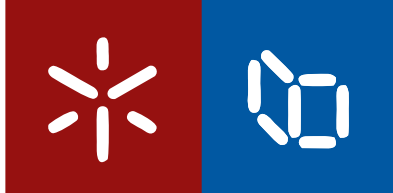


Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

António dos Santos Mabota

**Ubuntu, uma Possibilidade de Alternativa ao
Neoliberalismo como Fundamento das
Relações Norte-Sul**



Universidade do Minho

Instituto de Letras e Ciências Humanas

António dos Santos Mabota

**Ubuntu, uma Possibilidade de Alternativa ao
Neoliberalismo como Fundamento das
Relações Norte-Sul**

Dissertação de Doutoramento
Filosofia Social e Política

Trabalho Efetuado sob a orientação do
Pedro Miguel Páscoa Santos Martins

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

Declaro ter atuado com integridade na elaboração da presente tese. Confirmo que em todo o trabalho conducente à sua elaboração não recorri à prática de plágio ou qualquer forma de falsificação de resultados

Mais declaro que tomei conhecimento integral do Código de Ética da Universidade do Minho

Universidade do Minho, 24 de outubro de 2019

António dos Santos Mabota

Dedicatória

À Minha Mãe, Joana Ana

Agradecimentos

Escrever agradecimentos para um trabalho como este, comporta o risco de ingratidão, sobretudo quando marca a culminação de um percurso no qual participaram muitas pessoas e das mais variadas maneiras que se podem imaginar. Falo de pessoas que desde o início acreditaram mais do eu acreditava em mim, pessoas que criaram condições de todo tipo para que eu seguisse em frente e de pessoas que, por alguma razão, mostraram-se relutantes relativamente ao sucesso do projeto. A verdade é que todas estas pessoas, que encontrei durante o percurso e em diferentes lugares (Moçambique, Portugal, Quênia, Namíbia, Camarões) e diferentes momentos (durante conversas particulares, seminários doutorais, estágios de pesquisa e reuniões de supervisão) ajudaram direta e indiretamente na consecução deste objetivo, por isso, devo a todos uma enorme gratidão.

A creditaram o Professor Fernando Machado, a Professora Hildizina Dias, Professor Thomas Kesselring que, tendo sido meus professores no mestrado, prontamente aceitaram escrever cartas de recomendação para a minha candidatura no doutoramento na Universidade do Minho; o Professor José Paulino Castiano, igualmente meu professor no mestrado, mas também, meu primeiro co-orientador da parte moçambicana, porque estando a fazer um doutoramento tutorial na Universidade do Minho, era necessário que tivesse um orientador também em Moçambique, onde estaria a maior parte de tempo. O Professor Ézio Bono, diretor da Universidade Pedagógica-Maxixe onde trabalho, que permitiu que eu frequentasse o Doutoramento, ao mesmo tempo que mostrou-se compreensivo e colaborativo com as minhas ausências durante o percurso; a Professora Marta Nunes da Costa, minha primeira orientadora da parte de Portugal e a pessoa que ajudou muito no processo de inscrição e na minha instalação em Braga; o Professor Pedro Miguel Páscoa Martins, que substituindo a Professora Marta Nunes da Costa da direção de tese, em virtude da sua transferência para o Brasil e, por isso, não podia mais continuar, decisivamente e de uma forma afável, ajudou a colmatar algumas incongruências do meu trabalho, levando-me a “bom porto”.

Devo incluir entre as pessoas que acreditaram em mim, a Professora Paula Cristina Pereira, Diretora do Curso de Doutoramento em Filosofia na Universidade do

Porto, que durante a minha estadia num período de dez meses naquela universidade onde desenvolvi um estágio de pesquisa, foi fundamental na orientação, incentivo, dizendo palavras certas na hora certa que possibilitaram o desenvolvimento de uma parte significativa do argumento deste trabalho.

Não obstante todo o crédito e apoio que recebi, foram tantas as dificuldades. A primeira foi relativa à falta de recursos financeiros para o meu estabelecimento em Braga por um período de tempo consecutivo e necessário para um rápido progresso do trabalho, e para o pagamento de propinas em tempo útil. Estas dificuldades forçaram-me a articular a inscrição num outro programa de doutoramento. Contudo, a compreensão e colaboração da Direção da Universidade Pedagógica ajudaram-me a retomar a matrícula na Universidade do Minho. O outro tipo de dificuldade refere-se ao próprio desenvolvimento da tese, nomeadamente a construção de ideias, a clarificação do projeto, a fundamentação do *Ubuntu* para os propósitos do seu uso como plataforma para as relações de cooperação Norte-Sul e a redação da tese. O ceticismo de alguns Professores relativamente à viabilidade do argumento, tendo alguns chegado a considerar o *Ubuntu* apenas como um *slogan* e, por isso, sem nenhuma possibilidade de ser fundamentado como uma filosofia. Outros, ainda, afirmavam a impossibilidade que seria a empresa de procurar uma alternativa à lógica capitalista do neoliberalismo. Perante estas situações, muitas vezes fui assaltado pelo sentimento de desalento tendo chegado mesmo a pensar em reescrever o projeto. Contudo, o resultado desta relutância na aceitação do argumento foi um incentivo para pesquisar as possibilidades da viabilidade do meu argumento. Esta pesquisa possibilitou a colocação, em palavras certas e em uma estrutura coerente, o espírito do projeto de tese.

As discussões com os Professores Oriare Nyarwath, Francis Owakah, Karori Bugua e outros Professores do Departamento de Filosofia e Estudos Religiosos da Universidade de Nairobi, onde realizei um período de estágio de pesquisa de seis meses, em 2015 e as discussões na conferência do lançamento da Associação Africana para o Estudo de Conhecimento Indígena (AAIKS), em Windhoek, trouxeram *inputs* que ajudaram a solidificar o meu projeto de pesquisa. Nas discussões do seminário de doutoramento de Yaoundé, de 2016 tomei consciência do risco de ser demasiado ambicioso e a consequente queda em aporias. Mas, os *inputs* e *insights* que tive com o falecido Professor Eboussi Boulaga, sugeriram saídas interessantes para as possíveis

apórias. As discussões da segunda conferência de AAIKS de 2016 em Maputo confirmaram que estava no caminho certo na redação da tese.

Um agradecimento Especial devo endereçar ao Professor Severino Ngoenha que, para além de ser meu co-orientador neste trabalho, é o meu mentor no estudo de filosofia. A sua forma de estar na filosofia (abordagem da filosofia em função de problemas práticos e ligados a África e Moçambique), a sua abertura para ouvir os interesses académicos dos seus estudantes e a sua capacidade de ponderação em assuntos que interessam seus estudantes.

Devo agradecer igualmente aos colegas (pela colaboração e companheirismo) e professores (pela permissão de participar nas aulas e predisposição para ajudar mesmo quando participava apenas como aluno assistente) dos programas de doutoramento e de mestrado que participei nos lugares onde realizei estágio de pesquisa, mas também, na Universidade do Minho, pelo facto do meu doutoramento ter sido apenas tutorial.

Uma reiterada gratidão devo aos meus familiares, sobretudo a minha mãe que, mesmo não entendendo verdadeiramente porquê tinha que continuar com os estudos, e fora do país, sempre apoiou; ao meu irmão Pedro que, não obstante a sua formação na área de engenharia eletrónica, fazia leituras críticas dos artigos que escrevia para as conferências, como parte do processo de redação da tese; ao meu falecido irmão Dito, pelas acesas discussões, sobretudo, em relação as questões de economia política, sua matéria de eleição, que trato neste trabalho; aos meus irmãos Alice, Eduardo, Inácio e Cacilda que não tendo participado em questões de conteúdo, eles foram uma força motriz incrível para que eu aguentasse este percurso, ora realizando as minhas tarefas que, devido a minha ausência não podia fazer, ora simplesmente proferindo palavras de encorajamento.

Com um carinho muito especial agradeço aos meus amigos de Moçambique, Jaime, Kelly, Marrengane, Luís que foram um suporte inestimável neste processo; aos amigos que encontrei em Braga, Raimundo, Pedro, Patrícia, Francisca e sr. Joaquim que tornaram os meus dias em Braga muito especiais.

Com um carinho muito especial agradeço aos meus filhos Nilton, Toni. e Ntlazi, que sem perceber porquê, se viram muitas vezes privados da companhia do pai e, mesmo assim, aceitaram a situação, se se pode falar de aceitação na sua idade.

A todos os que mencionei e a outros tantos que não foram mencionados, que contribuíram direta e indiretamente na realização deste trabalho endereço a minha mais profunda gratidão.

Abstract

Two rationale logics coined from psychology studies on "game theory", characterizing two distinct philosophical currents are at the centre of the debate in this work. These are the logics of individual rationality and the logic of collective rationality, characterizing respectively, liberalism and communitarianism. The logic of individual rationality is the contradictory factor of liberalism. This contradiction manifests itself in all its facets, such as political liberalism, economic liberalism, neoliberalism from economic schools and that of the Bretton Woods institutions. This last facet governs the relations of cooperation between North and South, nowadays. Its logic of rationality favours the development of political communities of North, to the detriment of those of South, which consequences are visible in political-economic, environmental and migratory issues, considered as relevant cooperation axes. The situation itself is a demand for alternatives. Most alternative proposals suggest theories that comprise a logic of collective rationality. *Ubuntu*, because it comprises this kind of logic, may be the desirable alternative. For its validation as an alternative, it must, at the same time, overcome the limits of liberalism, the inconsistencies of pro-community criticism against liberalism and show the way for its implementation. Only in this sense it can be a good platform for governing North-South relations, which favour the development of singular political communities, without prejudice to others. In this way, the reality in the three relevant cooperation aspects may change in favour of all inhabitants of the planet earth.

Key-Words: *North-South Cooperation, Liberal Individual Rationality Logic; Communitarian Collective Rationality Logic; Ubuntu.*

Resumo

Duas lógicas de racionalidade cunhadas a partir dos estudos da psicologia sobre a “teoria do jogo”, caracterizando duas correntes filosóficas distintas, estão no centro do debate neste trabalho. Trata-se das lógicas de racionalidade individual e da lógica de racionalidade coletiva, caracterizando respectivamente, o liberalismo e o comunitarismo. A lógica de racionalidade individual constitui o fator contraditório do liberalismo. Esta contradição manifesta-se em todas as suas facetas, como sejam o liberalismo político, liberalismo económico, o neoliberalismo das escolas económicas e o das instituições de Breton Woods. Esta última faceta governa as relações de cooperação entre o Norte e Sul, nos nossos dias. A sua lógica de racionalidade favorece o desenvolvimento das comunidades políticas do Norte, em detrimento das do Sul, cujas consequências são visíveis nas questões político-económicas, ambientais e migrações, considerados como eixos de cooperação pertinentes. A situação, em si, suscita uma demanda por alternativas. A maior parte das propostas alternativas consistem em teorias que compreendem uma lógica de racionalidade coletiva. O *Ubuntu*, porque compreende este tipo de lógica, pode ser a alternativa desejável. Para a sua validação como alternativa, precisa de, ao mesmo tempo, superar os limites do liberalismo, as incongruências das críticas pró-comunitárias ao liberalismo e mostrar o caminho para a sua implementação. Só neste sentido poderá constituir uma boa plataforma para governar as relações Norte-Sul, que favoreça o desenvolvimento das comunidades políticas particulares, sem prejuízo das outras. Desta maneira, o estado de coisas nos três eixos de cooperação pertinentes poderá mudar em favor de todos os habitantes do planeta.

Palavras-Chave: *Cooperação Norte-Sul, Lógica de Racionalidade Individual liberal; Lógica de Racionalidade Coletiva Comunitária; Ubuntu.*

Lista de Abreviaturas

ADO – Ajuda Direta ao Orçamento

ANC – Congresso Nacional Africano

APD – Ajuda Pública ao Desenvolvimento

BIRD – Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento

BM – Banco Mundial

BWIs – Instituições de Bretton Woods

CVR – Comissões de Verdade e Reconciliação

DE – Diplomacia Económica

EUA – Estados Unidos da América

FMI – Fundo Monetário Internacional

G7 – Grupo dos Sete

NDE – Nova Diplomacia Económica

OECD – Organização para Cooperação Económica e Desenvolvimento

OMC – AGTC – Organização Mundial do Comércio – Acordo Geral de Tarifas e Comércio

ONU – Organização da Nações Unidas

OTAN – Organização do Atlântico Norte

RAND – Research ANd Development

SDR – Special Drawing Rights

UE – União Europeia

URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

Índice

DEDICATÓRIA	4
AGRADECIMENTOS.....	5
ABSTRACT.....	9
RESUMO	10
LISTA DE ABREVIATURAS	11
ÍNDICE	13
INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1: COMPETIÇÃO E COOPERAÇÃO: MOTIVAÇÕES E IMPLICAÇÕES	32
1.1. TEORIA DO JOGO.....	32
1.2 O CONTRATUALISMO MODERNO	36
1.3 LIBERALISMO E COMUNITARISMO.....	41
1.4 COMPETIÇÃO E COOPERAÇÃO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS	57
1.5 TRÊS EIXOS DE COOPERAÇÃO PERTINENTES.....	59
1.5.1 <i>Eixo político-económico</i>	60
1.5.2 <i>O Eixo das Questões Ambientais</i>	65
1.5.3 <i>O Eixo das Questões das Migrações</i>	69
CAPÍTULO 2: CONTRADIÇÕES DO LIBERALISMO.....	72
2.1 O CONCEITO DE LIBERALISMO	72
2.2 O LIBERALISMO E A RELAÇÃO IDEAL E REALIDADE VS TEORIA E PRÁTICA.....	74
2.3 A LIBERDADE DOS MODERNOS VS LIBERDADE DOS ANTIGOS.....	77
2.4 O LIBERALISMO POLÍTICO E O LIBERALISMO ECONÓMICO.....	79
2.4.1 <i>Liberalismo Político</i>	79

2.4.2	<i>O Liberalismo Económico</i>	93
CAPÍTULO 3: O NEOLIBERALISMO E A LÓGICA DE RACIONALIDADE INDIVIDUAL		111
3.1	A RACIONALIDADE INDIVIDUAL DAS ESCOLAS ECONÓMICAS.....	112
3.1.1	<i>Escola Austríaca</i>	113
3.1.2	<i>Escola de Chicago</i>	120
3.2	AS INSTITUIÇÕES NEOLIBERAIS E A RACIONALIDADE INDIVIDUAL	128
3.2.1	<i>O Fundo Monetário Internacional</i>	134
3.2.2	<i>O Banco Mundial</i>	135
3.2.3	<i>A Organização Mundial do Comércio-Acordo Geral Tarifas e Comércio (OMC-AGTC)</i> . 136	
3.3	O MITO NEOLIBERAL E A QUESTÃO DA JUSTIÇA NO MERCADO DE LIVRE CONCORRÊNCIA	140
3.3.1	<i>O Mito Neoliberal</i>	141
3.3.2	<i>O Mercado Livre e a Questão da Justiça</i>	144
3.4.	UMA LÓGICA DE RACIONALIDADE COLECTIVA COMO POSSIBILIDADE DE SAÍDA	149
3.4.1	<i>O Cosmopolitismo</i>	150
3.4.2	<i>O “Parecon”</i>	158
3.4.3	<i>O Socialismo Global</i>	160
3.4.4	<i>A “Comunia”</i>	161
CAPÍTULO 4: A RACIONALIDADE COLETIVA COMUNITÁRIA		165
4.1	O COMUNITARISMO E A LÓGICA DE RACIONALIDADE COLETIVA.....	165
4.2	O <i>UBUNTU</i> E A LÓGICA DE RACIONALIDADE COLECTIVA	179
4.3	A POSSIBILIDADE DE UMA FILOSOFIA A PARTIR DE ÁFRICA	179
4.3.1	<i>O Debate em Torno da Etno-filosofia</i>	180
4.3.2	<i>A Tarefa da Filosofia Africana</i>	185

4.4	O QUE É O <i>UBUNTU</i>	187
4.4.1	<i>Fundamentação no Comunitarismo Africano</i>	187
4.4.2	<i>Diferentes Concepções do Ubuntu</i>	195
4.5	POSSÍVEIS OBJEÇÕES AO <i>UBUNTU</i> COMO PLATAFORMA PARA AS RELAÇÕES NORTE-SUL.....	210
CAPÍTULO 5: O <i>UBUNTU</i> E A PRIORIDADE DO A <i>POSTERIORI</i>		213
5.1	O QUE É ONTOLOGIA?	215
5.2	O PONTO FRACO DO LIBERALISMO A PARTIR DA ONTOLOGIA KANTIANA.....	218
5.3	A INCOERÊNCIA DAS REAÇÕES IGUALITÁRIAS ÀS INJUSTIÇAS DO LIBERALISMO	222
5.4	A PRIORIDADE DO A <i>POSTERIORI</i> E A SUPERAÇÃO DO LIBERALISMO	232
5.4.1	<i>A Prioridade do a posteriori</i>	232
5.4.2	<i>A Superação do Liberalismo</i>	234
5.5	O <i>UBUNTU</i> E A COOPERAÇÃO NORTE-SUL	237
CONCLUSÃO		242
BIBLIOGRAFIA		245

Introdução

Neste trabalho avalio a possibilidade da apresentação do *Ubuntu* como filosofia de base para a construção de um modelo de cooperação entre Estados, em alternativa ao modelo neoliberal, que governa as relações de cooperação entre Estados na atualidade.

Considero o neoliberalismo como o modelo económico que se estabeleceu globalmente com a queda do muro de Berlim em 1989. A partir daí e propagado pelo movimento da globalização, este modelo ganhou espaço na governação das relações económicas no mundo, através das instituições de Bretton Woods (BWIs), nomeadamente, o mercado de livre concorrência, que veicula interesses financeiros hegemónicos das elites poderosas no mundo. É neste sentido que se devem entender as relações de cooperação Norte-Sul¹

Começo, portanto, por explicar o que é o neoliberalismo. Para esse objetivo é importante considerar primeiro o liberalismo e mostrar como se tornou no neoliberalismo. Baseio-me, assim, no conceito de liberalismo proposto por John Stuart Mill. Mill define o liberalismo como a soberania do indivíduo resultante de sua maturidade, e considera a maturidade como capacidade de debate público (Cf. Mill, 1859). Neste sentido, a soberania e a maturidade aparecem como condições necessárias para que o indivíduo se torne num agente moral. Este é o ideal liberal que é aplicado em vários campos da atividade dos homens, “como o campo da cultura, política, economia, religião, entre outros” (Cf. Burdeau, 1979).

A história do liberalismo é marcada por diferentes facetas, a saber, o liberalismo dos antigos e o liberalismo dos modernos, o liberalismo utilitarista e o liberalismo igualitário, mas também, o liberalismo económico que surge entre os fisiocratas, persistindo entre as escolas da Áustria e de Chicago e nas instituições económicas globais,

¹Deve-se entender por cooperação Norte-Sul as relações entre países economicamente poderosos (Norte) e os economicamente fracos (Sul), no âmbito do capitalismo global que resulta na exclusão, opressão e discriminação económica dos países do Sul. Sobre esta questão veja-se Sousa Santos (2008) e Sousa Santos; Nunes e Meneses (2017).

como as BWIs, cuja filosofia subjacente é a cunhada nas referidas escolas da Áustria e de Chicago. Em todas estas facetas políticas e económicas, o liberalismo apresenta contradições. Analisando estas contradições de perto percebe-se que elas radicam na racionalidade individual própria desta doutrina, que não é salutar para uma vida em comum como a das sociedades ou comunidades políticas.

O que acabo de afirmar significa que, se em termos teóricos o ideal liberal tem mérito, a sua implementação ao longo da história tem sido marcada por contradições. Na verdade, em defesa do seu exercício no domínio público, a liberdade foi restringida no domínio privado e, o seu exercício na esfera privada resultou na sua restrição na esfera pública. Ainda mais, em nome da liberdade foram estabelecidos governos absolutistas e tirânicos no mundo². Outrossim, em nome da liberdade o homem se predispõe a sacrificar a liberdade de alguns indivíduos em favor de uma suposta maioria e a sacrificar a propriedade privada em nome da cooperação social. Igualmente, o homem se predispõe ao sacrifício da cooperação social em nome da salvaguarda da propriedade privada. Similarmente, em nome da liberdade de comércio, é sacrificada a economia da maioria dos países do mundo.

A distinção entre a liberdade dos antigos e dos modernos a que Benjamim Constant se refere elucida que, enquanto a antiguidade permitia um exercício público da liberdade e a sua restrição na esfera privada, na modernidade, o homem exerce-a na esfera privada para abdicar dela no domínio público (Cf. Constant, s/d). Constant refere-se, assim, aos debates da *Ágora* na antiguidade Grega e ao contratualismo e ou “representacionalismo” político modernos; o consequencialismo de Mill defende a maximização do bem-estar da maioria, mesmo que implique o sacrifício do bem individual (Cf. Mill, 2001); a teoria da justiça como equidade de Rawls (2001) que defende a autonomia individual ao mesmo tempo que preconiza a partilha dos ativos para compensação social (Cf. Rawls, 2001); o direito de titularidade de Nozick (2012) que o leva a posicionar-se contra um sistema de tributação obrigatória com o fito de satisfação das necessidades sociais, ao mesmo tempo que exige a proteção da sua propriedade por parte do Estado (Cf. Nozick, 2012); finalmente,

² Relativamente a este aspeto é necessário considerar que a tirania num estado pode ser perpetrada pelo governante, mas também pelo povo. (Cf. Mill, 2015).

a liberdade do comércio que começa com os fisiocratas, continuada pelas escolas económicas da Áustria e de Chicago e implementada pelas BWIs preconizam o mercado de livre comércio como meio insubstituível na busca do desenvolvimento das nações, mas que, entretanto resulta na vantagem de uma pequena parte dos que nele competem.

Como se vê, todas estas posições apresentam contradições.

Olhando especificamente para a modernidade em termos de organização social depreende-se que este período da história da humanidade apresenta uma separação entre a esfera política e a esfera económica. Isto significa que modernamente se pode falar, por um lado, de um liberalismo político e, por outro, de um liberalismo económico. Embora se possa falar de governos favoráveis à liberdade antes do período moderno, como é o caso da democracia grega, o contratualismo moderno constitui aquilo que se pode chamar de laboratório do liberalismo como teoria política. Enumeram-se de entre os contratualistas na origem do liberalismo Hobbes, Locke e Rousseau. Se se pode falar claramente de um liberalismo em Locke, o individualismo que se inicia com Hobbes e presente em Rousseau – embora estes dois últimos contratualistas não possam ser considerados liberais –, tendo aberto um novo caminho para o progresso da liberdade, aparece como característica notável de toda a tradição liberal subsequente (Macpherson, 1962: 1).

Mas, se se pode considerar o século XVII (Hobbes e Locke) e XVIII (Rousseau) como o “laboratório” do liberalismo político, as questões centrais com as quais os contratualistas se preocupam nessa altura, precisamente, a questão de obediência e a questão de coerção, seriam melhor explicadas mais tarde, no século XX (1958), por Isaiah Berlin, articulando o que Benjamim Constant considerou a diferença entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, no seu discurso no *Athénée Royal* de Paris, em 1819.

Analisando as perguntas que as questões de obediência e a questão de coerção suscitam, Berlin cunha as noções de liberdade negativa e liberdade positiva, para depois explicar como, na busca da sua autorrealização, o homem compreende a contingência da liberdade negativa e, por consequência, a necessidade da liberdade positiva, aceitando, por isso, as regras que estabelecem fronteiras entre o desejo individual de liberdade para viver como a vontade racional o aconselha, e o igual desejo racional do outro (Cf. Berlin, 1998).

Com efeito, a preocupação principal do contratualismo moderno é a defesa dos direitos individuais dentro da comunidade política. Por exemplo, em Hobbes, o soberano deve garantir a segurança e a propriedade dos cidadãos, mediante leis que ele próprio elabora, tendo sido legitimado para o efeito pelos cidadãos (Cf. Hobbes, 1651); em Locke, o soberano protege a vida e a propriedade dos cidadãos mediante leis estabelecidas por estes (Cf. Locke, 2006); Rousseau, diferentemente de Hobbes e Locke que derivam a sociedade civil a partir de uma suposta natureza humana, defende que no fundo o homem não é natureza, mas liberdade, isto é, Rousseau defende que a natureza humana é a liberdade, o poder pelo qual ele dá ordens à sua própria natureza, ou muda a sua natureza, ou sua lei em si mesmo. Por isso, quando o homem obedece às leis do Estado, não faz outra coisa senão obedecer a si próprio. Portanto, a vontade geral que governa, não é a vontade da maioria, mas a vontade de todos e de cada um como detentor da soberania (Cf. Rousseau, 1991). Mas, se Rousseau concorda com as motivações para o contrato propostas por Hobbes e Locke, não procede igualmente relativamente ao tipo de governo que Hobbes propõe para manter a unidade política, nem com a forma como Locke legitima a propriedade privada, porque desembocam, respetivamente, no absolutismo e na desigualdade entre os homens.

Em princípio, estas propostas, não obstante as diferenças das soluções apresentadas, visam a proteção das liberdades individuais, seja por um soberano absolutista³, por um soberano liberal ou diretamente pelo povo titular da soberania. Mas, para os propósitos deste trabalho, um aspeto comum e importante é que, através do contrato social e na busca de uma harmonia social, os indivíduos exercem a sua liberdade individual para de seguida a renunciarem em favor de um soberano que os representa. Esta é a característica principal que marca o liberalismo político moderno, a característica que Benjamin Constant designa pela expressão “liberdade dos modernos” (Cf. Costant, 1819).

Na idade contemporânea, o liberalismo político é retomado, sobretudo, por John Rawls e Robert Nozick. Como me referi anteriormente, enquanto Rawls preconiza um

³ Uma das preocupações de Hobbes prende-se com o facto de que os conflitos do estado natural (estado de guerra) dificultam o exercício da liberdade de desenvolver atividades económicas. Daí que o soberano, restando estes interesses, salvaguarda esta possibilidade. A demais, as liberdades que os contratantes renunciam não incluem o direito de defender a sua vida quando for posta em risco, sobretudo pelo soberano.

liberalismo igualitário, Nozick defende um liberalismo libertário. Tanto Rawls como Nozick opõem-se ao consequencialismo de Mill pelo fato de que este prioriza o bem relativamente ao justo. Entretanto, enquanto Rawls, na esteira do contratualismo moderno, defende uma cooperação social onde os indivíduos partilham os seus ativos e em prol da equidade social, Nozick, na mesma esteira do contratualismo moderno, mais concretamente na esteira do direito de propriedade de Locke, propõe a sua teoria de direitos de titularidade contra a obrigatoriedade da partilha.

Por sua vez, o liberalismo económico é uma teoria que surge na sequência do liberalismo político. Esta doutrina é defendida, de entres vários autores, por David Hume, Adam Smith e David Ricardo. Os princípios básicos do liberalismo económico são o livre mercado, o direito à propriedade privada e à ação individual, o Estado mínimo, a competitividade económica e a geração da riqueza das nações.

Nesta sequência, o neoliberalismo aparece a fundir o aspeto político com o económico, dando primazia ao económico relativamente ao político, ou melhor, colocando o político em função do económico. Teoricamente, esta doutrina afirma-se como um sistema de pensamento concebido em duas escolas económicas, precisamente, a Escola Austríaca e a Escola de Chicago. É justamente com a escola económica austríaca que o político se funde com o económico. Carl Menger⁴ fundou esta escola com a publicação do *Principles of Economics* (1879), obra na qual defende que a lógica das escolhas é o bloco fundamental para o desenvolvimento de uma teoria económica universalmente válida (Cf. Menger, in Alter, 1990). Friedrich Hayek, seguidor de Menger, defende que a liberdade económica é um instrumento da liberdade política e, por conseguinte, vê no socialismo um abandono da liberdade económica que, por sua vez, leva à limitação da liberdade política e, consequentemente, à servidão do cidadão (Cf. Hayek, 2014).

⁴ Carl Menger faz parte dos chamados marginalistas, um grupo de economistas dos anos 1870 que usaram cálculos diferenciais para examinar os efeitos de pequenas mudanças nas quantidades económicas. Estes economistas situam-se entre os fundadores da escola neoclássica. Carl Menger em Viena, Jevons em Manchester e Walras em Lausanne, simultaneamente enfatizaram a noção de utilidade marginal como central na teoria de valor, abandonando assim a teoria do valor-trabalho popularizada pelos economistas clássicos (Rutherford, 1995: 251).

A escola económica de Chicago defende um pensamento similar ao da Áustria. Aquela partilha com esta a crença no poder das forças do mercado para a resolução de muitos problemas económicos, e a necessidade de minimizar o papel do Estado. Os proponentes desta escola acreditam igualmente que o homem é um agente racional, com uma constante finalidade de maximizar as suas vantagens. Friedman, por exemplo, apresenta aquilo que chama de papel do capitalismo competitivo, isto é, a organização da maior parte da atividade económica por meio de empreendimentos privados a operar em um mercado livre, assim como um sistema de liberdade económica como condição necessária para a liberdade política (Cf. Friedman; 2014). Vê-se aqui a junção do político ao económico, e o mercado livre como o lugar onde os indivíduos procuram maximizar as suas vantagens.

A produção teórica das escolas da Áustria e de Chicago constitui a filosofia de base das Instituições de Bretton Woods (BWIs), das quais fazem parte o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial (BM) e o Acordo Geral de Tarifas e Comércio - Organização Mundial do Comércio (AGTC-OMC). Estas são as instituições através das quais o neoliberalismo é implementado nos nossos dias. Entretanto, a implementação do neoliberalismo tem resultado em muitos lugares do mundo em consequências adversas ao desenvolvimento, devido à sua lógica de racionalidade individual, que propicia uma competição desleal, em vez de uma cooperação salutar entre indivíduos e Estados. Basta para justificar esta afirmação olhar para a situação económica dos países aqui designados por Sul, como os africanos, asiáticos, da América Latina e uma parte dos europeus.

Em decorrência desta realidade, muitos académicos asseveram que o sistema económico neoliberal não é favorável para a maioria dos países do mundo. René Passet, preocupado com o que chama de poder político do mercado, afirma que há cada vez mais mercado global do que uma democracia mundial que em vez de resolver as desigualdades entre os homens, as aumenta (Cf. Passet, 2000). Michael Albert afirma que o sistema económico capitalista explora o trabalho humano, destrói desenfreadamente a terra e oprime a todos para o benefício de poucos (Cf. Albert, 2014). Ha-Joon Chang e Ilene Grabel partem da afirmação de Margaret Thatcher de que “there is no alternative” [não há alternativa] proferida nos anos 1980, na altura em que era Primeira-ministra da Grã-Bretanha. Thatcher terá pronunciado esta frase enquanto enfrentava a oposição ao seu programa radical da reforma neoliberal que propunha para o seu país. Em desacordo com

esta afirmação, Ha-Joon Chang e Ilene Grabel defendem que existem políticas alternativas ao neoliberalismo que são fiáveis e capazes de promover um desenvolvimento económico rápido, estável e sustentável. Referem que algumas ainda não foram implementadas, mas que muitas outras já provaram o seu mérito na prática pelo mundo fora (Cf. Chang & Grabel, 2014). Thomas Pogge fala do papel da ordem institucional global na reprodução de uma severa pobreza no mundo, defendendo que esta pobreza poderia ser evitada através de melhores políticas nacionais e melhores instituições sociais nos países pobres, combinada com reformas na ordem institucional global (Cf. Pogge, 2005: 2008). Assim, Pogge defende que a discrepância de condições em diferentes lugares do mundo mostra que não devem ser instituições globais a reger todos os países, isto devido à importância de fatores locais (Cf. Pogge, 2013).

