

**SER CIDADÃO: A QUESTÃO DA CIDADANIA MODERNA EM HELLER****Leilane Serratine Grubba\***

**RESUMO:** Este artigo tem por objeto questão da cidadania, efetivamente a concepção moderna da cidadania no pensamento Agnes Heller. O objetivo principal reside na análise da concepção helleriana de cidadania, para propiciar o conhecimento contextualizado de sua vinculação ao direito brasileiro e à efetivação dos direitos humanos. Nesse sentido, o artigo problematiza a possibilidade de a concepção helleriana de cidadania auxiliar na defesa dos direitos humanos. A hipótese principal é a de que, sem direitos humanos, não existe concretamente a cidadania, assim como sem a cidadania, tampouco se torna possível falar em concreticidade dos direitos humanos (dignidade humana). Nesse sentido, por meio do método dedutivo, optou-se por proceder a uma breve análise da cidadania, no pensamento de Heller e Fehér, assim como sua vinculação à filosofia-política existencialista, para que enfim, fosse possível abordar o objeto central deste trabalho: a noção de uma cidadania moderna em Heller para a compreensão dos direitos humanos.

**Palavras-chave:** Cidadania; Conhecimento jurídico; Heller; Direitos Humanos.

***TO BE A CITIZEN: THE QUESTION OF MODERN CITIZENSHIP IN HELLER***

**ABSTRACT:** This article focusses on the question of citizenship, moreover the modern conception of citizenship in the thought of Agnes Heller. The main objective of this analysis lies in provide the contextual knowledge of this conception of citizenship to Brazilian law, as well as the respect to human rights. In this sense, the article discusses the possibility of a conception of citizenship Hellerian assist in the defense of human rights. The main hypothesis is that without human rights, there is no concrete citizenship, and without citizenship, nor is it possible to talk on the concreteness of human rights (human dignity). In this sense, methodologically, we undertook a brief analysis of citizenship in the thought of Heller and Fehér, as well as its relationship with the existentialist philosophy, to finally be able to approach the object of this paper: the notion of Heller in a modern citizenship to the understanding of human rights.

---

\* Doutoranda em Direito na Universidade Federal de Santa Catarina; Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina; Bolsista de Doutorado do CNPq; Pesquisadora do Núcleo de Estudos Conhecer Direito (NECODI), e dos Grupos de Estudos Universidade Sem Muros (USM) e Direito e Literatura (LITERATO); Universidade Federal de Santa Catarina, Campus Universitário, Trindade, 88036-970, Florianópolis, SC, Brasil; E-mail: [lsgrubba@hotmail.com](mailto:lsgrubba@hotmail.com)

**Keywords:** Citizenship; Juridical knowledge; Heller; Human rights.

## INTRODUÇÃO

A cidadania é um conceito histórico e, por ser conceito<sup>1</sup>, é uma criação humana, contextual à vida concreta de determinada sociedade e de humanos histórica e concretamente situados. De maneira simples, esse fato significa que a cidadania não é uma definição estanque ou um conceito delimitado, que comporta apenas uma significação. Trata-se de uma noção que não somente se transformou no decorrer do tempo, mas que também apresenta diversas raízes, as quais nem sempre se interconectam.

Quer dizer, se pudéssemos identificar a noção de cidadania a algo, não o faríamos a um decalque, mas a um mapa cartográfico, que nos permite múltiplas direções e significados. Daí porque poderíamos falar em uma cidadania histórica, vinculada ao seu nascimento (civilização Grega, Romana, etc.) e suas transformações, às concepções de cidadania revolucionárias (Revolução Francesa, Revolução de independência estadounidense, etc.), as quais fomentaram a construção moderna das concepções de cidadania. De igual forma, de cidadania liberal, neoliberal, de cunho marxiano, feminista, etc.

Modernamente a cidadania ocidental se vincula às cartas de direitos consagradas, efetivamente aos direitos fundamentais, ou seja, ao direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei (direitos civis), bem como aos direitos políticos, de votar e de ser votado, mas igualmente de participação efetiva (cidadã) na esfera pública, isto é, estar-se munido de direitos individuais, sociais, civis e políticos.

Ainda assim, mesmo em se tratando dos países ocidentais, que detém uma construção similar desse *topos*, a cidadania difere nas diferentes localidades em razão

---

<sup>1</sup> Um *conceito* é uma multiplicidade, pois que não existe *conceito* de apenas um componente. Tem sempre um contorno irregular, definido pela condensação da multiplicidade dos seus componentes: é uma questão de superposição de elementos. Mais do que isso, ao totalizar seus componentes, se configura em um todo fragmentário. Assim, ele é, ao mesmo tempo, relativo e absoluto. Relativo “[...] a seus próprios componentes, aos outros *conceitos*, aos planos a partir do qual se delimita, aos problemas que se supõe deva resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema. É absoluto como todo, mas relativo enquanto fragmentário.” (DELEUZE; GUATTARI, 1992. p. 7-46).

dos diferentes direitos e deveres que caracterizam os cidadãos nos diversos Estados-nação.

Essa concepção moderna de cidadania se instaurou a partir da independência dos Estados Unidos da América e da Revolução Francesa, e tem se modificado veementemente nos últimos trezentos anos, tendo ampliado a participação política às mulheres, aos não proprietários, etc. Em contrapartida, não nos é possível aventar uma evolução linear, ou acaso a Alemanha não instituiu a segregação racial e o trabalho escravo em pleno século XX?

Nesse sentido, este artigo tem por objeto a cidadania, efetivamente a concepção moderna da cidadania no pensamento Agnes Heller e sua vinculação ao pensamento filosófico existencialista. O objetivo principal reside na análise dessa concepção de cidadania para propiciar o conhecimento contextualizado de sua vinculação ao direito brasileiro e à efetivação dos direitos humanos. O artigo problematiza a possibilidade de a concepção helleriana de cidadania auxiliar na defesa dos direitos humanos. A hipótese principal é a de que, sem direitos humanos, não existe concretamente a cidadania, assim como sem a cidadania, tampouco se torna possível falar em concreticidade dos direitos humanos (dignidade humana).

Assim, em sua aceção mais ampla, a cidadania é a possibilidade de ser humano de maneira integral, na vida privada e íntima, mas igualmente na vida pública, por meio da participação ativa, ou seja, o exercício pleno da democracia.

## **1 ÉTICA DA CIDADANIA EM TEMPOS MODERNOS**

Modernamente<sup>2</sup> existe uma separação das instituições econômica e política nas sociedades ocidentais, implicando numa diferenciação entre as esferas pública, privada e íntima. Sob essa ótica, por exemplo, a ciência libertou-se das restrições advindas do campo da religiosidade e tornou-se a grande visão de mundo.

