políticas, pois delas depende a realização plena da trajetória específica de cada ser humano.

Sob esse entendimento, a cidadania passa a se constituir no pressuposto dos direitos humanos enquanto *direito a ter direitos*, o que significa afirmar que os direitos humanos/direitos fundamentais constituem o horizonte ético da cidadania, ou seja, seu conteúdo específico. Para que se possa materializar o conteúdo do espaço público pelo processo de construção da cidadania as comunidades políticas historicamente datadas utilizam-se da afirmação formal de uma relação de direitos, denominados humanos por uns e fundamentais por outros, previstos nas Constituições dos Estados nacionais.

Enquanto, com base em Antonio Enrique Perez Luño, os direitos humanos são caracterizados como “*um conjunto de faculdades e instituições que, em cada momento histórico, concretizam as exigências da dignidade, da liberdade e da igualdade humanas, as quais devem ser reconhecidas positivamente pelos ordenamentos jurídicos em nível nacional e interna-*

cional” (Farias, 1996, p. 59 – grifo do autor), os direitos fundamentais, no entendimento de muitos autores, representam sua constitucionalização nos Estados Democráticos de Direito. Ao se constitucionalizarem, os direitos humanos são afirmados e assumidos como referência norteadora das ações da coletividade política, revestindo-se de obrigatoriedade legal, mesmo possuindo uma especificidade mais principiológica e programática do que estritamente técnica.

A *vida digna* da pessoa humana torna-se, assim, a condição da política e da cidadania, uma vez que esta tem como principais raízes fundantes a dignidade, a igualdade e a liberdade. Toma-se aqui como valor fundamental a *vida*, não em seu sentido meramente físico-existencial, mas enquanto um *bem-viver* de todos os cidadãos. Dessa premissa decorre como melhor critério de avaliação de sociedades ou regimes políticos a *qualidade de vida* de seus cidadãos. Dentro da lógica existencial de que o ser humano enquanto vida é natureza, conclui-se ser natural que todos – indistintamente – tenham igual direito à vida. E ter o direito de usufruir o dom da vida significa necessariamente o direito aos *meios* de vida, ou seja, o direito a uma justa distribuição dos bens materiais e culturais que a sustentam. Em outros termos, um acesso igualitário ao espaço público, o que implica lutar politicamente por aqueles a quem é negada a condição essencial de bem-viver.

Segundo a análise de Ingo Sarlet (2005), o princípio/valor da dignidade da pessoa humana deve ser considerado “fonte jurídico-positiva dos direitos fundamentais”, dando-lhes unidade e coerência. Estes (direitos civis, políticos, econômico-sociais e de solidariedade) constituem uma primeira e importante concretização do princípio da dignidade humana, sempre aberta a novos direitos, historicamente construídos, enfatizando-se que o direito à vida enquanto seu pressuposto tem precedência sobre o exercício dos demais. De outra parte, o princípio da dignidade da pessoa humana deve ser visto como uma categoria axiológica aberta num mundo

marcado pelo plural, pela diversidade e pela liberdade, respaldando o surgimento de *novos direitos*. Serve tal princípio como mandado de otimização, como referência ética fundamental a ser considerada sempre que ações e decisões são tomadas na concretização das normas jurídicas estabelecidas pela Constituição.

5 O DESVIO DA ÉTICA DOS DIREITOS DE CIDADANIA: a Descartabilidade do Ser Humano e da Vida Planetária

Para uma adequada compreensão da descartabilidade do ser humano no atual contexto da sociedade líquido-moderna³ faz-se necessário retomar sucintamente o processo histórico de deterioração das relações de trabalho no modo de produção capitalista e a conseqüente produção do refúgio humano. A modernidade líquida inaugura uma série de mudanças que trazem consigo um conjunto de grandes contradições, as quais acompanham o desenrolar dos novos e efêmeros formatos da vida. Essa lógica de vivência, em que a fluidez se torna marca permanente, “projeta o mundo e todos os seus fragmentos animados e inanimados como objetos de consumo, ou seja, objetos que perdem a utilidade (e portanto o viço, a atração, o poder de sedução e o valor) enquanto são usados” (Bauman, 2007a, p. 16-17). Em outras palavras, ao invés de se tornarem sujeitos autônomos, são transformados em objetos descartáveis.

