

Entre Quatro Paredes: a questão da liberdade em Sartre

Luis Carlos Cancellier de Olivo¹
Leilane Serratine Grubba²

Resumo: O trabalho tem como objetivo investigar a questão da liberdade humana à luz da peça teatral *Entre quatro paredes – Huis Clos* –, escrita pelo filósofo existencialista francês Jean-Paul Sartre (1905-1980). Para o escritor, a existência humana está intrinsecamente relacionada à liberdade, dentro de uma concepção de ontologia do ser. A preocupação com a liberdade individual, presente nos primeiros escritos de Sartre, aos poucos, cedeu lugar à inquietação com uma ética de liberdade coletiva e sua consequente responsabilidade. Entender o conceito sartreano de liberdade no âmbito social-político do humano implica na luta por um constante *vir-a-ser*. Trata-se de buscar a possibilidade de mudança, por meio de uma prática libertadora e emancipatória da construção da dignidade humana.

Palavras-chave: Sartre. Existencialismo. Liberdade. Engajamento político.

Abstract: The work aims to investigate the concept of human freedom and its relations based in the play ‘No Exit’ - *Huis Clos* – written by the french existentialist philosopher Jean-Paul Sartre (1905-1980). Sartre believed that human existence is inseparable of its own liberty – within the notion of the ontology of being. The concern with individual freedom, present in the early writings of Sartre, gradually gave way to an ethic of caring for collective liberty and its consequent responsibility. To understand the concept of Sartrean freedom in the social-political struggle for human implies a constant *come-to-be*. It means to seek the possibility of change through a liberating and emancipatory practice to build human dignity.

Keywords: Sartre. Existentialism. Freedom. Political engagement.

¹ Possui graduação em Direito (1998), mestrado em Direito (2001) e doutorado em Direito(2003), todos pela Universidade Federal de Santa Catarina. É especialista em Gestão Universitária(UFSC, 2000) e Direito Tributário (CESUSC, 2002).É professor DE Adjunto III da UFSC. Ministra as disciplinas de Direito Administrativo II no curso de graduação e Seminário de Direito e Literatura na pós-graduação em Direito da UFSC. É professor de Direito Administrativo e Instituições de Direito Público da Universidade Aberta do Brasil(UAB), desde 2006. É professor de Direito Público e Administrativo no Programa de Pós-Graduação em Administração Universitária da UFSC. Atualmente é chefe de Departamento do Curso de Direito, membro do Conselho Editorial da EdUSC e representante docente no Conselho Universitário da UFSC. Presidiu a Fundação José Arthur Boiteux no período 2009-2010. *E-mail:* cancellier@uol.com.br

² Mestranda em Direito, Estado e Sociedade do CPGD/UFSC. *E-mail:* lsgrubba@hotmail.com.

1. Introdução

A peça teatral *Entre quatro paredes*, que tem como título original *Huis Clos*, foi escrita pelo filósofo existencialista francês Jean-Paul Sartre (1905-1980) entre os anos de 1943 e 1944. Produzida e encenada pela primeira vez em maio de 1944, no fim da Segunda Guerra Mundial, no *Théâtre du Vieux-Colombier*, a pedido do editor Marc Barbézat.

Quando se escreve uma peça ou ensaio, além dos motivos contingentes, existem sempre preocupações profundas. Produzida após *As moscas – Les mouches*, 1943 – que detinha conotação política, Sartre vislumbrou em *Entre quatro paredes* primeiramente motivos estéticos. Escreveu para três amigos – Wanda Kosakiewicz, Olga Barbezat e Albert Camus – trabalharem juntos, sem privilegiar nenhum. Todos deveriam permanecer em cena durante o espetáculo, não havendo papel que fosse mais importante que outro. A obrigação do baixo orçamento da obra determinou seu ato único e a ausência de mudança de cenário. O inferno é a eternidade onde tudo é estático (ROWLEY, 2006).

Filosoficamente, o plano de fundo para a construção do texto foi mais complexo. Se, como entende Sartre (2004), o ato de escrever é uma forma de engajamento, de dar liberdade à palavra como ação, a peça foi o meio utilizado para problematizar a existência humana e sua indissociável liberdade, dentro de sua concepção da ontologia do ser.

O inferno são os outros quando se crê que na intersubjetividade do *eu* com o *outro*, este se torna o elo constitutivo do *ser* do *eu*. Quando se julga o *eu* a partir do julgamento procedido pelo *outro*, só se pode estar no inferno. A existência humana e sua liberdade implicam no conhecimento do *ser* pelo próprio *eu*.

O inferno sartreano é simbólico: metáfora do signo da morte em vida. Não é a morte em decorrência da não vida, mas em virtude da abdição da vida. O homem é fadado a ser livre. A morte passa a ser, então, a alienação da livre e voluntária escolha. É a incapacidade de autonomia.

Presos na necessidade do julgamento do *outro*, os personagens não vislumbram possibilidade de mudança. Agindo pela *má-fé* – a escolha de

não escolher, que delega ao outro a responsabilidade pela escolha do *eu* – não é o *outro* o culpado pelo sofrimento do *eu*, senão o próprio *eu*, carasco da própria tortura.

Somente os vivos podem, com seus atos de livre escolha, mudar atos passados. De igual forma, somente esses mesmos atos podem quebrar o inferno da não vida os quais foram por livre vontade postos.

