

Ética do Voluntariado

Ethics of Voluntary Work

Adérito Gomes Barbosa¹

Resumo

Para uma apresentação mais vasta desta problemática, teríamos que abordar o voluntariado social nas suas grandes linhas: a área alvo dos voluntários (necessidades, pobreza), fases etárias privilegiadas para serem voluntários (jovens e reformados), motivações, direitos, deveres, responsabilidades, experiências ad intra e ad extra. Circunscrevemo-nos apenas à ética do voluntariado. Como pressupostos, podemos elencar o bem-estar hoje, a in-hospitalidade, o ser humano como cuidado e como compaixão. Num segundo passo, identificamos a ética do voluntariado como a ética da justiça (ética dos mínimos) e a ética da gratuidade (ética dos máximos). No ponto seguinte, procuramos apresentar algumas prioridades que concorrem para uma ética do voluntariado: cordialidade e convivialidade; educar à cidadania e à participação; um convite à ética dos máximos; a prioridade do dar sobre o receber; o voluntariado é dar. O voluntariado não é um dar individualista ou assistencial, mas um dar colectivo, no sentido de ensinar a dar, ensinar a gerir, ensinar a respeitar, ensinar a empenhar-se pelo outro, ensinar a ser hospitaleiro (de bens e serviços) com o outro, com os outros.

¹ Professor Auxiliar da Faculdade de Educação e Psicologia da Universidade Católica Portuguesa.

Abstract

We would, for a wider presentation of this question, need to look at voluntary work in all its trajectories: the target area of volunteers (need, poverty), ages groups of those who choose to volunteer (young and retired people), motivation, rights, duties, responsibilities, experiences, both inside and out. We are limiting ourselves however only to the ethics of voluntary work. We may, as assumptions, choose well-being today, inhospitality, the human being in relation to care and compassion. At a second stage, we can identify the ethics of voluntary work as the ethics of justice (minimum ethics) and the ethics of gratuity (maximum ethics). In the following point, we seek to present some of the main issues that may be involved in the ethics of voluntary work: cordiality and sociability; education of citizens and participation; an invitation to maximum ethics; the priority of giving over receiving; volunteering and giving. Voluntary work is not a gift that is individualistic or assistive, but rather a collective gift, in the sense of teaching to give, teaching to manage, teaching to respect, teaching commitment to others, teaching how to be hospitable (in relation to goods and services) to our fellow man.

I. Pressupostos

1. O Bem – Estar hoje

Na segunda metade do século XX, a cultura da *felicidade light* impõe-se ao mandamento moral, os prazeres ao que é proibido, a mentira à verdade. Para Cano (2003a), a nova civilização desculpabiliza o desejo. A era moralista tinha por ambição a *disciplina do desejo*. Era a mortificação, era o esforço, era o sacrifício, era a privação, era a ascese. O presente, o eu, o corpo, e o conforto são valores do bem-estar individual.

Antes praticava-se a abnegação, hoje a evasão, a dispersão, a distração. Antes, havia o ideal de superar-se a si mesmo, hoje expõe-se o erotismo livre, comodidades do conforto, o mais fácil. Antes, exortava-se aos deveres de cada um para consigo mesmo e para com os outros. Hoje convidamos ao conforto. A obrigação é substituída pela sedução. A relação entre as pessoas é menos valorizada do que a relação entre as pessoas e as coisas (Lipovetsky, 2004).

A cultura moralista pregava a entrega individual e o dever. A ética do dever tornou-se inadequada. Deixou-se o bem; passou-se para o bem-estar. Afinal, hoje, o que é o bem? O que é o bem-estar? O bem-estar é o bem ou o mal?

O bem e o mal são os valores centrais da ética e da religião. A procura do bem e da bondade e a recusa do mal têm sido uma constante ao longo da história humana.

Aristóteles (1988) refere que o homem bom faz muitas coisas pelos seus amigos e pela sua pátria. Preferirá viver um ano nobremente do que muitos sem objectivos e fazer uma acção grande do que muitas insignificantes. Portanto, se uma pessoa dedicar toda a sua vida, energia e esforços para servir e ajudar desinteressadamente os demais, até estar disposta a sacrificar o que de mais valioso tem, de certeza que essa pessoa é uma *boa pessoa*.

Quando, pelo contrário, uma pessoa passa a vida a enganar, a explorar ou a sacrificar os outros para benefício próprio, esta é uma *pessoa má*. A motivação egoísta e interesseira é a satisfação dos desejos individuais à custa dos demais, de procurar a própria felicidade (se é que se pode dizer), à custa de fazer infelizes os outros: utilizar os outros para satisfazer os seus desejos individuais.

O ser humano foi feito para realizar um projecto pessoal, ou seja aperfeiçoar-se, realizar-se como pessoa num projecto concreto e contribuir para que as outras pessoas consigam realizar os seus projectos pessoais.

Portanto, o ponto de partida do bem e do mal são as atitudes e as motivações. O ponto de partida do mal é a atitude imatura e ignorante de centrar-se exclusivamente em si mesmo: *tudo existe para mim*. O ponto de partida do bem é a atitude de centrar-se nos demais: *eu existo para os outros*. O objectivo da vida do ser humano é ajudar, trabalhar, fazer coisas em benefício da família, da sociedade, do país, do mundo, dos outros, em geral e concretamente.

Para Cano (2003a), a motivação altruísta ou desinteressada é a de renunciar aos desejos individuais para preencher as necessidades dos outros, procurar a felicidade dos demais ante a própria e dar algo de si mesmo para beneficiar os demais.

Para Schujman (2002), o fim último do ser humano é ser feliz. O bem que procuramos é a felicidade. A felicidade deve obter-se dentro da sociedade onde vive o ser humano, na solidariedade com os demais².

² Para o utilitarismo, o bom é o útil que nos leva ao maior prazer. Esta corrente relaciona a felicidade com o prazer. A felicidade é o prazer e a ausência de dor; a infelicidade é a dor e a ausência do prazer. Para Kant (1983), o que interessa, não é a finalidade dos actos ou os resultados concretos, mas a intenção do acto. E a única intenção que faz com que um acto seja bom é a intenção de cumprir o dever. Os actos bons são os que se realizam pelo dever.

2. In – hospitalidade

A cínica pergunta de Caim – *Acaso sou guarda do meu irmão?* (Gn 4,9) – pode ser desdobrada e actualizada; está na base de toda a imoralidade. Esta pergunta repete-se hoje muitas vezes, de muitas maneiras, para justificar a irresponsabilidade e o desinteresse pelos problemas dos outros. Não é por acaso que a palavra latina *hostis* significa *hóspede* e *inimigo*³.

O sujeito utilitarista e egocêntrico não respeita a alteridade, nem se sente implicado com o que o rodeia. Vive as relações pessoais como um produto de consumo. Renuncia ao compromisso de fazê-las viver e perdurar. Vê as realidades em função de si mesmo. Não se sente gratuito e afectivamente comprometido com os outros. Tudo é efémero, transitório e funcional. A fragmentação impede-o de considerar responsabilmente as consequências a longo prazo das próprias acções. O pós-moderno está disposto a tudo para superar a doença, a dor e a morte.