Esta realidade mostra que o neoliberalismo como modelo económico é problemático, e que o seu carácter problemático decorre do fato dos interesses egoístas no mercado de livre concorrência levam à competitividade que, por sua natureza, resulta no ganho de uma parte e perda da outra, redundando assim, em uma situação de *soma zero*⁵.

Prestando atenção verifica-se que um número significativo de críticas contra o neoliberalismo aponta para soluções comunitárias ou afins. Por exemplo, o cosmopolitismo de Thomas Pogge recomenda uma distribuição horizontal da soberania no mundo (Cf. Pogge, 2008; 2013); o global socialismo de Samir Amin propõe uma globalização negociada a partir de instituições regionais (Cf. 2014); Michael Albert defende o “Parecon”, uma economia autogerida pela comunidade (Cf. Albert: 2014); e Severino Ngoenha propõe a “comunia” entendida como uma partilha de bens económicos e políticos com base no consenso (Cf. Ngoenha, 2014).

Se o neoliberalismo não é salutar como plataforma para as relações entre indivíduos e Estados no presente mundo global, e as propostas para a saída desta situação desfavorável apontam para teorias e práticas pró-comunitárias, qual seria a possibilidade

⁵ Uma situação relativa à teoria de jogos matemáticos segundo a qual, numa situação de objetivos em competição, a recompensa de um participante é igual a perda de outro (Cf. Wrightsman; 1972).

da apresentação do *Ubuntu* como manifestação do comunitarismo africano, para a construção de uma alternativa viável ao modelo económico neoliberal?

Neste trabalho avalio, pois, a possibilidade do *Ubuntu*, como modelo de relacionamento entre indivíduos e Estados no presente mundo global. Distingo aqui, como faz Disman Masolo⁶, dois tipos de comunitarismo, precisamente, o ocidental e o africano. Apesar do comunitarismo ocidental poder ser remontado a Platão e passar por Hegel, quero enfatizar o comunitarismo americano, isto é, a corrente filosófica que surge nos Estados Unidos de América na década de 1980. Esta corrente, regra geral, afirma a necessidade de rever alguns dos pressupostos do liberalismo que os consideram excessivamente individualistas. Assim, de um modo geral, os comunitaristas são considerados aqueles que enfatizam a importância dos laços sociais e instituições comunitárias, mais do que o desenvolvimento do sentido e identidade individual. O comunitarismo americano afirma-se, especialmente, como crítica ao liberalismo que Rawls propõe em *Uma Teoria da Justiça* (1971). Algumas das interpretações que os chamados comunitaristas fazem à teoria da justiça de John Rawls, referem que esta teoria é universalista e abstrata. A questão que apontam é que uma conceção apropriada de justiça deve considerar indivíduos concretos e os contextos aos quais estes indivíduos pertencem. De entre os comunitaristas podemos enumerar Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel e Michael Walzer. Se a posição que tomo neste trabalho e na qual o *Ubuntu* deve caminhar, abandonando o relativismo e visar a universalidade, não seguirá MacIntyre pelo facto deste filósofo ver a fonte da moral como sendo unicamente a história e a cultura de comunidades particulares (MacIntyre, 1981); não seguirá igualmente Taylor, que embora menos relativista, na medida em que não vê objeção na relação entre culturas, e veja a comunidade como o pano de fundo onde o *self* encontra sentido e realização (Taylor, 1989). Para os propósitos deste trabalho interessam mais a posições de Sandel e Walzer. Sandel é interessante na análise crítica que faz à teoria da justiça de Rawls, ao apontar que, no nível ontológico, Rawls é claramente atomista, uma vez que concebe o seu *self* de uma forma *a priori* relativamente aos seus fins e prioriza as escolhas individuais relativamente à identidade dos indivíduos. O que significa que o *self* rawlsiano tem como sua questão central “o que posso escolher?”

⁶ Cf. Masolo (2010).

do que “quem eu sou?”. Daí que “a concepção rawlsiana da relação entre o *self* e suas escolhas resulta numa fraca concepção de comunidade” (Sandel, 1982: 62 e 153). Por sua vez, Walzer apresenta uma teoria da justiça que se baseia no pluralismo e, por consequência, numa igualdade diferente da dos igualitaristas, que a designa de igualdade complexa, contrapondo-a ao que seria igualdade. O mais interessante de Walzer para este trabalho é a sua ideia das esferas de distribuição e o privilégio da comunidade política como o ponto de partida para a produção de uma justiça distributiva que pode ser alargada, a posterioridade e de uma forma limitada, ao nível global (Cf. Walzer, 1983), ao invés de uma teoria da justiça universal que se aplique, dedutivamente, à escala planetária.

Estas posições do comunitarismo ocidental são consideradas comparativamente ao comunitarismo africano. O comunitarismo africano é geralmente definido como o tradicional modo de vida do povo africano, cujas características se encontram dentro da cultura e da sabedoria africanas, portanto, na sua filosofia. Em termos teóricos, a fundamentação do comunitarismo africano pode ser encontrada em John Mbiti e Dismas Masolo. Para Mbiti, a vida do africano se caracteriza pela expressão “I am because we are” e “since we are, therefore I am”, [eu sou porque nós somos e desde que nós somos, eu sou] (Cf. Mbiti, 1989). Isto significa que ninguém pode existir separadamente do grupo ao qual pertence. Que a existência individual, a visão do mundo, os objetivos e noção de identidade pessoal são formados pela existência incorporada em um grupo particular ou comunidade. No pensamento destes autores está, como defende M’baye, a gênese da natureza comunitária da cultura Africana que define a relação indivíduo-comunidade (Cf. M’baye *apud* Ramose, 1999: 15). Masolo apresenta o comunitarismo africano de uma forma contrastiva relativamente ao comunitarismo ocidental e concebe-o como o substrato que está na base do que chama de *Intelligentia* Africana, isto é, as propostas políticas dos líderes políticos africanos (Senghor, Nkrumah, Nyerere e outros) apresentadas como alternativas às políticas coloniais em África, e as propostas da teologia negra de teólogos como Lufuluabo, Mulago e outros, apresentadas após o Concílio Vaticano II, e na sequência do lançamento do movimento ecuménico, que exigiam o reconhecimento das igrejas missionárias, como suficientemente maduras para integrar as tradições do seu povo nas práticas expressas da Igreja, especialmente na condução da liturgia. Este substrato consiste na *sui generis* natureza relacional da pessoa africana com a sua comunidade. Uma relação que se exprime pela ideia de que, a necessidade de proteger os nossos interesses e

necessidades está diretamente relacionada com a habilidade de reconhecer os similares interesses e necessidades nos outros (Cf. Masolo, 2010). Portanto, verifica-se a partir do pensamento de Mbiti e Masolo que, como no comunitarismo ocidental, no africano, existe uma lógica de racionalidade coletiva.

Na base do *Ubuntu* está esta ideia de comunitarismo africano. Como se pôde verificar acima, trata-se de uma ideia que define a comunidade como o *locus* da existência individual, combinada com uma solidariedade comunal. Entretanto, existem diferentes concepções de *Ubuntu*, até divergências relativamente a estas concepções e ao valor da filosofia do *Ubuntu*. Irei considerar aqui algumas destas concepções. Procurarei mostrar os seus pontos de convergência e divergência. O meu objetivo neste exercício é identificar as concepções que melhor apoiam o argumento com base no qual pretendo propor o *Ubuntu* como uma filosofia alternativa ao liberalismo. Considero, assim, as concepções de Mugobi Ramose, Augustine Shutte, José Castiano, Severino Ngoenha e Leonhard Praeg.

Para Ramose, o *Ubuntu* é a categoria ontológica e epistemológica do povo Bantu (Ramose, 1999); Augustine Shutte afirma que no centro do *Ubuntu* está a ideia de que *umuntu ngumuntu ngabantu*, [a pessoa depende de pessoas para ser pessoa]. De acordo com Shutte, esta visão é o segredo sul-africano que ficou enterrado pelo apartheid por muitos anos e que agora pode ser revelado para o mundo, porque o mundo precisa dele (Cf. Shutte, 2001). Entretanto, Shutte refere que para propor o *Ubuntu* como uma ética universal, esta filosofia deve ser baseada na natureza humana, precisamente, a liberdade – que seria a característica da cultura ocidental – e a comunidade, que seria a alma de África; José Castiano considera o *Ubuntu* um humanismo que só funciona nas comunidades pequenas e que dificilmente poderá ser implementado no âmbito de comunidades entendidas como nações (Cf. Castiano, 2010); Ngoenha, mas otimista comparativamente a Castiano, questiona-se se o *Ubuntu*, como modelo de justiça aplicado pelas Comissões de Verdade e Reconciliação sul-africanas, não seria uma contribuição africana importante nos palcos da filosofia universal (Ngoenha; 2006); Leonhard Praeg define o *Ubuntu* como humanismo crítico e como uma questão política, mas política como filosofia primeira. Praeg acredita que o primeiro obstáculo importante que o humanismo crítico irá enfrentar é a tensão entre o local e o global (Cf. Praeg, 2014).

O que é importante neste trabalho é o facto de que existe na cultura africana um comunitarismo que quero chamar de original porque não aparece como reação a nenhuma teoria, como faz o comunitarismo americano. Avalio, pois, neste trabalho, a possibilidade do *Ubuntu* como base para a criação de um modelo alternativo à filosofia que fundamenta o modelo económico neoliberal, veiculado pelas BWIs.

Entretanto, é importante observar que a pretensão de apresentar o *Ubuntu* como alternativa ao liberalismo não implica que esta alternativa deva excluir completamente os valores defendidos pelo liberalismo. Sendo original, o comunitarismo do *Ubuntu* não deve excluir valores emprestados de outras filosofias como sejam o liberalismo e o comunitarismo ocidental. De entre estes valores sublinho a autonomia individual e a defesa dos direitos humanos.

Todavia, existe uma tendência de considerar que é impossível implementar o *Ubuntu* na prática. Um exemplo desta tendência é a posição de José Castiano que afirma que a aplicação do *Ubuntu* é mais provável em comunidades pequenas do que em comunidades como as formadas pelas nações (Cf. Castiano, 2015). Mas, a História da África moderna nos deu o exemplo da aplicação da filosofia do *Ubuntu*. Com efeito, o incontornável filósofo moçambicano, Severino Ngoenha, refere que, em 1994, na África do Sul do pós-apartheid, a filosofia do *Ubuntu* foi usada como uma alternativa ao conceito tradicional de justiça que a África aprendeu do ocidente (Cf. Ngoenha, 2006). Em reação à acusação ocidental de irracionalidade, Ramose designou a esta aplicação do *Ubuntu* de manifestação de racionalidade africana (Cf. Ramose, 1999).

Considerando este senão, a questão deve ser de procurar saber que, se o *Ubuntu* é um modelo de justiça que foi aplicado ao caso sul-africano, como pode ser transformado em um modelo a ser usado nas relações Norte-Sul? Talvez o *Ubuntu* só funcione em determinados casos como o sul-africano. Colocando a questão como a faz Ngoenha: Não será o *Ubuntu* como outras manifestações da filosofia africana, como *Filosofia Bantu*, *Etnofilosofia*, *Negritude* e *Autenticidade africana*, pertencentes à filosofia que corre o risco de ser etnocêntrica, racial ou mesmo afrocêntrica, enquanto as questões de justiça com as quais este trabalho se preocupa ultrapassam o quadro africano?

A resposta de Ngoenha seria de que, em termos de qualidade e pertinência ou resposta para o caso sul-africano, o conceito Sul-africano de justiça restaurativa constitui a

contribuição africana no quadro da filosofia em geral – mas também, tendo em vista o carácter polissémico da justiça, de lei, de moral e política (Cf. Ngoenha, 2006). Além disso, como esse conceito de justiça foi praticado e como ele pode ser teorizado, pode constituir uma das primeiras contribuições importantes do continente africano para o debate de ideias, que vão além da dimensão africana. Para justificar esta afirmação, o autor afirma que não foi por acaso que o processo de reconciliação interessou filósofos, tais como Ricoeur, Derrida entre outros. Por exemplo, Ricoeur fala sobre a produção de violência pela violência e vê a pena capital como um escândalo intelectual, uma vez que adiciona ao sofrimento - o sofrimento da dor e o sofrimento pelo mal infligido em outra pessoa (Cf. Ricoeur *apud* Ngoenha; 2006). Por sua vez, Derrida, na tentativa de encontrar uma justiça que não se limita à verificação dos factos, mas que vai abraçar uma dimensão catártica, fala do tipo de justiça que irá libertar o opressor (Cf. Derrida *apud* Ngoenha, 2006).

Como expus, o trabalho procura contribuir para a criação de uma base para a construção de um sistema de cooperação alternativo, fundado numa ética que não seja fortemente focada em considerações individualistas. Desta forma, procura uma possibilidade de teoria que incorpore condições para uma relação de cooperação benéfica para o mundo. Como igualmente afirmei acima, o neoliberalismo propicia uma relação entre partes (indivíduos e Estados) baseada numa lógica de racionalidade individual. Uma realidade de competição (e até competição desleal) e não de cooperação. Se na competição, um participante pode escolher um maior ganho individual, não permitindo, desta forma, que o outro participante ganhe, na cooperação os participantes escolhem menos ganhos, mas permitindo aos outros um ganho desejável. Trata-se, portanto, de uma relação de “ganha-ganha” ou como referem os estudos da psicologia sobre Teoria de Jogo, uma relação de *não soma-zero*.

Se a competição e a cooperação são o resultado do instinto de sobrevivência que é natural aos seres humanos, quando os seres humanos percebem o quão difícil é conseguir seus objetivos por meio da competição, eles se voltam para a cooperação. As teorias contratualistas de Hobbes, Locke e Rousseau são elucidativas quanto a esta realidade. Trata-se de uma atitude ditada pelo *eu* racional. O *eu* racional do neoliberalismo nem sempre é racional quando se trata das relações entre indivíduos e Estados, como realidades particulares. A busca de interesses próprios, por parte dos Estados particulares, chega a ser prejudicial para todos. Justifica esta afirmação o facto de os interesses económicos

particulares do Norte levarem à destruição de economias e à devastação de florestas do Sul, provocando problemas ambientais e emigração que afetam igualmente o Norte, numa espécie de efeito ricochete.

Entretanto, o neoliberalismo constitui o sistema que define o caminho para desenvolvimento da maioria dos países no mundo, uma realidade que resulta em desvantagem para muitos destes países. Daí, a necessidade de um modelo de relacionamento alternativo, que seja guiado por princípios mais humanos do que o egoísmo neoliberal. Assim, o trabalho procura investigar as condições nas quais a cooperação pode ser guiada por princípios que possibilitem o benefício mútuo, evitando, deste modo, interesses egoístas. Entrementes, mesmo que existam interesses particulares, as relações de cooperação devem ser estruturadas de uma forma que seja possível moderar estes interesses, para o ganho mútuo.

Logo, o trabalho compreende uma abordagem ética. Neste sentido o *Ubuntu* aparece como um pressuposto para a construção de uma ética que seja alternativa à ética neoliberal. Com esta abordagem a minha intenção é de analisar até que ponto o neoliberalismo e o *Ubuntu* podem favorecer uma relação mutuamente benéfica. Se será o individualismo neoliberal ou comunitarismo do *Ubuntu* ou uma combinação de ambos que pode ajudar neste empreendimento. Como metodologia recorro à confrontação dialética a moda da dialética hegeliana⁷ aplicada ao historicismo marxista⁸ para confrontar o neoliberalismo e o *Ubuntu*, numa lógica de oposição de contrários, como tese e antítese, por forma a produzir uma síntese que seja a alternativa. Este procedimento tem em conta o historicismo marxista porque pressupõe, como ponto de partida, um estágio supostamente

⁷ Diferentemente do sentido socrático, cuja forma literária é dada por Platão (arte de diálogo) e a também platónica divisão da lógica que leva à descoberta gradual dos conceitos fundamentais ou ideias (o caso da ideia do bem (dialética ascendente) e o regresso da contemplação do bem para o concreto do cotidiano (dialética descendente), a dialética hegeliana que surge no século XIX com a publicação da *Fenomenologia do Espírito* (1807) adquire um novo sentido filosófico: ela passa a ser entendida como a lei do pensamento e do real que, progredindo por meio de negações sucessivas (afirmação ou tese; negação ou antítese) resolve as contradições, ascendendo à unificações (sínteses), elas próprias parciais e chamadas, por sua vez a ser superadas.

⁸ Marx e Engels aceitam a dialética hegeliana como método, contudo invertem o seu sentido, aplicando-o ao estudo dos fenómenos históricos e sociais, fundamentalmente aos fatores económicos; já não é o Espírito ou a ideia que determina o real, mas o contrário, a matéria. O historicismo marxista pressupõe um estado inferior como ponto de partida, em busca de um estado superior, em termos de qualidade (Schaff; 1995).

inferior (a atual ordem neoliberal), em direção de um estágio superior da realidade, no que concerne à qualidade. Assim, procuro demonstrar que se os ditames socioculturais e económicos do neoliberalismo são baseados no individualismo e competição desleal de interesse, não podem conduzir a uma cooperação com benefícios mútuos; que se o individualismo neoliberal leva a competição desleal de interesses particulares, não é bom para projetar o desenvolvimento da maioria dos países no mundo; e, que se o *Ubuntu* pode comportar uma lógica de racionalidade coletiva, então esta manifestação do comunitarismo africano pode servir como base para a construção de uma teoria alternativa, que modere o egoísmo do sistema económico neoliberal, propiciando, deste modo, uma relação económica mutuamente benéfica entre indivíduos e Estados. Neste sentido, o *Ubuntu* seria qualitativamente superior ao neoliberalismo.

O capítulo I analisa a competição e a cooperação em termos de motivações e implicações. Mostra que a competição insere uma lógica de racionalidade individual como seu motor e que, embora ela possa resultar em vantagem imediatas para o competidor ganhador, a longo prazo, este ganhador arrisca-se a ser vítima da desvantagem que impõe ao perdedor, em forma de efeito ricochete. Diferentemente, na lógica de racionalidade coletiva, o motor da cooperação, embora proporcione menores ganhos a curto prazo, possibilita a sua consolidação a longo prazo e o estabelecimento de relação harmoniosa entre os seus pares. Procuro demonstrar a implicação destas duas lógicas olhando para as questões político-económicas, ecológicas e migratórias, como eixos de cooperação pertinentes no mundo da atualidade. A lógica de racionalidade individual como elemento contraditório que acompanha o liberalismo ao longo da sua história é objeto do capítulo II. Procuro neste capítulo mostrar como a busca de liberdade política e económica desembocam, respetivamente em formas de governo absolutista e em sociedades onde há favorecimento da acumulação de propriedade por parte de um grupo restrito de indivíduos, em detrimento da maioria. O capítulo III apresenta a problemática da lógica de racionalidade individual do neoliberalismo desenvolvido nas escolas económicas da Áustria e do Chicago e implementado pelas instituições de Bretton Woods. Procuro mostrar, nesta parte, como este aspeto contraditório radica, sobretudo, no mercado de livre concorrência.

No capítulo IV apresento o que designo de racionalidade comunitária, a partir de posições de filósofos comunitaristas (comunitarismo ocidental), para depois articular estas

posições comunitárias com as do comunitarismo do *Ubuntu*. O meu objetivo é estabelecer as bases para a afirmação, no capítulo V, da minha proposta alternativa. Assim, do comunitarismo ocidental irei priorizar o essencial da posição de Michel Walzer, e do comunitarismo africano, depois de percorrer diferentes posições de *Ubuntu*, assumirei a posição de Praeg. Portanto, na esteira de Walzer e de Praeg, conjugados com “ontologia”⁹ kantiana, irei propor o *Ubuntu* como filosofia política e, política como filosofia primeira, construída a partir de comunidades políticas particulares, e estendida indutivamente, de uma forma limitada, ao nível da sociedade das nações. Sugiro que esta proposta deve passar pela inversão dos termos da metafísica tradicional e pelo respeito da autonomia das comunidades políticas particulares. Apresento, portanto, o *Ubuntu* como uma filosofia ética/política primeira, naquilo que designo por prioridade do a posteriori¹⁰. Antes de passar para o capítulo V, procuro responder a duas possíveis objeções à implementação do *Ubuntu* como uma plataforma para as relações entre Estados. Estas objeções procurariam saber se o homem é cooperante por natureza e que arranjos institucionais exigiria a implementação do *Ubuntu* à escala universal.

No capítulo V, sugiro que a teorização do *Ubuntu*, para além da inversão dos termos na metafísica tradicional, isto é, para além da sua apresentação como uma filosofia ética/política primeira, deve superar, ao mesmo tempo, os limites do liberalismo e do que chamo de posições pró-comunitárias, nas quais o *Ubuntu* se inscreve. Com base em Walzer, procuro mostrar que o liberalismo estabelece uma relação entre a esfera política e a esfera económica, onde a esfera económica domina a esfera política, e que, no *Ubuntu*, a esfera política deve se harmonizar com a esfera económica, de uma maneira que não haja dominação entre as duas realidades, cada uma operando na sua própria esfera, no âmbito de uma igualdade complexa. Com base em Honneth (mas também Walzer e Frankfurt), procuro demonstrar que se as doutrinas pró-comunitárias falham por sublinhar ou a questão económica ou a questão política, e que o *Ubuntu* deve procurar articular o económico com

⁹ Kant não fala de uma Ontologia, mas de uma Metafísica da natureza e dos costumes. As aspas sugerem que a Ontologia kantiana que me refiro é deduzida a partir da Metafísica (Cf. Kant 1781; Kant; 1785)

¹⁰ Esta proposta sugere a inversão dos termos da metafísica tradicional comparada à filosofia kantiana onde a filosofia primeira coincide com o *a priori*. Sendo assim, a inversão dos termos, o *aposteriori* (filosofia moral/política), o que seria filosofia segunda, tem prioridade relativamente ao *a priori*.

arranjos políticos de um modo que garantam os direitos dos indivíduos na comunidade, mostrando que é necessário, para os intentos deste trabalho, evitar buscar uma igualdade literal.

Em conclusão, afirmo que a proposta do *Ubuntu* que faço pode mudar o estado de coisas nas questões político-económicas, nas questões climáticas e nas questões das migrações que apresento como eixos pertinentes na cooperação Norte-Sul, propiciando assim, uma relação mais harmoniosa.

Capítulo 1: COMPETIÇÃO E COOPERAÇÃO: MOTIVAÇÕES E IMPLICAÇÕES

Neste capítulo analiso as motivações e implicações da competição e cooperação entre indivíduos dentro da comunidade política e entre Estados como comunidades políticas particulares. Minha análise baseia-se no cruzamento de quatro vetores teóricos, a saber: a teoria do jogo, o contratualismo moderno, o liberalismo e o comunitarismo, conjugados também com a noção de geopolítica como um elemento fundamental nas relações internacionais. Por outro lado, considero que, na atual sociedade globalizada, a cooperação internacional encontra fundamentação numa visão triádica, consubstanciada por questões político-económicas, ambientais, assim como pelo ciclo das migrações. Portanto, inscrevo estes eixos no quadro teórico neoliberal, uma proposta filosófica que enforma a política e a economia no mundo hodierno. Em suma, sirvo-me de uma perspectiva interdisciplinar que combina a psicologia, área do saber que se dedica ao estudo do comportamento individual, passando pela filosofia, área do saber que teoriza as práticas humanas, nomeadamente as suas práticas ligadas à organização das relações entre os indivíduos e entre governados e governantes em sociedade, terminando com as formas concretas da interação humana.

1.1. Teoria do jogo

O que aparece saliente na teoria do jogo são as motivações e as implicações da racionalidade individual e coletiva ou de grupo, que caracterizam a competição e a cooperação como manifestações do comportamento humano. A análise dos conceitos de competição e cooperação pode ser feita a partir dos estudos da Psicologia sobre *mixed-motive situations*¹¹, os quais propõem uma abordagem contrastiva para a compreensão dos dois termos. Um bom exemplo é o apresentado por Lawrence Wrightsman, em *Cooperation and Competition: reading on mixed-motive game* (1972). De acordo com Wrightsman, os psicólogos que estudam as *mixed-motive situations* assumem geralmente que o nosso comportamento (seja ao nível intrapessoal, interpessoal ou internacional) reflete o conflito entre o motivo para a competição e o motivo para a cooperação ou exploração

¹¹ No âmbito dos estudos da psicologia, designa-se por *mixed-motive situation* às situações em que os motivos ou objetivos de uma pessoa (ou duas ou mais pessoas), em determinado aspeto, estão em conflito (Wrightsman; 1972: 3).

(Wrightsmann, 1972: 4)¹². Para Wrightsmann, tal estado de tensão entre a competição e a cooperação resulta, por um lado, dos conflitos motivacionais relacionados com a natureza de recompensas; por outro, do facto de a distinção em relação à natureza das recompensas ou objetivos ser igual à distinção entre aquilo que, na Teoria do Jogo, é designado por situações de *soma-zero e situações de não-soma-zero* (Wrightsmann, 1972: 4).

A *soma-zero* ocorre quando, em resultado de uma situação em que os objetivos das partes envolvidas estão em conflito, sendo que o ganho de um dos participantes é igual à perda do outro; ao passo que a *não-soma-zero* reflete-se quando os benefícios dos envolvidos superam os custos. Isto é, nesta situação, um pode se beneficiar sem nenhuma consequente perda do outro, ou ambos os participantes podem ter efeitos prejudiciais, como resultado (Wrightsmann, 1972: 4-5). Estas situações correspondem aos conceitos *contriently interdependent goals* e *promotively interdependence*, usados por Morton Deutsch¹³, na sua teoria sobre cooperação e competição¹⁴. Portanto, na situação de *contriently interdependent goals*, quando um membro de um grupo atinge o seu objetivo, o seu sucesso (pela sua própria natureza) impede que o outro membro do grupo atinja o seu, enquanto a situação de *promotively interdependence* refere-se a um relacionamento de grupo, no qual nenhum dos membros pode atingir seus objetivos individuais, a não ser que cada um dos membros atinja os seus próprios (Wrightsmann, 1972: 5).

Ainda no domínio da teoria do jogo, um outro exemplo interessante da Psicologia que ilustra a problemática da competição e cooperação é o referente ao *Dilema do*

¹² Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada na lista bibliográfica.

¹³ Morton Deutsch é um dos mais distintos psicólogos da história da psicologia. As suas ideias ultrapassam as fronteiras do Direito, política internacional, educação, negócio e relações industriais. A sua vida profissional se estende desde toda existência da psicologia social moderna, que começa com os seus anos de estudante em Nova Iorque, no ano de 1935, até o seu trabalho no Centro Internacional para Cooperação e Resolução de Conflitos, um centro de pesquisa e ensino muito influente que ele fundou. Cf Erica Frydenberg. “Morton Deutsch: A Life and Legacy of Mediation and Conflict Resolution” [online]. Brisbane, Qld.: Australian Academic Press, 2005. vi, 234 p. ISBN 1875378553. Disponível em: <<http://search.informit.com.au/documentSummary;dn=262290057424712;res=IELHSS>> ISBN: 1875378553. Acessado a 18 março de 2016.

¹⁴ Merton Deutsch usa a terminologia “promotively interdependence” para designar objetivos sociais cooperativos e “contriently interdependent” para designar objetivos sociais competitivos. Cf. Morton Deutsch (1949). “A Theory of Co-operation and Competition”, pp. 132-133.

*Prisioneiro*¹⁵. O *Dilema do Prisioneiro* foi originalmente formulado por Merrill Flood e Melvin Dresher, quando trabalhavam na Research and Development Corporation (RAND)¹⁶ em 1950. Embora apresente muitas versões, O Dilema do Prisioneiro pode ser descrito da seguinte forma:

Dois suspeitos, A (Tanya) e B (Cinque), são presos por assaltarem o *Hibernia Savings Bank*. Ambos valorizam muito a sua liberdade pessoal do que o bem-estar do seu cúmplice. Um polícia inteligente faz a seguinte oferta para cada um em separado: Podes escolher entre confessar e permanecer em silêncio. Se confessares e teu cúmplice permanecer em silêncio, eu vou retirar todas as acusações contra ti e usar seu testemunho para garantir que teu cúmplice cumpra a pena máxima. Da mesma forma, se o teu cúmplice confessar, enquanto permaneceres em silêncio, ele fica livre, enquanto cumpres toda pena. Se ambos confessarem, eu tenho duas condenações, mas vou ver se reduzo a pena a ambos. Se ambos permanecerem calados, terei que me contentar com uma sentença simbólica, baseada na acusação de posse de arma de fogo. Se desejares confessar, deixa uma nota com o carcereiro, antes de eu voltar amanhã de manhã.¹⁷

Nesta situação, cada prisioneiro faz a sua decisão sem saber que decisão o outro vai tomar. Assim, o dilema consiste em saber qual será a atitude dos prisioneiros mediante ao facto de que, para ambos, independentemente do que o outro fizer, é melhor que todos

¹⁵ Criado por Merrill Flood e Melvin Dresher em 1950, na altura membros da RAND Corporation's Investigations, onde faziam pesquisas sobre a Teoria de Jogo (que interessava ao RAND pela possibilidade da sua aplicação na estratégia nuclear global). O título "Dilema do Prisioneiro" e a versão de sentenças prisionais como recompensa é devido a Albert Tucker, que quis tornar as ideias de Flood e Dresher mais acessíveis para audiência dos Psicólogos de Stanford. Cf. Kuhn, Steven, "Prisoner's Dilemma". In Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward W. Zalta (ed.).

¹⁶ RAND Corporation é uma instituição *Think Tank* sem fins lucrativos. Foi criado originalmente como Douglas Aircraft Company, atua como uma entidade que desenvolve pesquisas e análises para o Departamento de Defesa dos Estados Unidos.

¹⁷ Cf. Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward W. Zalta (ed.). Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada na lista bibliográfica.

confessem do que permanecerem em silêncio. Entretanto, o resultado que obtiverem confessando será pior para ambos do que o que obteriam permanecendo em silêncio.

Temos, portanto, neste dilema, um conflito entre a racionalidade individual e a racionalidade em grupo. Consideremos o facto de que um grupo cujos membros perseguem o interesse racional individual pode ter maus resultados do que um grupo, cujos membros agem diferentemente. Olhando para o *dilema do prisioneiro*, podemos reparar que é possível encontrar dois vencedores no jogo, e que a solução do silêncio é a melhor para ambos quando analisada em conjunto. Entretanto, percebe-se, igualmente, que os prisioneiros se confrontam com problemas de confiança mútua. Assim, para os prisioneiros, o dilema consiste em escolher entre permanecer negando o crime, mesmo correndo ambos o risco de serem colocados numa situação ainda pior; ou confessarem individualmente e esperar que sejam libertos, embora, se ambos confessarem, fiquem numa situação pior do que se permanecessem calados.