³ A expressão *sociedade líquido-moderna* ou *modernidade líquida* vem utilizada preponderantemente por Zygmunt Bauman em contraposição à sociedade sólida própria do projeto da modernidade clássica, embora também se refira a essa nova modernidade com a denominação *pós-modernidade*, expressão preferida por Boaventura de Sousa Santos. Já Anthony Giddens utiliza o termo *modernidade tardia*, enquanto Ulrich Beck opta por chamá-la de *segunda modernidade*. No presente artigo faz-se preferencialmente a opção pela designação *modernidade líquida*, ou *paradigma líquido-moderno*, empregada por Bauman.

Em substituição ao modelo produtivo feudal solidificou-se, numa longa e complexa transição, o sistema de produção capitalista a partir do incremento tecnológico proporcionado pela descoberta do vapor, cuja culminância ocorreu no século 18 quando a produção alcançou condições de crescer proporcionalmente mais do que a quantidade de produtos consumidos (Thurow, 1997, p. 24). As descobertas tecnológicas ocasionaram uma nova organização do trabalho.

O incremento de produtividade redundou em aumento salarial e lucros mais expressivos, o que impulsionou a compra de bens e possibilitou às pessoas adquirir os novos produtos existentes que, posteriormente, se transformaram em bens necessários. Diante disso, duas características adquirem importância considerável dentro do processo de evolução do sistema capitalista, quais sejam, a inovação tecnológica (redução da demanda de mão de obra) e o aumento do poder de compra por parte dos trabalhadores. Na observação de Celso Furtado (1998, p. 28-29), “o peso do primeiro desses fatores (a inovação técnica) depende da ação dos empresários em seu esforço de maximização de lucros, ao passo que o peso do segundo (a expansão do mercado) reflete a pressão das forças sociais que lutam pela elevação dos seus salários.”

Em contraposição à ética paternalista cristã que legitimou ideologicamente o modo de produção feudal condenando a avareza e a usura, o sistema econômico do capitalismo buscou legitimar a riqueza e a acumulação de capital por meio de um novo discurso religioso, analisado por Max Weber na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1985). Neste sentido, se a ascese religiosa do período medieval admitia, no máximo, que o homem de posses usasse sua riqueza para fins necessários, práticos e úteis, restringindo especialmente o consumo do luxo, a ascese capitalista inspirada no protestantismo considerava o trabalho uma

verdadeira vocação, o meio mais seguro de preservação da redenção da fé e do homem. A conservação da riqueza por meio do trabalho profissional passou a caracterizar um sinal da bênção divina.

Essa influência da concepção de vida puritana,⁴ fortemente presente na Inglaterra e no processo de colonização norte-americana, favoreceu consideravelmente o desenvolvimento de uma vida econômica racional e burguesa, sendo que esse ascetismo secular do puritanismo, defensor da riqueza, precedeu o florescimento da indústria inglesa. Weber (1985, p. 226-227) utiliza-se das palavras de John Wesley, um dos líderes desses movimentos ascéticos da época, para confirmar essa realidade: “Não devemos deixar de recomendar às pessoas que sejam laboriosas e econômicas. *Devemos exortar todos os cristãos a ganhar tudo o que for possível, e a economizar o máximo possível; isto é, em outras palavras, a se enriquecerem*” (grifo do autor).

É o surgimento de uma ética profissional especificamente burguesa, segundo a qual o empreendedor burguês tinha direito ao uso de sua riqueza desde que sua conduta moral fosse correta, enquanto os trabalhadores se aferravam ao trabalho de forma sóbria e consciente à maneira de uma vida desejada por Deus. Na explicitação de Max Weber (1985, p. 228), enquanto Calvino defendia que somente quando fosse mantida pobre a massa de operários e artesãos ela se conservaria obediente a Deus, essa ascese religiosa dava aos trabalhadores “a tranqüilizadora garantia de que a desigual distribuição da riqueza deste mundo era obra especial da Divina Providência, que, com essas diferenças, e com a graça particular, perseguia seus fins secretos, desconhecidos do homem.”

⁴ O termo *puritano* diz respeito aos membros de uma seita de presbiterianos mais rigorosa que as demais, e que pretendia interpretar melhor que ninguém o sentido literal das Escrituras, podendo ser também traduzido simplesmente por austero, rígido, moralista. Já a palavra *ascese* significa o exercício prático que leva à plena realização da virtude, da vida moral.