A sociedade actual considera que a felicidade depende da auto-realização e esta é fruto de uma pessoa ser fiel a si mesma. Muitas vezes, a auto-realização é viver só o presente, sem arrojio, sem grandes ideais, comodamente instalados na superficialidade. O sentir-se bem consigo mesmo é o objectivo directamente procurado, em vez de ser um efeito secundário da dedicação a ideais altruístas. Recusa-se tudo o que é conflito, compromisso e risco.

Em vez do autocontrole e da disciplina, procura-se a técnica, a droga que nos transforma sem esforço. O indivíduo está tão preocupado com a imagem que nunca consegue descobrir realmente quem é, e o que é. O instinto e o pragmatismo substituem os valores, acentuando o mais forte, a in-solidariedade e a desmoralização de uma vida sem projecto, nem ideal. Estamos no egocentrismo consumista e na cultura do narcisismo. O narcisista precisa dos outros, porque lhe são úteis.

A guerra de interesses prevalece sobre a mútua hospitalidade. Triunfou o *homo faber*, aquele que subordina tudo à tecnologia, à ganância económica, ao consumismo. A ética da poupança deu lugar ao consumismo. Ficam para trás os valores da moderação, da sobriedade. Tudo se apresenta como uma necessidade básica imperiosa e imprescindível.

³ Antes, a palavra estrangeiro (*hostis*), significava o inimigo que atacava. Depois passou a significar *hóspede para ser acolhido*. Di Sante (2002) distingue uma hospitalidade relativa e uma hospitalidade absoluta. A primeira está condicionada. O dono da casa exige uns certos requisitos para acolher o que chega, sobretudo se se trata de um desconhecido, de um estrangeiro. Pergunta-se o nome, a procedência e diz-se as condições de hospitalidade. A hospitalidade absoluta é incondicionada, sagrada, inviolável. O dono abre a sua casa ao hóspede, deixa-o entrar, concede-lhe um lugar, sem que o convidado tenha que pagar. O hóspede é desconhecido, anónimo. Não se pede reciprocidade. Não se exerce nenhum poder sobre o hóspede.

3. O ser humano: um ser de cuidado e de compaixão

No *Ser e o Tempo*, Martin Heidegger (2008) afirma que a base última da existência é o seu ser no mundo com os outros. Quando dizemos ser no mundo, queremos referir uma forma de existir que é sempre coexistir, uma forma de estar presente e de relacionar-se com as realidades circundantes. Neste estar com, o ser humano vai construindo a sua própria identidade juntamente com os outros que partilham do mesmo ser no mundo.

Uma determinação básica, entre outras do ser no mundo com os outros, é o cuidado⁴. Este é assumido por Heidegger em dois sentidos fundamentais e interligados: como atitude de solicitude, de atenção e de dedicação pelo outro, e de preocupação e de inquietação por ele. A pessoa que tem cuidado sente-se afectivamente ligada ao outro.

Heidegger (2008, 41) afirma que o “ser no mundo é cuidado. Do ponto de vista existencial, o cuidado é encontrado a priori, antes de toda a atitude e situação do ser humano, o que significa dizer que ele se acha em toda a atitude e em toda a situação de facto”. O cuidado significa “uma constituição ontológica sempre subjacente” (id., *ibidem*, 42) a tudo quanto o ser humano faz.

Na fábula 220 de Hígino sobre o cuidado, analisada por Heidegger, parece claramente que o cuidado forma a substância do ser humano. O ser humano deve ser definido como um ser de cuidado.

Se o cuidado é a constituição ontológico-existencial mais original do ser humano (44c ?), então é a base mais segura para entender a compaixão. Esta não é um sentimento menor de piedade, não é passiva, mas altamente activa. Compaixão é a capacidade de partilhar a própria paixão com a paixão do outro. Trata-se de sair de si mesmo e do seu próprio círculo e entrar no universo do outro enquanto outro, para sofrer com ele, para cuidar dele, para alegrar-se com ele e caminhar para construir uma vida em sinergia e em solidariedade com o outro.

Portanto, em primeiro lugar, é preciso a vontade para cuidar do outro, devotar-lhe dedicação. Compaixão é a preocupação pela vida do outro. Implica uma relação de total renúncia ao poder sobre o outro.

⁴ Esta edição brasileira do livro de Heidegger traduz o inglês *care* por *cura*. *Cuidado* vem do latim *cura*. É um sinónimo de *cuidado* usado na tradução do *Ser e Tempo* de Heidegger. Na sua forma mais antiga, *cura* em latim escrevia-se *coera* e era usada num contexto de relações de amor e de amizade. Expressa a atitude de cuidado, de inquietação pela pessoa amada. Outros derivam *cuidado* de *cogitare-cogitatus* que significa dar atenção, mostrar interesse, revelar uma atitude de preocupação. O cuidado existe só quando a existência de alguém tem importância para mim.

Albert Schweitzer (1955, 229-231) formulou na sua ética baseada na compaixão: “ética é a responsabilidade ampliada ao infinito em relação a tudo quanto possui vida. Bom é conservar a vida e favorecê-la; mau é destruir e impedir a vida”.

Em segundo lugar, a compaixão procura construir comunhão a partir dos que mais sofrem. Começando por eles, é que se abre a porta para uma sociedade realmente incluyente e integradora, na qual a cooperação tem mais valor do que a competição.

Boff (2004) insere a compaixão (*karuna*) na experiência fonte do budismo. Nele, articulam-se dois movimentos: o desapego total do mundo e o cuidado essencial com o mundo. O primeiro, o desapego, realiza-se mediante a ascese. O segundo, o cuidado, realiza-se mediante a compaixão. Pelo desapego, o ser humano liberta-se da escravidão do desejo de posse e de acumulação. Pelo cuidado, ele dedica-se ao mundo afectivamente assumindo a responsabilidade por ele⁵.

4. A necessidade de uma ética do voluntariado

O significado mais antigo da palavra grega *ethos* é o de residência, de morada, lugar onde se habita. A ética procura, então, construir uma morada acolhedora para toda a humanidade. Os seus ideais, os seus valores e os seus sentidos procuram criar um ambiente hospitaleiro para todos poderem viver em paz consigo mesmos, com os outros, com a natureza e com Deus.

Oraisón (2005) entende por eticidade o que numa comunidade é estimado como bom ou valioso e digno de se alcançar. Por isso, a eticidade coloca-nos numa perspectiva teleológica.

Cano (2003b) refere as éticas teleológicas ou da felicidade e as éticas de normas ou deontológicas. É importante ver como a felicidade, a maturidade moral, o bem e o dever estão entrelaçados.