No âmbito deste trabalho, o exemplo dilemático acima referenciado interessa para o cálculo das vantagens de uma decisão cujas consequências dependem das decisões de outros agentes, onde a confiança e traição fazem parte da estratégia de jogo. A partir da análise das situações de *soma-zero* e de *não-soma-zero*, pode-se concluir que, no caso da competição, os participantes podem optar pela sua melhor recompensa, ao mesmo tempo que podem impedir os outros participantes de qualquer benefício. No concernente à cooperação, os participantes escolhem uma menor recompensa que resulta ser uma escolha desejável, permitindo aos outros participantes o alcance de um benefício desejado. O *dilema do prisioneiro* representa uma situação hipotética, na qual podem ocorrer situações de *soma-zero* e *não-soma-zero*. No dilema, apesar de os “prisioneiros” não saberem qual será a decisão do outro, cada um tem a noção de que a melhor saída para ambos é a cooperação. Entretanto, não prevendo que o silêncio seria a sua melhor escolha de cooperação, pensam que com o silêncio do outro, a melhor escolha individual é a confissão. Assim, as partes estão em igualdade de condições relativamente às possibilidades de escolha. A confissão (a traição neste caso) só será bem-sucedida se uma das partes (a traidora) souber que a outra (por ingenuidade, honestidade ou por sensatez) optará pelo que seria a melhor escolha de cooperação (o silêncio). Esta constituiria, portanto, uma situação de desigualdade de condições.

Repara-se que a teoria de jogo descreve situações que ocorrem nas relações sociais estabelecidas pelos indivíduos. Colman Andrew (1982) refere que existem realidades sociais que nunca foram referidas no discurso cotidiano como situações de jogo, mas que, na verdade, se encaixam na terminologia de jogos. Assim, considerando a componente técnica, Andrew enquadra os conflitos políticos, militares, económicos, entre outros conflitos sociais, na escala dos jogos (Andrew, 1982:3)¹⁸. Desta maneira, as relações internacionais podem ser articuladas no espírito desta teoria. Embora sua expressão seja presidida pela lógica da racionalidade individual, que propicia os mecanismos de competição, o resultado desta lógica deixa claro que, quando analisada no conjunto, o melhor pressuposto seria o da racionalidade do grupo, isto é, a cooperação. De facto, as motivações individualistas levam, geralmente, a efeitos deletérios para as partes que competem, de uma forma análoga ao efeito ricochete, quando as consequências negativas, geralmente impostas aos mais fracos, retornam para os seus orquestradores – os competidores mais fortes.

Analogamente aos estudos da psicologia, analiso a seguir a dialética das racionalidades individual e coletiva no âmbito do pensamento filosófico, precisamente nas reflexões da teoria política sobre a organização social da vida dos homens.

1.2 O Contratualismo Moderno

A dicotomia competição-cooperação está presente, e de alguma forma, está na origem das teorias contratualistas modernas. O contratualismo moderno rompe com a filosofia política aristotélica, segundo a qual, o estado político do homem tem as suas fontes na sua natureza, isto é, que o homem vive no estado político por natureza (Aristóteles, *Ética Nicómaco*, LI, 1094a 24). Esta afirmação aristotélica significa que o sentido de cooperação entre concidadãos é conatural ao homem. De acordo com o estagirita, a cooperação realizar-se-ia pela articulação entre a Ética e a Política. Estas disciplinas orientam, respetivamente, o bem individual e o bem da coletividade que forma a cidade, numa articulação que

¹⁸ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada na lista bibliográfica.

estabelece uma relação de subordinação e, até mesmo, de hierarquização, estabelecendo-se a ética em função da política, como se pode ver na seguinte citação:

"Mesmo que, com efeito, haja identidade entre o bem do indivíduo e o da cidade, de qualquer maneira é uma tarefa manifestamente mais importante e mais perfeita, apreender e salvaguardar o bem da cidade: pois o bem certamente é amável para um indivíduo isolado, mas ele é mais belo e mais divino ao ser aplicado a uma nação ou à cidade" (Aristóteles, *Ética à Nicómaco*, LI, 1094 b 7-10).

Como se vê, na teoria aristotélica não há espaço para o individualismo, pois o indivíduo naturalmente já se percebe, a si próprio, como parte integrante da comunidade política, onde coopera para o bem desta comunidade, orientando a sua ação pela virtude, de maneira que a virtude individual construa a virtude da cidade.

Entretanto, existem pontos de vista que não concordam com a posição aristotélica, de entre eles o de Paul Ricoeur e dos contratualistas modernos como Hobbes. Ricoeur designa a predisposição para a cooperação social por reconhecimento ou identificação. Ele opõe-se à posição de Aristóteles, segundo a qual a política, enquanto ação comunitária, tem preponderância relativamente a ética como ação individual. Em objeção, Ricoeur refere que nessa situação, o reconhecimento recíproco corre o risco de acabar na negação do reconhecimento (Ricoeur, 2006: 177). Desta maneira concorda com Hobbes. Com efeito, para Ricoeur, Hobbes desmistifica a sociabilidade natural do homem, ao “modificar profundamente essa relação de homologia entre o bem do indivíduo e o da cidade, que é num certo sentido, um traço comum a todas as filosofias morais e políticas dos antigos” (Ricoeur, 2006: 178). O filósofo francês acredita nisto porque pensa que o “contrato social” de Hobbes, por considerar o estado natural como o de negação do reconhecimento mútuo (porque é um estado de guerra de todos contra todos), concebe o estado político (onde os cidadãos se reconhecem perante a lei) como convencional, isto é, como resultante do contrato com base no qual se estabelece a lei que garante o reconhecimento mútuo.

Quando consideramos o pensamento de Hobbes percebemos que a negação do reconhecimento é uma manifestação da predisposição humana para competir, resultante da igualdade natural dos homens, responsável pela coincidência em termos de objetos de preferência. Na verdade, de acordo com Hobbes,

a natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa reclamar qualquer benefício a que o outro não possa igualmente aspirar (Hobbes, s/d: 109).

Assim, Hobbes defende que a igualdade quanto às capacidades faz surgir entre os homens a igualdade em relação à esperança de cada um atingir os seus fins, sendo que na busca dos fins particulares idênticos ergue-se a inimizade que incentiva o esforço de destruição e subjugação mútua.

Por conseguinte, o que o filósofo inglês afirma sugere que o homem tem uma predisposição natural para a competição, sendo que esta é uma das três principais causas de discórdia na natureza do homem, conjuntamente com a desconfiança e a glória. Enquanto a competição leva os homens a se atacar uns aos outros tendo em vista o lucro, a desconfiança leva-os a se atacar movidos pelo desejo de segurança e, por sua vez, a glória fá-los atacarem-se movidos pelo desejo de reputação ((Hobbes, s/d:111). Entretanto, a percepção do risco de destruição, que a competição, a desconfiança e a glória acarretam, obriga os homens a enveredar pelo contrato social, um contrato de cooperação movida pela necessidade de preservação, porque

a única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender de injúrias uns dos outros [...] é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir as suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. [...], numa só mesma pessoa, [...] por um pacto de cada homem com todos os homens, [...] como se cada homem dissesse a cada homem: cedo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as tuas ações. Feito isto, à multidão assim reunida numa só pessoa se chama Estado [...] É esta a geração daquele grande Leviatã, daquele Deus mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, a nossa paz e defesa [...] Àquele que é portador dessa pessoa chama-se soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súbditos (Hobbes, s/d: 146).

É desta maneira que, de acordo com Hobbes, nasce o reconhecimento mútuo na sociedade política, contrariamente a uma predisposição humana em acolher o outro, pressuposta por Aristóteles. Este reconhecimento nasce pelo medo da destruição pela morte. Vemos, então, em Hobbes, uma renúncia da competição e uma opção pela cooperação, como meio de evitar os efeitos deletérios da competição do estado natural. Um aspecto característico de Hobbes é que, diferentemente de Locke, o Estado resultante do contrato é um modelo absolutista de cooperação social, uma vez que o soberano estabelecido pelo contrato possui poderes absolutos e acima do contrato.

A perspectiva de Locke subscreve o pressuposto hobbesiano de um estado natural original, da origem convencional do Estado e da preservação como motivação para que o homem entre em um estado de cooperação social através do contrato. Entretanto difere relativamente ao tipo de Estado que resulta da convenção social.

O estado de natureza lockeano é governado por uma lei a que todos estão sujeitos. Esta é a lei da razão, que ensina aos homens que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro na sua vida, na sua saúde, na sua liberdade e nas suas posses. De maneira que quando os homens vivem juntos conforme a razão, sem um superior comum na terra que possua autoridade para julgar entre eles, verifica-se propriamente o estado da natureza (Locke, 2006: 235). Um estado de natureza que, diferentemente do defendido por Hobbes (estado de guerra de todos contra todos) é um estado pacífico. Todavia, a força, ou um intento declarado de força contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum na terra para quem apelar, constitui o estado de guerra, sendo que a falta de tal apelo dá ao homem o direito de guerra contra um agressor, embora esteja em sociedade e seja igualmente súbdito (Locke, 2006: 242). Logo, diferentemente de Hobbes que faz coincidir o estado natural com o estado de guerra, em Locke o estado de guerra é posterior ao estado natural.

Contudo, a ausência de um superior comum a quem recorrer no estado natural, em caso do abandono da lei natural, coloca o homem perante o risco de destruição pela guerra. Justamente por este risco, apesar da liberdade ilimitada que possui neste estado, ele renuncia-a pelo espectro da incerteza que assombra o seu usufruto. Portanto, “a vontade de evitar o estado de guerra constitui uma grande razão pela qual os homens abandonam o estado de natureza e unem-se em sociedade” (Locke, 2006:246). Ainda, porque os homens

são todos iguais e independentes, resulta que ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem o seu consentimento. Daí que, a maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renúncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil, consiste em concordar com outras pessoas e unir-se em comunidade, para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela (Locke, 2006: 297).

Portanto, enquanto em Hobbes, o homem no estado natural vive imediatamente no estado de guerra e governado pela lei do mais forte, em Locke, o homem só entra no estado de guerra a partir do momento em que há falta do uso da razão. Contudo, está claro que, tanto em Locke como em Hobbes, os interesses em competição estão na origem do conflito. Em ambas as situações, é o medo da guerra e a necessidade de proteção da sua liberdade que levam à opção pelo contrato. Logo, a cooperação surge como uma fuga dos efeitos destrutivos da competição. Com efeito, os indivíduos estabelecem, através do contrato, os termos de cooperação social, visando proteger as suas liberdades. Desta maneira, a comunidade política deixa de ser um fim em si como é para Aristóteles, passando a ser um meio para a realização dos interesses individuais, que a competição, própria do estado natural, os coloca em risco. Entretanto, existe um elemento comum entre Aristóteles, Hobbes e Locke: o fato de todos concordarem que a cooperação é salutar para uma vida em comunidade, embora, diferentemente dos dois filósofos contratualistas que concebem a cooperação como resultado da convenção, Aristóteles a considerar inerente à natureza humana.

Ora, no mundo global em que vivemos hoje parece haver consenso no concernente à defesa da cooperação como uma boa forma de relacionamento entre indivíduos e Estados. Todavia, coloca-se o problema de saber se esta cooperação se realiza melhor no âmbito de governos autocráticos, seguindo Hobbes, ou dentro de governos liberais, seguindo Locke. Se parece existir igualmente consenso relativamente à virtude do liberalismo para a promoção da cooperação, outra questão preocupante decorre da diferença entre os modelos de cooperação de Hobbes e Locke: não haverá o risco de que, por detrás da retórica do modelo liberal se esconda uma cooperação imposta, veiculando interesses egoístas de indivíduos e Estados particulares? No caso afirmativo, e sendo que esses interesses

evidenciam os efeitos maléficos da competição, não será este risco uma prova de que Aristóteles está certo quando preconiza a cooperação como inerente à natureza humana?

1.3 Liberalismo e Comunitarismo

Muitos filósofos contemporâneos de John Rawls concordam que ele tem o mérito de reavivar o debate da filosofia política no século XX. Um mérito que alcançou com a publicação de *A Theory of Justice* (1971). Nozick (2010), por exemplo, afirma que nada poderia se comparar a este trabalho de Rawls desde os escritos de John Stuart Mill, e que os filósofos da política do seu tempo, ou teriam de trabalhar no seio da teoria de Rawls, ou teria de explicar porque razão não o fariam (Nozick, 2010: 228). Na tradução portuguesa, esta obra foi publicada sob o título *Uma Teoria da Justiça*. De entre vários artigos anteriormente publicados, o autor retoma, no seu livro, o intitulado *Justice as a Fairness* (1958), que uso neste trabalho, numa versão republicada em 2001. Nestes textos, Rawls apresenta a sua teoria da “justiça como equidade”, na construção da qual revisita os contratualistas modernos, nomeadamente Locke, Rousseau e Kant. Com efeito, o seu pensamento se apresenta na sequência do contratualismo moderno. Para além da reação dos libertários como Robert Nozick¹⁹, Rawls teve uma grande reação dos chamados comunitaristas. Na verdade, com a sua teoria da justiça, o autor tornou-se no protagonista do debate individualismo-comunitarismo, que surge nos anos 80 nos EUA.

Os comunitaristas opõem-se a determinados aspetos do individualismo liberal. Logo, não se trata de uma corrente filosófica necessariamente contrária ao liberalismo. O facto é que, diferentemente do liberalismo que privilegia o indivíduo, o seu pensamento se centra nas comunidades e na sociedade. Pode-se, assim, apontar pelo menos três críticas comunitárias importantes ao liberalismo. Trata-se da crítica antropológica (contra o sujeito atómico); da crítica normativa (contra a separação entre ética e política); e a crítica sociológica (contra o individualismo e egoísmo). No lugar destas características liberais, os comunitaristas propõem um sujeito situado na comunidade, o lugar que lhe dá sentido e

¹⁹ Nozick reage a proposta de Rawls em *Anarquia, Estado e Utopia* (1974), nesta citação uso uma tradução de 2010.

identidade (Taylor)²⁰; a ligação entre ética e política inspirada na tradição aristotélica (MacIntyre)²¹, a prioridade da comunidade sobre o indivíduo ou do justo sobre o bem (Sandel)²² e a comunidade política como o ponto de partida para a construção de uma teoria de justiça distributiva justa (Walzer)²³.

De entre os comunitaristas pode-se distinguir os considerados da direita e os considerados da esquerda. Esta distinção tem a ver com o nível de tolerância aos ideais liberais como a autonomia individual face aos interesses comunitários, sendo, por exemplo, MacIntyre menos tolerante comparativamente a Taylor, Sandel e Walzer. Sobre as posições de MacIntyre, Taylor e Walzer irei me referir mais à frente. Por ora, me atenho ao debate entre Rawls e Sandel.

Michel Sandel é um dos importantes protagonistas do debate Rawls-comunitarismo. Ele é autor da obra *Liberalism and the Limits of Justice* (1982). Um outro texto de Sandel representativo neste debate intitula-se “The Procedural Republic and the Unencumbered Self” (1984). O discurso sobre a competição e cooperação que apresento nesta parte, articula criticamente o posicionamento destes dois filósofos americanos, demonstrando que Rawls procura refutar o utilitarismo e o libertarianismo baseando-se na filosofia kantiana, ao passo que Sandel busca uma superação do *unencumbered self* liberal, no qual, segundo este autor, Rawls mergulha com a sua teoria da justiça. Com a expressão *unencumbered self*, Sandel refere-se à conceção liberal do indivíduo que prioriza a sua capacidade de escolher os seus próprios propósitos e fins, em detrimento da identificação com os propósitos e fins da comunidade. Isto é, uma conceção que assume que o homem é, por natureza, um ser que escolhe os seus fins, antes do seu *ser*. Dito de outra maneira, a expressão *unencumbered self* significa que o homem se orienta por questões do tipo “o que posso escolher” do que “quem sou” (Sandel, 1984)²⁴. Assim, a expressão significa que o

²⁰ Cf. Charles Taylor (1989).

²¹ Cf. Alasdair MacIntyre (1981).

²² Cf. Michel Sandel (1982).

²³ Cf. Michel Walzer (1983).

²⁴ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

justo²⁵ tem prioridade sobre o bem²⁶. Rawls sublinha estas características humanas enquanto argumenta contra o hedonismo como um método de escolha. O autor sugere que o hedonismo constitui o desvio sistemático das teorias teleológicas na medida em que elas tentam formular um método de raciocínio de natureza moral claro e explicável. Com efeito, para Rawls, a fraqueza do hedonismo reflete a impossibilidade de definir um objetivo preciso que possa ser maximizado. O que sugere que a estrutura das doutrinas teleológicas sofre de um erro de radical conceção, isto é, desde o início relacionam o justo e o bem de uma forma errada. Para Rawls, não devemos tentar dar forma às nossas vidas olhando primeiro para o bem definido de forma independente. Isto porque, o que primeiramente revela a nossa natureza não são os objetivos, mas antes, os princípios que aceitamos como regendo as condições de fundo sobre as quais estes objetivos devem ser formados, bem como o modo pelo qual eles são prosseguidos. Portanto, porque o *eu* é anterior aos objetivos que defende, logo, devemos inverter a relação entre o justo e o bem que é proposta pelas doutrinas teleológicas, de modo a reconhecer a prioridade do justo (Rawls, 2001: 422).

Na tentativa de desenvolver o conceito político de justiça para o regime democrático, Rawls usa o que chama de ideia mais fundamental do conceito de justiça, ou seja, a ideia de sociedade como um sistema de cooperação social justa, ao longo do tempo e de uma geração para a outra. Partindo da filosofia kantiana, nomeadamente a sua moral, Rawls propõe que os princípios de justiça que devem orientar a cooperação social governando as instituições básicas da sociedade devem ser estabelecidos, *a priori*, na

²⁵ Rawls designa por ‘justas’ a ações que concordam com os princípios da justiça escolhidos na posição original, sob o véu da ignorância, cuja justiça radica no facto de constituírem um nivelamento das diferentes conceções particulares de bem dos indivíduos na sociedade. Por isso, são aceites por todos para regular a cooperação social na sociedade bem ordenada (Rawls, 2001: 341-345).

²⁶ Para Rawls, o bem é concebido com base em princípios de escolha racional individual. Daí que as conceções que os indivíduos possuem do seu próprio bem difiram de forma significativa, sendo que elas podem ser formadas com base no conhecimento completo dos factos (Rawls, 2001: 341-345).

“posição original”²⁷ e sob o “véu da ignorância”²⁸ (Rawls, 2001a: 33)²⁹. O filósofo igualitarista explica as condições nas quais se estabelecem os termos de cooperação com base nas seguintes três características principais ou ideias centrais organizacionais da cooperação:

1. A cooperação social é distinta de simples atividade coordenada socialmente – por exemplo, a atividade coordenada por ordens emitidas por uma autoridade absoluta central. Diferentemente, a cooperação social é guiada por regras e procedimentos reconhecidos publicamente que são aceites pelas partes cooperantes como apropriadas para regular a sua conduta;
2. A ideia de cooperação inclui a ideia de termos justos de cooperação: estes termos são os que cada participante pode aceitar razoavelmente e, às vezes, devia aceitar, uma vez que todos igualmente os aceitem. Os termos justos de cooperação especificam uma ideia de reciprocidade ou mutualidade: a todos que fazem desses termos regras reconhecidas requerer-se que sejam beneficiados, de acordo com o especificado pelo acordo público concordado como modelo; e
3. A ideia de cooperação inclui igualmente a ideia de vantagem e bem racionais de cada participante. A ideia de vantagem racional especifica o que os envolvidos na cooperação procuram como vantagem, do ponto de vista do seu próprio bem (Rawls, 2001a:6).

Percebe-se nestas três características que existe em Rawls uma distinção entre o razoável e o racional. Sendo que estes dois conceitos constituem duas ideias básicas e

²⁷ A *posição original* de Rawls é uma hipotética situação de igualdade na qual os sujeitos livres e racionais que escolhem os princípios da justiça se encontram. Esta situação é que garante que estes princípios sejam justos. Trata-se do ponto de intersecção com os contratualistas, pois corresponde ao *estado natural* na tradição da teoria do *contrato social*. Portanto, não se trata de uma situação histórica concreta, nem de um estado cultural primitivo, trata-se sim de uma situação hipotética, caracterizada de forma a conduzir a uma conceção da justiça (Rawls, 2001a: 33).

²⁸ O *véu da ignorância* é uma das características essenciais da *posição original* e consiste no facto de que na *posição original* ninguém conhece a sua posição na sociedade, a sua situação de classe ou estatuto social, bem como a parte que lhe cabe na distribuição dos atributos e talentos naturais, como a sua inteligência, a sua força, por aí em diante (Rawls, 2001a: 33-34).

²⁹ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

complementares que entram na ideia fundamental de sociedade como um sistema justo de cooperação social. Quando estes conceitos são aplicados a casos mais simples, nomeadamente, a pessoas envolvidas na cooperação e consideradas como iguais em aspetos relevantes, as pessoas razoáveis estão aptas a propor, ou a reconhecer quando propostos por outros, os princípios necessários para especificar o que pode ser visto por todos como justos termos de cooperação. Assim, as pessoas razoáveis entendem igualmente que têm de honrar estes princípios, mesmo à custa dos seus próprios interesses, de acordo com o que as circunstâncias exigirem, garantindo que os outros possam igualmente honrá-los. Igualmente, Rawls considera irrazoável não estar pronto a propor tais princípios ou a honrar os justos termos de cooperação que se possa razoavelmente esperar que sejam aceites pelos outros. Mas, pior do que irrazoável é alguém parecer meramente, ou fingir propor ou honrar, tais princípios, mas, na verdade, estar pronto a violá-los em vantagem própria, quando a ocasião permitir (Rawls, 2001a: 6-9).

Todavia, enquanto uma ação é irrazoável, ela não é, em geral, não racional. Isto porque para alguém que tenha um poder político superior ou esteja em circunstâncias mais afortunadas (e nestas condições é irrelevante, assumamos, distinguir entre a pessoa em questão como igual), será racional tirar vantagem da sua situação. Na vida quotidiana “podemos comparar esta distinção com o que dizemos de certas pessoas que, dada a sua posição superior na negociação, a sua proposta é perfeitamente racional, mas irrazoável”. Isto significa que “o senso comum vê o razoável, mas não, em geral, o racional, como ideia moral que envolve sensibilidade moral” (Rawls, 2001a: 9).

Portanto, em Rawls, o racional pressupõe a legitimidade dos interesses individuais em competição na sociedade. Entretanto, para que se passe de uma competição para a cooperação, é necessário que os interesses individuais racionais se tornem razoáveis, e a razoabilidade implica a sua aceitação pelos outros, pois, implica a conformidade às regras que devem reger as instituições básicas da sociedade. Segundo Rawls, só assim é que se pode estabelecer os termos justos de cooperação, isto é, a teoria da justiça como equidade.

Por isso, a teoria da justiça como equidade de Rawls baseia-se em dois princípios. O primeiro é o princípio da liberdade: “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas que sejam compatíveis com um sistema de liberdades idêntico para as outras”. O segundo é o princípio da diferença: “as desigualdades

económicas e sociais devem ser distribuídas para que, simultaneamente *a*), se possa razoavelmente esperar que elas sejam em benefício de todos; *b*) decorram de posições e funções às quais todos têm acesso” (Rawls; 2001: 68).

Estes dois princípios de Rawls contrariam-se a duas teorias familiares, precisamente, a corrente utilitarista e a corrente libertária, como se depreende da análise que Michel Sandel faz à teoria de Rawls. Com efeito, com Sandel fica evidente que, ao argumentar contra o utilitarismo, Rawls considera que esta doutrina falha por não tomar a sério a distinção entre as pessoas. Isto porque na procura de maximizar o bem-estar geral, o utilitarismo trata a sociedade como se fosse uma pessoa singular, tornando-se, assim, indiferente à distribuição de satisfações entre pessoas, exceto quando há possibilidade de afetar a todos. Desta maneira, usa alguns como meios para a felicidade de todos (Sandel, 1984: 88)³⁰. A outra falha do utilitarismo que Rawls aponta é concernente ao facto de não respeitar cada um como um fim, porque quando defende os direitos individuais, fá-lo com base em cálculos segundo os quais, respeitando esses direitos, irá servir a utilidade a longo prazo. Rawls sugere que estes cálculos são contingentes e incertos. Por isso, para evitar o perigo de ver as suas perspectivas sacrificadas por um bem maior para os outros, as partes na *posição original* insistem em certas liberdades básicas para todos e colocam estas liberdades *a priori* (Sandel, 1984).

Contra a corrente libertária, Rawls argumenta que ela erra por não reconhecer a arbitrariedade da fortuna, entendida como qualquer distribuição resultante de um eficiente mercado económico, e opõe toda a redistribuição na base de que as pessoas têm direito sobre qualquer coisa que adquirem, desde que não trapaceiem ou roubem, porque, nesse caso, violariam o direito de alguém poder obter a mesma coisa (Sandel, 1984). Sandel refere que Rawls se opõe a este princípio na base de que a distribuição de talentos e de ativos, e mesmo de mecanismos pelos quais uns conseguem mais, e outros menos, é arbitrário sob o ponto de vista moral; é uma questão de sorte. Assim, para Rawls, distribuir bens na vida com base nestas diferenças não é fazer justiça. É apenas passar da arbitrariedade das contingências naturais e sociais para os arranjos humanos. Porque, como indivíduos, merecemos tanto os talentos que a nossa sorte pode nos proporcionar, como os benefícios

³⁰ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

que advém deles, devíamos, assim, tomar esses talentos como ativos, e considerar cada um de nós como beneficiário comum das recompensas que trouxerem. Portanto, aqueles que têm sido favorecidos pela natureza deviam beneficiar da sua sorte, apenas nos termos em que melhoram a situação daqueles que não tiveram essa sorte, porque “na justiça como equidade, os homens concordam em partilhar o destino dos outros” (Sandel, 1984).

Na perspectiva de Sandel, Rawls cai em contradição ao procurar com a sua teoria da justiça, sobretudo com o seu princípio da diferença, superar a corrente libertária. Sandel refere que o princípio da diferença começa com um pensamento conveniente ao *unencumbered self*, de acordo com o qual os ativos que tenho são apenas acidentalmente meus, mas termina assumindo que estes ativos são, por isso, comuns, e que, a sociedade tem prioridade sobre os frutos do seu exercício (Sandel, 1984). Sandel vê neste argumento um ponto fraco. Para o filósofo comunitarista, simplesmente porque eu, como indivíduo, não tenho um direito privilegiado sobre os ativos que tenho acidentalmente, não segue que todos no mundo tenham, pois não há razão para pensar que a sua localização na província da sociedade ou dentro da província da humanidade é menos arbitrária sob o ponto de vista moral. Se a sua arbitrariedade em mim não os faz elegíveis para servir os meus fins, parece não haver uma razão óbvia para que a arbitrariedade em qualquer sociedade particular os faça elegíveis para servir os fins dessa sociedade (Sandel, 1984).

O ponto de Sandel neste argumento é de que, o princípio da diferença, como o utilitarismo que Rawls procura refutar, é um princípio de partilha e, como tal, deve pressupor alguns laços morais entre aqueles cujos ativos deviam implantar e cujos esforços deviam alistar num empreendimento comum. De outra forma, será uma simples fórmula para usar algumas pessoas como meios para fins das outras. Por isso, Sandel pensa que, sob uma visão cooperativa em si, não está claro o que dever ser a base moral para esta partilha (Sandel, 1984). Assim, Sandel defende que uma implantação de ativos individuais em prol do bem-comum, para que não pareça uma ofensa contra a pluralidade e o carácter distintivo dos indivíduos que o liberalismo procura assegurar, deve basear-se numa conceção constitutiva de comunidade (Sandel, 1984).

Uma conceção constitutiva seria uma conceção forte de comunidade, diferente daquela que resulta da compreensão rawlsiana da relação entre o *self* e seus fins. Sandel explica melhor o que seria uma comunidade constitutiva em *Liberalism and the Limits of*

Justice (1982). Nesta obra, apresenta três visões diferentes de comunidade. A primeira é aquela que chama de instrumentalista, na qual os indivíduos se juntam à comunidade para promover os seus próprios interesses; a segunda é a que chama de sentimentalista. Nesta, as pessoas são primeiramente individualistas, mas as suas motivações podem ser comunitárias. Isto aconteceria da seguinte forma: uma comunidade pode ser habitada maioritariamente por cidadãos benevolentes, preocupados com o destino uns dos outros e que se juntam em vários empreendimentos cooperativos. Entretanto, porque o *self* é *a priori* relativamente aos seus fins, esta visão de comunidade não pode estabelecer-se plenamente, pelo facto de que a comunidade não poder estabelecer-se como um bem que não tenha sido escolhido, mas que coloca exigências legítimas sobre a pessoa; a terceira visão é a constitutiva, aquela que descreve o sujeito e não apenas os objetos de aspirações partilhadas (Sandel, 1982: 62)³¹.

A primeira visão de sociedade descrita é a defendida pelos libertários, de entre os quais Nozick; a segunda é a visão que Rawls propõe como alternativa ao utilitarismo e ao libertarianismo; a terceira constitui a proposta que Sandel apresenta como alternativa à comunidade rawlsiana, que a considera sentimentalista. Rawls e Sandel concordam na necessidade da partilha de talentos e ativos entre os membros da comunidade, como forma de cooperação. Desta forma, ambos se opõem à posição libertária que sugere a defesa dos direitos de titularidade do que de partilha obrigatória de talentos. Entretanto, para Sandel, Rawls entra em contradição quando procura salvaguardar a prioridade do direito individual de escolha de fins próprios (o *unencumbered self*), ao mesmo tempo que defende a necessidade de partilha de talentos e ativos, que os indivíduos têm por boa fortuna. Para Sandel, o problema desta posição rawlsiana está na sua ontologia atomista³², de onde deriva a sua moral, que não permite uma cooperação justa, ao negar uma base vinculativa que reconheça os laços entre os indivíduos da comunidade, fazendo-os partilhar propósitos e fins. Neste sentido, Rawls cai no mesmo instrumentalismo do utilitarismo. Assim, uma base

³¹ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

³² Para Sandel, o atomismo de Rawls está no facto de estabelecer o *self* como *a priori* relativamente aos seus fins (Sandel, 1982: 153).

moral para a cooperação (para a partilha) na comunidade deve estabelecer-se considerando, antes, a identidade do indivíduo, depois, as suas condições de escolha.

Se a contradição de Rawls consiste em cair no instrumentalismo utilitarista que procura evitar, a teoria da titularidade de Nozick parece mais coerente em evitar o utilitarismo, enquanto defende o estado mínimo e, conseqüentemente, a não obrigatoriedade da partilha da propriedade privada, por meio de expedientes como impostos, mesmo sobre o pretexto da busca de uma justiça distributiva.

No essencial, Nozick apresenta a sua teoria no capítulo VII do livro *Anarchy, State and Utopia*, intitulado “distributive justice”. Logo no início do capítulo, o autor afirma que o Estado mínimo é o mais extenso que se pode justificar, que um Estado mais extenso que o mínimo viola os direitos das pessoas. Mas, que, entretanto, muitas pessoas apresentam razões que pretendem justificar um Estado mais extenso (Nozick, 1998: 149)³³. Nesta parte do livro, Nozick foca-se numa das razões geralmente reconhecidas como as que contam e influenciam esta posição, para precisamente mostrar onde falha. Trata-se da crença de que o Estado extenso se justifica porque é necessário para atingir a justiça distributiva.