Pondo fim ao *solipsismo*, Sartre percebe que o *ser*, em um primeiro plano, é o *ser-em-si*, que *é o que é*, ou seja, o vazio – o *não-ser*, o nada – no qual repousa a absoluta liberdade. Quando o *ser-em-si* age por escolhas conscientes, interage por meio do pensamento, da linguagem e constrói sua realidade, emerge o *ser-para-si*. Assim, o humano primeiro existe no mundo, para após tornar-se algo nesse mesmo mundo e se definir por meio de suas escolhas, através de suas ações e lutas, sendo o que fizer de si.

Condenado a ser livre, o humano age de *má-fé* quando nega sua liberdade, abstendo-se de escolher – escolhe a negação da escolha – e atribuindo tal papel, com seu conseqüente resultado, ao *outro*.

No âmbito das relações que mantém com os outros, o *ser* é o *ser-para-outros* quando necessita do *outro* para poder perceber as estruturas do seu *ser*. Quando é o olhar do *outro* que torna o eu real, ocorre a necessidade do constante olhar do *outro* como forma de atestar-lhe a existência e só será desejável que perceba o melhor do *eu*. Naturalmente, o contato intersubjetivo humano finda por desnudar tanto o *eu* quanto o *outro*, fazendo com que o conhecimento seja para além do que se gostaria de dar a conhecer, conforme se extrai da peça *Entre quatro paredes*.

Ainda dentro dessa concepção, para Sartre (2001), toda a relação intersubjetiva é conflituosa, pois marca a disputa pela objetivação do olhar, sempre de um *outro* contra o *outro*, buscando cada qual atingir o em-si-para-si, ou seja, a síntese perfeita. A tentativa sempre terminará em fracasso, visto que a forma será atribuída pelo olhar do *outro* e não do próprio *ser*.

Quanto à sistematização do método, no capítulo reservado ao *ter, fazer e ser*, presente na obra *O Ser e o Nada* (1943), Sartre (2001) percebe o humano em constante construção. Sua existência decorre de suas

escolhas e de seu projeto fundamental. O humano é uma totalidade, na qual suas diversas escolhas apontarão para o projeto fundamental de sua existência, que será apreendido por meio de um método comparativo. Em virtude de todas as condutas revelarem o projeto fundamental, é necessário compará-las para vislumbrar a identidade em suas diferenças.

Sartre também começou a perceber a liberdade³ não apenas como ato meramente 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 mais buscava gozar da liberdade, mas agir para uma liberdade coletiva: organizar um grupo de resistência para expulsar os alemães da França. (ROWLEY, 2006).

Até porque, como filósofo existencialista, sua filosofia, 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

³ O liberalismo constrói a noção de uma liberdade individual baseada no seguinte postulado: *a liberdade de um termina quando e onde começa a do outro*. Portanto, não há sequer uma obrigação que tenha o condão de fazer um ser humano ajudar ao 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 autorrealização 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 o poder econômico (ver. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Entre a realidade e a utopia: ensaios sobre política, moral e socialismo*. Tradução de Gibson B. Soares. Título original: *Entre la realidad y la utopia: ensayos sobre política, moral y socialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001).

guerras da Argélia e do Vietnã. Posicionando-se contra o colonialismo e o racismo, Sartre virou defensor da luta anticolonial (ARONSON, 2007).

Nesse marco situa-se o objetivo deste trabalho: investigar a questão da liberdade à luz da peça teatral *Entre quatro paredes*, para que seja pensada a liberdade individual-social do cidadão político engajado para a dignidade humana.

2. Huis Clos: o inferno são os outros – uma relação entre o ser e o outro

Em meio a um ambiente que remete ao estilo do Segundo Império, inicia a peça teatral encenada por três personagens e um criado. A história transcorre-se em um único ato, transmitindo a noção da ausência de temporalidade, de um tempo contínuo, no qual os personagens estão sob a ausência do dia e da noite. Condenados a viverem juntos e sem interrupções, os personagens viverão diurnamente seu *ser em si* e *ser para o outro*: o inferno são os outros.

O salão de convivência é o moderno inferno criado por Sartre. Iluminado e insuportavelmente quente, o inferno é o espaço de convívio entre três pessoas. O diabo dá lugar ao criado que conduzirá os personagens ao salão. A ausência de interrupção temporal os impede até mesmo de piscar, fazendo com que não queimem no fogo, mas na luz da própria consciência refletida no olhar do outro. Não há saída.

Inicia a peça teatral.

O criado conduz Joseph Garcin ao salão de convivência.

O personagem observa a envolvente atmosfera, reflete ter achado adorável existir em situações falsas durante sua vida. *Dá-se* conta de estar em um inferno diferente daquele descrito por quem ali nunca havia estado. Não era um lugar sórdido, com torturador ou castigo físico. Não havia estacas ou grelhas, tampouco espelhos, janelas, camas ou escova de dente.

Mas por que escovar os dentes? Indagou o criado.

Sossegadamente, Garcin repete a pergunta que lhe foi feita. A escova de dente – higiene – faz parte do ritual de convivência entre humanos. Mas estava sozinho. Irrita-se com a estátua de bronze. Ela representa o herói que ele lutou para ser. Nunca foi. Morreu como covarde. Percebe que a ausência de cama demonstra a também ausência de sono, de interrupção, de possibilidade de recomeço. O batimento das pálpebras, as quatro mil pequenas fugas por hora que permitem um repouso, um novo e refrescante começo, não mais eram possíveis. Durante a noite, o sono de sonhos simples afasta a consciência do pesadelo do dia. Como poderia se tolerar no claro? Ali era sempre luz.

A carência de janelas determina a perda do contato com o mundo exterior. Do outro lado das paredes há corredores, quartos e escadas. Nada mais. Não há mundo exterior. *Vive-se* em função do eu interior.