Foi nesse contexto histórico do século 18, em plena consolidação do sistema de produção capitalista, que se propôs formalmente o projeto da modernidade, amparado na afirmação constitucional de um rol de direitos individuais e da racionalidade do Estado-nação, tendo como ponto de partida o discurso iluminista. O paradigma religioso, próprio da época feudal, foi sucedido pelo *paradigma político* da realidade social, tendo como centralidades o Estado, a nação, a República e o povo, paradigma do qual resultaram as grandes revoluções do século 18 (Revolução Americana de 1776 e Revolução Francesa de 1789), postas em prática em nome das soberanias nacional e popular e da igualdade jurídica de todos os cidadãos. Configurou-se, dessa forma, um novo modelo sociopolítico, com fundamento interno no próprio ser humano: o indivíduo como centro de referência, como novo critério de legitimação da sociedade.

Por outro lado, com a Revolução Industrial e a consolidação do capitalismo formou-se um novo paradigma: o *paradigma econômico e social* da organização humana, tendo como centralidades a acumulação da riqueza, as classes sociais na forma de burguesia e proletariado, os sindicatos e as greves, do que advieram flagrantes desigualdades em termos de redistribuição na relação capital/trabalho. Constituiu-se, nesse contexto, um novo paradoxo: por um lado, a igualdade jurídica apregoada universalmente pelas promessas da modernidade e, por outro, a desigualdade econômico-social imposta pelas novas relações de trabalho.

O Estado liberal-burguês forjado dentro da lógica concorrencial e lucrativista do sistema capitalista entrou, todavia, em crise com o crescente avanço da organização dos trabalhadores reivindicando maior dignidade nas relações de trabalho e lutando para que a afirmação universal dos direitos dos indivíduos não fosse minada e sonogada pelo sistema econômico vigente, preocupação essa que perpassou praticamente todo o século 19.

Surgiu, dessa forma, na segunda década do século 20, o Estado de Bem-Estar, caracterizado pelo intervencionismo estatal nas relações de mercado. Embora não tenha eliminado pela raiz a contradição fundamental do sistema capitalista, a consistir na exploração do homem pelo próprio homem no intuito de auferir maiores dividendos, não deixou de propiciar significativos avanços nas relações de trabalho, garantindo constitucionalmente um sólido sistema de direitos econômico-sociais, que atravessaram boa parte do século 20. O dado novo é que, a partir da metade desse mesmo século, mais especificamente a partir da década de 1970, essa proteção institucionalizada das relações de trabalho sofreu um duro revés pela introdução das políticas neoliberais,⁵ profundamente voltadas ao desmonte do Estado Social e, conseqüentemente, das conquistas dos trabalhadores assalariados.

É nesse contexto de crise dos Estados nacionais e de retrocesso na construção das solidariedades coletivas propostas pelo projeto da modernidade que se deu, a partir das décadas finais do século 20, uma nova transição de dupla dimensão: no campo da sociedade, a ruptura do laço social em favor de um individualismo em que o sujeito-cidadão se transforma em cidadão-consumidor, mas abandonado a sua própria sorte; no campo econômico, o esvaziamento dos conflitos sociais institucionalizados em favor da total fluidez das relações de trabalho, ficando igualmente o trabalhador assalariado abandonado às agruras e às incertezas de um sistema de mercado descomprometido com o próprio sentido da vida humana.

⁵ O principal teórico do neoliberalismo é Friedrich August Von Hayek. Sua principal tese, exposta na obra *Direito, legislação e liberdade* (1985), defende que a ideia de justiça social, preocupada com a distribuição equitativa dos bens materiais e que exige a intervenção do Estado no mercado, é uma miragem, ou seja, uma visão sedutora, mas enganosa. Sua crítica ao Estado de Bem-Estar social tem por base os argumentos de que a intervenção do Estado na economia conduz ao totalitarismo e que o mercado constitui uma *ordem espontânea*, não controlável pelos desígnios do homem, ou seja, pelos agentes políticos.