---

<sup>2</sup> Heller e Fehér atribuem o adjetivo de modernidade já ao início do século XX. Para ambos, o termo pós-modernidade não seria mais bem empregado em razão de não designar um período histórico, tampouco uma tendência cultural ou política de características definidas. Pelo contrário, a pós-modernidade indica um tempo entre a pré-modernidade e a modernidade, já que a função da designação pós indica a possibilidade de percepção do mundo como uma pluralidade de espaços e temporalidades heterogêneas. Daí a grande imprecisão do termo *pós*. Assim, a preocupação “[...] básica dos que vivem no presente como pós-modernos é que vivem no presente estando depois, temporal e espacialmente, ao mesmo tempo” (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 11-12).

Não quer dizer que as esferas na qual a vida humana se desenvolve se tornaram absolutamente irreconciliáveis em termos de valor ou de conteúdo, tal como poderiam argumentar por meio de uma visão cética e pessimista, mas que a relação entre as múltiplas esferas deixou de ser determinada absoluta e necessariamente, para tornar-se apenas contingencial.

Daí que a ética da cidadania vincula-se à esfera pública, apesar de manter uma relação contingencial à esfera privada da vida humana. Isso quer dizer, por exemplo, que se alguém ajuda seu semelhante, poder-lhe-iam atribuir às características da generosidade, da bondade, etc., porém em nada diz respeito ao fato de ser um bom ou mau cidadão, pois que as virtudes da vida privada não se confundem com as virtudes da vida pública. De maneira sintética, para Heller e Fehér (2002, p. 114-115):

[...] há uma grande variedade de formas de vida na sociedade civil moderna, e cada uma delas tem um conjunto próprio de normas e regras. Se escolhemos uma nova forma de vida (ou, num estágio posterior, escolhemos de novo aquela em que nascemos), fazemos por assim dizer uma promessa, um compromisso. Não cumprir esse compromisso representa uma infração da *Sittlichkeit* daquele determinado estilo de vida, mas isso não significa que também infringimos as normas de regras associadas à condição de bom cidadão. Finalmente, a não ser que fortes motivos morais ditem de outro modo, observar as normas específicas da esfera das instituições não políticas é também uma questão de decência, mas mesmo isso pouco tem a ver com o fato de ser um bom cidadão.

O que deve ficar claro, por conseguinte, é que a *ética da cidadania* não abrange a ética em sua totalidade, mas restringe-se a uma pequena parcela específica do que filosoficamente se denomina ética.

Pois bem, Heller e Fehér (2002, p. 115-116) consideram que nos Estados Democráticos modernos, todos os seus membros adultos revestem-se do atributo da cidadania, apesar de poucos manterem uma relação<sup>3</sup> prática individual com as normas, as regras, as ações e as decisões da esfera pública (política), ou seja, participam de modo ativo dessa esfera. Quer dizer, o princípio democrático da participação ativa dos

---

<sup>3</sup> Essa relação não implica em qualquer relação, a exemplo de um cientista público que mantém uma relação de cunho teórico e não prático com a esfera pública (política). Assim, ele observa, mas não participa ativamente. E participar ativamente da esfera política não implica e ser, necessariamente, um profissional da política, já que qualquer “[...] que seja a profissão ou vocação de uma pessoa, em qualquer esfera que ele/ela seja ativo(a), todos os membros de um corpo político democrático também podem se relacionar na prática com a esfera política. Na verdade, é importante que todo cidadão aprenda a não confundir umas com as outras as normas e regras específicas das esferas.” (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 116). Além disso, parte-se do pressuposto de que quanto maior a experiência de vida das pessoas, as quais não detêm a política como *profissão*, maior a probabilidade de se criarem normas mais justas socialmente.

cidadãos na esfera pública na qual se manifesta a vida humana, isto é, as instituições políticas.

Assim, preliminarmente, a atividade política (cidadania) se distingue da atividade na vida privada em razão de que as ações políticas se vinculam necessariamente ao fato de as pessoas agem na condição de cidadãos, por exemplo, quando atuam dentro de organizações políticas, quando traduzem reivindicações populares (privadas) em públicas, tornando-se delas porta-vozes, assim como quando mobilizam uma parcela do corpo social para reivindicações sociais ou privadas, mas por meio de ideias políticas de direitos e deveres ou de normas democráticas.

A ética da cidadania, portanto, não se vincula às virtudes da vida privada, tal como a generosidade ou a bondade, mas exige virtudes cívicas, que são traços de caráter adquiridos somente pela prática. E essas virtudes, em primeiro lugar, se relacionam a valores. Para falarmos das virtudes cívicas, necessário se faz estabelecermos os valores a ela relacionados.

Valores são bens e devem ser analisados porque embora traços de caráter possam ser semelhantes, também podem ser encarados como virtuosos ou não, em razão de estarem ou não ligados a um valor. Por exemplo, se uma pessoa que arrisca a vida por uma causa é tida como corajosa, em contrapartida, a audácia de um dublê não é uma virtude, mas uma excelência. Assim, conforme salienta Heller e Fehér (2002, p. 118):

Alguns traços de caráter podem ser considerados virtuosos por uma comunidade num determinado período histórico e vistos com indiferença, e até mesmo como vícios, em outro. Algumas outras virtudes são freqüentemente [sic] reinterpretadas em conjunção com orientações de valores que mudam. Onde a hierarquia é um valor, humildade e obediência cega são virtudes. Onde a igualdade é um valor, não são mais virtudes, mas vícios. Algumas virtudes e vícios são constantes. Sua constância indica que estão relacionadas com certas formas constantes de relações e associações humanas sempre consideradas valiosas.

Se não podemos aventar as virtudes cívicas – virtudes da cidadania – antes da discussão dos valores a essas virtudes relacionados, devemos iniciar por dizer que os valores cívicos são aqueles que detêm, por si só, valor intrínseco para todos os cidadãos, independentemente de seus valores privados, vinculados à religiosidade, ao âmbito econômico, etc. Nesse ponto, é perceptível que Heller e Fehér retomam ao pensamento romano de Cícero e não à noção de cidadania grega.

Para a noção de cidadania grega, quando Aristóteles (1965, livro I, 2.) define o homem como um animal político, para significar que é um animal da Cidade (*pólis*),

quer dizer que somente na Cidade que o homem pode realizar a virtude (capacidade) inscrita em sua essência.

Nesse sentido, o homem *aristotélico* detém a animalidade em sua natureza, mas participa do *divino* por sua capacidade de razão, e somente na sociedade civil (Cidade) que pode exercitar essa virtude. Ainda assim, no século VI a.C., a democracia ateniense atribuía à cidadania plena apenas aos habitantes do sexo masculino nascidos na Cidade, garantindo-lhe a igualdade perante a lei e na lei, assim como o acesso às magistraturas. Todo o cidadão pleno poderia participar da vida pública (política).