O criado se retira do salão e volta acompanhado de Inès Serrano.

Sem se importar com o ambiente, Inès olha ao redor despreocupadamente. Confunde Garcin com um carrasco e pergunta por Florence. Acredita que será torturada pela ausência, mas deixa claro que a ausência de Florence nada lhe significa. Posteriormente, explica que a confusão se deu em virtude de que se reconhecem os carrascos pelo semblante de medo. Percebe-se como tal em frente ao espelho.

É no espelho que os humanos procuram a confirmação do autojuízo, da imagem que construíram de si. Ausente o espelho, Inès será o refletor das profundezas mais sórdidas de Garcin. Ela será o *outro* julgador.

Não existe medo na ausência de esperança, diz Inès para Garcin.

O criado entra novamente no salão. Desta vez, para acompanhar Estelle Rigault, que imediatamente confunde Garcin com sua antiga paixão e começa a criticar a disposição dos móveis. Conta ter falecido em decorrência de uma pneumonia, no dia anterior, relatando a cerimônia do adeus como se estivesse presenciando-a no momento em que falava.

Só os três personagens até o final da peça: o inferno composto pela ausência de solidão e ausência de comunhão.

Garcin faleceu com doze balas de revólver no peito. Ainda consegue ver sua mulher ir ao quartel todos os dias. Sempre impedida de entrar, ainda não tinha conhecimento do fim do marido. Diz que precisa por sua vida em ordem. Inès afirma que sua vida se pôs em ordem sozinha.

O tempo passa depressa demais no mundo dos vivos. Ali parecia não mudar.

Com o olhar do espanto, do *dar-se* conta, Estelle questiona os motivos de estarem os três juntos. Não por acaso, retruca Inès a Garcin. Como também não havia relações comuns, entende que o ambiente havia sido preparado para recebê-los, em todos os detalhes. Por outro lado, Estelle acredita no equívoco. Prefere crer que foram ali colocados por engano. E o engano deve ser desfeito.

Órfã e pobre, Estelle casou-se com o velho e rico amigo de seu pai. Viveu com o marido por oito anos e embora dois anos antes da pneumonia havia conhecido o homem a quem devia amar, recusou a proposta de juntos fugirem. Mas pode ser um crime sacrificar a mocidade a um velho? Garcin responde que não. Por sua vez, questionou se pode ser crime viver segundo os próprios princípios. Diretor de um jornal pacifista, quando começou a guerra, foi fuzilado. Criou o herói que nunca foi. Quanto à sua mulher, retirou-a da sarjeta.

Inès intervém: não há motivo para tamanha comédia quando estão apenas entre si. Entre assassinos, no inferno não há erro, não se condena ninguém à toa. Percebe que os personagens estão nus. Este é o inferno. Este é o castigo. Não mais há máscaras ou proteções. Nada pode ser escondido. O inferno é o espelho refletor do *outro*, que faz com que o *eu* perceba todas as projeções e ilusões criadas pelo *eu*. O inferno é a convivência e o conflito, onde cada um será o carrasco do outro.

Garcin não pretende ser o carrasco de ninguém. Sugere que todos fiquem em silêncio para que possam conviver. Só assim poderão olhar para si. Poderia passar dez mil anos em silêncio.

Desesperadamente, Estelle procura um espelho. Se tiver que ficar sozinha, precisa de um espelho consigo. Tem dentro de si um estranho sentimento. Não consegue saber se realmente existe quando não se vê.

Apalpar-se de nada serve. Ao contrário de Inès, que se sente interiormente; para si é incompreensível a vagueza do *eu*. É vazio o espelho no qual sua imagem não está refletida. Para fugir da realidade, do vazio que sente dentro do próprio *ser*, precisa encontrar-se no outro.

Os olhos de Inès serão o espelho de Estelle. Inicialmente, se vê pequena dentro dos grandes olhos. Mal se vê. Inès diz ver-lhe toda, será o espelho mais fiel e responderá a todas as perguntas. É doloroso, entretanto, não poder julgar-se por si próprio, embora tenha sempre necessitado da confirmação do outro. A imagem refletida no espelho passivo é sempre petrificada, domesticada, mas no fundo dos olhos do outro, deve-se lidar com o novo, com a criação. Agora também necessita de Garcin, precisa ver-se no fundo de seus olhos.

Estelle é toda exterioridade. Vive no irrefletido: a ausência de espelho como uma metáfora para a ausência de reflexão, para a consciência que não volta para si. Precisa que o olhar do *outro* a reflita, pois não consegue se refletir por si. Por sua vez, Inès é signo de reflexão, percebendo-se a partir de seu *eu interior*, também refletirá a *má-fé* de Estelle e Garcin.

Urge paz. A voz das duas mulheres ecoando no interior da mente de Garcin o impede de conectar-se com o mundo *real*. Quer ouvir o que falam de si. Mas para Inès é impossível abstrair a presença dos outros. Até mesmo o silêncio de Garcin grita um desespero mudo em seus ouvidos, sua presença se dá pela ausência de ausência.

Devem confessar o porquê foram condenados, desnudar-se. O motivo não lhes foi contado, mas cada um sabe, no interior do ser, o que foi efetivado.

Garcin torturou a mulher na ausência da presença, jamais reconheceu-lhe dignidade. Feria-lhe esperando a censura que nunca ocorreu. Ela lhe admirava.

Inès, nunca admirada por ninguém, era uma mulher já condenada em vida. Fugiu com Florence, mulher de seu primo. Direta ou indiretamente, atribuía-se a culpa da morte dele, esmagado por um trem. Três mortos. Primeiro ele. Acreditava que seu eu constitutivo era mau. Ardía como uma tocha nos corações. Precisava de sofrimento para existir.