Para desconstruir esta ideia, o filósofo libertário afirma, em primeiro lugar, que a expressão “justiça distributiva” não é neutral. Mas, acontece que muitas pessoas presumem que a expressão significa que alguma coisa ou algum mecanismo usa algum critério ou princípio para distribuir mantimentos ou coisas. Na verdade, pensa Nozick, não existe nenhuma distribuição central, nem pessoa ou grupo com direito para controlar todos os recursos e decidir como devem ser distribuídos. O que acontece é que, o que cada um recebe vem de outra pessoa que dá em troca algo, ou que simplesmente oferece. E, numa sociedade livre, diversas pessoas controlam diferentes recursos, sendo que novas posses chegam por meio de trocas voluntárias. O resultado final, numa tal sociedade, é o produto de tantas decisões individuais nas quais diferentes indivíduos envolvidos tem direitos para fazer. Por isso, Nozick pensa que alguns usos do termo distribuição não implicam uma previa distribuição apropriada julgada por um critério. Assim, defende que falar de propriedade privada e de um princípio da justiça sobre propriedade é descrever, em parte, o que a justiça

³³ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada na lista bibliográfica.

requer das pessoas. De maneira que, o assunto da justiça sobre a propriedade consiste em três grandes temas, a saber, o princípio da aquisição original; o princípio da transferência; e o princípio da retificação. O primeiro e o segundo seriam suficientes numa situação em que o mundo fosse justo, mas, porque na realidade não é, surge a necessidade do terceiro.

O tema da aquisição original da propriedade refere-se à apropriação de algo que não seja possuído por ninguém. Inclui assuntos de como as coisas não possuídas podem vir a ser possuídas, as coisas que podem vir a ser possuídas por este processo, a extensão do que pode vir a ser possuído por um processo particular, etc. Trata -se de um tema que gera o princípio de justiça sobre aquisição (Nozick, 1998: 150); O tema sobre a transferência de posses de uma pessoa para a outra refere-se a questões como por que processos pode uma pessoa transferir propriedades para uma outra pessoa? Como a pessoa pode adquirir uma propriedade de uma outra pessoa que possui esta propriedade? Sobre este tema faz-se a descrição geral da troca voluntária e oferta, mas também da fraude, assim como a referência a detalhes convencionais particulares, fixados de acordo com uma dada sociedade. Este tema gera o princípio da justiça sobre transferência de propriedade, que inclui os princípios que governam como uma pessoa pode alienar-se da sua propriedade, passando-a para o estado de não propriedade (de propriedade de ninguém) (Nozick, 1998: 150).

Daqui Nozick conclui, pois, que se o mundo fosse justo, o assunto da justiça sobre titularidade se definiria indutivamente do seguinte modo:

1. Uma pessoa que adquire uma propriedade de acordo com o princípio de justiça na aquisição é titular desta propriedade;
2. A pessoa que adquirir uma propriedade de acordo com o princípio da justiça sobre transferência, de alguém que tenha direito sobre esta propriedade, ele tem direito sobre esta propriedade; e
3. Ninguém tem direito sobre uma propriedade, exceto por aplicação de 1 e 2 (Nozick, 1998: 151).

Isto significa que a distribuição é justa se ela vier de uma outra distribuição por meios legítimos. Mas precisamente, que qualquer que seja a coisa que venha de uma situação justa, através de passos justos, é justa em si. Logo, a justiça sobre titularidade é histórica.

Mas, Nozick mostra que não são todas as situações que são geradas de acordo com os dois princípios de justiça sobre titularidade. Refere, portanto, que algumas pessoas roubam das outras, defraudam os outros, escravizam-nos, apropriam-se da sua produção, proibindo-os de viver como querem ou, forçosamente excluem os outros de competir nas trocas. Nenhum destes modos de transação é permissível para o autor libertário.

Logo, por causa da existência de violações prévias dos dois princípios da justiça, surge o terceiro maior tema da justiça sobre titularidade, que é o tema da retificação da justiça sobre propriedade. A questão de fundo que este tema traz é a seguinte: se as injustiças passadas formaram, de várias maneiras, as propriedades atuais, algumas identificáveis e outras não, o que fazer agora se tudo deve ser feito para retificar estas injustiças? (Nozick, 1998: 152).

Ora, se a teoria da justiça sobre direitos de titularidade é histórica, no sentido de exigir a averiguação da forma como a propriedade foi produzida, saber se a distribuição é justa vai depender de como é que ela foi formada. Mas, para Nozick, em contraste, os princípios da justiça da atualidade (Nozick referem-se às teorias da justiça suas contemporâneas como o igualitarismo de Rawls) defendem que a justiça distributiva é determinada pela forma como as coisas são distribuídas, portanto, de quem tem o quê, julgado por alguns princípios estruturais da justiça distributiva. O problema que Nozick encontra neste tipo de justiça, que designa de princípios padronizados ou orientados para o resultado final, está ligado, sobretudo, a duas questões. Em primeiro lugar está o facto de que a padronização perturba a liberdade. Para o autor, este acaba sendo o ponto fraco da padronização porque com o tempo os atos voluntários dos indivíduos ameaçarão a estabilidade das sociedades padronizadas. Disto depreende-se que, nas sociedades padronizadas ou baseadas em princípios orientados para o resultado final, a justiça não se pode realizar continuamente sem uma contínua interferência na vida das pessoas. Por outras palavras, para manter um padrão é necessária uma contínua interferência para impedir as pessoas de transferir os seus recursos como desejam ou, continuamente (ou periodicamente), interferir para tirar de algumas pessoas recursos que outras, por alguma razão escolheram transferir-lhes (Nozick, 1998: 163). Em segundo lugar, o problema da padronização está ligado ao fato de ela permitir que cada um tenha direito sobre a produção do outro, porque separa a produção da distribuição. Em resultado disto acontece que os princípios orientados para o resultado final, assim como outros princípios padronizados de justiça distributiva,

instituem (parcialmente) propriedade das pessoas e suas ações e trabalho, a uns sobre os outros. Desta maneira, estes princípios operam uma passagem na noção liberal clássica de auto-propriedade para a noção de direito parcial sobre outras pessoas.

O filósofo libertário, no processo de refutação das teorias padronizadas ou de resultado final, parte da teoria de auto-propriedade de Locke, desconstrói a teoria de direitos individuais de escolha de Amartya Sen e contesta a teoria de cooperação social de Rawls. Se a partir de Locke, Nozick defende que cada um tem o direito de dispor como bem entender da propriedade do seu trabalho, decorrente da auto-propriedade de si, com base na teoria de direitos individuais de escolha de alternativas sociais de Amartya Sen, mostra que a padronização exige a interferência contínua nas ações e escolhas dos indivíduos. De Rawls contesta que a necessidade de uma teoria de justiça decorra apenas da necessidade de redistribuir o somatório da cooperação social, uma vez que a proteção dos direitos de titularidade exige igualmente uma teoria de justiça, a teoria da justiça sobre titularidades.

Locke teria tentado especificar um princípio de justiça na aquisição ao estabelecer a origem de direitos de propriedade sobre um objeto não possuídos em termos de alguém misturar o seu trabalho com o objeto. Neste sentido, misturar o trabalho próprio com aquilo que não é possuído torna-se uma maneira de ganhar o que não é possuído, na medida em que torna melhor e mais valiosa a coisa sobre a qual se trabalha. Mas, a propriedade assim adquirida só é legítima, quando a apropriação de um objeto não possuído não piora a situação dos outros, isto é, quando se deixa o suficiente e igualmente bom em comum para outros. Conquanto a apropriação respeite esta restrição, a propriedade dela decorrente é legítima, de modo que o detentor dos direitos de titularidade pode dispor dela como pretender, incluindo a sua transferência mediante compensação ou por doação. A preocupação em não piorar a situação dos outros constitui aquilo que Nozick designa de restrição lockiana (Nozick, 1998, 220-221). Para Nozick, esta restrição é importante para uma teoria adequada da justiça na aquisição, de modo que toda a apropriação que a viola é ilegítima, exigindo, por isso, uma retificação. Neste sentido, o princípio lockiano de justiça na aquisição constitui o substrato da teoria de direitos sobre titularidade de Nozick.

Se, de acordo com Nozick, a teoria de Sen supõe uma situação em que os direitos individuais são interpretados como direitos de escolher a qual de duas alternativas se deve atribuir a classificação mais elevada numa ordenação social de alternativas. E, ainda, se uma

alternativa é unanimemente preferida à outra, então recebe uma classificação mais elevada na ordenação social. Se considerarmos ainda que nesta situação não há qualquer ordenação social linear, surge, então, a dificuldade de se tratar de um direito individual de escolha entre alternativas como direito de determinar a ordenação relativa destas alternativas dentro de uma ordenação social (Nozick, 1998: 209). Deste modo, se as prerrogativas sobre propriedade são direitos a dispor, então a escolha social tem de ter lugar dentro das restrições de como as pessoas podem escolher exercer os seus direitos. Assim, se qualquer padronização é legítima, subsumindo-se no domínio da escolha social, ela é restringida pelos direitos das pessoas. Logo, a alternativa de ter primeiro uma classificação com direitos exercidos no âmbito das suas restrições não é sequer uma alternativa, porque se a alternativa classificada em primeiro lugar deixar espaço para a escolha individual, tem de haver algo para impedir que esta escolha a transforme em outra alternativa (Nozick, 1998; 10-11). Por isto, Nozick pensa que o argumento de Sen nos leva ao resultado de que a padronização exige a interferência contínua nas ações e escolhas dos indivíduos.

Relativamente ao pensamento de Rawls, Nozick não aceita a sua teoria de cooperação social. O autor libertário reconhece que os indivíduos conseguem um benefício menor agindo sozinhos comparativamente à uma situação de cooperação onde se consegue um maior somatório da sua produção. Por isso, concorda com a necessidade de princípios de justiça social para atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definir a distribuição apropriada dos custos e benefícios da cooperação. Entretanto, vê na justiça social distributiva de Rawls um problema que pode se conceber de duas maneiras: como se deverá alocar o somatório ou os benefícios da cooperação social? ou como se deverá alocar a quantia suplementar devido à cooperação social, que são os benefícios dessa cooperação social?

O que preocupa Nozick é que parece que para Rawls só há necessidade de uma teoria da justiça no âmbito de uma cooperação social, pela necessidade de se definir a forma de alocar os benefícios dessa cooperação social, de modo que numa situação não cooperativa, onde os indivíduos contam apenas com benefícios do seu trabalho individual, não se levantam questões de justiça distributiva. Face a este posicionamento, Nozick pergunta-se: “em virtude de que fatos acerca da cooperação social emergirão estas questões de justiça” (Nozick, 1998: 230). Para ele, em vez de se afirmar que nenhuma teoria de justiça se aplica a uma situação não cooperativa, porque é possível alguém roubar os produtos de

outros nesta situação, o que é em si injusto, devia se dizer que a teoria da justiça a aplicar é uma teoria da justiça corretiva: a teoria da titularidade (Nozick, 1998: 231).

Nozick defende, assim, que as titularidades individuais se aplicam igualmente a partes de produtos produzidos cooperativamente. Tais são os casos em que as pessoas cooperam fazendo coisas, mas trabalhando separadamente e os casos em que cooperam trabalhando conjuntamente para produzir algo. Em ambos os casos, pensa Nozick, as pessoas escolheriam fazer trocas com outras pessoas e transferir titularidades, em qualquer proporção mutuamente aceitável, sem quaisquer restrições à sua liberdade de negociar com outra parte. Por isso, como crítica a Rawls pergunta-se: porque razão estas trocas voluntárias das pessoas levantam problemas especiais sob o modo como se deve distribuir as coisas? Considerando o caso em que as pessoas trabalham conjuntamente para produzir algo, questiona se: será impossível desenredar as respetivas contribuições das pessoas?

Se para Rawls, a questão neste tipo de cooperação é de saber se há ou não uma noção coerente de produto marginal identificável, para Nozick, a verdade é que, nesta situação, as pessoas transferem os seus haveres ou trabalho em mercados livres, sendo as proporções de troca determinadas de maneira usual, de modo que se a teoria de produtividade marginal for razoavelmente adequada, as pessoas receberão, nestas transferências voluntárias de haveres, aproximadamente os seus produtos marginais. Por isso, o filósofo libertário afirma que, diferentemente da sua teoria da titularidade, que considera aceitável qualquer distribuição que resulta de trocas voluntárias entre as partes, Rawls, que encara a teoria da produtividade marginal como uma teoria padronizada da justiça, pensa que tais situações de produção conjunta e produto marginal indeterminado proporcionam uma oportunidade para alguma teoria de justiça entrar e determinar as proporções da troca apropriada. Nozick refere-se, assim, à posição rawlsiana acerca das desigualdades, que exige que as contribuições distintas para a produção conjunta sejam isoláveis. Por isso, Rawls esforça-se para argumentar que “as desigualdades são justificadas se servirem para melhorar a posição do grupo que está em piores condições na sociedade” (Nozick, 1998: 234). Mas, Nozick pensa que a reivindicação que se imagina acerca da natureza indivisível, irreparável do produto conjunto parece dissolver-se, deixando pouco claras, se não misteriosas, as razões a favor da perspectiva de que a cooperação social cria problemas especiais de justiça distributiva que de contrário não se apresentam. Por isso, esta posição, que em nome da cooperação social, preconiza um estado abrangente baseado na justiça distributiva do tipo

padronizado, onde a organização da sociedade se faz de modo a maximizar a posição do grupo que fica menos favorecido na sociedade. Uma situação que, para Nozick pode parecer uma regra de aproximação rudimentar para retificar as injustiças do passado. Todavia, Nozick não vê com bons olhos o uso da ideia de retificação para condenar qualquer esquema particular de transferência de pagamentos, a menos que seja claro que consideração de retificação das injustiças se possa aplicar para o justificar.

Portanto, é justamente porque os princípios padronizados de justiça distributiva e os orientados para o resultado final violam os direitos das pessoas que Nozick propõe como alternativa a sua teoria da justiça distributiva da titularidade. Uma teoria que, ignorando a aquisição e a retificação deveria apresentar-se da seguinte forma: “a cada um de acordo com o que ele escolhe fazer, a cada um de acordo com o que escolhe fazer para si, e o que outros escolhem fazer para ele, escolhem oferecer do que eles fizeram, oferecidos previamente e ainda não gastaram ou transferiram” (Nozick, 1998: 60).

De uma forma geral, a teoria de Nozick é contra a tributação obrigatória que vise cobrir as necessidades básicas das pessoas, sobretudo os menos favorecidos da sociedade. Supostamente, a proposta de Nozick visa premiar os mais trabalhadores. Este é o objetivo que, na atual administração de Donald Trump, os EUA conseguiram com a autorização, no dia 21 de dezembro de 2017, por parte do Congresso, do corte nos impostos, naquilo que o Presidente Trump considerou de prenda de Natal para os americanos mais trabalhadores. Mas, um artigo publicado na revista eletrónica “Democracy Now”, intitulado “The Darkest Day of The Year”, assinado por Amy Goodman e Denis Moynihan, aproveitando para ironizar o facto de o dia coincidir com o solstício de inverno, o dia com o mais curto período diurno do ano e, conseqüentemente, o dia mais escuro, considera a aprovação do corte nos impostos como a autorização da maior transferência da riqueza, da base (da maioria trabalhadora da classe média e dos americanos pobres), para o topo (para a minoria rica), na história da América (Goodman & Moynihan, 2017)³⁴. Assim, o título “the darkest day of the year” sugere o espectro que a lei representa para os americanos mais pobres, deitando por

³⁴ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

terra “o cavalo de batalha” dos republicanos conservadores que sempre defenderam a promoção dos serviços sociais.

Assim, se quisermos falar de um aspeto contraditório da teoria de Nozick, o argumento do artigo de “The Democracy Now” é elucidativo, na medida em que o corte nos impostos inviabiliza a realização dos serviços sociais. Logo, a pesar da proposta de Nozick ser mais coerente na refutação do instrumentalismo utilitarista, defendendo um Estado mínimo, não escapa à contradição da racionalidade individual no âmbito de uma vida coletiva.

A partilha de ativos preconizada pelas teorias de Rawls (não obstante a sua deficiente justificação) e Sandel constituem posições pró-cooperação. Esta é uma posição que se coaduna com o Estado Social e aparece de uma forma oscilatória durante a vigência da macroeconomia keynesiana³⁵, o chamado compromisso Keynesiano³⁶ dos anos 1970, e a dita terceira via³⁷ que pretendeu apresentar o neoliberalismo com um rosto humano. Por outro lado, a posição de Nozick é mais conducente ao consenso de Washington³⁸ e aprovação do corte nos impostos do dia 21 de dezembro de 2017. Se a primeira posição favorece a partilha (cooperação social) a segunda é decididamente a cara de uma competição desleal, até da exploração, por isso, de tempos em tempos, ao longo da vigência da ordem neoliberal,

³⁵ A macroeconomia Keynesiana defendia o controle sobre os mercados, assim como a intervenção na economia, em contraste com a posição do neoliberalismo (Costas, 2005).

³⁶ O compromisso Keynesiano compreende a adoção das técnicas fiscais e monetária keynesianas depois da queda oficial do Keynesianismo, nomeadamente a intervenção do Estado na economia, mesmo durante o período neoliberal, nos anos 1970 e mesmo poucos anos atrás. Estas últimas intervenções não foram tão radicais como o tradicional Keynesianismo, não representando por isso uma quebra decisiva do neoliberalismo (Costas, 2005).

³⁷ Por nova cara do liberalismo refere-se aos programas como Objetivos de Desenvolvimento do Milénio desenhados em reação às críticas apontando o recrudescimento da pobreza no mundo em resultado da aplicação de programas de ajustamento estrutural e de políticas de estabilização. Esta reação resultou na constatação de que os mercados não são suficientes e que o ideal seria uma forma de capitalismo mais amigável e gentil. Assim, os Objetivos de Desenvolvimento do Milénio surgem como Estratégia da Redução da Pobreza no mundo (Johnston, in Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston, 2005: 135-141).

³⁸ O consenso de Washington reflete a convergência de três instituições baseadas em Washington D.C., precisamente o BM, FMI e Departamento de Tesouro Norte Americano, em volta da teoria neoclássica e a criação da teoria neoliberal e a prescrição da política neoliberal para os países pobres. Este consenso foi estendido posteriormente para incluir a OMC e o Banco Central Europeu (Saad-filho, in Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston 2005: 113-119).

cria a necessidade da intervenção do estado na economia para corrigir os efeitos negativos do mercado de livre concorrência.

O que acabo de discutir nesta parte mostra as motivações e implicações da competição e cooperação como duas lógicas de racionalidade distintas e a vantagem da lógica de racionalidade coletiva para uma vida comunitária qualitativamente melhor. Analisemos de seguida estas duas lógicas no campo das relações internacionais.

1.4 Competição e Cooperação nas Relações Internacionais

A geopolítica é um conceito importante nas relações internacionais. Daí que, para a clareza do meu discurso nesta parte, devo começar por analisar este conceito. No sentido estrito, por geopolítica entende-se “o estudo da influência dos fatores geográficos sobre a política”. No sentido lato, este termo compreende “o estudo das forças em Ação no domínio da política”. Assim, “foca-se nos acores (quem?), nas ações e nas atividades (o quê?), nos fatores (como?) e nos desafios localizados (porquê?)”. A geopolítica toma, por isso, em consideração “os jogos de interesses e de poderes de atores situados em contextos institucionalizados por regras, por normas técnicas e sociais e por símbolos portadores de significações” (Hugon, 2009: x).

Esta definição tem, pelo menos, duas implicações. A primeira: que a configuração geográfica tem implicações políticas e, por consequência, económicas como procurarei demonstrar a seguir. A segunda: que sendo a geopolítica parte das relações internacionais, quem tiver os fatores geográficos a seu favor na atual ordem política internacional, tem um maior poder de realização dos seus interesses nas relações internacionais.

Tomando a África por exemplo, verifica-se que, com a exceção das ilhas do oceano Índico e dos países ribeirinhos do mar Vermelho, a geopolítica do mar é reduzida. O mar e as costas inóspitas têm sido mais um obstáculo do que uma abertura. As fragilidades das infraestruturas combinadas com a extravasão das redes de comunicação isolam a África das grandes redes internacionais. Em virtude dos fracos meios técnicos financeiros, a geopolítica dos ares é fraca. Em termos políticos, surgem em África várias potências regionais: a África do Sul no seio da África Austral, a Nigéria no seio da África Ocidental, a Etiópia no Corno de África, que são Estados pivôs para as grandes potências, nomeadamente os EUA (Hugon, 2009, ix).

Esta realidade de África determina a forma de estar dos países, tanto individualmente como coletivamente, nas relações regionais, continentais e mundiais que, por natureza, são, ao mesmo tempo, de cooperação e de competição. Na verdade, sendo real o que Hugon afirma, é preciso acrescentar que os recursos naturais que a África possui, bem como a importância estratégica das suas nações, no que se refere à necessidade de alianças que os países ocidentais precisam estabelecer para fortalecer a sua influência nos organismos internacionais, se bem usados podem ser um facto geopolítico a seu favor. De facto, as relações internacionais realizam-se através de *hard power*³⁹ e *soft power*⁴⁰, separadamente ou de uma forma combinada. Assim, uma negociação bem cuidada pode trazer vantagens significativas para os países africanos. Esta possibilidade aplica-se a outros países que se encontram, como a maioria dos países africanos, numa situação periférica relativamente às potências neoliberais do Norte. Isto é, os países que designo de Sul podem usar de seus recursos e situações estratégicas para negociar os seus interesses. O caso da Turquia e a União Europeia na negociação da situação dos emigrantes, mediatizado pelos meios de comunicação nos princípios de 2016 elucida esta possibilidade.

O mais importante neste trabalho são os fatores geopolíticos que entram em jogo na cooperação e/ou competição entre Estados. Como procurei elucidar com base na teoria do jogo, na competição os participantes podem optar pela sua melhor recompensa, ao mesmo tempo que impedem os outros participantes de qualquer benefício, enquanto na cooperação, os participantes escolhem uma menor recompensa que resulta ser uma escolha desejável, porque permite aos outros participantes conseguirem um desejado benefício. Igualmente, procurei elucidar que os indivíduos dentro da comunidade e os Estados nas suas relações, podem competir e ou cooperar. No mesmo discurso, referi que a competição é motivada por interesses individuais enquanto a cooperação visa interesses coletivos. Entretanto, se a cooperação pode facilitar a realização de interesses individuais, também pode evitar o prejuízo dos interesses dos outros. Tanto a competição como a cooperação

³⁹ O *hard power* exprime-se historicamente, nas relações assimétricas entre Estados pela força e pela coerção militar (Cf. Nye; 1990). Minha tradução.

⁴⁰ Entende-se por *soft power*, no âmbito das relações internacionais a capacidade de um corpo político influenciar indiretamente o comportamento ou os interesses de outros corpos políticos através dos meios culturais e ideológico, onde atuam a persuasão, a negociação e a propaganda (Cf. Nye, 1990).

aparecem, assim, como resultado do instinto de sobrevivência conatural ao homem. Na verdade, quando o homem constata a dificuldade de realizar os seus interesses na competição pelas necessidades de sua sobrevivência, estabelece acordos de cooperação com os seus semelhantes, de modo a facilitar a consecução dos seus objetivos. A análise do contratualismo moderno, que fiz acima, mostra particularmente esta realidade.

Na relação entre indivíduos dentro da comunidade política e na relação entre Estados como instituições particulares, são várias as questões que constituem necessidades de sobrevivência. De entre estas necessidades, destacam-se as económicas. Uma consecução salutar (no que se refere ao benefício mútuo) destas necessidades, é concretizável através da cooperação do que pela competição ou, mais especificamente, por uma competição desleal. O que significa que a cooperação entre indivíduos e entre Estados é mais recomendável para a obtenção, ao mesmo tempo, de interesses comuns e particulares, favorecendo, assim uma convivência harmoniosa entre as partes envolvidas. Consideremos a seguir três questões importantes para a sobrevivência da humanidade no mundo atual governado pelo sistema neoliberal como modelo de desenvolvimento, que designo por eixos de cooperação pertinentes.

1.5 Três Eixos de Cooperação Pertinentes

Proponho, pois, nesta parte três eixos de cooperação pertinentes nas relações internacionais e, por conseguinte, fundamentais nas relações de cooperação Norte-Sul na atual sociedade global. Reitero, não obstante a ênfase que dou à África, que designo por Sul, não só aos países africanos pobres, mas a todos os países pobres do mundo, considerados subdesenvolvidos ou em vias de desenvolvimento, e cujos projetos de desenvolvimento estão apostos à cooperação com o Norte rico e desenvolvido, através das instituições político-económicas globais, marcadas pelo neoliberalismo.

As questões político-económicas constituem, assim, o primeiro eixo de cooperação que apresento, seguindo-se as questões ambientais e, em último lugar, mas não menos importante, a questão dos emigrantes ou refugiados. O primeiro é o mais mediatizado no que às questões de desenvolvimento se refere. O segundo e o terceiro resultam do estado de coisas no primeiro, aparecendo como consequências deste. Em última análise, o estado de coisas nos dois últimos eixos tem impacto no primeiro, em forma de efeito ricochete. Da análise destes eixos percebe-se que as lógicas da *soma-zero*, do

estado natural e do *unencumbered self*, todas elas lógicas da racionalidade individual, deviam ser abandonadas, passando-se, assim, às lógicas da *não-soma-zero*, do estado político e da comunidade constitutiva. Estas, por sua vez compreendem uma lógica de racionalidade coletiva.

1.5.1 Eixo político-económico

Olhando para a história de África compreende-se que este continente se configura como um ator das relações internacionais a partir do momento em que os seus países adquirem a independência política, não obstante, o facto de o conceito de geopolítica ter a sua origem ligada ao continente africano. Como observa Hugon, o termo “geopolítica” foi forjado em relação ao imperialismo alemão e à expansão colonial da segunda metade do século XIX, altura em que a África estava sob colonização direta (1870-1905). Trata-se do momento em que surgem os primeiros debates sobre geopolítica, que constituíram uma ilustração dos laços entre conquistas territoriais, redefinição de fronteiras e relações de poder (Hugon, 2015: X).

Entretanto, só a partir da época das independências é que o continente africano começou a pretender ter voz na matéria de relações internacionais. Nessa altura, transforma-se no palco de luta entre os dois blocos que se opunham na Guerra Fria, designadamente, o bloco ocidental, comandado pelos Estados Unidos de América, e o bloco do Leste, comandado pela então União Soviética. Esta realidade aconteceu sobretudo depois da Conferência de Bandung de 1955, na qual os países africanos e outros países pobres pelo mundo fora, foram obrigados ao alinhamento. Na altura, a cooperação Norte-Sul era caracterizada pela Ajuda Pública ao Desenvolvimento – do ocidente liderado pelos EUA ou do Leste liderados pela URSS, para os países alinhados com as respetivas posições político-económicas – e garantia de zonas de influência e mercado, por parte dos países beneficiários da ajuda, para os contendores da guerra fria. Logo, a influência da guerra fria na cooperação não se verificou apenas em África, mas também em mais países do mundo, sobretudo os países asiáticos e da América latina, isto é, esta influência estendeu-se para muitos dos países do Sul económico.

Nota-se, pois, que neste âmbito, os principais interesses na cooperação eram de índole político e económico. Tratava-se do que designo por eixo político económico, que se exprimia pela adaptação das instituições políticas ao modelo económico. Assim, no

período da Guerra Fria, as instituições democrático-liberais e socialistas-comunistas compreendiam, respetivamente, as economias capitalista e comunista.

Como afirmei acima, nesse mesmo período, a Ajuda Pública ao Desenvolvimento (APD) constituía a principal modalidade de cooperação Norte-Sul, onde o Norte aparece como doador e o Sul como recetor. Considerando que a atividade diplomática da cooperação e a atividade dos negócios se influenciam mutuamente (Cardoso, 2006: 6), abre-se a possibilidade de instrumentalização das atividades económicas para objetivos de política externa, uma vez que as ações dos Estados na ordem externa não são neutras. Elas veiculam interesses e valores que defendem. Consiste nisto, o que em Relações Internacionais se designa por Diplomacia Económica (DE), ou, mais precisamente nos nossos dias, por Nova Diplomacia Económica (NDE), que surge no início do século XXI. A NDE compreende um conjunto de atividades (relativas ao mesmo tempo aos métodos e processos de tomada de decisões internacionalmente) relacionadas com atividades de além-fronteira (exportação, importação, empréstimos, ajuda, migrações) realizada por atores estatais e não estatais no mundo real (Baine & Woolcock, 2003:3)⁴¹.

A esta prática de relações internacionais chama-se NDE, porque distingue-se da do período da Guerra Fria, onde as relações de cooperação internacional gravitavam em torno dos dois contendores no conflito. Com efeito, a NDE considera as características do mundo multipolar que emerge no período Pós-queda do muro de Berlim, momento em que a África, em particular, e o mundo, em geral, deixou de ser o palco das lutas entre os dois blocos. Simultaneamente, acontece o triunfo do neoliberalismo como plataforma das relações de cooperação no mundo da globalização. Sobre o neoliberalismo e as suas contradições, debruçar-me-ei nos dois próximos capítulos. O que interessa por hora é o facto de que, como consequência deste estado de coisas, a APD, que era a modalidade de cooperação entre o Norte e o Sul, reduz-se drasticamente. Verifica-se uma reordenação geopolítica. Esta reorganização realiza-se por razões “securitárias, a acessibilidade aos recursos do subsolo (minerais e hidrocarbonetos) e do solo (terras e florestas), a procura de apoios nas organizações internacionais, a tomada de consciência da exceção africana no que respeita à pobreza, à demografia e aos riscos associados à migração, a integração das

⁴¹ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

interdependências epidemiológicas ou ambientais no seio da aldeia planetária (Hugon, 2015: xii).

Um outro aspeto que caracteriza a reordenação geopolítica está ligado à relação de África com a Ásia, nomeadamente com a China, contrariamente ao que era a tradição de estar voltada para a Europa. Esta realidade modificou os dados estratégicos e as zonas de influência, estimulou o crescimento, ao mesmo tempo que apresenta riscos de recolonização⁴² da economia dos países africanos. Assim, no período pós-queda do muro de Berlim, a cooperação internacional toma novas tendências. Heydon sugere que, neste período, o ambiente da DE passa a incorporar três forças, a saber:

1. A mudança de um mundo bipolar para o multipolar e uma tendência de declínio dos EUA;
2. Grande complexidade, com um vasto leque de participantes procurando, em vários fóruns, formas de enfrentar a mudança para taxas de câmbio flexíveis, o aumentado fluxo de capitais internacionais, mudanças tecnológicas acentuadas e tentativas sérias de reduzir barreiras comerciais além-fronteiras;
3. Aumento do compromisso público e o medo correspondente relativamente aos efeitos das mudanças estruturais sobre salários e emprego (Heydon, 2009: 23)⁴³.

Estas forças constituem um desafio formidável aos governos nacionais ao mesmo tempo que representam um desafio às BWIs, sobretudo ao FMI e OMC - AGTC. Mais para frente, particularmente no terceiro capítulo, pronunciar-me-ei sobre a lógica das BWIs.

Conjugando a definição de Baine e Woolcock com as características apresentadas por Heydon, percebe-se o âmbito político-económico como um eixo fundamental nas relações de cooperação do atual mundo global, e por via disso, o principal eixo nas relações de cooperação Norte-Sul. Portanto, na era neoliberal, o político diz respeito ao estabelecimento e fortalecimento das instituições democráticas que aparecem como

⁴² Trata-se do risco de passar de uma dependência ocidental para uma dependência asiática, visto que os investimentos chineses tendem a superar os ocidentais.

⁴³ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

infraestrutura para o funcionamento da economia neoliberal, fortemente baseada no mercado de livre concorrência. Neste propósito, Heydon defende que as políticas de comércio devem ser vistas num amplo contexto doméstico que reconheça que o mercado livre funciona melhor quando for construído, não só por boas políticas macroeconómicas, um mercado de trabalho flexível e uma cultura de competição, como também por instituições fortes (Heydon; 2009: 13). Sob o mesmo viés, Cardoso acrescenta que as novas tendências da cooperação internacional vêm as modalidades de ajuda programática, principalmente da Ajuda Direta ao Orçamento (ADO) ou aos fundos especiais, como prevaletentes sobre a modalidade de ajuda a projetos, nos casos em que os Estados recetores da ajuda apresentarem indicadores mínimos de transparência e eficácia institucional (Cardoso, 2006:9).