De maneira diversa, o romano Cícero vinculou as virtudes cívicas à *res pública* (República ou coisa comum). Nesse sentido, os cidadãos partilhavam entre si os bens considerados como as condições da boa vida (as instituições e as leis da República). Na realidade, apesar de a civilização romana não haver possuído a mesma riqueza de criação da civilização grega, por certo soube transferir para o plano do real as ideias abstratas gregas, tendo construído instituições eficazes. Mesmo na época do despotismo imperial, Roma foi republicana (PISIER, 2004, p. 15). Quando Cícero definiu os princípios fundamentais de Roma, considerou a existência que uma lei natural e universal, válida para todos os homens e que pode ser conhecida por meio da razão, que é imutável, eterna e que deve ser a regra de constituição de toda a legislação.

Daí que quando Heller e Fehér (2002, p. 119) retomam a Cícero, o que intentam é demonstrar que existem, de fato, coisas que todos partilhamos enquanto cidadãos, que são bens de valor intrínseco, considerados como precondições da vida boa. Por conseguinte, as virtudes da cidadania se relacionam a esses bens (valores) partilhados.

É certo que valores não podem se inventados teoricamente, mas apontados quando já existem na prática social e são considerados válidos, ainda que nem todas as pessoas deles se servem. Partilhamos, por exemplo, o valor do sufrágio universal, constitutivo dos modernos Estados Democráticos, a paz (ainda como valor regulador e não constitutivo), a liberdade (embora nunca possa realizar-se plenamente, já que no mundo não vive um humano isolado, mas coexistem os humanos em sua convivência, sendo de a liberdade de um é vinculada à dos demais).

Pois bem, Heller e Fehér (2002, p. 120-121) apontam para o fato de que não existem respostas definitivas para o questionamento de quais os bens tidos como as

condições para boa vida de todos, ou quais os bens que detém valor intrínseco para todos. “Isso ocorre porque *nem todos os bens* encarados como as condições para a boa vida de todos, ou tendo um valor intrínseco para todos, são coisas que ‘partilhamos comumente’”, quer dizer, coisas comuns são constituições, leis, instituições públicas, etc. E assim, os bens partilhados são ideais, não todas as condições para a vida de todas, mas as condições sócio-políticas para a boa vida de todos, normalmente associadas ao valor da justiça, o qual, por sua vez, vincula-se aos valores da liberdade e da vida. Modernamente, os valores da vida e da liberdade:

[...] se universalizaram. A universalização abriu a possibilidade de uma grande variedade de interpretações de valor. Desde que os valores sejam concretos, resta pouco escopo para interpretação. Por exemplo, o valor da ‘independência nacional’ nada tem de ambíguo. Não pode haver interpretações contraditórias de ‘independência nacional’; é mais provável que os conflitos surjam na avaliação dos meios de consegui-la ou mantê-la. Contudo, os valores universais permitem interpretações contraditórias, e não apenas divergentes. Quer dizer, grupos contestantes e contestados podem recorrer aos mesmos valores, submetendo-os a diferentes interpretações. Além do mais, metavalores podem informar a avaliação de instituições bastante diferentes às quais se deve atribuir um valor intrínseco. Contudo, se os valores concretos diferem, as virtudes relacionadas com tais valores também serão de tipos deferentes. (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 121-122).

Nesse sentido, entende-se os valores da vida e da liberdade em sua interpretação mais universal, que é *igual liberdade para todos e iguais oportunidades de vida para todos*. Aqui existe uma vinculação com o valor da *igualdade*, visto que a ética da cidadania pressupõe uma participação na vida pública, que é o que é comum a todos em uma sociedade (o que é partilhado em comum). E para tanto, também é necessário o valor da *racionalidade da comunicação*, visando os três valores anteriormente mencionados.

Daí que as principais virtudes cívicas relacionadas a tais valores são o *respeito* (tolerância radical), a *coragem cívica* (de participação ativa), a *solidariedade*, a *justiça* (social) e as virtudes intelectuais voltadas à comunicação dialógica e racional.

## **2 A CIDADANIA DE PARTICIPAÇÃO ATIVA E A NOÇÃO FILOSÓFICA EXISTENCIALISTA**

No decorrer da história, movimentos culturais diversos modificaram visões de mundo e filosofias, acarretando em mudanças no padrão de comportamento das sociedades. Em face desse fato é que Heller e Fehér (2002, p. 195) apontam que foi nos

próprios “[...] movimentos que se mudaram padrões e vida e que se começou lentamente a criar um novo grupo de culturas no cotidiano.”.

Grande exemplo desse fato, no que concerne à questão da cidadania, se refere aos movimentos oriundos do pós Segunda Guerra Mundial, originados de intelectuais, filósofos, escritores, pintores, assim como da própria juventude, que não detinham mais foco nos clichês estéticos, mas sim na existência. Foram três, segundo Heller e Fehér (2002, p. 196-197), os principais movimentos dessa época, ou seja, a geração *existencialista*, a geração da *alienação* e a geração *pós-moderna*.

No âmbito desse artigo, nosso foco recai sobre o movimento existencialista, mais precisamente o existencialismo sartreano, visto que nosso intuito reside em analisar a questão da cidadania no seio desse pensamento filosófico-político. Em primeiro lugar, devemos manter em mente:

A rapidez com que a mensagem de Sartre, embora não necessariamente sua filosofia, se apoderou da mente dos jovens na Europa ocidental, e em certa medida da Europa central e meridional, não foi em si inteiramente sem precedentes. O movimento romântico se espalhou com a mesma rapidez, mais de um século antes. O que foi sem precedentes, porém, foi o caráter do movimento, ou seja, a *circunstância*, só em retrospecto compreendida, de que a onda existencialista foi a primeira numa série de fenômenos impressionantes da história ocidental na segunda metade do século vinte. O caráter sem precedentes do movimento deveu-se a seu cenário histórico. Esse movimento, como o romantismo, pareceu a princípio uma *revolta da subjetividade* contra a ossificação de formas de vida burguesas, contra as restrições normativas enraizadas naquele estilo de vida. A rebelião da subjetividade teve implicação política, mas não mais explícita do que nos movimentos românticos anteriores. Antes de seu surgimento, porém, houvera a cataclísmica experiência do totalitarismo, que fez da experiência de vida de contingência, tão típica da modernidade, também uma experiência de liberdade pessoal. (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 198).

A partir desse momento, a liberdade deveria ser encarada não mais sob o véu da individualidade ou do individualismo, mas como uma liberdade política. Quer dizer, a liberdade deveria ser politizada.

