

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**Faculdade de Educação**  
**Programa de Pós-Graduação em Educação**



**Tese**

**Solidariedade e Educação:**  
um diálogo com o pensamento de Hugo Assmann

**Gefferson Silva da Silveira**

Pelotas, 2024

**Gefferson Silva da Silveira**

**Solidariedade e educação:**  
um diálogo com o pensamento de Hugo Assmann

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientador: Jovino Pizzi

Pelotas, 2024

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação da Publicação

S587s Silveira, Gefferson Silva da

Solidariedade e educação [recurso eletrônico] : um diálogo com o pensamento de Hugo Assmann / Gefferson Silva da Silveira ; Jovino Pizzi, orientador. — Pelotas, 2024.  
124 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, 2024.

1. Solidariedade. 2. Educação. 3. Hugo Assmann. I. Pizzi, Jovino, orient. II. Título.

CDD 370

Elaborada por Alex Serrano de Almeida CRB: 10/2156

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil. (CAPES) – Código de Financiamento 001.  
This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

Gefferson Silva da Silveira

Solidariedade e Educação: um diálogo com o pensamento de Hugo Assmann

Tese aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 19/12/2024

Banca examinadora:

Prof. Dr. Jovino Pizzi (Orientador)  
Doutor em Ética e Democracia pela Universidade Jaume I, Espanha

Profa. Dra. Patrícia Weiduschadt  
Doutora em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Eduardo Arriada  
Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Profa. Dra. Dilnéia Rochana Tavares do Couto  
Doutora em Ética e Democracia pela Universidade Jaume I, Espanha

Prof. Dr. Ricardo Salas Astrain  
Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Lovaina, Bélgica

Para Tamires, Manoel e Micael.

## **Agradecimentos**

A conclusão desta tese representa não apenas o culminar de anos de pesquisa, mas também a soma das contribuições, do apoio e da generosidade de muitas pessoas que tornaram possível essa jornada. A cada um dos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho, deixo aqui minha profunda gratidão.

Primeiramente, agradeço ao meu orientador, Jovino Pizzi, por sua orientação, paciência e confiança. Sua experiência e rigor acadêmico foram essenciais em todas as etapas deste trabalho. Agradeço aos professores da Linha 1 – Filosofia e História da Educação, que me ofereceram perspectivas valiosas e sempre me desafiaram a aprimorar minhas ideias. Agradeço aos professores que aceitaram compor a banca de avaliação tanto na qualificação do projeto como na defesa final do trabalho. Agradeço também a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Educação pelos conhecimentos trocados e estímulo recebido.

À minha família: à minha esposa Tamires que sempre acreditou em mim e me incentivou nos momentos de dificuldade; aos meus filhos Manoel e Micael pelo apoio manifestado na paciência e compreensão das minhas constantes ausências; à minha mãe, ao pai-de-coração e aos irmãos, pelo amor e apoio incondicional.

Aos meus amigos Paulo e Enir, pela acolhida nas minhas idas a Pelotas. Aos colegas de grupo de estudo, que compartilharam comigo as alegrias e os desafios da vida acadêmica. Enfim, a todos os amigos que de uma forma ou de outra, direta ou indiretamente, estiveram comigo nesse período.

Dois agradecimentos especiais: primeiro, ao Frei Adelino Gabriel Pilonetto, que me apresentou o autor e seus escritos educacionais; segundo, à biblioteca das Faculdades EST, São Leopoldo, por permitir acesso ao acervo e possibilitar o levantamento bibliográfico necessário para a pesquisa.

Por fim, expresso minha gratidão às instituições que me apoiaram, especialmente à Coordenação de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo suporte financeiro, e à Universidade Federal de Pelotas, que me proporcionou os recursos e o ambiente necessários para o desenvolvimento deste trabalho.

A todos vocês, minha mais profunda gratidão. Esta conquista também é, de certo modo, fruto do apoio, da amizade e da confiança que recebi ao longo desta caminhada.

## Resumo

SILVEIRA, Gefferson Silva da. Solidariedade e Educação: um diálogo com o pensamento de Hugo Assmann. Orientador: Jovino Pizzi. 2024. 124 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2024.

Esta pesquisa busca estabelecer uma base interpretativa do processo de inclusão da solidariedade na dinâmica dos desejos das pessoas, mediada pela educação, a partir do pensamento de Hugo Assmann. A noção de solidariedade tem sido tratada como indispensável no discurso acerca de uma sociedade democrática que pretenda a efetivação da justiça social. Primeiramente, Assmann chega a um diagnóstico de que a sociedade atual, fortemente marcada pelo capitalismo neoliberal, reduz as relações humanas às relações mediadas pelo interesse do mercado. A partir disso, elabora a sua concepção educacional, dedicando-se a pensar uma prática educacional que possa superar essa realidade. Nesse sentido, ele procura na educação a condição de possibilidade para a efetivação de uma sociedade mais inclusiva, uma sociedade onde caibam todos. Assmann tem como intuito defender a tese de que o compromisso da educação é educar para uma sensibilidade solidária. Somente uma educação para a solidariedade pode fazer frente à cultura de mercado e sua lógica de exclusão, configurando-se, assim, como a tarefa social mais necessária na busca pela conscientização e emancipação. Entretanto, para a efetivação de uma outra lógica, é preciso que o desejo de solidariedade se apresente como necessidade vital nas relações humanas e sociais. O método utilizado para a realização deste trabalho foi o dialético, a técnica de pesquisa foi a bibliográfica, intermediados pela interpretação crítico-filosófica.

Palavras-chave: solidariedade; educação; Hugo Assmann.

## Resumen

SILVEIRA, Gefferson Silva da. Solidaridad y Educación: un diálogo con el pensamiento de Hugo Assmann. Orientador: Jovino Pizzi. 2024. 124 f. Tesis (Doctorado en Educación) - Programa de Postgrado en Educación, Facultad de Educación, Universidad Federal de Pelotas, Pelotas, 2024.

Esta investigación busca establecer una base interpretativa del proceso de inclusión de la solidaridad en la dinámica de los deseos de las personas, mediada por la educación, a partir del pensamiento de Hugo Assmann. La noción de solidaridad ha sido tratada como indispensable en el discurso sobre una sociedad democrática que pretenda la efectividad de la justicia social. En primer lugar, Assmann llega a un diagnóstico de que la sociedad actual, fuertemente marcada por el capitalismo neoliberal, reduce las relaciones humanas a las relaciones mediadas por el interés del mercado. A partir de eso, elabora su concepción educativa, dedicándose a pensar una práctica educativa que pueda superar esa realidad. En este sentido, busca en la educación la condición de posibilidad para la realización de una sociedad más inclusiva, una sociedad donde todos caben. Assmann tiene como objetivo defender la tesis de que el compromiso de la educación es educar para una sensibilidad solidaria. Solo una educación para la solidaridad puede hacer frente a la cultura de mercado y su lógica de exclusión, configurándose así como la tarea social más necesaria en la búsqueda de la conciencia y la emancipación. Sin embargo, para la efectividad de otra lógica, es necesario que el deseo de solidaridad se presente como una necesidad vital en las relaciones humanas y sociales. La metodología del trabajo se da exclusivamente a partir de la búsqueda bibliográfica.

Palabras clave: solidaridad; educación; Hugo Assmann.

## **Abstract**

SILVEIRA, Gefferson Silva da. *Solidarity and Education: a dialogue with the thought of Hugo Assmann*. Advisor: Jovino Pizzi. 2024. 124 f. Thesis (Doctorate in Education) – Postgraduate Program in Education, Faculty of Education, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2024.

This research aimed at establishing an interpretative basis for the process of including solidarity in the dynamics of people's desires, mediated by education, based on Hugo Assmann's thinking. The notion of solidarity has been treated as indispensable in the discourse about democratic society that aims at achieving social justice. Firstly, Assmann diagnosis that today's society, strongly marked by neoliberal capitalism, reduces human relations to relations mediated by the interests of the market. Based on this, he elaborates his educational conception, dedicating himself to think about an educational practice that can overcome this reality. In this sense, he aimed in the education as the condition of possibility to accomplish a more inclusive society, a society where everyone can become equal. Assmann's aim at defending the thesis that education's commitment is to educate for sensitivity to solidarity. Only an education for solidarity can be up to the market culture and its logic of exclusion. Then it becomes the most necessary social task in the search for awareness and emancipation. However, in order to make a logic difference in this reality, the desire for solidarity must become a vital necessity in human and social relations. The method used to accomplish this work was hypothetical-deductive, and the research technique was bibliographical, mediated by philosophical interpretation.

Keywords: solidarity; education; Hugo Assmann.

## Sumário

<b>1 Introdução.....</b>	<b>9</b>
<b>2 Teologia da Libertação e Educação em contextos latino-americanos.....</b>	<b>15</b>
2.1 O percurso da Teologia à Educação.....	17
2.2 A noção de libertação na teologia de Assmann.....	25
2.3 O processo de reencantar a educação.....	32
2.3.1 O paradigma da corporeidade.....	38
2.3.2 Complexidade e auto-organização.....	40
<b>3 Solidariedade: gênese e crítica.....</b>	<b>45</b>
3.1 A gênese da noção de solidariedade.....	46
3.2 A solidariedade em Durkheim, Rorty, Kohlberg e Habermas.....	49
3.3 A solidariedade nos documentos da Igreja Católica.....	58
<b>4 Cultura de mercado x cultura solidária.....</b>	<b>62</b>
4.1 O capitalismo e a lógica da exclusão social.....	63
4.2 O individualismo e a insolidariedade.....	69
4.3 A solidariedade como efetivação de uma outra lógica social.....	72
<b>5 Solidariedade: um caminho para a justiça social.....</b>	<b>81</b>
5.1 O social e a justiça social.....	82
5.2 Solidariedade e políticas públicas.....	91
5.3 Solidariedade e educação transformadora.....	93
5.4 Solidariedade, ética e educação.....	99
5.5 As esferas da solidariedade e o reconhecimento recíproco.....	107
<b>7 Considerações finais.....</b>	<b>114</b>
<b>Referências.....</b>	<b>118</b>

## 1 Introdução

O presente trabalho de pesquisa, desenvolvido no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, na Linha 1 (Filosofia e História da Educação), consiste numa interpretação dos pressupostos de como se dá a inclusão da solidariedade na dinâmica dos desejos das pessoas e o que compete à educação nesse processo. Além disso, apresenta a proposta de se pensar a solidariedade a partir de esferas relativas às dimensões relacionais da vida humana, com o intuito de eliminar os reducionismos e ampliar o seu uso crítico. A base teórica se desenvolve a partir do pensamento de Hugo Assmann<sup>1</sup>. A novidade proposta pelo trabalho é justamente evidenciar a contribuição de Hugo Assmann no campo da educação. Como veremos no primeiro capítulo, Assmann tem uma carreira consolidada no âmbito da Teologia, sendo um dos fundadores da corrente denominada Teologia da Libertação, na América Latina.

Como teólogo, Assmann desenvolve um trabalho que prima pela construção de uma nova sociedade onde não haja exclusões, onde todos os seres humanos tenham direito a uma vida digna. Pensar uma sociedade outra, “um outro mundo possível”, implica necessariamente na problematização do processo pedagógico. A problematização acerca da educação proposta por Assmann não é uma reflexão isolada, mas deve ser vista no conjunto da sua obra. Dentre os temas que Assmann aborda em seus escritos educacionais, o compromisso em despertar uma sensibilidade solidária aparece como “a mais avançada tarefa social emancipatória” (ASSMANN, 2000, p. 21).

Assmann identifica que há um descompasso entre os desafios impostos pela realidade atual e a condição ética da humanidade. Nesse sentido, os olhares voltam-se para a educação, pois esse descompasso só poderia ser resolvido a longo prazo, a partir de “uma profunda revolução pedagógica, voltada para uma espécie de cultura de sensibilidades” (ASSMANN, 2010, p. 17). É nesse sentido que Assmann (1998, p. 201) afirma que “a escola deve transformar-se não apenas em lugar de

---

<sup>1</sup> Filósofo, teólogo e sociólogo brasileiro, nascido em Venâncio Aires/RS em 22 de julho de 1933 e falecido em Piracicaba/SP em 22 de fevereiro de 2008. O primeiro capítulo traz mais detalhes da vida e trajetória acadêmica desse autor, proeminente teólogo, mas quase desconhecido no âmbito educacional.

ensino competente, mas também de aprendizagem prazerosa”. Ou seja, a escola, e por conseguinte a prática educativa, precisa tornar-se um espaço para o despertar das sensibilidades, do desejo e da paixão por aprender, de viver intensamente e esperançadamente. Educar e educar-se significa defender vidas, pois, “processos vitais e processos de conhecimento são no fundo a mesma coisa” (ASSMANN, 2000, p. 22).

Assmann (2010) evidencia que durante a década de 1990, a partir da publicação da obra *Educação: um tesouro a descobrir*, organizada pela UNESCO, surgiu a crença de que a educação poderia resolver todos os possíveis males sociais ocasionados pelo neoliberalismo. De que forma? A educação seria a condição de possibilidade para o aparecimento de uma geração de seres humanos preocupados com a dignidade da vida humana. Entretanto, o que se constatou foi que nenhuma mudança social acontece num passe de mágica, mas muito lentamente, a partir de ações políticas e econômicas, acompanhadas de perto pelas exigências do mercado, que tratam de travar qualquer avanço em direção a propostas mais humanistas e metas solidárias.

A sensibilidade solidária permite o resgate daquelas outras sensibilidades esquecidas, ou melhor, daquelas dimensões sensíveis adormecidas nos seres humanos, por conta de uma realidade que foca apenas em dados quantificáveis, econômicos e lucrativos. O resgate dos valores que defendem a paz, o compromisso para ir desenfeando um mundo marcado pela feiura da antívida e a abertura ao respeito e à responsabilidade ética com os outros, humanos e não-humanos, estão no horizonte de uma proposta de educação para a solidariedade.

Assmann (2010, p. 46) afirma: “educar para a sensibilidade solidária e educar para a esperança são, para mim, os nexos maiores do meu pensar”. Somente uma educação para a solidariedade pode superar a cultura de mercado e sua lógica de exclusão. A solidariedade não é um impulso natural do ser humano. Ou seja, “o sentimento de solidariedade precisa ser inserido na evolução biopsíquica, e só será adquirido [...] na medida em que for um valor social disponível culturalmente no meio social no qual vive” (ASSMANN, 1994, p. 34). A conversão é uma pré-condição para a solidariedade. Conversão não no sentido religioso, mas em seu sentido etimológico de mudança, de buscar outros caminhos possíveis para dinamizar as relações entre humanos e com toda a diversidade natural. Assim, não se pode

esquecer que a solidariedade não é um dado congênito do ser humano, mas um processo exigente e sempre inconcluso de conversão<sup>2</sup>.

Se o fato maior do mundo atual são as lógicas da exclusão e o alastramento das insensibilidades que as acompanham, a educação se configura como a tarefa social mais necessária na busca pela conscientização e emancipação. Segundo Assmann (2000, p. 26), “a educação terá um papel determinante na criação da sensibilidade social necessária para reorientar a humanidade”. A humanidade se encontra numa encruzilhada ético-política, sua sobrevivência está ameaçada por si mesma, e não sobreviverá se não encontrar um modo de incentivar a frágil disposição à solidariedade. Para esse propósito, a educação desempenha um papel indispensável, mas não qualquer tipo de educação. Assmann entende que a educação precisa trabalhar conjuntamente “as *competências sociais* requeridas pelas atividades profissionais mais variadas e as novas atividades que inventarmos com a *sensibilidade social* necessária para a construção de um mundo, no qual caibam todos” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 14, grifo dos autores).

Levando em conta essas considerações, pretendemos desenvolver e organizar o trabalho conforme se descreve a seguir. No capítulo, *Teologia da libertação e educação em contextos latino-americanos*, buscaremos reconstruir a trajetória de vida e acadêmica percorrida por Assmann da Teologia à Educação. Para isso, apresentaremos alguns momentos e situações marcantes na construção do seu pensamento crítico, engajado nas lutas pela libertação latino-americana. Abordaremos o seu entendimento da noção de libertação e da própria Teologia da Libertação e o que isso acarreta para se pensar desde a América Latina. Por fim, discorreremos brevemente sobre alguns conceitos caros à sua concepção educacional.

No capítulo, *Solidariedade: gênese e crítica*, o intuito é problematizar a origem do conceito de solidariedade e analisar algumas abordagens sociofilosóficas e teológicas desse conceito confrontando com o texto de Assmann. O ponto de partida será um breve resgate histórico da noção de solidariedade a partir do direito romano e seu reaparecimento após a Revolução Francesa. Em seguida, abordaremos a

---

<sup>2</sup> Cf. Assmann (2000, p. 31), “para tornar-nos solidários num sentido mais abrangente precisamos ascender a um estágio de consciência e opção, que implica numa *conversão* a valores, que não são óbvios em nossa experiência cotidiana.

solidariedade a partir das concepções de Durkheim, Rorty, Kohlberg e Habermas, pensadores que influenciam, de certo modo, o pensamento de Assmann no que tange à temática. Para finalizar o capítulo, pretendemos abordar a noção de solidariedade a partir, principalmente, das encíclicas sociais da Igreja Católica, pois, Assmann, enquanto teólogo formado dentro da tradição católica, seguidamente trata da questão em seus escritos.

No capítulo, *Cultura de mercado x cultura solidária*, situaremos a busca por uma identificação da problemática da exclusão social no pensamento de Assmann e de como esse contexto fornece as bases para se pensar a solidariedade como possibilidade de superação dessa realidade. Num primeiro momento, trataremos das características da lógica capitalista, baseada na cultura de mercado, que prioriza a acumulação de riqueza e a maximização do lucro, e como isso acaba naturalizando práticas de violência, desumanização e marginalização de grandes segmentos da população global. Em seguida, apontaremos como essa lógica colabora com a atomização social, favorecendo o aparecimento do individualismo e da insolidariedade. Finalizando o capítulo, procuraremos apresentar a possibilidade da solidariedade como efetivação de uma outra lógica, contraposta à lógica de mercado, para dinamizar as relações humanas.

No capítulo, *Solidariedade: um caminho para a justiça social*, procuraremos mostrar a reciprocidade entre solidariedade e justiça social. No primeiro ponto do capítulo, apresentaremos um modo de compreensão dos conceitos de social e de justiça social. No segundo ponto, propomos uma caracterização do papel do Estado na promoção de políticas públicas favoráveis à solidariedade, como efetivação do objetivo constitucional de construção de uma sociedade *justa e solidária*. Com o intuito de deixar mais nítida a intersecção entre solidariedade e educação, no terceiro ponto, apontaremos para a necessidade de mudança na questão do desejo, inerente na busca humana por reconhecimento. Pretendemos estabelecer que a humanização do ser humano passa pela questão do desejo de solidariedade como necessidade vital. No quarto ponto, destacaremos a imbricação entre solidariedade, ética e educação para o estabelecimento de uma proposta pedagógica que vai além do compromisso com a construção do conhecimento. Para finalizar, apresentaremos a possibilidade de se pensar a solidariedade a partir de distintas esferas (afetiva,

econômica e socioeducativa) relacionadas ao âmbito de atuação humana, como forma de melhor visualizar a consolidação social da solidariedade.

Para o desenvolvimento deste trabalho, no que tange à metodologia, utilizamos o método dialético, abordando reflexivamente, atentos às contradições, para encadear e desenvolver as ideias. A técnica adotada foi a pesquisa bibliográfica, que se deu a partir do levantamento e análise de materiais teóricos, como livros, artigos científicos e outros documentos relevantes. Para interpretar os dados e reflexões obtidos, utilizou-se a interpretação crítica, uma abordagem que privilegia a análise reflexiva e contextualizada dos materiais estudados. A interpretação crítica busca não apenas descrever os fenômenos, mas também problematizá-los, revelando suas contradições, implicações sociais e possibilidades de transformação. Com essa combinação de método dialético, pesquisa bibliográfica e interpretação crítica, o trabalho foi desenvolvido de maneira integrada e rigorosa, promovendo uma compreensão ampla e dinâmica do tema em questão.

Como já anunciado, a centralidade da proposta de tese é o estabelecimento de uma base interpretativa do processo de inclusão da solidariedade na dinâmica dos desejos das pessoas, mediada pela educação, a partir do pensamento de Hugo Assmann. A hipótese de trabalho consiste na verificação de como se dá a efetivação da solidariedade no âmbito das relações humanas e o que cabe à educação nesse processo. No decorrer do trabalho vamos procurar evidenciar dois modos de compreender e problematizar a noção de solidariedade, a partir dos escritos de Assmann: a solidariedade como fato (interdependência de todos os seres) e a solidariedade como uma exigência ética (sensibilidade e abertura ao sofrimento do outro).

A solidariedade é um conceito-chave na construção de uma sociedade onde “caibam todos”, ideia que perpassa alguns escritos socioteológicos do autor, e que ganharia sentido a partir dos escritos filosófico-educacionais. Além disso, pretende-se mostrar que os escritos pedagógicos são concordantes com as obras anteriores de cunho mais teológico e que a noção de solidariedade pode se constituir num elemento de ligação entre elas.

No intuito de averiguar a existência de outras teses de doutorado sobre a temática desta pesquisa, procedeu-se com uma busca no Catálogo de Teses da

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Entrando com os marcadores “Hugo Assmann”, “Solidariedade” e “Educação”, foram encontrados 152 trabalhos. Desses, apenas três parecem tratar de uma temática similar: *Educar para Iniciativa e a Solidariedade: por uma Nova Mentalidade Pedagógica*, de Roque Strieder, defendida em 01/06/1999, na Universidade Metodista de Piracicaba; *Educar para a solidariedade: uma perspectiva para a educação física escolar*, de Elizabeth Jatobá Bezerra Tinoco, defendida em 01/06/2007, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte; *Educar para a solidariedade: o significado e a manifestação de uma nova consciência*, de Elisabeth Garcia Costa, defendida em 01/01/2009, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Entretanto, nenhum desses trabalhos tem o foco estritamente no pensamento de Hugo Assmann, aparecendo apenas algumas citações pontuais do autor.

## 2 Teologia da Libertação e Educação em contextos latino-americanos

Amigos africanos me asseguraram que, em vários idiomas nativos da África, há um montão de termos para “caminho” e “caminhar”, com incríveis nuances. Caminhar com uma criança, se fala de um modo. Caminhar com os pais, já se fala de outra maneira. Caminhar com amigos, se diz de um jeito. Com uma pessoa amada, ainda de outro jeito. Mas – segundo me disseram esses amigos da África – apesar de tantas palavras para “caminhar”, nas línguas deles não existe nenhuma palavra para “caminhar sozinho” (ASSMANN, 1995).

Com essa reflexão inicial, abrimos propriamente este trabalho. São vários os motivos que poderíamos elencar para a escolha dessa epígrafe. Enumeramos três. (i) essa citação aparece num dos primeiros trabalhos de Hugo Assmann dedicados a pensar a educação. O modelo de educação defendido por Assmann está impregnado de uma dimensão dialógica, e por conseguinte, o diálogo sempre supõe um outro com quem se possa dialogar. (ii) Mais tarde, em outro escrito<sup>3</sup>, Assmann resgata essa citação novamente e descreve o contexto no qual ela surgiu: ele e Paulo Freire participavam de um painel com palestrantes africanos e asiáticos, em determinado momento, Freire expõe maravilhado, a descoberta que tinha feito conversando com os colegas africanos no intervalo do evento<sup>4</sup>. (iii) Parece que a citação já adianta algo que pretendemos ressaltar em nosso trabalho, o fato de que a solidariedade evoca um pensamento (e ações) que exige uma inter-relação entre os sujeitos.

A epígrafe deste capítulo nos evoca a pensar a importância da coletividade e da interdependência entre os seres humanos. A ausência de um termo para “caminhar sozinho” sugere que a ideia de individualismo extremo, muito presente em sociedades ocidentais, é uma perspectiva distante das culturas originais africanas,

---

<sup>3</sup> Cf. Assmann (2004, p. 200), *Curiosidade e prazer de aprender*.

<sup>4</sup> Aqui aparece um dado interessante no qual iremos retomar aos poucos no decorrer deste trabalho, a interlocução entre Assmann e Freire. E aí poderíamos afirmar que pensar a educação em Assmann se faz numa caminhada tendo por companhia outros interlocutores, entre os quais, Freire é uma presença recorrente.

onde a identidade e o percurso de vida são moldados pela convivência e solidariedade. Criticamente, essa citação pode ser interpretada como um convite para refletirmos sobre a centralidade das relações humanas na construção da vida social e pessoal, algo que o individualismo moderno muitas vezes ignora. Nas sociedades ocidentais, a ênfase no “caminhar sozinho” muitas vezes é vista como um valor positivo, sinônimo de independência e autossuficiência.

Entendemos que o caminho para o desenvolvimento humano e social, que passa pela educação, não é solitário, mas construído coletivamente. No pensamento educacional latino-americano, Hugo Assmann, assim como Paulo Freire, defende uma educação libertadora, na qual o aprendizado ocorre em comunhão com o outro, na busca da transformação social e de uma consciência crítica que seja capaz de superar a opressão e a exclusão. Nesse sentido, a ideia de que não existe “caminhar sozinho” remete diretamente à filosofia da educação de Assmann, onde a solidariedade e a construção coletiva de conhecimentos são elementos essenciais para a emancipação e a justiça social.

Neste capítulo de abertura, pretendemos situar a pesquisa e apresentar os elementos que se colocam como basilares nos escritos educacionais de Hugo Assmann. A participação em alguns eventos acadêmicos, na área da educação, no decorrer do período de doutoramento, permitiu que chegássemos à conclusão de que o autor e/ou seus escritos não são (muito) conhecidos no âmbito educacional. Nesse sentido, num primeiro momento, desenvolveremos brevemente alguns aspectos relativos à sua biografia aliados à sua trajetória acadêmica. Esse primeiro ponto é o que vai fornecer subsídios para identificar que sua concepção de educação é situada, ou seja, surge a partir de um determinado contexto, a partir das lutas travadas em solo latino-americano na busca por libertação.

A noção de “libertação”, proposta por Assmann, será discutida num segundo momento. Como teórico que participou das discussões iniciais da Filosofia e da Teologia da Libertação, nos finais dos anos 1960 e início dos anos 1970, todo o pensamento de Assmann se insere na perspectiva de “pensar desde a periferia”. Isso não quer dizer que tenha ignorado elementos do pensamento europeu, pelo contrário, Assmann mantém um diálogo muito aberto com vários pensadores norte-americanos e europeus e suas teorias. Tem uma grande afinidade com os pressupostos da filosofia de Karl Marx e da Escola de Frankfurt.

Num terceiro ponto, a partir do diagnóstico de Assmann da necessidade de reencantar a educação, apresentaremos, muito preliminarmente, alguns conceitos que lhe são caros à sua concepção educacional, a saber: corporeidade, complexidade, auto-organização e interdependência. Esses conceitos devem ser vistos em consonância com a própria noção de solidariedade e com a sua proposta de um pensar situado desde a América Latina, pois representam um novo modo de abordar o conhecimento e as relações que o ser humano estabelece com a realidade.

## 2.1 O percurso da Teologia à Educação

Hugo Assmann (Venâncio Aires, 22 de julho de 1933 – Piracicaba, 22 de fevereiro de 2008), nascido numa família de ascendência alemã, foi seminarista diocesano da arquidiocese de Porto Alegre. Estudou no Seminário Central de São Leopoldo, onde cursou a faculdade de Filosofia (1951-1954)<sup>5</sup>. Dando sequência aos seus estudos seminarísticos, graduou-se em Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (1954-1958). Após concluir o curso de Teologia, no ano de 1958, foi ordenado padre, em Roma. Entre 1959 e 1961<sup>6</sup>, deu continuidade aos seus estudos de Teologia, na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, onde obteve o seu doutorado, defendendo a tese *A dimensão social do pecado*, trabalho orientado pelo jesuíta alemão Josef Fuchs<sup>7</sup>. Em sua tese, já indicava algumas das grandes linhas por onde desenvolveria o seu pensamento teológico libertador (TAMAYO, 2008). Além disso, fez estudos de Sociologia, com especialidade em Comunicação Social, no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, tendo sido

---

<sup>5</sup> Os dados relativos à biografia de Hugo Assmann são excessivamente raros. Não conseguimos encontrar nenhuma entrevista ou relato autoral que resuma em linhas gerais sua vida e atuação acadêmica. Embora haja indícios de existir uma entrevista concedida por Assmann ao sociólogo Michael Löwy (cf. nota 38, LÖWY, 2016, p. 253), não conseguimos localizá-la. Nesse sentido, o desenvolvimento deste subtítulo do trabalho segue, na sua maioria, os dados contidos em Pucci et al (2008), *Hugo Assmann: da teologia da libertação à educação para a sensibilidade*, artigo seguido por uma entrevista com a companheira de Assmann, Melsene Ludwig, em novembro de 2008.

<sup>6</sup> A partir destas datas, é possível afirmar que Assmann estava na Europa, muito provavelmente em Roma, quando se deu a convocação do Concílio Vaticano II pelo Papa João XXIII. Assim, testemunhou o que tal convocação provocou em termos de se pensar uma renovação da Igreja.

<sup>7</sup> Josef Fuchs (1912-2005), padre jesuíta alemão, lecionou na Universidade Gregoriana de Roma por quase trinta anos.

orientado pelo pensador alemão Theodor Adorno<sup>8</sup>. Na sequência dos fatos, foi professor visitante na Universidade de Münster, Alemanha<sup>9</sup>.

Após seu retorno ao Brasil, Assmann assume como vigário na Paróquia Mont Serrat, em Porto Alegre, e como professor de Teologia no Seminário de Viamão. Neste período, utiliza as revistas “Seminário” e “Ponto Homem” para desenvolver suas reflexões teológicas em torno de uma Teologia do Desenvolvimento. Ivo Poletto contextualizando o período em que foi seminarista e participou de palestras proferidas por Assmann afirma que,

[a] temática Teologia do Desenvolvimento tinha tudo a ver, por um lado, com o que estava acontecendo na sociedade brasileira, mas foi espaço também para debates sobre o caráter estrutural do desenvolvimento, desvelando as contradições de uma sociedade com uma economia assentada em bases capitalistas. Foi por isso, provavelmente, que as palestras do Padre Hugo Assmann, recém-chegado da Alemanha, onde havia aprofundado seus estudos sobre ética e moral, foram as mais polêmicas (POLETTTO, 2018, p. 332).

Num outro texto, Poletto afirma que seminaristas jesuítas, capuchinhos e diocesanos organizaram, em Viamão, um Seminário que tinha como proposta abordar a Teologia do Desenvolvimento, neste evento Assmann proferiu duas palestras: “[u]ma abordou a temática da Crítica da Ética do Desenvolvimento Capitalista, e a segunda avançou positivamente na temática da Ética da Revolução” (POLETTTO, 2008). Assmann encarava “o capitalismo de forma crítica, e fundamentando a percepção de que ele é estruturalmente explorador do trabalho humano” (POLETTTO, 2018, p. 333). Evidencia-se, assim, que desde o início de suas atividades acadêmicas, Assmann procurou relacionar a Teologia com as Ciências Sociais, buscando evitar que as suas reflexões teológicas caíssem num mero idealismo (TAMAYO, 2008).

O período era de tempo conciliar. As ideias vindas de Roma durante o Concílio Vaticano II (1962-1965) influenciaram profundamente o pensamento teológico de Hugo Assmann, particularmente ao reforçar a visão de uma Igreja mais aberta ao mundo e comprometida com a justiça social. O Concílio Vaticano II

---

<sup>8</sup> Theodor Adorno (1903-1969) foi um pensador da primeira geração da Escola de Frankfurt.

<sup>9</sup> Na introdução deste trabalho, caracterizou-se o pensamento de Assmann como socioteológico e filosófico-educacional. Isso quer dizer que embora o autor tenha se destacado no campo da teologia e, assim, possa ser denominado teólogo, não se estaria mentindo se o considerasse sociólogo (e há quem o denomine assim), filósofo e teórico da educação (principalmente a partir da sua última fase de publicações).

representou uma mudança significativa na postura da Igreja Católica, propondo uma maior abertura ao diálogo com o mundo moderno e incentivando o engajamento direto nas questões sociais, econômicas e políticas.

Num determinado momento deste período em Porto Alegre, Assmann foi impedido de lecionar no Seminário de Viamão. O seu posicionamento crítico e seu engajamento político não agradaram ao Arcebispo de Porto Alegre, Dom Vicente Scherer. Assmann defendia uma teologia voltada para a justiça social e a denúncia das desigualdades, o que foi considerado subversivo em um contexto de crescente tensão política e repressão. Além disso, seu caráter polêmico e a defesa “da revolução social como caminho de um verdadeiro desenvolvimento” contribuíram para que suas ideias fossem vistas como subversivas e uma ameaça à estabilidade política e à ordem conservadora apoiada pela Igreja institucional (POLETTTO, 2018).