A atual sociedade líquido-moderna passa a se caracterizar pela descartabilidade do ser humano, em que a solidez do emprego almejada pelo capitalismo cede lugar à fluidez dos laços trabalhistas, da qual resulta o ser humano como refugio, num sistema de livre mercado norteado pela lógica do consumo e que agora trabalha num patamar global. Tal sistema permanece solidamente enraizado, mesmo que isso implique a transformação dos próprios indivíduos em objetos de consumo e, por isso, facilmente descartáveis.

Em vista do afirmado percebe-se que numa sociedade capitalista globalizada, em que predomina a grande mobilidade e a fluidez do capital, pela elitizada transnacionalização dos espaços de poder e pela territorialização dos problemas que afligem a maioria dos excluídos do usufruto da atual idade tecnológica e informacional, os indivíduos, com o declínio dos controles político-estatais, veem-se mais libertos das imposições institucionalizadas, embora tal liberdade líquido-moderna não conduza a uma verdadeira autonomia do sujeito.

O paradoxo reside justamente no fato de que o progressivo esvaziamento dos espaços propiciadores de solidariedades coletivas, que aparentemente reforçam as liberdades individuais, isola os indivíduos, tornando-os presa fácil do consumismo dentro da lógica lucrativista, acumulativa e excludente do sistema de produção capitalista que, para se manter sólido e consistente, depende do consumo em massa de mercadorias para viabilizar a acumulação de capital, o que acarreta a desconstrução de valores históricos da modernidade, como solidariedade humana, igualdade e justiça social, bem como projetos de políticas públicas, substituindo-os pelo imediatismo do consumo, pela volatilização e pela fluidificação dos laços sociais.

O sistema de livre-mercado e de livre-comércio, fundado na competição, no lucro e na mais-valia, soube, de forma exemplar, apropriar-se dos avanços científico-tecnológicos para se reproduzir, sem abandonar sua característica histórica de gerar continuadas e novas formas de estratifi-

cação social. Esse modelo de produção impôs-se pela quase totalidade do planeta. Se, por um lado, trouxe consideráveis avanços para uma pequena parcela da população (aqueles que aprenderam as regras do jogo e podem jogá-lo com destreza), por outro, acarretou inúmeros problemas para uma imensa quantidade de indivíduos. Para estes últimos, como assevera Bauman (2007a, p. 11-12), “participar do jogo não é uma escolha, mas eles também não têm a opção de ficar de fora.”

De outra parte, o capitalismo foi construindo historicamente sua aceitação a ponto de ser considerado natural, ou seja, o único aceito como viável. A ideologia hegemônica no alvorecer do terceiro milênio caminha no sentido de uma inércia em termos de alternativas dentro dos campos econômico e social, ou de uma aceitabilidade perigosa e descomprometida com os valores necessários para a concretização da dignidade humana. Como adverte Milton Santos (2002, p. 24), as políticas e as ideias neoliberais alcançaram credibilidade mesmo entre os círculos políticos e intelectuais progressistas: “Vivemos em uma época em que a idéia de que não há alternativas ao capitalismo conseguiu um nível de aceitação que provavelmente não tem precedentes na história do capitalismo mundial.” Thurow (1997, p. 12) alerta igualmente que o capitalismo e sua lógica competitiva navegam na liquidez moderna com ares de uma superioridade vitoriosa e um *status* extremamente preocupante de único projeto possível, o que vem ratificado pelos argumentos e evidências práticas segundo as quais “os concorrentes do capitalismo nos séculos XIX e XX – fascismo, socialismo e comunismo – foram-se todos.” Assim, o modelo capitalista assume ares de normalidade/naturalidade.

Dessa competição econômica resultam, por conseguinte, dois grupos distintos com padrões de vida totalmente diversos e antagônicos. O aspecto negativo dessa contradição está no fato de que prevalece ideologicamente a ótica dos vencedores em detrimento da dos vencidos. Estes, embora constituam a maioria, são facilmente relegados ao esqueci-

mento em termos de valorização humana, uma vez que passam a ser vistos pelo discurso dominante como exemplificações negativas, ou seja, como modelo de fracasso, de não adaptação ao horizonte competitivo fortemente enraizado. Como esclarece Paul Singer (2002, p. 9), “os descendentes dos que acumularam capital ou prestígio profissional, artístico, etc., entram na competição econômica com nítida vantagem em relação aos descendentes dos que se arruinaram, empobreceram e foram socialmente excluídos. O que acaba produzindo sociedades profundamente desiguais.” Essa descrição realística adentra as primeiras décadas do terceiro milênio.