Ardeu no coração de Florence por seis meses, até o dia em que ela abriu a torneira de gás. Mais duas mortes. Não sobrou ninguém, apenas o aposento vazio. Não existe arrependimento.

Interrogaram Estelle. O medo de voltar ao passado e de admiti-lo tomou conta de si. Não há como fugir. Os três estão ligados para sempre. Teve um amante. O homem que acreditou amar. Engravidou e ambos foram para a Suíça para a criança nascer. A necessidade de manter a reputação tomou conta de Estelle. Matou a criança na frente do amante. Ao regressar a Paris, ele se matou.

Não há como chorar. As lágrimas não podem correr no inferno.

Precisam ajudar-se um ao outro. Pouco a pouco, todos vão perdendo o resquício de contato com o mundo *real*. Nada mais têm da antiga existência, só o vazio, a perda. Perder-se juntos e encontrar-se juntamente. Um não mais existe sem o outro. Correm um atrás do outro sem nunca poder alcançar o outro. Cada vez mais despidos.

Todos ardendo na *má-fé*. Garcin é, contraditoriamente, um jornalista pacifista e um marido insensível que tem como máscara social o heroísmo, contudo, ações de covardia; não havendo consonância entre o que faz de si e o que deseja ser. Inès, que precisa do sofrimento dos outros para existir, coloca-se em um *para-o-outro* e abdica de sua escolha.

Estelle precisa sentir-se nos olhos de um homem. Precisa sentir-se desejada. Precisa ser admirada. Sofre com a perda de sua imagem congelada no espelho. Aceita Garcin do jeito que é. Talvez o transforme. Ele não conseguirá amá-la, conhece-a demais. Mas precisa da confiança de Estelle, da confiança que não tem em si, da confiança de ser o herói que nunca foi. Covarde, deixou de se recusar a partir, não queria combater. Tomou o trem e foi fuzilado na fronteira. Os vivos ainda o chamam de covarde.

Garcin dirige-se à porta. Não cessou de bater. Anseia pelo fogo do inferno, qualquer castigo físico que apague seu tormento psicológico.

A porta se abriu.

O caminho estava livre, mas nenhum se moveu. São inseparáveis. Garcin jamais poderia partir. Somente Inès compreende seu tormento. Só ela sabe o que é um covarde. Ela é o espelho deformador de *si* e do *outro*. É a ela que deve convencer ser um herói. Se ninguém mais existe entre os vivos, só Inès pode lhe salvar de si. Quando não existe mais ninguém, o único se torna a multidão. Na ausência do tempo, terá todo o tempo do mundo. Questiona-se sobre a possibilidade de julgar toda uma vida por um único ato. Viveu sonhando que tinha coragem, mas permitiu-se mil fraquezas, pois os heróis se permitem tudo. Mas quando chegou a hora de provar o heroísmo, fugiu como um covarde. Somente os atos provam os sonhos. Sempre se morre cedo ou tarde demais para que sejam praticados os atos necessários. Com a vida findada, torna-se nada mais do que a vida passada. Nada mais se pode fazer. Nada pode ser mudado.

Em frente à estátua de bronze, sob o olhar de Inès, Garcin compreende: *o inferno são os outros*.

3. A Redimensionalização de uma Liberdade Individual a uma Liberdade Social: a favor do cidadão-político e da dignidade humana

O homem é condenado a ser livre. A liberdade é constitutiva da filosofia existencialista sartreana. Embora cunhada para ser aplicada na vida prática, não somente filosoficamente teorizada, em um primeiro momento, a liberdade configurava-se apenas como individualmente exercida nos momentos de escolha, sem qualquer implicação política ou social. Trava-se da liberdade do *eu* – para *si* –, sem relação com os bilhões de *outros* co-existentes no mundo. Para que a liberdade do *ser-para-si* fosse exercida, bastava a decisão individual.

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).

Todos os humanos são seres que se projetam ao futuro. Quando se cria um horizonte utópico para guiar uma prática presente ou um objetivo escolhido a ser realizado, a escolha das ações é guiada para alcançar o planejado, que sempre se transformará em objetivos ainda maiores. Assim, se se quer 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, em um infinito *vir-a-ser*.

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).

A liberdade está no cerne da vida coletiva, presente nas relações intersubjetivas dos membros da comunidade e na 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 co-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.

Os personagens da peça *Entre quatro paredes* agiram de má-fé ao abdicar sua liberdade ao *outro*. Trata-se aqui de uma ainda liberdade individual do *ser*, mas que serve para identificar a *má-fé* pela ausência de engajamento no mundo, tal como entende Beauvoir (2005, p. 68), e redimensioná-la ao âmbito político-social.

Morrer em vida individualmente também é morrer em vida como cidadão. É alienar-se do mundo no qual se vive e abdicar de escolher e planejar o futuro. É viver uma não vida. Ainda segundo Beauvoir (2005),

a causa da liberdade de um ser sempre coincidirá com a dos outros, pois é humana. Querer, portanto, que todos os humanos sejam livres é uma única vontade. Contudo, também é certo que a urgência da libertação não é a mesma para todos, imediatamente necessária apenas para o oprimido. E isso não se trata de uma questão moral, mas de uma questão individual, social e política: fazer com que a opressão seja abolida; integrando cada um a sua luta para que coincida com o projeto geral.

A libertação do homem seja ele individual ou social, é questão indissociável da noção de coletividade.