Com o golpe militar de 1964, Assmann que já vivia um conflito com Dom Vicente Scherer, por conta de suas ideias, resolveu mudar-se para São Paulo. No período em que esteve em São Paulo, foi professor no Instituto de Filosofia e Teologia (IFT), continuou suas pesquisas e publicações em torno de temas teológicos, viajou por outros estados para ministrar palestras e cursos sobre Teologia Latino-Americana. Em 1968, Assmann escreve um artigo na “Revista Vozes”, número 62, intitulado *Tarefa e Limitações de uma Teologia do Desenvolvimento*, onde já se pode encontrar elementos de um pensamento crítico preocupado em tecer reflexões socioteológicas. Além disso, nesse mesmo ano de 1968, foi teólogo assessor dos bispos brasileiros na Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín, na Colômbia. Interessante notar que Assmann estava presente neste evento que teve como tarefa discutir a aplicação na América Latina e no Caribe das Constituições, Decretos e Declarações do Concílio Vaticano II<sup>10</sup>, a partir das realidades e aspirações, dores e esperanças do povo latino-americano. O irmão marista Antônio Cecchin relata um pouco do seu encontro com Assmann em Medellín:

Eu estive com ele em Medellín uma semana antes do famoso encontro da Assembleia dos bispos. No mesmo local, fizemos o Congresso Internacional de Catequese, onde estiveram todos os diretores dos grandes institutos

---

<sup>10</sup> O Segundo Concílio Ecumênico do Vaticano, foi convocado pelo Papa João XXIII, com o intuito de promover uma atualização na Igreja Católica Apostólica Romana. As quatro sessões aconteceram de 1962 a 1965, uma vez por ano, sempre entre os meses de outubro e dezembro.

catequéticos europeus, norte-americanos, canadenses, latino-americanos. E aí, então, Hugo Assmann se firmou dentro de uma polêmica muito forte com os catequistas europeus. Ele conseguiu dar uma definição do que seria para nós, latino-americanos, a catequese libertadora. Falamos das comunidades eclesiais de base e da evangelização desse povo pobre, simples, latino-americano. As conclusões desse encontro internacional de catequese foram, logo em seguida, aproveitadas no documento oficial dos bispos. Trata-se do documento da catequese da Assembleia de Medellín (CECCHIN, 2008).

Com a emissão do Ato Institucional número 5 (AI-5), emitido em dezembro de 1968, e o crescente endurecimento do regime militar, Assmann optou por deixar o país. Primeiramente, dirigiu-se à Alemanha, onde a convite dos teólogos alemães Karl Rahner e Johann Baptist Metz escreveu um artigo sobre teologia e política e lecionou a disciplina de “Teologia Latino-Americana”, na Universidade de Münster, no ano letivo de 1969/1970. Depois, a convite de um amigo jesuíta, o teólogo uruguaio Juan Luis Segundo, decide trocar a Alemanha pelo Uruguai. No país vizinho, desenvolveu pesquisas no Centro de Investigação e Ação Social Pedro Fabro (CIAS), em Montevideo. Além disso, ministrou a disciplina de “Ética Social” no curso de Pedagogia da Faculdade de Educação da Universidade da República e encaminhou a publicação do livro *Opresión-liberación*.

No curto período em que esteve no Uruguai, Assmann foi um dos responsáveis por articular a primeira publicação em espanhol da *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire. Uma das “várias cópias” datilografadas da obra de Freire deve ter chegado às mãos de Hugo Assmann<sup>11</sup>. Para a referida publicação, Assmann ficou responsável pela elaboração do apêndice da obra, onde escreve uma “bibliografia de y sobre Paulo Freire” (ARRIADA; NOGUEIRA; ZASSO, 2017). Por conta desse apêndice, Moacir Gadotti (1996; 2007) coloca Assmann como o primeiro biógrafo de Paulo Freire. Com isso, percebemos um pouco do impacto inicial que a obra de Freire causa em Hugo Assmann e que permanece no decorrer de sua produção acadêmica.

No final do ano de 1970, convidado pelos padres Oblatos, decide ir para Oruro, na Bolívia, onde trabalhou como teólogo e investigador no Instituto de Pesquisa até agosto de 1971. Em sua passagem pela Bolívia publicou o livro *Teoponte: una experiencia guerrillera*, que reúne uma série de documentos e

---

<sup>11</sup> Paulo Freire (1997) afirma que após ter concluído a redação do quarto capítulo da *Pedagogia do oprimido*, pediu que o texto fosse datilografado. Após, fez várias cópias e entregou a alguns amigos chilenos e brasileiros que compartilhavam com ele do exílio no Chile.

relatórios sobre a guerrilha de Teoponte, planejada pelo Exército de Libertação Nacional e colocada em prática na primeira metade de 1970 (ASSMANN, 1971). A guerrilha de Teoponte tinha como intuito a retomada do projeto de Che Guevara, derrotado em outubro de 1967 em Ñancahuazu<sup>12</sup>. Com o golpe de Hugo Banzer, foi obrigado a deixar a Bolívia e fugir para o Chile. Chegou ao Chile no auge do governo socialista de Salvador Allende. Neste período, trabalhou com os jesuítas e no Instituto Ecumênico Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL). Além disso, lecionou por dois anos (1972-73), a disciplina de “Comunicação Social” na Universidade Católica do Chile, onde ajudou na criação do *Centro de Estudios de la Realidad Nacional* (CEREN), onde eram publicados os *Cuadernos de la realidad nacional*<sup>13</sup>.

No período em que esteve no Chile, Assmann estava plenamente atuante na Teologia da Libertação. Em 1973, vem a lume um dos seus escritos mais importantes: *Teología desde la praxis de la liberación*, que retomou parte do texto de *Opresión-liberación* com outros acréscimos. Esta obra o faz ser considerado, juntamente com o peruano Gustavo Gutierrez, um dos fundadores dessa nova corrente de pensamento teológico. Enquanto estava no Chile, Assmann ajuda a fundamentar não só a Teologia, mas a Filosofia da Libertação, pois participou dos primeiros encontros e reuniões dedicados a isso. Outro feito acadêmico importante do período chileno foi organizar a edição de *Sobre la Religión*, de Marx e Engels, para a qual escreveu a Introdução, em parceria com Reyes Mate<sup>14</sup>. Ainda no Chile, participou como assessor teológico do movimento “Cristãos para o Socialismo”. Com o golpe de Pinochet, em setembro de 1973, Assmann deixa o Chile e se dirige para a Costa Rica.

A Costa Rica é o país de seu exílio onde permaneceu por mais tempo, sete anos. Neste país, entre os anos de 1974 e 1980, foi professor de Comunicação na Universidade da Costa Rica e de Sociologia na Universidade Nacional, na cidade de

---

<sup>12</sup> Até o início dos anos 2000, esse livro de Assmann era a única obra sobre a guerrilha de Teoponte na Bolívia, conforme informa Ostria (2006).

<sup>13</sup> Foi nesse período que Hugo Assmann estabeleceu contato com o teólogo e economista alemão Franz Hinkelammert (1931-2023) e o teólogo chileno Pablo Richard (1939-2021), junto aos quais criaria mais tarde, na Costa Rica, o Departamento Ecumênico de Investigações (DEI).

<sup>14</sup> Filósofo espanhol, que se dedica à investigação da dimensão política da razão, da história e da religião e especificamente da memória, dos derrotados e do papel da filosofia após o Holocausto e Auschwitz.

Heredia. Juntamente com Franz Hinkelammert, Pablo Richard e outros teólogos da libertação, participou da fundação do Departamento Ecumênico de Investigações (DEI)<sup>15</sup>. Neste período, Assmann entra em contato com vários pensadores de outros países, seja através de suas viagens, onde ministrava cursos e palestras, seja como anfitrião, recebendo muitas vezes em sua própria casa convidados que vinham com algum tipo de missão acadêmica ou política àquele país.

Em termos de produção teológica, filosófica e sociológica, o período na Costa Rica foi muito produtivo. Concomitantemente ao seu trabalho como professor, Assmann escreveu muito; foram ensaios, artigos, textos para cursos e conferências que acabaram algumas vezes reunidos em livros. Nesse período, em parceria com Hinkelammert, estabelece os fundamentos teóricos de uma crítica teológica aos meandros religiosos do mercado. Ou seja, elabora uma reflexão teológica que adentra o terreno da economia. É desse período a obra publicada em parceria com o próprio Hinkelammert, Theotônio dos Santos, Noam Chomski, entre outros, *Carter y la lógica del Imperialismo*, de 1978<sup>16</sup>. Além disso, ajudou a fundar a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (EATWOT).

Em 1981, depois da implementação da lei da anistia (1979), Assmann retorna ao Brasil a convite do reitor da Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP), professor Elias Boaventura. Assmann passou a integrar o corpo docente desta instituição, encarregado de lecionar as disciplinas de Sociologia e Comunicação. Além disso, participou da criação de Editora da UNIMEP, sendo o seu primeiro editor. Vale ressaltar que entre as primeiras obras editadas está o livro de Enrique Dussel *A Filosofia da Libertação* (coeditado com a Loyola). Assmann participou também do Conselho de Política Editorial da UNIMEP, o qual foi responsável pela criação da Revista Impulso, que surgiu como apoio para a implementação da pós-graduação naquela instituição.

---

<sup>15</sup> Durante o ano de 1976, Hugo Assmann e Franz Hinkelammert, discutiram a criação do DEI, fundando-o legalmente ao final do mesmo ano. O nome foi proposto por Hugo Assmann, “que gostava de inventar nomes ou títulos de livros”. As primeiras atividades investigativas e formativas tiveram início em 1977 e permanecem até os dias atuais. De acordo com Hinkelammert (2014) “Nunca pensamos em transformar o DEI em universidade. O DEI é livre, um centro de pesquisas, e sempre fizemos isso: formar pesquisadores e líderes populares, promover debates sistemáticos sobre temas que nos pareciam atuais, e publicar. Nada de conceder qualquer tipo de titulação, porém”.

<sup>16</sup> Esta obra é publicada em 1986 no Brasil com o título *A Trilateral: nova fase do capitalismo mundial*.

Desde que chegou na UNIMEP, Assmann foi também professor do Programa de Pós-Graduação em Educação. Talvez tenha sido esse o fator responsável pela guinada no rumo das suas produções acadêmicas a partir de meados da década de 1990, passando da Teologia (e sua relação com a Economia) para a Educação. Na pós-graduação da UNIMEP, Assmann orientou 43 dissertações de mestrado e 11 teses de doutorado, tendo sido o primeiro professor desta instituição a orientar estudos de pós-doutorado. Um de seus orientandos de pós-doutorado foi Jung Mo Sung. Dessa orientação resultou o livro *Competência e Sensibilidade Solidária: educar para a esperança* (2000), sendo autoria partilhada entre orientando e orientador.

De acordo com Veloso Junior (2006), a obra de Assmann pode ser classificada em três fases: teológica (1968-1978), crítica teológica à economia (1978-1994) e pedagógica (1994-2005). Entretanto, entende-se que a fase teológica começa ainda em 1961, com a elaboração de sua tese, e pode, então, ser subdividida: num primeiro momento, Teologia do Desenvolvimento, muito próxima da teologia política europeia e num segundo momento, a passagem para a Teologia da Libertação, pensando uma teologia da e para a América Latina. A fase da crítica teológica à economia também pode ser entendida a partir de dois momentos: um de diagnóstico e denúncia e outro mais propositivo. Como as anteriores, a fase pedagógica foi desenvolvida em duas frentes: num primeiro momento concentrou-se sobre os paradigmas educacionais e a questão da corporeidade e num segundo momento abordou questões de cunho educacional no interior da sociedade do conhecimento. A preocupação de Assmann, em todas as fases da sua produção acadêmica, é problematizar o contexto latino-americano e contribuir para a efetivação de uma sociedade mais humana e inclusiva.

Jung Mo Sung, em editorial para a Revista Comunicações em número dedicado ao pensamento de Hugo Assmann, relata um pouco sobre o ser humano Hugo Assmann e a sua obra. Conforme Sung,

Hugo foi um autêntico intelectual movido por uma paixão intensa que procurava combinar o rigor teórico com a criatividade no pensar e liberdade para romper com fronteiras artificiais das ciências que bloqueiam a sensibilidade solidária e a compreensão dos fenômenos complexos da vida e da sociedade (SUNG, 2009, p. 4).

Assmann tinha uma preocupação: que os seus escritos contribuíssem com a transformação da sociedade. A sua vocação intelectual é assumida como compromisso com as causas dos pobres e oprimidos. A guinada da Teologia para a Educação ressalta a consideração que ele mantinha por essa última, considerando que todo o progresso e toda a mudança social só é possível por meio da educação. A educação, para Assmann, não é uma tarefa individual, mas uma atividade que se expressa na coletividade, numa “sociedade aprendente”. A educação é uma tarefa que nunca se encerra, é para a vida inteira.

O irmão marista Antônio Cecchin, que teve uma convivência bem próxima de Assmann por ocasião de seu período em Porto Alegre, descreve as características marcantes e o percurso de uma pessoa que, além de carregar consigo uma alegria contagiante e uma personalidade forte, tornou-se símbolo de resistência e coragem ao enfrentar as dificuldades impostas por sua visão avançada dentro da Igreja e pela repressão política. É um testemunho que revela não apenas os traços de sua humanidade, mas também o peso das circunstâncias que o obrigaram a tomar caminhos desafiadores. Conforme depoimento de Cecchin, Assmann

era uma pessoa muito forte, de uma inteligência muito lúcida. [...] Como pessoa, ele era muito dado, grande amigo, mas com uma personalidade forte. Tinha uma conversa muito agradável, gostava do chimarrão e de uma caipirinha. Era uma pessoa de muita alegria. No entanto, foi perseguido no “templo e no pretório”, como se costuma dizer. Ele precisou sair de Porto Alegre por causa das suas visões avançadas dentro da Igreja e depois teve que fugir do Brasil na véspera dos anos de chumbo (CECCHIN, 2008).

O relato acima ressalta como a força pessoal e a clareza intelectual podem ser tanto fonte de admiração quanto alvo de perseguição em contextos de intolerância e conservadorismo. A perseguição sofrida por Assmann, tanto no “templo” quanto no “pretório”, ecoa o conflito vivido por muitos teólogos da libertação, cuja opção preferencial pelos pobres os colocou em confronto com hierarquias religiosas e regimes políticos repressivos. O legado de Assmann transcende as adversidades enfrentadas, reafirmando que a luta por uma visão transformadora e humanista é uma marca inapagável da história e do espírito de quem vive em fidelidade aos seus ideais.

## 2.2 A noção de libertação na teologia de Assmann

No contexto entre as décadas de 1960 e 1970, o termo *libertação* torna-se uma categoria fundamental da produção intelectual de muitos pensadores latino-americanos, preocupados em desenvolver um pensamento autóctone, principalmente, na filosofia e teologia. O pensamento latino-americano, desse período, influenciado por diversos movimentos sociais, políticos e culturais, vivenciou uma intensa busca por identidade e autonomia intelectual. Diante das opressões históricas e das estruturas de dominação que marcaram a região, os pensadores latino-americanos buscaram elaborar uma reflexão, que dialogasse com as realidades e desafios específicos vividos nesse contexto.

Esse foi o cenário que a categoria *libertação* emergiu como uma ferramenta conceitual essencial. Um grupo de filósofos e teólogos latino-americanos passou a adjetivar a filosofia e a teologia com o termo *libertação*. Com isso, tinham como intuito desenvolver um pensamento que além de compreender a realidade social, também apontasse caminhos de superação das opressões e de construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Tanto a Filosofia quanto a Teologia da Libertação buscavam, a partir de seu aparato conceitual, entender e transformar as condições sociais e econômicas injustas. Acreditavam que a teoria deveria estar enraizada nas experiências concretas das pessoas oprimidas e que a práxis, por sua vez, deveria ser orientada por uma análise crítica fundamentada em teorias sociais e religiosas.

O dicionário da *Real Academia Española* traz para o termo *liberación* o mesmo sentido de “ação de pôr em liberdade” (RAE)<sup>17</sup>. No referido dicionário, abaixo das entradas para o termo *liberación*, aparece um *link* que encaminha para o verbete *Teología de la Liberación*. Esse verbete, que aparece como segunda entrada para *Teología*, é descrito como “movimento cristão que propõe uma nova leitura do Evangelho, com um enfoque de compromisso social influenciado pelo marxismo” (RAE)<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Aparece as seguintes entradas: 1. f. *Acción de poner en libertad*. 2. f. *Carta o recibo que se da al deudor cuando paga*. 3. f. *Cancelación o declaración de caducidad de la carga o cargas que real o aparentemente gravan un inmueble*.

<sup>18</sup> *movimiento cristiano que propone una nueva lectura del evangelio, con un enfoque de compromiso social influido por el marxismo*.

Segue nesta mesma linha de sentido as entradas para os termos *liberazióne*, *libération*, *liberation*, *befreiung*, respectivamente nos dicionários *onlines* da Treccani, da Larousse, da Cambridge e da Deutsch Welle. No dicionário da Larousse (francês), assim como no dicionário da RAE (espanhol), aparece a entrada para o termo *Teologia da Libertação*, descrevendo-a como um “movimento apostólico, nascido na década de 1970, promovendo os valores do Evangelho para a libertação política, social, econômica e cultural dos povos da América Latina” (LAROUSSE)<sup>19</sup>.

A palavra *libertação* tem origem no latim *liberatio*, derivada do verbo *liberare*, que significa *libertar*, *tornar livre* ou *solucionar*. O termo é composto pelo radical *liber*, que remete a *livre* ou *liberdade*, e pelo sufixo *-atio*, que indica ação ou resultado. Desse modo, *libertação* é a ação de pôr em liberdade, de conceder a liberdade a alguém. Pode-se aplicar a pessoas, cidades, povos, e também a nome de coisas ou abstrações. A ideia central expressa pela palavra *libertação* é a ação ou processo de alcançar a liberdade, seja ela entendida como libertação de opressão, dominação, restrição ou qualquer forma de sujeição.

Assim, a etimologia de *libertação* nos remete à noção de libertar, solucionar ou tornar livre, destacando a busca pela liberdade como um objetivo central. A palavra *libertação* está presente em diversos contextos, desde políticos e sociais até pessoais e emocionais, representando a busca por emancipação, autonomia e plenitude. É um termo que carrega consigo a noção de transformação e de superação das limitações e restrições impostas a um indivíduo ou a um grupo, buscando a realização plena de seus direitos, autonomia e dignidade.

O termo *libertação* tem uma história rica e multifacetada, percorrendo diferentes contextos e campos de conhecimento ao longo do tempo. Sua origem remonta às raízes antigas da filosofia, da política e da religião, com significados variados e nuances específicas em cada período. Na filosofia e na política, a ideia de libertação tem sido associada à emancipação, à conquista da liberdade individual e coletiva em relação a alguma forma de opressão ou sujeição. Essa busca pela libertação tem sido um tema presente em diferentes correntes filosóficas e políticas ao longo da história.

---

<sup>19</sup> *mouvement apostolique, né dans les années 1970, mettant en avant les valeurs de l'Évangile pour la libération politique, sociale, économique et culturelle des peuples de l'Amérique latine.*

Na esfera religiosa, a libertação também tem uma presença significativa. Nas tradições judaico-cristãs, por exemplo, a ideia de libertação está ligada à libertação do povo de Israel do cativo no Egito, descrita no Êxodo bíblico. Essa narrativa de libertação serviu de inspiração para movimentos sociais e políticos ao longo da história, que buscaram a emancipação de grupos oprimidos e marginalizados. No contexto da América Latina, a palavra *libertação* ganhou um significado especial a partir do século XX, influenciada pelo contexto social, político e cultural da região. A categoria da *libertação* foi amplamente utilizada pelos pensadores latino-americanos, principalmente na filosofia e na teologia, para expressar a necessidade de um pensamento autóctone, engajado na luta contra as opressões e na busca por justiça social.

A Teologia da Libertação, por exemplo, emergiu como um movimento teológico na América Latina nas décadas de 1960 e 1970. Seus proponentes buscaram articular a fé cristã com a luta pelos direitos humanos, pela justiça social e pela libertação dos oprimidos. A libertação, nesse contexto, transcendeu o âmbito religioso, tornando-se uma categoria fundamental para a compreensão das dinâmicas sociais, econômicas e políticas da América Latina. A partir dessas influências, a palavra *libertação* passou a ser utilizada para adjetivar diversas áreas do conhecimento, como a Teologia da Libertação, a Filosofia da Libertação, a Pedagogia da Libertação e a Psicologia da Libertação, entre outras. Essas abordagens buscaram desenvolver uma reflexão crítica sobre as estruturas de opressão e desigualdade, propondo caminhos para a transformação social e a construção de uma sociedade mais justa e livre.

Na América Latina o surgimento do termo *libertação* pode se resumir em três etapas. (i) Antes de 1965, quando seu uso é bastante raro, nesse momento, seu conteúdo semântico é relativamente vago e está ausente dos documentos da Igreja nesta época, a terminologia mais próxima e imperante se refere comumente a “desenvolvimento”. (ii) A partir de 1965, nota-se um crescimento do uso do termo libertação, que acaba aos poucos suplantando o uso do termo desenvolvimento (ASSMANN, 1971). (iii) A partir de 1968, se inaugura, com o encontro do CELAM em Medellín, o predomínio do termo libertação. Conforme Assmann,

[o]s documentos de Medellín deram carta de cidadania à linguagem libertadora, empregando o sentido sócio-analítico (*sic*), para designar a situação de “servidão egípcia” em que se encontram nossos países, quanto em sentido teológico, ligando-o estreitamente à salvação e seus correlativos. No documento sobre a “Educação”, o termo se encheu de um

certo sentido programático e metodológico (“educação libertadora”) ligado ao conceito de “conscientização<sup>20</sup>” (ASSMANN, 1971, p. 36).

A realidade cultural, social, econômica e política fornece subsídios para os filósofos e teólogos latino-americanos das décadas de 1960/1970 utilizarem o termo *libertação* para caracterizarem seus pensamentos filosóficos e teológicos. A libertação se transforma em um modo peculiar de pensar a realidade latino-americana. O teólogo latino-americano, Gustavo Gutierrez (1975), considerado um dos fundadores da Teologia da Libertação, distingue três níveis de significado para o termo libertação: (i) o plano científico (que envolve a práxis histórica) (ii) o plano utópico (processo de libertação do homem), (iii) o plano da fé (que diz respeito à libertação do pecado).

Falar de libertação é algo que só pode ser feito a partir daqueles que estão inseridos em contextos de dependência. Por isso, os pensadores latino-americanos, vão afirmar que por mais que um pensamento seja crítico, que se projeta desde de fora de uma determinada realidade, jamais poderá teorizar com plenitude. Além do mais, a teoria deve sempre vir acompanhada da práxis, da ação efetiva que busca mudança da conjuntura. Teorizar sobre a libertação é “buscar explicitamente um processo global de reflexão, determinado pela originalidade da nossa situação de povos dominados” (ASSMANN, 1971, p. 34).

Existem alguns defensores de que a linguagem de libertação foi desenvolvida, na América Latina, muito atrelada à Igreja Católica a partir das resoluções pós Concílio Vaticano II. É correto que em grande parte os pensadores que estão na base da formulação destas ideias pertencem aos quadros da Igreja Católica, principalmente, no que diz respeito à Filosofia e Teologia da Libertação. Entretanto, é equivocado pensar que a linguagem de libertação foi forjada, apenas ou diretamente, a partir das resoluções pós-conciliares. Primeiro, porque o termo libertação não faz parte da linguagem da vanguarda pós-conciliar europeia e, segundo, porque a linguagem de libertação elaborada pelos latino-americanos tece críticas a muitos pontos das resoluções conciliares (ASSMANN, 1971).

---

<sup>20</sup> Assmann (1971) afirma que o documento com as conclusões da Conferência de Medellín, preparado pelo Conselho Episcopal Latino Americano e Caribenho (CELAM), em sua parte sobre a educação, sofre nítida influência dos escritos de Paulo Freire: *Educação como prática da liberdade e Pedagogia do oprimido*. Assim, de certo modo, poderíamos afirmar que as ideias de Paulo Freire estão na base da elaboração da Teologia da Libertação.

Nos anos de 1960, houve uma tomada de consciência dos mecanismos de dominação que nos mantém, enquanto latino-americanos, em subdesenvolvimento. De acordo com Assmann, nossa experiência histórica foi elevada ao nível da consciência.

Tomamos consciência do que somos historicamente: não apenas povos subdesenvolvidos, no sentido de “ainda não suficientemente desenvolvidos”, mas “povos mantidos no subdesenvolvimento”, povos dominados, o que é muito diferente (ASSMANN, 1971, p. 40).

A linguagem de libertação se projeta a partir da realidade sócio-política latino-americana. Outros fatores indispensáveis ao aparecimento deste tipo de linguagem são a militarização do continente com seus aparatos repressivos, financiados pelos Estados Unidos, a invasão massiva de capital estrangeiro, a desnacionalização e a deformação direta da industrialização (ASSMANN, 1971).

O modelo desenvolvimentista, implantado neste contexto político que atravessa o continente, embora possa abrandar as contradições estruturais do capitalismo, gera marginalizados, excluindo a maioria da população. Assim, o tema teológico-político da libertação inaugura um novo contexto e uma nova metodologia de reflexão cristã sobre a fé como práxis histórica situada. A linguagem libertadora implica uma exigência de superação da linguagem desenvolvimentista, anuncia uma nova polarização da reflexão e da ação, contém ao menos em gérmen, um novo juízo sobre a realidade e uma nova experiência de enfrentamento conflitivo (ASSMANN, 1971).

A Teologia da Libertação se insere dentro do surgimento da linguagem libertadora e representa um esforço de reflexão crítica sobre as implicações dessa nova linguagem no plano da experiência cristã. É o aparato usado por grupos cristãos latino-americanos para indicar aspectos da tematização do binômio “dependência-libertação” (ASSMANN, 1971, p. 45). O reformismo pós-conciliar, com sua teologia da secularização, politicamente ingênua, não dava conta da realidade latino-americana. Busca-se a fundamentação de uma teologia latino-americana, e esse intuito não poderia deixar de fora a realidade latino-americana marcada pela religiosidade. Nesse sentido, junto com essa teologia nascente, aparece também a preocupação com a situação histórica dos dois terços da humanidade, que incide, como desafio, sobre o próprio sentido do cristianismo e questiona radicalmente a missão da Igreja (ASSMANN, 1971).

Embora haja um contexto inicial, que reflete a partir da realidade local, há uma preocupação nessa teologia nascente de não ficar restrita apenas a essa realidade primeira. Os escritos teológicos não passariam de cinismo se não levassem em conta “a situação histórica de dependência e dominação dos dois terços da humanidade, com seus 30 milhões anuais de mortos de fome e desnutrição” (ASSMANN, 1971, p. 51). O ponto de partida que se assume é ao mesmo tempo situacionalmente concreto e estruturalmente aberto. Concreto porque parte da situação latino-americana e aberto porque uma vez criticado o conceito de *desenvolvimentismo*, precisamente por ser demasiado estreito humanamente, por ser a expressão de uma ideologia tecnocrática de dominação, a ele se opõe o conceito de *libertação* por melhor expressar, tanto as aspirações dos povos oprimidos quanto a plenitude de sua perspectiva libertadora (ASSMANN, 1971).

Assmann retoma de Gutierrez a ideia de que o termo *libertação* evoca duas dimensões essenciais: a *libertação* de um passado de opressões e a construção de um futuro emancipatório. A ideia de “livrar-se de toda forma de servidão” implica uma superação pessoal e coletiva dos grilhões impostos por estruturas de dominação, sejam elas políticas, econômicas ou culturais. Esse é um passo crucial, pois remete à ideia de romper com padrões históricos que limitam a autonomia e os direitos dos indivíduos. Por outro lado, a projeção de uma nova sociedade, onde cada pessoa possa ser protagonista de suas escolhas, representa não apenas um desejo utópico, mas também um desafio para a prática da liberdade em um mundo real. Esse futuro ideal depende de condições concretas que possibilitem escolhas genuínas, como justiça social, igualdade de oportunidades e a ausência de mecanismos de exploração. Em suma, a *libertação*, tal como pensada por Assmann e Gutierrez, não é apenas um fim, mas um processo contínuo que exige não só a remoção das amarras da servidão, mas também a criação de uma sociedade que fomente a autonomia e a agência humana. Essa visão desafiadora questiona não apenas o estado atual das relações sociais, mas propõe uma reconstrução dos valores e práticas que sustentam as interações humanas (ASSMANN, 1971; GUTIERREZ, 1975).

O ponto de referência constante dessa teologia nascente precisa ser a ação e a práxis histórica dos homens, especialmente dos cristãos, na transformação do mundo. Segundo Assmann (1971, p. 59), “se pede com isto que a teologia abandone seus restos de ingenuidade com relação a sua verdadeira função, que é sempre

também política”. Quando a teologia assume uma função ideológica *despolitizante*, já se manifesta política, conectada com a práxis, só que nesse caso a serviço da manutenção do *status quo*. A teologia da libertação desloca o eixo da ação puramente eclesial para a ação libertadora dentro da conflitividade do mundo, em sentido fortemente político (ASSMANN, 1971). Nesse sentido, Gutierrez (1975, p. 16) afirma que “o fato maior de tal presença em nosso tempo, sobretudo nos países subdesenvolvidos, é a participação dos cristãos na luta para construir uma sociedade justa e fraterna, onde os homens possam viver com dignidade e sejam agentes de seu próprio destino”.

A linguagem de libertação vem corroborar uma opção que a Igreja latino-americana redescobriu a partir do Concílio Vaticano II. O Concílio mostrou que a Igreja está no mundo e tem a necessidade de gestos testemunhais concretos. A Igreja está no mundo, por isso encarnada em contextos socioculturais ligados a projetos históricos. Assim, não poderá escapar de ter significação política. Dentro dos projetos históricos, cabe-lhe o papel de ser instituição de crítica social. Nesse sentido, a Teologia da Libertação, apresenta-se como a instância que vai problematizar, mas também procurar responder as urgências na América Latina (ASSMANN, 1971, p. 78).

Hugo Assmann entende que o propósito da Teologia da Libertação não é entrar em jogos artificiais de distinções e subdistinções, nem de impor metas e limites, mas

o caminho mais provável de evolução, que já se esboça, é que se intensifique, todavia fortemente a necessidade de um caminho teológico próprio a partir da situação latino-americana, a partir da originalidade da experiência histórica que nos desafia (ASSMANN, 1971, p. 82).

Faz-se necessário estar atento aos “dados da análise socioeconômica” e aos “dados do processo político” para interpretar de maneira mais profunda a realidade.

A Teologia da Libertação apresenta-se “como sensibilizada e sensibilizadora dos desafios maiores da libertação” (ASSMANN, 1971, p. 85). A insensibilidade a essa realidade de dependência e dominação é um fato por parte de muitos cristãos e de muita teologia solene. Paulo Freire afirma que a pretensão de manutenção dos *establishments* condiciona “filosofias e teologias pessimistas, negadoras do homem como ser de transformação” (FREIRE, 1976, p. 22). E, assim, desafia os intelectuais dos países periféricos a renunciar as estruturas de poder no mundo da dominação. Para Freire, é preciso

estar com os oprimidos, com os “condenados da terra”, numa postura autêntica de amor, que não é a da conciliação impossível entre quem oprime, rebaixa, explora e mata e quem é oprimido, esmagado, rebaixado e ameaçado de morte. Já está na hora dos cristãos distinguirem uma coisa óbvia: O AMOR, das suas formas patológicas: sadismo de um lado; masoquismo de outro; ou ambos ao mesmo tempo. **O contrário do amor não é, como frequentemente ou quase sempre se pensa, o ódio, mas o medo de amar, e o medo de amar, é o medo de ser livre.** (FREIRE, 1976, p. 22, grifos do autor).

Para Assmann (1971, p. 88), “falar de ‘libertação’ significa, por força da própria palavra que tem seu eixo semântico no processo da articulação humana na história, referir-se à ação eficaz”. A obra de Assmann em questão problematiza a libertação a partir da situação de opressão que os latino-americanos vivem. O engajamento na luta pela libertação é a condição para a construção da justiça social. O enfoque teológico da obra de Assmann não prejudica a sua compreensão nem mesmo restringe o seu alcance. Pois, para o próprio Assmann, a teologia, aliada às ciências sociais, torna-se uma ótima ferramenta para a análise crítica da sociedade e para a efetivação de condições mais justas e igualitárias.

### 2.3 O processo de reencantar a educação

Por mais de 30 anos, Assmann se dedicou a pensar e problematizar a realidade a partir dos pressupostos da Teologia da Libertação, comprometido com a “opção pelos pobres”, tomando partido pelas dores e sofrimentos dos oprimidos, excluídos, marginalizados, como ele mesmo afirma, a “massa sobranter”<sup>21</sup> gerada pelo sistema altamente excludente em que vivemos. Na busca pela efetivação de “uma sociedade onde caibam todos”, começa a se dar conta da importância da educação nesse processo.

Cabe averiguar qual seria a concepção de educação de Hugo Assmann. Embora a educação não tenha um tratamento unívoco no pensamento de Assmann, podemos entendê-la de dois modos: (i) aliada ao ou identificada com o conhecimento, como condição de possibilidade para se viver dignamente; (ii) no

---

<sup>21</sup> A categoria “massa sobranter” aparece em Assmann (1994, p. 5)) como forma de se referir aos seres humanos descartáveis (*expendable*), aqueles “que já não se encaixam na ‘lei da rentabilidade’, nem representam ‘valor’ econômico, como eram os escravos”. A “massa sobranter” nem entra na conta dos explorados e oprimidos pelo sistema capitalista neoliberal, pois não desempenham nenhuma função, vivem à margem da dita sociedade, são marginalizados.

sentido de que as pessoas não nascem prontas, nem acabadas, mas precisam ser formadas, transformadas e humanizadas constantemente.