Assim, Moratalla (1997) refere que a ética do voluntariado não é uma descrição da necessidade que tem a nossa sociedade da audácia com que os voluntários realizam actividades arriscadas, nem uma reflexão sobre os deveres que regem a acção voluntária, nem uma recompilação dos princípios morais com os quais se gere o altruísmo. Não é uma teoria ética, dentro das teorias éticas, como se a

⁵ Não podemos esquecer a hospitalidade como característica fundamental do ser humano. É que a identidade pessoal forma-se através da hospitalidade para com os outros. O ser humano torna-se autenticamente humano, através da entrega sincera de si mesmo aos demais (GS, 24). Sendo fruto do amor, o sujeito humano sente-se livre para amar. A hospitalidade significa que alguém está fora e que acolhemos em nós, no nosso espaço, no nosso lugar.

acção voluntária inaugurasse uma nova teoria que tivesse em conta a generosidade da vontade ou da boa vontade.

Há diversas interpretações da acção humana: os aristotélicos em termos de virtudes, os kantianos, em termos de universalização das máximas, os utilitaristas, em termos de utilidade social, os hegelianos em termos de eticidade e costumes, os fenomenólogos em termos de valores, entre outras.

Tão pouco quer referir-se a uma *ética aplicada* como as demais, no sentido que se dá à expressão, como ética particular em relação à medicina, à advocacia e ao jornalismo.

É que a acção voluntária não é um tipo de actividade concreta e diferenciada, *mas um modo determinante de realizar as actividades humanas*. A ética do voluntariado não pode ser uma ética aplicada, *mas uma reflexão ética que gera este modo determinado de realizar qualquer actividade*.

Podemos afirmar que a acção voluntária mantém, em estado de aplicabilidade permanente, uma ética cívica que deve reconstruir-se e reinterpretar-se continuamente.

Podemos, então, afirmar que a ética do voluntariado tem dois sentidos. O primeiro para reconstruir a acção voluntária a partir de uma ética da justiça (ética cívica), ou seja, analisar as exigências que uma ética cívica coloca à acção voluntária. Já não podemos conformar-nos com acções voluntárias baseadas na espontaneidade da vontade, na improvisação por muito bem intencionadas que estejam. O segundo, para reinterpretar a ética cívica a partir da acção voluntária como uma forma de manter desperta e vigilante a cidadania democrática como uma cidadania moral.

A ética do voluntariado é uma reflexão sobre o trabalho dos voluntários (motivações, actividades e valores...), sobre a função das suas organizações numa sociedade democrática (institucionalização, gestão, direcção...), sobre as dimensões sociopolíticas da sua actividade (consequências sociais, relação com o estado, sociedade civil, confissões religiosas, cooperação ao desenvolvimento...).

Se delimitamos assim directamente esta ética, indirectamente estamos a perguntar pela realização histórica de um valor como a solidariedade⁶ que se converteu como referência ética num mundo sem fronteiras.

Até há algum tempo, as reflexões sobre o voluntariado tinham um carácter disperso. Entendiam-se como uma alternativa à militância convencional entre partidos e sindicatos, como uma transformação dos movimentos sociais (pacifismo,

⁶ Fernandez (2001, 208) afirma que a solidariedade não se confunde com o voluntariado, tendo um sentido mais amplo.

ecologismo, feminismo) ou como antecipação de uma cultura exigida por um horizonte de comunicação global, onde a luta contra a miséria é uma tarefa prioritária. Ultimamente há uma visão mais global, menos dispersa do voluntariado⁷.

Então Carol Gilligan (1982) coloca em contraste a ética da justiça e a ética do cuidado. A ética da justiça está baseada nos princípios, incluindo as éticas kantianas e utilitaristas. Insiste nos direitos e deveres abstractos e individualistas. Para ela, é uma abordagem machista. Segundo a mesma autora, a moral feminina dá mais importância à responsabilidade do que ao dever, mais importância às relações do que aos princípios: é a ética do cuidado. (Banks, 2008b,9-18).

Há, então, quem mantenha as diferenças entre ética da justiça e ética do cuidado. Pensam que nas éticas de justiça só se responde à comum humanidade das pessoas, mais que à sua individualidade peculiar. Esta distinção pode ser importante para uma ética do voluntariado. Não é o mesmo interessar-se pelos outros como outros em conjunto e interessar-se pelos outros em concreto⁸.

II. Bases da Ética do Voluntariado

1. Ética da justiça

Aristóteles, Ricoeur e Rawls consideram que a justiça deve ser a primeira virtude das instituições sociais. O importante nesta ética da justiça é a racionalidade à qual Ricoeur chama *lógica da equivalência*. Esta lógica converte-se num princípio vector da sociedade de maneira que os bens e as funções de todos os que participam na cidade ordenam-se segundo as regras da equivalência e os princípios como o famoso: *dar a cada um o que lhe pertence*. (Moratalla, 1997, 26ss).

Uma lógica da equivalência exige ordenar a sociedade em termos de igualdade, mas não de uma *igualdade aritmética* entre as pessoas, mas uma *igualdade proporcional*, de maneira que uma distribuição de bens é justa quando a igualdade se produz entre duas relações. Por exemplo, não é justo que duas pessoas paguem

⁷ Há outros pontos fundamentais numa ética do voluntariado: o compromisso, a acção ética, que valores aporta o voluntariado, o bem comum, a justiça, entre outros.

⁸ Estamos diante de dois tipos de ética: éticas da justiça que é chamada substitucionalista e as éticas de cuidado que são mais interactivas. Se uma ética do voluntariado se conformasse só à ética do cuidado, limitar-se-ia ao cuidado do outro concreto, numa situação determinada e num contexto de interacção muito preciso. É possível, no entanto, pensar o cuidado em termos de generalidade e não, exclusivamente, em termos de singularidade.

os mesmos impostos. Deve pagar em função dos seus rendimentos. Esta é a justiça que na Idade Média chamaram *justiça distributiva*, na qual quer evitar-se o igualitarismo.

Neste sentido, a acção voluntária considera todos os cidadãos em termos de igualdade, de maneira que a solicitude, a preocupação e a atenção para com os necessitados não é regida por uma acção paternalista ou igualitarista. Não é uma relação paternalista, já que tem por finalidade o outro para que aceda a uma igualdade de oportunidades, ou uma igualdade ante a lei que desconhece a que não teve acesso.

Rawls procura salvar a equação entre a justiça e a igualdade. Ricoeur assinala que isso acontece graças a um artifício racional. Graças a esse artifício, podemos partir de uns mínimos princípios de justiça com os quais se garante a igualdade entre as diferentes pessoas ou as pessoas que têm diferentes formas de vida.

Para que se realizem alguns critérios mínimos de justiça, tem que imaginar-se uma posição original na qual todos sejam tratados como pessoas iguais e possam escolher livremente a forma de vida que desejam.

Uma vez que isto não acontece, o voluntário tem que realizar o esforço de calcular a sua ajuda, de colocar-se no lugar do outro, de não endoutrinar o outro. Tem de limitar-se a que, com a sua ajuda, o outro tenha acesso a uns mínimos de justiça e possa desenvolver a sua própria forma de vida.

Desta maneira, uma ética do voluntariado, fundada numa ética da justiça de matriz rawlsiana não é uma simples ética da igualdade, como se a ajuda e o cuidado dos voluntários tivesse como finalidade uma simples igualdade.