O liberalismo constrói a noção de uma liberdade baseada no seguinte postulado: *minha liberdade termina quando e onde começa a do outro*⁴. 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.

Por mais que um discurso não se baseie em fatos da realidade, tende, além de justificar uma determinada concepção, criar realidade. Modernamente, assiste-se a uma tentativa de justificação e legitimação de uma hegemonia global baseada em somente um sistema de valores, o do mercado autorregulado e da democracia⁵ reduzida aos seus aspectos pura-

⁴ Isso significa que a liberdade do indivíduo enquanto autorrealização 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 o poder econômico (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2001).

⁵ Existem dois sentidos possíveis para se entender a Democracia, os quais não são excludentes. Em um sentido, pode ser percebida como um regime de organização da sociedade no qual o poder se submete a certo controle social. No segundo sentido, pode ser entendida como o conjunto dos procedimentos para o exercício do poder sob o controle da sociedade. Assim, democrático é o poder que esteja submetido ao controle coletivo das decisões. Aqui, quando se fala de democracia como espaço social ampliado, se refere ao que, segundo a concepção de Sánchez Vázquez (2001), não se trata da famosa citação “cada indivíduo, um voto”, que reflete a igualdade perante a lei, mas sim ao sentido de “como se participa”, para demonstrar a diferença entre a democracia representativa e a democracia participativa e mostrar o que a democracia participativa real, econômica e social difere da democracia formal, política ou parlamentar e limitada. A democracia

mente formais e eleitorais. Sob essa ótica, os direitos humanos não escaparam dos enfoques dominantes e são utilizados, discursivamente, tanto para criar quanto para legitimar essa mesma realidade criada pela ideologia⁶ do capital⁷ globalizado.

Convencionalmente, denomina-se direitos humanos as convenções de direitos ou, em outras palavras, os processos que asseguram essa ‘autonomia’ ou ‘liberdade’ de atuar segundo a pauta de apropriação individual capitalista, a exemplo da defesa de Bobbio (*apud* HERRERA FLORES, 2009b), em seu texto *A era dos direitos*, que importava somente a aplicação dos direitos, posto que já estavam justificados – positivados

enquanto espaço social ampliado exige, pois, a liberdade (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2001. p. 83-85).

⁶ Designa-se ideologia como o conjunto sistemático e encadeado de ideias, noção que corresponde à palavra ideário. A ideologia não é um ideário qualquer, mas um ideário histórico, social e político que oculta a realidade como forma de assegurar e manter a exploração econômica, a desigualdade social e a dominação política. A ideologia não é um processo subjetivo consciente, mas um fenômeno objetivo e subjetivo involuntário produzido pelas condições objetivas da existência social dos indivíduos. A ideologia burguesa transformou em ciência sociológica a classe social, estudando-a como fato e não como resultado da ação dos homens, vindo a produzir ideias que confirmassem essa alienação. Como a experiência vivida e a alienação confirmam tais ideias, a ideologia simplesmente cristaliza em verdades a visão invertida do real, com o papel de fazer com que, no lugar dos dominantes, apareçam ideias verdadeiras, relegando aos homens a crença que tais ideias representam efetivamente a realidade e que são autônomas. A ideologia é o resultado da luta de classes e tem por função esconder a existência dessa luta. Seu poder ou eficácia aumenta quanto maior for sua capacidade para ocultar a origem da divisão social em classes e a luta entre elas. Ora, a classe que explora economicamente só poderá manter seus privilégios se dominar politicamente e, portanto, se dispuser de instrumentos para essa dominação: o Estado e a ideologia. Através do Estado, a classe dominante monta um aparelho de coerção e de repressão social que lhe permite exercer o poder sobre toda a sociedade, fazendo-a submeter-se às regras políticas estabelecidas pela classe dominante (CHAUÍ, 2001).

⁷ O Capital tem origem no trabalho não pago, graças à mais-valia. A mercadoria não é valor de uso ou de troca, mas valor capitalista. A realidade é histórica e reflexiva, herdada da concepção hegeliana da realidade como movimento de contradições que produzem e reproduzem o modo de existência social dos homens, e que, realizando uma volta completa sobre si mesma, pode conduzir à transformação desse modo de existência social. A dialética é materialista e não espiritualista ou idealista (MARX, 1996).

juridicamente –, aceitando, de igual maneira, a natureza aparentemente natural e imutável dos direitos.

Na concepção da teoria crítica da reinvenção dos direitos humanos, nem os ‘*humanos*’ devem estar acima dos direitos, para designar as propostas idealistas da existência de uma moral e natureza humana externa aos próprios seres humanos, nem tampouco os ‘*direitos*’ devem ser considerados prioridades sobre os humanos, como ser as normas que reconhecem os direitos, nacional ou internacionalmente, fossem superiores. Deve se falar em ‘*direitos humanos*’, para podermos enfrentar o dualismo que divide ideologicamente a realidade (HERRERA FLORES, 2009b).

Enfrentar o pensamento baseado em aparentes dualismos – abstrato-concreto, mente-corpo, sujeito-objeto, liberdade-igualdade – significa enfrentar um modelo pelo qual a realidade é dividida com o objetivo de imposição de um dos polos duais, os quais geralmente coincidem com molde patriarcal e individualista universalizado pela ideologia-mundo⁸.

A noção do “contrato social”⁹ nos demonstra um início dessa problemática, pois a figura clássica que fundamenta a relação social pressupõe um *a priori* de abstrações que separam ideológica e ficticiamente os humanos e os contextos concretos nos quais estão inseridos, que legalizam posições de desigualdade num ciclo a se repetir infinitamente.