6 A REDUNDÂNCIA E O FIM DOS ESPAÇOS VAZIOS

Parece suficientemente claro que, em fins do século 20 e início do século 21, com as fantásticas inovações da tecnociência o processo de globalização econômica agravou ainda mais a perversidade das relações de trabalho: se antes os ricos precisavam da força de trabalho dos pobres para permanecerem em uma posição econômica vantajosa, tal premissa não é mais verdadeira. As condições de produção modificaram-se, assim como seus conceitos e técnicas, o que permitiu encolher sensivelmente a necessidade por mão de obra, acirrando ainda mais a concorrência entre aqueles que dependem da venda da sua força de trabalho para sobreviver.⁶

⁶ Segundo a Organização Internacional do Trabalho (OIT), na publicação intitulada “Tendências Mundiais Del Empleo” (2008), o número de desempregados globais (pessoas em idade economicamente ativa) chega a 189,9 milhões de pessoas. Soma-se a isso o fato de que em 2007 cinco de cada dez pessoas com emprego eram trabalhadores familiares não remunerados ou trabalhadores por conta própria, o que indica um alto índice de trabalhadores em situação de vulnerabilidade. Para ser mais preciso em relação a esses números, tomem-se os seguintes indicadores publicados em 2008: Em termos globais são 487,6 milhões de trabalhadores pobres (que percebem menos de 1 dólar por dia para sustento familiar), ao passo que 1,3 bilhão de pessoas não ganham o suficiente para superar os 2 dólares por dia para subsistência familiar.

Em outros termos, um grande e crescente contingente de pessoas é considerado *supérfluo*, marginalizado na forma de refugio humano. Segundo cálculos de especialistas em Economia da revista alemã *Der Spiegel*, “se a tendência atual persistir irrefreada, 20% da força de trabalho global (potencial) bastará ‘para manter a economia funcionando’ (o que quer que isso signifique), o que tornará *economicamente* *supérfluos* 80% da população mundial capacitada” (Bauman, 2000, p. 27).⁷ A problemática do aproveitamento do exército de reserva, que já era grave, acentuou-se sensivelmente após a revolução informacional.

A esse respeito François Chesnais (1996, p. 35) pondera que o modelo americano e inglês, cujo eixo está na desregulamentação e na flexibilização dos contratos de trabalho, vem regularmente ganhando terreno, e acrescenta que a crescente introdução da automatização contemporânea baseada nos microprocessadores “foi uma oportunidade para destruir as formas anteriores de relações contratuais, e também os meios inventados pelos operários, com base em técnicas de produção estabilizadas, para resistir à exploração no local de trabalho.”

O que fica notório de forma contundente é que o *exército de reserva* aumenta gradativamente sob uma nova conformação: o caráter momentâneo desaparece e um grande número de trabalhadores, ao invés de passar por uma experiência passageira de desemprego, tem de conviver com uma situação duradoura, quando não eterna, o que aumenta em grande escala os índices de exclusão e de pobreza.⁸ Para muitos, essa situação de

⁷ Jeremy Rifkin (2005, p. 16) reforça este dado ao afirmar que 20% da força de trabalho de diversos países consegue auferir uma renda bastante acentuada, ao passo que os 80% restantes vêm sendo excluídos da nova economia global, recebendo salários cada vez menores. Os primeiros estariam incluídos na novel economia do conhecimento; já os segundos, grande maioria, estariam inseridos no setor agrícola e industrial, ramos econômicos que mais tendem a se deteriorar com a revolução tecnológica e informacional.

⁸ Quando se fala em exclusão e pobreza, parece que tais termos são características exclusivas do novo mundo, ou de países não desenvolvidos ou em desenvolvimento, o que pode ser atribuído a uma grande falácia. Segundo Kostas Vergopoulos (2005, p. 49), a pobreza e a

desemprego, já não mais ocasional e passageira, não caracteriza apenas um problema difícil de contornar, mas de impossível saída dentro da atual conjuntura. Esses trabalhadores são classificados como pessoas redundantes, dispensáveis.