No primeiro sentido, poderíamos expressar que o acesso ao conhecimento tem sido um dos principais instrumentos de emancipação humana, permitindo que indivíduos e sociedades ampliem suas possibilidades de existência, tomem decisões com autonomia e participem ativamente da vida política, social e cultural. De outro modo, sem educação, o ser humano fica limitado em suas oportunidades, preso a condições de desigualdade e vulnerabilidade. Diferente de outros seres vivos que seguem instintos naturais fixos, os indivíduos precisam aprender, desenvolver habilidades e construir sua identidade ao longo da vida. Esse processo não acontece de maneira isolada, mas através da interação com o meio social, cultural e histórico em que estão inseridos.

Assmann (2000, p. 19) afirma que “o conhecimento – e não os simples dados digitalizados – é e será o recurso humano, econômico e sociocultural mais determinante na nova fase da história humana que já se iniciou”. Utiliza a expressão “sociedade aprendente” para defender que “a sociedade inteira deve entrar em estado de aprendizagem e transformar-se numa imensa rede de ecologias cognitivas (*Ibidem*). A noção de sociedade aprendente carrega consigo a ideia de um equacionamento entre educação e empregabilidade, como um modo de superação das exclusões. Entretanto,

a equação *educação / empregabilidade / superação da exclusão*, além de simplista, torna-se claramente ideológica quando não vem acompanhada de propostas de implementação de políticas públicas para garantir que a dinâmica do mercado obedeça a prioridades sociais (ASSMANN, 2000, p. 20, grifo do autor).

Desse modo, é preciso um olhar crítico para a relação entre educação, empregabilidade e superação da exclusão, apresentada, às vezes, como uma equação linear e automática, na qual o acesso à educação garantiria diretamente a inserção no mercado de trabalho e, conseqüentemente, a redução das desigualdades sociais. No entanto, essa perspectiva é simplista e ideológica, nos afirma Assmann, pois desconsidera os fatores estruturais que influenciam a distribuição de oportunidades na sociedade. Sem a implementação de políticas públicas eficazes, que regulem o mercado e promovam o acesso equitativo ao emprego, a formação educacional, por si só, não assegura inclusão social, podendo

até reforçar desigualdades preexistentes. A ideia de que o mercado de trabalho absorverá automaticamente os mais qualificados ignora dinâmicas como a concentração de renda, a precarização do trabalho e a exclusão de grupos historicamente marginalizados. Dessa forma, para que a educação seja, de fato, um meio de emancipação humana, mobilidade social e combate à exclusão, é necessário que ela esteja inserida em um contexto de regulação econômica, políticas de incentivo à empregabilidade e compromissos estatais voltados à justiça social.

O segundo sentido carrega a ideia que desde o nascimento, a educação desempenha um papel fundamental na humanização dos seres humanos, pois permite que as pessoas adquiram conhecimento, valores e senso crítico, tornando-as capazes de compreender e agir no mundo de maneira consciente e ética. Assmann (2000, p. 32) afirma que “educar é fazer emergir vivências do processo de conhecimento”. O produto da educação deve ser as “experiências de aprendizagem” e não a mera aquisição de conhecimentos prontos e disponíveis. A exemplo de Paulo Freire, Assmann acredita que a educação não deve ser vista como um simples ato de transmissão de conhecimentos, mas como um meio de transformação do sujeito e da sociedade<sup>22</sup>. Nesse sentido, é preciso ter clareza que a educação não é apenas instrução.

No mundo de hoje, o aspecto instrucional da educação já não consegue dar conta da profusão de conhecimentos disponíveis e emergentes mesmo em áreas específicas. Por isso, ela não deveria preocupar-se tanto com a memorização dos saberes instrumentais, privilegiando a capacidade de acessá-los, decodificá-los e manejá-los. O aspecto instrucional deveria estar em função da emergência do aprender (*emergent learning*), ou seja, da morfogênese personalizada do conhecimento (ASSMANN, 1998, p. 30).

O aprendizado personalizado e contínuo possibilita que o indivíduo reflita sobre sua realidade, questione estruturas injustas e desenvolva sua autonomia. Assmann (1994; 1998; 2000) defende que os seres humanos não são naturalmente solidários. Nesse sentido, a solidariedade não é vista como uma característica inata do ser humano, mas um valor que precisa ser cultivado ao longo do desenvolvimento social e individual. Diferente de impulsos instintivos, como a autopreservação, a solidariedade exige aprendizado, consciência ética e um senso

---

<sup>22</sup> “Ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 1987, p. 68).

de pertencimento coletivo, o que evidencia a necessidade de uma educação voltada para sua construção. Sem um processo educativo que incentive a empatia, o reconhecimento do outro e a cooperação, prevalecem comportamentos orientados pelo individualismo e pela competição exacerbada, muitas vezes reforçados por dinâmicas socioeconômicas excludentes. Dessa forma, a educação se torna fundamental para a formação de cidadãos comprometidos com o bem comum, possibilitando que a solidariedade não seja apenas um ideal abstrato, mas uma prática efetiva na organização social e na busca por uma convivência mais justa e equitativa.

Entende-se, assim, que a concepção de educação de Assmann não se restringe apenas ao ambiente escolar, mas considera os diferentes espaços e momentos da vida, desde as relações familiares até a participação política e cultural, como relevantes no processo educativo. Nesse sentido, a formação humana é permanente, exigindo um compromisso constante com o aprendizado e a adaptação às novas realidades. A educação é o que possibilita ao ser humano tornar-se mais humano, ampliando sua capacidade de convivência, empatia e transformação social<sup>23</sup>.

Assmann parte da premissa de que educar significa defender vidas. Em contrapartida, entende que a privação da educação corresponde ao mesmo que decretar a morte do sujeito. Para Assmann (2000), existe uma reciprocidade entre a vida e o conhecimento, ou melhor, entre processos vitais e processos cognitivos. E não há como separar esses dois aspectos.

Pode-se entender o entrelaçamento entre vida e conhecimento de duas maneiras: de um modo mais profundo, biologicamente, que conduz à compreensão de que a vida se constitui intrinsecamente mediante processos de aprendizagem, e de um modo mais trivial, em que se condiciona o conhecimento/educação a uma melhor qualidade de vida. No sentido trivial, mas não menos importante, reside o

---

<sup>23</sup> O modo como Assmann entende a educação está muito próximo daquilo que Freire defende como educação problematizadora, comprometida com a libertação e a emancipação humana. Para Freire (1987, p. 72-3), a concepção de educação problematizadora “parte exatamente do caráter histórico e da historicidade dos homens. Por isto mesmo é que os reconhece como seres que *estão sendo*, como seres inacabados, inconclusos, *em* e *com* uma realidade que, sendo histórica também, é igualmente inacabada. Na verdade, diferentemente dos outros animais, que são apenas inacabados, mas não são históricos, os homens se sabem inacabados. Têm consciência de sua inconclusão. Aí se encontram as raízes da educação mesma, como manifestação exclusivamente humana”.

desejo dos pais e educadores que compreendem a importância da educação na vida das pessoas e buscam por meio dela possibilitar uma vida melhor para todos.

Fica, assim estabelecido, que o conhecimento pode se constituir como possibilidade para uma vida melhor. Mas o que se entende por uma vida melhor? Jung Mo Sung afirma o seguinte,

[a] noção de uma “vida melhor” tem dois aspectos fundamentais: o aspecto operacional que permite a reprodução da vida material e espiritual/cultural das pessoas, do grupo e da sociedade; e o sentido da vida que permite que as pessoas e a sociedade possam julgar em que consiste este “melhor” e as levar a caminhar nessa direção (SUNG, 2006, p. 11).

É por meio da educação que se pode ter acesso ao conhecimento desses dois aspectos, e assim, entender os modos de produção e aplicação dos conhecimentos operacionais e avaliar criticamente o sentido da vida para se buscar uma “vida melhor”.

O problema é que a cultura do consumo e a ideologia neoliberal foram se tornando o parâmetro mais importante para o sentido da vida. A lógica do mercado e do consumo desenfreado desencantou a vida. O desencanto atingiu as lutas pela emancipação e o próprio processo educacional, reduzido cada vez mais ao critério econômico/financeiro. “Hoje, o encanto se transferiu para o mundo do consumo, para as mercadorias de marcas famosas, e a vida ficou desencantada” (SUNG, 2006, p. 12). O viver bem passou a estar geralmente associado ao sucesso profissional e/ou à capacidade de consumo. Ainda de acordo com Sung,

[q]uando o sentido da vida não está nela mesma, a educação também perde o seu sentido original de possibilitar uma vida boa e formar uma pessoa “de bem” e se concentra em capacitar tecnicamente os jovens para o sucesso econômico. Assim, o valor e o sentido da vida e da educação passam a ser medidos e julgados através do cálculo econômico (SUNG, 2006, p. 12).

As relações educacionais não podem ser transformadas em meros relacionamentos comerciais. A educação precisa passar por um processo de reencantamento, mas reencantar a educação não é tarefa fácil. Os sujeitos envolvidos nesse processo estão “encharcados” pelo negativismo e constantemente se veem atacados e vilipendiados naquilo que têm como valores. O corporativismo se alastrou. A maioria dos sujeitos envolvidos no processo educacional perdeu o entusiasmo com o seu papel na sociedade. Nesse sentido, poderia se começar o processo de reencantamento por várias instâncias: questão salarial, plano de

carreira, infraestrutura dos espaços físicos, acesso à tecnologia, entre outras. Entretanto, Assmann acredita que a questão do reencantamento e, por conseguinte, da qualidade da educação, passa pelo viés pedagógico. “De posse dessa bandeira, aumenta a credibilidade para exigir atenção para os demais reclamos” (ASSMANN, 2000, p. 24).

O reencantamento da educação carrega consigo uma preocupação com a transformação social. Qual sociedade que se almeja? Ao menos uma outra que vá na contramão dessa que reduz tudo ao cálculo econômico, que desfoca o sentido da vida e que desencanta tudo o que na vida não é acumulação e consumo, inclusive a própria educação. Essa mudança não necessariamente está pensando numa substituição do sistema capitalista por um pós-capitalista (ou qualquer outro), mas ressaltando apenas a urgência em mudar o foco do “encantamento”, que não seja o consumo, a acumulação e a ostentação, que gera pobreza e exclusão social.

O reencantamento da educação é uma temática recorrente na obra educacional de Hugo Assmann. Em seu livro *Metáforas novas para reencantar a educação: epistemologia e didática*, no capítulo 6, intitulado “Reencantar a educação”, Assmann destaca a importância do aparecimento de “novos cenários de confluência das preocupações epistemológicas, desde diferentes disciplinas [...] No que se refere à epistemologia, está surgindo uma forma de pensar acentuadamente transdisciplinar” (ASSMANN, 1998, p. 118-9). Entende-se, assim, que a mudança começa a ser gerida a partir do novo cenário epistemológico que se apresenta. A educação precisa ser revitalizada, e o sopro revitalizador pode vir a partir de um trabalho epistemológico transdisciplinar. Essa disposição teórica pode descambar numa refundamentação do âmbito ético-político. Assmann afirma que o reencantamento da educação passa por três eixos: (i) uma nova epistemologia transdisciplinar, (ii) uma nova postura de vida e (iii) um compromisso com a transformação da sociedade em novas bases éticas e políticas.

Em outra obra, *Reencantar a educação: rumo à sociedade aprendente*, no capítulo 2, também intitulado “Reencantar a educação”, Assmann se dedica a explorar os aspectos subjetivos do “reencantamento”. Aparece, assim, a importância do entusiasmo, da satisfação, da alegria, da paixão que devem permear o processo de ensino e aprendizagem, que devem estar presentes nos ambientes e nas práticas educativas. Entretanto, embora destaque os aspectos subjetivos, Assmann enfatiza

que não se pode ser ingênuo, o reencantamento da educação passa também por mudanças estruturais na sociedade e no Estado. O compromisso de reencantar a educação deve ser entendido em conjunto à luta por mudanças éticas, políticas e econômicas na sociedade.

Outra questão é que quando se postula operacionalizar um reencantamento educacional, necessariamente no fundo está se levando em conta a maneira como se encara o ser humano. Uma coisa que deve ficar bem clara, de acordo com Assmann (1995), é que não existe o ser humano como entidade abstrata, nem mesmo como individualidade isolada, os seres humanos estão imersos numa complexíssima rede de relações entre si e com a natureza, produzindo e reproduzindo a vida humana socialmente. Como devemos articular a visão pedagógica do ser humano? A partir da corporeidade, equacionando o ser-com-desejos e o ser-com-necessidades.

### 2.3.1 O paradigma da corporeidade

Na sua primeira obra dedicada à temática educacional, *Paradigmas educacionais e corporeidade*, Assmann reúne reflexivamente uma série de informações e considerações acerca da educação e estabelece uma interconexão. Ele defende que os temas abordados (reforma educacional, crítica à pedagogia da qualidade, a busca de um novo paradigma) devem ser vistos em conjunto. A questão da necessidade de uma reforma educacional em nosso país é tratada a partir de observações das reformas educacionais implantadas em outros países. Nesse processo, Assmann identifica o que chama de “uma verdadeira síndrome”, ou seja, a

ênfase crescente, nessas Reformas Educacionais, num conceito de aprendizagem fortemente calcado sobre os aspectos especificamente instrucionais (ensino mesmo!) e sobre o eficientismo, não raras vezes em prejuízo da dimensão crítico-formativa do sujeito educando (ASSMANN, 1995, p. 20).

Pode-se observar que, geralmente, existe uma nítida ligação entre as reformas educacionais em curso com a ideologia do mercado, que não está preocupada com uma formação humana e crítica do sujeito, mas apenas com a formação de mão-de-obra capaz de garantir os interesses do sistema capitalista. Estas observações de

Assmann, feitas em meados dos anos 1990, servem para se analisar atualmente todo o processo de reelaboração curricular proposta pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC).

De acordo com Assmann (1995), duas questões básicas reaparecem constantemente no debate acerca da educação: a capacitação de profissionais eficientes e a formação de seres humanos aptos ao exercício da cidadania e/ou solidários. Aparentemente ambos os polos dessa questão são positivos, entretanto, um modelo de educação que tem seu foco no mercado, geralmente está pensando apenas no desenvolvimento de “profissionais eficientes”. Faz-se necessário entrelaçar essas duas questões de modo que nenhuma delas fique desatendida, pois, formação humana e instrução profissional são instâncias educativas que precisam estar equacionadas.

Segundo Assmann, para operar uma reforma educacional que cumpra um papel eficiente e supere a desumanização, é preciso começar por uma redefinição do conceito de aprendizagem.

São vários os aspectos que entram nessa redefinição da aprendizagem. Um aspecto fundamental é o da urgência de encarar, de um jeito novo e diferente, o potencial auto-organizativo da Corporeidade no processo de aprender a aprender. [...] Um outro aspecto importante refere-se à redefinição das próprias instâncias, instituições e serviços relacionados com a aprendizagem (ASSMANN, 1995, p. 21-22).

Redefinir a aprendizagem é uma proposta que visa romper com o modelo cartesiano-mecanicista ainda em voga na educação nos dias de hoje. Para refutar tal modelo de educação, Assmann faz uso dos avanços que os estudos sobre cérebro-mente nos trazem para tentar compreender melhor a questão da aprendizagem, além disso, são válidos também para a sua abordagem os enfoques pós-mecanicistas da corporeidade viva. A corporeidade, para Assmann, é de suma importância em todo o processo de aprendizagem humana. Ou seja, é somente a partir da corporeidade que podemos pensar radicalmente a educação.

O ser humano é por excelência um ser corporificado. Não podemos falar de ser humano sem levar em conta a sua existência corporal. Para Strieder (1992, p. 2), “concretamente, nós nos tornamos manifestos aos outros pela expressão corporal”. A corporeidade/corporalidade nos autoriza a sermos indivíduos, além de nos inserir numa realidade terrestre e comunicacional com os outros seres humanos e o meio

ambiente que nos cerca. Para Assmann, isso não significa uma concepção materialista do ser humano, mas uma defesa da importância da corporeidade no processo de aprendizagem. Esse pensamento é um desdobramento da sua teologia. Assim como na sua concepção teológica, em seu pensamento educacional, mente e corpo não são coisas distintas, mas complementares e devem ser consideradas no conjunto da corporeidade humana.

Com o conceito de corporeidade, Assmann desenvolve sua crítica ao modelo educacional vigente, contesta algumas teorias pedagógicas bem aceitas na atualidade, mas que desconsideram essa dimensão humana no processo de aprendizagem. Além disso, postula que um novo paradigma educacional só é possível levando-se em conta o conceito de corporeidade. Assmann (1995, p. 113) deixa claro a sua tese: “O corpo é, do ponto de vista científico, a instância fundamental e básica para articular conceitos centrais para uma teoria pedagógica”. Ou seja, “somente uma teoria da Corporeidade pode fornecer as bases para uma teoria pedagógica”. De acordo com Silva,

para se conseguir alcançar uma atitude mais adequada em relação ao homem, faz-se necessário encará-lo em sua totalidade, tendo em vista o mesmo como ser total em sua corporalidade, como um ser de necessidades e desejos (SILVA, 2019, p. 71).

É nessa perspectiva que Assmann entende que as pedagogias devem considerar o ser humano, não dicotomizando o ser-de-necessidades do ser-de-desejos.

### 2.3.2 Complexidade e auto-organização

Como foi visto acima, Assmann acredita que uma nova epistemologia transdisciplinar pode contribuir com uma teoria pedagógica que tenha o compromisso de reencantar a educação e que desenvolva um compromisso ético nas pessoas. Leitor de Edgar Morin, Assmann se apropria da teoria da complexidade e a introduz em seus estudos sobre a educação. Em meados dos anos 1980, a complexidade se apresenta como uma novidade epistemológica. Entre os fatores que contribuíram para o surgimento da complexidade está a perspectiva sistêmica que, pode-se dizer, tem suas raízes no estruturalismo francês. A perspectiva sistêmica se apresentou como possibilidade para uma aproximação entre a

racionalidade humanística e a racionalidade científica, buscando, assim, uma visão “científica” da totalidade, da vida, do sujeito.

O surgimento da complexidade também levou em conta o desenvolvimento da técnica, ou seja, o progresso da cibernética e da ciência computacional. O pensamento “linear”, apto a lidar com situações constantes, não conseguiu dar conta dessa nova realidade que se apresentou. Desse modo, o pensamento sistêmico que consegue analisar e administrar situações complexas se apresentou como substituição ao modo de pensar linear. De acordo com D’Agostini (2003, p. 648), a racionalidade complexa é “orientada pelas noções de circularidade, de auto-organização, de fechamento e simultaneamente de abertura dos sistemas”.

Uma das concepções que deram início a esse novo modelo epistemológico foram as conclusões do neurofisiólogo chileno Humberto Maturana, que reconheceu a natureza fundamentalmente autorreferencial dos processos orgânicos, colocando por terra a concepção “diltheyana” de que viver é apenas interpretar o mundo. A questão é muito mais complexa. O certo é que a separação pontuada por Dilthey entre as ciências do espírito e as ciências da natureza, nesse contexto, não fazia mais sentido (D’AGOSTINI, 2003).

No início dos anos 70, Maturana e Varela desenvolvem a teoria dos sistemas autopoieticos. Os fenômenos observados por Maturana e Varela seriam incompreensíveis se o paradigma adotado fosse ainda o pensamento linear, pois, não se trata de processos que estão dispostos numa sequência regular, que vão acontecendo sucessivamente um ao outro, mas de dois aspectos simultâneos de um mesmo fenômeno (D’AGOSTINI, 2003). A consequência dessa lógica circular, ou desse pensamento sistêmico, é a noção de totalidade aberta. Pode-se considerar um sistema vivo como fechado ou aberto, depende do ponto de vista, são fechados enquanto sistemas e abertos enquanto estruturas.

A teoria da complexidade se caracteriza como a possibilidade de colocar ordem na aparente desordem, ou seja, busca conferir significado às coisas a partir do contexto em que elas mesmas aparecem. Nesse sentido, todo o apriorismo é deixado de lado, pois não se busca um determinado resultado, mas se constrói esse resultado a partir das condições dadas. O primeiro dado evidente da complexidade é

que ela é uma função da linguagem: ao variar o modo como a linguagem é empregada, varia também a complexidade.

A complexidade se refere ao fato da impossibilidade de se reduzir os fenômenos em termos lineares, homogêneos, calculáveis sem resíduos. A teoria da complexidade significou uma “revolução paradigmática”, forçando uma reorganização da ciência. A complexidade se apresenta como o fim da dicotomia proposta por Descartes, o fim do “paradigma da simplicidade” em que a realidade não é considerada em sua totalidade.

Outra consideração importante colocada é a necessidade do próprio conhecimento humano se tornar objeto de conhecimento. Todas essas considerações de cunho epistemológico servem de base para caracterizar o pensamento de Assmann, que reflete o que foi esboçado acima, a busca por não dicotomizar, mas aproximar/integrar a cultura humanística da cultura científica. Assmann se apresenta como um crítico do dualismo cartesiano, que acaba fragmentando o modo como se entende a dinâmica da vida bem como a inter-relação entre humanos, não humanos e a natureza.

Assmann entende que está acontecendo uma reconfiguração do cenário epistemológico. Na atual conjuntura, não fazem sentido epistemologias que tentam fixar o real em formas estáticas de conhecimento, elas precisam ser substituídas por uma visão epistemológica baseada em três noções importantes: complexidade, auto-organização e autopoiese. Com isso, Assmann (1998, p. 98) procura entender “o nexos entre processos de vida e processos de conhecimento”.

A auto-organização deve ser entendida estritamente com relação aos sistemas vivos. Assmann alerta que muitos cientistas têm confundido, ou não fazem a devida distinção, com a noção de autorregulação (por exemplo, do mercado). A auto-organização é um processo automático, que escapa do controle consciente dos sujeitos, com relação a todo tipo de forma de vida, incluindo alguns aspectos do cultural e do social; já a autorregulação diz respeito às “regras do jogo” coletivas, em que os sujeitos interferem conscientemente. Nesse sentido, Assmann afirma que,

[c]hamam-se auto-organização os processos da matéria e especialmente do mundo da vida que precisamente se apresentam como espontâneos e emergentes, sem propósito intencional ou consciente. Designam-se processos auto-organizativos aqueles que prescindem de planos, porque

emergem espontaneamente em decorrência de uma interpenetração de parâmetros caóticos com parâmetros ordenadores (ASSMANN, 2000, p. 62).

A auto-organização é um processo sem o qual não podemos entender a própria sociedade na qual se vive. Para Assmann, não é possível dialogar seriamente sobre educação ou política sem levar em conta os pressupostos da teoria sistêmica, da complexidade e da auto-organização. Por exemplo, aprender é sempre se apropriar de algo novo, assim, aprender é um processo auto-organizativo na medida em que algo novo é criado. Aprender e se adaptar, auto-organizar-se é uma característica elementar do sistema vivo.

A autopoiese (etimologicamente: autofazer-se, autofazimento, autoengendramento) “sinaliza uma ponte possível entre os níveis de intencionalidade auto-organizativa da vida que transcorrem sem qualquer intervenção da consciência e os níveis onde desponta uma consciência possível” (ASSMANN, 1998, p. 99). O conceito de autopoiese foi colocado no centro da discussão acerca do conhecimento pelos neurofisiólogos e epistemólogos Maturana e Varela. Assmann revela uma simpatia muito grande por este conceito, que longe de representar uma palavra esdrúxula, trata-se de um conceito transversátil porque permite transitar “da natureza para a história, revelando os limites desses conceitos clássicos que já não dão conta da conjugação necessária entre biologia, linguagem e ciências sociais em geral” (ASSMANN, 1998, p. 99).

O conceito de complexidade não deve ficar restrito a uma espécie de curinga verbal no intuito de significar coisas complicadas. Assmann (1998, p. 101) defende que a complexidade entendida “como uma ruptura epistemológica em relação à razão calculante do cientificismo moderno refere-se, sobretudo, àquilo que não pode ser analisado pela somatória de todas as análises parceladas de todos os seus componentes”. Por mais que um modelo mecanicista busque incorporar complementações, não chega próximo do que se pode alcançar com os sistemas complexos. A complexidade, nesse sentido, inaugura um novo modelo explicativo não-reducionista.

Assmann propõe a seguinte pergunta: “por que ligar conhecimento à complexidade no plano da pedagogia?” Ao que responde que se deve ao simples fato de nossa percepção da realidade ser muito limitada, com forte tendência a

simplificar as coisas, ou seja, “recortamos os fenômenos para facilitar-nos uma suposta compreensão do mundo” (ASSMANN, 1998, p. 102). Continua Assmann (*Ibidem*), “gostamos de acomodar-nos em concepções simplificadas, sem refletir que isso, por um lado, nos ajuda a sobreviver, mas, pelo outro, restringe nossas possibilidades vitais”.

Entretanto, Assmann testemunha que está acontecendo uma grande reviravolta rumo a uma ciência e a um modo de pensar não lineares. Diante desse novo contexto, é imperativo que a educação leve em conta as noções de conhecimento e complexidade. Além disso, as novas configurações epistemológicas, possibilitadas pelo desenvolvimento da inteligência artificial, nos apresentam um nível de complexidade que nos obriga a repensar o que significa conhecer e aprender. De acordo com Assmann e Sung (2000, p. 164), “uma educação baseada no pensamento complexo nos ajuda a entender melhor a relação complexa e contraditória entre os desejos que nascem da sensibilidade solidária e os princípios organizativos da sociedade”. A educação pode se tornar um espaço de sensibilização dos seres humanos para metas solidárias, não no sentido de criar consciência, mas de desencadear processos auto-organizativos – cognitivos e vitais – em direção a um mundo mais solidário.

### 3 Solidariedade: gênese e crítica

As linguagens sobre a solidariedade se reportam a urgências solidárias diferentes, fazendo vibrar sensibilidades diferenciadas, e criando pontos de irradiação e nexos convergentes e divergentes. Já que se trata de uma teia complexa, é de prever que ela tenha vários pontos de amarre, nós de aglutinação e, neste caso, muitas pontas soltas (ASSMANN; SUNG, 2000).

Neste capítulo, num primeiro momento, intenta-se dar um passo atrás para analisar e expor a origem da noção de solidariedade. A epígrafe nos confirma que não há uma univocidade ou uma uniformidade quando se trata desse termo, ao contrário, ele se expressa em diferentes linguagens e se relaciona com urgências solidárias específicas. Além disso, o termo possui um caráter polissêmico, “uma teia de campos semânticos variados” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 35). O termo solidariedade surge no direito romano clássico como responsabilidade cooperativa entre um sujeito devedor e um outro que assumiria “solidariamente” sua dívida. Depois de ter ficado por um bom tempo ausente das discussões filosóficas, ressurgiu às vésperas da Revolução Francesa e a partir daí é cada vez mais incorporado e trabalhado teoricamente no interior da Sociologia, Filosofia, Teologia (Doutrina Social da Igreja), entre outras disciplinas.

Em seguida, os próximos pontos se ocupam da análise crítica de algumas formulações que problematizam a noção de solidariedade. A escolha dos teóricos não é casual, mas são aqueles que Hugo Assmann utiliza para fundamentar a sua caracterização, principalmente na obra *Competência e sensibilidade solidária: educar para a esperança*, escrita em parceria com Jung Mo Sung. Começamos a análise a partir da exposição de Émile Durkheim (1858-1917), tratando de diferenciar solidariedade mecânica e solidariedade orgânica, apontando as possibilidades da solidariedade orgânica e também suas limitações. O próximo passo é analisar as concepções de solidariedade do neopragmatista norte-americano Richard Rorty (1931-2007), do psicólogo, filósofo e pedagogo norte-americano Lawrence Kohlberg

(1927-1987) e do alemão Jürgen Habermas (1929-), trazendo à tona as vantagens e limitações de cada concepção.

Finalizando o capítulo, pretende-se tratar brevemente da noção de solidariedade a partir de alguns documentos da Igreja Católica, até as encíclicas do Papa João Paulo II. O propósito de desenvolver uma apresentação sobre a noção de solidariedade a partir dos documentos sociais da Igreja Católica se justifica na medida em que Hugo Assmann teve uma formação católica como seminarista e padre e atuou como teólogo católico boa parte de sua carreira acadêmica. De certo modo, a Doutrina Social da Igreja perpassa seus escritos, seja como horizonte ou crítica.

### 3.1 A gênese da noção de solidariedade

Na primeira parte do texto procuraremos evidenciar o sentido (ou sentidos) do termo “solidariedade”. Iniciamos situando brevemente a origem semântica do termo na história do pensamento ocidental. A noção de solidariedade é uma categoria dos tempos modernos e, na sua concepção atual, surgiu no início do século XIX, como resposta às realidades decorrentes da sociedade industrial. Pode-se afirmar que este conceito está em íntima relação tanto com a noção jurídica de igualdade quanto com a noção política de democracia. O aparecimento do termo está atrelado aos movimentos que desembocam na Revolução Francesa de 1789. No entanto, o conceito de solidariedade permanece um bom tempo ao lado do conceito de fraternidade, não compondo como este último o *slogan* da revolução, emancipando-se apenas em 1848 com a Revolução Europeia, protagonizada por movimentos operários influenciados pelas ideias de Marx e Lassalle<sup>24</sup>. De acordo com Cortina (1996), a noção de solidariedade é uma versão secularizada da fraternidade. O fundo religioso de que todos possuem em comum o mesmo pai seculariza-se a partir da noção de solidariedade. Isso é um ganho, pois a solidariedade extrapola os

---

<sup>24</sup> Vale notar que o *slogan* da Revolução Francesa é totalmente direcionado para os interesses da burguesia, isto é, sem a pretensão de buscar uma emancipação social de modo geral, mesmo que seja na sociedade francesa da época. Ou seja, o lema “liberdade, igualdade e fraternidade” vai ao encontro das garantias de privilégios aos burgueses do que no sentido de buscar a eliminação das enormes diferenças socioeconômicas existentes.

limites de raça, classe e/ou crença que poderiam ser defendidos a partir da fraternidade.

Entretanto, a origem linguística do termo é mais antiga do que essa significação que emerge a partir das revoluções dos séculos XVIII e XIX. A palavra solidariedade tem origem latina e refere-se à responsabilidade cooperativa dentro do direito civil romano. Segundo Brunkhorst (2005, p. 2) “[o] conceito jurídico romano *in solidum* significa uma obrigação para com todos, responsabilidade solidária, dívida comum, obrigação solidária: *obligatio in solidum*. Um por todos e todos por um”. Naquele contexto, a expressão *in solidum* era utilizada exclusivamente na jurisprudência comercial. Quando havia uma transação comercial, era estabelecido um contrato comercial que determinava o que cabia a cada uma das partes da transação. O vínculo jurídico que se estabelecia entre os credores e devedores tinha, assim, um caráter de solidez, pois a obrigação de um era a obrigação de todos naquele grupo. Assim, diante de uma dívida contraída por alguém que não conseguisse pagá-la, todos se tornariam responsáveis em quitá-la.

O termo solidariedade tem origem em *solidus* (denso e firme). O vínculo de solidariedade é sólido não só para quem deve alguma coisa, mas também para o credor, que pode, se necessário, recorrer ao substituto que possa pagar. Pode-se afirmar que a dívida de um é a dívida de todos. “Assim, a *obligatio in solidum* une pessoas desconhecidas com papéis complementares e interesses heterogêneos por meio da lei abstrata” (BRUNKHORST, 2005, p. 2). Dois aspectos parecem estar presentes na acepção de solidariedade: a ideia de um vínculo, uma relação forte e estreita entre vários sujeitos ou partes, e, além disso, quando se trata de seres humanos, a noção de responsabilidade para com o outro, no sentido de erguer ou apoiar o enfraquecido, resgatar sua dignidade perdida e reintegrá-lo ao ambiente do qual foi excluído. Esses dois elementos parecem definir etimologicamente o entendimento sobre a noção de solidariedade.

Essa ideia do direito civil romano é retomada nos séculos XVIII e XIX e “combinada com o princípio republicano da vida pública, em que a queda de um cidadão é a queda de todos os cidadãos” (BRUNKHORST, 2005, p. 2)<sup>25</sup>. Nessa

---

<sup>25</sup> Cf. Constituição Francesa de 1793, artigo 34: “Há opressão contra o corpo social, quando um único dos seus membros é oprimido”.

caracterização, não se pode desconsiderar a influência de Rousseau, que no Contrato Social une a ideia republicana da solidariedade “com a esperança profética cristã primitiva de que os últimos seriam os primeiros e todos seriam iguais na assembleia popular democrática” (BRUNKHORST, 2005, p. 2). Desse modo, o conceito de solidariedade é reconstruído considerando duas fontes: o próprio direito romano com a noção de harmonia republicana e amizade cívica atrelado à ideia de fraternidade e amor ao próximo do cristianismo. Apesar da herança cristã no conceito moderno de solidariedade, é preciso entender que este não está em relação com outros conceitos cristãos como compaixão e misericórdia, ele continua sendo trabalhado dentro de um âmbito jurídico e/ou moral. Fraternidade não é compaixão e solidariedade não é misericórdia, mas um direito. Brunkhorst (2005, XIII) defende a ideia de que, “nas sociedades modernas, a solidariedade coincide com o conceito de democracia”<sup>26</sup>.

O termo solidariedade surge como um compromisso político e social. Embora a inspiração moderna do termo tenha considerado a ideia de amor ao próximo cristã, a expressão solidariedade tem a pretensão de ir além da caridade cristã. A solidariedade pretende se constituir como uma ideia mais sólida e positiva. Em que sentido? Não generalizando, mas a caridade pode ser reduzida a um simples gesto de dar esmola aos mais pobres, o que geralmente não muda a essência de uma sociedade desigual. Nesse sentido, a caridade não serve para fundamentar uma reforma política séria. Assim, o termo solidariedade ganha maior expressividade, pois poderia ser utilizado como um conceito jurídico-normativo. Pierre Leroux é um dos responsáveis pelas primeiras utilizações do conceito em língua francesa, procurando um termo que possa substituir a noção de caridade cristã e sirva para pensar politicamente a redução das desigualdades sociais.