Estas posições mostram que a organização política dos Estados baseada na democracia liberal é concebida como condição para o melhor funcionamento do mercado livre. Assim, torna-se num critério fundamental de elegibilidade para o estabelecimento de relações de cooperação económica com o Sul, definida pelas potências neoliberais do Norte e implementada através das instituições políticas e económicas globais, que são dominadas pelas mesmas potências do Norte.

Ora, a ADO é problemática. Ela torna-se problemática na medida em que retira a autonomia (soberania) dos Estados para a tomada de decisão sobre a aplicação dos fundos da ajuda, isto é, sobre que sectores nacionais priorizar. Os doadores decidem nestas matérias. Obviamente, as suas decisões favorecem os sectores que interessam mais aos seus investimentos nestes países e que, de alguma forma, perpetuam a dependência dos países recetores das doações, uma vez que, em geral, não são sectores estratégicos para o seu desenvolvimento. Os sectores eleitos para o financiamento têm sido os sistemas eleitorais, a privatização da economia, incluindo a privatização dos serviços públicos⁴⁴. Quase nunca são priorizados os sectores como o da educação e o da saúde, sectores que são fundamentais

⁴⁴ Os financiamentos no âmbito do neoliberalismo priorizam o ajustamento estrutural que inclui o apoio ao estabelecimento de sistemas políticos democráticos através do financiamento dos processos eleitorais e o financiamento dos processos de privatização de serviços públicos, desencorajando a agricultura de culturas alimentares em favor de culturas para a comercialização como algodão e outras. Sobre este aspeto ver Samir Amin (2014) e Joseph Hanlon (1996).

para o provimento dos recursos humanos qualificados e com possibilidade de uma vida longa e saudável, por isso, importantes para o desenvolvimento⁴⁵. Quando estes sectores são contemplados, os fundos são acompanhados de receitas sobre o que se deve fazer. Para além disso, a mudança de políticas, por parte dos doadores, resulta em sérios constrangimentos nas políticas públicas dos países recetores, que muitas vezes se veem obrigados a passar por situações de inflação acompanhadas por austeridade financeira. Igualmente, não há prioridade para a transferência de tecnologias, no sentido de permitir a exploração de recursos naturais e seu processamento nos países de origem. Portanto, assegura-se, através da ADO, o *hand cup*, dos países recetores, relativamente aos recursos humanos e relativamente ao *know-how*. Com efeito, apesar desta ajuda ser vista como catalisadora do desenvolvimento económico que providencia um desejado impulso para as economias dos países em desenvolvimento, é possível olhá-la diferentemente – “como um meio de avançar interesses geopolíticos e estratégicos de governos e organizações que a oferecem, desenhada, não para beneficiar os recetores, mas pelo contrário, os doadores” (Veltmeyer & Petras, 2005: 120)⁴⁶. Veltmeyer e Petra afirmam que em 1971, no auge da ordem económica de Bretton Woods, esta visão foi expressa na noção de ajuda como imperialismo (Veltmeyer & Petras, 2005: 120). Sobre esta realidade e olhando concretamente para a questão do estabelecimento da democracia como condição necessária para o melhor funcionamento do sistema neoliberal, Thomas Pogge afirma que, as pessoas, nesse caso, os países que financiam os sistemas eleitorais e as democracias no mundo, fazem isso porque querem influenciar esses sistemas (Pogge, 2013)⁴⁷. Portanto, o interesse de influenciar, e até controlar economicamente os países do Sul, constitui a principal motivação da ajuda externa aos países pobres, que privilegia o estabelecimento e manutenção das instituições e infraestruturas que garantiriam os seus interesses nesses países. A esta realidade designa-se por “diplomacia do dólar” e consiste no uso, por parte dos países ricos, de conselheiros bem pagos para defenderem os seus interesses nos países pobres. No caso em que as massas e os líderes locais rejeitam esta diplomacia, negando

⁴⁵ Sobre esta questão veja-se o conceito de desenvolvimento como liberdade de Amartya Sen (2000).

⁴⁶ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

⁴⁷ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

seguir as suas regras de jogo, “as armas de destruição maciça existem e podem ser arremessadas cada vez mais efetivamente a partir de longe” (Saad-filho, 2005: 3)⁴⁸. O resultado final desta situação é a fragilização das economias dos países do Sul.

Acrescenta-se a esta realidade o fato de o mercado de livre concorrência como o lugar das relações de cooperação ser uma arena de injustiça, porque os países pobres entram nele numa situação de desvantagem. As regras do mercado (refiro-me a essas regras mais adiante) são sujeitas a lóbis. Logo, as instituições que as estabelecem não são democraticamente administradas. Elas são geridas de uma forma intergovernamental, através da negociação intergovernamental. Em decorrência desta situação, os governos com fraca capacidade de negociação devido a sua situação geopolítica, nomeadamente a sua localizados no Sul económico, vêm-se obrigados a consenti-las, mesmo não concordando com alguns dos seus aspetos. O caso flagrante deste tipo de regras são os mecanismos *antidumping* e as chamadas barreiras tecnológicas. Estas regras afetam os países economicamente fracos e dependentes do Norte, os quais são obrigados a competir em condições de desvantagem.

1.5.2 O Eixo das Questões Ambientais

As questões ambientais constituem um grande problema para o mundo de hoje. As alterações climáticas, que são cada vez mais visíveis, ilustram a importância desse problema. Sobre esta questão, Viriato Soromenho-Marques observa que, não obstante o facto de a previsão destas alterações ser antiga, “é surpreendente como foi necessário que as alterações climáticas se tivessem transformado numa realidade empírica e visível para que a crise global do ambiente ganhasse o estatuto de fenómeno crucial para a humanidade contemporânea” (Soromenho-Marques, 2013: 294). Com esta afirmação, o autor refere-se ao facto de o relatório do Clube de Roma, intitulado *Os Limites do Crescimento* (1972), ter sido criticado, acusado de especulação catastrófica, com base científica. Entretanto, os relatórios e trabalhos científicos recentes sobre o estado do clima e os cenários da sua evolução causam fundadas e irrecusáveis inquietações (Soromenho-Marques, 2013: 294).

⁴⁸ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

É facto que os problemas climáticos se agravam devido à ignorância das regras coletivas de utilização dos recursos naturais que visam a sua preservação e à opção por satisfação de interesses individuais e coletivos dos países industrializados. Hugon assevera que a ignorância destas regras se deve à rapidez das alterações demográficas, das técnicas e do mercado nos nossos dias (Hugon, 2015: 221). Sobre esta questão, o Papa Francisco refere, na sua encíclica “Laudato si” de 2015, que “as atitudes que dificultam os caminhos de solução [...] vão da negação do problema à indiferença, à resignação acomodada ou à confiança cega nas soluções técnicas” (Francisco: 2015, §1). Para o Sumo Pontífice, são justamente as soluções técnicas que aceleram a velocidade das “ações humanas que contrastam com a lentidão natural da evolução biológica”. Mas uma questão preocupante a que se refere Francisco é o facto de que os objetivos destas mudanças nas ações humanas “não estão necessariamente orientadas para o bem-comum e para um desenvolvimento sustentável e integral”, sendo que o mais gritante nisto reside no facto de que “o efeito mais grave de todas as agressões ambientais recai sobre as pessoas mais pobres” (Francisco: 2015, §48). Mas, a verdade é que, uma vez que muitas catástrofes ambientais não têm fronteiras, a sua mitigação requer a cooperação de todos os habitantes do planeta terra.

As negociações para a mitigação dos problemas climáticos resultam, ao longo do tempo, em acordos e protocolos assinados, como sejam os Acordos de Bangui de 1977 e revisto em 2002, o Protocolo de Quioto de 1997; nas discussões dos relatórios de especialidade sobre a matéria como o Relatório Brundtland sobre o desenvolvimento duradouro de 1987, o Relatório Stern sobre o aquecimento global de 2006; nas conferências das Nações Unidas sobre o clima como a de Copenhaga (2009), de Cancun (2010) e de Durban (2011); a Cimeira do clima de Paris (2015); a Cimeira do Clima de Marraquexe (2016). Com a entrada em vigor do Acordo de Paris em 2016, sucedendo, assim, o Protocolo do Quioto, verifica-se que desde o início das negociações sobre o clima, apenas conseguiu-se, em termos de compromisso para a proteção do planeta, uma ratificação de 169 países, dentre os quais os EUA que começaram, em 2017, a sua preparação para deixar

o acordo em 2020⁴⁹. Sendo que os EUA são um dos mais poluidores, a sua saída é negativamente significativa para os propósitos de proteção do planeta.

Entretanto, embora não constitua o último acordo na matéria da proteção do planeta, considero o Protocolo de Quioto de 1997 um bom exemplo das negociações sobre as questões ambientais, por isso, tomo-o para elucidar a problemáticas em torno das negociações com vista à mitigação das alterações climáticas. Na verdade, o essencial da diferença entre o Protocolo de Quioto e o Acordo de Paris está no facto de que, enquanto aquele obrigava os países desenvolvidos a reduzir a emissão de gases com efeito de estufa, o acordo de Paris, ao contrário, quer envolver todas as nações na redução de emissões e incentivar as ações voluntárias e a transparência⁵⁰.

Com efeito, o principal objetivo do Protocolo de Quioto era de reduzir, sobretudo, a emissão do dióxido de carbono (CO₂), um dos gases com efeito de estufa. Para este efeito, adotou o princípio de responsabilidade comum, mas diferenciado conforme os países, que possibilitasse o estabelecimento de uma Ação coletiva, onde o Norte aparece com mais responsabilidade. Este protocolo estabeleceu um sistema de quotas negociáveis que constituem compromissos entre uma intervenção soberana forte, isto é, a fixação pelo Estado de limites de emissões às empresas, com multas em caso de incumprimento, e a maleabilidade do mercado, ou seja, compra e venda, por parte de empresas, da redução de emissões.

Para a operacionalização do protocolo estabeleceram-se os seguintes mecanismos:

1. O mercado de licenças de emissões negociadas. Este mercado permite ao país que não tenha atingido o limite da sua quota, vender ao outro país o remanescente;

⁴⁹ Sobre a história dos acordos sobre o clima veja-se o histórico dos principais encontros e acordos climáticos mundiais, disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/grafico/2017/11/17/O-hist%C3%B3rico-dos-principais-encontros-e-acordos-clim%C3%A1ticos-mundiais>. Acessado a 19 de fevereiro de 2018.

⁵⁰ id.

2. A implementação conjunta. A implementação conjunta permite a aquisição de créditos de emissão, através de projetos de redução dos efeitos de estufa noutros países;
3. O mecanismo de desenvolvimento limpo. Este mecanismo permite aos países a aquisição da redução de emissões certificadas através do financiamento de projetos nos países em desenvolvimento, nomeadamente em África.

Ora, o estabelecido no protocolo do Quioto acaba prejudicando em particular os países do Sul que, de alguma forma, são obrigados a pagar a fatura alta na mitigação dos problemas climáticos. Reparemos que o facto de os países industrializados interessarem-se na compra de quotas dos países que, em virtude do seu fraco nível de desenvolvimento industrial, não atingem os limites de poluição que lhes são permitidos, implica pelo menos duas coisas: primeiro, que os países industrializados chegaram ao nível de desenvolvimento industrial poluindo o meio ambiente e, para manter ou aumentar o nível de desenvolvimento, precisam de continuar a poluir, sendo que os países aos quais compram as quotas, poluem menos, devido ao fraco ou inexistente desenvolvimento industrial. Para além de que não possuem condições necessárias para o efeito, esses países, sem poluir nunca poderão desenvolver a sua indústria. Com base nesta afirmação, pode-se concluir que, considerando o fator da poluição industrial, não existe desenvolvimento sustentável se a sustentabilidade significar manter ou aumentar o nível de desenvolvimento industrial sem poluir o meio ambiente, ao mesmo tempo que se expande o desenvolvimento para mais países. A mesma análise vale relativamente ao nível da exploração dos recursos naturais do planeta. Logo, devido a esta realidade, acontece o que Severino Ngoenha, lendo Rousseau, chamou de “o retorno do bom selvagem”, para apelidar o carácter inocente do homem africano que “é obrigado a recusar a civilização” em nome de uma suposta sustentabilidade de um desenvolvimento do qual não goza (Cf. Ngoenha, 1990), permanecendo, assim, “selvagem”. É a isto que designo de fatura alta paga pelos países pobres na mitigação dos problemas ambientais.

Uma saída desta situação implica um bom aproveitamento do capital natural africano, como um fator geopolítico a seu favor no âmbito da cooperação internacional. Portanto, a saída desta situação, mais uma vez, implica a tomada de consciência e, desta vez, da consciência do valor económico, mas também ambiental do seu capital natural.

Basta referir que, ao lado da floresta amazónica, a floresta equatorial africana forma uma parte importante do “pulmão” do planeta. Daí que seria justo que o compromisso dos países africanos para a salvaguarda do meio ambiente, no âmbito do desenvolvimento limpo do Protocolo de Quioto, fosse acompanhado pelo financiamento, por parte dos países mais poluidores, de projetos com interesse estratégico e económico, nomeadamente a transferência de tecnologia e estabelecimento de indústria transformadora nos países produtores da matéria-prima. Se existem projetos deste tipo, a África quase não se beneficia. Hugon ilustra esta realidade quando refere que “em 1000 projetos do Mecanismo de Desenvolvimento Limpo em 2006, apenas 9 diziam respeito à África”, sugerindo que, desta forma, o continente arrisca-se a ser vítima do Protocolo de Quioto (Hugon, 2015: 228).

Portanto, existe igualmente nas questões climáticas uma necessidade do abandono da lógica da racionalidade individualista e opção pela solidariedade planetária, que comprometa todos os habitantes do planeta na mitigação deste problema.

1.5.3 O Eixo das Questões das Migrações

O último eixo pertinente nas relações de cooperação Norte-Sul é o eixo das questões dos emigrantes e refugiados. Como disse acima, tal como o eixo das questões ambientais, este eixo depende grandemente do estado de coisas no eixo político-económico. Sendo que no eixo político-económico, a organização das instituições política visa acomodar o modelo económico adotado, a realidade de pobreza e da queda de Estado em África e outros países economicamente na periferia do mundo, cuja situação na periferia é, em grande medida, propiciada pela democratização e liberalização do mercado, apresentadas como características inelutáveis da globalização, mas, que na verdade, veiculam o imperialismo, isto é, o “fardo americano” de civilizar o mundo e “trazê-lo às benesses da Poderosa Trindade composta pela cara verde do Dólar e dos seus adjuntos e rivais ocasionais, o poderoso Euro e o santo Yen” (Saad-filho e Johnston, 2015: 2)⁵¹. Mas, porque esta benesses não passam de uma ilusão para a maioria, que simplesmente vê a destruição de sonhos de criação de uma vida humanamente digna nos lugares de origem.

⁵¹ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

Em decorrência desta realidade, surge o movimento migratório das populações da periferia, para os centros da economia mundial, num movimento que pode se chamar de Sul-Norte.

Os recentes episódios dramáticos dos afogamentos de africanos provenientes de vários pontos de África, tentando fugir às crises provocadas por guerras aparentemente motivadas por sentimento de ódio entre compatriotas e pelas intervenções orquestradas pelo Norte para uma suposta democratização de países governados por líderes autocráticos; os amotinados de gregos nas fronteiras europeias com a Grécia e de cidadãos provenientes de outras regiões com uma grave crise política e ou económica, como a Síria, elucidam muito bem o problema das migrações como consequência do modelo político-económico neoliberal. Esta situação acontece um pouco por todos os países onde a sustentabilidade dos Estados se torna, cada vez mais difícil pela situação de crise político-económica.

Sobre esta questão, Slavoj Žižek é elucidativo. Este filósofo, psicólogo e historiador esloveno considerado por muitos como controverso, mas que na verdade é realista, descreve, sem pudores, a realidade. Na obra *A Europa à Deriva: a verdade sobre a crise de refugiados e o terrorismo* (2016), afirma que os movimentos maciços de refugiados têm sua causa última na dinâmica do capitalismo global, bem como no processo de intervenções militares. O autor justifica a sua declaração afirmando que a intervenção europeia na Líbia lançou este país ao caos que vive hoje, que o ataque dos EUA ao Iraque criou condições para o surgimento do ISIS e que a guerra civil na República Centro-Africana não é apenas uma explosão de ódio entre as etnias locais, mas foi a descoberta de petróleo no Norte que faz com que a França (ligada aos muçulmanos) e a China (ligada aos cristãos) se confrontassem motivados pelo interesse neste recurso natural (Žižek, 2016: 57-58).

Estes são apenas alguns exemplos das consequências do estado de coisas do eixo político-económico, no eixo das questões das migrações. O grande problema que decorre desta situação consiste na integração destes emigrantes nos destinos da imigração, que são maioritariamente os países do Norte, onde há uma maior estabilidade política e económica relativamente aos lugares de origem dos emigrantes. Por isso, nos nossos dias, “a gestão, o controlo e a integração dos movimentos internacionais de pessoas se apresentam como um *policy field* de importância crescente” (Velasco, 2013: 203).

O que acontece na realidade é que a maioria destes imigrantes é rejeitada nos destinos de imigração, se não sujeita à uma humilhante seleção baseada nas suas qualificações profissionais ou, até, obrigados a aceitar empregos que não são outra coisa senão escravização, olvidando-se que, a falta de formação e a crise da qual fogem nos lugares de origem é decorrente, em grande medida, das suas intervenções imbuídas de lógicas de racionalidade individual e encobertas por debaixo dos nomes de democratização ou cooperação. O que significa que a estabilidade política e económica que torna os seus países apetecíveis para os emigrantes é, em grande medida, conquistada à custa dos países de origem dos imigrantes.

Percebe-se, com efeito, que a migração é um importante eixo de cooperação nas relações Norte-Sul. O desafio que se impõe ao Sul é de conseguir acordos que redundem em vantagens mútuas, incluindo o comprometimento do Norte na pacificação e desenvolvimento económico do Sul, como caminho para a redução dos fluxos migratórios. Porque, na verdade, enquanto houver focos de instabilidade e insegurança no mundo, é o mundo todo que não está seguro.

Se a análise da teoria do jogo e da teoria política mostra a vantagem da racionalidade coletiva relativamente à racionalidade individual, a análise destes eixos de cooperação leva-nos a reconhecer a urgência do abandono das lógicas da *soma-zero*, do estado natural, do *unencumbered self*, passando assim, às lógicas da *não-soma-zero*, do estado político, da comunidade constitutiva ou, numa só palavra, passando para a lógica pró-comunitária. Esta lógica corresponde ao que Papa Francisco chama de ecologia integral, que deve compreender a ecologia ambiental, a ecologia económica e social, a ecologia cultural, a ecologia da vida quotidiana, os princípios do bem-comum e a justiça intergeracional (Francisco: 2015, §§ 137-162).

Feita a análise das motivações e implicações das lógicas de racionalidade individual e coletiva e as suas consequências e implicações nos três eixos de cooperação, no próximo capítulo analiso as contradições do liberalismo como resultado da lógica de racionalidade individual, mostrando, assim, a necessidade de se lhe encontrar alternativa.

Capítulo 2: CONTRADIÇÕES DO LIBERALISMO

Miguel Morgado, na introdução da tradução das Edições 70, de *Dois Tratados do Governo Civil* de John Locke, referindo-se à crítica que Locke faz a Filmer no primeiro tratado, escreve que para estudar as origens do liberalismo é necessário estudar os seus inimigos. Numa formulação análoga, considero que para compreender a necessidade de busca de alternativas ao neoliberalismo é necessário apresentar as contradições de que esta doutrina enferma. Assim, neste capítulo apresento estas contradições para justificar a legitimidade da intenção de buscar alternativa. O capítulo apresenta o liberalismo como corrente filosófica, partindo da sua versão política, passando pela económica e terminando com a fusão destas duas versões que origina o neoliberalismo. Entretanto, analiso antes o conceito de liberalismo, sem considerar, com efeito, qualquer distinção entre liberalismos como, por exemplo, a distinção entre o liberalismo económico e político ou a distinção contemporânea entre o liberalismo igualitário e o libertário, uma vez que o que interessa para os propósitos deste trabalho é demonstrar as contradições do liberalismo em si, independentemente da sua forma de manifestação.

2.1 O Conceito de Liberalismo

O liberalismo surge e afirma-se combatendo pela liberdade. Apesar de o termo, em si, ter aparecido pela primeira vez em 1823 com Claude Boiste, o movimento que designa é tão antigo como a luta pela liberdade. Como teoria filosófica, o liberalismo só se estabelece plenamente como princípio de arranjo das relações sociais. Neste sentido, pode-se falar de um liberalismo político, de um liberalismo económico, de um liberalismo religioso, de um liberalismo dos costumes. Para Burdeau, porque o liberalismo traz a marca do meio que pretende reger, e como essas marcas não são necessariamente coincidentes, há um conflito de liberalismos (Burdeau, 1979: 9). Mais adiante me ocuparei sobre o conflito entre os liberalismos, sobretudo o conflito entre o liberalismo político e o liberalismo económico. Por ora vou-me ater ao conceito de liberalismo.

O conceito de liberalismo que orienta este trabalho é o proposto por John Stuart Mill na obra *Sobre a Liberdade*. Mill trata nesta obra da liberdade civil ou social e define-a como “a natureza e os limites do poder que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo”. Por isso, o liberalismo “significa proteção contra a tirania

dos governantes políticos”, mas também contra a “tirania do povo, da sociedade” (Mill, 2015: 27-28). Assim, a proteção contra a tirania da magistratura não é suficiente, sendo igualmente, necessária

a proteção contra a tendência da sociedade para impor, por outros meios que não as punições civis, as suas próprias ideias e práticas como regras de conduta àqueles que não as seguem, e para restringir o desenvolvimento – e, se possível, impedir a formação – de qualquer individualidade que não esteja em harmonia com os seus costumes, e para forçar todas as personalidades a modelarem-se à imagem da sociedade (Mill, 2015: 32).

Esta citação sugere que há um limite à interferência legítima da opinião coletiva na independência individual, e que encontrar esse limite e protegê-lo contra transgressões, é tão indispensável para o bom estado das relações humanas, como a proteção contra o despotismo político. Com efeito, Mill defende que a única parte da conduta de qualquer pessoa pela qual ela responde perante a sociedade é a que diz respeito aos outros. Na parte da sua conduta que apenas diz respeito a si, a sua independência é, por direito, absoluta. “Sobre si, sobre o seu próprio corpo e a sua própria mente o indivíduo é soberano” (Mill, 2015: 40).

A ideia de liberdade e a ideia de soberania de Mill, portanto, o seu liberalismo, é uma doutrina que se aplica apenas a seres humanos na maturidade das suas faculdades. O filósofo inglês exclui, assim, do seu liberalismo, as crianças, ou jovens abaixo de idade que a lei possa estabelecer como maioria para homens e mulheres”. Logo, defende que aqueles que se encontram ainda num estado em que precisam que os outros cuidem deles, têm de ser protegidos contra as suas próprias ações, bem como contra danos externos. Pela mesma razão, defende a exclusão daqueles estados retrógrados da sociedade em que se possa considerar que a própria raça está na sua infância. Relativamente a estes estados, é legítimo, de acordo com o autor, que um governante, em plena posse do espírito de desenvolvimento, use quaisquer expedientes que servirão para alcançar um fim talvez de outro modo inalcançável. Logo, o despotismo seria uma forma legítima de governo quando se lida com bárbaros, desde que o objetivo seja o seu desenvolvimento, e desde que os meios sejam justificados por verdadeiramente alcançarem esse fim. Portanto, “a liberdade enquanto princípio, não tem aplicação a qualquer estado de coisas anterior a uma altura em

que a humanidade se tenha tornado capaz de se desenvolver através de uma discussão livre e equitativa” (Mill, 2015: 40-41).

Há, pois, em Mill uma ideia de liberalismo como soberania individual que resulta da maturidade das faculdades humanas, garantidas pela maioria como garantia da capacidade de uma discussão livre e equitativa. Trata-se de uma soberania a ser assegurada pela sociedade, marcando, por isso, o limite entre a independência individual e o controle social.

Sucintamente pode-se concluir que o conceito de liberalismo que Mill apresenta é bom porque preconiza o respeito pela soberania individual. Entretanto, fazendo uma análise um pouco mais profunda percebe-se que, enquanto limita os indivíduos aos quais a soberania deve ser respeitada, não incluindo indivíduos e estados que designa de bárbaros, aqueles que podem ser tratados legitimamente de uma forma despótica, abre a possibilidade de que, quando mal definida a barbaridade dos que devem ser tratados despoticamente em favor do seu desenvolvimento, quem assim os definir torna-se ele próprio bárbaro. Ademais, considerando o exemplo da criança que Mill usa, a sua falta de maturidade legal não justifica que deva ser tratada de uma forma bárbara, porque cuidar não é violentar. Uma tal atitude resultaria em injustiça e abuso do poder relativamente a à criança indefesa. Mas, infelizmente esta é uma realidade que marca a implementação da teoria liberal na prática, ao longo da sua história. Tudo isto, dito de outra maneira, significa que a história do liberalismo é uma história repleta de contradição.

2.2 O Liberalismo e a Relação Ideal e Realidade vs Teoria e Prática

Feita a apresentação do conceito que norteia este trabalho, analiso nesta parte este conceito considerando as dicotomias ideal-realidade e teoria-prática. Na verdade, a questão da relação ideal e realidade assemelha-se à relação teoria e prática. Esta relação pode ser analisada dedutiva ou indutivamente conforme se parta do ideal à prática ou da realidade à teoria. Isto significa que as teorias, como universalização do conhecimento, são estabelecidas dedutiva ou indutivamente, conforme se trate de uma abordagem idealista ou empirista. Portanto, no idealismo, as teorias são estabelecidas *a priori*, enquanto no empirismo são estabelecidas *a posteriori* relativamente à experiência. Um exemplo concreto desta relação é o apresentado por Ralf Dahrendorf. Dahrendorf afirma que o mundo da teoria é caracterizado por problemas enquanto o da prática é caracterizado por

perguntas (Dahrendorf; 1993: 14). Dahrendorf ilustra esta afirmação apresentando o exemplo de Gupta, um agricultor bengali e Amartya Sen, economista de Oxford, que transcrevo a seguir:

“O agricultor bengali, Gupta, tem fome. Um dos seus filhos já morreu de diarreia; a sua mulher, com olhar fixo de quem já não pertence a este mundo, e os seus outros dois filhos, com as barrigas inchadas, estão apaticamente acordados. Gupta é um trabalhador sazonal, mas a última estação foi má e há alguns dias que ele não sabe como arranjar um grão de arroz. Se não encontrar nada, em breve a sua família seguirá o destino de milhares de outras à sua volta e morrerá. Como conseguirei encontrar algo de comer para a minha família e para mim? Esta é a pergunta, a pergunta de Gupta.”

“Em contrapartida, o economista de Oxford, Amartya Sen, tem um problema. Depois de uma análise precisa dos dados disponíveis (e na Índia há sempre dados e analistas de dados que morrem à fome, mesmo quando o arroz não escasseia) constatou que, na realidade, durante as grandes catástrofes, nomeadamente em 1943 em Bengala, 1972-74 na Etiópia, 1973-74 no Sahel e 1974-75 no Bangladesh, não faltavam alimentos. Nalguns casos até, como por exemplo o de Bengala, os anos que mais pessoas morreram à fome foram os anos de maior produção de arroz. Não se trata apenas de um problema de distribuição, uma vez que havia alimentos suficientes na proximidade imediata das zonas mais atacadas pela fome. Em muitos casos os meios de transporte eram utilizados para ‘exportar’ os alimentos existentes para outras regiões mais abastadas. Qual era então a verdadeira razão da fome? Este é o problema, o problema de Sen.” (Dahrendorf, 1993: 14).

Com este exemplo Dahrendorf sugere que as perguntas (correspondentes ao mundo da prática) se distinguem dos problemas (correspondentes ao mundo da teoria) no que se refere à urgência da sua solução, sendo que a prática está ligada aos inevitáveis limites de tempo, enquanto a teoria é essencialmente intemporal (Dahrendorf, 1993: 15). Reparemos que o problema de Amartya Sen exige que ele encontre uma teoria que resolva a pergunta de Gupta, que é uma pergunta prática. A realidade que se apresenta a Sen, com base na análise de dados, mostra que a teoria de que a fome numa situação em que existe

suficiência de alimentos se resolve apenas com uma melhor distribuição, pode ser ingénua. Daqui pode-se concluir que as questões da prática alimentam os problemas da teoria, e a teoria ilumina a prática, independentemente do prazo temporal. Isto significa que ambas realidades se implicam. Sendo que a teoria e prática se implicam, se a teoria adotada não é boa para a prática, esta prática, em si, se torna numa demanda pela mudança do estado de coisas ao nível da teoria. Quer dizer que a realidade prática deve ser o ponto de partida e o ponto de chegada de uma teoria, no sentido em que ela (a prática) é que cria a necessidade da teoria, ao mesmo tempo que é o elemento de avaliação da sua eficácia.

Olhando para o conceito de liberalismo de Mill, entendido como a soberania que resulta da maturidade que confere a capacidade de uma discussão equitativa, dependendo do que se entender por maturidade (e este conceito pode diferir consoante a diversidade de povos, culturas e nações), pode resultar que injustamente se designe de bárbaros a determinados povos, culturas ou nações e, por isso não sejam ilegíveis para que lhes seja respeitada a sua soberania. Uma situação que, em si, é uma injustiça, cuja reparação exige o respeito da diversidade.

Porém, com base no raciocínio sugerido por Dahrendorf pode-se concluir que as consequências negativas da teoria liberal, na realidade prática, podem ser resolvidas através de uma teoria criada com base na análise desta realidade. Logo, se o problema do liberalismo está no facto de se apresentar como uma teoria que pretende aplicar-se, através de um mesmo modelo, a todas realidades (sociedades, Estados e todas áreas da atividade humana) indiscriminadamente, e sendo que as realidades (sociedades, Estados e todas áreas da atividade humana) são diversificadas e, por isso, os resultados da sua aplicação arriscam-se a não ser salutareos para todos, pode ser que a solução passe pela inversão do método de construção da teoria a ser aplicada universalmente. Pode ser que a dedução precise ser substituída ou coadjuvada pela indução.

Portanto, o ideal subjacente ao liberalismo, em si, tem mérito. Entretanto, é verdade que a sua aplicação, ao longo da história e em diferentes áreas de atividade humana, resulta muitas vezes em consequências contraditórias relativamente a este ideal. De facto, dizer que as contradições do liberalismo se situam na diferença entre a teoria e prática, entre o ideal e o real, significa que, embora o liberalismo na sua essência assente na convicção de que o homem é livre, essa liberdade na prática revela-se através daquilo que se opõe

(Burdeau, 1979: 11). Burdeau aponta o despotismo, totalitarismo, autocracia, absolutismo, estatismo, corporativismo, dirigismo, coletivismo como os opostos da liberdade que se estabeleceram em seu nome, ao longo da história (Burdeau, 1979: 11).