Pois bem, para melhor entendermos esse fato, que nos leva à categoria da cidadania, devemos perceber que no pensamento de Sartre (2001, p. 690-670), no que tange à sistematização do método, percebe o ser humano é visto numa constante construção. Sua existência decorre de suas escolhas e de seu projeto fundamental. Assim, o ser humano é uma totalidade, mas na qual suas escolhas apontarão para o projeto fundamental de sua existência.



O projeto fundamental, portanto, pode ser apreendido por meio de um método comparativo. Em razão de que todas as condutas de um humano revelam o projeto fundamental, é necessário compará-las para vislumbrar a identidade em suas diferenças.

Sartre também começou a perceber a liberdade<sup>4</sup> não mais apenas em seu sentido individualista, como ato individual do *ser*, mas como forma de engajamento político. No fim de março de 1941, após regressar a Paris, liberto de um campo de prisioneiros nazistas, não buscava gozar da liberdade, mas agir para uma liberdade coletiva: organizar um grupo de resistência para expulsar os alemães da França. (ROWLEY, 2006, p. 150).

Em razão da culpa da colonização, ademais, bem como da experiência da descolonização, Heller e Fehér (2002, p. 199) apontam que:

Nessa experiência, a politização da liberdade e a relativização da cultura (ocidental e burguesa) se combinaram. Tudo isso varreu a Europa numa série de práticas culturais. “Chocar o burguês” é precisamente o gesto que torna homens e mulheres em revolta dependentes do burguês. Mas na onda existencialista esse famoso *épater* não mais estava presente. O que importava agora era fazer tudo à nossa maneira, praticar nossa liberdade. Rapazes e moças, embriagados pela atmosfera de possibilidades ilimitadas, começaram a dançar existencialmente, amar existencialmente, falar existencialmente etc. Em outras palavras, estavam decididos a ser livres.

Daí que como filósofo existencialista, a filosofia sartreana, inclusive a noção que foi atribuída à liberdade, deveria ser aplicada na vida cotidiana. A preocupação com a liberdade individual, presente nas primeiras obras de Sartre, cedeu lugar à preocupação com uma ética de liberdade coletiva e sua consequente responsabilidade, voltada à formação de um humano político, conforme se percebe com a fundação da revista *Les Temps Modernes*, em 1945, juntamente com Simone de Beauvoir.

Se, ao final de 1944, a luta política de Sartre ainda era incipiente, com participação no jornal clandestino *Combat*, editado por Albert Camus, durante o período de 1950 e 1960, tanto Sartre quanto Beauvoir foram defensores da paz mundial e tomaram posição política em relação às guerras da Argélia e do Vietnã. Posicionando-se

---

<sup>4</sup> O liberalismo constrói a noção de uma liberdade individual baseada no seguinte postulado: *minha liberdade termina quando e onde começa a do outro*. Portanto, não há sequer uma obrigação que tenha o condão de me fazer ajudar o outro, pois a liberdade dele também somente se inicia de modo alheio e desvinculado da minha. Esse postulado tem forte influência ideológica para a legitimação da noção de propriedade privada. Isso significa que a liberdade do indivíduo enquanto auto-realização em condições de igualdade e justiça social, não como autonomia individual, devem ser protegidas do próprio liberalismo que, na sociedade capitalista contemporânea, transformou a liberdade em retórica, a exemplo da liberdade individual de expressão, e concentrou, cada vez mais, o poder político e poder econômico (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2001. p. 259).

contra o colonialismo e o racismo, Sartre virou defensor da luta anti-colonial (ARONSON, 2007, p. 46).

Assim, com o advento da Segunda Guerra Mundial e a invasão da França pelas tropas alemãs, Sartre passou a se preocupar em atuar politicamente pela defesa de ideais sociais, econômicos e humanitários. A *liberdade* ganhou nova feição, passando a acarretar a responsabilidade. Iniciou a pensar nas *consequências* das ações para que fossem escolhidas livremente e com responsabilidade (ROWLEY, 2006, p. 11). E daí que se intentamos um mundo diferente, mais humanizador e libertário, a liberdade implicará nas escolhas de caminhos a perseguir o objetivo proposto, que sempre se transformará em um objetivo ainda mais amplo.

Ademais, a liberdade não pode ser tratada como mero conceito abstrato, mas como o método no qual se identifica o que é comum em todos os projetos individuais. Embora não haja natureza humana, Sartre identifica condições comuns, que são um conjunto de limites e restrições, como manutenção da vida, inevitabilidade da morte, viver em um mundo já co-habitado por outros humanos, etc. Diante disso, em que pese não haver pessoas idênticas, os projetos são semelhantes e a liberdade sempre será limitada a uma determinada gama de opções (COX, 2007, p. 101-102).

A liberdade está no cerne da vida coletiva, presente nas relações intersubjetivas dos membros da comunidade e relação de *con-vivência* do *eu-outro*. Se, conforme entendeu Sartre, existem condições comuns na existência humana, não se poderia identificar na liberdade um projeto unificador das condições comuns para a construção de uma sociedade mais humana para a manutenção e reprodução da vida? Afinal, afirmar que o existencialismo é um humanismo implica em percebê-lo como uma filosofia para tornar a vida humana possível e que toda verdade pressupõe um meio e uma subjetividade humana. Não só um humano é responsável por sua liberdade como também é responsável por todos os demais.

O existencialismo, então, enquanto uma filosofia política, nos leva ao encontro de caminhos para a cidadania ativa e participativa. Em razão de perceber a liberdade humana de forma coletiva, abre a possibilidade de engajamento político dos cidadãos para a construção de uma sociedade pautada pelos valores da ética cidadã, como a justiça e a convivência em igualdade.

### 3 VIRTUDES DA CIDADANIA PARA A COMPREENSÃO DOS DIREITOS HUMANOS

A noção de ética da cidadania – participação ativa no âmbito público (político) do comum –, no pensamento de Heller e Fehér, pressupõe um elogio aos valores da *vida* e da *liberdade*, em sua interpretação mais universal, que é *igual liberdade para todos e iguais oportunidades de vida para todos*.

Além disso, existe uma vinculação entre ambos os valores com o valor da *igualdade*, visto que a ética da cidadania pressupõe uma participação na vida pública, que é o comum a todos em uma sociedade (o que é partilhado em comum). E para tanto, também é necessário o valor da *racionalidade da comunicação*, visando alcançar aos três valores anteriormente mencionados.

Nesse sentido, de maneira breve, as principais virtudes cívicas relacionadas a tais valores são o *respeito* (tolerância radical), a *coragem cívica* (de participação ativa), a *solidariedade*, a *justiça* (social) e as virtudes intelectuais voltadas à comunicação dialógica e racional.