Entretanto, a consolidação do termo se dá com León Bourgeois e Emile Durkheim. Bourgeois, baseando-se nas descobertas da sociologia emergente, destacava a concepção da sociedade como um organismo. Chega assim à noção de interdependência social. A partir dessa ideia fundadora, propõe uma atitude que denomina “solidariedade”. A solidariedade é um princípio que sustenta a interdependência entre os diferentes membros da sociedade, implicando uma série

---

<sup>26</sup> A solidariedade deve ir além da comunidade, manifestando-se na sociedade.

de deveres mútuos. Ela permite superar a simples boa vontade individual. Para ser efetiva, a solidariedade deve ser canalizada através de uma organização planejada, não devendo ser deixada nas mãos de um sentimento bom, espontâneo e passageiro.

Do mesmo modo, Durkheim se mostra favorável à prática da solidariedade. Entende, a partir dela se promove um conjunto de comportamentos que asseguram a coesão e a continuidade da ação coletiva da sociedade. Durkheim apresenta a solidariedade a partir de dois níveis evolutivos. A primeira forma de solidariedade é mecânica ou por semelhança. Em seguida, passa-se a uma solidariedade orgânica ou por diferenciação de papéis, correspondente às sociedades complexas modernas. Para Durkheim, a solidariedade orgânica é a mais eficiente.

### 3.2 A solidariedade em Durkheim, Rorty, Kohlberg e Habermas

O conceito moderno de solidariedade começou a ser desenvolvido no século XIX, durante o surgimento do movimento operário e do pensamento socialista. O filósofo francês Émile Durkheim é frequentemente associado à teoria da solidariedade. Em sua obra *Da Divisão do Trabalho Social*, publicada em 1893, Durkheim distinguiu dois tipos de solidariedade: a solidariedade mecânica e a solidariedade orgânica. A solidariedade mecânica é uma característica das sociedades tradicionais, em que os indivíduos compartilhavam valores, crenças e práticas semelhantes, resultando em uma coesão social baseada na semelhança e na identidade coletiva. Já a solidariedade orgânica é própria das sociedades modernas, marcadas pela divisão do trabalho e pela interdependência econômica.

A solidariedade mecânica refere-se a uma forma de coesão social predominante em sociedades mais simples ou tradicionais, onde os vínculos entre as pessoas são baseados em relações de parentesco, tradição e valores comuns.

Existe uma solidariedade social proveniente do fato de que certo número de estados de consciência são comuns a todos os membros da mesma sociedade. É ela que o direito repressivo figura materialmente, pelo menos no que ela tem de essencial” (DURKHEIM, 1999, p. 83).

Nesse tipo de solidariedade, os indivíduos compartilham uma consciência coletiva forte e homogênea, e a identidade coletiva é priorizada sobre a identidade individual. A religião, a família e as tradições exercem papel central, enquanto a resolução de conflitos se dá principalmente por meio de costumes ou de uma justiça repressiva, voltada para punir desvios e manter a unidade do grupo. O uso termo “mecânica”, segundo Durkheim (1999, p. 107), “não significa que ela seja produzida por meios mecânicos e de modo artificial”, apenas se refere à ideia de que a coesão social é automática e uniforme entre os membros da sociedade. A solidariedade mecânica, como descrita, envolve uma forte homogeneidade social, onde o desvio ou a diferença são frequentemente reprimidos. Em tal contexto, os indivíduos dependem uns dos outros para suprir suas necessidades e desempenhar diferentes funções na sociedade.

No entanto, quando a “densidade material” (o número de pessoas em relação ao espaço em que vivem) e a “densidade moral” (a qualidade da comunicação e das trocas entre as pessoas) aumentam, se intensifica um processo de especialização das funções sociais. Ou seja, à medida em que as sociedades crescem e se tornam mais complexas, ocorre uma divisão mais marcada de funções e papéis sociais. A partir desse momento, passamos para o que Durkheim chama de solidariedade orgânica, “a solidariedade devida à divisão do trabalho”. Para Durkheim (1999, p. 103), “as relações que o direito cooperativo com sanções repressivas regula e a solidariedade que elas exprimem resultam da divisão do trabalho social”.

Portanto, a noção de solidariedade evolui conforme a complexidade da sociedade aumenta. De uma solidariedade mecânica, onde o vínculo é imediato e baseado na semelhança, passamos para uma solidariedade orgânica, onde o vínculo é indireto, funcional e regulado pelo direito. Esse conceito de Durkheim nos ajuda a entender como as sociedades modernas mantêm a coesão social em meio à crescente diversificação de papéis e valores individuais.

Por meio do conceito de solidariedade, Durkheim busca uma base para se pensar os diferentes modos de integração social e sistêmica da sociedade. “Além dessas dimensões descritivas e operacionais, o pensamento de Durkheim preserva a dimensão ética como essência e razão de ser da solidariedade, assim como a própria dimensão normativa” (VALENZUELA, 2003, p. 521).

Nesse contexto, o termo solidariedade passou a ser utilizado para descrever o senso de cooperação, apoio mútuo e responsabilidade compartilhada entre os membros de uma comunidade ou sociedade. É um princípio que enfatiza a importância de ajudar e agir em benefício dos outros, especialmente dos mais vulneráveis ou necessitados. Émile Durkheim defende a ideia de que na sociedade industrial, a divisão do trabalho tem por finalidade trazer à tona a solidariedade e não o conflito social.

Assmann e Sung (2000, p. 47) afirmam que para melhor entender Durkheim “é preciso situar seu pensamento no contexto de uma França de final de século XIX, que tentava recuperar o seu atraso na industrialização”. Entretanto, uma crítica ao pensamento de Durkheim é que ele tende a ver essas formas de solidariedade como aspectos “naturais” e necessários da organização social, deixando de lado as tensões e contradições que podem emergir dentro de cada uma dessas formas de solidariedade. Para Assmann e Sung (2000, p. 47), “Durkheim projetou verdadeiro entusiasmo sobre o que ele via como fonte de uma dinâmica coesionadora: a empresa industrial”. Nesse sentido, o erro de Durkheim consiste em ter acreditado que “o avanço da ciência, a modernização do Direito e a crescente industrialização seriam os vetores confiáveis e seguros do progresso” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 47).

Richard Rorty, um filósofo americano do século XX, abordou o conceito de solidariedade de uma perspectiva pragmática e neopragmática. Rorty (1992, p. 235), discorda que “a maneira filosófica de explicar aquilo que entendemos por ‘solidariedade humana’ é dizer que há algo dentro de cada um de nós – a nossa humanidade essencial – que ressoa com a presença dessa mesma coisa em outros seres humanos”. Rorty, como um filósofo pragmatista, classifica esse modo de explicação como essencialista e ontológica.

Desse modo, entende que a solidariedade não está fundamentada em princípios transcendentais ou em uma base moral objetiva, mas é construída através da prática e da interação humana. Para Rorty, não há uma norma ética ou moral universal que todas as pessoas devam seguir obrigatoriamente, o que realmente importa é a capacidade de estabelecer relações com diversas tradições e ouvir o que o “outro” tem a dizer. Entretanto, importante notar que “a força de ‘nós’ é tipicamente contrastante no sentido em que contrasta com um ‘eles’ que também é

constituído por seres humanos – o tipo errado de seres humanos” (RORTY, 1992, p. 237). Assim, “o nosso sentido de solidariedade é mais forte quando se pensa naqueles relativamente aos quais se exprime solidariedade como se fossem ‘um de nós’, em que ‘nós’ significa algo mais pequeno e mais local do que raça humana” (*Ibidem*).

Desse modo, Rorty argumenta que os sentimentos de solidariedade dependem das diferenças e semelhanças que se manifestam quando os seres humanos se relacionam, quando se evidencia o pertencimento a “nós” ou a “eles”. No entanto, Rorty acredita que o “nós” não é uma consideração estática, mas é possível que haja um alargamento. Essa dinâmica é dependente das contingências históricas e dos contextos sociais. Rorty acredita que há um progresso moral, e que este direciona-se para uma maior solidariedade. Mas, tal solidariedade não é baseada em uma essência comum ou em princípios morais universais, mas é uma construção social contingente que se desenvolve ao longo do tempo. Em que cada vez mais as diferenças tradicionais (tribo, religião, raça, costume, entre outras) deem lugar às semelhanças comuns como a dor e a humilhação. Surgindo, assim, “a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do ‘nós’” (*Idem*, p. 239).

Para Rorty, a ideia kantiana de que “temos obrigação para com os seres humanos simplesmente enquanto tal”, na prática não tem muito impacto. Talvez o único propósito da assertiva kantiana seja nos recordar da necessidade de “alargar tanto quanto possamos o sentido do ‘nós’ [...], [e conseqüentemente] *criar* um sentido mais expansivo da solidariedade do que o que atualmente temos” (*Idem*, p. 234). Uma maneira correta para lermos a assertiva kantiana é de que nós herdeiros das contingências históricas podemos criar instituições políticas cada vez mais cosmopolitas e democráticas; a maneira errada é simplesmente ficarmos pensando numa ideia comum de humanidade como fundamento filosófico da sociedade democrática (RORTY, 1992).

Para Rorty, o importante não é buscar uma fundação última (transcendental) para a solidariedade, mas criar espaços de conversação e diálogo que permitam a construção de novas formas de solidariedade baseadas na empatia, compreensão mútua e senso de justiça. De acordo com Assmann e Sung (2000, p. 44), “Rorty aposta numa espécie de emergência lenta e gradual das sensibilidades solidárias,

cada vez mais universais, desde o interior das experiências empíricas tornadas possíveis pelas instituições democráticas”. Nesse sentido, a solidariedade é vista como um valor político importante que nos motiva a agir em prol da justiça e do bem comum, e seu fortalecimento faz-se necessário para a criação de sociedades mais igualitárias e inclusivas.

Para Assmann e Sung (2000), o problema da argumentação de Rorty é não ter aprofundado as supostas relações intrínsecas entre mercado e democracia. Assmann e Sung questionam:

Como poderíamos ignorar que essa vinculação se revelou historicamente mutante, frágil e, hoje mais do que nunca, sujeita às inevitáveis questões sobre os famosos limites de ambos – os limites do mercado excludente, os limites da democracia tutelada –, limites que exigem ser problematizados precisamente desde o interior da própria vinculação, supostamente espontânea, entre mercado e democracia? (ASSMANN; SUNG, 2000. p. 44).

Lawrence Kohlberg, psicólogo e teórico do desenvolvimento moral, não mencionou explicitamente a solidariedade em sua teoria. Entretanto, de acordo com Assmann e Sung (2000), sua teoria do desenvolvimento moral nos convoca à construção de uma consciência solidária universal. A teoria de Kohlberg distingue três níveis, cada qual com dois subníveis totalizando seis estágios sequenciais de desenvolvimento moral: nível pré-convencional (estágios 1 e 2), nível convencional (estágios 3 e 4) e nível pós-convencional (estágios 5 e 6). No nível pré-convencional estão a maioria das crianças com menos de 9 anos; no nível convencional estão a maioria dos jovens e adultos; e, no nível pós-convencional estão alguns adultos com mais de 20 anos. Com relação ao termo “convencional” que aparece na nomenclatura de todos os níveis “significa conformidade e manutenção das normas, expectativas e acordos da sociedade ou da autoridade, simplesmente por serem regras, expectativas ou acordos sociais” (KOHLBERG, 1992, p. 187). Assmann e Sung elaboram um quadro explicativo e interpretativo dos estágios do desenvolvimento moral propostos por Kohlberg (Quadro 1).

Quadro 1 – Estágios do desenvolvimento moral

	Nível	Definição	Frase que exemplifica
Nível pré-convencional	Subnível 1 - O nível heterônomo	Agir bem é obedecer cegamente às prescrições e às autoridades, para evitar punições e sofrimentos corporais	“Faça isso direito!” (Uma das máximas atribuídas aos nazistas)
	Subnível 2 - O nível do individualismo, do pensamento fim-meios e da troca	Agir bem é servir às necessidades próprias e alheias e comportar-se no sentido da troca recíproca concreta	“Uma mão lava a outra!” (sabedoria popular)
Nível convencional	Subnível 3 - O nível das expectativas, relações e conformidade mútua interpessoal	Agir bem significa fazer um papel bonito, preocupar-se com os outros, comportar-se de maneira leal e confiável com os companheiros e estar disposto a cumprir regras e corresponder às expectativas	“O que não queres que se faça a ti, também não o faças a nenhum outro!” (A regra de ouro, ver o Evangelho de Lucas 6, 31)
	Subnível 4 - O nível do sistema social e da ausência de consciência	Agir bem significa cumprir seus deveres na sociedade, manter a ordem social e preocupar-se com o bem-estar da sociedade	“Tranquilidade é o primeiro dever do cidadão!” [ou seja, Segurança antes de tudo] (de uma pichação em muros de Berlim)
Nível pós-convencional	Subnível 5 - O nível do contrato social ou da utilidade para todos e dos direitos do indivíduo	Agir bem significa defender os direitos fundamentais assim como os valores básicos e os contratos na sociedade, mesmo quando entram em choque com regras e leis concretas de um subsistema social	“Ser proprietário é ter obrigações, o uso da propriedade deve servir ao mesmo tempo ao bem comum.” (algo semelhante consta da maioria das Constituições)
	Subnível 6 - O nível dos princípios éticos universais [solidariedade social]	Agir bem significa considerar como básicos os princípios éticos que toda a humanidade deve seguir	“Age de modo tal que tua máxima possa valer sempre como princípio de uma Legislação Universal!” (O imperativo categórico de Kant)

Fonte: Assmann e Sung (2000, p. 37-8), adaptado

Conforme Kohlberg (1992, p. 187), “uma forma de entender os três níveis é considerá-los como três diferentes tipos de relação entre o *eu* e as *normas e expectativas da sociedade*”. Ou seja, diferentes maneiras pelas quais o indivíduo se relaciona com normas e expectativas sociais. Essa perspectiva destaca o caráter relacional e progressivo do desenvolvimento moral, sugerindo que a maturação ética não se dá apenas pelo cumprimento das normas, mas pela forma como o indivíduo as interpreta e internaliza. Kohlberg defende a ideia de que à medida que os indivíduos amadurecem e enfrentam dilemas éticos complexos, eles têm a

oportunidade de avançar para estágios mais altos, desenvolvendo uma moralidade mais crítica e humanista.

No nível pós-convencional, alguns indivíduos alcançam uma perspectiva mais abstrata e universal de moralidade. É justamente neste último nível, no sexto estágio, que Assmann e Sung (2000), inspirados pela discussão entre Kohlberg e Habermas, situam a solidariedade (Quadro 1). Nesse estágio, os indivíduos apresentam um senso de justiça que transcende as normas sociais e levam em consideração princípios éticos mais amplos. A solidariedade pode ser vista como uma expressão desse senso de justiça e igualdade, onde os indivíduos são capazes de reconhecer a importância de agir em benefício dos outros e de buscar o bem comum, mesmo que isso possa entrar em conflito com as normas sociais existentes.

De acordo com Assmann e Sung,

Kohlberg ficou conhecido por sua dura tese de que pouca gente alcança a maturidade ética exigida por uma consciência solidária universal. Mas ele não formulou a sua teoria para colocar-nos diante do dilema de ou acreditar cegamente no ser humano ou desesperar de sua perfectibilidade. Ao contrário, como ele mesmo se explicou fartamente, sua teoria visava incutir-nos a urgência pedagógica de superar, a todo o custo, as limitações éticas a que muita gente é condicionada por seu contexto cultural e social (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 37).

A citação de Assmann e Sung, aponta para um dos aspectos centrais da teoria de Kohlberg: a crença de que o desenvolvimento moral não ocorre de maneira automática, mas exige esforços conscientes, onde a educação tem um papel relevante. A ideia de que poucas pessoas alcançam a maturidade ética desejada, embora reflita a visão realista de Kohlberg, não deve ser interpretada como um pessimismo intransponível. Pelo contrário, nos aponta a possibilidade de avanço ético com base na intencionalidade pedagógica e no estímulo ao pensamento crítico.

A teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg teve bastante repercussão entre os teóricos na década de 1980. Entre esses teóricos está Jürgen Habermas, filósofo e sociólogo alemão. Habermas dedica uma série de comentários de apreciação e crítica à teoria de Kohlberg. Na quarta parte da obra *Conciencia moral y acción comunicativa*, Habermas se propõe apresentar, discutir e problematizar a teoria de Kohlberg em consonância com a sua proposta de fundamentação da moral a partir da Ética do Discurso, com o intuito de pensar a passagem a um estágio pós-convencional da consciência moral. Num estágio pós-convencional, “o juízo moral é

separado dos acordos parciais e das colorações históricas de uma forma vital particular, que não pode mais se referir à validade deste contexto do mundo da vida” (HABERMAS, 2000, p. 134)<sup>27</sup>.

Em seu texto *Justicia y Solidaridad*, Habermas desenvolve a noção de solidariedade contraposição à noção de benevolência de Kohlberg. Segundo Habermas (1991, p. 197), “não é possível preservar a integridade dos indivíduos sem a integridade do mundo da vida, que possibilita sua pertença comum, interpessoal, e as relações de reconhecimento recíproco”<sup>28</sup>. Habermas defende que somente a solidariedade pode garantir o tratamento igualitário na relação indivíduo e grupo social, pois evocaria a primazia pelo bem comum, ao contrário da benevolência pensada como respeito ao próximo. A solidariedade é mais ampla, pois permite conectar a preocupação com o bem do próximo com o interesse pelo bem comum. Pois, a identidade do grupo se reproduz a partir das relações de reconhecimento recíprocas.

O princípio da solidariedade “tem sua raiz na experiência de que cada um precisa se responsabilizar pelo outro, porque todos devem estar igualmente interessados na integridade do contexto vital comum do qual são membros”<sup>29</sup> (HABERMAS, 1991, p. 198). Habermas ainda afirma que a justiça enquanto deontológica reivindica a solidariedade como sua outra cara. Ou seja, justiça e solidariedade se complementam, são duas faces da mesma moeda, “dois aspectos da mesma coisa”. Desse modo, “é impossível uma teoria da justiça desvinculada dos laços de solidariedade, independente do modo de vida, religião, estado ou nacionalidade de cada sujeito” (PIZZI, 2005, p. 248).

A solidariedade, como componente de uma moral universalista, deve ser entendida para além do seu sentido particular. Deve deixar de lado as suas limitações particulares, etnocêntricas (“um por todos e todos por um”), para abrir-se a interações discursivas, ao compromisso intersubjetivo e ao reconhecimento mútuo. Nesse sentido, Habermas (1991, p. 199) afirma que “o conceito pós-convencional de

---

<sup>27</sup> *En esta etapa se separa el juicio moral de los acuerdos parciales y de las coloraciones históricas de una forma vital particular, que ya no puede remitirse más a la validez de este contexto vital.*

<sup>28</sup> *No se puede preservar la integridad de los individuos sin la integridad del mundo de la vida que hace posible su pertenencia común, interpersonal, y las relaciones de reconocimiento recíproco.*

<sup>29</sup> *Tiene su raíz en la experiencia de que cada uno tiene que hacerse responsable del otro, porque todos deben estar igualmente interesados en la integridad del contexto vital común del que son miembros.*

justiça pode concordar com a solidariedade, como sua contraparte, somente se esta é transformada à luz da ideia de uma formação discursiva da vontade comum”<sup>30</sup>. Ainda, somente um conceito pós-convencional de solidariedade pode servir de base para se pensar a questão da universalidade, segundo a proposta de Habermas.

Não cabe aqui uma análise e reconstrução das implicações da teoria de Kohlberg no pensamento de Habermas, nem mesmo reconstruir em termos mais amplos o que Habermas desenvolve sobre a noção de solidariedade. Seguindo as ponderações de Assmann e Sung,

o que mais nos interessa mencionar aqui é o interesse de Habermas por criar um patamar de reflexão sobre a solidariedade que nos leve um passo adiante da dura tese de Kohlberg acerca da escassa sensibilidade solidária na maioria dos seres humanos (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 39).

Para Assmann e Sung (*Ibidem*), enquanto Kohlberg defende que poucos adultos chegariam a um “nível de percepção ética requerido para aderir conscientemente a valores solidários de caráter universal”, Habermas, a partir da teoria da linguagem e da ação comunicativa, procura mostrar “por onde avançar numa análise acerca da viabilidade social de perspectivas solidárias”.

O que Assmann e Sung procuram destacar das inúmeras referências de Habermas ao tema da solidariedade é:

A repetida ênfase de Habermas na necessidade de *pensarmos conjuntamente* as formas de enunciação verbal dos argumentos em favor de um princípio universal da solidariedade e a construção democrática de consensos coletivos nessa direção, que possam projetar-se em normas jurídicas e princípios de organização da sociedade, *socialmente desejados e juridicamente exigíveis* pelos cidadãos (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 40, grifo dos autores).

Assmann e Sung se mostram bastante otimistas com o pensamento de Habermas em relação à noção da solidariedade. Para o pensador alemão, o binômio “justiça e solidariedade”, deve ser trabalhado não apenas no âmbito normativo-jurídico, mas principalmente no âmbito antropológico e ético. Nesse sentido, abre-se a possibilidade efetiva de “inclusão do outro”.

---

<sup>30</sup> *El concepto postconvencional de la justicia puede concordar con la solidaridad, como su contraparte, solamente si ésta es transformada a la luz de la idea de una formación discursiva de la voluntad común.*

### 3.3 A solidariedade nos documentos da Igreja Católica

A igreja católica tem uma longa tradição de práticas no que diz respeito à solidariedade com os mais necessitados. Além disso, há na tradição católica autores que no decorrer da sua história se dedicaram a contribuir com uma doutrina da caridade e da justiça social. Entretanto, o tema da questão social, como concebido atualmente, é relativamente novo no ambiente eclesial católico. De modo geral, a temática em torno da questão social tem uma história muito próxima do contexto de ressignificação do conceito de solidariedade. No final do século XVIII, diante da emergência dos enormes problemas sociais causados pela revolução industrial, começam a surgir movimentos de operários que reivindicam melhores condições de trabalho. Simplificando ao extremo, isso acaba culminando com as revoluções de 1848, que aconteceram, se não em toda, ao menos em boa parte da Europa.

Nos anos seguintes a 1848, um dos primeiros membros da Igreja Católica a abordar a questão social foi Wilhelm Emmanuel von Ketteler, bispo de Mainz, usando a expressão “ensinamento social da Igreja”. “O Papa Leão XIII, chamou este bispo de ‘seu grande predecessor’, na reflexão sobre os assuntos que formalmente iniciam a reflexão social da Igreja” (CNBB, 2020). A Igreja Católica, no entanto, muito próxima às monarquias e às aristocracias que detinham o poder, não tinha um posicionamento claro e efetivo diante dos problemas oriundos do capitalismo industrial nascente e das reivindicações das lutas proletárias.

Apenas em 1891, em grande parte influenciado por von Ketteler, o papa Leão XIII publicou uma carta encíclica denominada *Rerum Novarum* (Sobre as coisas novas), onde aborda a questão social. A temática volta a fazer parte de uma nova encíclica com Pio XII, 1951, na *Quadragesimo Anno*. Entretanto, embora a *Rerum Novarum* e a *Quadragesimo Anno*, abordem a questão social, não mencionam o termo solidariedade e/ou subsidiariedade.

O termo solidariedade vai aparecer somente nos escritos sociais da Igreja a partir do papa João XXIII. Em 1961, João XXIII publica a encíclica “*Mater et Magistra*”, com o intuito de repensar as transformações sociais da época. Nesta carta encíclica aparecem como temas importantes o humanismo cristão e a preocupação com os países menos desenvolvidos economicamente, além de refletir

sobre a questão do bem comum numa perspectiva global (CNBB, 2020). Em seguida, nos documentos do Concílio Vaticano II, a solidariedade aparece em três passagens: no “Decreto sobre o Apostolado Secular” (solidariedade como sinal do nosso tempo), na *Gaudium et Spes* (solidariedade de Deus com os homens em Cristo – ajuda mútua como membros de um mesmo corpo – solidariedade internacional como cooperação), na *Populorum Progressio* (desenvolvimento solidário como indispensável para o desenvolvimento integral do ser humano) (CROCOLI, 2004).

A doutrina social da Igreja Católica incorporou em seu discurso a ideia e o sentimento de solidariedade. Essa ideia foi desenvolvida e fortalecida por meio da produção intelectual de alguns teólogos e reformadores católicos, propondo um compromisso social com as pessoas mais pobres. A solidariedade vai além de uma mera ajuda ou caridade ocasional. Ela exige uma abordagem estrutural e sistêmica para promover a justiça, combater as desigualdades e garantir a dignidade de todas as pessoas. A solidariedade implica em uma transformação social e econômica que busque a promoção do bem comum e a superação das causas profundas das injustiças. Como forma de assegurá-la, as instituições sociais e políticas devem procurar agir em solidariedade com os mais necessitados e trabalharem para criar estruturas justas e inclusivas.

O papa João Paulo II faz a noção de solidariedade alcançar um patamar de destaque nos escritos sociais da Igreja. Talvez pelo fato de que a questão da solidariedade já fazia parte de seus trabalhos escritos antes mesmo de ser papa. No exercício de seu pontificado, publicou quatro encíclicas sociais: *Redemptor Hominis*, *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis* y *Centesimus Annus* (OCHOA, 2017). Outro fato que pode ter contribuído no interesse de João Paulo II pelo tema da solidariedade foi a realidade social da Polônia (seu país natal) e a fundação do Sindicato Solidariedade, em 1980. O próprio fundador do sindicato Lech Walesa, ex-presidente da Polônia e Prêmio Nobel da Paz, confirma o apoio recebido do papa no início dos anos 1980 (LECH, 2011). João Paulo II afirma que “é preciso que haja sempre novos movimentos de Solidariedade dos homens do trabalho e de solidariedade com os homens do trabalho” (*Laborem Exercens*, n. 8). Essa afirmação, de certa forma, corrobora o apoio do papa a movimentos sociais como o do sindicato polonês.

Sem entrar em detalhes de como João Paulo II concebe a solidariedade em cada um de seus escritos, fazemos um breve apanhado geral. De acordo com (OCHOA, 2017), diferentes nuances do termo solidariedade aparecem nos escritos de João Paulo II: solidariedade como uma atitude (busca pelo bem comum), solidariedade como dever (obrigação em solucionar os problemas sociais do mundo), solidariedade como princípio (princípio ético de cooperação para o desenvolvimento), solidariedade como virtude (o cultivo de bons hábitos que contribuam com a convivência e responsabilidade pela interdependência social).

João Paulo II defende a ideia de solidariedade como uma alternativa aos sistemas do socialismo e do capitalismo. Para ele, a solidariedade começa no interior de cada pessoa e se manifesta em ações concretas que ajudam a mudar situações de desigualdade. Essas ações inspiram outras pessoas a fazerem o mesmo, criando uma corrente de união entre os indivíduos. Segundo ele, a solidariedade é essencial para melhorar a sociedade, o país e até o mundo, pois ajuda a construir o bem comum. Nesse sentido, alcançar a paz significa alcançar um estado onde todos possam viver com dignidade e justiça (OCHOA, 2017).

Três das quatro encíclicas de João Paulo II exercem uma influência considerável nos escritos de Hugo Assmann, principalmente em sua *Crítica à Lógica da Exclusão*. Assmann reconhece que é bem relativa a consideração de documentos religiosos para pensar as demandas sociais, entretanto, estamos numa sociedade (latino-americana) onde os desafios que a realidade do mundo nos impõe são entendidos, muitas vezes, a partir da fé cristã. Diante da realidade em que nos encontramos, onde impera

um terrível processo de insensibilização das consciências, um embotamento das capacidades solidárias da humanidade, ao mesmo tempo que muitos problemas concretos exigem soluções amplas, a escala mundial, sem menoscabo dos encaminhamentos localmente situados. Trabalharemos com a hipótese de que, vistos nessa perspectiva ampla, os princípios e critérios mais radicais enunciados pelo Papa adquirem uma força peculiar e se encontram em rota de colisão com a lógica anti-solidária do “capitalismo real” (ASSMANN, 1994, p. 38).

Assmann afirma que João Paulo II, nas encíclicas *Centesimus Annus*, *Laborem Exercens* e *Sollicitudo Rei Socialis*, coloca um grande foco na dignidade humana como princípio central de sua visão ética. Ele acredita que todos os habitantes do planeta devem ser respeitados de forma igual, e essa ideia de dignidade está no centro do que ele considera como valores absolutos. Em tais

documentos, o papa frequentemente menciona a necessidade de uma “evangelização da cultura”, ou seja, de transformar os valores culturais para incluir mais solidariedade e respeito pela dignidade humana. “Daí podemos concluir que aquilo que o Papa tem em vista, na sua estratégia denominada ‘evangelização da cultura’, é a criação de uma cultura solidária” (ASSMANN, 1994, p. 50).

Embora existam outros documentos significativos e que poderiam nos auxiliar na exposição da temática que nos propomos investigar, elaborados pelos papas Bento XVI e Francisco, optamos por não abordá-los neste trabalho, já que essas reflexões não influenciaram a produção acadêmica de Hugo Assmann. A partir do que foi estudado, percebemos que a noção de solidariedade presente nos documentos sociais da Igreja Católica é vista como uma virtude essencial para se construir uma sociedade baseada na justiça, no amor e na fraternidade. Ela inspira ações individuais e coletivas para enfrentar as injustiças e promover a dignidade humana em todos os aspectos da vida social, econômica e política. Esses documentos enfatizam que a solidariedade não é apenas uma virtude individual, mas um princípio que deve orientar as estruturas sociais, econômicas e políticas.

#### 4 Cultura de mercado x cultura solidária

A cultura de mercado hoje, se contrapõe violentamente a uma cultura solidária. A humanidade tornou-se propensa à indiferença mais cruel (ASSMANN, 1994).

Neste capítulo, pretende-se problematizar na obra de Assmann, principalmente a parte teológica, as suas considerações sobre a exclusão social e como ele pontua a noção de solidariedade como possibilidade de romper com essa lógica. A epígrafe, em sintonia com o título do capítulo, demarca o antagonismo entre a lógica do mercado, predominante no mundo atual, e os valores de uma cultura solidária. Esse confronto é considerado “violento” por Assmann, pois o impacto profundo e negativo que a cultura de mercado tem sobre a solidariedade reduz as relações humanas a transações comerciais, enfraquece os laços comunitários e transforma direitos básicos, como saúde, educação e moradia, em mercadorias acessíveis apenas a quem pode pagar. Essa lógica exclui os mais vulneráveis, negando-lhes o acesso à dignidade e ao bem-estar.

Como exposto anteriormente, Hugo Assmann foi um dos fundadores do Departamento Ecumênico de Investigações (DEI), em San José, na Costa Rica. Juntamente com outros pensadores, como Franz Hinkelammert, Pablo Richard, entre outros, formou o que se pode chamar “Escola do DEI”. Dentro da Teologia da Libertação, a Escola do DEI procurou problematizar a questão da relação entre Teologia e Economia, desenvolvendo uma análise crítica do capitalismo, buscando desvendar os aspectos “religiosos” do mercado.

A opção por fazer uso de algumas categorias trabalhadas na Teologia da Libertação Latino-Americana, não desvia o propósito deste trabalho, ao contrário, o enobrece ainda mais. A Teologia da Libertação, assim como a Teoria da Dependência, surge como instrumento teórico que busca investigar e compreender a realidade econômica, política e social da América Latina naquele determinado momento, fazendo uso constante das ciências sociais e humanas. Assmann (1971) apresenta a Teologia da Libertação como “reflexão crítica sobre a práxis histórica dos seres humanos”. Para Gutierrez (1975), há uma preocupação pedagógica no

início da Teologia da Libertação: não era possível separar a formação religiosa da formação política. A formação religiosa e humana precisaria capacitar os seres humanos para a elaboração de uma solução concreta para todos os problemas de suas vidas.

A Conferência de Medellín (1968), da qual Assmann participou na condição de teólogo assessor dos bispos brasileiros, propôs, como uma das conclusões, a efetivação de uma “educação libertadora”, com vistas a capacitar os povos oprimidos da América latina a buscarem a libertação de toda servidão, ascendendo a uma condição de vida mais digna e humana. Para a Teologia da Libertação, o seu ponto de partida contextual, ou seja, o dado concreto da práxis é fornecido pelas ciências sociais e humanas. A partir disso, ela elabora o seu conteúdo analítico e o seu eixo semântico central pautado pela denúncia da dominação, percepção dos mecanismos de dependência, crítica ao desenvolvimentismo, oposição ao sistema econômico capitalista, ruptura com a “desordem injustamente estabelecida”.

#### 4.1 O capitalismo e a lógica da exclusão social

O “pecado original” da modernidade foi ter ignorado nos povos originários e nos negros africanos “o Outro” sagrado, coisificando e instrumentalizando-os dentro do processo de exploração e dominação colonial (DUSSEL, 1973, p. 193). Os povos originários e os negros africanos foram aqueles que deram o crédito inicial ao capital imperial que agora nos explora. A acumulação de capital pelas colônias europeias tem muito sangue ameríndio e lascas de pele dos negros africanos. Na ontologia e na teologia que nela se funda como pensar dominante, o pobre, o Outro, tudo que está além do horizonte do mundo do dominador, é reduzido a nada (DUSSEL, 1973). No tríplice encontro mediado pelo Atlântico, os outros foram julgados a partir da cosmovisão europeia. O europeu olhando a partir de si mesmo não entendeu os povos originários, muito menos os africanos, e como aquilo que não se entende é desprovido de sentido, podiam fazer o que lhes aprouvesse.