Trata-se sim de uma igualdade complexa, porque os mínimos a que se refere Rawls consentem desigualdades e em segundo lugar porque o pluralismo é um valor central nas sociedades modernas. Neste sentido, uma teoria da justiça que pretenda defender a igualdade, terá sempre de pensar no que definia Walzer (1994): *igualdade complexa*.

Por isso, uma ética da justiça não se pode reduzir a uns mínimos princípios da justiça. Tem que dar um passo mais à frente, ou seja, ter presentes as circunstâncias, os meios, e os argumentos com os quais tais princípios podem realizar-se historicamente. Assim, uma ética da justiça tem que prestar muita atenção aos níveis de argumentação pública, às práticas judiciais e à defesa do pluralismo.

Nas sociedades modernas, esta ética da justiça remete para um conjunto de valores partilhados à volta dos quais se forma um consenso social; valores que são referência para a participação social.

A acção voluntária seria a forma de activar a fragilidade dos consensos que sustêm as democracias contemporâneas. A acção voluntária converte-se num instrumento privilegiado para activar o consenso, pondo em prática os valores proclamados pelas constituições democráticas.

Refere Ricoeur (1993) que “a igualdade de direitos, completada com a igualdade de oportunidades, é certamente fonte de coesão social. Rawls espera que os seus princípios de justiça reforcem a cooperação social. No entanto, o ponto mais alto ao qual se pode apontar o ideal de justiça é o de uma sociedade onde o sentimento de dependência mútua fique subordinado ao mútuo desinteresse. A justaposição de interesses impede que a ideia de justiça se eleve ao nível do reconhecimento verdadeiro e de uma solidariedade tal que cada um se sente devedor do outro” (p.25-26).

Podemos encontrar neste texto duas interpretações: um certo desinteresse para manter os nossos interesses. É importante cooperar, porque o resultado é um benefício comum. Mas também há que perceber que a cooperação nos recorda que somos devedores uns dos outros.

2. Ética da gratuidade

Além de uma ética da justiça, a acção voluntária conta com uma ética de generosidade. Enquanto que a justiça se inspira numa racionalidade presidida pela lógica da equivalência, a generosidade inspira-se numa racionalidade presidida pela gratuidade.

Paul Ricoeur detém-se num estudo da regra de ouro para explicar a relação que existe entre uma ética da justiça, presidida pela lógica da equivalência e uma ética da generosidade presidida pela lógica da gratuidade.

A regra de ouro tem uma dupla fórmula: uma negativa (não faças aos outros o que não queres que te façam a ti) e uma positiva (tudo o que quereis que vos façam a vós, fazei-o vós também aos outros).

Para explicar esta relação entre as duas éticas, Paul Ricoeur alude ao Sermão da Montanha e ao Sermão do Reino no Evangelho de Lucas. Realça esta vertente de amar os inimigos: *amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam, bendizei os que vos amaldiçoam, rogai pelos que vos difamam* (Lc 6, 27).

Este mandamento novo é o que Paul Ricoeur chama *supra-ética*. É uma economia do dom, em virtude da qual se justifica toda a existência humana, toda a vida no planeta e todas as relações sociais em termos de disponibilidade, de serviço, de doação e de mútuo endividamento.

Refere ainda Ricoeur (1993,28): “a distinção entre amigos e inimigos é declarada nula pelo mandamento novo, porque constitui de alguma maneira a projecção ética mais aproximada do que transcende a ética, ou seja, a economia do dom. Há, assim, uma aproximação ética à economia do dom, o qual poderia resumir-se no seguinte: porque te foi dado, dá tu também”.

Enquanto na lógica da justiça, a acção voluntária está submetida ao cálculo e é presidida por relações de equivalência, descobrimos também que a acção voluntária pode ser expressão da economia do dom.

É evidente que as motivações podem ser diferentes nos voluntários: uns inspirados na ética da justiça social, outros na ética da generosidade. Esta última não suprime a primeira de maneira que com a ética da generosidade se mantém alta a cotação da justiça.

Desta maneira, uma ética da generosidade rompe com a distinção entre amigos e inimigos, não tem fronteiras, e é muito exigente: o Evangelho pede que se responda com o bem ao mal que se recebe. Esta ética rompe com a simetria, postula uma disponibilidade permanente. Pede entrega e reclama o sacrifício da pessoa sem esperar nada em troca.

Ricoeur está consciente dos paradoxos que apresenta a superação da ética. Recorda-nos que os princípios da justiça podem ser interpretados de duas maneiras: na perspectiva de uma ética da equivalência onde se pode incluir a lei de talião e na perspectiva da ética da generosidade, onde se mantém o personalismo universalista da ética kantiana. Assim uma teoria da justiça como formula a regra de ouro, ou como aparece na argumentação de Rawls, pode entender-se a partir das duas perspectivas. A primeira é utilitarista e a segunda personalista.

Em síntese, estes dois pontos de partida dinamizam uma ética da justiça apresentada em termos universalistas, com capacidade para discernir nos numerosos conflitos de deveres e sobretudo na manutenção da singularidade e da insubstituibilidade de cada pessoa. São duas inspirações que devem mover cada voluntário, como cidadão responsável, para que trabalhe em ordem a haver mais compaixão e mais generosidade nos códigos que regem as relações humanas.

III. Estratégias para Ética do Voluntariado

É evidente que, quando elencamos estratégias para uma ética do voluntariado, subentendemos a solidariedade como empenho pelo bem comum. Este é entendido

como um conjunto de condições de vida social que permite às pessoas e aos grupos alcançarem um nível de dignidade humana aceitável, de modo que possam concretizar um projecto de vida.

Na *Sollicitudo Rei Socialis* (nº 38), João Paulo II afirma que a solidariedade não é um sentimento superficial. É, sim, a determinação firme e perseverante pelo bem comum; por todos e por cada um.

A solidariedade revela o sentido último da justiça; a autonomia marca a maturidade moral. Não é possível uma moral autêntica sem o cumprimento deste princípio poliédrico: a justiça não é completa sem a solidariedade e a autonomia; a solidariedade não é completa sem a justiça e sem a autonomia; a autonomia não é autêntica, sem a justiça e a solidariedade.

1. Cordialidade e convivialidade

Quando se aborda a cordialidade, entende-se o coração como símbolo, como capacidade de captar a dimensão de valor presente nas pessoas e nas coisas. Ora, é próprio do coração captar a dimensão axiológica, valorativa do Ser na sua totalidade, nas suas manifestações e nos entes concretos. Cordialidade significa então aquele modo de ser que descobre um coração a vibrar em cada pessoa e em cada coisa. É aquela atitude tão bem tratada pelo *Príncipezinho*: *só se vê bem com o coração*. O coração consegue ver além dos factos: capacidade de discernir e descobrir valores. A cordialidade supõe a capacidade de sentir o coração do outro e o coração de todas as coisas. A pessoa cordial escuta, está atenta e cuida as pessoas e as coisas.