⁸ Herrera Flores (2009b) denominou ‘*falácia ideológica*’ a ideologia-mundo universalizada e globalizada nas últimas quatro décadas. Além da naturalização dos fenômenos, o que o ideológico precisamente faz é apresentar seus produtos como ‘cálculos exatos’ ou, em outros termos, resultados obtidos por meio da lógica racional, invisibilizando as pretensões legitimadoras da conservação do sistema hegemônico. Ao apresentar o dever ser de algum fenômeno (caráter deontico) como se já fosse um é (ontologia), naturaliza as propostas normativas e ideológicas e as apresenta como lógicas e racionais. Nega-se, por conseguinte, a possibilidade de existir uma alternativa. Nesse sentido é que a ideologia-mundo consegue se fechar sobre suas próprias premissas e se apresentar sob a forma universal(izável) para qualquer contexto histórico-temporal-espacial e qualquer ser humano (HERRERA FLORES, 2009b).

⁹ A figura do contrato social representa a passagem do estado de natureza ao estado civil ou à sociedade civil, momento no qual os indivíduos livremente renunciam à liberdade natural – autonomia – para fundar uma soberania e instituir uma autoridade política. Essa figura está presente nos tratados de diversos autores, dentre os quais podemos citar: Thomas Hobbes, Jean-Jaques Rousseau e John Rawls.

Ao perpetuar a distinção entre os espaços públicos¹⁰ e os espaços privados¹¹, o contratualismo supõe a percepção da identidade que se dá no espaço público garantido pelo direito e da existência das diferenças do âmbito invisível do privado. Assim, o público é homogêneo, ao passo que o privado é plural. Não seria essa divisão apenas um resultado da ideologia patriarcal dos valores dominantes?

Daí as dificuldades que a teoria política liberal¹² encontra na hora de reconhecer institucionalmente a proliferação de reivindicações de gênero, raciais ou étnicas. Assim, por exemplo, o público é masculino e o privado feminino, como já haviam denunciado as teorias feministas.

Antes de se prosseguir, é necessário visualizar a questão da democracia e sua vinculação à ideologia. Conforme afirmou Chauí (2009), a defesa da democracia está presente no cerne dos discursos políticos capitalistas. Para a autora, as formações sociais totalitárias surgiram como forma de crítica à democracia liberal. Por sua vez, a posterior luta contra

¹⁰ Entendido como o local por onde se movem indivíduos idênticos e portadores de igualdade formal diante da lei. Com esse entendimento, pressupõe-se que a igualdade formal e sua consequente aparência de justiça dos procedimentos gera o efeito de criação de consenso (HERRERA FLORES, 2009b).

¹¹ Espaços nos quais “[...] se encontram não só os interesses econômicos dos sujeitos concretos, suas inserções nos âmbitos produtivos e reprodutivos, mas também os laços de relações que os ligam a outros sujeitos no espaço doméstico, as crenças particulares e as identidades sexuais e racionais”. (HERRERA FLORES, 2009b. p. 155).

¹² A noção do contrato social, que institui um poder soberano e um direito civil, dá origem à propriedade privada, notadamente como direito natural, como afirmou John Locke ao final do século XVII e início do século XVIII. Daí que, simplificada, se pode falar em um Estado liberal. Se o Estado surge com o intuito de garantir a propriedade privada instituída naturalmente, pode-se dizer que, para a teoria liberal, existe somente a liberdade econômica fundada na propriedade privada, bem como a liberdade de organização da sociedade civil – entre indivíduos iguais – e liberdade de consciência. O liberalismo se consolidou, pela primeira vez, na Inglaterra da Revolução Gloriosa, em 1688, e depois se estendeu aos demais países europeus, como, por exemplo, a Revolução francesa de 1789, na qual a burguesia, munida de ideais liberais, combateu a monarquia absolutista do Antigo Regime. Agora, o mais importante, o estabelecimento do liberalismo pressupôs que os indivíduos eram somente os cidadãos, ou seja, fala-se em uma separação das esferas pública e privada. E assim, de caráter republicano, o Estado reside no espaço público, no qual somente podem transitar os detentores de propriedade privada, considerados cidadãos e, portanto, indivíduos.

os regimes totalitários, impeliu em uma dicotomia entre a opressão e a liberdade ou, em outros termos, entre a ditadura e a democracia. Todavia, em ambos os casos, a democracia não foi percebida como uma forma de vida social, mas como um tipo de governo, ou seja, como um instrumento ideológico. Nesse sentido, Estados capitalistas historicamente implantaram regimes autoritários e antidemocráticos em momentos que lhes foi conveniente.

Por isso que falar de política implica em falar de um espaço social participativo e ampliado, composto pelas diferenças, nas quais existe uma estreita e indissociável relação entre os espaços público e privado.

O laborismo inglês dos anos 1981-1986 conseguiu a criação desse espaço social ampliado durante sua experiência democrática. Contudo, o governo ultraliberal e conservador de Margaret Thatcher derrotou as conquistas a favor da política socializada e da distribuição de recursos.

Nesse ponto, deve ser mencionado o papel de divisor de águas que exerce a democracia em abstrato. Se, por um lado, a democracia formal, política ou parlamentar, representativa e, conseqüentemente, limitada, divide os espaços públicos e privados, relegando aos indivíduos uma pequena participação no público, a exemplo do ato de votar – ‘um homem, um voto’ – por outro lado, a noção de democracia participativa permite esfumazar a distancia que separa o público do privado, tornando-os conjuntamente um espaço social ampliado.