Assim, para Burdeau, as falhas do liberalismo estão nas fórmulas de levar a liberdade à prática. Entretanto, este autor acredita que a liberdade sobrevive às decepções nascidas da ordem social instituída em seu nome. Daqui conclui que, a possibilidade de restabelecimento do liberalismo depende da extensão da liberdade a todos os homens. Para este objetivo, Burdeau considera ser necessário que o liberalismo se liberte dos ritos celebrados nas escolas económicas, das fórmulas constitucionais dos aforismos perentórios (Burdeau; 1979: 11-12). Por outras palavras, a posição de Burdeau significa que é necessário adequar as formas de implementação do liberalismo às realidades concretas.

Analisemos a seguir um bom exemplo da contradição do ideal liberal aplicado à prática, em duas diferentes épocas da história da humanidade.

2.3 A Liberdade dos Modernos vs Liberdade dos Antigos

Se Mill apresenta uma das melhores definições de liberalismo, embora, ele própria abra a possibilidade de uma contradição quando limita os sujeitos aos quais se deve respeitar a liberdade, a sugestão da existência de contradição do liberalismo aparece antes de Mill. Enquanto Mill escreve *On Liberty* em 1859, Benjamin Constant faz o discurso intitulado *Da Liberdade dos Antigos Comparada a dos Modernos*, no *Athénée Royal* de Paris, em 1819. No seu discurso, Constant chama às contradições do liberalismo de males causados pela confusão entre duas liberdades, exactamente, a liberdade dos Antigos e a liberdade dos modernos (Constant; s/d). Em justificação da sua tese, Constant define primeiro a liberdade como o direito de submeter-se apenas à lei, o direito de opinião, o direito de livre circulação, o direito de escolha de profissão, o direito de propriedade, o direito de reunião e o direito de participação política (Constant; s/d). De seguida compara a liberdade dos antigos com a dos modernos, referindo, assim, que a liberdade dos antigos

consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão

dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância. Nada é concedido à independência individual, nem mesmo no que se refere à religião. Assim, entre os antigos o indivíduo quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos seus assuntos privados (Constant, s/d).

Diferentemente, na liberdade dos modernos

o indivíduo independente na vida privada, mesmo nos Estados mais livres, só é soberano em aparência. Sua soberania é restrita, quase sempre interrompida; e, se em épocas determinadas, mas raras, durante as quais ainda é cercado de precauções e impedimentos, ele quando exerce essa soberania, é sempre para abdicar a ela” (Constant, s/d).

Nesta distinção, considerando o objetivo da liberdade dos antigos e a dos modernos, respetivamente, a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria e a segurança dos privilégios privados, resulta, o próprio Constant reconhece, que na antiguidade, enquanto efetivamente o indivíduo exerce a liberdade publicamente, ao nível do privado ele encontra restrições. Diferentemente, na modernidade, enquanto as liberdades individuais são publicamente proclamadas, pelo facto do seu exercício se efetivar por representação, o indivíduo não a exerce publicamente, mas sim na esfera do privado. É a esta situação que Mill consideraria resultante da falta do limite entre a independência individual e a proteção social, que leva, ou à tirania dos governantes, ou à tirania dos indivíduos. Assim, o elemento contraditório na liberdade dos antigos está no facto de propiciar a tirania dos indivíduos, enquanto na liberdade dos modernos está no facto de favorecer a tirania dos governantes.

Analisemos de seguida duas tradições teóricas que estão na génese do liberalismo político e do liberalismo económico. Trata-se das produções literárias de dois tipos diferentes, mas complementares, exactamente, a filosofia política e a economia política modernas, desenvolvidas respetivamente pelos contratualistas e pelos fisiocratas. Se não se

pode necessariamente falar do liberalismo político entre todos os contratualistas, entre os fisiocratas é possível falar seguramente de um liberalismo económico. Entretanto, tanto entre os contratualistas, como entre os fisiocratas está patente o aspeto contraditório próprio ao liberalismo.

2.4 O Liberalismo Político e o Liberalismo Económico

Existe uma diferença, e até uma contradição, entre o liberalismo político e o liberalismo económico como correntes de pensamento. Se o liberalismo político foi desenvolvido no âmbito do contratualismo moderno, o liberalismo económico é a corrente desenvolvida no âmbito da economia política, desde os fisiocratas e todos os economistas políticos subsequentes. Estas duas abordagens entram em contradição, sobretudo, pelo facto de regerem dois campos distintos de atividade humana.

2.4.1 Liberalismo Político

Não obstante o facto de o liberalismo ter sido desenvolvido em diferentes perspetivas, por exemplo, a perspetiva utilitarista de Mill, a igualitária de Rawls, a libertária de Nozick, o liberalismo como doutrina política foi desenvolvido no âmbito do contratualismo moderno. Embora nem todas as teorias contratualistas possam ser consideradas liberais à partida, entretanto, o seu individualismo abriu caminho para o progresso da liberdade. Se se pode falar claramente de um liberalismo na teoria política de Locke, em Hobbes e Rousseau só se pode falar, respetivamente, essencialmente⁵² e primeiramente⁵³ de um individualismo. Entrementes o individualismo aparece como “uma característica notável de toda a tradição liberal subsequente” (Macpherson, 1962: 1).

⁵² O individualismo moderno abriu um novo caminho para o progresso da liberdade. Neste sentido aparece como uma característica comum a toda tradição liberal subsequente. Entretanto, como posição política básica remonta a Hobbes. Hobbes, descartando os conceitos tradicionais de sociedade, justiça e lei natural, deduziu os direitos e obrigações dos interesses e das vontades dos indivíduos dissociados (Cf. Macpherson; 1962).

⁵³ De acordo com Isaiah Berlin, os que acreditaram na liberdade como auto-direção viram-se forçados a refletir sobre a aplicação desta tese não apenas à vida dos indivíduos, mas nas suas relações com outros membros da sociedade. Mesmo os mais individualistas, de entre eles, Rosseau, Kant e Fichte certamente começaram por ser individualistas e acabaram por se interrogar se era possível uma vida racional não só para o indivíduo, mas também para a sociedade, e, na afirmativa preocuparam-se em encontrar a fórmula de consegui-lo (Cf. Berlin; 1998).

A preocupação no centro do contratualismo é melhor explicada pela distinção entre a liberdade negativa e a liberdade positiva proposta por Isaiah Berlin (1998). Berlin cunha os conceitos de liberdade negativa e de liberdade positiva a partir da análise das respostas às perguntas que considera serem, desde há muito tempo, centrais na filosofia política, precisamente, a questão da obediência e a questão da coerção, que se traduzem da seguinte maneira: “porque eu (ou qualquer pessoa) deveria obedecer a outros? Devo obedecer? Se desobedecer serei coagido? Por quem e em que grau? E em nome de quem e para o bem de quem?” (Berlin, 1998: 245).

Da análise das respostas a estas perguntas, Berlin cria, pois, as noções de liberdade negativa e de liberdade positiva. Sendo que, da análise da resposta à pergunta: qual a área do sujeito (uma pessoa ou grupo de pessoas) é ou deve ser deixado para fazer o que ele é capaz de fazer ou ser sem interferência resulta o sentido negativo da liberdade. Neste sentido, sou considerado livre “no grau em que nenhum homem ou corpo de homens interfira na minha vida” (Berlin, 1998: 246); por sua vez, a concepção positiva da liberdade segue da análise da resposta à pergunta: qual ou quem é a referência do controle e interferência que pode determinar alguém a fazer ou a ser isso ao invés daquilo? ou mais explicitamente, por quem é que eu sou governado? Por influência da liberdade negativa, surge em resposta a esta segunda questão: o desejo de me autogovernar, o desejo de ser dono de mim próprio, o desejo de que minha vida e minhas decisões dependam de mim e não de forças externas de qualquer tipo. Portanto, eu desejo ser movido por razões e propósitos conscientes próprios meus e não por causas que me afetam de fora (Berlin, 1998: 255). Mas, porque a minha razão me faz perceber que este é o desejo do outro, então compreendo que não posso ser estúpido e desejar o contingente em vez do necessário (Berlin, 1998: 269). Isto é, se a liberdade no sentido negativo significa que sou livre no grau em que nenhum homem ou corpo de homens interfira na minha vida, e a noção de liberdade positiva decorre do meu desejo de autodireccional minha vida, e sendo que a minha autorrealização implica considerar a doutrina positiva da libertação pela razão⁵⁴,

⁵⁴ Isaiah Berlin refere-se à doutrina positiva da libertação pela razão como aquela que preconiza o uso da razão crítica para a compreensão do que é necessário e do que é contingente, de maneira que compreenda que numa sociedade dirigida por espíritos racionais para objetivos que seres racionais fixaram, não posso eu, sendo racional, desejar afastar do meu caminho (Berlin, 1998: 265).

devo reconhecer o caráter contingente da liberdade negativa e, por consequência, a necessidade da liberdade positiva. Deste modo, reconheço as regras que estabeleçam fronteira entre o meu desejo pela liberdade de viver a vida como a minha vontade racional me aconselha e o igual desejo do outro.

Esta é uma questão central no contratualismo moderno. Com efeito, a segurança da liberdade, da vida e da propriedade individual no seio da comunidade política constituem questões fundamentais que estão no centro das abordagens contratualistas modernas. Na verdade, os contratualistas preocupam-se em fundamentar as formas de estabelecimento de garantias dessas liberdades na coletividade social que é o Estado. Para a consecução deste objetivo, os teóricos do contrato social partem de uma situação imaginária designada por “estado natural”. Referi-me no primeiro capítulo que a ideia de “estado natural” entre os contratualistas é diferente do “estado natural” aristotélico. Igualmente referi no primeiro capítulo que a necessidade do contrato surge do facto de que, embora no “estado natural” a liberdade do homem seja ilimitada, a sua fruição é insegura. Daí que o homem, de comum acordo, entra em contrato com o objetivo de garantir a fruição desta liberdade. Assim, o objetivo do “contrato social” é a garantia da liberdade individual, através da lei criada em comum acordo, estabelecendo, portanto, o que Mill chama de limite entre a soberania individual e o controlo social.

Na procura das garantias para a liberdade individual, verificam-se contradições no sentido em que, embora o ponto de partida seja sempre a defesa da liberdade, o ponto de chegada mostra a restrição dessa liberdade. De facto, esta busca desemboca na restrição da liberdade política e económica da maioria, respetivamente, por um soberano absolutista (Hobbes) e por uma minoria detentora da propriedade (Locke). Para além de Hobbes e Locke já referenciados anteriormente, incluo nesta parte o pensamento de Rousseau como contraponto às posições de Hobbes e Locke, em termos das consequências do individualismo nas suas teorias políticas, elucidando, assim, a contradição do liberalismo político entre os contratualistas. Portanto, apesar das ideias de Rousseau de vontade geral e da soberania popular terem influenciado a revolução liberal francesa, elas começaram num individualismo que exigiu a imposição de um certo tipo de liberdade consonante com a liberdade positiva de Isaiah Berlin ou, a liberdade dos modernos de Benjamin Constant. Uma liberdade que comporta a necessidade de vigilância permanente, sob o risco de se transformar na tirania dos representantes do povo. Logo, Rousseau não é um liberal, mas o

seu indivíduo é livre. Assim, o contratualista suíço providencia para as sociedades liberais, um sentimento íntimo e imediato através do qual o indivíduo torna-se consciente de si mesmo de ser, ou de tentar ser um indivíduo. Mas, ao mesmo tempo que este sentimento íntimo e imediato de liberdade é um condimento essencial das sociedades liberais, é também um perigo para elas. “Se o homem é por natureza liberdade, autonomia, se ele é o ser que produz as suas próprias leis, ele não pode derivar os seus motivos da sua natureza sem se degradar” (Manent, 1995: 77)⁵⁵.

Hobbes define a liberdade como a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer. Mas estes impedimentos não podem obstar a que o indivíduo use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditar” (Hobbes, s/d: 115). Desta definição resulta a conceção hobbesiana de direito de natureza, exactamente, a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder de maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; conseqüentemente, de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. Este direito, aliado à competição, desconfiança e necessidade de glória que marcam a natureza humana, leva à guerra de todos os homens contra todos os homens, na situação em que os homens vivem sem poder comum, capaz de os manter a todos em respeito, como é o caso do estado natural (Hobbes, s/d: 111). Vemos, pois, em Hobbes como a guerra de todos contra todos, ao mesmo tempo que é uma situação oposta à liberdade que o homem possui por natureza, ela é resultado desta liberdade⁵⁶, justamente devido ao seu carácter ilimitado e a sua extensão a todos os homens. Assim, para garantir o usufruto da liberdade, os homens enveredam pelo contrato, cuja culminação é o estado civil.

Com esta criação convencional do estado político, Hobbes refuta, ao mesmo tempo, a tese do republicanismo clássico segundo a qual a cidade-estado é natural, que ela

⁵⁵ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

⁵⁶ Hobbes refere-se à liberdade defendida por duas doutrinas que formam a opinião da Inglaterra do seu tempo e que, de alguma forma, propiciou a guerra civil que culminou com a execução do rei Carlos I. trata-se do republicanismo clássico (Aristóteles e Cícero) que glorifica a liberdade e protestantismo (presbiterianos ou puritanos) que atribui a todos os seus seguidores o direito e o dever de obedecer inspirações individuais e o direito e o dever de dogmatizar (Manent, 1995: 21).

impele os homens a governarem-se pela liberdade e a tese fundamental do protestantismo vigente na Inglaterra do seu tempo, que defendia que Deus derrama sua graça a qualquer homem que se aproxima com coração puro e humilde, fazendo com que, com ajuda divina, queira fazer o bem. O problema de Hobbes com relação a estas duas doutrinas, é que, enquanto a tese republicana na Inglaterra do seu tempo colocou os homens uns contra os outros em nome da liberdade, a tese protestante levou à arrogância política, desdém e humilhação do próximo. Daí que conclui que, “nem a natureza, nem a graça podem unir o homem. Apenas a arte pode fazê-lo” (Manent, 1995: 20-22).

Porque a arte é tradicionalmente definida como imitação da natureza considerada como modelo, sendo todo modelo uma opinião sobre a natureza, e toda opinião um princípio de desordem, não é necessário desenvolver uma arte que precise de modelo, porque a arte política precisa de uma fundação mais forte que uma opinião. Com efeito, se a opinião sobre o bem levou à guerra, que é um mal, esta é uma prova de que os homens não estão certos sobre o que é o bem. Entretanto, o facto de não estarem certos sobre o que é o bem, não significa que não estejam certos sobre o que é o mal, ou pelo menos sobre certos males. Ora, do facto de os homens concordarem sobre um mal particular que é a morte, segue que a fundação mais forte, do que qualquer opinião, para a nova arte política será o medo da morte. Portanto, “o princípio da fundação da política não será o bem que era procurado, mas o mal do qual se foge” (Hobbes, s/d: 22). Esta é a verdadeira motivação do contrato hobbesiano.

O contrato hobbesiano preconiza a transferência mútua de direitos de uma parte da liberdade do estado natural⁵⁷, por parte dos indivíduos, gerando, deste modo, o Estado

⁵⁷ No Contrato de Hobbes há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise algum benefício próprio. O mesmo se pode dizer dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta aceitação não pode resultar benefício, ao contrário da aceitação de que outro seja ferido ou encarcerado, como porque é impossível saber, quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte. Por último, o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não cabe por dela se cansar. Portanto, se através de palavras ou outros sinais um homem parecer despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não se deve entender que é isso que ele quer dizer, ou que essa seja a sua vontade, mas que ele ignora a maneira como essas palavras e ações iam ser interpretadas (Hobbes, s/d: 117).

ou o grande “Leviatã”, uma pessoa instituída por cada um, como autor, de modo que possa usar a força e os recursos de todos, de maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. O soberano, o portador deste poder, conserva, assim, a liberdade do estado natural, sendo que os súbditos, aqueles que transferem o seu poder, gozam apenas da liberdade dentro do pacto estabelecido, que é uma liberdade que está apenas naquelas coisas que, ao regular as suas ações, o soberano permitiu⁵⁸. Deste modo, a liberdade dos súbditos torna-se compatível com o poder ilimitado do soberano. Na verdade, Hobbes defende que

não devemos, todavia, concluir que com essa liberdade fica abolido ou limitado o poder soberano de vida e morte. [...] nada que o soberano representante faça a um súbdito pode, sob qualquer pretexto, ser propriamente chamado injustiça ou injúria. Porque cada súbdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano, de modo que este nunca falta ao direito seja ao que for, a não ser na medida em que ele próprio é súbdito de Deus, e conseqüentemente obrigado a respeitar as leis de natureza (Hobbes, s/d: 22).

O facto de que os indivíduos, para usufruir da liberdade, são obrigados a renunciar à mesma em favor de um soberano absoluto mostra, portanto, o aspeto contraditório da liberdade na teoria de Hobbes. Na verdade, esta contradição no estado político, é decorrente da contradição anterior do estado natural. Se a liberdade do estado natural leva à guerra de todos contra todos, esta guerra faz com que os homens renunciassem essa liberdade do estado natural para poderem usufruir da segurança e da paz no estado civil.

Mas é importante, para os objetivos deste trabalho, reparar que na teoria política de Hobbes, apesar de o soberano decidir sobre as questões económicas, nomeadamente a autorização das corporações, a esfera política encontra-se separada da esfera económica, sendo que o poder que o soberano possui na esfera económica é um poder político, exactamente, o poder de autorização da criação de sistemas políticos, que são corpos

⁵⁸Hobbes inclui entre as liberdades dos súbditos que o soberano pode permitir a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher a sua residência, a sua alimentação, a sua profissão, e instruir os seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes (Hobbes, s/d: 177).

políticos a ele subordinados. Entretanto, Hobbes não simpatiza muito com os sistemas privados, por serem tendencialmente de índole político, por isso, tende a considerá-los ilegítimos, uma vez que o poder político deve ser unicamente do soberano.

Com efeito, Hobbes distingue os sistemas⁵⁹ em regulares e irregulares. Os regulares podendo ser absolutos e independentes, portanto, aqueles sujeitos apenas ao seu próprio representante, isto é, os Estados; e dependentes, aqueles subordinados a um poder soberano, do qual todos, incluindo o seu representante, são súbditos (Hobbes, s/d: 22: 185).

Em Hobbes, os sistemas subordinados podem ser políticos ou privados. Os políticos (também chamados *corpos* políticos ou pessoas jurídicas) são os que são criados pelo poder soberano do Estado. Os privados são os que são constituídos pelos próprios súbditos entre si, ou pela autoridade de um estrangeiro⁶⁰. Por outro lado, distingue-se em Hobbes, os corpos privados regulares, mas ilegítimos, portanto, aqueles que unem numa só pessoa representativa, sem qualquer espécie de autoridade pública. Hobbes inclui neste tipo de corpos as corporações de homens que se unem, pela autoridade de qualquer pessoa estrangeira, em outro domínio, para a propagação mais fácil de qualquer doutrina, ou para construir um partido contrário ao poder (Hobbes, s/d: 192). O filósofo inglês alia a este tipo de corporações, os sistemas irregulares, que os designa pejorativamente de ligas⁶¹. Estes sistemas tornam-se legítimos ou ilegítimos conforme a legitimidade ou ilegitimidade dos desígnios de cada um dos indivíduos que os constituem, cuja interpretação deve ser conforme as circunstâncias. Contudo, o filósofo inglês considera as ligas, de uma certa forma, desnecessárias num Estado, porque “o Estado é a liga de todos os súbditos reunidos, logo, as ligas dos súbditos têm um sabor de intensão ilegítima, de facções e conspirações” (Hobbes, s/d: 193). Por isso, seriam, desnecessárias e, até, ilegítimas – caso os seus

⁵⁹ Por sistema Hobbes entende qualquer número de homens unidos por um interesse ou negócio. De entre os sistemas, distingue os regulares e os irregulares. Os regulares são aqueles onde se institui um homem ou uma assembleia como representante de todo o conjunto. Todos os outros são irregulares.

⁶⁰ É interessante notar que em Hobbes, a autoridade de um poder estrangeiro, dentro do domínio de um outro, neste domínio não é pública, mas privada (Hobbes, s/d: 185).

⁶¹ Hobbes concebe as ligas como uma mera convergência de pessoas, sem união em vista de qualquer desígnio determinado, nem por obrigação recíproca, derivados apenas de uma semelhança de vontades e inclinações (Hobbes, s/d: 193).

desígnios sejam malévolos, ou desconhecidos do Estado – para a preservação da paz e da justiça a existência de ligas de súbditos de um mesmo Estado, onde cada um pode defender o seu direito por meio do poder soberano.

A relutância de Hobbes em aceitar as organizações como ligas que possam ter pretensões políticas se deverá à experiência da Inglaterra do seu tempo. Isto é, durante o processo de separação do povo inglês da tutela de Roma, o rei foi forçado a confiar nos seus representantes. Aí, a discórdia religiosa do momento proporcionou aos representantes do rei, a ocasião de definirem o corpo político, independentemente do soberano. Nessa altura, a definição do corpo político, tendo-se tornado dependente da opinião religiosa liberta da autoridade real, contribuiu, naturalmente, para a decomposição deste corpo em grupos correspondentes a diversas opiniões religiosas, tornando-se prontamente inimigos. Hobbes, viu que a solução para salvar a autoridade do rei naquela situação era separar completamente o poder do rei da religião, tornando aquele completamente soberano relativamente à esta. Da mesma forma, Hobbes mostra-se relutante em aceitar as ligas para evitar possível formação de opiniões que colocassem em risco o poder do soberano.

Portanto, o poder do soberano hobbesiano é político e não económico. Aliás, o pacto dos súbditos transfere apenas o poder político, uma vez que é um poder de reger as suas vidas na comunidade política, com o fito de que ele os possa defender de injúrias uns dos outros, garantindo-lhes, assim, uma segurança suficiente para que, mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, uma vez que no estado natural,

não há lugar para a indústria, pois o seu futuro é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso de mercadorias que podem ser importadas pelo mar, não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta” (Hobbes, s/d: 111).

Logo, o contrato de Hobbes termina com o estabelecimento de um soberano absolutista, cuja tarefa é garantir a segurança e tranquilidade dos súbditos. Isto é, o contrato

consiste na renúncia da liberdade individual do estado natural, para usufruir, no estado político, da paz e segurança, necessária para o exercício das atividades da vida social, intelectual e económica. Neste sentido, os súbditos não conferem ao soberano outro poder senão o poder político.

Ora, se Hobbes pensa que construiu uma doutrina sólida por baseá-la na realidade, isto é, no medo de uma morte violenta, o seu raciocínio pode conter, pelo menos, dois grandes problemas. Não obstante ele preconizar que o indivíduo tem o direito de defender a sua vida, mesmo mediante o Leviatã, o seu raciocínio termina onde começou, exactamente com o medo da morte (Manent, 1995: 39)⁶². Isto é, os indivíduos se comportam perfeitamente pelo medo do soberano. O outro problema prende-se com a questão de saber se Hobbes teria definido corretamente o estado da natureza humana. Este é um dos principais pontos de divergência entre Hobbes e Locke. Na verdade, a teoria política de Locke estabelece-se em termos contrários aos de Hobbes.

A teoria política de Locke, para além de assentar numa crítica às teorias absolutistas como as de Bossuet e Filmer, desenvolve-se também como uma crítica a Hobbes⁶³. Todavia, a teoria política do “pai” do liberalismo político não deixa de trazer dentro de si um carácter contraditório.

Como disse, Locke apresenta-se contra o absolutismo. A sua preocupação relativamente ao governo absolutista está no facto de que, enquanto o príncipe absoluto reunir na sua pessoa o poder legislativo e executivo, não há ninguém a quem recorrer que possa decidir com equidade, imparcialidade e autoridade, e de cuja decisão se possa esperar socorro e reparação por alguma injúria ou inconveniência pelo príncipe ou em resultado das suas ordens (Locke, 2006: 291). Para Locke, um contrato que resulta num governo absolutista significa que os homens, abandonando o estado da natureza para ingressar na sociedade civil, concordam que todos eles, menos um, se submetam à restrição das leis,

⁶² Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada na lista bibliográfica.

⁶³ Contra as teorias absolutistas, Locke dirige o seguinte discurso: “a monarquia absoluta, que alguns homens consideram como o único governo do mundo, é, na realidade, incompatível com a sociedade civil, e, portanto, não pode ser considerada sequer como uma forma de governo civil. Pois, o fim de governo civil consiste em evitar e remediar as inconveniências do estado de natureza que necessariamente decorrem do facto de cada homem ser juiz em causa própria (Locke, 2006: 291).

sendo que esse único homem retenha toda a liberdade do estado de natureza, acrescida de poder conferido pelos restantes homens, e tornada libertina pela impunidade, uma vez que o seu poder sobre os outros é absoluto. Seria como pensar que “os homens são tão tolos que têm cuidado de evitar os danos que os texugos ou as raposas lhes podem fazer, mas não se importam e confundem com a segurança, o serem devorados pelos leões” (Locke, 2006: 294). Ademais, quando estes se derem conta de que uma pessoa, qualquer que seja a sua condição, está fora dos limites da sociedade civil de que fazem parte, e que não dispõem de ninguém neste mundo a quem recorrer contra um mal que venham a receber dela, inclinar-se-ão a considerar que também eles permanecem no estado de natureza relativamente à pessoa em questão. Por isso, o pai do liberalismo político sugere que quando os homens entram na sociedade, eles renunciam à igualdade, à liberdade e ao poder executivo que tinham no estado de natureza, entregando-os nas mãos da sociedade, para que o poder legislativo deles disponha, segundo o que o bem dessa sociedade requerer. Isto significa que o poder do soberano é apenas executivo, devendo limitar-se à execução da lei estabelecida pela sociedade para dirimir as controvérsias entre os cidadãos, no interior da mesma e no exterior, para prevenir ou reparar as injúrias externas e proteger a comunidade das incursões e invasões (Locke, 2006: 295 e 319). Desta forma, Locke sugere a separação do poder em Legislativo, que fica nas mãos da sociedade, e Executivo e Federativo, nas mãos do soberano.

Mas, o aspeto contraditório da teoria de Locke assenta sobretudo na questão da propriedade, que a concebe diferentemente de Hobbes. Hobbes nega o carácter natural da propriedade porque no estado da natureza todos os homens têm direito a todas as coisas, incluindo aos corpos uns dos outros, justamente por isso, nesse estado não existe propriedade privada, de maneira que a propriedade surge como um produto da instituição do Estado Civil, logo, a propriedade tem apenas um cunho puramente convencional. Contrariamente, Locke enuncia que o homem é proprietário de si mesmo, e desta propriedade de si surge a propriedade privada. Para o filósofo liberal, embora a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, no entanto, todo o homem tem a propriedade da sua própria pessoa. Por consequência, resulta que o trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, são propriamente seus. De maneiras que, sempre que ele retirar, seja o que for, do estado em que a natureza o colocou, e acrescentar-lhe algo que lhe é próprio, assim o converte em sua propriedade (Locke, 2006: 251).

Todavia, coerente com a sua teoria do estado natural, o filósofo inglês estabelece um limite racional para a acumulação da propriedade privada. Assim, por meio do seu trabalho, o homem só pode acumular a propriedade até à quantidade suficiente para usá-la em benefício da sua vida (antes que se deteriore), de maneira que tudo o que esteja para além deste limite excede a sua parte e pertence aos outros. Daí que, se o homem se mantivesse dentro dos limites estabelecidos pela razão, tirando somente o que lhe poderia servir para o seu uso nessa época, haveria pouca oportunidade para disputas e as contendas relativas à propriedade assim estabelecida.

Entretanto, visto que nem sempre o homem usa o expediente da razão, ele tende para uma excessiva acumulação. E, devido ao facto de que o poder político estabelecido pelo contrato e conferido ao soberano, para além de visar a garantia da liberdade e da segurança dos indivíduos, visa igualmente a garantia e a proteção da sua propriedade, acontece que, em nome da liberdade, uma parte dos indivíduos da comunidade (geralmente a minoria), acumula mais propriedade, privando a outra parte (geralmente a maioria) da propriedade indispensável para a sua sobrevivência digna.

Portanto, o aspeto contraditório do liberalismo em Locke manifestar-se no facto de que a liberdade de propriedade privada propicia uma acumulação desmedida, por parte de alguns, privando à maioria um mínimo necessário da liberdade de propriedade. Este aspeto constitui o ponto de crítica de Rousseau a Locke. Mas, para além de Locke, o pensamento de Rousseau constitui uma crítica a Hobbes.

Se o contratualista genebrino critica Locke em relação à questão da propriedade privada, de Hobbes rejeita a ideia do direito do mais forte e do absolutismo. Enquanto a crítica à Hobbes é mais clara no *Do Contrato Social* (1762), a crítica a Locke afigura-se mais explícita no *Discurso Sobre a Origem das Desigualdades Sociais Entre os Homens* (1755). Com efeito, Rousseau defende que Hobbes teria sido, entre todos os autores cristãos, o único a ver corretamente o mal e o remédio da separação e, até, rivalidade entre o poder político e o poder religioso nos Estados cristãos, tendo se arriscado a propor a unificação “das duas cabeças da águia e um retorno completo à unidade política, sem a qual nenhum Estado ou governo será bem constituído” (Manent, 1995: 69). Mas a concordância termina aqui, porque a unidade política constituída por Hobbes é despótica, e Rousseau acrescenta que é horrível e falsa. Relativamente a Locke, o contratualista genebrino segue-

o no que se refere à génese do corpo político, mas de nenhuma forma segue a sua ideia de propriedade. Rousseau pensa que a conceção lockeana de propriedade é superficial. Concorda que o trabalho está na origem da propriedade, mas não concorda que esteja na origem do direito de propriedade.

No *Do Contrato Social*, Rousseau começa por concordar com Hobbes relativamente ao facto de que a força nunca pode transformar-se em direito. Para o genebrino, “o mais forte nunca é suficientemente mais forte para ser sempre o senhor, se não transformando sua força em direito e a obediência em dever”. Pelo facto de a força ser um poder físico, “é questionável uma moralidade que advenha dos seus efeitos, porque ceder à força constitui ato de necessidade, não de vontade; quando muito, ato de prudência”, Rousseau pergunta-se: “em que sentido a força poderá representar um dever?” a resposta é: “visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens” (Rousseau, 1991: 25-26).

Assim, a diferença ou o ponto de crítica de Rousseau à Hobbes está no resultado da convenção ou do pacto social. Em Rousseau, chegando os homens àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza superam as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado, percebem que para a sua subsistência como humanidade, precisam de mudar do modo de vida e enveredam pelo contrato social. Assim, o seu objetivo é encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo, assim, tão livre quanto antes (Rousseau; 1991: 31-32). O facto de que, em Rousseau, após o contrato o homem permanecer livre como antes, constitui uma diferença entre este e Hobbes. Contudo, a diferença mais importante está, sobretudo, no facto de que, diferentemente de Hobbes, em Rousseau todos estão obrigados pelo contrato. Isto é, em Hobbes, enquanto os súbditos se submetem, o soberano coloca-se acima do contrato, em Rousseau, cada um dando-se a todos, não se dá a ninguém. O que acontece é que cada contratante põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob direção suprema da vontade geral, e recebendo, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível de um todo” (Rousseau, 1991: 33).