O surgimento do capitalismo, impulsionado pela expansão colonial e pela exploração de recursos e pessoas, está profundamente enraizado em processos de

opressão e exclusão social. Desde o início, a acumulação primitiva de capital foi marcada pela subjugação de povos originários, a escravização de africanos e a exploração brutal da força de trabalho em diversas partes do mundo, principalmente no continente americano. Esse modelo de exploração, que beneficiava as elites europeias, impôs uma divisão social e racial que perdura até hoje, com desigualdades sistêmicas entre países e classes sociais.

A lógica capitalista, ao priorizar a acumulação de riqueza e a maximização do lucro, justificou e naturalizou práticas de violência, desumanização e marginalização de grandes segmentos da população global. Povos inteiros foram despojados de suas terras, culturas e dignidade em nome do progresso econômico de uma minoria. Essa estrutura desigual de poder e recursos, iniciada com a colonização e a escravidão, continua a se manifestar na forma de desigualdade social, exclusão econômica e discriminação.

A reflexão crítica sobre as raízes do capitalismo evidencia que seu desenvolvimento sempre esteve atrelado à exploração de alguns em benefício de outros. Mesmo em sua forma moderna, o capitalismo perpetua a concentração de riqueza e poder nas mãos de poucos, enquanto grandes parcelas da população permanecem marginalizadas. Isso desafia o discurso de que o capitalismo é um sistema de oportunidades iguais, revelando que sua fundação foi construída sobre a opressão e a exclusão, e que essas características ainda são centrais para seu funcionamento.

Franz Hinkelammert e Hugo Assmann, em seus primeiros escritos no DEI, oferecem uma compreensão profunda das dinâmicas de exclusão intrínsecas ao sistema capitalista. Ambos autores, com suas ênfases na teologia da libertação e na crítica ao neoliberalismo, destacam como o capitalismo, sistematicamente, marginaliza e exclui grandes parcelas da população.

Num contexto de globalização, o capitalismo se desenvolveu de tal maneira que seus defensores conseguiram fazer com que o âmbito econômico se impusesse sobre o político. Segundo Hinkelammert, com a noção de interdependência<sup>31</sup>, surge

---

<sup>31</sup> Conforme Hinkelammert, o tipo de divisão do trabalho surgido no século XIX e vigente até a Segunda Guerra Mundial baseava-se na existência de vários centros industriais, que rivalizavam no mercado mundial e eram independentes entre si. Entretanto, a partir da Segunda Guerra Mundial,

um modelo de inter-relação entre os centros industriais e produtivos com vistas ao rápido crescimento do comércio e das finanças internacionais. O problema é que esse modelo acabou gerando um alto grau de dependência mútua. E as consequências são as mais variadas: psicológicas, sociais, econômicas e políticas. “Falar do domínio econômico e político da interdependência significa dar ao econômico – isto é, ao tipo de divisão internacional do trabalho – um peso decisivo, que influirá sobre o domínio político” (HINKELAMMERT, 1986, p. 84).

A crescente interdependência entre os centros industriais (econômico) acabou enfraquecendo a noção de Estado-Nação (político), ao menos naqueles Estados-Nações que não se distinguem como centros imperialistas soberanos. “Assim sendo, a força promotora dessa interdependência vista como sujeito são os bancos internacionais e as corporações multinacionais (HINKELAMMERT, 1986, p. 86). Na América Latina, esse modelo de divisão do trabalho pautado pela interdependência foi apresentado como a possibilidade de um crescimento econômico com justiça social. Andrew Young<sup>32</sup>, em discurso “Sobre as relações norte-sul”, defende a ideia de uma nova ordem econômica mundial, com o intuito de “fomentar um sistema internacional que proporcione maior crescimento e justiça para todos os povos e nações” (YOUNG, 1977, p. 2). No entanto, o que se constata é que a nova era prometida não apresentou grandes mudanças para os países latino-americanos, a maioria continuou empobrecida. Para Hinkelammert,

a sujeição do Estado-Nação à “interdependência” – a qual ocorre hoje em todo o mundo capitalista – tende a aumentar a pobreza em todos os países. Ainda que ideólogos da Trilateral<sup>33</sup> sustentem que uma política de manutenção da demanda global seja possível para o conjunto dos países trilateralistas, esta possibilidade, na verdade, é muito remota. Enquanto isso, o aumento da pobreza nos países subdesenvolvidos é sempre maior e mais dramático (HINKELAMMERT, 1986, p. 94-5).

---

com o advento das novas tecnologias, esse modelo de divisão do trabalho começa a sofrer mudanças significativas. E, assim, o que se verifica é que “os centros industriais, que antes eram independentes um do outro, tornam-se agora interdependentes” (HINKELAMMERT, 1986, p. 85).

<sup>32</sup> Andrew Young foi embaixador dos Estados Unidos nas Nações Unidas durante o governo de Jimmy Carter. Ele foi um defensor dos direitos humanos, da descolonização e da luta contra a pobreza global. Entretanto, seu pensamento, no período que foi embaixador na ONU, dava sustentação ao projeto da Comissão Trilateral (veja próxima nota).

<sup>33</sup> A Comissão Trilateral foi uma organização não-governamental criada em 1973 pelo banqueiro americano David Rockefeller, entre outros, com o intuito de fomentar a cooperação entre as principais regiões econômicas do mundo: América do Norte, Europa Ocidental e Japão. A sua criação está intimamente ligada ao contexto político e econômico da época, em que emergia uma nova fase do capitalismo, marcada pela globalização e pela interdependência econômica.

A erradicação da pobreza aparece, neste contexto, como exigência dos “princípios éticos do ocidente”. Entretanto, como faz notar Hinkelammert, a pobreza extrema e o subdesenvolvimento em que se encontram alguns países “é produto da aplicação de tais princípios éticos básicos; e de nenhuma maneira está em conflito fundamental com eles” (HINKELAMMERT, 1986, p. 95). Os princípios éticos do ocidente são a expressão do interesse próprio, do princípio capitalista da sociedade, que é justamente produzir a miséria extrema e excluir qualquer possibilidade de erradicá-la. De acordo com Assmann e Hinkelammert (1989, p. 198), os princípios éticos do ocidente expressam “uma ética pretensamente objetiva e científica, que passa a funcionar como núcleo de critérios para esvaziar e invalidar qualquer proposta alternativa, nucleada em e articulada a partir de critérios diferentes”.

A racionalidade capitalista trata os seres humanos e a natureza como meios para atingir fins econômicos, sacrificando a dignidade e os direitos humanos em nome da acumulação de capital. A afirmação do capitalismo e a sua consolidação como sistema econômico, exige necessariamente a produção de pobreza social. Os princípios éticos do ocidente são princípios imperialistas, que trabalham com vistas a salvaguarda do capitalismo. Para isso, o imperialismo vigente, “sacrifica o humanismo liberal anterior e transforma o capitalismo num regime declarado de destruição humana em nome do capital e do mercado” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 104).

O capitalismo funciona com base na lógica do sacrifício, onde a maximização do lucro e a eficiência econômica se tornam fins em si mesmos, justificando a exclusão e a destruição de vidas humanas. Dentro do capitalismo, “o mercado é visto como o caminho para o bem absoluto da humanidade, sua utopia fulminante, que se realiza pela destruição e eliminação de todas as resistências contrárias a ele (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p.105).

A Escola do DEI compreende o capitalismo nos moldes de uma religião, que tem no mercado a divindade para qual todo o culto se volta. O deus-mercado exige sacrifícios e não é nada misericordioso. “O próprio mercado se transforma num altar sacrificial e a vida nele é um ato religioso” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 106). Assmann descreve como o mercado, no capitalismo neoliberal, é idolatrado como uma entidade autorreguladora que pode resolver todos os problemas sociais. Essa visão obscurece as desigualdades e injustiças estruturais, promovendo uma ideologia que justifica a exclusão dos mais vulneráveis.

A racionalidade econômica “se propõe, e busca impor-se, como única saída racionalmente aceitável para a solução dos mais urgentes problemas da humanidade” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 198). Assmann e Hinkelammert tecem uma crítica contundente a esse modo de ver toda a dinâmica social a partir das relações do mercado. Isso acaba não considerando a dignidade humana e os direitos fundamentais, especialmente no contexto de exclusão social. A lógica do mercado, ao restringir as possibilidades concretas de vida de grupos inteiros, marginaliza pessoas a ponto de negar-lhes sua plena humanidade. Nesse sentido, evidencia-se que

[h]á um processo de solapamento interno dos direitos humanos, que parte da consideração de grupos humanos inteiros como não-humanos. Isto pode ser notado especificamente na limitação dos direitos humanos aos direitos humanos liberais, cuja tendência é impor o automatismo do mercado como base da ordem social. Dado o fato de que o mercado tira automaticamente as possibilidades concretas de vida de grupos humanos inteiros, estes marginalizados aparecem como seres não completamente humanos. O mercado deixa apenas para alguns a possibilidade de sua realização humana, tirando-a dos outros (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 289).

Essa lógica instrumental resulta na exclusão de indivíduos e comunidades que não se encaixam nos critérios de produtividade e eficiência, desumanizando-os e privando-os de acesso a recursos e oportunidades básicas. Nenhum ser humano pode viver plenamente sem ter as condições concretas necessárias para isso. Essas condições incluem, inevitavelmente, os recursos materiais essenciais para a vida. No entanto, é da própria natureza da sociedade de mercado subordinar essas possibilidades de vida aos resultados econômicos, o que acaba por restringir o acesso a elas para determinados grupos sociais.

As relações humanas são fomentadas, dentro do paradigma econômico, como de natureza essencialmente competitiva. O paradigma econômico do interesse próprio surge na modernidade como reação à privação do prazer predominante no medievo. “Libertar-se de injunções doutrinárias, morais e institucionais, que se haviam transformado em fardo insuportável, eis o clima no qual arranca vigorosamente o espírito da modernidade” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 296). A ênfase no prazer e na felicidade é, sem dúvida, uma das principais razões para a forte adesão ao paradigma econômico do interesse próprio.

O paradigma econômico apresenta duas realidades: a voracidade do lucro e a proposta do prazer e da felicidade<sup>34</sup>. Com a promessa do prazer e da felicidade, o sacrificalismo inclemente desse modelo econômico pode ser justificado. A promessa de felicidade acessível a todos mascara a realidade de que nem todos terão as mesmas oportunidades. A lógica capitalista justifica a exclusão, visto que o prazer e a felicidade se tornam metas individuais, e o sacrifício dos que não alcançam essas metas é considerado uma consequência natural da competição.

O capitalismo vende a ideia de que o prazer e a felicidade estão ao alcance daqueles que se esforçam o suficiente. Essa promessa faz com que as pessoas aceitem condições de trabalho extenuantes, desigualdades e até mesmo a precariedade, na esperança de que o sucesso financeiro ou o consumo material os levará à realização pessoal<sup>35</sup>. Assmann e Hinkelammert (1989, p. 158) afirmam que o pensamento econômico burguês tem como vertente o utilitarismo “que trabalhou profundamente a ideologia da felicidade de ser *industrious* (industrioso, empreendedor, diligente), desfrutando da ‘boa notícia’ de gozar benesses, sem ressaibos de falsos escrúpulos, e de irradiar felicidade no mundo”<sup>36</sup>.

Um dos disfarces mais recorrentes do sacrificalismo na economia são as chamadas “soluções técnicas”. Elas recebem esse nome não por estarem relacionadas à aplicação de conhecimentos científicos na criação de produtos ou na construção de máquinas e aparatos. Trata-se do economista que, ao considerar sua disciplina como uma ciência autônoma, acredita ser capaz de elaborar um receituário técnico de aplicação universal, ignorando outras considerações. Assim, sob a justificativa de soluções “tecnicamente corretas”, vidas humanas acabam sendo sacrificadas (ASSMANN: HINKELAMMERT, 1989, p. 311).

Uma sociedade onde a técnica ocupa uma posição de destaque, as pessoas tendem a estarem afinadas com a técnica, serem tecnológicas. Interpretando a partir daquilo que estamos desenvolvendo, poderíamos afirmar que num mundo onde a questão econômica parece ditar as regras da dinâmica social, as pessoas começam a ler a realidade apenas a partir do econômico. E não de qualquer jeito, mas

---

<sup>34</sup> Nesse sentido, Assmann e Hinkelammert lembram a afirmação de Marx de que a economia burguesa é como o deus Janus (o deus de duas caras): traz consigo inevitavelmente exclusão e miséria, decorrente da “ética do mercado” ao mesmo tempo que promete o prazer e a felicidade. Por sua vez, o tema da felicidade é tratado desde a antiguidade como um desejo inerente ao ser humano, embora não haja um acordo quando se trata de elucidar em que consiste.

<sup>35</sup> É preciso analisar um pouco mais, mas creio que aqui reside alguma similaridade com os pressupostos estabelecidos pela teologia da prosperidade.

<sup>36</sup> Tal afirmação tira um pouco do foco da ganância pelo lucro excessivo, para concentrar-se naquilo que Assmann e Hinkelammert chamam de fetichismo do capital, referente ao caráter de evangelho caridoso que o capitalismo atribuiu a si mesmo desde o seu início, embora no decorrer de sua evolução essa imagem tenha sido ofuscada por seus efeitos desastrosos.

segundo as diretrizes e interesses daqueles que estão no comando. Entretanto, o problema não é a economia, mas as considerações patológicas e irracionais sobre ela, que tendem a considerá-la como um fim em si mesmo e não como algo que está a serviço das relações humanas. Nisto consiste dizer que, no capitalismo, a economia, o mercado e/ou consumo estão fetichizados, pois seus verdadeiros propósitos, de contribuir com a dignidade da vida humana, estão encobertos, mascarados. Quando algo gera exclusão e morte de seres humanos, perdeu o seu sentido.

A partir das perspectivas de Assmann e Hinkelammert, podemos entender que a exclusão no capitalismo não é acidental, mas sim um componente essencial do seu funcionamento. As críticas que ambos autores fazem ao capitalismo revelam como a lógica da exclusão está profundamente enraizada no sistema econômico vigente. Para superar essa exclusão, é necessário desafiar as estruturas de poder que perpetuam a desigualdade e promover uma visão de sociedade baseada na justiça social, na dignidade humana e na solidariedade.

#### 4.2 O individualismo e a insolidariedade

Reduzir as relações humanas ao âmbito econômico faz com que o verdadeiro sentido da vida vá se perdendo. Parece que entrar na lógica do consumo e da acumulação é o que confere sentido à vida humana. Entretanto, nem todos têm condições de incorporar essa lógica em suas vidas. Assim, surgem seres humanos violados na sua dignidade. A lógica do consumo faz eclipsar qualquer sentimento de compaixão com a dor e o sofrimento das outras pessoas, principalmente aquelas que o mercado decreta como não-consumidoras.

A lógica do mercado com a sua exaltação do interesse próprio apresenta-se como defensora e estimuladora da liberdade humana. Para Assmann e Hinkelammert (1989, p. 164), pode-se chegar ainda mais longe: dizer que a aposta incondicional nesse interesse próprio é a defesa da “liberdade”, e excluir, com isso, qualquer concepção diferente de liberdade. Entretanto, essa perspectiva reduz a liberdade a uma dimensão individualista e utilitarista, desconsiderando as complexidades das relações sociais e os impactos negativos dessa lógica na

coletividade. No capitalismo, a defesa incondicional do interesse próprio é frequentemente justificada como o único caminho para gerar benefícios sociais, ignorando as desigualdades e exclusões estruturais que esse modelo perpetua.

O modelo de sociedade que emerge desse contexto de interferência do mercado nas relações entre as pessoas acaba ressaltando a questão do individualismo. O capitalismo incentiva a busca incessante pelo sucesso individual, promovendo a ideia de que o valor pessoal está atrelado ao acúmulo de bens e ao *status* econômico. Esse foco no “individual” não apenas aprofunda as desigualdades, mas também gera exclusão, à medida que aqueles que não conseguem competir adequadamente são marginalizados e vistos como fracassados. Em um sistema onde o capital, o mercado e o consumo definem as relações sociais, a igualdade entre todos se torna inalcançável, pois as oportunidades são distribuídas de maneira desigual, perpetuando uma estrutura que gera exclusão.

Na modernidade europeia, diante das mudanças provocadas pela ciência, surgiu o mito de que “querer é poder”. De acordo com Sung (2002, p. 25), “com isso surge a ideia de que podemos realizar todos os nossos desejos; e mais do que isso, a noção de que temos a obrigação de lutar para que todos os nossos desejos sejam realizados”. Isso acaba autorizando um olhar privilegiado para o âmbito das necessidades individuais e a busca por satisfazê-las, deixando de lado os aspectos inerentes à coletividade. Além disso, com o avanço da tecnologia começa a se estabelecer a ilusão de que se pode viver sozinho. Para Sung,

[e]ssas novas tecnologias, essa nova forma de organizar a sociedade, possibilitaram o surgimento da noção de indivíduo e a ideia de que você pode viver isolado do mundo ou de outras pessoas. Em um mundo assim, as relações interpessoais não são necessariamente relações entre pessoas, mas geralmente relações que se dão por meio de relações comerciais. Eu me relaciono na medida em que compro e vendo, contrato serviço (SUNG, 2002, p. 27).

Nesse contexto, podemos afirmar que emerge a perda de uma identidade coletiva e a falta de pertencimento, o que compromete o bem-estar tanto individual quanto social, uma vez que o indivíduo, ao se afastar das outras pessoas, se afasta da sua própria humanidade. Por isso, como veremos mais adiante, faz-se necessário buscar estratégias para se efetivar a humanização do ser humano. Seres humanos fragmentados, que perdem o contato com a sua humanidade, geram uma

sociedade fragmentada, onde a solidariedade e o apoio mútuo são minados pela lógica do mercado, que impede o desenvolvimento de uma verdadeira justiça social.

O individualismo, como consequência da lógica do mercado, possui até mesmo uma “ética” própria. Segundo Assmann e Hinkelammert (1989, p. 108), essa ética é “baseada no indivíduo como homem solitário, que se defronta com um mundo exterior composto pela natureza objetiva e pelo conjunto de todos os outros indivíduos”. O individualismo ético reconhece apenas os valores do mercado, propriedade privada e cumprimento de contratos, na relação que o indivíduo estabelece com o mundo exterior. Nessa ética, a própria vida e os direitos humanos são transformados em direitos de propriedade privada sobre si mesmo; e o matrimônio é apenas mais um contrato igual a tantos outros. Nesse sentido, “ética e relação mercantil já não se diferenciam e, pelo contrário, se identificam (*Ibidem*).

Nessa perspectiva, qualquer resultado econômico obtido no mercado é considerado justo, desde que respeite essas condições formais (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989). Isso implica que o sistema de mercado, baseado em contratos e propriedade, é suficiente para garantir a justiça. A caridade, nesse contexto, não é uma obrigação ética, mas uma escolha individual que não interfere na justiça formal. Assim,

o indivíduo é livre na determinação destes resultados, que são sua renda. Pode destiná-los livremente, com a garantia de que jamais interferirá com a justiça identificada com os procedimentos do mercado. Portanto, pode destiná-los também às obras de caridade. Mas fora do mercado não há obrigações (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 108).

O comportamento ético no dia a dia se torna uma questão privada, ou seja, algo que cada pessoa decide por si, sem considerar o impacto que suas ações têm nos outros. Além disso, as relações humanas deixam de ser diretas e próximas, passando a ser intermediadas pelo mercado. Isso significa que as pessoas começam a se relacionar apenas a partir dos interesses econômicos, como comprar ou vender. Essa ética individualista, transforma as relações sociais em algo frio e distante, porque coloca o dinheiro e o mercado acima das necessidades e do cuidado com os outros. Isso gera uma sociedade mais desigual e nada solidária, onde o bem-estar coletivo é ignorado.

Num contexto onde a cooperação, a empatia e o compromisso com a justiça social são substituídos por atitudes de competição e indiferença, aprofundando

desigualdades e exclusões, não há espaço para a solidariedade. Ao contrário, o espaço é propício para a manifestação da insolidariedade ou da anti-solidariedade. Isto é, emerge uma atitude ou condição em que as relações humanas são marcadas pela indiferença, pela fragmentação social e pela falta de empatia e compromisso com o bem-estar coletivo.

A pandemia de Covid-19 trouxe à tona um aspecto esquecido no âmbito das nossas relações sociais: a insolidariedade e o egoísmo. Não é muito comum falar de insolidariedade ou anti-solidariedade, geralmente se usa outros termos que denotam uma significação similar. A insolidariedade acompanha a dinâmica da vida social. Voltando ao tema da pandemia, percebemos que estamos atravessando um momento muito delicado nas relações humanas. Geralmente, em momentos de angústia e perigos, como esse que vivemos, a tendência do ser humano, em maior ou menor grau, dependendo das sociedades em que estão inseridos, é de se fechar e pensar apenas em si mesmo. Essa atitude de fechamento, isolamento e egoísmo, muito próximo do contexto criado por Saramago em sua obra “Ensaio Sobre a Cegueira” (Companhia das Letras), revela a propensão humana a ser insolidário.

O termo insolidariedade aparece tanto no *Dicio* como no *Priberam* (dicionários *online* em português) como “falta de solidariedade”. Em nenhum desses dicionários *online* apareceu entradas para o termo anti-solidariedade. Nesse sentido, preferimos a utilização de insolidariedade para caracterizar o fenômeno de fechamento em si mesmo, egoísmo e desinteresse pela coletividade. A insolidariedade é uma atitude de indiferença em relação às questões sociais, típica de alguém que se deixa dominar pelo individualismo. Essa pessoa escolhe ignorar os problemas ao seu redor e evita se envolver em iniciativas ou ações que poderiam contribuir para o bem-estar coletivo. Em vez de colaborar com esforços para promover o bem comum, se distancia, preferindo cuidar apenas dos próprios interesses.

#### 4.3 A solidariedade como efetivação de uma outra lógica social

Diante de uma conjuntura que não tem colaborado para as iniciativas de solidariedade, o questionamento que surge é o seguinte: o ser humano é mais propenso a viver o egoísmo ou a solidariedade? Assmann afirma que não somos

naturalmente solidários. Ou melhor, “não existe humanidade já solidária, ou rapidamente conscientizável para metas solidárias coerentes” (ASSMANN, 1994, p. 7). Além disso, “com a erosão de valores tradicionais de coesão social, totalmente insuficientes para o contexto de sociedades amplas e complexas e para os desafios atuais à escala planetária, vivemos numa espécie de vácuo de valores solidários” (ASSMANN, 2000, p. 30). A solidariedade exige que um sujeito compreenda a situação vivida pelo outro e assuma uma postura de ajuda para que o outro possa cumprir seus objetivos. Desse modo, “para tornar-nos solidários num sentido mais abrangente precisamos ascender a um estágio de consciência e opção que implica numa conversão a valores, que não são óbvios em nossa experiência cotidiana” (*Ibidem*, p. 31).

A ideia de que a solidariedade é própria do ser humano e que está apenas adormecida é defendida por Leonardo Boff. Segundo o autor, faz-se necessário resgatar o significado antropológico da solidariedade. Ela teria possibilitado a passagem da ordem dos primatas para a ordem dos humanos. Para Boff (2017) “a solidariedade está na raiz de nossa hominização”. Nesse sentido, ela é caracterizada como parte constitutiva da natureza humana, sem a qual o ser humano não teria as condições necessárias para garantir a sua sobrevivência. Entretanto, como defende Morin (2011, p. 52), o ser humano é *sapiens* e *demens* ao mesmo tempo. Enquanto sujeito concreto, o ser humano é complexo e carrega em si um modo bipolarizado de manifestar suas experiências. Assim, o ser humano pode se caracterizar como “sábio” e contribuir efetivamente com a criação de condições para a efetivação da solidariedade ou se caracterizar como “louco” e destruir qualquer possibilidade da mesma.

A efetivação da mudança, ou melhor, o tratamento para as possíveis patologias do social<sup>37</sup>, é barrada principalmente pela inércia humana diante delas. Não basta perceber que as coisas não estão indo bem, é preciso acreditar que muitos aspectos da vida social, não só precisam, mas podem ser mudados. O problema aparente é a falta de organização e crença coletiva na mudança. Há quem defina, por exemplo, que o ser humano é naturalmente egoísta. Em contrapartida, a busca por uma mudança no âmbito social exige um convívio solidário. Nesse sentido, muito próximo a Paulo Freire, Assmann defende a ideia de que primeiro é

---

<sup>37</sup> Cf. Pizzi e Cenci (2021), *Glosario de Patologías Sociales*.

indispensável um trabalho de conscientização do ser humano, que vislumbre a possibilidade de “um outro mundo possível”. Só a partir de uma conscientização é possível entender que “o critério de leitura da realidade não deve ser outro que a dignidade do direito pleno à vida de todos os seres humanos” (ASSMANN, 1994, p. 17).

De acordo com Hinkelammert (2003), por quase dois séculos o socialismo foi indicado como a alternativa mais viável ao capitalismo. Entretanto, com o colapso do socialismo real em 1989, essa possibilidade “cai por terra”<sup>38</sup>. Na década de 1990 surgem novos movimentos alternativos ao capitalismo. Diante do desgaste do “socialismo”, o lema que aparece é “um outro mundo é possível”. Ainda não se sabe que mundo seria esse, mas, imagina-se, espera-se. Daí o forte caráter de utopia que vem associado à formulação desse lema. Se um outro mundo é possível, se se acredita nessa possibilidade, então, é preciso de alguma forma colocar as bases para a sua construção. Nesse sentido, a noção de solidariedade se caracteriza como possibilidade para alicerçar o “novo mundo possível”, uma “sociedade onde caibam todos”.

Já existem algumas iniciativas que procuram implementar ações em direção ao “bem viver”, mas existem também grupos maliciosos que tentam minar as instituições ameaçando a realização de um mundo melhor. Esses grupos maliciosos estão surgindo cada vez mais e se solidificando em nossa sociedade, têm como bandeira comum a negação e a relativização dos direitos humanos (PIZZI, 2021). Além disso, esses grupos, que buscam a qualquer preço se manter no poder, direcionam suas ações a disseminar a morte aos mais vulneráveis, pobres, negros, indígenas, mulheres, entre outros.

O estabelecimento de uma cultura da solidariedade exige o reconhecimento de que as outras pessoas são detentoras de dignidade humana. Mesmo que elas não se encaixem no modelo exigido pelo sistema, como não-consumidoras, merecem respeito, consideração e reconhecimento. Entretanto, não é nada fácil operar uma mudança na realidade social atomizada, fruto da invasão e colonização que o mercado impõe aos espaços do mundo da vida.

---

<sup>38</sup> A queda do muro de Berlim desencadeia o processo de enfraquecimento e dissolução da importância política do movimento socialista.

Um pensamento econômico equilibrado deve saber integrar criatividade e iniciativa individual, por um lado, e objetivos sociais coletivos, por outro, reconhecendo que a verdadeira felicidade humana não pode ser plena se estiver baseada apenas no sucesso ou no bem-estar de alguns. Essa abordagem é um contraponto ao modelo capitalista tradicional, que privilegia a competição individual e frequentemente ignora os custos sociais, como a exclusão e a desigualdade. Nesse sentido,

[n]ecessitamos de um pensamento econômico que salvguarde, ao mesmo tempo, o acesso à criatividade e à iniciativa individual e às metas sociais de uma felicidade humana, que só adquire sabor prazeroso quando plenifica a vida de todos (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989. p. 204).

No entanto, é preciso questionar os desafios práticos dessa proposta. A construção de um pensamento econômico que concilie iniciativa individual com objetivos coletivos demanda uma transformação estrutural profunda, incluindo uma revisão do papel do mercado, do Estado e da própria sociedade na formulação de políticas econômicas. Isso implica repensar os sistemas de distribuição de riqueza, valorização do trabalho e acesso a oportunidades, para que todos possam participar de maneira significativa da criação de uma vida plena. Contudo, é necessário considerar que alcançar esse equilíbrio exige superar resistências ideológicas e interesses corporativos que muitas vezes se beneficiam da desigualdade. Para Assmann (1998, p. 224), “quando o horizonte utópico é recortado sobre o figurino daquilo que é admitido como possível por aqueles que se dão bem dentro da lógica da exclusão, é claro que muito pouca coisa será enxergada como possível”. Assim, o desafio não está apenas em formular um pensamento econômico mais justo, mas também em criar condições políticas e sociais para sua implementação.

Para Assmann e Hinkelammert, a utopia (principalmente aquela de inspiração cristã) é como uma força inspiradora que busca harmonizar as dimensões individual e social da existência humana, propondo que a liberdade e a felicidade só podem ser plenamente concebidas quando esses dois polos são integrados. Essa perspectiva é particularmente relevante em um mundo onde frequentemente se contrapõem interesses individuais e necessidades coletivas, como se fossem mutuamente excludentes. A utopia cristã, ao afirmar a interdependência entre o indivíduo e a comunidade, apresenta uma visão que valoriza tanto a autonomia pessoal quanto o enriquecimento proporcionado pelo convívio social (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989). A busca por liberdade e felicidade em um mundo marcado

por desigualdades estruturais e individualismo exacerbado exige não apenas inspiração, mas também ação concreta para transformar as condições sociais que perpetuam essas desigualdades.

Com o advento da modernidade, essas sociedades se viram desprovidas de conceitos adequados para lidar com as novas demandas geradas pela complexidade social. Essa lacuna conceitual revela uma dificuldade de adaptação às transformações históricas e culturais, que reconfiguram continuamente as noções de liberdade e felicidade, tornando-as mais problemáticas e, muitas vezes, inalcançáveis em um contexto de desigualdades e alienação.

No entanto, é possível argumentar que a ausência de conceitos apropriados reflete não apenas um problema teórico, mas também prático. A modernidade, ao valorizar a individualidade e a racionalidade instrumental, muitas vezes desvincula a liberdade e a felicidade de suas dimensões sociais e comunitárias. Essa desconexão dificulta a criação de formas mais inclusivas e coletivas de compreender e vivenciar essas experiências. Além disso, a complexidade das sociedades modernas também aumenta as desigualdades, restringindo a liberdade e a felicidade a uma elite que tem acesso a recursos e oportunidades, enquanto grande parte da população permanece excluída (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989).

Obviamente não se pode mudar tudo para melhor, da noite para o dia, numa sociedade ampla e complexa composta de seres humanos que são feixes de paixões e interesses, mas que também têm uma vocação para converter-se à fraternidade. O ponto crucial, do ponto de vista antropológico, é que a economia de mercado é apresentada, desde Adam Smith, como um automatismo benfazejo, com uma espécie de solidariedade congênita regida por uma providencial mão invisível. Nesta perspectiva, o árduo esforço de conversão à solidariedade é dispensado (ASSMANN, 1998, p. 224).

Uma mudança é esperada. Uma mudança que possa abrir a possibilidade da efetivação de um “outro mundo possível” e de “uma sociedade onde caibam todos”. Entretanto, para isso, “não basta um profetismo radical da solidariedade” (ASSMANN, 1998, p. 228). Ou seja, ao mesmo tempo que não podemos nos acomodar esperando que o mercado espontaneamente nos conduza a resultados solidários, devemos ter claro que a proclamação ou a defesa apaixonada da solidariedade, de forma abstrata ou idealista, não é suficiente para transformar as realidades sociais. Embora o profetismo (entendido aqui como a denúncia das injustiças e o anúncio de uma visão alternativa mais justa e solidária) seja fundamental, ele precisa ser acompanhado de ações concretas que traduzam esses

ideais em práticas efetivas e estruturais. Para Assmann (1998, p. 228), temos sérias dificuldades “quanto à articulação entre horizonte utópico e mediações históricas da práxis”.

Outra questão importante quando pensamos numa mudança de aspectos sociais urgentes é que usamos, muitas vezes, “expressões que exigem um mundo totalmente novo, em aparente descontinuidade com o presente” (*Ibidem*). Precisamos entender que transformações profundas e duradouras dificilmente podem ser alcançadas por meio de uma ruptura total com o passado ou o presente. Em vez disso, as mudanças sociais geralmente emergem de processos graduais e integrados que reconfiguram as estruturas existentes, dialogando com o contexto histórico e cultural no qual estão inseridas. As transformações sociais sustentáveis tendem a ser aquelas que respeitam o contexto e os recursos existentes, reinterpretando e adaptando estruturas em vez de descartá-las por completo. O progresso, nesse sentido, ocorre por meio de ajustes, ressignificações e superações das contradições presentes. Diante disso,

qual é a motivação que resta para uma solidariedade humana, não como atitude beneficente esporádica apenas, mas como solidariedade mediada por estruturas econômicas? Sobra ainda espaço para a comiseração sincera, quando a confiança nas soluções providenciais do mercado a privou de sua substância, para não dizer que praticamente a ilegitimou? (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 210).

A solidariedade como a capacidade de reconhecer a dignidade humana presente no outro e agir transcendendo interesses individuais, como sugerido por Assmann, não é algo natural ou inerente ao ser humano desde o nascimento, mas sim o resultado de um processo contínuo de aprendizado e transformação ética. Essa perspectiva enfatiza que o comportamento solidário não surge espontaneamente, mas exige esforço consciente, reflexão e prática, além de estar sujeito a desafios e contradições que nunca o tornam plenamente alcançado. Nesse sentido, recuperando a pergunta de Assmann e ressignificando-a, como articular a solidariedade em um contexto onde o mercado, como principal organizador das relações sociais, tende a deslegitimá-la?