Esse é o sentido subversivo da democracia, o seu aprofundamento radical no tocante ao sujeito, forma, espaço e objeto de participação.

Para que as ações empreendidas pelas instituições sejam legítimas – *esfera da legitimidade* – é necessário que os cidadãos, pelo menos idealmente, possam participar da formação do consenso. A democracia, em seus diversos tipos, como único sistema no qual é possível alcançar tal legitimidade, deve sempre ser melhorada. Ademais, além de um sistema procedimental, também é um sistema normativo, visto que impede os cidadãos ao cumprimento dos atos que ele próprio, enquanto sociedade política, promulgou.

Todavia, como salientou Dussel (2007), o postulado da *igualdade de participação* entre todos os cidadãos é impossível de ser empiricamente implementado, visto que, além de ser um postulado, o próprio sistema capitalista leva a uma desigualdade entre cidadãos.

Reconhecer as diferenças de maneira pública e jurídica objetiva a erradicação da desigualdade gerada pela homogeneização, que faz com que o diferente, relegado ao espaço privado, fique bloqueado da participação política em um marco de igualdade e impossibilitado de lutar por suas expectativas e necessidades.

Seguindo esse caminho e, conforme Herrera Flores (2005b), a política deixa de ser entendida como o local no qual somente existe consenso e passa a ser o local de criação contínuo de cidadania subjetiva, de criação de condições que torne possível a palavra de todos, em uma raia de igualdade e com o reconhecimento dos múltiplos possíveis pontos de vista.

O público deixa de ser um espaço homogêneo, no qual existe apenas o consenso para se tornar um local da diferença, o local do dissenso que, a partir das múltiplas vozes polifônicas, permite a constante criação de pequenos consensos. Ao confundir-se com o privado, tanto um quanto outro se torna espaço social, ou seja, conforme dizia Alain Touraine (2004), a sociedade como o conjunto de relações entre atores sociais e não meramente entre indivíduos ‘isolados’, que pertencem tão somente ao que se entendeu por âmbito privado. Todos e todas se assumindo como atores sociais para que possam modificar politicamente os contextos reais nos quais estão inseridos.

Por mais que na Modernidade eurocêntrica, o político-público passou a ser definido como dominação, por ser essencialmente vontade de viver, o ser humano vive em comunidade com a finalidade primeira de manutenção e perpetuação da vida. Assim, não só deve ser concedida ao poder político uma noção positiva, pois coincide com a própria vontade de vida da comunidade, como a política deve ser entendida como a atividade apta a promover e desenvolver a vida. Independentemente das vontades particulares dos membros da coletividade, o poder político – poder do povo – requer a união de uma vontade geral, através de uma função prático-discursiva, na qual os cidadãos participem simetricamente como

humanos livres e racionais, e, sem qualquer coerção, criem instituições que lhes garantam a governabilidade e a vida (DUSSEL, 2007).

Dissolver a dicotomia público-privada faz lembrar a criação do espaço *in between* – espaços de interstício – como defendia Homi K. Bhabha, teórico indiano pós-colonialista, para o qual o público confunde-se com o privado e os indivíduos se tornam sujeitos que atuam politicamente por uma prática democrática participativa e pela construção conjunta da dignidade humana.

Daí que a liberdade dos opressores, dos que manejam os discursos ideológicos castradores, só serve para negar a liberdade dos oprimidos. Deve ela também ser negada, pois não é verdade que o reconhecimento da liberdade de outro tenha o condão de limitar a própria liberdade do *ser*. A liberdade não é ilimitada. Ser livre não é fazer qualquer coisa, senão superar o dado rumo a um futuro aberto (BEAUVOIR, 2005).

É possível, então, lutar por uma transformação do social, a favor dos excluídos e de uma prática libertadora e emancipatória para a construção da dignidade humana, para que, acima de direitos já positivados, todas e todos possam ter os meios para lutar por uma vida digna, possam sonhar, construir a realidade na qual anseiam viver e criar uma sociedade solidária baseada na identificação e no amor.

4. Considerações Finais

A análise de uma peça filosófica sempre será um trabalho inconclusivo de provocação, de entender o conhecer como uma possibilidade posta a ser pensada e repensada. É uma abertura instituinte ao novo, à libertação, ao mundo em constante transformação.

A peça *Entre quatro paredes* foi escrita para representar as relações humanas, tanto do *ser* com o próprio *ser*, quanto do ser com o *outro*, além da questão da liberdade individual. Com o tempo, Sartre ampliou sua noção de liberdade, a qual deixou de ser um ato meramente individual e passou a ser um ato voltado ao coletivo, uma forma de engajamento político. Diante disso, tornou-se possível a compreensão da condição humana e

suas relações intersubjetivas à luz da peça *Entre quatro paredes*, para que fosse pensada a liberdade individual-social do cidadão político engajado para a democracia libertária.

Obviamente que sendo esse o foco, as reflexões sempre serão inconclusas. Por mais que possa entender o conceito sartreano de liberdade no âmbito social-político do humano, a luta sempre acontecerá em um constante *vir-a-ser*. É lançar-se ao infinito, propondo projetos utópicos para uma possível democracia libertária, como forma de orientação das ações. É um caminho meio, no qual não se pode vislumbrar um fim.

O homem, fadado a ser livre, não pode morrer em vida, como acontece com os personagens Garcin, Inès e Estelle. Abdicar de sua liberdade constitutiva como cidadão é morrer sem estar morto. É necessário crer na possibilidade de mudança para sair do inferno, pois somente atos são capazes de mudar atos passados.