Segundo Boff (2004), nalgumas culturas (por exemplo, cultura asteca do México), a definição de ser humano não é a de um animal racional, mas a de um *dono de um rosto e de um coração*. O rosto identifica e distingue um ser humano do outro. Pelo rosto, o ser humano relaciona-se eticamente com o outro. Já o coração define o modo de ser e o carácter da pessoa, o princípio donde vêm todas as acções.

A educação dos astecas visava formar nos jovens uns rostos claros, bondosos e sem sombras, aliados a um coração firme, determinado, hospitaleiro, solidário e respeitoso.

A cordialidade exprime-se na convivialidade. Nesse sentido, Ivan Illich (1974) tentou responder a duas crises com a convivialidade: a crise do processo industrialista e a crise ecológica. A relação do ser humano sobre o instrumento tornou-se uma relação do instrumento sobre o ser humano. Criado para substituir o escravo, o instrumento tecnológico acabou por escravizar o ser humano ao procurar a produção em massa. A produção industrial não conjuga com a criatividade dos trabalhadores.

Então há que apostar mais na convivialidade como capacidade para fazer conviver as dimensões de produção e de cuidado, de compaixão, usando a criatividade, a liberdade e a fantasia.

Além da economia dos bens materiais, importa desenvolver a economia das qualidades humanas. Os valores humanos da sensibilidade, do cuidado, da convivialidade podem impor limites à produção – exploração.

Embora Illich insista na convivialidade como resposta à crise ecológica, parecidos que a crise é de relação com o outro ser humano concreto, uma vez que há bastante dificuldade em a pessoa sair de si mesma. Como humanos, as pessoas são seres falantes; constroem o mundo com as suas relações. É que o rosto do outro torna impossível a indiferença. O rosto do outro obriga-me a tomar posição, sobretudo o rosto do empobrecido. É que o rosto e o olhar lançam sempre uma proposta em busca de uma resposta.

Nasce assim a responsabilidade, a obrigação de dar respostas. Encontramos aqui o lugar do nascimento da ética que reside na relação da responsabilidade diante do rosto do outro que vive sem dignidade. É no acolhimento ou na recusa, na aliança ou na hostilidade para com o rosto do outro que se decidem tendências de domínio ou de cooperação (Lévinas, 1988).

Para Boff (2004), cuidar do outro é zelar para que este diálogo, esta relação, eu – tu, seja construtora de paz e de harmonia. O outro está em forma de homem e de mulher. Embora diferentes, são os dois humanos e criam um dinamismo de reciprocidade, inter-relação e interacção⁹.

2. Cidadania e participação

O cidadão é o indivíduo no gozo dos seus direitos e dos seus deveres. Para ter uma cidadania plena, é necessário ter esses direitos. É, portanto, difícil que todos a tenham neste modelo de sociedade actual. Agindo como voluntário, cada um pode exercer a sua cidadania, colocando as suas capacidades à disposição do outro para a construção de uma vida melhor para todos.

“O cidadão não é por habitar num sítio determinado, nem por participar em certos direitos. O cidadão define-se mais por participar na administração da justiça e do governo. O cidadão é o que tem direito a participar na função deliberativa ou judicial da cidade”. (Aristóteles, 1989, 11-12).

⁹ Para um maior estudo da convivência, L. Boff. (2006b). *Convivência, respeito e tolerância*. Petrópolis: Vozes, 9-46.

Aristóteles destaca aqui a qualidade de um cidadão como membro da sociedade política em que participa, onde divide e toma parte em assuntos públicos, ao ponto que a felicidade de cada um é a mesma que a da cidade.

Cidadania é, então, a capacidade de participação consciente e solidária na realização de projectos e objectivos que digam respeito ao interesse de todos. O serviço voluntário é uma experiência de autonomia que permite às pessoas esse exercício da cidadania no tempo presente e no espaço concreto.

Segundo Cortina (1994), a acção voluntária não é uma acção privilegiada de quem tem tempo livre, nem o lugar social, onde praticar a caridade ou a filantropia. É uma forma de comprometer-se e participar activamente na sua sociedade como cidadãos e não como súbditos¹⁰.

Esta cidadania só se concretiza com a participação¹¹. Esta é uma necessidade vital do ser humano. É possível observar a satisfação pessoal dos que participam em actividades na sua comunidade, além dos resultados que serão trazidos com aquela acção. Participar é uma necessidade do ser humano como o alimento, o sono, a saúde, o pensamento reflexivo, auto-valoração, auto-expressão.

Para conseguir uma melhoria na qualidade de vida, para assegurar os direitos humanos, para ampliar a justiça para todos, é preciso envolver-se em acções cívicas; ou seja, é preciso que a sociedade civil se organize e trace metas. Sair do lugar de espectador para actor é tarefa que muitos sentem prazer em realizar.

Da Costa (1999) refere que educar para a participação é criar espaços para que o educando possa empreender a construção do seu ser. As práticas e vivências são o melhor caminho, já que a docência dificilmente dará conta das múltiplas dimensões envolvidas no acto de participar.

Participar não é simplesmente ser incluído na sociedade como um indivíduo que recebe alguns benefícios de políticas públicas ou de alguma instituição que o escolheu como público-alvo para os seus projectos.

O sentido da participação social não é simplesmente a de alguém que toma parte de algo sem que haja mudanças no panorama social, político e/ou económico. Este conceito pode ser comparado ao do voluntariado desenvolvido na sociedade actualmente.

¹⁰ Para Cortina (1997), a noção originária de cidadania é mais um mito desenvolvido nos livros do que na vida quotidiana, mais própria da teoria do que da prática.

¹¹ Para um grande número de pessoas, a democracia não é apenas um método de governo, onde existem eleições. Para elas, a democracia é um estado de espírito e um modo de relacionamento entre as pessoas. A democracia é um estado de participação.

Se o sujeito se integra em grupos de micro participação, como a família, o trabalho, a comunidade, já é uma grande aprendizagem e é esse tipo de participação que deve ser incorporado nos sistemas educacionais de todos os níveis.

Percebe-se, então, o voluntariado como um potencial, uma maneira de estimular a participação. Por isso, o voluntariado não pode ser levado como uma onda, que vem e vai. É fundamental que seja considerado como uma nova cultura, um comportamento que precisa de ser discutido, estimulado e reconhecido.

A participação numa actividade voluntária pode ser sugerida, mas não imposta, como acontece nalgumas situações em que os jovens são obrigados a participar. É preciso que seja espontânea, porque, se assim não for, jamais será legítima, muito menos voluntária.

A participação da escola na comunidade e desta na escola é algo que pode trazer excelentes resultados para ambos os lados. Na verdade, os educadores podem formar protocolos com diversas instituições e desta forma proporcionar uma maior aprendizagem para os seus alunos.

Bordenave (1983) acentua que a participação não é um conteúdo que se possa transmitir, mas algo que precisa de ser encorajado. Não é uma vivência individual, mas uma vivência comunitária. Só se aprende, participando.

Através da acção voluntária, é possível exercer essa participação. As actividades nas escolas, nos hospitais, nas instituições, nas campanhas sociais, ambientais, enfim, as diversas acções voltadas para o bem comum são contributos significativos para o convívio social.