A efetivação da solidariedade em nossa sociedade exige três coisas: “uma concepção moderna de ética, a adesão plena à democracia e a aceitação de uma economia-com-mercado” (ASSMANN, 1998, p. 230). À questão da ética e da democracia voltaremos mais adiante, concentramo-nos agora no que diz respeito a uma economia-com-mercado. Conforme Assmann (*Idem*, p. 231), “aceitar, crítica

mas também positivamente, o mercado e a sua funcionalidade dinamizadora, sem desistir de metas solidárias, exige uma reflexão nova sobre a própria concepção do sujeito ético, individual e coletivo”. Nesse sentido, faz-se necessário equilibrar duas dimensões aparentemente conflitantes: o reconhecimento do mercado como uma força dinâmica e funcional na sociedade e o compromisso com metas solidárias. Esse equilíbrio não implica rejeitar o mercado, mas sim abordá-lo com uma perspectiva crítica e transformadora. Para isso, é necessário repensar a concepção do sujeito ético, tanto em sua dimensão individual quanto coletiva, pois é nesse sujeito que reside a capacidade de interagir com os interesses do mercado e as demandas por justiça social e solidariedade. A proposta de Assmann nos convida a integrar dinamismo econômico com justiça social, repensando o papel do mercado e do sujeito ético como agentes de transformação em uma sociedade mais equilibrada e inclusiva. Trata-se de uma tarefa complexa, mas indispensável quando se pensa na efetivação da solidariedade como um princípio norteador da práxis humana.

A partir do exposto, a questão que se impõe agora é: “como articular uma ética solidária junto com a aceitação positiva de uma economia-com-mercado?” (ASSMANN, 1998, p. 231). Essa é uma tarefa que demanda uma certa complexidade, pois ao mesmo tempo que está autorizada uma adesão positiva ao mercado, é preciso reivindicar que o Estado intervenha no mercado, por meio de políticas públicas democráticas, com o intuito de “corrigir suas tendências excludentes”. Ou seja, a aceitação crítica do mercado requer que ele seja moldado por valores éticos e regulado por políticas públicas que priorizem a equidade. Essa aceitação crítica evita tanto a idealização ingênua (atribuir ao mercado uma espécie de solidariedade congênita) quanto a rejeição absoluta do mercado (sonho socialista de uma economia basicamente planejada por comandos centrais).

Na articulação de uma tarefa extremamente complexa, é de suma importância, como foi pontuado, o papel do sujeito ético, individual e coletivo. Pois, dada a dificuldade de operar uma mudança na dinâmica do mercado, cabe a nós, individual e coletivamente, “lutar por políticas públicas que favoreçam conscientemente o ideal de uma sociedade onde caibam todos” (*Idem*, p. 232). Certamente, não é nada fácil vender esse postulado aos economistas que já tem

muito delineado o seu sistema de crenças<sup>39</sup>. Entretanto, podemos revelar que a retórica neoliberal não se sustenta, haja vista a quantidade de iniciativas e projetos de economias alternativas que são implementadas ao redor do mundo.

Diante do “sim” cauteloso ao mercado, Assmann (1998, p. 232) entende que “tanto mercado quanto possível, contanto que se admita toda a intervenção dos poderes públicos, democraticamente instituídos, que for necessária para garantir ao menos a satisfação das necessidades elementares de todos os cidadãos”. Conforme o próprio Assmann afirma, esse é um princípio da social-democracia, que já foi aplicado em vários países da Europa, e funcionou dentro dos limites de economias nacionais. Pensar esse princípio a nível global, exige uma estrutura jurídica adequada no plano internacional. Nesse sentido, se a efetivação da solidariedade passa pela questão de uma economia-com-mercado, é de fundamental importância um Estado democrático forte, que consiga inibir a lógica brutal de exclusão do capitalismo realmente existente.

Numa economia-com-mercado, o sujeito ético está sempre envolto, por um lado, pelos níveis de autorregulação existentes e, por outro, pela livre autodeterminação subjetiva. Isso quer dizer que as decisões do sujeito ético são influenciadas por uma mistura de necessidades (aquilo que é essencial para sobreviver) e desejos (aquilo que queremos alcançar, como sonhos ou aspirações). É essa combinação de paixões e interesses que faz o sujeito ético se preocupar com os outros, desenvolvendo uma sensibilidade para entender as necessidades e os desejos das outras pessoas (ASSMANN, 1998). Nesse sentido,

já não se pode deixar de tratar, de frente e positivamente, a questão do direito ao consumo em níveis satisfatórios e do direito ao prazer de viver. É um terrível equívoco achar que esses temas entram necessariamente em conflito com uma ética solidária. Ao contrário, esta terá que integrá-los positivamente (ASSMANN, 1998, p. 233).

Desse modo, ser ético em uma sociedade dominada pelo mercado, exige do sujeito a habilidade para saber equilibrar as pressões externas com suas escolhas internas. O desafio é usar essa liberdade limitada para agir de forma solidária e justa, mesmo quando o sistema em que vivemos favorece a competição e o

---

<sup>39</sup> Nesse sentido, com vistas a formação de um novo olhar para a economia, o Papa Francisco, em 2019, convocou jovens economistas, empresários e ativistas sociais para estabelecerem um pacto econômico, desafiando-os a pensarem e desenvolverem outras economias possíveis. O projeto foi nomeado de *Economia de Francisco* (não o Papa, mas o santo), no Brasil foi acrescido o nome de *Clara* (santa, amiga e seguidora de Francisco). O projeto *Economia de Francisco* (e *Clara*) tem como fundamento teórico especialmente as encíclicas do magistério social *Laudato Si'* e *Fratelli Tutti* (Kocci, 2022).

individualismo. A ética, portanto, não surge do isolamento das emoções e interesses, mas da capacidade de transformar essas paixões em sensibilidade e cuidado com os outros. Mesmo em uma sociedade cheia de regras e limitações, cada um de nós tem o poder de tomar decisões que beneficiem não apenas a nós mesmos, mas também aqueles ao nosso redor. O sujeito ético é, então, aquele que transforma suas escolhas em ações que fazem a diferença para o bem comum. Assim, a solidariedade, como contraposição à lógica da exclusão, depende da construção de estruturas sociais, econômicas e políticas que permitam a todos terem acesso ao que é necessário para viver de forma digna e feliz, sem comprometer os valores de justiça e responsabilidade mútua.

## 5 Solidariedade: um caminho para a justiça social

Solidariedade não é só uma questão temática a ser tratada por algumas disciplinas da área de humanas ou sociais ou então por temas transversais. Solidariedade tem a ver com o modo de ver o mundo e a vida. Solidariedade é uma relação inter-humana fundamentada na alteridade, que pressupõe o reconhecimento do/a outro/a na diferença e singularidade, atributos da alteridade. Reconhecer o/a outro/a na diferença pressupõe relativizar a si mesmo, as nossas certezas, enfim, todas as mesmices (ASSMANN; SUNG, 2000).

Neste capítulo, pretendemos desenvolver a questão da solidariedade como possibilidade para a justiça social. A epígrafe sugere que a solidariedade deveria ser o princípio normativo subjacente e legitimador das práticas sociais, funcionando como base moral para as interações humanas em uma sociedade ordenada. Essa visão aponta para uma concepção de sociedade onde as relações são fundamentadas na cooperação, no apoio mútuo e no reconhecimento da interdependência entre os indivíduos. No entanto, ao refletirmos criticamente sobre essa afirmação, percebemos que, embora a solidariedade seja um ideal fundamental, as práticas sociais vigentes, especialmente em contextos marcados pelo capitalismo e pelo individualismo, frequentemente falham em promover esse princípio.

Como vimos no capítulo anterior, a lógica do mercado e do interesse próprio sobrepõe-se à solidariedade, criando relações sociais voltadas mais para a competição do que para a cooperação. A ideia de que a solidariedade possa ser o elemento legitimador de todas as práticas sociais parece, portanto, distante da realidade. No capitalismo neoliberal, as relações econômicas e sociais são muitas vezes guiadas pela busca incessante de lucro e sucesso individual, o que gera exclusão, desigualdade e marginalização de grandes grupos da sociedade. A solidariedade, nesse contexto, torna-se apenas um ideal abstrato, frequentemente negligenciado em prol de interesses mais imediatos e egoístas.

Além disso, a desigualdade estrutural nas sociedades contemporâneas impede a realização plena de um sistema baseado na solidariedade. As disparidades de poder, renda e acesso a recursos criam uma hierarquia social onde as práticas solidárias são fragmentadas ou restritas a espaços de caridade, em vez de serem verdadeiramente normativas e universalmente aplicadas. Se a solidariedade fosse realmente o elemento legitimador das práticas sociais, seria necessário que as instituições sociais e econômicas fossem reestruturadas para promover a igualdade e a justiça. No entanto, o que vemos é uma estrutura que, ao contrário, legitima a exploração e a concentração de riqueza em detrimento do bem comum.

O desenvolvimento do capítulo se dará a partir de cinco pontos, a partir dos quais pretendemos desenvolver os pressupostos teóricos de uma proposta educativa para a sensibilidade solidária. Nossa empreitada procura dar uma resposta aos desafios socioeducativos que se apresentam ao nosso contexto social, principalmente àqueles desafios que se referem à demanda por justiça social, num mundo marcado pela exclusão. A preocupação que perpassa nossa escrita é a de que a educação precisa definir critérios, estar alicerçada em valores outros que não aqueles do neoliberalismo, submissa aos ditames do mercado.

### 5.1 O social e a justiça social

O termo social, na maioria das buscas realizadas na internet, geralmente aparece servindo de complemento a outros termos ou expressões: justiça social, coesão social, exclusão social, interação social, impacto social, serviço social, rede social, políticas sociais, movimentos sociais, classes sociais, entre outras). A lista de expressões em que o termo “social” aparece, é enorme e abrange diferentes áreas e contextos. Nesse sentido, nos propomos, nesta primeira parte do trabalho, a evidenciar a partir de algumas pesquisas em dicionários *online* e de outros textos, o que se pode entender com relação à noção de “social”.

Para o desenvolvimento da pesquisa, selecionamos os seguintes dicionários *online*: *Deutsche Welle* (alemão), *Cambridge* (inglês), *Larousse* (francês), *Treccani*

(italiano), *Real Academia Española* (espanhol), *Dicio* e *Priberam* (português). Os dicionários pesquisados não trazem o assunto de uma maneira uniforme e similar. Encontramos desde definições muito sucintas e diretas (*Dicio*, *Priberam*, *Larousse*, *RAE*) a outras mais elaboradas (*Deutsche Welle*, *Treccani*, *Cambridge*).

O termo social tem origem no latim a partir de *sociālis* (relativo aos aliados, feito para a sociedade, sociável) e *socius* (que acompanha, associado, aliado). Apresenta, ao menos, quatro significados comuns em todos os dicionários pesquisados: relativo à sociedade em geral, pertencente a um determinado grupo de aliados, relativo à classe econômica, relativo ao âmbito jurídico. Segundo o dicionário da *Deutsche Welle*, no que tange à primeira caracterização de social como relativo à sociedade em geral, destaca-se a “coexistência de pessoas na sociedade, socialmente, coletivamente, conectadas ao público em geral”. Além disso, aparece o sentido de estar “focado nas relações de convivência, conectado à comunidade e a serviço da moralidade baseada na natureza e na razão que molda a coexistência humana”.

Esse primeiro significado diz respeito, de modo geral, às características próprias dos seres humanos que o levam a viver em sociedade. Podemos identificar aqui o mesmo sentido da afirmação de Aristóteles quando defende a ideia de que o ser humano “é por natureza um animal social” (*Política I*, 1253a). Ou seja, Aristóteles acredita que os seres humanos são naturalmente inclinados a viver em sociedade, pois, somente nela podem desenvolver plenamente suas capacidades e alcançar a felicidade. Um pouco mais adiante no mesmo texto, Aristóteles afirma que quem vive fora da sociedade, por escolha (não por necessidade), ou é “um animal selvagem ou um deus”, pois, estar isolado contradiz a natureza humana. O isolamento total negaria a capacidade de participar de uma vida ética e racional, que só se concretiza no contexto coletivo.

A segunda caracterização que reincide nos dicionários apresenta o termo social como a dinâmica de identificação e pertencimento a um determinado grupo. Nessa caracterização, o ser humano é visto a partir da disposição a formar agrupamento em torno daquilo que os assemelham. É essa caracterização de social que fornece material para os sociólogos identificar a sociedade de forma estratificada. A partir desses agrupamentos, é possível conceber que a sociedade é composta por diferentes camadas, segundo a origem e a posição que as pessoas ocupam na dinâmica social.

O conceito de “consciência coletiva” de Durkheim pode nos ajudar a compreender esse sentido de social. Segundo Durkheim (1999, p. 50), “o conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem vida própria”. A consciência coletiva, definida como um “fato social”, origina-se a partir do agrupamento e interação entre determinados indivíduos. Podemos afirmar que a consciência coletiva é o registro social da identificação e pertencimento do indivíduo a um determinado grupo, que o remete aos valores preservados pelo coletivo.

A terceira caracterização de social que apareceu em todos os dicionários pesquisados foi com relação à estrutura econômica que dinamiza a vida e as relações entre os seres humanos. Essa caracterização enfatiza, principalmente no modelo de Estado capitalista e neoliberal em que vivemos, as diferenças de condições e dignidade de vida entre os seres humanos, conduzindo ao problema das desigualdades sociais. Nesse sentido, aparecem também o engajamento entre os seres humanos em busca de uma sociedade mais igualitária e justa. Segundo o dicionário *Treccani*, “na linguagem política e econômica, o termo social é usado principalmente com referência aos programas e aspirações que tendem ao melhoramento das condições de vida da sociedade e especialmente dos trabalhadores”.

A quarta e última caracterização do termo social, recorrente nos dicionários, destaca o seu aspecto jurídico, ou melhor, as suas implicações jurídicas. Nesse sentido, diz respeito aos seres humanos, como participantes de uma comunidade, detentores de um direito substancial de igualdade. Os seres humanos são seres de direitos e deveres dentro da sociedade. Diante de uma determinada injustiça social, os seres humanos precisam ter assegurados o direito de protestar, de lutar e buscar uma sociedade mais justa e igualitária. Esse aspecto social é garantido pelo aspecto jurídico, que deve ser forte e fazer valer as determinações previamente acordadas.

Outras caracterizações do termo social aparecem nos dicionários, entretanto, poderíamos afirmar que elas apenas tentam complementar essas já enunciadas. Vale destacar que o dicionário da *Deutsche Welle*, além de trazer as caracterizações, traz também ao final a etimologia da palavra e a sua inserção no idioma alemão. Uma curiosidade: no idioma alemão, o termo social (*sozial*) aparece pela primeira vez como um adjetivo independente no início do século XIX (com Schelling e Goethe). Provavelmente, o termo tenha entrado juntamente com as

ideias revolucionárias francesas. Segundo o *Deutsche Welle*, somente depois de 1830 o termo social se estabelece em alemão e torna-se um *slogan* político. As aparições desse termo, em alemão, anterior ao século XIX, provavelmente se baseiam em um empréstimo anterior direto do latim, sendo sempre em palavras compostas como “condição social”, “lei social”.

O social também é objeto de estudo da sociologia. Avançamos brevemente por algumas considerações a partir dessa ciência. A sociologia tem um interesse pelo estudo dos aspectos do social, mais precisamente pelo “comportamento social dos seres humanos” (FICHTER, 1967, p.13). Pessoa e sociedade são categorias primordiais no estudo da sociologia. Para entendermos o social, na sociologia, é preciso entender a dinâmica que se dá entre a pessoa e a sociedade. O ser humano é uma unidade, é uma pessoa. A capacidade de pensar, eleger e tomar decisões o faz diferente dos outros seres existentes. Ou seja, o ser humano, enquanto pessoa, tem a capacidade de autodirigir-se, fazer projetos e planos para o futuro, fazer escolhas.

Embora o ser humano, enquanto pessoa, seja uma unidade, de modo algum ele pode ser estudado apenas numa determinada perspectiva. Fichter (1967, p. 34) afirma que “a pessoa tem diversos ‘aspectos’ ou facetas; é um ser singular, mas composto e complexo”. Os seres humanos, na medida em que se distinguem dos outros seres, são pessoas sociais. Nesse sentido, existe uma correlação entre “racional” e “social”. Ou seja, “o mero fato de dizer-se que o indivíduo é uma pessoa racional implica, necessariamente, que é uma pessoa social” (*Ibidem*). Quando se atribui alguma característica social a outros seres não humanos, se faz apenas como uma analogia. Pois, ser social é uma característica exclusiva do ser humano. Isso compactua com a afirmação de Aristóteles apresentada anteriormente.

Interessante notar que quando o sociólogo diz que os seres humanos são pessoas sociais, de forma alguma quer dizer que são sociáveis, agradáveis, corteses, cultos ou refinados, antes quer enfatizar que são pessoas que tendem a uma associação humana e que dessa associação necessitam. Nesse sentido, “a ciência social estuda as pessoas unicamente no tocante a esse aspecto” (FICHTER, 1967, p. 35). Do exposto, podemos afirmar que embora haja entre os indivíduos a potencialidade de um comportamento social normal, padronizado, muitos se tornam tipos socialmente discrepantes, contribuindo com a inserção de patologias no social.

Passamos ao tratamento do segundo termo do subtítulo, justiça social. Essa expressão carrega a seu favor uma longa trajetória de discussão: desde Platão até nossos dias. Muitos foram os estudiosos que se dedicaram a pensar a noção de justiça em suas obras nos mais variados âmbitos como filosofia, direito, ética, moral e religião. Embora, haja muita produção sobre esse conceito, está longe de existir um sentido unívoco do termo. Geralmente, a noção de justiça é pensada como forma de buscar um equilíbrio na interação social.

A fim de provocar um pouco de reflexão, pensamos nas seguintes questões: é justo que haja reservas de vagas para negros e pardos nas universidades públicas? É justo que alguém com uma nota mais baixa tome a vaga de outro com uma nota mais alta em um processo seletivo ou concurso? É justo que haja um programa como o bolsa família que garanta renda básica para famílias em situação de pobreza? É justo que o dinheiro de quem paga os impostos seja transferido para aqueles que não trazem lucro algum para a sociedade? É claro que falar de justiça envolve o contexto a partir do qual se fala, entretanto não se pode pretender que o discurso acerca da justiça seja uma questão de opinião particular.

A filósofa norte-americana Nancy Fraser (2002) afirma que as reivindicações por justiça social dividem-se em dois tipos: distributivas e de reconhecimento. O primeiro tipo advoga uma distribuição mais justa das riquezas e recursos, por exemplo uma redistribuição norte-sul, dos ricos para os pobres. No segundo tipo, “a meta é um mundo que acolha amistosamente as diferenças, um mundo onde a assimilação nas normas culturais majoritárias ou dominantes não seja mais o preço que se tenha que pagar por igual respeito” (FRASER, 2002, p. 7). O primeiro tipo entrou em crise com a derrocada do socialismo real e o ressurgimento do pensamento do mercado livre.

O discurso acerca da justiça social que antes era centrado na questão da distribuição, agora tem predominância nas reivindicações por reconhecimento. Fraser (2002, p. 8) afirma que “ambos os tipos de reivindicação poderiam – e deveriam – atuar de forma que houvesse sinergia entre eles”. Entretanto, não há um entendimento entre essas diferentes formas de reivindicar justiça social, resultando numa separação. Não há conciliação entre aqueles que defendem “as políticas culturais da diferença e as políticas sociais da igualdade econômica” (*Ibidem*). De acordo com Fraser,

[a]lguns proponentes da redistribuição rejeitam de plano as políticas de reconhecimento, considerando o reconhecimento das diferenças como “falsa consciência”, um empecilho à luta pela justiça social. Do lado oposto, alguns proponentes do reconhecimento veem as políticas distributivas como vinculadas a um materialismo ultrapassado, simultaneamente cego a, e cúmplice de, muitas injustiças (FRASER, 2002, p. 8).

Entretanto, Fraser entende que essa separação não é justificável, pois, na atual conjuntura, a justiça exige tanto redistribuição quanto reconhecimento. Ou seja, nenhum tipo de reivindicação basta por si só. O problema que se apresenta é de como proceder para combiná-los. Fraser defende que os dois modelos de reivindicação por justiça social precisam ser integrados uma única estrutura.

No campo da filosofia moral, a tarefa é imaginar um conceito de justiça que englobe ambos, que acomode as reivindicações defensáveis por igualdade econômica e as reivindicações por reconhecimento da diferença. Em teoria social, a tarefa é entender as complexas relações entre economia e cultura, *lasse* e status na sociedade contemporânea. Na teoria política, a tarefa é imaginar um conjunto de esquemas institucionais que possa remediar tanto a má distribuição quanto a falta de reconhecimento, ao mesmo tempo que minimiza as interferências mútuas que, provavelmente, surgirão quando os dois tipos de reparação forem buscados simultaneamente. Na prática política, finalmente, a tarefa é fomentar um engajamento democrático que cruze a fronteira das duas correntes para construir uma orientação programática de base ampla que integre o melhor das políticas de redistribuição com o melhor das políticas de reconhecimento (FRASER, 2002, p. 9).

A integração entre reconhecimento e redistribuição exige uma abordagem que combine o respeito pela diversidade cultural e identitária com a luta por justiça social e igualdade econômica. O reconhecimento implica valorizar as diferenças, assegurando que todos os grupos sejam respeitados e incluídos nas dinâmicas sociais. Já, a redistribuição preza pela garantia de acesso equitativo a recursos, direitos e oportunidades, de modo a corrigir desigualdades estruturais. Como aponta Fraser, a integração entre esses dois aspectos pressupõe políticas públicas e práticas sociais que considerem tanto as desigualdades econômicas quanto as dinâmicas de exclusão cultural, promovendo ações que combatam preconceitos e discriminações ao mesmo tempo em que assegurem justiça material. Essa integração demanda um compromisso ético e político que reconheça a interdependência entre dignidade humana e igualdade social, reafirmando que uma sociedade justa só é possível quando todos têm suas identidades valorizadas e suas necessidades atendidas.

Na América Latina, identificamos, em certa medida, o que foi exposto, a partir das concepções de Fraser acerca da justiça. Num primeiro momento, no auge da elaboração de um pensamento de libertação, encontramos os intelectuais latino-

americanos preocupados com a questão da erradicação da pobreza. E, para isso, se apoiam em teorias que primam pelos aspectos da redistribuição. Entretanto, aos poucos foi aparecendo e ganhando espaço a questão do reconhecimento. Tanto a Teologia quanto a Filosofia da Libertação acabaram incorporando as questões do reconhecimento em seus discursos, principalmente a partir da contribuição de algumas filósofas feministas que introduziram, juntamente com as discussões em torno da questão pobreza, as discussões sobre questões de gênero.

Nos escritos dos pensadores, formuladores do pensamento de libertação, não é tão comum encontrar o que eles pensam sobre a justiça social. Talvez, pelo seu caráter de crítica, é mais fácil encontrar um discurso negativo do que não é justiça social quando apresentam suas denúncias a um sistema que oprime, exclui e, muitas vezes, mata. Na obra *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, síntese de uma das reuniões do grupo da Argentina e outros, em Córdoba, no início dos anos 70 do século passado, podemos verificar que a expressão justiça social aparece pouquíssimas vezes. Vejamos um exemplo,

[a] expressão desenvolvimentista é, na realidade, a “ex” pressão do Estado liberal e da mentalidade colonial em uma nova forma que busca se impor: o sacrifício da produção permitirá o prazer da distribuição. Trata-se de uma pseudo justiça social, que reprime para desfrutar (CULLEN, 1973, p. 103).

A crítica de Cullen aponta para a necessidade de desconfiar de propostas desenvolvimentistas que ignoram as causas profundas das desigualdades e, em vez de promoverem transformações estruturais, reforçam as injustiças sob o pretexto de justiça social. Trata-se de um alerta para examinar se as promessas de distribuição de riqueza realmente beneficiam a todos ou se apenas mascaram a manutenção do *status quo*, realidade política e social bem típica daqueles anos nas nações latino-americanas.

Assmann estava presente nesse encontro na Argentina e também publicou um artigo na referida obra. No artigo de Assmann não aparece a expressão justiça social, mas no final do seu texto tem uma menção à justiça burguesa. A expressão serve de exemplo quando ele descreve o modo como se conhece uma ideologia. Para Assmann,

[n]ão se conhece uma ideologia apenas observando seus enunciados teóricos. O conhecimento de uma ideologia só se torna efetivo por meio da análise de seus efeitos práticos, ou seja, das ações que ela efetivamente gera no nível político. Em outras palavras, o conteúdo real de uma ideologia só pode ser compreendido por meio de seu funcionamento, como fica evidente no exemplo do direito e da justiça burguesa (ASSMANN, 1973, p. 37).

A citação de Assmann é o encerramento de uma discussão mais longa onde o autor aponta para a necessidade do intelectual revolucionário combater as ideologias que não cooperam com a libertação latino-americana. Mas, para isso, é preciso compreender como funcionam tais ideologias. A ideologia burguesa, por exemplo, desvincula o que faz daquilo que se propõe fazer através do seu discurso. Por isso, a necessidade de ir além do aspecto semântico, dos “enunciados teóricos”, e observar os “efeitos políticos” na prática. De certo modo, é um outro aspecto negativo para a compreensão de justiça social, a partir do que ela não é.

Num outro momento, Assmann e Hinkelammert (1989) analisam um compilado de citações de Friedrich Hayek, economista austríaco. As citações de Hayek defendem que o termo “social” não tem sentido algum, e agregá-lo a outros termos faz com que se crie expressões sem sentidos. Por exemplo: falar de economia de mercado é perfeitamente compreensível, mas falar de uma economia social de mercado, não significaria nada; a palavra justiça existe, ao contrário da expressão justiça social, que não teria significado algum (HAYEK, 1981). Pelo teor das ideias expressas, notamos que Hayek é um crítico feroz da noção de justiça social. Assmann e Hinkelammert o inserem no grupo dos economistas neoliberais que tentam, a partir de seus pressupostos teóricos, blindar a “racionalidade econômica” do mercado total.

No Brasil, um grande admirador e disseminador das ideias econômicas de Hayek foi Roberto Campos, economista e Ministro do Planejamento no governo militar de Castelo Branco. Campos foi um crítico dos ideais sociais apregoados pela Teologia da Libertação, qualificando-a como “uma ingênua e beata admiração pelo sistema coletivista de distribuição da renda” (CAMPOS, 1988, p. 169). Com relação ao princípio cunhado no Concílio Vaticano II da “opção preferencial pelos pobres” afirmava que “a rigor ninguém pode optar diretamente pelos pobres. A opção que se tem que fazer é pelo investidor, que cria emprego para os pobres” (CAMPOS, 1988, p. 142).

Recentemente, um fato que chamou a atenção foi o pronunciamento do presidente eleito da Argentina. No discurso que proferiu após os resultados definitivos da eleição terem sido divulgados, Javier Milei criticou o conceito de justiça social (chamando-a de “essa aberração”) e a ideia de que as necessidades humanas geram automaticamente direitos que devem ser atendidos pelo sistema social ou pelo governo. A crítica de Milei está baseada na ideia de que esse modelo

é, em si, injusto, porque força alguns (geralmente os mais ricos ou produtivos) a arcar com o custo dos benefícios que são distribuídos aos pobres e necessitados (FARINELLI, 2023).

Vimos, assim, como se articula, desde o interior de uma determinada forma de conceber a “racionalidade econômica”, um veto cabal a todo tipo de formulação de metas sociais conscientemente assumidas. Isto se dá, não necessariamente por oposição a benefícios sociais para todos; pelo contrário, é porque já se tem uma solução para isso, é porque se crê que os mecanismos do mercado resolverão tais questões. Essa via é tida como a única “racional”, que já não requer comprovações ou testes. A partir dessa crença, pode-se invalidar qualquer reclamo de justiça social (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 170).

Assim como percebemos com relação à solidariedade, numa conjuntura onde a lógica do mercado tende a ver tudo a partir das relações comerciais, é preciso trabalhar no sentido de promover uma conversão para a justiça social. Ou seja, é preciso uma mudança. Não é verdade que a justiça social é algo sem sentido. Não queremos dizer que o âmbito econômico não é importante no interior das relações humanas, mas queremos afirmar que existe uma vida humana e concreta além das relações mediadas pelo mercado. Os economistas que não conseguem entender o significado e a relevância da justiça social deveriam se colocarem “à escuta do testemunho que emana da realidade e da palavra dos pobres” (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 422).

Diante dessa necessidade de conversão para a justiça social, torna-se fundamental a implementação de políticas públicas que fomentem a solidariedade e fortaleçam a cidadania como princípios estruturantes da vida em sociedade. Se a lógica de mercado tende a reduzir as relações humanas ao âmbito econômico, é papel do Estado e da sociedade civil promover iniciativas que ampliem o sentido de pertencimento coletivo, incentivando práticas de cooperação, equidade e reconhecimento mútuo. A construção de uma sociedade mais justa não pode depender apenas da boa vontade individual, mas deve ser sustentada por mecanismos institucionais que assegurem direitos, democratizem oportunidades e combatam desigualdades estruturais. Nesse sentido, a solidariedade não deve ser compreendida apenas como um ideal moral, mas como um eixo fundamental para o desenho de políticas públicas que garantam condições dignas de vida para todos e reafirmem a centralidade da justiça social no desenvolvimento humano.

## 5.2 Solidariedade e políticas públicas

O lema da Revolução Francesa (liberdade, igualdade e fraternidade), como vimos anteriormente, inspirou o reaparecimento da noção de solidariedade no âmbito social. Bem mais tarde, no final da década de 70 do século passado, o mesmo lema inspirou a divisão dos direitos fundamentais em três gerações, cada qual correspondendo a uma palavra. Como vimos, a solidariedade esteve sempre muito próxima da noção de fraternidade. Nesse sentido, tendo a “fraternidade” como parâmetro, a solidariedade caracteriza-se como um direito de terceira geração. Segundo Assmann e Sung (2000), a solidariedade aparece como princípio em várias Constituições de países ao redor do mundo. Não é diferente em se tratando do Brasil.

Na Constituição Federal de 1988, o princípio da solidariedade está implícito no artigo 3º, sendo articulada de forma transversal em diversos dispositivos e objetivos, refletindo a busca por justiça social, igualdade e cooperação entre os cidadãos.

Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I - *construir uma sociedade livre, justa e solidária*; II - garantir o desenvolvimento nacional; III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (BRASIL, 1988, grifo nosso).

O objetivo de “construir uma sociedade livre, justa e solidária”, expresso na citação acima, reflete um compromisso ambicioso e abrangente. Esse princípio orienta o Estado e a sociedade na busca por igualdade, inclusão e respeito aos direitos fundamentais. No entanto, sua concretização enfrenta desafios significativos, que merecem uma análise mais depurada. Com o foco direcionado a esse objetivo, poderíamos afirmar que já passamos por essa temática no decorrer do trabalho. Muito pouco com relação ao primeiro qualificativo (liberdade), um pouco mais com relação ao segundo (justiça) e bem mais com relação ao terceiro (solidariedade).

Deixamos de lado a questão da liberdade e tratamos a seguir um pouco de como o Estado brasileiro tem procurado a realização de uma sociedade justa e solidária, inspirados por Habermas (1991) que afirma que a solidariedade e a justiça são duas faces da mesma moeda. O Brasil ainda enfrenta desigualdades sociais e

regionais profundas, evidenciadas por disparidades no acesso à educação, saúde e saneamento básico, só para mencionar o mais elementar. Essas injustiças estruturais perpetuam a exclusão e comprometem o objetivo de justiça social. A justiça vai além do campo jurídico, exigindo mudanças estruturais que mitiguem as raízes da desigualdade.

Como vimos a partir da noção de interdependência, a solidariedade caracteriza-se como a base para a convivência e a responsabilidade coletiva. Na Constituição brasileira, podemos perceber que a noção de solidariedade incide indiretamente em outros objetivos também, como por exemplo, para não ir muito longe, os objetivos da sequência na citação do Art. 3º, “garantir o desenvolvimento social”, “erradicar a pobreza e reduzir as desigualdades”, “promover o bem de todos”. Entretanto, não é nada fácil operacionalizar a solidariedade. Nesse sentido, ela acaba enfrentando resistência em temas como a redistribuição de renda e a contribuição social de grupos mais privilegiados. Além disso, a polarização política e social enfraquece a coesão necessária para a prática solidária.

Promover a solidariedade exige superar preconceitos, discriminações e a visão individualista que ainda prevalece em muitos setores da sociedade. O Brasil é um dos países mais desiguais do mundo, com um grande abismo entre ricos e pobres. “No Brasil a gente tem poucas pessoas com muita qualidade de vida e muitas pessoas precisando de melhorias na qualidade de vida, e a gente sabe muito bem que as políticas sociais colaboram para equilibrar isso” (CASTRO, 2024). Nesse sentido, a desigualdade se caracteriza como um entrave no desenvolvimento econômico e social do país.