Pois bem, em primeiro lugar, entendemos o *valor da vida* como *iguais oportunidades de vida para todos*, quer dizer, reconhecendo *todas as necessidades humanas*, “[...] com igual reconhecimento concedido a todas, excetuando-se aquelas cuja satisfação exige por definição o uso de outros seres humanos como simples meios.” (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 122-123), quer dizer, necessidades que implicam em dominação, opressão, práticas violentas, etc. Essas são excluídas em razão da violação à dignidade e à própria vida. Aliás, se fossem reconhecidas, implicaria na impossibilidade de reconhecimento de todas as demais necessidades concretas.

Nesse sentido, por exemplo, se pensarmos em termos de direitos humanos, Herrera Flores (2009a) percebe que eles, desde sua origem e tal como são concebidos modernamente pela cultura ocidental universalizada, são caracterizados por uma ambiguidade. Convive, contraditoriamente, a esperança de se alcançar um padrão mínimo jurídico e ético para garantir igualitariamente a dignidade humana e a violação a tais garantias, produzindo genocídios, imperialismo, ocultamentos, alienação, em suma, diversas maneiras de exclusão e marginalização de humanos, aos quais são negadas as possibilidades de viver uma vida digna.

Para Heller e Fehér (2002, p. 123), o reconhecimento de todas as necessidades humanas (excetuadas as que impliquem em violação à vida e à integridade humana) equivale ao reconhecimento das formas de vida, reconhecidas como boas e respeitadas. Apesar da possibilidade da crítica, esta só toma forma no momento posterior ao reconhecimento da forma de vida. Isso porque a crítica, “[...] combinada com o reconhecimento mútuo, acompanha a aceitação do procedimento do discurso racional sobre valores.”. Assim poderá haver uma comunicação dialógica e racional.

Nesse sentido, ao propor a (re)invenção dos *direitos humanos*, Herrera Flores (2009a, p. 34) percebeu-os em sua constante mobilidade, em sua sempre transformação. Direitos, nessa perspectiva, não se reduzem a direitos – normas legais –, juridicamente postos. Eles estão no mundo da prática cotidiana. São os anseios das pessoas por uma vida digna e pela dignidade humana. São processos de lutas *pelo acesso igualitário aos bens materiais e imateriais a uma vida digna de ser vivida*, sejam eles de expressão, convicção religiosa, educação, moradia, trabalho, meio ambiente, cidadania, alimentação sadia, lazer, formação, patrimônio histórico, cultural, etc.

Seguindo essa linha de pensamento, são sempre o resultado transitório pela vida digna. Portanto, direitos positivados não criam direitos. Mas direitos humanos podem ser positivados, em que pese nunca definitivamente, com o fim de obtenção de garantias jurídicas para facilitar sua eficácia, efetividade e validade (HERRERA FLORES, 2009a, p. 34).

Daí que para Herrera Flores, antes de se falar em direitos, há que se referir aos *bens materiais e imateriais* que garantem a dignidade da vida humana, pois aqueles somente serão provisoriamente o resultado das lutas sociais, políticas, econômicas, comunitárias, etc, pelo acesso aos bens aptos a garantir uma vida digna.

O valor da *vida*, ademais, vincula-se à *tolerância*. Apesar de a tolerância significar, tradicionalmente no liberalismo, uma pré-condição da liberdade negativa (*a liberdade não comunicável dos seres humanos*), que deve ser preservada pela política democrática, para Heller e Fehér (2002, p. 123) a tolerância apresenta implicação diversa:

O reconhecimento, porém, traz um sentido mais profundo e complexo [para a tolerância]: nele, os modos de vida alternativos de outras pessoas são de *nossa* conta, mesmo que não o vivamos nós mesmos. ‘Reconhecimento’ é assim uma categoria *positiva*, assertiva. Implica uma relação ativa com o outro, sem violar a liberdade negativa do outro, a liberdade de interferência.

Concorda com esse posicionamento, Herrera Flores (2009b, p. 48), quando denunciou que os direitos humanos converteram-se, aparentemente, em um *lugar-comum* que considera apenas uma concepção reduzida de liberdade: minha liberdade *termina* onde começa a do outro, quando deveria considerar uma liberdade social-partilhada, na qual a liberdade de todos é, embora pertencente a cada um, indissociavelmente vinculada.

Isso sim é con-vivência e implica no respeito (chamado por Heller e Fehér de tolerância), para um encontro dialógico entre diferentes modos de vida, no qual existe a crítica, a construção de alternativas, mas que tem como pré-condição o *reconhecimento* mútuo.

Em segundo lugar, a *coragem cívica* é a “[...] virtude de erguer a voz por uma causa, pelas vítimas de injustiça, por uma opinião que acreditamos certa mesmo contra obstáculos arrasadores.” (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 124). Uma pessoa que tem a *coragem cívica*, de ser cidadão ativo, age por convicção democrática, visando à justiça social. É a coragem de defender valores, mesmo em movimentos que abrem mão do uso da força física.

No campo dos direitos humanos, Herrera Flores (2009a, p. 170) percebe que essa *coragem cívica* é uma racionalidade de resistir (de resistência), vinculada ao encontro dialógico de inter-relações (não de superposição, já que existe o reconhecimento) entre diversos modos de vida. Quer dizer, a possibilidade de lutar, plural e diferenciadamente, pela dignidade e pela vida digna.

Daí porque se falou na necessidade do valor da liberdade: a construção de uma ordem social justa (artigo 28 da Declaração de 1948) que permita e garanta a todas e a todos lutar por suas reivindicações. Ou seja, existe o reconhecimento, mas igualmente o empoderamento para a luta (coragem cívica). Assim, enquanto que para a ideologia liberalista, a liberdade é sinônima de autonomia, temos como efeito que se relega ao *irracional* todas as tentativas e reivindicações de existir a diferença e, portanto, conduz ao individualismo abstrato<sup>5</sup>.

Melhor seria, portanto, falar de liberdade a partir de outra visão: a liberdade em sua estreita vinculação com a política. Em outras palavras, falamos de uma liberdade

---

<sup>5</sup> Entende-se por sujeito individualista abstrato aquele ser *racional* cindido do mundo contextual, que se torna passivo ante os acontecimentos da realidade – o irracional (HERRERA FLORES, 2009b, p. 159).

que permita aos seres humanos construir os espaços públicos nos quais possam lutar ativamente pela vida digna.