Nesse sentido, Luís Gonzalo (2008) insiste numa sociedade participativa (não são muitos os que participam numa sociedade social e organizada), numa cultura participativa (reina muito o virtual sobre o real), numa solidariedade participativa (muitas vezes o voluntariado é só uma prestação de serviços, longe dos processos de participação social).

3. Convite a uma ética dos máximos

A ética cívica enquadra-se no contexto das éticas dos mínimos, daquelas éticas que propõem os mínimos axiológicos e normativos, partilhados pela consciência de uma sociedade pluralista.

A ética cívica é hoje um facto. Não quer dizer que os cidadãos das democracias ocidentais respeitem os direitos humanos e os valores das constituições democráticas. A ética não deve confundir-se com o que de facto acontece, com a consciência do que deveria suceder. A ética ocupa-se do que deve ser.

É um facto que nas sociedades pluralistas se chegou a uma consciência ética partilhada de valores como a liberdade, a tendência à igualdade e a solidariedade. Concretiza-se na defesa dos direitos humanos, políticos, civis, económicos, sociais e culturais.

Cortina (2003) distingue na ética o justo e o bom: ou seja a distinção entre a ética dos mínimos (valores comumente aceites, no plano de uma sociedade justa) e a ética dos máximos que nos leva ao desenvolvimento de projectos pessoais de uma vida feliz.

Se a ética mínima se pergunta como construir uma sociedade justa, a ética dos máximos interroga-se sobre como ser feliz. A primeira é exigível e a segunda é desejável.

O voluntariado ligado ao compromisso social, do ponto de vista ético, dirige-se para uma ética dos mínimos. Há o voluntariado como ética dos máximos em que as pessoas dão mais do que se é exigido. Portanto, há que otimizar o voluntariado dos máximos e otimizar o voluntariado dos mínimos.

Uma ética do voluntariado deve completar as deficiências de uma ética da justiça. Pode parecer uma tarefa difícil, mas não é impossível, porque a audácia na liderança da mudança social tem por objectivo a consecução de uma sociedade justa.

A novidade da acção voluntária não está na proposta de uma ética distinta à da justiça, mas na forma como se realiza esta oferta, porque mudam as dimensões e as intensidades. Queremos com isto dizer que a acção voluntária não se reduz à justiça, nem aos mínimos marcados pelos estados, nem aos mínimos marcados pelo tratamento impessoal das leis.

Neste sentido, falamos de um convite aos máximos, primeiro porque a justiça procura uma máxima universalidade e segundo porque atende as singularidades pessoais. No entanto, o modo como o voluntário completa a ética da justiça é o seu carácter de convite voluntário.

Este convite aos máximos também é realizado por outros grupos sociais, culturais e religiosos. Por isso, não se trata de um capital próprio dos voluntários. O que pode ser um capital próprio dos voluntários é o protagonismo prático que outorga à generosidade, ao cuidado e à solidariedade. Enquanto noutros grupos, o protagonismo é mais ideológico, nos voluntários é mais imediato.

Com este convite aos máximos, a ética do voluntariado poderia apresentar-se como uma ética alternativa à ética dos mínimos. Para Cortina (2007a, 202ss), as

éticas dos máximos tentam dar razão ao fenómeno moral na sua complexidade e entendem a moral de uma forma feliz. Parte do imperativo ético: *se queres ser feliz, então debes...* porque é o modo de alcançar a felicidade.

No entanto, as éticas dos máximos deveriam perguntar-se, não porque é preciso ser feliz, mas como fazer para ser feliz. A resposta não pode referir-se ao fundamento, mas ao modo de ser.

As éticas dos máximos são éticas conciliatórias, éticas que convidam ou dão conselhos a partir da experiência vivida na primeira pessoa ou a partir da experiência herdada de quem merece confiança.

Para Cortina (2007a), uma ética dos máximos passa filosoficamente pelo utilitarismo e pela moral como a cristã. O utilitarismo explica a existência da moral pela tendência de todos os seres vivos à felicidade, entendida como prazer e propõe como critério o maior prazer para o maior número.

O cristianismo, se se interessa por ser uma ética, será também uma ética dos máximos, num Deus revelado por Jesus Cristo que tem como mensagem o amor de Deus e do próximo. Se o cristianismo quer ser uma ética, na realidade é mais do que uma ética, será uma ética dos máximos que convida ao amor.

4. Voluntariado como gesto do dar

Quando duas pessoas entram numa relação recíproca, produz-se um intercâmbio de bens, serviços e afectos. Cada um dá e recebe algo do outro.

Existe uma convicção generalizada por individualistas, utilitaristas e economistas de que o interesse próprio individual é a motivação principal que está por detrás das nossas acções; ou seja, o que nos move, é o interesse para conseguir um maior benefício individual. Dá-se algo, mas espera-se receber algo em troca; ou seja, por detrás de uma acção altruísta, há sempre uma motivação egoísta. Desta maneira, a vida converte-se num puro negócio e os indivíduos em pequenas máquinas calculadoras egoístas.

Desta maneira, é impossível que se inicie uma relação entre duas partes se não há primeiro uma iniciativa do dar.

Se ambas as partes esperam receber primeiro do outro, nunca se conseguirá nenhum intercâmbio. Assim a acção de dar deve ocorrer sempre primeiro e é prioritária.

Dar é uma força expansiva, centrífuga e criadora. Pelo contrário, receber é uma força contractiva, centrípeta e dissolutiva.

Quando se cultiva a capacidade de amar, o desejo de dar ou fazer felizes os outros torna-se mais forte que o desejo de receber. O desejo de dar é um desejo incondicional que não se pode reprimir.

Em síntese, a motivação de dar de uma maneira incondicional e desinteressada deveria ser mais forte e prioritária em relação ao receber ou obter algum benefício (Cano 2003a).

O voluntariado é um acto de dar. A pessoa caritativa que pratique a caridade cristã ou a ajuda humanitária, apresenta-se como alguém que não pede nada, que é perfeitamente desinteressada; propõe-se a dar sem contrapartida: o seu dinheiro, o seu tempo, as suas forças; os beneficiários serão os seres necessitados, os pobres, os doentes, os que estão em perigo.

A actividade gratuita mostra-se socialmente como um dom: não é só um presente, um dom desinteressado; é um dom enquanto prestação contratual, imposto pelas obrigações de um pacto, de uma aliança, de uma amizade, de uma hospitalidade.

IV. Notas finais

A globalização apresenta-se como prometedora e inquietante. A superação de barreiras espaço-temporais torna possível uma comunidade internacional mais relacionada, mas pode provocar também a perda das próprias raízes locais, a carência de solidariedade e a acentuação do particularismo local. A globalização pode dar um novo impulso ao bem-estar, à consciência comunitária e à fraternidade universal.

Jonas (1995) afirma que a ética tem que ser profundamente reformulada para responder aos novos desafios da globalização. Trata-se de traduzir em termos éticos o consenso que já existe sobre a defesa dos direitos humanos.