Na explicação de Bauman (2005, p. 20), “ser ‘redundante’ significa ser extranumerário, desnecessário, sem uso – quaisquer que sejam os usos e necessidades responsáveis pelo estabelecimento dos padrões de utilidade e de indispensabilidade. Os outros não necessitam de você. Podem passar muito bem, até melhor, sem você.” Em outros termos, redundância “compartilha o espaço semântico de ‘rejeitos’, ‘restos’, ‘lixo’ – com refugo. O destino dos desempregados, do ‘exército de reserva da mão-de-obra’, era serem chamados de volta ao serviço ativo. O destino do refugo é o depósito de dejetos, o monte de lixo” (2005, p. 20). Os redundantes, nessas circunstâncias, perdem muito mais do que apenas os seus empregos, perdem a sua própria existência, são mortificados em plena vida, perdem os sonhos e sua capacidade de desenvolvimento individual. Em suma, constituem-se como uma “sujeira” que a sociedade de incluídos teme e que, acima de tudo, quer ver o mais longe possível.

Paradoxalmente, a nova situação de precariedade permanente e sólida contraria a lógica da modernidade líquida hoje predominante nas relações sociais, uma vez que esta, como analisado anteriormente, se caracteriza fundamentalmente pela efemeridade, pela fragmentação e pela fluidez dos acontecimentos e das ações humanas. No atual momento em que as instituições sociais e políticas se dissolvem paulatinamente, cedendo espaço a um processo de atomização no qual os indivíduos, rele-

exclusão em países europeus atingem patamares grandiosos, englobando em torno de 65 milhões de pessoas, ou seja, 18% da população que auferem uma renda mensal abaixo do nível de pobreza. Nos EUA essa taxa atinge cerca de 15% da população. Ainda de acordo com Vergopoulos, tais índices de pobreza e exclusão crescem progressivamente, tendo dobrado entre os anos de 1975 até o ano de 2001.

gados à própria sorte, se caracterizam como mônadas jogadas às intempéries de um sistema de livre-mercado e de livre-comércio, a questão do crescente lixo/refugo humano vai se agravando cada vez mais, uma vez que, no desigual jogo do mercado consumista, os redundantes, os supérfluos são considerados consumidores falhos, insatisfatórios, portanto sem lugar na sociedade de consumidores.

Cresce, portanto, em todos os locais do planeta o número de pessoas refugadas pela lógica desvirtuada da modernidade líquida, as quais não conseguiram acompanhar a velocidade de expansão das sociabilidades capitalistas, instalando-se na “periferia” do ciclo velocista por não encontrar lugar seguro no interior de uma construção social que necessita rapidamente colocar fim nos produtos descartáveis e indesejados de sua estrutura fluida. Dentro desse horizonte, “a quantidade de seres humanos tornada excessiva pelo triunfo do capitalismo global cresce inexoravelmente e agora está perto de ultrapassar a capacidade administrativa do planeta” (Bauman, 2007b, p. 35). Na ideologia propagada pelos eleitos ou autoproclamados porta-vozes da opinião pública, “os supérfluos não são apenas um corpo estranho, mas um tumor canceroso que corrói os tecidos sociais saudáveis e inimigos jurados do ‘nosso modo de vida’ e ‘daquilo que respeitamos’” (Bauman, 2005, p. 55).

O problema dos redundantes põe em risco a própria continuidade da atual trajetória social. Estas pessoas, metaforicamente entendidas como lixo humano, necessitam, de alguma forma, ser recicladas, pois não podem ficar sendo empilhadas nos cantos ou nas periferias das cidades. A lógica da sociedade atual é livrar-se desses empecilhos, de não querer ver o lado obscuro, aterrorizante, da lógica da vida líquido-moderna, até mesmo porque ninguém pode dizer com grande certeza que também não será condenado ao monte de lixo.

O autor em foco (2007a, p. 9) alerta igualmente sobre a importância/necessidade que a sociedade líquido-moderna tem de dar fim aos dejetos que produz, uma vez que na economia da vida líquida assume posições de destaque a indústria de remoção do lixo: “A sobrevivência dessa sociedade e o bem-estar de seus membros dependem da rapidez com que os produtos são enviados aos depósitos de lixo e da velocidade e eficiência da remoção dos detritos.” Configura-se concretamente a possibilidade de o atual capitalismo afogar-se em seu próprio lixo nessa complexa atmosfera de mobilidade e de descartabilidade por não conseguir reassimilá-lo ou eliminá-lo.