A terceira virtude cívica, da cidadania, é a *solidariedade*. Trata-se, segundo Heller e Fehér (2002, p. 125) de uma virtude de corte tradicionalmente de esquerda, mas a “[...] única que, há mais de um século, assumiu uma posição distinguida nas fileiras da social-democracia e geralmente nos movimentos operários.”. A virtude da *solidariedade* compreendia dois caminhos:

Um deles referia-se à solidariedade praticada dentro de um grupo, fosse um partido, movimento ou classe. O segundo, numa forma mais sentida que praticada, implicava uma simpatia ou empatia, até mesmo um sentimento fraterno oferecido a todas as classes e países dominados e finalmente à humanidade como um todo. Os críticos desse sentimento abrangente de solidariedade observaram, muitas vezes com certo grau de desprezo, que não passa de um substituto barato da bondade radical e que os que abraçam todos os pobres-diabos ou toa a humanidade inevitavelmente não ajudam um único ser humano em afluente necessidade de apoio prático. Os críticos da solidariedade dentro do grupo observaram que ela pode produzir resultados não pretendidos e até mesmo negativos. A solidariedade dentro do grupo é uma virtude problemática, pois também pode ser um vício. Facistas e stalinistas tinham medo da solidariedade de grupo. Nessa atmosfera, quanto mais a pessoa se voltava contra a virtude, maior o seu mérito. (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 125).

No presente, é importante destacar que, em muito, essas críticas não perderam sua relevância. Quer dizer, estamos preocupados e dispostos em manifestar solidariedade com movimentos em países remotos, sem erguer um dedo ou bandeira para ajudar nosso próprio contexto social. Isso, além do fato de que por muito, as opiniões são suprimidas por grupos que as consideram injustas ou parciais (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 125).

O relatório de Relatório de Desenvolvimento Humano de 2010 (RDH), integrante do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, demonstra que cerca de 1/3 da população dos 104 países analisados, ou seja, 1,75 milhões de pessoas, vivem em estado de pobreza extrema. Talvez melhor seria dizermos: sobre-vivem com o máximo de 1,25 dólares por dia. Isso sem contar os milhares que sobrevivem com no máximo 2 dólares diariamente. A África subsaariana possui o produto interno bruto inferior a uma transnacional europeia ou Norte-Americana, e tem a mais elevada incidência de pobreza multidimensional. Mais do que isso, a pobreza extrema se concentra no sul da Ásia (844 milhões de pessoas) e no continente africano (458 milhões de pessoas).

Nos referíamos aos países de dominação periférica ou países do Sul, dos quais o Brasil não se configura como exceção. Depois de décadas de dominação do capital transnacional, de séculos de colonialismo e neocolonialismo e de um gigantesco endividamento externo, justificado por um pretenso discurso desenvolvimentista do país e a conseqüente pseudo-realização do *bem comum* da população, a sociedade encontra-se perante um quadro assustador de miséria absoluta.

Exemplo disso é a má distribuição de renda no Brasil, confirmando que o traço social mais marcante reside na desigualdade<sup>6</sup>. Lançada pelo IBGE em 2002, a Síntese de Indicadores sociais aponta para a distância entre os polos extremos entre os níveis mais abastados e mais necessitados economicamente, fato esse que não é superado pelo aumento do nível educacional, principalmente em se tratando da população afrodescendente ou feminina. Mais do que isso, a desigualdade por cor ainda supera a desigualdade de gênero, visto que no ano de 2001, os trabalhadores negros e pardos ainda recebiam um salário 30% inferior às mulheres brancas. Nesse sentido, da população brasileira que concentra o maior nível econômico (1%), 88% eram de cor branca e concentravam o mesmo valor de rendimento dos 50% mais pobres, ao passo que entre os 10% mais pobres, 70% eram de cor negra ou parda.

Ainda em território brasileiro, em 2010, a aferição da satisfação das necessidades humanas, qualidade de vida e justiça social, pelos indicadores da dimensão social (copilados pelo IDS 2010), revelam uma melhoria da condição de vida da população brasileira. Todavia, persistiu a desigualdade social elevada, de sorte que, por exemplo, no ano de 2008, 43% dos domicílios foram considerados inadequados para a moradia humana. Ou seja, aproximadamente 25 milhões de domicílios não atendiam aos critérios de abastecimento de água potável, esgotamento sanitário por rede coletora ou fossa séptica, coleta de lixo, etc.

O PNAD 2010 aponta para o fato de que 07% da população brasileira detém rendimento mensal superior a 20 salários mínimos, ao passo que a esmagadora maioria,

---

<sup>6</sup> Lembramos que a desigualdade de renda, a que nos referimos, não se reduz à desigualdade salarial, muito embora os indicadores de distribuição de renda tenham se reduzida à renda do trabalho. A igualdade de renda implica também considerarmos os processos de atividades produtivas de bens e serviços e as formas de sua distribuição.

51,9%, recebe apenas de meio a 2 salários mínimos<sup>7</sup>. Além disso, salienta-se a discrepância entre as diversas regiões brasileiras. Por exemplo, no Sul do país, 2,9% da população recebe até ¼ do salário mínimo mensalmente. No Nordeste, 17,4% da população, e no Norte, 11,6%. Tanto no Nordeste quanto no Norte do país, apenas 2,5 % da população detém renda mensal superior a cinco salários mínimos, muito embora no Sul do país, esse índice suba para 6,4%, a segunda maior taxa nacional, que apenas perde para a região Centro-Oeste, na qual o índice corresponde a 7%.

Dessa forma, a virtude da *solidariedade* necessita de uma redefinição visando se vincular aos mesmos valores que a *tolerância* e a *coragem cívica* abarcam. Isto é, deve ser informada pelos valores universais da *vida* e da *liberdade* e pelos valores condicionais da *igualdade* e da *racionalidade dialógica*.

Para essa designação, Herrera Flores (2009b, p. 193) fala da noção da fraternidade sob um critério social e coletivo, atualizando o termo cunhado pelos revolucionários franceses. Para além das *tolerâncias abstratas*, nos referimos aos impulsos de solidariedade e de emancipação de todos e todas a sujeitos livres e iguais.

Assim, se pela tolerância existe um reconhecimento às diversas formas de vida, excetuadas as dominações, etc., por meio da solidariedade, existe uma disposição a favor do sentimento de apoio às lutas, aos grupos de reivindicação social de bens materiais e imateriais para a vida digna, de reivindicação da diminuição da violência, de pacifismo.

No sentido social (da solidariedade), os *direitos humanos* são o resultado sempre provisório das lutas “[...] sociais e coletivas que tendem à construção de espaços sociais, econômicos, políticos e jurídicos que permitam o empoderamento de todas e todos para poder lutar plural e diferenciadamente por uma vida digna de ser vivida” (HERRERA FLORES, 2009b, p. 193).