A castração procedida pelo discurso legitimador hegemônico maquia as contradições das democracias ocidentais e torna o *ser* inválido em sua *alienação*. Alienando a ação, a liberdade, age-se de *má-fé*. Crente de verdades naturais e imutáveis, perante as quais não cabe sua liberdade e não há *devoir*. Negar a castração é aceitar o vazio do *ser-em-si*, despojando-se dos dogmas e mergulhando na própria interioridade.

Negar a castração – castrar a ação – é voltar à vida. É sair, por livre e espontânea vontade, do inferno estático. É a liberdade exercida politicamente para buscar a libertação de todos os humanos.

Diferentemente de Garcin, deixa-se de achar adorável viver em situações falsas – maquiadas – e passa-se a agir para ser a imagem que se fez de si. Ao contrário de Estelle, passa-se a viver com a reflexão para sair da passividade, da alienação. Todos os humanos passando a se ajudar mutuamente, visto que a liberdade de um acarreta na responsabilidade pela também liberdade do outro.

A propositura de uma política para a emancipação e a busca da erradicação da corrupção e da burocratização não podem ser entendidas como um projeto utópico nem como uma idealização inatingível, mas como um ato de paixão para a construção de um ideal para uma sociedade mais hu-

manizadora. Assim, a luta é tanto política quanto social, pois todos e todas necessitam ter o acesso aos meios para lutar plural e diferenciadamente pela sua concepção de vida digna, na qual se inserem os bens materiais e imateriais de criatividade. Enfim, é um ato de fé. Em meio a uma generalização da ausência de fé, a única que não pode ser findada é a fé na humanidade, na transformação de todos os homens e mulheres em humanos.

Referências

ARONSON, Ronald. *Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*. Tradução de Caio Liudvik. Título Original: *Camus & Sartre: the story of a friendship and the quarrel that ended it*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

BEAUVOIR, Simone de. *Cartas a Nelson Algren: um amor transatlântico – 1947-1964*. Tradução de Marcia Neves Teixeira e Antonio Carlos Austregsylo de Athayde. Título original: *Lettres à Nelson Algren: un amour transatlantique – 1947-1964*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. *Por uma moral da ambigüidade*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Título original: *Pour une morale de l'ambigüité*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Título original: *L'età dei diritti*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *Poder, derecho y classes sociales*. 2. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Marilena de Souza. *Convite à filosofia*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2009.

_____. *O que é ideologia?* 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

COUTINHO, Carlos Nelson; TEIXEIRA, Andréa de Ppaula. *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. Título original: *Sartre: A guide for the perplexed*. Petrópolis: Vozes, 2007.

DUSSEL, Enrique. *20 teses de política*. Título original: *20 theses de política*. Tradução de Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão popular, 2007.

GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. n. 4. México: Ediciones era, 2001.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Eduardo Sadier. Massachusetts: Cambridge, Harvard University Press, 2000.

HERRERA FLORES, Joaquín. *De habitaciones propias y otros espacios negados: uma teoria crítica de las opresiones patriarcales*. Spain: Universidad de Deusto, 2005a.

_____. *El processo cultural: materiales para la creatividad humana*. Sevilla: Aconcagua, 2005b.

_____. *O nome do riso: breve tratado sobre arte e dignidade*. Tradução de Nilo Kaway Junior. Porto Alegre: Movimento; Florianópolis: CESUSC; Florianópolis: Bernúncia, 2007.

_____. *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.

HEIDEGGER, Martin. *O que é isto, a filosofia?: identidade e diferença*. Tradução de Ernildo Stein. Título original: *Was ist das-die philosophie?: identität und differenz*. Petrópolis: Vozes, 2006.

KUHN, Thumas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. Título original: *The structure os scientific revolutions*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabajo inmaterial: formas de vida y producción de subjetividade*. Tradução de Juan González. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.

LENIN, Vladimir. *El imperialismo fase superior del capitalismo*. Barcelona: Debarris, 2000.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros serviços: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Tradução de Madga Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Título original: *Value, Price and Profit; Das Kapital – Kritik der Politischen konomie*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya; revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. 2. ed. São Paulo: Cortez ; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

OLIVO, Luiz Carlos Cancelier de. *O estudo do direito através da literatura*. Tubarão: Editorial Studium, 2005.

RAWLS, John. Organizado por Erin Kelly. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Uma Teoria de Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama. 1996.

_____. *Orientalismo*: o oriente como invenção do ocidente. Tradução de Rosaura Eichnberg. Título original: *Orientalism: western conceptions of the orient*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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

SARTRE, Jean-Paul. *Huis Clos*. Barcelona: Gallimard, 2009. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *O que é literatura?* São Paulo: Ática, 2004.

_____. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2001. *Huis Clos*. Barcelona: Gallimard, 2009.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*: investigação sobre sua natureza e suas causas. Tradução de Luiz João Baraúna. Título original: *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

SOUSA SANTOS, Boaventura de; RODRÍGUEZ, César (eds.) *El derecho y la globalización desde abajo*: hacia uma legalidade cosmopolita. Tradução de Carlos Morales. Barcelona: Anthropos-UAM México, 2007.

TOURAINÉ, Ala. *A busca de si*: diálogo sobre o sujeito. Tradução de Caio Meira. Título original: *La recherche de Soi*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica de la modernidade*. Madrid: Temas de Hoy, 1993.

WARAT, Luis Alberto. *A ciência jurídica e seus dois maridos*. 2. ed. Santa Cruz dos Sul: EDUNISC, 2000.

Recebido em: 21/10/2010

Revisado em: 12/11/2010

Aprovado em: 29/11/2010