Para Nuñez (2008), há urgência de uma ética global da hospitalidade. A globalização é uma realidade que está a unir a humanidade. Não é uma questão de avanços técnicos. A crescente interdependência mudará a forma de viver, de se compreender e de se relacionar com o mundo. Está a criar-se um espaço novo que supera as formas tradicionais de cultura e de identidade nacional.

Há que pensar fórmulas para integrar o multiculturalismo na nossa gramática política. É imprescindível que se abra a cidadania para um reconhecimento da diversidade. Há que recuperar a cidadania como elemento de integração. É evidente

que a cidadania se enriquece pelos direitos sociais: direito à educação, direito ao bem-estar, direitos sociais, programas de segurança social, habitação, saúde, entre outros.

Então, é urgente criarmos uma cultura de cidadania e de participação. Um dos caminhos para que isso aconteça é o voluntariado juvenil, a visão do jovem como solução e não como problema, isto é, como fonte de iniciativa (acção), liberdade (opção), e compromisso (capacidade de sentir-se responsável pelas escolhas que faz).

Não há dúvida de que propor o voluntariado a partir da escola é uma prioridade para que se desenvolva a cidadania entre as pessoas. Porém, a motivação a uma cultura do voluntariado não pode estar só orientada para os jovens. Eles serão, certamente, mais responsáveis pela construção do amanhã. No entanto, não se pode deixar ninguém de fora, já que um mundo melhor é da responsabilidade e direito de todos. Em princípio, toda e qualquer pessoa pode ser voluntária, pois todos podem oferecer algo à sociedade dentro daquilo que sabem e têm possibilidade para realizar (crianças, jovens, adultos e reformados e idosos).

Segundo Isabel Baptista (1998), é preciso sublinhar a dimensão ética do compromisso que aproxima um ser humano do outro ser humano. Há que reabilitar a mensagem humanista, obscurecida pelo pragmatismo que caracteriza o mundo contemporâneo. É que qualquer projecto interventivo é, antes de mais, um projecto ético. É que educar significa intervir, de forma intencional e organizada, na orientação do devir humano. Aludir à educação significa referir a realização do projecto humano. Beaskoetxea (2008) acentua que o compromisso é uma exigência moral que deve reger a vontade livre.

Por isso, é preciso alentar uma cultura do compromisso ante a realidade dura e difícil. O desenvolvimento da própria personalidade em harmonia consigo e com os outros não é possível sem uma hospitalidade respeitosa, sem os pequenos esforços de cada dia, sem o compromisso diário para superar os obstáculos e as tensões. É preciso aceitar o limite, o possível fracasso, como elemento necessário de um autêntico crescimento

Refere Simone Weil (1996) que as necessidades do ser humano são sagradas. A sua solução não pode estar subordinada ao Estado, nem a nenhuma consideração: dinheiro ou etnia. As necessidades de todo o ser humano merecem o mesmo grau de atenção.

A relação com o outro não depende de uma eleição pessoal, já que temos uma dívida para com o outro, mesmo antes de conhecer a sua existência.

Para Crespi (1996), existe uma rede de vinculações entre os seres humanos, derivada da nossa natureza social. Somos, porque somos com os outros. É uma rede de vinculações que assenta numa convicção de carácter normativo: temos tanto direito como os demais em viver, em ser felizes e respeitá-los na sua autonomia.

Portanto, “a aceitação do preceito de amar é o acto de nascimento da humanidade. Todas as outras rotinas de coabitação humana, assim, como as regras pré-estabelecidas são só uma nota de rodapé” (Beaskoetxea, 2008, 170).

Ignatieff (2003) refere que o clima actual de desencanto das grandes filosofias do compromisso coincide com o desaparecimento ou com a debilitação das narrações morais que serviam para dotar de significado os acontecimentos nos quais se joga a nossa própria condição humana e nas quais se fundamentava o compromisso.

Hans Kung (2000) considera que o diálogo interreligioso é a melhor resposta aos inquietantes desafios actuais, já que as religiões são as instâncias que com maior força podem apelar ao ser humano com a mente, com o coração e com o espírito. A ética política basear-se-ia em princípios aceitáveis como o respeito à vida, ao amor mútuo, à honestidade e à verdade.

Portanto, há muitas pessoas que podem servir de inspiração e de sinal profético para uma humanidade reconciliada que respeite e salvasse a criação.

João Paulo II referia a necessidade de uma presença dialogante e a abertura ao Outro, aos outros, à natureza como uma base para construir um futuro de esperança e uma convivência pacífica, respeitosa, enriquecedora entre civilizações, religiões e culturas¹².

Em síntese, podemos referir que o voluntariado ao actuar não pactua, nem é conivente com nenhum sistema de injustiça, nem suporta governos ou outras instituições com sintomas de corrupção; não é, de maneira nenhuma, concorrente a profissionais da área onde actua; é uma colaboração gratuita, livre, contribuindo para uma maior dignidade e qualidade do ser humano.

Assim, a ética do voluntariado não é pintada com um tom paternalista, mas quer ser referência para a gestão das iniciativas, dos diálogos, do relacionamento, da acção, da ajuda, dos bens. Mais do que gerir a entrega de bens a pessoas individuais, pretende gerir agentes que preparem outros agentes (efeito multiplicador), ensinar a prestar serviços e ensinar a gerir os bens, tendo como pano de fundo o respeito, a honestidade, a justiça, a bondade e a solidariedade; valores assentes na promoção da dignidade humana, na felicidade e na realização concreta do ser humano.

¹² O primeiro encontro inter – religioso de Assis, convocado por João Paulo II realizou-se a 27 de Outubro de 1986.

Referências bibliográficas

Ariño, A. (Coord.). (2003). *Diccionario de la solidaridad*. Valencia: Tirant lo blanch.

Aristóteles (1988). *Ética Nicomaquéia*. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1989). *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Banks, S. e Nohr, K. (2008a). (Coord.). *Ética prática para as profissões do Trabalho Social*. Porto: Porto Editora.

Banks, S. e Nohr, K. (2008b). Introdução. In S. Banks, e K. Nohr (2008a). (Coord.). *Ética prática para as profissões do Trabalho Social* (pp. 9-18). Porto: Porto Editora.

Baptista, Isabel (1998). *Ética e educação. Estatuto ético da relação educativa*. Porto: Universidade Portucalense.

Barba, G. P. (2007). *Educación para la ciudadanía y derechos humanos*. Madrid: Espasa Calpe.

Barbosa, A.G. (2000). *Jovens com valores*. Lisboa: Paulinas.

Barbosa, A.G. (2007). *O valor da gratuidade na educação dos jovens*. Lisboa: UCP.

Barbosa, A.G. (2008). *Onde está a felicidade?* Lisboa: Paulinas.

Barthélemy, M. (2003). *Asociaciones: nueva era de la participación*. Valencia: Tirant lo Blanch.

Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica.

Bauman, Z. (2005). *Amor líquido*. Madrid: Fondo de Cultura Economica.

Beaskoetxea (2008). Solidaridad. In A.G. Inda, e C.M. Servos (Coord.). *Conceptos para pensar el siglo XXI* (pp. 249-280). Madrid: Catarata.