A igualdade formal é acrescida de potencialidades emancipatórias, visando a construção de um espaço de igualdade material, o qual somente pode ser construído com o cimento de condições materiais e imateriais libertária, ou seja, condições sociais, econômicas, culturais que permitam questionar a ideologia-mundo, a realidade

---

<sup>7</sup> Disponível em:

<<http://www.fazenda.gov.br/spe/publicacoes/conjuntura/bancodeslides/IE%202010%2009%2014%20-%20PNAD%202009.pdf>>. Acesso em 20 fev. 2011.



contextual no qual estamos inseridos, bem como a abertura de processos de luta por alternativas.

A solidariedade não implica em um apoio irrestrito a um grupo, povo ou movimento, mas um apoio ao emporamento. Embora vinculadas à esfera política, as virtudes cívicas não se manifestam exclusivamente nessa esfera. De igual forma ocorre com a solidariedade, que deve ser praticada no âmbito privado e público (ainda que não propriamente político), nas relações face-a-face. Trata-se de um gesto de ajuda ativa, visando conceder apoio à formação da coragem cívica nos outros. Em resumo, a “[...] solidariedade é uma virtude que se refere à *qualidade de vida*, na mesma medida que a tolerância radical ou a coragem cívica.” (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 127).

Ora, a solidariedade é fundamentada na intersubjetividade humana, na qual os sujeitos se reconheçam mutuamente, em igualdade substancial, enquanto sujeitos de conhecimento. A solidariedade a que nos referimos, não tem a ver com o assistencialismo caritativo, mas com o compromisso comum de construção de projetos de emancipação social. Trata-se de uma solidariedade que é, em primeira instância, de caráter político.

A quarta *virtude cívica* é considerada a mais antiga: a *justiça*. Todas as virtudes cívicas, para serem assim consideradas, devem manter relação com a justiça. Por exemplo, antes de nos solidarizarmos com alguém, devemos proceder a um julgamento da conduta, da atitude, da necessidade, etc., e esse julgamento deve ser justo, ou seja, exige-se uma combinação de *parcialidade*, no que tange aos valores nos quais a justiça é investida, e imparcialidade com relação às pessoas, grupos, instituições, etc. Assim, a parcialidade não abarca também os julgamentos preliminares, os quais poderiam se tornar preconceituosos (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 127-128).

Falar de justiça<sup>8</sup>, então, pressupõe mantermos em mente ao menos um fictício contrato social, ou uma constituição, leis e normas e regulam uma sociedade. Isso porque, ausente essa regulação, não há que se falar em justiça ou injustiça. Daí que, se

---

<sup>8</sup> No âmbito desse artigo, a questão da *justiça* será tratada de modo a abarcar somente o objeto de estudo, uma vez que essa categoria se configura em um tema por demais amplo e complexo para ser tratado em poucas linhas, o que não faria jus à sua importância. Ainda assim, devemos considerar a categoria *justiça* essencial à noção de direitos humanos. O que podemos afirmar, de plano, é que a justiça, segundo Heller, corresponde à aspiração mais antiga da humanidade, essencialmente vinculada à ideia de igualdade e de valor moral subjetivo. Existe, por conseguinte, uma questão valorativa, hierarquizadora, para determinar o que é justo e o que não o é. (HELLER, 1998. p. 15-16).

há estipulação normativa no sentido de que todos são iguais perante a lei, por exemplo, a quebra dessa igualdade gera uma situação de injustiça. Nesse ponto reside a importância no julgamento justo a respeito da justiça de reivindicações ou de procedimentos, por exemplo, para se caracterizar a virtude da cidadania.

Isso quer dizer que o Estado assume a função de garantir a própria *justiça* e não somente o direito, visto que a natureza dela é o *cumprimento dos pactos*. Portanto, a liberdade no *estado social* se configura no *não impedimento*, ou seja, na liberdade frente aos pactos, que faz com que todos sejam iguais perante a lei.

A quinta virtude cívica é a *prudência (phronesis)*, também considerada uma virtude tradicional e mobilizada para a aplicação das normas. Assim:

A *phronesis*, quer dizer, o bom julgamento na ação, é aprendida na prática e, se bem aprendida, torna-se um bom traço de caráter, quer dizer, uma virtude. Recentemente, alguns teóricos questionaram a relevância da *phronesis* na vida moderna. A *phronesis*, afirma-se, é mobilizada se uma norma ou regra já foi aceita como boa e correta, mas é irrelevante para o processo de contestação de normas que domina a vida moderna. É sem dúvida verdade que *phronesis* não é a virtude intelectual mobilizada na deliberação e contestação de normas. Não podemos nos basear apenas na prudência para determinar se uma norma ou regra é boa ou má, certa ou errada. Contudo, se no processo de deliberação ou contestação algumas normas e regras se relevam boas, certas, melhores ou mais certas que outras, temos que acabar por aplicá-las, e é precisamente no processo de aplicação que precisamos da virtude da *phronesis*. (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 128).

No campo da prática política, da cidadania ativa e da defesa dos direitos humanos, esse fato é de extrema relevância, visto que existe a necessidade da tomada de decisão o tempo todo, muitas vezes com pouco tempo para a deliberação. E ainda assim, as decisões tomadas devem levar em consideração todas as virtudes da cidadania (cívicas), como a vida, a justiça, a solidariedade, etc.

Finalmente, a sexta virtude cívica é uma virtude intelectual da cidadania, de *participação no discurso racional*. É uma virtude a disposição à participação no discurso e debate racional no âmbito político, vez que caracteriza a cidadania participativa e ativa na vida pública da sociedade.

A imposição à força ou a determinação de uma pessoa no que tange às decisões e procedimentos justos ou no que concerne quais as regras e normas melhores e piores, caracteriza a ditadura ou o paternalismo, instâncias que contradizem os valores da vida e da liberdade. Importa, por conseguinte, para caracterizar o procedimento justo, a participação ativa dos cidadãos, por meio do discurso e debate racional sobre a justiça de instituições, leis e ordens. Daí porque para Heller e Fehér (2002, p. 129):

O procedimento justo existe que todos os interessados estejam dispostos a entrar num discurso racional. Essa disposição não é uma qualidade inata, embora de baseia na mobilização de certas qualidades inatas, como todas as virtudes. A virtude de estar disposto a entrar num discurso racional é realçada, como acontece com todas as virtudes, pela sua prática. Mas a generalização da prática do discurso racional já pressupõe a *presença* dessa virtude num considerável número dos membros do corpo político.

Isso porque, se a sociedade é comum – partilhada – e deve haver instituições, leis e ordens sociais formadas por valores universais que recaiam sobre todo o seio social, é imprescindível a participação cidadã, ou seja, dos membros desse corpo político-social. E são justamente essas virtudes cívicas que possibilitam a participação cidadã para o bem de toda a sociedade.