Relativamente a Locke, Rousseau censura a propriedade privada porque a vê como um mal. Com efeito, para o filósofo genebrino, a propriedade, para além de ser fonte de conflito, ela é fonte de desigualdades sociais, contribuindo, dessa forma, para tirar o homem do estado de felicidade e inocência natural. O contratualista genebrino refere, pois, que o homem é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém, sem ser, a isso, levado por alguma coisa, ou depois de atingido por algum mal. Isto porque, “segundo o axioma do sábio Locke, ‘não haveria afronta se não houvesse propriedade’” (Rousseau, 1991: 264). Para Rousseau, o facto é que o surgimento da propriedade privada fez surgir igualmente a ganância por acumulação e, esta, por sua vez, fez surgir a exploração do homem pelo homem, isto é,

desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas (Rousseau, 1991: 265).

De acordo com Rousseau, a questão da propriedade surge, pois, com a agricultura. É a agricultura que originou a necessidade da partilha da terra tornando-se, assim, a terra em propriedade. A partilha surge com o reconhecimento da primeira regra de justiça, que preconiza que se dê a cada um o que é seu. Entretanto, porque para dar a cada um o que é seu é preciso que cada um possua alguma coisa, mais, porque é impossível conceber a ideia de propriedade nascendo de algo que não seja a mão-de-obra, pois não se compreende como fazer para apropriar-se de coisas que não produziu, o homem pôs mais do que o seu trabalho. Pôr mais do que o seu próprio trabalho significa que o homem precisou de contar com o emprego do trabalho de outrem na produção da sua propriedade. Isto implicou o uso de mão-de-obra escrava ou assalariada. Daqui resulta que quem conseguir usar a mão-de-obra de outros homens, para além do estatuto social, diferencia-se destes em termos da propriedade acumulada.

Esta é uma realidade que não aconteceria se, à partilha de terras, não se tivesse juntado a diversidade de talentos. Devido à desigualdade de talentos, a proporção logo se rompeu: os mais fortes realizaram mais trabalho, o mais habilidoso tirava mais partido do

seu talento. Trabalhando, um ganhava muito enquanto o outro tinha dificuldade em viver. Assim, as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornaram mais sensíveis, mais prementes em seus efeitos e, em idênticas proporções, começam a influir na sorte dos particulares (Rousseau, 1991: 265-267). Uma parte dos efeitos das diferenças entre os homens é a desigualdade da fortuna e o uso e abuso das riquezas, que se manifesta na acumulação de poucos, e a privação da liberdade de propriedade à maioria.

De tudo o que foi dito, percebe-se que o aspeto contraditório subjacente ao contratualismo moderno radica na necessidade de abdicar da liberdade para poder usufruir dela e o favorecimento da acumulação de propriedade privada a uma minoria, em prejuízo da maioria que fica privada da liberdade de adquirir um mínimo necessário para a sua sobrevivência digna. Se a contradição já se percebe no próprio pensamento de Hobbes e Locke, as críticas de Rousseau a tornam mais evidente, pelo menos de duas maneiras. A primeira concerne à forma como é celebrado o contrato; a segunda diz respeito à ideia sobre a natureza do homem e a sua implicação no corpo político formado pelo contrato.

Em primeiro lugar, para sair do estado de guerra, o estado imediatamente anterior à instituição política e marcado pelo conflito dos direitos do trabalho, do mais forte, da necessidade, do primeiro ocupante, por aí em diante, para resolver este conflito os homens têm que falar, e quem toma iniciativa são aqueles que sofrem mais, paradoxalmente, os ricos. Assim, eles propõem a todos, em particular, aos pobres, a constituição do corpo político que irá proteger os bens de todos, sobretudo os dos ricos, usando a força de todos, sobretudo a dos pobres. Desta maneira estabelece-se a desigualdade e o infortúnio humano. A propriedade expõe e condensa a contradição do mundo humano. Esta contradição nasce do trabalho e da desigualdade de propriedade, porque foram originadas e fundadas sobre a diferença na capacidade para o trabalho, isto é, na desigualdade de força. Desta forma, “a lei aparece como o único meio pelo qual a força dos pobres pode ser usada de uma forma perdurável” (Manent, 1995:76).

Em segundo lugar, em Rousseau, a natureza humana é marcada por uma contradição interior. Isto é, é natural o homem mudar a sua natureza porque no fundo o homem não é natureza, mas liberdade, e a liberdade é a força pela qual o homem dá ordem à sua própria natureza, ou muda a sua natureza, ou a sua lei, ele próprio. Está aqui, portanto,

uma contradição que, ao mesmo tempo que indica, requer a implementação de uma nova definição do homem: a natureza humana não é ter uma natureza, mas ser livre. “Por este facto, o pensamento antiliberal de Rousseau cria o conteúdo para o ser hipotético sobre o qual o liberalismo se constrói: o indivíduo” (Manent, 1995: 77).

Uma aspeto importante entre o pensamento de Rousseau e o liberalismo que evidencia de uma forma decisiva a crítica de Rousseau ao liberalismo é o seguinte: se a doutrina liberal se baseia na distinção entre sociedade civil e o Estado, esta distinção é apenas possível porque ambos os elementos têm a sua fonte e fundamento num terceiro termo que os incorpora: a sociedade. Desta maneira, o contratualista suíço faz o homem moderno tomar consciência de que ele não vive essencialmente no corpo político ou no Estado, ou em um sistema económico, mas sobretudo, na sociedade. Na sociedade, este homem adota o ponto de vista da desigualdade no relacionamento com os seus concidadãos. Esta desigualdade é que constitui o ponto de crítica fundamental de Rousseau contra o liberalismo.

2.4.2 O Liberalismo Económico

Pode-se entender o liberalismo económico como o prolongamento do liberalismo político, enquanto a sua preocupação é a defesa da liberdade económica a ser propiciada pelo poder político. Tem essa designação o pensamento defendido por pensadores filósofos e economistas ou, ao mesmo tempo, filósofos e economistas, de entre os quais se enumera David Hume, François Quesnay, Vincent de Gournay, Adam Smith, David Ricardo, entre outros. No centro do debate do liberalismo económico está a questão de saber se a riqueza das nações se produz através do sistema de economia agrária, pelo sistema de economia comercial ou então pela libertação de qualquer que seja a atividade produtiva, de qualquer tipo de regulação, sobretudo da regulação pelo Estado. Colocada a questão de outra maneira, os teóricos do liberalismo económico procuram saber se é o tipo de atividade económica ou é o tipo de governo que propicia a acumulação da riqueza das nações. Ou, ainda mais precisamente, se é a proteção ou a liberalização do mercado que favorece a riqueza das nações. Para elucidar este debate, considero David Hume, François Quesnay, Vincent de Gournay, Adam Smith e David Ricardo.

A posição de Hume relativamente ao assunto em questão pode ser encontrada na coletânea *Ensaio Morais, Políticos e Literários* (1741-1742). Desta coletânea, dois ensaios

são importantes para exprimir a sua tese segundo a qual o comércio favorece a riqueza das nações e o seu florescimento é mais favorecido em sociedades liberais do que em sociedades absolutistas. Trata-se dos ensaios *Da Liberdade Civil e Do Comércio*.

Em *Da Liberdade Civil*, empirista que é, Hume deriva as suas posições da análise dos factos da História. Assim, começa por aludir o facto de que todas as artes e ciências surgiram em nações livres. Fundamenta esta posição com a constatação de que os persas e os egípcios, apesar da abundância, da opulência e do luxo de que desfrutavam, fizeram pouco esforço no sentido de apreciar os prazeres mais requintados, prazeres tais que os gregos, mesmo em meio a guerras permanentes, vivendo pobremente e com maior simplicidade de costumes, levaram a tão grande perfeição. Desta posição passa para uma outra mais específica, precisamente, a de que o comércio sob um governo livre pode florescer, uma posição que parece assentar numa experiência mais longa e mais ampla do que a anterior relativa às artes e às ciências. Para provar esta última posição sugere que se siga a evolução do comércio, através do Tiro, Atenas, Siracusa, Cartago, Veneza, Florença, Génova, Antuérpia, Holanda, Inglaterra. Um tal procedimento levar-nos-ia a verificar que em todos os casos ele se encontra nos governos livres. Acrescenta a estes casos os das cidades de Londres, Amsterdão e Hamburgo que, já no seu tempo, eram cidades livres e protestantes, o que significa que já desfrutavam de uma dupla liberdade, isto é, à liberdade política acrescentava-se a religiosa (Hume, 2002: 88- 91).

Diferentemente das sociedades livres, Hume pensa que há algo de inerente à própria natureza dos governos absolutos e dele inseparável que é prejudicial ao comércio. Este elemento prejudicial não está no facto do comércio ser menos seguro, mas sim, no facto de ser menos honroso. Isto é, nas sociedades absolutistas são honrosos os nascimentos, os títulos e a posição, acima da indústria e da riqueza. Assim, enquanto for essa a opinião dominante, todos os mercadores importantes estarão sujeitos à tentação de abandonar o seu comércio, a fim de adquirir qualquer um desses empregos que trazem privilégios e honrarias (Hume, 2002: 91).

Hume conclui disto que os governos livres são mais favoráveis ao comércio, comparativamente às monarquias absolutistas e que a degenerescência que se pode verificar nos governos livres não tem a ver com o sistema de governo liberal em si, mas ela decorre da prática de contrair dívidas e hipotecar as rendas públicas, o que pode, com tempo, ter

como resultado que os impostos se tornem intoleráveis, e que toda a propriedade do Estado caia nas mãos do povo (Hume, 2002: 93).

No ensaio *Do Comércio*, o empirista inglês analisa a relação liberdade de comércio e a grandeza do Estado. O seu ponto de partida é o de que a grandeza de um Estado e a felicidade dos seus súbditos, por mais independente que possam ser considerados sob alguns aspetos, são comumente tomadas como inseparáveis do comércio. Isto é, assim como os particulares recebem maior segurança do poder público na posse dos seus negócios riqueza, o povo se torna poderoso na proporção da opulência e extensão do comércio dos particulares. Entretanto, faz notar que pode haver algumas circunstâncias em que o comércio, a riqueza e o luxo dos indivíduos, em lugar de reforçar o público, servirão apenas para reduzir os seus exércitos e diminuir a sua autoridade entre as nações vizinhas. Para evitar uma tal situação, Hume sugere a necessidade de que todos os braços da sociedade sejam empregues ao serviço do público, porque o conforto e a conveniência dos particulares exigem que esses braços sejam empregues a seu serviço (Hume, 2002: 230-231).

Porém, a tese principal de Hume é de que a grandeza do soberano e a felicidade do Estado estão, em grande medida, unidas no que diz respeito aos negócios e às manufaturas. Com efeito, de acordo com Hume, se consultarmos a História descobriremos que, na maioria das nações, os negócios externos precedem todos os aprimoramentos nas manufaturas internas e deram origem ao luxo nacional. Isto porque

é mais forte a tentação de fazer uso de artigos estrangeiros, prontos para o uso e inteiramente novos para nós, do que a de introduzir aperfeiçoamentos em quais quer artigos nacionais, os quais sempre progridem a passos lentos e nunca nos impressionam pela novidade. Também, o lucro é muito grande exportando o que é supérfluo no país e o que não tem preço para nações estrangeiras, cujo solo ou clima não sejam favoráveis a esse artigo. Assim, os homens familiarizam-se com os prazeres do luxo e os lucros do comércio e, uma vez despertados o seu apetite e requinte, conduzem-nos a maiores aperfeiçoamentos em todos os ramos dos negócios, tanto internos como externos. (Hume, 2002: 237-238).

Logo, porque o comércio favorece o desenvolvimento da manufatura e esta, por sua vez, permite uma vida confortável, é de bom-tom incentivá-lo, liberalizando-o. Além

da liberalização do comércio, Hume defende a igualdade entre as pessoas. Ele é de opinião que todas as pessoas deveriam gozar dos frutos do seu trabalho, em plena posse de todo o necessário, e de muitas das comodidades da vida. Para além de considerar que a igualdade é muito adequada à natureza humana, acredita que ela diminui menos a felicidade dos ricos do que acrescenta à dos pobres. Ainda mais, a igualdade aumenta o poder do Estado e eleva os impostos ou encargos extraordinários a serem pagos com maior ânimo. Com efeito, onde as riquezas são controladas por uns poucos, estes devem contribuir grandemente para a satisfação das necessidades públicas. Mas quando as riquezas estão distribuídas entre multidões, a carga parecerá leve em cada ombro e os impostos não farão diferença notável no modo de vida de cada um. Acrescenta-se a isso que, onde as riquezas estão nas mãos de poucos, estes devem deter todo o poder e prontamente irão conspirar para deixar toda a carga sobre os pobres e oprimi-los ainda mais, levando ao desencorajamento de qualquer indústria. Logo, a pobreza de gente comum é um efeito natural, se não infalível, da monarquia absoluta (Hume, 2002: 238- 239).

A defesa da liberdade do comércio como condição para a riqueza nacional pode ser encontrada em Adam Smith. Aliás, a obra mais célebre de Smith intitula-se *Inquérito sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações* (1776). Este título já, em si, sugere o objetivo do autor. Entretanto, nesta obra, Smith não defende apenas a liberdade do comércio, mas a liberdade de todas as atividades económicas, querendo-as ver livre de qualquer agente regulador ou interventor. As posições de Smith são resultado da articulação da tese de François Quesnay que defende no *Quadro económico* (1759) e da tese do *Laissez Faire, laissez Passer* atribuída a Vincent de Gournay. De Quesnay, Smith considera a asserção de que a verdadeira atividade produtora está na agricultura; de Gournay, considera a defesa da liberdade de comércio e da indústria, como condição para a acumulação de capitais. Da confrontação das teses destes autores conclui que o liberalismo económico é condição necessária para a riqueza das nações.

No *Quadro Económico*, Quesnay divide os cidadãos da nação em três classes, a saber a classe produtiva, a classe dos proprietários e a classe estéril. A classe produtiva seria a que, cultivando a terra, produz a riqueza anual da nação. Ela efetua adiantamento com as despesas da agricultura, paga a renda aos proprietários e, através da venda dos seus produtos em primeira mão, possibilita a reprodução anual da riqueza nacional; a classe dos proprietários, compostas pelo soberano, proprietários de terra e os dizimeiros, subsistiria

através da renda paga pela classe produtora; finalmente, a classe estéril, formada por todos os cidadãos ocupados em atividades que não são a agricultura (dentre estas, a indústria e o comércio), cujas despesas são pagas pela classe produtora e pela classe dos proprietários, os quais, por sua vez, tiram as suas rendas da classe produtiva (Quesnay, 1985: 258).

Considerando estas classes e supondo uma situação de uma determinada nação, Quesnay constrói o seu quadro económico. A suposta nação teria uma reprodução anual no valor de cinco biliões, onde a situação permanente desse valor seria estabelecida a preços constantes em curso entre as nações mercantis, onde houvesse constantemente uma livre concorrência comercial e total segurança da propriedade das riquezas da exploração da agricultura. O quadro económico, abrangendo as três classes e as suas riquezas anuais, teria o seu comércio descrito da seguinte forma: a classe produtiva faria adiantamento anual de dois biliões, que produziriam cinco biliões, dos quais dois biliões em produto líquido ou renda; a classe dos proprietários teria dois biliões de renda, dos quais um seria despendido em compras à classe produtiva e o outro em compras à classe estéril; por último, a classe estéril faria um adiantamento de um bilião despendido em compras de matéria-prima à classe produtiva. Desta maneira, a classe produtiva venderia um bilião de produtos ao proprietário da renda, e um bilião à classe estéril, que lhe compraria a matéria-prima das suas obras; o bilião, que os proprietários de renda despenderiam em compras à classe estéril, seria empregue, por essa classe para a subsistência de seus agentes, em compra de produtos à classe produtiva. Assim, a classe produtiva encaixaria um total de 3 biliões provenientes das vendas feitas à classe dos proprietários e a classe estéril (Quesnay, 1985: 258).

Esta realidade significa que a agricultura, para além de encaixar mais rendimentos, é determinante para a reprodução da riqueza da nação, uma vez que, sem a sua produção, os proprietários e a classe estéril não teriam a possibilidade de obter renda ou matéria-prima com as quais garantir a sua subsistência. Ao mesmo tempo que a produção agrícola é determinante para o comércio dentro da nação, ela é igualmente importante para o comércio externo. Isto porque não existe nenhuma nação cujo reino produza todas as riquezas necessárias para o seu bem-estar. Por isso, torna-se necessário um comércio exterior, pelo qual uma nação possa vender ao estrangeiro parte do seu produto para comprar, no exterior, os produtos que necessita. Porque esta nação não pode comprar do estrangeiro senão tanto quanto lhe vende, a situação das suas despesas deve sempre estar conforme a reprodução anual do seu território, uma vez que, na situação de livre concorrência de comércio exterior

há apenas troca de valor por valor igual, sem perda ou ganho para nenhuma das partes (Quesnay, 1985: 266). Ainda mais, porque o comércio exterior é mais ou menos amplo segundo a diversidade do consumo dos habitantes e segundo a variabilidade da produção do país, quanto mais a produção de uma nação é variada, menos há exportação e importação, e mais a nação poupa com os custos do comércio exterior. Logo, o comércio exterior deve ser muito livre, desembaraçado de todos os entraves e isento de todos os impostos, devido ao facto de que a comunicação que se estabelece entre as nações é que assegura constantemente, no comércio interno, o melhor preço possível dos produtos do território, e maior renda possível para o soberano e para a nação (Quesnay, 1985: 267).

Entretanto, para Quesnay, o mais importante do que a liberdade de comércio é a questão do dinheiro, porque, apesar do dinheiro facilitar o comércio, ele não é a verdadeira riqueza de uma nação. Este facto fica claro quando se percebe com o quê se consegue o dinheiro. E a verdade é que só se consegue o dinheiro se se tiver produtos para se dar em troca. Isto significa que o dinheiro não é a riqueza que os homens precisam para o seu bem-estar. São os bens necessários à vida e à reprodução desses próprios bens que é preciso obter com o dinheiro, que constituem a riqueza.

Logo, o dinheiro de uma nação só aumenta com o crescimento da reprodução. O que quer dizer que, a massa do dinheiro é aumentada em prejuízo da reprodução anual das riquezas. Dito de outra maneira, o decréscimo da reprodução acarreta, necessária e rapidamente, o decréscimo da quantidade de dinheiro e o empobrecimento da nação, ao passo que a quantidade de dinheiro de uma nação pode decrescer sem necessariamente significar decréscimo das riquezas, porque sempre se pode substituir o dinheiro de várias maneiras quando se é rico e se tem um comércio fácil e livre (Quesnay, 1985: 268).

Como disse acima, este pensamento de Quesney influenciou grandemente Adam Smith. Mas Smith foi igualmente influenciado por Vicent de Gournay. Gournay não teria escrito nenhum livro. A informação sobre o seu pensamento foi maioritariamente recolhida das cartas que teria escrito enquanto funcionário ligado a assuntos sobre comércio na França. Teria sido, segundo Gustave Schelle, com base nessas cartas que Turgot teria escrito o seu elogio a Gournay. Baseio-me, portanto, na obra de Schelle, intitulada *Vicent de Gournay: Laissez faire, laissez passer* (1879), para apresentar o breve, mas muito influente pensamento de Gournay entre os fisiocratas e muitos outros teóricos da economia

política, como é o caso de Adam Smith. De facto, Schelle refere que Gournay foi o fundador da economia política, promotor do estabelecimento da liberdade laboral na França e inventor da expressão “*Laissez faire, laissez passer*, que contribuiu para expandir a ação individual e reduzir a ação do Estado (Schelle, 1879: 1).

Schelle mostra como para entender o verdadeiro significado de *laissez faire, laissez passer* e, conseqüentemente, a importância de Gournay no âmbito do liberalismo económico, é necessário chamar à memória a realidade política da França dos meados do século XVII, governada por Luís XIV e Luís XV. Nesta época da história da França, nada escapava à proteção do Estado. A indústria era protegida através de elevadas proibições e direitos alfandegários que barravam produtos vindos de além-fronteira. Internamente, o trabalho era monopolizado entre, por um lado, as mãos das corporações, por outro, pelos detentores dos direitos exclusivos. Os consumidores eram igualmente protegidos. No seu interesse (no interesse do consumidor), a produção industrial era controlada e a produção e circulação de cereais eram supervisionadas. Era proibida a exportação de cereais para fora do reino e, igualmente proibido, o seu transporte de uma província para a outra (Schelle, 1879: 1-2)⁶⁴.

O problema deste sistema protecionista estava no facto de que, embora a intenção fosse boa, o seu resultado era quase sempre lamentável. A carência tornou-se possível, uma vez que o comércio de cereais era sempre regulado. O governo, ao pretender levar a nação a uma acumulação da riqueza, teria confundido o dinheiro com a riqueza, tendo tomado, assim, medidas para promover a produção de produtos dentro da França, pensando que poderiam ser facilmente vendidos fora e atraindo, deste modo, dinheiro de fora para o reino. Em suma, ninguém na França podia fornecer qualquer ocupação cujas regras não estivessem de acordo com o bem-comum da nação, ou do bem privado dos indivíduos, porque a confusão entre interesses coletivos e privados eram permanente (Schelle, 1879: 4). Este é o contexto da França do século XVII, no qual surge Vincent de Gournay como o primeiro a iniciar a luta contra o protecionismo laboral, cunhando assim a expressão *laissez*

⁶⁴ Minha tradução a partir da versão francesa apresentada na lista bibliográfica.

faire, laissez passer, para defender a liberdade laboral na França e facilitando, desta maneira, o trabalho dos seus sucessores.

Smith, com base nas posições de Quesnay e Gournay, apresenta a sua versão sobre a origem da riqueza das nações, em *Inquérito sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações* (1776). Nesta obra, falando sobre o comércio, Smith refere que os tratados de comércio (tratados do tipo bilateral) são vantajosos para os países favorecidos. Isto é, enquanto estes tratados são vantajosos para os mercadores manufatureiros do país favorecido, são necessariamente desvantajosos para os mercadores manufatureiros do país que favorece, uma vez que concedem, em seu prejuízo, um monopólio a uma nação estrangeira. Como resultado disso, as nações que favorecem vêem-se, muitas vezes, obrigadas a comprar os bens estrangeiros de que necessitam, a um preço mais elevado do que no caso de se admitir a livre concorrência de outras nações. Isto acontece porque a parte da sua própria produção com a qual essa nação vai comprar artigos estrangeiros, tem que ser vendida a um preço inferior, uma vez que quando duas coisas se trocam entre si, o baixo preço de uma é uma consequência necessária, ou melhor, é mesma coisa que o alto preço da outra. Portanto, cada tratado deste tipo diminuirá, provavelmente, o valor de troca da sua produção anual. Logo, esta diminuição muito dificilmente poderá constituir uma perda positiva, mas simplesmente um decréscimo da receita que, de outro modo, se obteria (Smith,1999: 73-74).

Neste trecho está o essencial da tese de Smith relativamente ao papel do comércio na economia de uma nação, nomeadamente, a influência da sua liberalização ou restrição na produção nacional. Esta tese funda-se na confrontação do pensamento de Quesnay e no de Gournay. Contra Quesnay e outros autores fisiocratas como Mirabeau e Mercier de la Rivière, Smith refere que o sistema agrícola de economia que representa o produto da terra como a única fonte de rendimento e riqueza de qualquer país, “só existe nas especulações de alguns homens de grande conhecimento e capacidade na França” (Smith,1999: 249). Contra a regulação das atividades económicas, nomeadamente a indústria e comércio, acusa Colbert, o famoso ministro de Luís XIV, de, por preconceito relativamente ao sistema mercantil, ter tentado regular a indústria e o comércio da França, em vez de permitir que cada um defendesse os seus interesses como lhe aprouvesse, e de acordo com o plano liberal de igualdade, liberdade e justiça, ao conceder privilégios extraordinários a certos ramos da indústria, ao mesmo tempo que submetia outros à restrições extraordinárias. Colbert teria

feito isto proibindo totalmente a exportação de cereais, a fim de embaratecer as provisões para os habitantes das cidades e, assim, encorajar as manufaturas e o comércio externo. Desta maneira excluiu os habitantes do campo de colocar a parte mais importante do seu produto no mercado externo (Smith,1999: 249). Para Smith, esta proibição, aliada às restrições impostas pelas antigas leis provinciais da França ao transporte de cereais de uma província para a outra, e os impostos arbitrários coletados aos cultivadores em quase todas as províncias, desencorajaram e estagnaram a agricultura deste país.

Com isto, Smith quer defender que o sistema de Quesnay⁶⁵, que apresenta a agricultura como a única fonte do rendimento e riqueza de um país, tal como o plano de Colbert, sobrevalorizam a indústria urbana em relação à rural. A primeira objeção de Smith a Quesnay é direcionada ao facto de o proponente do quadro económico ter imaginado que o corpo político só se desenvolveria e prosperaria sob o regime da liberdade total e da justiça total. Sobre este aspeto Adam Smith responde que se uma nação não pudesse prosperar sem desfrutar da liberdade e justiça totais, não haveria no mundo uma única nação que tivesse prosperado (Smith,1999: 265-266). Mas não é esta a questão que preocupa mais o filósofo e economista escocês. Ele considera razoável o facto de a liberdade constituir condição indispensável para a acumulação da riqueza de uma nação. Mas pensa que o principal erro do sistema de Quesnay reside no facto de apresentar a classe dos artífices, manufaturadores e mercadores como uma classe totalmente estéril e improdutiva. Embora se supusesse que o rendimento dos habitantes de um país consiste totalmente, como este sistema parece supor, na quantidade dos bens de subsistência que o seu trabalho lhe pode proporcionar, mesmo supondo isto, o rendimento de um país comercial e manufaturador será sempre muito superior ao de um país sem comércio ou manufaturas. Através do comércio e das manufaturas pode importar-se anualmente uma maior quantidade de bens de subsistência para um determinado país do que aquele que as suas terras, no estado de cultivo em que se encontram, poderiam fornecer (Smith,1999: 260-270).

Apesar das suas objeções ao quadro económico, Adam Smith dá um determinado crédito ao sistema que nele se apresenta. Ele pensa que se, por um lado, enquanto representa o trabalho empregado na terra como o único trabalho produtivo, torna as suas concepções

⁶⁵ Com estas palavras, Smith faz alusão ao quadro económico de Quesnay.

demasiado estreitas e limitadas, por outro lado, enquanto considera que a riqueza das nações é constituída, não pelo valor não consumível do dinheiro, mas pelos bens de consumo anualmente produzidos pelo trabalho da sociedade, e enquanto considera que só a liberdade total é capaz de tornar a reprodução anual maior possível, a sua doutrina surge, em todos os aspetos, tão justa como generosa e liberal (Smith,1999: 271).

Entretanto, o autor do *Inquérito Sobre a Natureza e Riqueza das Nações* defende que aqueles sistemas que, preferindo a agricultura a todos os outros empregos, a fim de a promover, impondo, assim, restrições às manufaturas e ao comércio externo, agem contrariamente ao próprio objetivo que se propõem, porque indiretamente desencorajam essa mesma espécie de indústria que eles pretendem promover. Por isso, pensa que esses sistemas são talvez, mais inconscientes do que mesmo o sistema mercantil. Isto porque o sistema mercantil encoraja as manufaturas e o comércio externo mais do que a agricultura. Com efeito, o sistema mercantil, apesar de desviar uma certa quantidade de capital da sociedade de um ramo mais vantajoso para um menos vantajoso, no fundo continua a encorajar essa espécie de indústria que pretende promover. Diferentemente, aqueles sistemas agrícolas desencorajam realmente a sua espécie de indústria preferida. Por isso, Smith considera, tanto o sistema de incentivos, como o de restrições prejudiciais para a acumulação da riqueza pelas nações. É Justamente neste aspeto que se situa a influência de Gounay em Adam Smith. Com efeito, de acordo com Smith, com o afastamento destes sistemas, se estabelece, por si, o sistema da liberdade natural, segundo o qual “todo o homem, desde que não viole as leis da justiça, tem direito a lutar pelos seus interesses como melhor entender e entrar em concorrência, com a sua indústria e capital, com os de qualquer outro homem, ou ordem de homens” (Smith,1999: 284).

Esta é nada mais, nada menos que uma crença de Smith no *laissez faire, laissez passer* de Vincet de Gournay. Uma crença que implica o estabelecimento do liberalismo económico, isto é, a libertação de todas atividades económicas de qualquer regulação, como condição necessária para a acumulação da riqueza das nações, onde os interesses de todas camadas da sociedade, seja dos proprietários rurais, seja dos rendeiros, comerciantes ou trabalhadores da indústria, até do soberano, não entram em contradição.

O filósofo e economista escocês pensa que com o estabelecimento do liberalismo económico, o Soberano fica totalmente liberto de um dever, cuja tentativa de concretização

o exporá sempre a variadíssimas desilusões, para além de que para a perfeita realização deste dever (o dever de superintender o trabalho das pessoas privadas), jamais bastaria a simples sabedoria ou conhecimento humano. Defende, assim, que o soberano deve deixar este dever para o próprio mercado e dirigir o seu conhecimento e sabedoria para as atividades mais necessárias à sociedade.

Logo, segundo o sistema da liberdade natural, o soberano tem apenas três deveres de grande importância, mas simples e perceptíveis para o senso comum: em primeiro lugar, “o dever de proteger a sociedade da violência e das invasões de outras sociedades independentes”; em segundo lugar, “o dever de proteger, tanto quanto possível, todos os membros da sociedade da injustiça ou opressão de qualquer outro membro, ou o dever de estabelecer uma administração exata da justiça”; finalmente, em terceiro lugar, “o dever de criar e preservar certos serviços públicos e certas instituições públicas que nunca poderão ser criadas ou preservadas no interesse de um indivíduo ou de um pequeno número de indivíduos, já que o lucro jamais reembolsaria a despesa de qualquer indivíduo ou pequeno grupo de indivíduos, embora possa, muitas vezes, fazer mais do que reembolsar esse lucro a uma grande sociedade” (Smith, 1999: 284-285).

Desta maneira, com base no *laissez faire, laissez passer* de Vincet de Gournay e na refutação do “quadro económico” de François Quesnay, Adam Smith cunha a sua versão da teoria de acumulação da riqueza das nações. Todavia, a sua teoria não é isenta de críticas. Entre os críticos de Smith conta-se David Ricardo. Com efeito, David Ricardo, na análise das formas da criação da riqueza das nações, começa por discordar com a posição de Adam Smith, segundo a qual os interesses dos proprietários rurais nas suas transações com os arrendatários, que são diferentes das transações mercantis, não estariam em oposição com o dos consumidores e da indústria, e desta maneira, com os da acumulação da riqueza nacional. Para Ricardo, Smith teria chegado a esta conclusão errónea devido a sua conceção, igualmente errónea de renda.

O facto é que Adam Smith concebe a renda como o preço pago pelo uso da terra que é, naturalmente determinado pelas circunstâncias efetivas da terra (Smith, 1996: 185). Esta conceção segue da assunção de que, ao ajustar as cláusulas do arrendamento, o dono da terra faz o possível para deixar ao arrendatário, uma parcela da produção não superior ao que é suficiente para pagar o capital com o qual ele adquire as sementes, paga a mão-

de-obra, compra e mantém o gado e outros instrumentos e dispositivos agrícolas, juntamente com o lucro normal do capital aplicado, segundo a taxa vigente na região. A renda da terra, assim considerada, não é proporcional àquilo que o proprietário pode ter investido na melhoria da terra, ou àquilo que ele pode extrair dela, portanto, não é proporcional ao que o arrendatário pode pagar.