Becchetti, L. (2009). *Oltre l' homo oeconomicus*. Roma: Città Nuova.

Beltrán, R. S. (2008). Ciudadanía. In A.G. Inda, e C. M. Servos (Coord.). *Conceptos para pensar el siglo XXI* (pp. 25-54). Madrid: Catarata.

Boff. L. (2004). *Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes.

Boff. L. (2006a). *Hospitalidade*. Petrópolis: Vozes.

Boff. L. (2006b). *Convivência, respeito e tolerância*. Petrópolis: Vozes.

Bordenave, J. D. (1983). *O que é participação?* São Paulo: Editora brasiliense

Bouzas, M.A.M. (2001). *O que é o voluntariado?* Lisboa: Paulinas.

- Cano, M. A. (2003a). *Ciência y valores*. I. Huelva: Hergué Editorial.
- Cano, M. A. (2003b). *Consenso ético mundial*. II. Huelva: Hergué Editorial.
- Cano, M. A. (2003c). *Ética y paz*. III. Huelva: Hergué Editorial.
- Carvajal, L. G. (1992). *Con los pobres contra la pobreza*. Madrid: Paulinas.
- Chacón, F. e Vecina, M. L. (2002). *Gestión del voluntariado*. Madrid: Síntesis.
- Cortina, A. (2003). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1991). *La moral del camaleón*. Madrid.
- Cortina, A. (1994). *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya.
- Cortina, A. (1997). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza.
- Cortina, A. (2007a). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2007b). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.
- Crespi, F. (1996). *Aprender a ser. Nuevos fundamentos de solidaridad social*. Madrid: Alianza.
- Da Costa, A. C. (1999). *O Adolescente como Protagonista*. In Cadernos Juventude, Saúde e Desenvolvimento. Vol I. Brasília: Ministério da Saúde.
- Di Sante (2001). *L'io ospitale*. Roma: Ed. Lavoro.
- Di Sante (2002). *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*. Assisi: Città Aperta.
- Domeneghetti, Ana Maria Martins de Souza. (2001). *Voluntariado Gestão do trabalho voluntário em organizações sem fins lucrativos*. São Paulo: Editora Esfera.
- Fernandez, P.T. (2001). De la liberalidad del altruísmo a las obligaciones universales de solidaridad. In A.G. Inda, e J. M. Pisón (Coord). *Ciudadanía, voluntariado y participación* (pp. 199-231). Madrid: Dykinson.
- Franco, Raquel (2005). *O sector não lucrativo português numa perspectiva comparada*. Lisboa Faculdade de Gestão e de Economia da UCP.
- Garcia, A.G. (Coord.). (1989). *Pobreza y solidaridad. Desafios eticos al progreso*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Goleman, D. (1995). *Inteligência Emocional*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva.
- Gonzalo, L. A. A. (1998). *Reinventar la solidaridad*. Madrid: PPC.
- Gonzalo, L. A. A. (2001). *Cartografía del voluntariado*. Madrid: PPC.
- Gonzalo, L. A. A. (2008). Participación. In Inda, A.G. e Servos, C.M. (Coord.). *Conceptos para pensar el siglo XXI* (pp. 187-218). Madrid: Catarata.
- Habermas, J. (1991). Justicia y solidaridad. In AA.VV. *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona.
- Heidegger, Martin (2008). *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes.

- Iannotta, D. (Coord.). (2008). *Paul Ricoeur in dialogo*. Torino: Effata.
- Ignatieff, M. (2003). *Los derechos como politica o idolatria*. Barcelona: Paidós.
- Illich, Ivan (1974). *La convivialità*. Milano.
- Inda, A.G. e Servos, C.M. (Coord.). (2008). *Conceptos para pensar el siglo XXI*. Madrid: Catarata.
- Innerarity, D. (2008). *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península.
- Kant, I. (1983). *Fundamentación de la metafísica de los costumbres*. Madrid: Escasa Calpe.
- Küng, H. (1999). *Uma ética global para a política e economia mundiais*. Petrópolis: Vozes.
- Küng, H. (2000). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid.
- João Paulo II (1988). *Sollicitudo Rei Socialis (SRS)*. Lisboa: Rei dos Livros.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona.
- Levinas. (1988). *Ética e Infinito*. Lisboa: Ed 70.
- Levinas. (1990). *Totalité et Infini*. Paris: Martinus Nijhoff.
- Levinas (1991). *Entre nous*. Paris: Grasset.
- Lipovetsky (2004). *O crepúsculo do dever*. Lisboa: D. Quixote.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Critica.
- Marias, J. (1974). *La justicia social y otras justicias*. Madrid.
- Mill, J. S. (1993). *Bentham*. Madrid: Tecnos.
- Montenegro, S. C. (2005). *Historia breve de la caridad y de la acción social de la Iglesia*. Madrid: Voz de papel.
- Moratalla, A. D. (1997). *Ética y voluntariado*. Madrid: PPC:
- Moratalla, A. D. (2008). *Ética para educadores*. Madrid: PPC:
- Nervo, G. (2008). *La solidarietá*. Padova: Messaggero.
- Núñez, Martín Carbajo (2008). *Francisco de Asís y la ética global*. Madrid: PPC.
- Oraisón, M. (2005). *Globalización, ciudadanía e educación*. Barcelona: Octaedro.
- Papini, R. (Coord.). (2004). *Claves de globalización*. Madrid: Palabra.
- Pérez, J. C. (2009). *Cosmovisão cristã para uma ética global*. Paulinas: 2009.
- Petrella, R. (2002). *O bem comum. Elogio da solidariedade*. Porto: Campo das Letras.
- Piana, G. (2009). *Efficienza e solidarietá*. Torino: Effata.
- Quinzi, G., Montisci, U., Toso, M. (Coord.). (2008). *Alla ricerca del bene comune*. Roma: Las.
- Rawls, J. (1979). *Teoria de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1993). *El amor y la justicia*. Madrid: Instituto E. Mounier.

- Ricoeur, P. (1994). *Éthique et responsabilité*. Neuchatel: Baconnière.
- Roca, J. G. (1998). *Solidaridad y voluntariado*. Bilbao: Sal Terrae.
- Saint Exupéry, A. (1981). *O pequeno príncipe*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Agir.
- Sastre, J. (2004). *Repensar el voluntariado social*. Madrid: San Pablo.
- Schujman, G. (2002). *Formación ética básica para docentes de secundaria*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Schweitzer, A. (1955). Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. In *Kultur und Ethik*. Munique: Beck.
- Tapia, M. N. (2006). *Educazione e solidarietà. Pedagogia dell'apprendimento-servizio*. Roma: Città Nuova.
- Tarter, S. (2004). *Evento e ospitalità*. Assisi: Cittadella Editrice.
- Tiso, N. (2007). *Economia e solidarietà*. Bologna: EDB.
- Vidal, M. (1996). *Para comprender la solidaridad*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Walzer, M. (1994). *Las esferas de justicia*. Mexico: FCE.
- Wiel, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.