Apesar do cenário, existe no Brasil algumas políticas públicas sociais que procuram colocar em prática a solidariedade, contribuindo com a justiça social. Mencionamos algumas: o Sistema Único de Saúde (SUS), considerado uma das maiores políticas de inclusão social; Prouni e FIES, que oferecem acesso ao ensino superior por meio de bolsas de estudo e financiamento estudantil a estudantes de baixa renda; Políticas de cotas, que garantem o acesso de grupos historicamente excluídos, como negros, indígenas e pessoas de baixa renda, às universidades públicas e concursos; Bolsa Família, maior programa de transferência de renda condicionada à frequência escolar e ao acompanhamento de saúde de crianças e adolescentes, reduzindo a pobreza e promovendo a inclusão social; Minha Casa,

Minha Vida, que promove o acesso à moradia digna para famílias de baixa renda, reduzindo o déficit habitacional e incentivando a solidariedade social por meio da inclusão urbana.

Além das iniciativas mencionadas, existem outras políticas públicas voltadas à promoção de uma sociedade mais justa e solidária. Essas políticas contribuem para reduzir desigualdades sociais e regionais, fortalecer a coesão social e promover os direitos fundamentais. Para que esses programas sejam eficazes, é essencial garantir sua continuidade, ampliação e ajustes conforme as necessidades da população e os desafios econômicos e políticos do país. As políticas públicas sociais mencionadas representam importantes avanços na promoção da solidariedade e da justiça social, contribuindo para a redução das desigualdades e para a inclusão de grupos historicamente marginalizados.

Entretanto, para que essas iniciativas sejam plenamente eficazes, é necessário que estejam articuladas a uma educação transformadora, capaz de não apenas garantir o acesso a direitos, mas também formar cidadãos críticos e comprometidos com a construção de uma sociedade mais justa e equitativa. A educação, nesse sentido, não pode se limitar a um processo técnico de instrução, mas deve assumir um papel ativo na superação do modelo social excludente, preparando os sujeitos para compreenderem e enfrentarem as estruturas de opressão que perpetuam a desigualdade. Assim, a efetivação de políticas públicas voltadas à inclusão deve caminhar junto à formação de uma consciência social crítica, que reconheça a humanização como eixo central para a transformação tanto dos indivíduos quanto da sociedade como um todo.

### 5.3 Solidariedade e educação transformadora

Uma educação é transformadora quando está orientada a não contribuir com a manutenção da hegemonia da classe dominante, mas decididamente a buscar formas de superar o modelo social de exclusão. Isto é, uma educação que se pretenda transformadora, se caracteriza por ir além do compromisso em “formar”. Além da formação, tem como tarefa a transformação da realidade. No horizonte de

uma educação transformadora está a busca pela concretização de um outro mundo possível, de uma sociedade onde caibam todos. Entretanto, antes de se buscar essa transformação do espaço social em que habitamos e convivemos, precisamos operar uma transformação nos próprios sujeitos da transformação, que devido ao longo tempo em que permaneceram em contexto de opressão e colonização, estão deformados. Assim, estabelecemos que uma educação transformadora é aquela que tem por objetivo primordial a questão da humanização dos seres humanos, pois, para que o mundo seja outro, é preciso que nós, seres humanos, assumamos isso como uma tarefa coletiva.

Se o intuito da educação é promover uma transformação social, ela deve abordar temas fundamentais, entre eles, a questão do desejo. Assmann e Sung (2000) afirmam que é preciso reconhecer o papel do desejo, do medo e das emoções no campo do conhecimento. A redução da educação a uma abordagem puramente racionalista, que negligencia a dimensão afetiva, compromete a integralidade do desenvolvimento humano. Nesse sentido, torna-se necessário superar modelos educacionais que reprimem a afetividade, reconhecendo que o aprimoramento das capacidades cognitivas está intrinsecamente vinculado ao universo emocional. Dessa forma, uma proposta educacional verdadeiramente emancipatória deve considerar a interdependência entre razão e emoção, promovendo um ambiente de aprendizagem que valorize a totalidade da experiência humana. Para Assmann e Sung (2000, p. 167), “sem curiosidade, paixão, interesses e desejos, as pesquisas filosóficas e científicas não teriam como avançar, nem o processo de aprendizagem”.

O ser humano é um ser que integra dimensões biológicas e culturais, o que o torna único entre os seres vivos. Por meio da interação social, adquirimos valores, normas, conhecimentos e habilidades que vão muito além de nossas predisposições biológicas. Essa integração é visível em aspectos como a linguagem, que depende de capacidades cerebrais, mas é moldada pelo meio cultural, e nas práticas alimentares, que combinam necessidades fisiológicas e influências socioculturais. Assim, o ser humano é produto de uma constante troca entre o que a natureza oferece e o que a sociedade constrói. “Isto significa que o desejo nos seres humanos tem um fundamento biológico, mas também é cultural. Pois, a própria

concepção da ideia do desejo e a forma como se deseja está condicionada pela cultura” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 168).

O que caracteriza o ser humano enquanto humano, diferente dos outros animais? Para Hegel, o ser humano não é apenas um indivíduo isolado, sua identidade e valor são profundamente relacionados ao reconhecimento a partir do olhar dos outros. Isso significa que o ser humano se percebe como um ser dotado de valor e significado apenas quando essa percepção é confirmada por outra pessoa. Poderíamos afirmar, levando em conta o pensamento hegeliano, que o propriamente humano se inicia quando o desejo biológico de preservação da vida se subordina ao desejo humano de reconhecimento (KOJÈVE, 2002).

Desse modo, nas palavras de Kojève (2002), sobre a concepção de Hegel, a humanidade do homem não é apenas sua existência biológica (animal), mas sua capacidade de transcender as necessidades básicas e afirmar valores, desejos e ideais propriamente humanos. A humanidade emerge plenamente quando o ser humano está disposto a arriscar sua vida biológica por algo que vá além de sua sobrevivência física. O desejo humano mais fundamental é o desejo de reconhecimento, ou seja, o anseio de ser visto e valorizado como um ser consciente, digno e livre. Esse desejo ultrapassa as necessidades instintivas de sobrevivência e revela o aspecto propriamente humano do indivíduo (KOJÈVE, 2002).

Para Hegel, o processo de reconhecimento se dá a partir de uma luta que envolve a disposição de arriscar a própria vida animal (física) para afirmar sua liberdade e dignidade como ser humano. Esse risco é necessário porque ele demonstra que o indivíduo valoriza mais o reconhecimento de sua humanidade do que a simples sobrevivência. Essa ideia é ilustrada na metáfora da luta entre o senhor e o escravo, em que os indivíduos entram em confronto para conquistar o reconhecimento do outro. Aquele que se recusa a arriscar sua vida pela liberdade abdica de sua humanidade plena, tornando-se subordinado (KOJÈVE, 2002).

Na concepção hegeliana da luta pelo reconhecimento o “olhar do outro” é entendido como uma força que pode tanto validar quanto desafiar a existência e o valor de um indivíduo. Desse modo, surge uma competição no processo de busca por reconhecimento, oriunda da tensão inerente entre as consciências que desejam afirmar sua superioridade e independência. Para Assmann e Sung,

Como veremos ao examinar mais de perto a dialética do senhor e do escravo – fundamental para entender o que Hegel entende como reconhecimento –, se trata de um reconhecimento no qual aquele que reconhece ou anula o reconhecido ou é por ele anulado. No fundo, não haveria jamais espaço para uma convergência solidária e não conflitiva (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 176).

A partir do pensamento hegeliano, o ato de obter reconhecimento está imerso numa dinâmica de conflito e poder, porque envolve a afirmação de um indivíduo ou grupo diante de outros, frequentemente em uma relação de competição e disputa. Nessa disputa por poder, cada consciência busca se afirmar como superior ou autônoma. Dentro dessa dinâmica, onde as relações humanas são vistas a partir do confronto, “a emergência do humano é a emergência de um vencedor” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 177). Desse modo, todo o desejo é um desejo-valor, isto é, deseja-se algo porque este tem valor. O valor é construído a partir da imposição confrontativa.

Assmann e Sung (2000, p. 201) utilizam a noção de *imprinting cultural* de Edgar Morin para “mostrar que é possível pensar [o] desejo de outra forma que não seja essa visão redutivista hegeliana”. Para Morin (2000, p. 28), “o *imprinting cultural* marca os seres humanos desde o nascimento, primeiro com o selo da cultura familiar, da escolar em seguida, depois prossegue na universidade ou na vida profissional”. Por meio do *imprinting cultural*, Morin refere-se ao modo como os seres humanos são profundamente marcados pelos valores, crenças, práticas e padrões culturais do meio em que nascem e crescem. Essa ideia está relacionada à forma como os indivíduos, desde a infância, internalizam as normas e representações culturais por meio de um processo que é, em grande parte, inconsciente.

Assmann e Sung (2000) estão interessados no *imprinting cultural* primário, que é o reconhecimento que se dá por meio do olhar da mãe (ou de quem faz esse papel), um olhar de cuidado, zelo e proteção. É sobre esse primeiro *imprinting cultural*, um olhar de reconhecimento baseado na reciprocidade e não na confrontação competitiva, que todas as outras experiências vividas pelo sujeito vão sendo impressas. O problema é o desencontro que acontece no decorrer das experiências vividas, em que aquele primeiro selo de acolhimento é suplantado pelas experiências de competitividade, de confronto e conflito. A solução não é uma volta à experiência original e reorganizar a vida social a partir dali, mas buscar um

equilíbrio entre essas dimensões (acolhimento e competitividade) necessárias à vida em sociedades amplas e complexas. Assmann e Sung afirmam que os

processos educacionais podem reforçar unilateralmente as marcas patriarcal-confrontativas ou podem ajudar a recuperar a experiência originante do desejo de reconhecimento recíproco no olhar do cuidar, o desejo de felicidade alheia como parte integrante da felicidade própria (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 202).

As primeiras experiências de amor e cuidado permanecem como um alicerce profundo dentro de nós, influenciando nossos desejos e anseios, mesmo que de maneira inconsciente. Elas podem ser revisitadas ou reativadas, seja emocionalmente ou em nossas relações interpessoais. “É claro que para isso é preciso que se propicie à pessoa um ambiente acolhedor e relações de reconhecimento recíproco que aceite a ambivalência, os limites e as potencialidades de cada um/a” (*Ibidem*).

Fica claro, então, que Assmann e Sung rejeitam a noção hegeliana de que o desejo humano se reduz fundamentalmente à contraposição conflitiva desses desejos. Embora reconheçam que o conflito é parte do dinamismo do desejo, apontam que existe uma dimensão mais profunda e convergente no desejo humano, que não se limita à luta por reconhecimento. Essa dimensão pode ser vista como uma busca por comunhão, realização coletiva ou conexão autêntica com o outro. Ao invés de se reduzir a uma contraposição conflitiva, o desejo pode ser entendido como uma busca por um sentido de pertencimento, de partilha e de harmonia com os outros. “É a dimensão convergente dos desejos que os eleva a algo eminentemente humano e humanizador” (*Ibidem*).

Assim, ao rejeitar uma visão puramente conflitiva do desejo, essa abordagem mais ampla propõe que a essência humana transcende a luta e se ancora em uma capacidade de convergência e criação coletiva, aspectos que também fazem parte da dinâmica do desejo. A evolução da espécie humana é marcada por algo mais do que a racionalidade ou o conflito: um potencial afetivo único, que se manifesta na capacidade de desejar o bem coletivo e de gerar alegria compartilhada. As experiências humanas como o amor, a solidariedade e a empatia revelam que o desejo não se limita ao confronto, mas também inclui a capacidade de transcender o conflito em prol de algo maior. A sensibilidade humana não pode ficar confinada em dualidades, mas exige se manifestar em solidariedade,

isto é, troca desejante e coletiva que anela a construção de ecologias sociais de felicidade compartilhada, nas quais se torne efetiva, de alguma forma, a nossa limitada possibilidade de transformar nossos desejos de reciprocidade em necessidades vitais (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 202).

A ideia que estamos defendendo, a partir do diálogo que estamos propondo entre esses autores, é de que a humanização do ser humano passa pelo desejo de solidariedade como uma necessidade vital. No capítulo 3, quando vimos o quanto a nossa sociedade é marcada pela “racionalidade econômica”, pela lógica da exclusão, onde não há espaço para a solidariedade, onde tudo é submetido às leis do mercado, a ideia forte é de que não há um outro caminho, se não o da concorrência e competição. Dentro dessa lógica, ao invés de irmos ao encontro do desenvolvimento pleno da nossa humanidade, acabamos nos tornando inimigos da humanidade e de nós mesmos enquanto seres humanos que somos. Entretanto, é possível, sim, um outro modo de compreender a dinâmica das relações humanas. Para isso, precisamos resgatar a sensibilidade social e redescobrir o desejo do reconhecimento recíproco, “desejo que nos faz desejar a felicidade alheia como parte integrante da nossa felicidade” (*Idem*, p. 205). A solidariedade como necessidade vital estabelece uma nova ética de convivência, onde o cuidado mútuo e a cooperação não são vistos como opcionais, mas como fundamentais para a sobrevivência da espécie e do planeta.

Embora a dimensão desejante seja inata ao ser humano, não é inata a dinâmica de desejar em direção à satisfação dos seus próprios interesses. Esse tipo de desejo é fruto da influência da lógica do mercado em nossas vidas, que tende a privilegiar a afirmação da superioridade, da competitividade, da anulação do outro. Nesse sentido, o reconhecimento se dá a partir de relações patológicas, em que é preciso que o outro não seja para que eu seja. Se essa dinâmica de desejar não é inata, então, é possível desejar de outro modo, em busca do reconhecimento recíproco. Assim, como a educação pode auxiliar no processo de resgate da experiência do primeiro *imprinting cultural*, também pode nos ajudar a organizar a dimensão desejante nos seres humanos em direção ao outro, ao amor, à solidariedade.

Se a lógica do mercado influencia o desejo humano a se orientar para a competitividade e a anulação do outro, torna-se essencial reconfigurar essa dimensão desejante em direção ao reconhecimento recíproco e à solidariedade.

Nesse contexto, a educação desempenha um papel central, pois pode auxiliar na reorganização dos desejos humanos, fomentando uma cultura baseada no compromisso mútuo e na cooperação. A concepção de solidariedade reforça essa perspectiva, ao destacar que ela não se limita a uma conexão afetiva, mas exige ação concreta e engajamento coletivo em torno de um objetivo comum. Assim, ao articular a transformação do desejo com a prática da solidariedade, a educação se apresenta como um instrumento fundamental para a construção de relações mais justas, onde o outro não é visto como um adversário, mas como um parceiro na construção de uma sociedade mais equitativa e humana.

#### 5.4 Solidariedade, ética e educação

Adela Cortina (2000, p. 288) afirma que “a solidariedade significa uma relação entre pessoas, que participam com o mesmo interesse em determinada coisa, e expressa a atitude de uma pessoa com respeito a outras quando coloca interesse e esforço numa empresa ou assunto seu”. A noção de solidariedade vai além de uma simples conexão afetiva ou social; ela se manifesta na ação concreta e no compromisso mútuo em prol de algo que é relevante para todos os envolvidos. Assim, a solidariedade implica um engajamento ativo, onde as pessoas não apenas se preocupam umas com as outras, mas colocam seus esforços em uma causa ou projeto comum.

No entanto, essa visão pode limitar a solidariedade a contextos onde os interesses das partes estão perfeitamente alinhados. Em muitos casos, a solidariedade é necessária justamente quando os interesses individuais não são exatamente os mesmos, mas, ainda assim, requerem uma disposição para apoiar o outro, sem um benefício imediato. Na sociedade contemporânea, marcada por desigualdades profundas, a solidariedade pode requerer que alguém apoie causas ou lutas que não afetam diretamente sua própria vida, mas que são essenciais para a justiça e equidade social.

Nesse sentido, Cortina (1996, p. 35) enfatiza que a solidariedade pode ser entendida pelo menos sob duas formas. O primeiro tipo se manifesta na relação

entre pessoas que participam com o mesmo interesse em determinada coisa, quando o êxito da causa comum depende da ação de todas elas. O segundo tipo pode ser entendido a partir da atitude de uma pessoa que coloca seu interesse e esforço na realização de coisas que interessam a outras pessoas, sem que um benefício lhes atinja diretamente. O primeiro tipo de solidariedade é um valor indispensável para a própria subsistência e do grupo; já, o segundo tipo não se caracteriza como indispensável, pois um pode sobreviver ainda que outros pereçam.

O ser humano solidário entende-se como pertencente a uma comunidade humana com a qual compartilha interesses. Além disso, reconhece que cada ser humano é um fim em si mesmo, e, por isso, sua ação não leva em conta o benefício próprio que possa ganhar, mas o benefício que toda a comunidade humana poderá desfrutar. A moral solidária extrapola os limites do egoísmo e da autonegação.

De acordo com Cortina (2000), a solidariedade vai além da cooperação. Embora a cooperação possa trazer maiores benefícios sociais que a competição, “um indivíduo insolidário pode comportar-se cooperativamente” quando racionalmente avalia que este seu comportamento pode lhe trazer maior benefício. Entretanto, sua ação não seria por reconhecimento da dignidade humana, da compreensão de que o ser humano tem valor em si mesmo, mas seria uma ação profundamente egoísta. É preciso pensar “uma concepção de ética social e política que entenda a *pessoa autônoma* como *fim em si mesmo* e, portanto, *merecedora de solidariedade*, e como *resultante* de um processo de socialização e, portanto, *produto da solidariedade*” (CORTINA, 2000, p. 290, grifo da autora).

Poderíamos afirmar que a grande preocupação ética que subjaz este trabalho é o modelo de uma ética centrada na intencionalidade subjetiva dos indivíduos. Nesse sentido, faz-se urgente uma reflexão que penetre com valor, que aponte caminhos, que mobilize forças a partir da educação como condição para uma mudança efetiva. A questão da solidariedade foi a temática escolhida a partir da qual pretendemos apresentar uma reflexão que possa vir suprir uma carência social. Como já estabelecemos, a partir da solidariedade, queremos pensar a possibilidade de “um outro mundo possível”, “uma sociedade onde caibam todos”.

Entendemos que na atual conjuntura social, defender a implementação de uma cultura solidária, não significa defender apenas os mais necessitados, os pobres, os excluídos, a massa sobrando, mas promover um modelo de sociedade em

que todos os indivíduos, independentemente de sua posição social, reconheçam sua interdependência e se engajem na construção de relações mais justas, equilibradas e humanas. Isso significa reconfigurar as estruturas sociais, políticas e econômicas para que a solidariedade deixe de ser uma prática isolada e se torne um princípio organizador da vida coletiva.

Pensar uma ética que fundamente a solidariedade, é pensar a possibilidade do ser humano transcender seus próprios interesses. Tanto os seres humanos enquanto indivíduos sociais, como as instituições sociais, principalmente as envolvidas na dinâmica do mercado, precisam trabalhar a superação dos seus interesses próprios e se direcionarem para metas solidárias. A solidariedade exige uma conversão, um compromisso com a mudança. Se todas as pessoas, ou ao menos uma grande maioria, assumissem essa ética em sua prática, poderíamos efetivar a tão sonhada mudança da realidade de exclusão, numa realidade inclusiva e respeitadora do outro.

Uma ética da solidariedade é uma ética própria para a nossa realidade de mundo periférico, à margem do mundo desenvolvido e constantemente por ele explorado. Embora seja uma ética própria para a periferia do mundo, deve ser assumida por todos, para que o mundo possa ser outro e a exploração dê lugar à solidariedade. Uma ética para a realidade latino-americana deve ser uma ética aberta, que mostre sua intrínseca relação com o âmbito político.

No contexto latino-americano, não se pode tratar ética e política separadamente, pois a realidade mostra que essas duas dimensões do agir humano estão complexamente imbricadas. Isso significa dizer que a exigência moral, para ser efetiva em contexto latino-americano, não pode se sustentar de forma isolada; ela precisa ser apoiada por um compromisso pessoal e uma vontade coletiva que busquem firmemente inscrever suas estruturas de validade no âmbito político. Sem o reconhecimento do papel essencial da criatividade coletiva no espaço político, qualquer determinação ética corre o risco de permanecer inativa, reduzindo-se a uma questão individual e privada. Portanto, limitar a discussão ao campo ético é um erro, pois essa perspectiva já reflete uma falta de mobilização social e uma crise da consciência política. A ética, sozinha, não basta, é preciso uma ação coletiva e politicamente engajada que transforme esses valores em práticas e estruturas concretas na sociedade (MAESSCHALCK, 1992).

A experiência de dor e opressão dos marginalizados na América Latina exige que a moralidade e os valores éticos sejam orientados para servir aos pobres. Aqui, a vivência concreta da exploração torna-se uma fonte de inspiração e direção para a construção de um projeto utópico de justiça social. Nesse sentido, o sofrimento dos oprimidos não apenas desperta a necessidade de transformação, mas fornece um caminho para imaginar uma sociedade mais justa e igualitária (AGUIRRE ORAA, 2015).

A ideia de que as virtudes e imperativos morais devam se orientar para o serviço dos pobres propõe uma ética da solidariedade radical, onde o compromisso ético não se limita às normas abstratas, mas se materializa em ações que promovem a dignidade e o bem-estar dos mais vulneráveis. Essa perspectiva desafia visões éticas tradicionais que muitas vezes permanecem distantes da realidade concreta de exclusão e desigualdade. Contudo, é importante reconhecer que essa orientação não é neutra, ela implica uma crítica direta às estruturas econômicas e políticas que perpetuam a exploração, questionando diretamente o papel da sociedade em perpetuar tais desigualdades.

A exploração é colocada como uma experiência transformadora que revela as injustiças estruturais, convertendo o sofrimento em um motor de conscientização e resistência. No entanto, essa transformação depende de um esforço coletivo e contínuo para traduzir a dor em ação social e política. Se o sofrimento não leva a uma mobilização efetiva, corre o risco de ser romantizado como “sacrifício necessário”, e não como uma realidade que deve ser urgentemente combatida (AGUIRRE ORAA, 2015).

Para Aguirre Oraa (2015, p. 100) “o grito do oprimido exige justiça e implica a busca por caminhos de libertação, caminhos que devem combinar possibilidades reais com um sentido utópico”<sup>40</sup>. A noção de utopia aqui representa uma aspiração de mudança baseada na justiça e na igualdade. O termo não sugere um ideal inalcançável, mas uma direção clara para guiar ações e políticas. No entanto, alcançar essa utopia exige confrontar as forças que se beneficiam da desigualdade. Sem uma estrutura prática para transformar essa visão em políticas públicas e

---

<sup>40</sup> *El grito del oprimido exige justicia y supone la búsqueda de caminos de liberación, caminos además que deben suponer una mezcla de posibilidades reales y sentido utópico.*

mudanças estruturais, o projeto utópico permanece abstrato, servindo mais como um ideal do que como um objetivo concreto. Sendo assim,

é necessário transformar as causas da opressão, destruindo-as. Dessa forma, será possível construir uma nova realidade de normas, instituições e sistemas sociais em que o desenvolvimento das condições materiais de uma vida humana e de uma discursividade humana em pé de igualdade seja “possível”, sem assimetrias nem coerções (AGUIRRE ORAA, 2015, p. 100)<sup>41</sup>.

Desse modo, “a ética torna-se, assim, o último recurso de uma humanidade em perigo de autoextinção”<sup>42</sup> (AGUIRRE ORAA, 2015, p. 101). A partir de uma ética pensada para o nosso contexto, valores universais, como a solidariedade e a corresponsabilidade, poderão ser mobilizados com o intuito de guiar ações individuais e coletivas que revertam os danos provocados por um modelo de globalização desigual. Com o intuito de pensarmos uma ética para o nosso contexto latino-americano, podemos nos servir da proposta de uma ética intercultural. Segundo Salas,

[...] a noção de *interculturalidade*, como sendo uma categoria eminentemente ética, fazendo alusão às questões centrais desse estudo: o espaço intercultural remete a um mundo *aberto*, que deve ser construído para garantir o con-viver; o novo espaço não é algo que seja aceito por todos, pois no próprio mundo da vida existem interesses divergentes *ad intra* e *ad extra*; e, ainda, este processo de reconhecimento e de hetero-reconhecimento inaugura uma nova relação entre o si mesmo e o outro (SALAS ASTRAIN, 2010, p. 59, grifo do autor).

A interculturalidade refere-se à interação e ao diálogo entre diferentes culturas, promovendo a compreensão, o respeito mútuo e o enriquecimento entre grupos com tradições, valores e práticas diversas. A ética intercultural, propõe um diálogo (ou *polilogos*) aberto e inclusivo entre culturas diferentes, reconhecendo a importância de criar um espaço para a convivência saudável em meio à diversidade. Essa abordagem não é apenas prática, mas também profundamente ética, pois envolve o respeito mútuo, o reconhecimento das diferenças e o esforço para construir um mundo mais integrado.

A ética intercultural é “uma proposta filosófica enraizada”, ou seja, não é superficial e nem meramente normativa, mas entende que as questões morais

---

<sup>41</sup> *Por eso es necesario transformar las causas de la opresión, destruyéndolas. De esta manera se construirá otra realidad de normas, de instituciones, de sistemas sociales en los que sea “posible” el desarrollo de las condiciones materiales de una vida humana y de una discursividad humana en pie de igualdad, sin asimetrías ni coacciones.*

<sup>42</sup> *La ética se convierte así en el último recurso de una humanidad en peligro de autoextinción.*

surtem em conexão com os problemas culturais e sociais do cotidiano (SALAS ASTRAIN, 2010). Podemos afirmar que tal proposta está profundamente conectada às realidades históricas, sociais e culturais das comunidades humanas. A interculturalidade, enquanto categoria ética, implica uma transformação na maneira como as pessoas e culturas se relacionam. Ela exige a abertura para o diálogo, a superação de interesses egoístas e o compromisso com um mundo mais justo e plural, onde a diversidade seja reconhecida como riqueza, e não como obstáculo.

A ética intercultural caracteriza-se como uma resposta às grandes transformações sociais e culturais que impactam profundamente os valores e comportamentos humanos, especialmente em um mundo globalizado e pluralista.

Em termos mais específicos, ela se relaciona ao amplo e complexo debate filosófico atual sobre o sentido da vida em comum, onde se constata transformações relevantes dos âmbitos valorativos e normativos das sociedades pluricêntricas modernas, particularmente das que conhecemos mais: as europeias e as latino-americanas (SALAS ASTRAIN, 2010, p. 21).

Nesse contexto, a ética intercultural propõe um diálogo que vá além das tensões, buscando construir uma convivência baseada no respeito à diversidade e na criação de valores compartilhados. Ela não nega as diferenças, mas propõe a superação da fragmentação ética por meio de uma abordagem que valoriza tanto a pluralidade quanto a responsabilidade coletiva, oferecendo caminhos para enfrentar os desafios éticos contemporâneos. Para Salas Astrain (2010, p. 26), “a ética intercultural, de índole filosófica, representa a aposta pela reconstrução das condições discursivas fundamentais, requeridas por um diálogo que assegure o vínculo de reciprocidade entre os novos modos de vida”.

Desse modo, podemos afirmar que a proposta de uma ética intercultural se refere ao esforço de reformular as bases do diálogo entre culturas, para que esse encontro não seja dominado por preconceitos ou imposições unilaterais. Nesse sentido, o diálogo se caracteriza como um espaço de comunicação onde todos os participantes, independentemente de suas origens culturais, possam expressar suas perspectivas de forma igualitária e serem ouvidos com respeito. As relações humanas interculturais se dão a partir de uma troca genuína, onde cada cultura não apenas compartilha suas próprias práticas e crenças, mas também reconhece o valor e a legitimidade dos outros modos de vida. Assim, em vez de ocorrer um

processo de assimilação ou imposição cultural, busca-se uma convivência pacífica e produtiva entre as diferenças, promovendo o respeito e a colaboração mútua.

No interior de uma ética intercultural não se acredita que uma única abordagem racional ou lógica seja suficiente para garantir que todas as culturas ou grupos se comuniquem de maneira igualitária. As diferenças culturais muitas vezes envolvem valores, práticas e formas de pensar que não podem ser plenamente capturados por um único modelo racional. Em outras palavras, a comunicação entre culturas não pode ser reduzida a um método lógico ou universal que se imponha igualmente a todas as partes envolvidas. De acordo com Salas Astrain (2010, p. 35), “as vozes a-simétricas [sic] não podem nunca serem reconhecidas em um saber universal totalmente transparente”.

A educação desempenha um papel fundamental na promoção de uma ética intercultural, pois é por meio dela que é possível construir as condições para um diálogo entre culturas, fomentando a compreensão, o respeito e a valorização das diferenças. A contribuição da educação nesse processo pode ser observada de diversas maneiras, alinhadas às reflexões sobre a ética intercultural que apresentamos brevemente.

A educação não pode ser um mero produto comercial, mas deve se afirmar como um processo capaz de transformar o ser humano em agente da mudança na busca de uma sociedade mais justa. Uma educação transformadora tem por tarefa o compromisso de criar as condições para a efetivação de um outro mundo possível. Empenhar-se na construção de um outro mundo possível “trata-se de uma opção ética, de uma responsabilidade, quer dizer, de uma forma de responder diante dos desafios dos que tentam normalizar a exclusão e a morte” (MÉNDEZ, 2009, p. 96).

A educação pode ser compreendida como um meio para sensibilizar os seres humanos para a diversidade cultural, incentivando a valorização das diferentes formas de pensar, viver e organizar as sociedades. Ao ensinar sobre a pluralidade de valores, crenças e práticas culturais, a educação ajuda a desmistificar estereótipos, preconceitos e formas de xenofobia, promovendo uma maior compreensão das razões que sustentam as diferentes culturas. Assim, percebemos que os espaços educativos podem contribuir para a criação de uma base conceitual

mínima para o reconhecimento das diversas razões que se enfrentam em uma disputa de reconhecimentos, como sugerido pela ética intercultural.

A educação também tem o poder de criar ambientes inclusivos que favoreçam a convivência de diferentes culturas dentro de um mesmo espaço, como nas escolas, universidades ou outras instituições de ensino. Isso também fortalece a ética intercultural ao proporcionar um espaço seguro para que as pessoas possam interagir, aprender e crescer juntas, respeitando as diferenças. Uma educação transformadora prima sempre pelo diálogo aberto e respeitoso, principalmente quando se leva em conta a questão da interculturalidade.

A educação desempenha um papel transformador, capacitando os indivíduos a se tornarem agentes de mudança em suas comunidades e no mundo. Ao formar cidadãos conscientes da importância da ética intercultural, a educação contribui para a construção de uma sociedade que valoriza a diversidade, a equidade e o respeito. Ao integrar princípios éticos interculturais nos currículos e nas práticas pedagógicas, a educação pode fomentar uma geração capaz de superar divisões e trabalhar coletivamente em prol de uma convivência pacífica e construtiva entre as culturas.

A ética intercultural, ao promover o reconhecimento e o respeito pelas diversas culturas, encontra na educação um caminho essencial para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva. A educação, ao sensibilizar os indivíduos para a pluralidade cultural, proporciona as condições necessárias para um diálogo genuíno, onde as diferentes razões e modos de vida são compreendidos e respeitados. Nesse contexto, a solidariedade surge como um princípio fundamental, pois implica a disposição para apoiar o outro, mesmo diante das diferenças, reconhecendo a dignidade e os direitos de todos os indivíduos, independentemente de sua origem cultural. Assim, a educação não apenas transmite conhecimentos sobre outras culturas, mas também fortalece a prática da solidariedade, incentivando a convivência harmoniosa e o entendimento mútuo entre os grupos, fundamentais para a promoção de uma ética intercultural que valoriza a diversidade e fomenta a cooperação.

Entendemos que a educação e a promoção de uma ética intercultural são capazes de ressignificar a dimensão desejante do ser humano em direção ao reconhecimento recíproco e à solidariedade. Cabe, assim, aprofundar a

compreensão dessa solidariedade em suas múltiplas dimensões. Longe de ser um conceito abstrato ou puramente moral, a solidariedade se concretiza por meio de dinâmicas que envolvem, entre outros, aspectos afetivos, econômicos e socioeducativos, cada um desempenhando um papel essencial na construção de relações mais justas e cooperativas. Assim, para compreender sua complexidade e suas potencialidades transformadoras, é necessário problematizá-la a partir dessas diferentes esferas, analisando os desafios e possibilidades que cada uma delas apresenta na configuração de uma sociedade verdadeiramente inclusiva e cooperativa.

### 5.5 As esferas da solidariedade e o reconhecimento recíproco

Durkheim (1999, p. 34) deixa entender que a sociabilidade é a manifestação das formas particulares de solidariedade: “a solidariedade doméstica, a solidariedade profissional, a solidariedade nacional, a de ontem, a de hoje, etc”. Assim, poderíamos afirmar que conforme os diferentes tipos de laços sociais, podemos perceber um determinado modo de manifestação da solidariedade, que reflete as mudanças na estrutura e nos valores das sociedades ao longo do tempo. Durkheim vê a sociabilidade como algo que se manifesta de forma diversa em diferentes contextos e tempos, sendo influenciada por fatores como a família, a profissão e a nacionalidade.

Axel Honneth, teórico da 3ª geração da Escola de Frankfurt, amplia essa discussão propondo uma abordagem filosófica e sociológica que enfatiza a importância do reconhecimento mútuo para o desenvolvimento da identidade individual e para a justiça social. Em sua teoria, Honneth coloca o reconhecimento no centro das relações humanas e da organização social, apontando que uma sociedade justa deve promover o respeito, o cuidado e a valorização mútua em todas as esferas da vida (HONNETH, 2003). Honneth entende que “a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento” (NOBRE, 2003, p. 17). Os conflitos surgem a partir de experiências de desrespeito, ataque à identidade pessoal ou coletiva. Essas experiências conflitivas acabam gerando no indivíduo ou

no grupo um impulso moral para lutar por reconhecimento mútuo, ou seja, por relações sociais baseadas no respeito, na valorização e na igualdade.