Trata-se, portanto, da construção de espaços de encontro, intersticiais ou *in between*, que, sendo públicos ou privados, propiciem a construção da cidadania e da subjetividade, combinando a possibilidade da coexistência das identidades com as diferenças e os sentidos de projetos de convivência, respeito, desenvolvimento econômico, democracia-participativa e similares, sempre abertos às novas e crescentes necessidades humanas pela dignidade.

Isso quer dizer que os direitos humanos devem aumentar nossa potencia e capacidade de atuar no mundo e não nos levar à passividade. É a ontologia da potencia: ação política cidadã sempre em tensão com as tendências dirigidas a coisificar as relações sociais, permitindo-nos compreender e colocar em prática o político-estratégico de um modo socialmente compatível com uma política democrática de textura aberta e não reduzida aos seus aspectos puramente eleitorais.

Devemos recuperar o político como esfera paralela à luta pela dignidade. Isso não significa a busca de um melhor ou pior sistema de governo, mas a atividade compartilhada na hora de criar mundos diferentes, criando condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Este artigo teve por objeto a cidadania, efetivamente a concepção moderna da cidadania no pensamento Agnes Heller e sua vinculação ao pensamento filosófico existencialista.

O objetivo principal residiu na análise dessa concepção de cidadania para propiciar o conhecimento contextualizado de sua vinculação ao direito brasileiro e à efetivação dos direitos humanos. Isso porque se compreende que, sem direitos humanos, não existe concretamente a cidadania, assim como sem a cidadania, tampouco se torna possível falar em concreticidade dos direitos humanos (dignidade humana).

Em sua acepção mais ampla, percebemos que a cidadania é a possibilidade de ser humano de maneira integral, na vida privada e íntima, mas igualmente na vida pública, por meio da participação ativa, ou seja, o exercício pleno da democracia. Quer dizer que a ética da cidadania vincula-se à esfera pública, apesar de manter uma relação contingencial à esfera privada da vida humana.

Modernamente, nos Estados Democráticos, todo o corpo social se reveste do atributo da cidadania. Contudo, embora revestidos de direitos e deveres que garantem tal atributo, poucos mantêm uma relação prática e ativa na participação pública e política, ou seja, participam ativamente como cidadãos e cidadãs.

Ainda assim, devemos entender que a cidadania pressupõe os valores da vida e da liberdade em sua interpretação mais universal, que é *igual liberdade para todos e iguais oportunidades de vida para todos*. Aqui existe uma vinculação com o valor da *igualdade*, visto que a ética da cidadania pressupõe uma participação na vida pública, que é o que é comum a todos em uma sociedade (o que é partilhado em comum). E para tanto, também é necessário o valor da *racionalidade da comunicação*.

Daí que as principais virtudes cívicas relacionadas a tais valores são o *respeito* (tolerância radical), a *coragem cívica* (de participação ativa), a *solidariedade*, a *justiça* (social) e as virtudes intelectuais voltadas à comunicação dialógica e racional.

Além disso, importante no pensamento de Heller, para a compreensão da cidadania participativa, uma análise histórica de movimentos culturais, os quais modificaram visões de mundo e filosofias, acarretando em mudanças no padrão de comportamento das sociedades.

O grande exemplo desses movimentos no campo da cidadania é a onda existencialista, essencialmente o pensamento de Sartre. Oriundo do pós Segunda Guerra Mundial, esse movimento permite a análise da questão da cidadania de maneira filosófica-política.

Sob essa ótica, a liberdade é encarada como uma liberdade política. Quer dizer, a liberdade é politizada, permitindo a compreensão da noção de ética da cidadania – participação ativa no âmbito público (político) do comum –, no pensamento de Heller e Fehér, levando a um elogio aos valores da *vida* e da *liberdade*, em sua interpretação mais universal, que é *igual liberdade para todos e iguais oportunidades de vida para todos*.

Além disso, uma vinculação entre ambos os valores com o valor da *igualdade*, visto que a ética da cidadania pressupõe uma participação na vida pública, que é o comum a todos em uma sociedade (o que é partilhado em comum), bem como o valor da *racionalidade da comunicação*, visando alcançar aos três valores anteriormente mencionados.

Nesse sentido, de maneira breve, as principais virtudes cívicas relacionadas a tais valores são o *respeito* (tolerância radical), a *coragem cívica* (de participação ativa), a *solidariedade*, a *justiça* (social) e as virtudes intelectuais voltadas à comunicação dialógica e racional.<sup>9</sup>

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **A política**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1965.

ARONSON, Ronald. **Camus e Sartre**: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

COX, Gary. **Compreender Sartre**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. **A condição política pós-moderna**. 2. ed. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HELLER, Agnes. **Além da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

---

<sup>9</sup> Versão em português recebida em 10/05/2013, aceita em 11/05/2014, e autorizada para publicação em 12/12/2014

HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Teoria crítica dos direitos humanos**: os direitos humanos como produtos culturais. Tradução de Luciana Caplan, Carlos Roberto Diogo Garcia, Antonio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Título original: *Los derechos humanos como productos culturales*: crítica del humanismo abstrato. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009b

IBGE. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>

\_\_\_\_\_. **Estatísticas do século XX**. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/seculox/arquivos\\_xls/palavra\\_chave/educacao/analfabetismo.shtm](http://www.ibge.gov.br/seculox/arquivos_xls/palavra_chave/educacao/analfabetismo.shtm) Acesso em 20 jan. 2011

\_\_\_\_\_. **Índice de desenvolvimento social 2010**. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_visualiza.php?id\\_noticia=1703&id\\_pagina=](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1703&id_pagina=) Acesso em 21 fev. 2011.

\_\_\_\_\_. **Pesquisa nacional de amostras de domicílio 2009**. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_visualiza.php?id\\_noticia=1708&id\\_pagina=1](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1708&id_pagina=1) Acesso em 20 fev. 2011.

\_\_\_\_\_. **Síntese de indicadores sociais 2002**. Disponível em <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/12062003indic2002.shtm> Acesso em 21 fev. 2011.

NAÇÕES UNIDAS. **Relatório de Desenvolvimento Humano de 2010 (RDH)**: <[http://hdr.undp.org/en/media/HDR\\_2010\\_PT\\_Overview\\_reprint.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_PT_Overview_reprint.pdf)> Acesso em 5.1.2011.

PISIER, Evelyne. **História das idéias políticas**. Tradução de Maria Alice Farah Calil Antonio. Barueri: Manole, 2004.

ROWLEY, Hazel. **Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre**: tête-à-tête. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Entre a realidade e a utopia**: ensaios sobre política, moral e socialismo. Tradução de Gibson B. Soares. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2001.