A decorrência insofismável desse quadro de “afogamento” nos próprios dejetos é que o planeta no qual se vive está completamente cheio e não comporta novos “lixões” para receber o dejetos humano produzido pela modernização autofágica. No passado, dentro de uma mentalidade colonialista, existia muito espaço vazio para comportar os dejetos das sociedades mais desenvolvidas, que exportavam seus “redundantes” para uma “terra de ninguém”, e assim se conseguia separar a “boa sociedade” do refugio por ela produzido, criando uma situação de satisfação aparente por parte do fluxo de incluídos e não condenados ao monte de lixo.

O fato é que o novo paradigma de construção da sociabilidade próprio do terceiro milênio coloca em xeque a sustentabilidade da fluidez líquido-moderna em razão do bloqueio de tais escoadouros do passado para depósito do refugio humano e, “como efeito desse bloqueio dos escoadouros externos ou de sua indisponibilidade, as sociedades voltam cada vez mais contra si mesmas o gume afiado das práticas exclusivistas” (Bauman, 2005, p. 90). Em razão dessa crise, o lixo humano vai se acumulando nos arredores das cidades. Os ambientes urbanos, constituídos pela estrutura líquida predominante, desenvolvem-se rodeados pelo acúmulo de massas de pessoas condenadas ao sofrimento, que nada conseguem fazer para se incluir, uma vez que as políticas estatais ainda

não sabem de que forma o problema será solucionado e, é bom salientar, isso acontece em razão de não se pensar em alternativas de racionalidade diferenciadas do modelo econômico líquido-moderno.

Esse aumento cada vez mais progressivo e acelerado da produção de seres supérfluos quebra as estruturas ambientais em sistemas urbanos e rurais, desarticulando práticas de vivência e a sobrevivência planetária. No interior desse modelo consumista, permeado por um processo de *destruição criativa*, característica marcante da liquidez moderna, percebe-se que os grandes derrotados são os próprios seres humanos, o que gera uma crise sem precedentes que atinge a gênese das organizações humanas, ou seja, a qualidade de vida do homem e a qualidade do ambiente no qual os indivíduos desenvolvem seus cotidianos de vivência, uma vez que os espaços vazios do globo terrestre desapareceram, ou seja, não existe mais lugar para depositar os refugos da sociabilidade líquida a uma distância segura dos ambientes habitados por uma pequena parcela de incluídos.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A problemática anteriormente exposta faz aflorar a pergunta crucial: O que fazer? Que alternativas propor para uma possível superação da lógica do paradigma líquido-moderno segundo a qual as regras de operacionalização dos interesses individualistas – fluidas, velozes e efêmeras – substituem os princípios universalizantes fundados na ação racional, nos direitos humanos e no respeito à vida planetária em seu todo? É possível retomar a capacidade de questionar e o esforço de quebrar a blindagem do conformismo subserviente, segundo o qual nada há a fazer diante da globalização econômica de cunho predominantemente neoliberal?

Parece suficientemente claro que esse cenário perverso, caracterizado por extrema desigualdade e exclusão, não pode ser modificado pelas vias tradicionais hegemonicamente consolidadas sob a direção das elites

globais. Uma “luz no fim do túnel”, que aponte para a superação desse quadro nefasto, basicamente criado à custa da deterioração das relações de trabalho em favor de uma acumulação sem limites, só pode surgir a partir de uma renovada prática econômica que deixe de se orientar pelo máximo lucro e pela competitividade exacerbada, erigidos a valores supremos. Ao contrário do que o discurso dominante apregoa, é preciso entender que tais condições de desigualdade e de competição não são naturais e, sim, frutos de um modelo econômico capitalista historicamente construído em sucessivos processos de modernização.

De outra parte, não há projetos globais prontos a serem sugeridos e executados pelas próprias características do paradigma vigente, respaldado na flexibilidade, na fluidez, na fragmentação dos interesses coletivos e na predominância de projetos no curto prazo. De qualquer forma, sempre é possível visualizar sinais positivos na luta contra a descartabilidade do ser humano e da vida planetária na qual está inserido.