Na busca por caracterizar os diferentes padrões de reconhecimento recíproco, Honneth coloca para conversar as teorias de Mead e Hegel, identificando que ambos os autores concebem uma tripartição no modo como se dá a interação social: família, sociedade civil e Estado. A essas distintas esferas de interação humana são atribuídos distintos padrões de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2003). “Para poder examinar essas pretensões amplas, apresenta-se a tentativa de reconstruir o conteúdo concretamente dado do amor, do direito e da solidariedade” (HONNETH, 2003, p. 159).

Na primeira categoria, o reconhecimento ocorre na esfera familiar, na qual o indivíduo tem a possibilidade de vivenciar e perceber-se como objeto de cuidado, desenvolvendo, assim, um sentimento de autoconfiança. Na segunda, do direito, esse reconhecimento ocorre quando o sujeito sai de seu contexto particular e ingressa no contexto social. Os sujeitos se reconhecem portadores de posse, percebem-se como proprietários e, principalmente, enquanto portadores de igualdade, possuindo, portanto, direitos iguais perante à sociedade. Na terceira esfera, a da estima social, as relações ocorrem mediadas pela solidariedade, além de possibilitarem um respeito universal, possibilitam alguém se perceber como ser possuidor de suas particularidades a serem socializadas com os demais membros de determinada comunidade (AREND, 2018, p. 23).

Inspirados tanto na ideia de Durkheim, de pensar formas particulares da solidariedade, quanto no pensamento mais elaborado de Honneth em propor distintas esferas para o reconhecimento, queremos apresentar três esferas a partir das quais podemos pensar a dinâmica de efetivação da solidariedade: a afetiva, a econômica e a socioeducativa. A escolha por pensar a partir de esferas tem a ver com tentativa de evitar cair no erro de elaborar uma hierarquização (verticalização) de instâncias, dando maior ou menor importância a uma ou a outra.

A ideia de esfera representa um tipo de “estrato arqueológico” através do qual é possível determinar diferentes esferas e, ao mesmo tempo, visualizar os vínculos entre elas. Não se trata, pois, de um simples vocabulário, mas no possível equilíbrio e, por esta razão, evitar qualquer fragmentação (CASTILHOS; PIZZI; D’ÁVILA, 2023, p. 10).

Assim, queremos enfatizar que embora sejam distintas esferas, há uma complementaridade, uma conexão entre ambas. A consolidação social da solidariedade pode ser compreendida como um processo que atravessa e integra as dimensões afetiva, econômica e socioeducativa, reconhecendo que essas esferas

estão interligadas e são fundamentais para o fortalecimento de vínculos humanos mais justos e sustentáveis.

Em Honneth (2003), a esfera do amor é reconstruída com base na relação que se expressa no núcleo familiar (casal e filhos). No entanto, pensamos a esfera afetiva da solidariedade como possibilidade de expressar relações que vão além dos laços de consaguinidade. Entendemos, que a afetividade se coloca como fundamento para expressar as primeiras manifestações da solidariedade. Para Honneth, a constituição das relações interpessoais e o desenvolvimento da identidade individual começa com o reconhecimento no âmbito da afetividade. A ideia central é que as carências e os afetos só são plenamente validados quando encontram uma resposta concreta, seja por meio da satisfação direta ou da correspondência emocional. Dessa forma, o reconhecimento, nesse contexto, assume um caráter de assentimento e encorajamento, ou seja, ele se manifesta através da aceitação e do estímulo afetivo proporcionado pelo outro.

Com isso, podemos inferir que existe uma dimensão corpórea do reconhecimento, sugerindo que ele ocorre no contato direto entre os indivíduos, por meio de gestos, expressões e demonstrações concretas de apreço. Nesse sentido, a experiência do reconhecimento não é apenas abstrata ou simbólica, mas também visceral e sensível, vinculada à presença física e à interação direta com os outros. Assim, os sentimentos de estima especial compartilhados entre os indivíduos reforçam a necessidade de um reconhecimento que seja vivido e experimentado na materialidade das primeiras e mais próximas relações sociais.

A solidariedade na esfera da afetividade refere-se ao cuidado emocional e ao suporte entre indivíduos ou comunidades. Na dimensão afetiva, a solidariedade começa com a empatia, ou seja, a capacidade de se colocar no lugar do outro e reconhecer sua humanidade. Essa esfera é fundamental para construir laços de confiança, promover o cuidado mútuo e superar atitudes de indiferença ou insolidariedade. Não é o ideal de solidariedade na qual podemos fundamentar a efetivação de um outro mundo possível, mas é um primeiro passo no rumo da socialização. O problema que se apresenta, é que essa solidariedade exige que o contexto seja saudável, pois do contrário pode ser comprometida. Nesse sentido, justifica-se a complementaridade entre todas as esferas, pois é essa complementaridade que poderá garantir a saudabilidade da solidariedade.

Na esfera do reconhecimento jurídico, Honneth (2003) defende a necessidade do direito ser reconhecido como recíproco, ou seja, somos pessoas portadoras de direitos no mesmo sentido em que os outros membros da coletividade são também portadores de direitos. Utilizando Hegel em sua caracterização, Honneth afirma que todos os seres humanos são iguais e livres perante as leis do Estado. Desse modo, quando nos propomos tratar de uma esfera econômica da solidariedade, embora o foco não esteja no âmbito jurídico, existe uma preocupação com a garantia de uma proteção social para a dignidade humana.

A solidariedade econômica se consolida ao enfrentar as desigualdades estruturais e assegurar que recursos e oportunidades sejam distribuídos de maneira mais justa. Isso envolve repensar sistemas de produção, distribuição e consumo para que respeitem a dignidade humana e promovam o bem comum. Podemos afirmar que já entramos em contato anteriormente, nesse trabalho, com a defesa desse tipo de solidariedade, pois, é justamente o tipo de solidariedade que pode intervir na dinâmica da lógica da exclusão mercadológica e criar condições de uma outra dinâmica de relações mais humanas na economia.

É preciso ter muito cuidado com os discursos acerca de uma solidariedade econômica, pois, tanto intelectuais comprometidos com metas sociais quanto organismos do setor financeiro têm dado atenção a essa temática. Nesses discursos, “a solidariedade social está reduzida à questão da eficácia econômica” (ASSMANN; SUNG, 2000, p. 53). Podemos observar que enquanto a defesa da solidariedade pelos intelectuais comprometidos vai na direção de como efetivar a justiça social, eliminar as mazelas sociais, erradicar a pobreza, as instituições financeiras (entenda-se Banco Mundial e FMI) defendem uma solidariedade através dos mecanismos do livre-mercado, identificando-a com a eficiência no e do mercado.

A solidariedade econômica é também a bandeira de muitas organizações e movimentos coletivos ao redor do mundo (ONGs, Igrejas, Movimentos pela Economia Solidária, etc.). Cada um com as suas peculiaridades e reivindicações desenvolvem uma crítica ao sistema econômico vigente e se esforçam na promoção de uma lógica solidária nas relações que envolvem a questão da economia. Essas iniciativas entendem que a economia precisa ser submetida a critérios de efetiva universalização do acesso aos bens e serviços. A solidariedade se apresenta como

o principal critério por onde deve passar a economia. A economia convertida (mudada, transformada) pela solidariedade deixa de ser uma promotora da exclusão para contribuir com a dignidade da vida humana.

A terceira esfera do reconhecimento proposta por Honneth (2003) é a solidariedade. Segundo Honneth (2003, p. 209) pode-se entender por solidariedade “uma espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica”. A concepção de solidariedade de Honneth vai além da mera tolerância à individualidade do outro, envolvendo um interesse genuíno e afetivo por suas particularidades. Diferentemente de uma convivência pautada apenas pelo respeito passivo às diferenças, a solidariedade aqui descrita implica um engajamento ativo no bem-estar e no desenvolvimento do outro.

Nesse sentido, a solidariedade não se restringe à aceitação da diversidade, mas exige uma postura de cuidado e apoio mútuo, na qual as singularidades individuais são não apenas reconhecidas, mas também incentivadas. Essa forma de reconhecimento ativo cria condições para a realização de objetivos comuns, pois somente quando há um envolvimento autêntico na valorização do outro é possível construir relações cooperativas e coletivas eficazes. Assim, a solidariedade se apresenta como um elemento fundamental para a coesão social, pois fortalece vínculos que possibilitam tanto o crescimento individual quanto a concretização de projetos compartilhados.

Nesse sentido, propomos a esfera da solidariedade socioeducativa, ligada à dimensão da eticidade. A solidariedade socioeducativa concentra-se no acesso à educação e ao conhecimento como meios de capacitação e transformação social. Na esfera socioeducativa, a solidariedade depende da formação de indivíduos conscientes de sua responsabilidade com o outro e com a sociedade. Conforme Honneth (2003, p. 197), “o sujeito adulto obtém a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia”. Podemos entender a noção de autonomia aqui no mesmo sentido do texto kantiano, como capacidade de “fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 1985, p. 100). Ou seja, a ação solidária nesse nível é fruto da autonomia humana, constructo da sua consciência de autorrespeito, merecimento do respeito dos outros e respeito à dignidade de todos os seres humanos (HONNETH, 2003). Honneth desenvolve essa

ideia na caracterização do reconhecimento na esfera do direito. Entretanto, achamos oportuno integrá-la em nossa caracterização da esfera socioeducativa da solidariedade, por apresentar condição de universalização.

Na esfera da solidariedade socioeducativa, o sistema educativo torna-se o motor das mudanças sociais que se almejam. Nesse sentido, a educação deve ser vista como um direito universal e como um meio de empoderar indivíduos e comunidades a agir solidariamente, reforçando o compromisso ético com a coletividade. Entendemos que a educação tem um papel central ao ensinar e promover valores de respeito, cooperação e justiça, além de desenvolver a capacidade crítica necessária para transformação da realidade social.

A esfera socioeducativa da solidariedade retoma, de certo modo, as esferas anteriores. Se a solidariedade afetiva revela o caráter de interdependência na vida humana e a solidariedade econômica busca explorar situações mostrando que a vida humana vai além do aspecto econômico, a solidariedade socioeducativa vem se estabelecer como uma dimensão ético-política necessária às relações humanas. Quando há reciprocidade na consideração de respeito e os interesses de todos se tornam interesses comuns, podemos afirmar que surge um princípio ético-político facilmente universalizável. Podemos afirmar que nas duas primeiras esferas é desenvolvido um sentido descritivo de solidariedade, já na esfera socioeducativa aparece um sentido normativo.

Desse modo, a solidariedade socioeducativa, como condição de possibilidade para se pensar uma coletividade futura e ideal, baseada na reciprocidade do respeito, na responsabilidade com outros e com o meio natural do qual dependemos, torna-se a base para se pensar uma ética global. Vivemos em um mundo globalizado onde as ações de um país ou grupo têm repercussões globais. Nesse sentido, pensar uma solidariedade socioeducativa, implica pensar em ações coletivas que transcendam fronteiras, como esforços globais para combater a pobreza, a exclusão social e as agressões ao meio ambiente, entre outras coisas. A solidariedade aqui se expressa na ética do cuidado mútuo e na responsabilidade compartilhada.

A consolidação da solidariedade exige a articulação dessas esferas, reconhecendo que a afetividade cria a base emocional, a justiça econômica corrige

desigualdades estruturais e a educação forma indivíduos preparados para viver e transformar as relações sociais. Essa integração fortalece uma solidariedade que não é apenas um valor abstrato, mas uma prática concreta que permeia todas as dimensões da vida humana, promovendo a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Qual é o ganho de se pensar a noção de solidariedade a partir de esferas e qual a sua importância no todo deste trabalho? Assmann e Sung (2000, p. 66) identificam que há um “vasto e contraditório leque de referências à solidariedade”. As concepções de solidariedade encontram-se, em certa medida, subordinadas a discursos que restringem seu significado e aplicação. Dessa forma, para que a solidariedade possa servir a campos do sentido mais amplos e plurais, torna-se necessário um distanciamento crítico e consciente das interpretações reducionistas que limitam sua compreensão. A solidariedade não é neutra, mas sim influenciada por discursos que podem restringir seu alcance e significado. Esse processo pode ser entendido como uma forma de colonização simbólica, na qual determinadas perspectivas dominam o entendimento coletivo sobre solidariedade, talvez enfatizando apenas sua dimensão caritativa ou instrumental, em detrimento de concepções mais amplas, como a solidariedade estrutural ou emancipatória.

Assim, para que o conceito seja útil em campos teóricos e práticos mais abrangentes – por exemplo, na filosofia política, nos estudos de justiça social ou nos movimentos de transformação coletiva – é necessário um esforço crítico para escapar dessas leituras limitadas. Isso implica um exame atento das formas como a solidariedade é utilizada e a busca por interpretações que resgatem sua complexidade e potencial transformador. Pensar a solidariedade apenas no sentido de “solidariedade com...”, embora, muitas vezes, seja necessário e não mereça crítica, é um uso reducionista. Nesse sentido, pensar a solidariedade a partir de esferas que perpassam determinadas dimensões da vida humana (a afetividade, a economia, a educação, entre outras) é um modo de ampliar o seu uso e identificar seu alcance e limitações. Compreender como a solidariedade se manifesta nas diversas esferas da vida social pode contribuir para um entendimento mais aprofundado de seus efeitos tanto no âmbito mais particular da vida do sujeito quanto no âmbito mais geral.

## 7 Considerações finais

No decorrer deste trabalho, buscamos desenvolver uma reflexão crítica, problematizadora e engajada. Entrar em contato com o pensamento de Hugo Assmann e analisar, estudar, aprofundar alguns de seus aspectos, foi um desafio grandioso. A obra de Assmann mostra que o autor tem uma enorme facilidade de transitar por várias áreas do saber com propriedade de conhecimento. Prova disso, apesar de sabermos que Assmann foi um teólogo, católico, brasileiro, não foi fácil entender a partir de que campo do saber o autor estava abordando determinado assunto.

Desde o início da sua produção, Assmann deixou claro que a teologia precisava do auxílio das ciências sociais e humanas, e esse trânsito, transdisciplinar, é visível em seus escritos. Além de teólogo, podemos qualificar Assmann como sociólogo, filósofo, teórico da educação, existe até quem o qualifique como um estudioso dentro do campo da economia. Assmann foi um pensador prolífico e sua produção intelectual foi vasta e abrangente, sempre com um enfoque crítico e inovador.

Assmann, com sua trajetória marcante na Teologia da Libertação, mostrou-se um pensador relevante também no campo educacional, oferecendo, a partir das suas ideias, pressupostos valiosos para pensarmos uma educação transformadora. As ideias de Assmann destacam a importância da educação para desenvolvimento de uma consciência crítica que possa desafiar a lógica excludente do capitalismo. Nesse sentido, a educação pode ser vista como ferramenta para a capacitação dos sujeitos, fazendo com que estes se deem conta da conjuntura social e sintam-se motivados a buscarem uma sociedade mais justa e inclusiva.

Como latino-americano, preocupado com a questão da exploração e opressão, Assmann se propõe a desenvolver um pensamento situado. Não despreza o conhecimento europeu e norte-americano, mas o converge para o seu intento: pensar alternativas para a libertação latino-americana, a efetivação de uma vida digna para aqueles que estão à margem da sociedade, a possibilidade de uma sociedade onde caibam todos, um outro mundo possível.

A exclusão social provocada pelo capitalismo, pelo neoliberalismo, pela economia de mercado acaba interferindo na dinâmica do exercício da cidadania. Não pode ser cidadão alguém que não tem a sua dignidade, enquanto ser humano, respeitada. Reverter esse processo exige um enorme somatório de esforços solidários. Evidenciamos que, para Assmann, a partir da solidariedade se pode resgatar a dignidade humana e inserir o sujeito em seu pleno exercício da cidadania.

Com o intuito de ampliar a noção de solidariedade e melhor compreendê-la, propomos o desenvolvimento de três distintas esferas, a saber, a afetiva, a econômica e a socioeducativa. Essa divisão não é proposta por Assmann, nos inspiramos em Durkheim e Honneth, entretanto, entendemos que é possível encontrar ressonâncias no pensamento de Assmann. A esfera afetiva da solidariedade como manifestação da dimensão do cuidado e empatia dentro dos pequenos núcleos de relações humanas. A esfera econômica da solidariedade como forma de repensar a justiça nas relações econômicas. A esfera socioeducativa da solidariedade como dimensão do estabelecimento de um compromisso ético e responsável pelo bem comum. Esse aspecto de elaborar distintas esferas para a solidariedade é um material que pode ser melhor desenvolvido em futuras pesquisas.

Vimos que a noção de solidariedade está profundamente vinculada à luta por justiça social e à superação das desigualdades estruturais que marcam a região. Diferentemente de abordagens que tratam a solidariedade como mera caridade, Assmann, inserido no pensamento crítico latino-americano, entende a solidariedade como um compromisso ético e político com os oprimidos. Nesse sentido, ela é vista como uma prática coletiva que busca transformar as estruturas sociais injustas, promovendo a emancipação e a dignidade humana. Nesse contexto, a solidariedade ultrapassa as fronteiras individuais e se consolida como um valor que une comunidades na resistência contra a exploração e na construção de um projeto de sociedade mais justa e igualitária.

A solidariedade supera a fraternidade porque não se baseia em laços afetivos ou interesses comuns, mas sim em uma disposição incondicional de se abrir ao reconhecimento do outro em sua alteridade (sua diferença e singularidade). Esse compromisso vai além da relação de proximidade que temos com amigos ou irmãos, exigindo um risco: o risco de sair da nossa zona de conforto e nos confrontar com o

que é desconhecido ou desconcertante. Para Assmann, a solidariedade implica um engajamento profundo e incondicional com o outro, enraizada numa responsabilidade ética. A solidariedade, portanto, não é opcional ou contingente, mas necessária e incondicional.

O ponto forte de Assmann é a introdução do tratamento da questão do desejo nas relações humanas e na busca por reconhecimento. Ele rejeita a noção de um desejo pautado pelo conflito, que procura anular o outro. Para Assmann, embora desejar possa gerar conflitos, também é uma força capaz de promover convergência, solidariedade e criatividade. Essa visão abre caminhos para superar dinâmicas destrutivas e investir na construção de relações humanas solidárias. Assmann afirma que desejar é inato ao ser humano, entretanto, o modo como desejamos pode ser trabalhado. Nesse sentido, apresenta o papel da educação em capacitar o ser humano para desejar rumo ao reconhecimento recíproco, à solidariedade como necessidade vital.

O ser humano solidário entende-se como pertencente a uma comunidade humana com a qual compartilha interesses. Além disso, reconhece que cada ser humano é um fim em si mesmo, e, por isso, sua ação não leva em conta o benefício próprio que possa ganhar, mas o benefício que toda a comunidade humana poderá desfrutar. A moral solidária extrapola os limites do egoísmo e da autonegação. Nesse sentido, desenvolvemos em nosso trabalho uma aproximação entre solidariedade, ética e educação.

A educação, ao cultivar habilidades de comunicação, promove a escuta ativa e a troca de ideias, características essenciais para um diálogo intercultural saudável. Não se trata apenas de impor um modelo racional ou de tentar chegar a um consenso rápido, mas de criar espaços nos quais as pessoas possam expressar suas visões de mundo, compreender as perspectivas dos outros e, assim, construir uma convivência baseada no respeito mútuo. A educação, portanto, ajuda a formar indivíduos capazes de dialogar com respeito, empatia e disposição para aprender com as diferenças.

A ética intercultural, como vimos, busca assegurar a reciprocidade e a igualdade entre diferentes culturas. A educação tem o poder de promover esses valores ao enfatizar a importância de tratar todas as culturas com equidade, sem

hierarquias que coloquem uma cultura acima da outra. Através da educação, é possível cultivar um senso de justiça que valorize as identidades culturais e as reivindicações por reconhecimento de diferentes grupos, ao mesmo tempo em que reforça o compromisso com os direitos humanos e a dignidade de todas as pessoas, independentemente de sua origem cultural. Defendemos a ética intercultural como uma ética da solidariedade, própria para a realidade latino-americana, e a educação como ferramenta para a sua consolidação.

Este trabalho, desenvolvido a partir das ideias de Hugo Assmann e em interlocução com outros pensadores, destacou a educação como uma ferramenta essencial para consolidar valores em direção a uma sociedade mais humana e solidária. O trabalho reforça a necessidade de integrar a dimensão solidária à educação contemporânea, especialmente em um mundo marcado por desigualdades e individualismos crescentes. Assim, espera-se que esta pesquisa inspire novas reflexões e ações voltadas para a construção de uma pedagogia mais humana e solidária, alinhada às demandas de justiça e emancipação social.

## Referências

AGUIRRE ORAA, José María. **Ética y emancipación**: Exploraciones filosóficas. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015.

ASSMANN, Hugo. Ampliar e aprofundar sensibilidades: elementos para uma pedagogia do terceiro milênio. In: ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. **Deus em nós**: o reinado que acontece no amor solidário aos pobres. São Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. (editor). **A trilateral**: nova fase do capitalismo mundial. Petrópolis: Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_. **Crítica à lógica da exclusão**. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. **Curiosidade e prazer de aprender**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Metáforas novas para reencantar a educação**: epistemologia e didática. 2ª ed. Piracicaba: Editora Unimep, 1998.

\_\_\_\_\_. **Opresión-liberación**: Desafío a los cristianos. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

\_\_\_\_\_. **Paradigmas educacionais e corporeidade**. 3ªed. Piracicaba: Editora Unimep, 1995.

\_\_\_\_\_. Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana In: **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana**. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1973.

\_\_\_\_\_. **Reencantar a educação**: rumo a sociedade aprendente. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Teoponte una experiencia guerrillera**. Oruro, Bolívia: CEDI, 1971.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado**: ensaio sobre economia e teologia. São Paulo: Vozes, 1989.

ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. **Competência e sensibilidade solidária**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. **Deus em nós**: o reinado que acontece no amor solidário aos pobres. São Paulo: Paulus, 2010.

AREND, Carline Schröder. **A Luta pelo Reconhecimento Intersubjetivo em Axel Honneth e as Políticas Sociais de Distribuição de Renda**: um estudo do Programa Bolsa Família. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARRIADA, Eduardo; NOGUEIRA, Gabriela Medeiros; ZASSO, Silvana Maria Bellé. Pedagogia do oprimido: do manuscrito ao texto escrito. **Revista Brasileira de Alfabetização**, Vitória/ES, [S. l.], v. 1, n. 6, jul./dez. de 2017. Disponível em: <https://revistaabalf.com.br/index.html/index.php/rabalf/article/view/222>. Acesso em: 18 ju. 2024.

BOFF, Leonardo. Solidariedade: um paradigma olvidado. **Congresso em Foco**, Brasília, 23 ago. 2017. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/opiniao/colunas/solidariedade-um-paradigma-olvidado/>. Acesso em: 10 jul. 2020.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em 02 fev. 2024.

BRUNKHORST, Hauke. **Solidarity**: From Civic Friendship To a Global Legal Community. Cambridge, Mass.: MIT press, 2005.

CASTILHOS, Eduardo Dicke de; PIZZI, Jovino; D'AVILA, Otavio Pereira. Análise conceitual: por um significado de patologia social. In: **Dissertatio**, Dossiê Teoria Crítica renovada e patologias sociais, Volume Suplementar 13, UFPel, 2023, p. 3-15. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/24895>. Acesso em: 05 fev. 2025.

CAMPOS, Roberto. **Guia para os perplexos**. Rio de Janeiro: Nórdica, 1988.

CASTRO, Augusto. Desigualdade trava desenvolvimento social e econômico do Brasil, aponta debate. **Agência Senado**, 23 de mai. de 2024. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2024/05/23/desigualdade-trava-desenvolvimento-social-e-economico-do-brasil-aponta-debate>. Acesso em: 30 de set. de 2024.

CECCHIN, Antonio. Hugo Assmann (1933-2008). **IHU-online**. Edição 249, 3 de março de 2008. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1605-antonio-cecchin-1>. Acesso em: 24 mar 2024.

CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). **Uma reflexão sobre a doutrina social da Igreja**. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/uma-reflexao-sobre-a-doutrina-social-da-igreja/>. Acesso em: 22 de jul. 2024.

CORTINA, Adela. Educar moralmente ¿Qué valores para qué sociedade? CORTINA, Adela *et al.* **Un mundo de valores**. Valencia: Generalitat Valenciana, 1996.

\_\_\_\_\_. Ética sin moral. 4ª edición. Madrid: Editorial Tecnos, 2000.

CORTINA, Adela *et al.* **Un mundo de valores**. Valencia: Generalitat valenciana, 1996.

CROCOLI, Aldir. “**Dado e nascido por nós à beira do Caminho**” (OfP 15, 7): A solidariedade na visão cristológica de Francisco de Assis (Tese de doutorado). Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Teologia, 2004.

CULLEN, Carlos. El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía. In: **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana**. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1973.

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e Continentais**: Guia à filosofia dos últimos 30 anos. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUSSEL, Enrique. **América Latina**: dependencia y liberación. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.

FARINELLI, Victor. Milei comemora triunfo na Argentina com discurso contra a “justiça social, essa aberração”. In: **Brasil de Fato**, 14 de ago. de 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/08/14/milei-comemora-triunfo-na-argentina-com-discurso-contra-a-justica-social-essa-aberracao>. Acesso em: 19 de set. de 2024.

FICHTER, Joseph H. **Sociologia**. São Paulo: Herder, 1967.

FRASER, Nancy. Redistribuição ou reconhecimento? Classe e *status* na sociedade contemporânea. In: **Interseções**, UERJ, Ano 4, nº 1, p, 7-32, jan./jun. 2002.

FREIRE, Paulo. Carta a um jovem teólogo. In: **A serviço da palavra**. Ano I, número 1, 1976, p. 17-22.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Esperança**: um reencontro com a Pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

GADOTTI, Moacir. **A escola e o professor**: Paulo Freire e a paixão de ensinar. 1. ed. São Paulo: Publisher Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_(Org.). **Paulo Freire**: Uma biobibliografia. São Paulo: Cortez Editora, 1996.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación**: perspectivas. Salamanca: Sígueme, 1975.

HABERMAS, Jürgen. **Conciencia moral y acción comunicativa**. Barcelona: Ediciones Península, 2000.

\_\_\_\_\_. Justicia y solidaridad. In: APEL, Karl-Otto; CORTINA, Adela; DE ZAN, Júlio; MICHELINI, D. **Ética comunicativa y democracia**. Traducción castellana Júlio de Zan. Barcelona: Crítica, 1991.

HAYEK, Friedrich August Von. **Hayek na UNB**. Brasília: Editora da UNB, 1981.

HINKELAMMERT, Franz. **Mercado versus direitos humanos**. São Paulo: Paulus, 2014.

\_\_\_\_\_. O credo econômico da Comissão Trilateral. In: ASSMANN, Hugo. **A trilateral: nova fase do capitalismo mundial**. Petrópolis: Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_. Pensar em alternativas: capitalismo, socialismo e a possibilidade de outro mundo. In: PIXLEY, Jorge (Ed.). **Por um mundo diferente: alternativas para o mercado global**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. De Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento”? In: **Textos Seletos**. Trad. de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

KOCCI, Luca. A economia de Francisco: um novo modelo de desenvolvimento. In: **IHU**, São Leopoldo, 26 set. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/622451-a-economia-de-francisco-um-novo-modelo-de-desenvolvimento>. Acesso em: 23 de ago. 2024.

KOHLBERG, Lawrence. **Psicología del desarrollo moral**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.

KOJÈVE, Alexander. **Introdução à leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002.

LECH Walesa: João Paulo II fez o milagre de derrotar o comunismo na Polônia. **Acidigital**, 2011. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticia/21715/lech-walesa:-joao-paulo-ii-fez-o-milagre-de-derrotar-o-comunismo-na-polonia>. Acesso em: 19 de jun. 2024.

LIBERACIÓN. In: **Real Academia Española** - Diccionario de la lengua española, 23.<sup>a</sup> ed., [versión 23.6 en línea]. Disponível em: <https://dle.rae.es/liberaci%C3%B3n?m=form>. Acesso em: 15 abr. 2023.

LIBERATION. In: **Cambridge Dictionary**. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/liberation>. Acesso em: 15 abr. 2023.

LIBÉRATION. In: **Larousse** - Dictionnaire de français. Disponível em: <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/lib%C3%A9ration/46980>. Acesso em: 15 abr. 2023.

LIBERAZIÓNE. In: **Treccani** - Vocabolario on line. Disponível em: <https://www.treccani.it/vocabolario/liberazione/>. Acesso em: 15 abr. 2023.

LIBERTAÇÃO. In: **Houaiss**. Disponível em: [https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol\\_www/v6-1/html/index.php#5](https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#5). Acesso em: 15 abr. 2023.

LIBERTAR. In: **Houaiss**. Disponível em: [https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol\\_www/v6-1/html/index.php#7](https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#7). Acesso em: 15 abr. 2023.

MAESSCHALCK, Marc. **Jalons pour une nouvelle éthique: Philosophie de la libération et éthique sociale**. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1991.

MÉNDEZ, José Mario Méndez. **Educação intercultural e justiça cultural**. Trad. Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.

\_\_\_\_\_. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez, 2011.

NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. De Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

OCHOA, Edison Paul Tabra. **Ética y solidaridad: Perspectivas históricas y normativas**. Geneva: Globethics.net, 2017.

OSTRIA, Gustavo Rodriguez. **Sin tiempo para las palabras: Teoponte, la otra guerrilla guevarista en Bolívia**. Cochabamba, Bolívia: Grupo Editorial Kipus, 2006.

PIZZI, Jovino. **Conteúdo moral do agir comunicativo**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

PIZZI, Jovino; CENCI, Maximiliano Sérgio (Org.). **Glosario de Patologías Sociales**. Pelotas: Ed. UFPel, 2021.

POLETTO, Ivo. Cláudio Perani: Um educador de educadores. In: **Revista IHU**. Edição 269, 18 Agosto 2008. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2057-memoria-10>. Acesso em: 23 abr. 2024.

\_\_\_\_\_. Padre Cláudio: profeta é o povo. In: **Cadernos do CEAS**, Salvador/Recife, n. 244 - Especial Cláudio Perani, 2018, p. 332-341.

PUCCI, Bruno *et al.* Hugo Assmann: da Teologia da Libertação à Educação para a Sensibilidade. In.: **Comunicações** (UNIMEP), v. 15, p. 13-40, 2009.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

SALAS ASTRAIN, Ricardo. **Ética intercultural**: (re) leituras do pensamento latino-americano. Tradução e revisão: Dilnéia Tavares do Coutro e Jovino Pizzi. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

SILVA, Pedro Paulo Soares da. **Hugo Assmann**: da Teologia da Libertação à Educação para a Solidariedade. São Paulo: Garimpo Editorial, 2019.

SOCIAL. **Cambridge Dictionary**. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/social>. Acesso em 10 nov. 2021.

SOCIAL. **Dicio**. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/social/>. Acesso em 10 nov. 2021.

SOCIAL. **Real Academia Española**. Disponível em: <https://dle.rae.es/socia>. Acesso em 10 nov. 2021.

SOCIAL. **Larousse**. Disponível em: <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/social/73133>. Acesso em 10 nov. 2021.

SOCIAL. **Priberam**. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/social>. Acesso em 10 nov. 2021.

SOCIALE. **Treccani**. Disponível em: <https://www.treccani.it/enciclopedia/sociale/>. Acesso em 10 nov 2021.

SOZIAL. **Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache**. Disponível em: <https://www.dwds.de/wb/sozial>. Acesso em 10 nov. 2021.

STRIEDER, Inácio Reinaldo. O homem como ser corporal. In: **Síntese**, Belo Horizonte, v. 19, n. 56, p. 93-112, 1992.

SUNG, Jung Mo. **Educar para reencantar a vida**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Conhecimento e solidariedade**: educar para a superação da exclusão. São Paulo: Editora Salesiana, 2002.

\_\_\_\_\_. **Editorial**. In.: **Comunicações** (UNIMEP), v. 15, p. 13-40, 2009.

TAMAYO, Juan José. De la teología de la liberación a la educación para la esperanza. **El país**, Madrid, 26 fev. 2008. Necrológica. Disponível em: [https://elpais.com/diario/2008/02/27/necrologicas/1204066801\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2008/02/27/necrologicas/1204066801_850215.html). Acesso em: 10 mar. 2022.

VALENZUELA, Raúl. La noción de solidaridad. In: **De la caridad a la solidaridad**: filantropía y voluntariado en el Perú / Ed. Felipe Portocarrero y Cynthia Sanborn. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, 2003. Disponível em:

<https://repositorio.up.edu.pe/bitstream/handle/11354/995/PortocarreroFelipe2003.pdf?sequence=3&isAllowed=y>. Acesso em: 26 mai. 2022.

VELOSO JUNIOR, José Carlos. A teologia no Brasil nos últimos trinta anos. In: **Terra da Imaculada**, 2011. Disponível em:

<https://sites.google.com/site/terradeimaculada/estudos-teologicos-2/teologia-da-libert/material-tdl/ateologianobrasilnosultimostrintaanos>. Acesso em: 14 mar. 2022.

YOUNG, Andrew. Sobre as relações norte-sul. In: **Uis Informa**, nº 25, Embaixada Americana, Brasília, 1977. Disponível em:

<https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/handle/1884/60068>. Acesso em: 28 nov. 2023.