Ao se tomar a finitude humana como pressuposto da ética, duas ilações merecem consideração. Primeiramente, que a finitude humana implica necessariamente a finitude planetária, razão pela qual o homem, por mais direitos que lhe sejam atribuídos, não pode ser considerado um ser acima dos demais. A racionalidade humana, por mais evoluída que seja, não pode ser alçada acima da racionalidade da vida como um todo, seja em âmbito planetário ou do conjunto do universo. Por isso mesmo, torna-se imprescindível recompor, tanto na teoria quanto na prática, a integração homem-natureza, restabelecendo laços de solidariedade planetária para que a vida possa continuar fluindo fora da lógica da descartabilidade.

Em segundo lugar, a ética, aqui considerada pressuposto da cidadania, não pode ser reduzida a conceitos abstratos nem meramente operacionais em relação aos comportamentos individuais e sociais. Cabe a ela pautar os debates futuros sobre o relacionamento entre o homem e o mundo numa espécie de revolução espiritual, tendo como ponto de partida

a democracia local e as experiências voltadas a novas formas de se configurar o sentido da finitude humana e planetária. De igual maneira a cidadania, que busca seu fundamento na ética e, ao mesmo tempo, serve de pressuposto ao discurso dos direitos humanos, não pode reduzir-se a uma política verticalizada, cujo foco é exclusivamente centrado no homem.

Trata-se de construir o espaço público de vida digna sob a ótica da solidariedade planetária, de caráter horizontal ao invés de circular e verticalizado, para que seja contida e debelada a tirania do progresso e da lucratividade a produzir o refugio humano e a descartabilidade de seu próprio ambiente. Reconhecer-se como um ser limitado e finito, embora perfectível, pode constituir-se em ponto de partida para a reconstrução da autonomia dos sujeitos num mundo infelizmente movido por ambições que destroem o próprio sentido da vida humana. Por decorrência, a reconstrução da consciência humana pela recuperação de seu potencial autocriador e crítico implica a preservação da sustentabilidade de um planeta fragilizado por ações irracionais provocadas pela visão exclusivamente antropocêntrica e mercadológica. É a busca de uma responsabilidade comum no contexto de um mundo cujos limites são ameaçados pela ambição dos homens.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. *Vidas desperdiçadas*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. *Vida líquida*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007a.

_____. *Tempos líquidos*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007b.

CHESSNAIS, François. *A mundialização do capital*. Tradução Silvana Finzi Foá. São Paulo: Xamã, 1996.

CORRÊA, Darcísio. *Estado, cidadania e espaço público: as contradições da trajetória humana*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2010.

DWORKIN, Ronald. A igualdade importa? In: GIDDENS, Anthony (Org.). *O debate global sobre a Terceira Via*. Tradução Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Ed. Unesp, 2007.

FARIAS, Edilson Pereira de. *Colisão de direitos: a honra, a intimidade, a vida privada e a imagem versus a liberdade de expressão e informação*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1996.

FERRY, Luc. *Aprender a viver: Filosofia para os novos tempos*. Tradução Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

FURTADO, Celso. *O capitalismo global*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

HAYEK, Friedrich August Von. *Direito, legislação e liberdade*. Tradução Henry Maksoud. São Paulo: Visão, 1985. 3 vol.

KANT, Immanuel. *A religião dentro dos limites da simples razão*. Tradução Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. 6. ed. Coimbra: Arménio Amado-Editora, 1984.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Tradução Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

RIFKIN, Jeremy. Identidade e natureza do terceiro setor. In: IOSCHPE, Evelyn Berg (Org). *3º setor: desenvolvimento social sustentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaio de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. Tradução Ingo Wolfgang Sarlet, Pedro Scherer de Mello Aleixo e Rita Dostal Zanini. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SINGER, Paul. *Introdução à Economia solidária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

SINGER, Peter. *Ética prática*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

THUROW, Lester C. *O futuro do capitalismo: como as forças econômicas de hoje moldam o mundo de amanhã*. Tradução Nivaldo Montingelli Jr. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

VERGOPOULOS, Kostas. *Globalização, o fim de um ciclo: ensaio sobre a instabilidade internacional*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).

Recebido em: 24/7/2012

Aprovado em: 19/8/2012