Para Smith, em geral, o que se comercializam são apenas os produtos da terra cujo preço normal é suficiente para repor o capital que deve ser empregue para colocar os produtos no mercado e garantir os lucros normais desse capital. Isto significa que se o preço normal da mercadoria for superior a essa venda, a parcela excedente irá naturalmente para a renda da terra. Se o preço normal não for superior a isso, embora a mercadoria possa ser colocada no mercado, não poderá proporcionar nenhuma renda ao proprietário da terra. E como o maior ou menor preço da mercadoria depende da demanda, haverá, portanto, certos produtos da terra para os quais a demanda deve sempre ser tal, que permita um preço superior ao que é suficiente para colocá-los no mercado, e outros para os quais a demanda pode ou não ser suficiente para permitir esse preço mais alto. Sendo que, os primeiros proporcionam sempre uma renda ao proprietário da terra; os segundos às vezes podem proporcionar tal renda e às vezes não, conforme as circunstâncias (Smith, 1996: 186-187).

Desta maneira a renda entra na composição do preço das mercadorias de uma forma diferente dos salários e do lucro. Com efeito, os salários e lucros, altos ou baixos, são a causa do preço, alto ou baixo, das mercadorias, ao passo que a renda da locação da terra, alta ou baixa, constitui o efeito dos preços, altos ou baixos, das mercadorias. Logo, se o preço de uma mercadoria é alto ou baixo, é porque se precisa pagar salários e lucro altos ou baixos, para comercializá-la. Ao contrário, é porque o preço da mercadoria é alto ou baixo, muito mais, pouco mais, ou não mais do que o suficiente para pagar esses salários e esse lucro, que a mercadoria proporciona uma renda alta, uma renda baixa ou nenhuma renda (Smith, 1999: 187).

David Ricardo não concorda com esta posição de Smith. Para ele a renda é a parte do produto da terra que se paga ao proprietário para se ter o direito de explorar as faculdades produtivas originárias do solo (Ricardo, 1815: 7-8). Neste sentido, a renda é diferente do lucro e do juro. Ainda, a renda é diferente da definição vulgar, segundo a qual ela é tudo o que o rendeiro paga anualmente ao proprietário. De maneira que, Adam Smith erra quando

define a renda, pois segundo ele, a renda seria paga apenas para explorar o que a terra produziu e não a sua capacidade de produzir. Igualmente, as rendas das minas de carvão seriam para pagar o valor do carvão ou das pedras que delas se extraem, não tendo, assim, nenhuma relação com as faculdades naturais e indestrutíveis do solo. (Ricardo, s/d.: 9-10). Desta diferença decorre que as causas da flutuação da renda são diversas das que determinam o aumento dos lucros e que, raramente operam no mesmo sentido. Daí que a renda, para Ricardo, é o que o rendeiro paga ao proprietário pelo direito de explorar as faculdades primitivas e indestrutíveis do solo. Ainda mais, a renda alta ou baixa e mesmo a sua existência não é determinada pelo preço da mercadoria. O preço da mercadoria é determinante para o lucro do proprietário da terra. A flutuação da renda acontece unicamente porque a terra varia na sua força produtiva, porque é limitada em quantidade e porque a necessidade de cultivar os terrenos de qualidade inferior ou mal situados, que surge devido ao aumento da população, abre a possibilidade do pagamento da renda pela exploração da terra.

Com efeito, Ricardo divide os terrenos em qualidade, portanto, em terrenos da primeira, segunda, terceira e assim por diante. Sendo que o aumento da população de uma nação determina a necessidade do cultivo de terrenos de qualidade inferior. Ricardo mostra, assim, que desde que os terrenos da terceira qualidade começam a ser cultivados, regulada pela diferença das faculdades produtivas, a renda aparece imediatamente para os da segunda, de maneira que a renda dos terrenos de primeira qualidade sobe simultaneamente, pois deve sempre manter-se acima da renda dos da segunda qualidade. Esta mudança acontece devido a diferença da qualidade da produção dos terrenos que se consegue com determinada soma de trabalho e de capital (Ricardo, 1815: 10).

A posição de Ricardo significa que a cada aumento da população que obriga um povo a cultivar terrenos de qualidade inferior, para deles extrair subsistência, o aluguer dos terrenos superiores aumenta. Assim, as terras mais férteis e as mais bem situadas serão as primeiras a ser cultivadas, e o valor de troca dos seus produtos será regulado, como o dos outros géneros, pela soma de trabalho necessário à sua produção e ao seu transporte para o local de venda. Mas, logo que uma terra de qualidade inferior é cultivada, o valor de troca dos produtos brutos eleva-se – porque a sua produção exige mais trabalho (Ricardo, 1815: 16).

Mas, o valor de troca de qualquer género, seja produto de manufatura, de mina ou da terra, nunca é regulado pela menor soma de trabalho necessário à sua produção em circunstâncias extremamente favoráveis e que constituem uma espécie de privilégio. Pelo contrário, este valor depende da maior soma de trabalho industrial que são obrigados a empregar os que não têm as mesmas facilidades e os que para produzir têm de lutar contra as circunstâncias mais desfavoráveis⁶⁶. Na verdade, Ricardo pensa que os melhores terrenos continuariam a dar sempre o mesmo produto com o mesmo trabalho que antes, mas que o seu valor subiria devido aos produtos obtidos por aqueles que teriam utilizado um trabalho adicional ou novos capitais nos terrenos menos férteis. Embora “as vantagens de um terreno fértil sobre um outro menos produtivo nunca se percam, mas passam unicamente das mãos do cultivador e do consumidor às do proprietário” (Ricardo, 1815: 18-19).

Percebe-se, então, que em Ricardo, o que faz elevar o valor comparativo dos produtos naturais é o excedente de trabalho consagrado às últimas culturas e não a renda que se paga ao proprietário. Para demonstrar a sua posição, Ricardo usa o exemplo do preço do trigo na Grã-Bretanha do seu tempo, que é também usado por Smith. Assim considera que o trigo não encarece porque se paga renda; ao contrário, é porque o trigo é caro, que uma renda se paga. Daí que se teria notado que o seu preço não baixaria, ainda que os proprietários se desinteressassem totalmente das suas rendas. Do suposto desinteresse só adviria que “os rendeiros passariam a viver como proprietários, mas não diminuiria a quantidade de trabalho necessário para arrancar produtos brutos cultivados nos terrenos menos produtivos” (Ricardo, 1815: 19-20).

Para Ricardo, o significado de tudo isto é que a alta das rendas é sempre o efeito do aumento da riqueza nacional e da dificuldade de adquirir subsistência para o excesso da população. Portanto, é um sinal, mas nunca uma causa da riqueza, porque a riqueza aumenta muitas vezes mais rapidamente, mesmo quando a renda se conserva estacionária, ou até diminui. Isto é, a renda aumenta tanto mais rapidamente quanto mais os terrenos disponíveis diminuirão em facultades produtivas. Logo, “a riqueza aumenta com mais velocidade nos países em que as terras disponíveis são mais férteis, a restrição à importação

⁶⁶ Ricardo entende por circunstâncias mais desfavoráveis aquelas sob cuja influência é mais difícil obter quantidades necessárias de produtos (Ricardo, s/d: 16).

é menor”, por melhoramentos introduzidos na agricultura se podem multiplicar os produtos sem qualquer aumento proporcional na quantidade de trabalho e, “por consequência, o aumento das rendas é lento” (Ricardo, 1815: 20-27).

Isto significa que se o elevado preço do trigo fosse o efeito e não a causa da renda, este variaria em razão do aumento ou da diminuição da renda, formando, assim, uma porção integrante dos preços. Mas, Ricardo refere que é o trigo, que exigiu para a sua produção mais trabalho, o regulador dos preços dos cereais. Logo, a renda não entra nem mesmo tem que entrar nos elementos do preço do trigo⁶⁷. Portanto, Adam Smith teria errado quando supôs que o princípio que na origem regulou o valor das mercadorias, isto é, a quantidade comparativa de trabalho necessário para a sua produção, se tenha, de algum modo, modificado pela apropriação dos terrenos e pelo pagamento duma renda.

Assim, Ricardo conclui que “tudo o que diminui a desigualdade entre os resultados obtidos por meio de parcelas sucessivas de capitais aplicados no mesmo e em novos fundos de terra tende a fazer baixar a renda, enquanto tudo o que aumenta esta desigualdade produz o efeito oposto e tende a fazê-la subir”. Acrescenta à esta conclusão que “a qualidade dos terrenos que as necessidades sociais obrigam a desbravar, depende do preço ordinário dos produtos e de saber se este preço é suficiente para reembolsar o que se gastou na produção, acrescido dos lucros ordinários” (Ricardo, 1815: 35 e 39).

Ricardo nota que Smith tinha adotado a opinião de que há algumas partes do produto da terra cuja procura deve ser tal para que produzam um preço maior do que o suficiente para as levar ao mercado, e considerou as subsistências como sendo uma dessas partes. Nota ainda que Smith considerava que a terra, em quase todas as situações possíveis, produz mais alimentos do que o necessário para fazer subsistir todos aqueles cujos trabalhos concorre para levar tais alimentos ao mercado, e até, para as fazer subsistir no mercado mais liberal. Assim, o excesso destes alimentos seria também sempre mais que suficiente para reembolsar, com lucro, o capital que movimenta este trabalho. Deste modo, restaria sempre alguma coisa para dar uma renda ao proprietário. Mas, Ricardo não está certo destas

⁶⁷ Para Ricardo, a perfeita compreensão deste princípio seria da mais alta importância na Economia Política (Cf. Ricardo, s/s).

posições de Smith. Em refutação considera que “existem em todos os países, desde os menos até os mais civilizados, terras de qualidade tal que rendem o produto suficiente para reembolsar o capital que ali é aplicado e com os lucros que ordinariamente se obtém dos capitais em qualquer país” (Ricardo, 1815: 39).

Portanto, que haja ou não terras nessas condições, para Ricardo isso não influiria na questão. O autor usa para justificar a sua posição, o facto de ter havido na Grã-Bretanha do seu tempo, capitais aplicados em terras que só produziam o capital desembolsado com os lucros ordinários, independentemente do tempo em que se tinha começado a cultivá-los. Assim, considerando o exemplo das minas de carvão que Smith usa para falar da determinação do preço de carvão, Ricardo pensa que, tendo Adam Smith admitido que há algumas minas que só os seus proprietários podem explorar, devido ao seu produto ser apenas suficiente para custear as despesas de exploração e dar os lucros ordinários ao capital aplicado, deveria igualmente se esperar vê-lo considerar, como princípio, que é precisamente esta espécie de minas que regula o preço dos produtos. Se as antigas minas são insuficientes para fornecer a quantidade procurada de carvão, o seu preço deve aumentar; e continuará a encarecer até que o produtor de uma nova mina e de inferior qualidade veja que pode, explorando-a, obter lucros ordinários para o seu capital. Para o crítico de Smith, se a mina em questão é rica, o seu proprietário não terá necessidade de que a alta do carvão seja muito grande para encontrar interesse em empregar o seu capital na exploração; mas se ela é muito pobre, o caso é outro: precisará que o preço do carvão continue a aumentar de tal forma que possa fornecer-lhe o meio de compensar as suas despesas e de obter os lucros ordinários do capital (Ricardo, 1815: 45-46). Por isso, Ricardo pensa que é sempre a mina menos produtiva que regula o preço do carvão. Todavia, repara que Adam Smith é de opinião contrária na seguinte citação:

“o preço da mina mais rica regula o preço do carvão para todas as minas da vizinhança. O proprietário e o empresário veem ambos que poderão conseguir: um, uma renda maior, e o outro, um maior lucro, vendendo um pouco mais abaixo do que os seus vizinhos. Os vizinhos, em breve, são obrigados a vender pelo mesmo preço, embora estejam menos em estado de o fazer se este preço vá sempre diminuindo e lhes tire até, algumas vezes, toda a sua renda e todo o seu lucro. Algumas explorações encontram-se então inteiramente

abandonadas; outras já não dão renda e já não podem ser continuadas senão pelo proprietário da mina” (Smith *apud* Ricardo, 1815: 46).

Ricardo observa, portanto, que se a procura de carvão diminuísse, ou se, por novos processos, a sua quantidade se tornasse mais considerável, o seu preço desceria e algumas minas seriam abandonadas; mas, em qualquer dos casos, o preço deve bastar para suprir as despesas e os lucros das minas que não estão oneradas com a renda. Portanto, conclui que é a mina menos fértil que regula o preço do carvão, e não a mais fértil como pretendeu Smith.

Ainda, pensa Ricardo, porque os maiores lucros favorecem a acumulação do capital, a situação relativamente ao cultivo da terra seria semelhante, onde a procura de braços aumentaria ainda, e os proprietários tirariam vantagem permanente da concorrência que viesse a estabelecer-se pela obtenção de terras de cultivo. O cultivo, inclusive, poderia melhorar de tal modo, e resultar daí tamanha abundância de produtos alimentícios que, naturalmente, as mesmas terras corresponderiam às necessidades de uma população muito superior e permitiria o pagamento da renda muito elevada. O que resultaria em vantagem para os proprietários, porque todos os lucros extraordinários só podem ter uma duração muito limitada, uma vez que dão os frutos do solo depois de cobrados os lucros necessários para aumentar a produção, e a economia volta, em definitivo, às mãos do proprietário (Ricardo, 1815: 51).

A baixa nos salários, que determinasse essa abundância de produtos naturais, teria não só como resultado aumentar o rendimento das terras já cultivadas, mas também atrair para eles novos capitais, e, ao mesmo tempo, ocasionar o cultivo, com grandes lucros, de terrenos de qualidade inferior, o que redundaria numa vantagem dos proprietários e de toda a classe dos consumidores. A terra – que é a máquina produtora do género mais importante – melhoraria e se tornaria um valor na medida da procura. Todas as vantagens, em primeiro lugar, se refletiriam nos trabalhadores, nos capitalistas e nos consumidores. Mas, pouco a pouco, e pela marcha natural dos factos, passariam a refletir-se também nos proprietários do solo (Ricardo, s/d: 51)

A verdade disto é que, independentemente dos melhoramentos de interesse imediato para a sociedade e, num plano afastado, para o proprietário, o interesse do proprietário rural está sempre em oposição com o do consumidor e do industrial. Basta para

perceber esta realidade reparar, como mostra Ricardo, que “as transações entre a propriedade rural e o público em nada se assemelham às transações mercantis com as quais se pode dizer que, o vendedor ganha tanto como o comprador”. Isto pelo facto de que nas transações entre a propriedade rural e o público, “toda a perda está de um lado e o ganho do outro, e se pela importação se pudesse conseguir trigo mais barato, ver-se-ia como a perda que resulta da não-importação é maior para uns do que o ganho para outros” (Ricardo, 1815: 52-53).

Com isto, Ricardo mostra que a renda é uma criação do valor, mas não criação da riqueza. Que ela “não acrescenta nada aos recursos do país; não lhes fornece meios de manter esquadras e exércitos, porque o país teria um fundo disponível mais considerável se o seu terreno fosse da melhor qualidade, e poderia empregar o mesmo capital sem originar a renda” (Ricardo, 1815: 58). Isto significa que a renda aparece como um valor puramente nominal, que nada acrescenta à riqueza nacional, pois ela é nada mais, nada menos que uma simples transferência de valores, e neste sentido, só é vantajosa para os proprietários rurais e proporcionalmente desvantajosa para os consumidores.

Portanto, o aspeto contraditório do liberalismo económico radica sobretudo neste aspeto de conflitualidade entre os interesses da nação, entendidos como interesses dos consumidores em geral, e os interesses dos proprietários. De facto, uma nação rica não é aquela que tem a sua riqueza acumulada por um pequeno grupo de indivíduos como os proprietários capitalistas rurais ou urbanos, mas aquela na qual o público tem de ter possibilidade de usufruir de abastecimentos suficientes para a sua sobrevivência a preços razoáveis. Desta maneira, à contradição do liberalismo político, junta-se a contradição do liberalismo económico.

A seguir analiso a contradição que se pode encontrar no seio do neoliberalismo, tanto na sua teorização nas escolas económicas, como na sua implementação pelas instituições de Breton Woods.

Capítulo 3: O NEOLIBERALISMO E A LÓGICA DE RACIONALIDADE INDIVIDUAL

O capítulo anterior mostrou que a modernidade é marcada, por um lado, pelo liberalismo político e, por outro, pelo liberalismo económico. A análise do liberalismo político mostrou como a busca da liberdade individual pode levar a um absolutismo que, para além da esfera política, controla igualmente a esfera económica. Esta análise mostrou, igualmente, como essa busca pode favorecer apenas uma pequena parte dos indivíduos da sociedade, na medida em que o poder político se limitar à proteção da vida e da propriedade dos indivíduos, sem intrometer-se nas suas atividades económicas. Da análise do liberalismo económico ficou claro como o tipo de governo pode influenciar, negativa ou positivamente, as atividades económicas. A questão fundamental do liberalismo económico é de encontrar um meio-termo entre o interesse dos particulares e o interesse público, isto é, entre os interesses dos proprietários e dos consumidores, equacionado com a acumulação da riqueza da nação. Entretanto, os teóricos do liberalismo económico olham para o governo liberal como o mais favorável ao sucesso da atividade económica. Verifica-se, portanto, no liberalismo económico uma tendência de colocar o político ao serviço do económico. Esta tendência constitui o germe das teorias económicas neoclássicas, desenvolvidas nas escolas económicas da Áustria e de Chicago, das quais, conjuntamente com as teorias dos fisiocratas, o neoliberalismo é herdeiro.

Na verdade, pode-se dizer que o neoliberalismo é teoricamente herdeiro dos fisiocratas (que viram o seu caminho preparado pelos contratualistas modernos) e das escolas económicas da Áustria (que contra o modelo soviético de planificação central, propuseram a liberalização da economia) e de Chicago (que adiciona às ideias da Escola austríaca, a monetarização e inflação-deflação). Em termos práticos, o modelo neoliberal é aplicado pelas instituições de Bretton Woods, cujo pivô é a organização mundial do comércio, gestora do mercado de livre concorrência. Em termos de consequências, o neoliberalismo é marcado por uma história de insucesso sob o ponto de vista do interesse da maioria (Estados, no conjunto de Estados e cidadãos, dentro dos Estados) e um certo grau de sucesso, do ponto de vista dos Estados ricos e das elites estatais da maioria dos Estados pobres. Daí que se afirma como “parte do projeto imperialista veiculado pela globalização e que estabelece a hegemonia do poder e riqueza das elites de todo o mundo, beneficiando interesses financeiros dentro de cada país, e o capital dos EUA,

internacionalmente” (Saad-filho & Johnston, 2005: 1)⁶⁸. Nisto consiste a lógica de racionalidade individual a qual me refiro no primeiro capítulo. Exponho, pois, neste capítulo esta lógica dentro das escolas económicas e das BWIs.

3.1 A Racionalidade Individual das Escolas Económicas

As escolas económicas da Áustria e de Chicago marcam uma continuidade do debate do liberalismo moderno, sobretudo do liberalismo económico. Enquanto o liberalismo económico alude à influência do tipo do governo nas atividades económicas, mostrando a preferência pelos governos liberais, visto que os considera mais favoráveis para a economia, as escolas económicas mostram a aversão pelos sistemas autoritários, precisamente, a economia centralmente planificada proposta pelo sistema socialista soviético que pretendeu solucionar as injustiças do capitalismo. De uma forma geral, as escolas económicas partem da ideia já afirmada pelos teóricos do liberalismo económico, segundo a qual, existe uma relação íntima entre a economia e a política. A esta ideia, as escolas económicas acrescentam que a liberdade económica é um meio indispensável para a realização da liberdade política. Desta forma, estas escolas juntam o político ao económico. Hayek, um dos teóricos da escola austríaca e Friedman, teórico da escola de Chicago defendem esta posição característica do neoliberalismo. Todavia, é possível um contraexemplo à crença no nexó necessário entre a liberdade política e a liberdade de económica. A história tem produzido exemplos de coexistência entre sistemas de economia de mercado livre e regimes políticos autoritários, como são os casos da China, do Chile e outros países da América Latina. De entre estes, o exemplo do capitalismo de Estado da China é muito interessante. O trabalho de Orville Schell e John Delury intitulado *Wealth and Power: China's long march to the twenty-first century* (2013), mostra como a busca chinesa por *fuqiang* (taquigrafia para riqueza e poder) é algo que define a China moderna, e constitui a chave para entender muitas das ações daquele país hoje. Neste trabalho, os autores procuram responder à questão de como uma nação, depois de um longo e doloroso período de declínio dinástico, perturbação intelectual, ocupação estrangeira e guerra civil, conseguiu aparecer no palco mundial com um hiperdesenvolvimento e criação de riqueza,

⁶⁸ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada na lista bibliográfica.

culminando com o extraordinário dinamismo que a China tem hoje. A resposta que os autores dão é: nada mais, nada menos que o empréstimo das ideias ocidentais, incluindo tecnologias e o sistema de economia de mercado, conjugadas com a moral e disciplina tradicional. Porque esta moral e disciplina são mantidas através de um poder autocrático, estabelece-se, assim, uma coexistência entre mercado livre e poder autocrático. Entretanto, considero a seguir as posições das escolas da Áustria e de Chicago.

3.1.1 Escola Austríaca

Friedrich Hayek, prémio Nobel de economia em 1974, viveu entre 1899 e 1992. Foi professor universitário e autor de um vasto leque de obras publicadas. Os seus trabalhos apresentam-se como continuidade do pensamento de Carl Menger, fundador da escola austríaca. Menger teria fundado a escola austríaca com a publicação da obra *Principles of Economics* (1879), obra na qual refere que a análise económica pode ser aplicada universalmente e que a unidade apropriada de análise é o homem e suas escolhas, sendo que as escolhas são determinadas pela subjetividade individual e a margem na qual as decisões são feitas⁶⁹. Menger considera ainda que a lógica das escolhas é o bloco fundamental para o desenvolvimento de uma teoria económica universalmente válida. Aqui, a intromissão do Estado, isto é, do político no económico é desnecessária, uma vez que a lógica das escolhas resolve tudo. Assim, o político coloca-se em função do económico (Menger *apud* Hicks, J.R. e Weber, W; 1973); (Menger *apud* Alter 1990).

É, pois, na sequência do pensamento de Menger que aparece Hayek. Com efeito, coerente com a posição contra intromissão do Estado na economia defendida por Menger, este autor mostra-se decididamente contra a planificação central da economia proposta pelo

⁶⁹ Esta ideia está na base do marginalismo, um método económico da economia neoclássica muito usado desde 1870 no âmbito da economia. Em muitos casos este método compara uma mudança (incremento) em uma variável com influência noutra, por exemplo, uma mudança nos custos totais comparados com uma mudança no rendimento total. O método assume um movimento automático para o equilíbrio e ignora os impedimentos institucionais. Os defensores deste método são designados por marginalistas, o grupo de economistas que defenderam o marginalismo nos anos 1870, de entre eles os fundadores são simultaneamente Jevons em Manchester, Menger em Viena e Walras em Lousana. Portanto, o elemento comum entre os marginalistas é a ênfase que dão à noção de utilidade marginal como central para a valoração da teoria, abandonando a teoria de valor baseado no trabalho, muito popular entre os economistas clássicos (Cf. Black, 1973).

socialismo-comunista do tipo soviético como possibilidade de alternativa à economia do mercado. A sua aversão ao socialismo radica do seu comprometimento com a causa da defesa da liberdade individual.

Do leque das obras de Hayek considero neste trabalho *O Caminho para a Servidão*, uma obra publicada pela primeira vez em 1944. Nela, o autor, depois de observar que nas versões de fascismo, czarismo e nazismo, o socialismo levou, respetivamente, a Itália, a Rússia e a Alemanha à servidão, naquilo que teria sido um desvio relativamente aos tradicionais ideais ocidentais da liberdade, defende que o socialismo é um caminho para a servidão. Daí que sustenta que lutar pela liberdade de moldar a vida individual conforme os ideais liberais, implica lutar contra a ideologia socialista. Fundamenta a sua crença olhando para a situação da livre Inglaterra do seu tempo que, de alguma forma, a exorta a não cometer o erro no qual a Itália, a Rússia e a Alemanha teriam caído.

Hayek vê nos totalitarismos acima referidos a consequência da desconsideração dos avisos dos pais da filosofia liberal e da liberdade das questões económicas, sem os quais pensa que o ocidente nunca teria tido, no passado, uma liberdade política e pessoal. Portanto, não se trata apenas de uma desconsideração das advertências de Lord Acton e Tocqueville, pensadores do século XIX, segundo as quais o socialismo significa escravidão, mas também, de um abandono de toda uma tradição da liberdade defendida no século XVIII por Cobden e Bright, por Smith, Hume, Locke e Milton, cujo pensamento representa uma continuação da tradição do cristianismo e dos gregos e romanos, como Erasmo e Montaigne, Cícero e Tácito, Péricles e Tucídides (Hayek, 2014: 30-39).

Para Hayek, o movimento do abandono da liberdade deve-se à má conotação do individualismo que o liberalismo comporta, precisamente, o facto de ser associado ao egoísmo e egotismo. Entretanto, o individualismo ao qual se refere como contraponto do socialismo e de todas as demais formas de coletivismo não está necessariamente ligado ao egoísmo nem ao egotismo, se não ao respeito pelo homem individual enquanto homem. Isto é, o reconhecimento das suas próprias concepções e gostos como sumamente importantes na sua própria esfera e a crença de que é desejável que os homens desenvolvam suas aptidões e tendências naturais individuais (Hayek, 2014: 39-40). O autor considera este tipo de individualismo importante porque acredita que a transformação de um sistema hierárquico rigidamente organizado, num outro em que as pessoas possam, pelo menos,

moldar a sua própria vida, isto é, em que o homem adquira a oportunidade de conhecer e escolher entre diferentes formas de vida, está intimamente associada ao desenvolvimento do comércio como seu fator disseminador. Suporta a sua opinião apontando que, a partir das cidades comerciais do Norte da Itália, esta nova concepção de vida disseminou-se, com o comércio, para ocidente e para norte, pela França e pelo sudoeste da Alemanha até aos países baixos e às ilhas britânicas, criando profundas raízes onde não havia poder político despótico que a pudesse sufocar. Também, a posterior elaboração de um argumento consciente a favor da liberdade económica foi o desfecho do livre crescimento de atividade económica. Apesar deste crescimento ter surgido como um efeito secundário imprevisto e não planeado da liberdade política, a liberdade política mostra claramente que é favorável ao crescimento económico, através de supostas forças espontâneas, próprias de uma sociedade livre. Portanto, para Hayek, optar pelo socialismo seria abandonar as forças que produziram resultados imprevistos, e substituir o mecanismo impessoal e anónimo do mercado pela direção coletiva e escrupulosa de todas as forças sociais, face a objetivos propositadamente escolhidos (Hayek, 2014: 40-46).

Relativamente ao Socialismo, o autor aponta um elemento contraditório interessante que o considera extraordinário. Trata-se do facto de que, não obstante ter obtido aceitação generalizada ao abrigo do estandarte da liberdade, o Socialismo se ter tornado em uma séria ameaça à liberdade. Isto teria surgido devido a dificuldades de articulação dos interesses individuais com os interesses coletivos, justamente pelos caminhos através dos quais esta doutrina pretende atingir os seus objetivos. Na origem desta situação estaria a confusão relativamente ao próprio conceito de socialismo. Se, por um lado, este conceito é muitas vezes usado para descrever apenas os ideais de justiça social, uma maior igualdade e segurança, que são os objetivos que os socialistas almejam, por outro lado, é usado para significar um método específico pelo qual a maioria dos socialistas espera atingir esses fins. Neste sentido, a doutrina significa a abolição da empresa privada, da propriedade privada dos meios de produção e a criação de um sistema de economia planificada, na qual o empresário que trabalha visando o lucro é substituído por organismos de planeamento central. Assim, para atingir os objetivos de uma distribuição dos rendimentos conforme os ideais da justiça social, o socialismo envereda por um controlo central da atividade económica, isto é, uma planificação da economia que substitua a produção para o lucro por uma produção para o uso (Hayek, 2010: 49-60). Daqui podemos

concluir que, se há uma diferença entre o individualismo liberal e o coletivismo socialista, esta diferença está no método usado para realizar os ideais de justiça social, igualdade e segurança que ambos comungam, respetivamente, a planificação com base em vontades individuais e a planificação central das atividades dos indivíduos considerados coletivamente.

Ao opor-se a uma planificação central da economia, Hayek não defende aquilo que chama de uma atitude *laissez-faire* dogmática, que teria sido proposta pelos fisiocratas. Ele acredita que para que se faça o melhor uso das forças da concorrência como forma de coordenação dos esforços humanos, e não como forma de se deixar tudo como está, é necessária uma planificação no sentido de um quadro jurídico muito bem pensado. De tal forma que o autor aceita que sempre que for impossível criar condições necessárias para uma verdadeira concorrência, se recorra a outras formas de orientação da atividade económica. Logo, considera importante para que haja uma concorrência salutar que

as partes que agem no mercado sejam livres de vender e comprar a qualquer preço, para o qual encontrem um parceiro para a transação, e que toda gente seja livre de produzir, vender e comprar tudo o que seja produzido ou vendido. E é essencial que o acesso às diferentes atividades económicas seja aberto a todos, em condições de igualdade, e que a lei não tolere quaisquer tentativas, seja por indivíduos ou por grupos, de restringir esse acesso pela força, de modo manifesto ou dissimulado. Qualquer tentativa de controlar os preços ou as quantidades de determinado bem económico retira à concorrência o seu poder de ser um meio eficaz de coordenar esforços individuais, pois dessa forma as alterações de preço deixam de registar as mudanças significativas nas circunstâncias, deixando assim de ser um guia fiável para as atividades dos indivíduos” (Hayek, 2014: 64-65).

Para que isso aconteça é necessário que haja um certo nível de planificação que implica uma delegação de certas funções ao Estado. De facto, Hayek reconhece que o funcionamento da concorrência não só requer a organização adequada de algumas instituições como a moeda, os mercados e os canais de informação, alguns dos quais nunca poderão ser adequadamente fornecidos pelo sector privado, mas depende, essencialmente,

da existência de um sistema jurídico apropriado, um sistema jurídico concebido para preservar a concorrência e para zelar para que esta funcione de forma tão benéfica quanto possível. Deste modo, o autor da escola austríaca mostra que não é contra um planeamento, mas contra um planeamento que pretenda substituir a concorrência. Logo, reconhece que o planeamento é inevitável mesmo em sociedades livres.

Considerando a ordem internacional, o representante da escola austríaca acredita que uma planificação da economia levada a cabo de uma forma independente e à escala nacional, para além de ser prejudicial a economia, levaria a graves tensões internacionais. Isto aconteceria porque, enquanto cada país puder adoptar livremente, para seu interesse imediato, quaisquer medidas que entender necessárias, pelo facto de estas medidas poderem ser prejudiciais para terceiros, a paz a nível internacional fica ameaçada. Ainda mais, porque geralmente o planeamento da economia é possível se a autoridade planificadora puder impedir as influências externas, esta situação pode resultar na restrição de movimento de pessoas e bens. Por isso, Hayek pensa que estes aspetos aliados a uma solidariedade económica artificialmente promovida entre os habitantes de um país, e dos novos blocos de interesses contraditórios criados pelo planeamento à escala nacional, apareceriam como perigos para a paz (Hayek, 2014: 259-260).

Mais concretamente e olhando para a uma questão específica como os recursos nacionais, Hayek pensa que se os recursos das diferentes nações forem tratados como propriedade exclusiva dessas nações, se as relações económicas internacionais, em vez de ser relações entre indivíduos, passarem cada vez mais a ser relações entre nações organizadas em entidades comerciais, nesse caso tornar-se-ão inevitavelmente fonte de fricção e inveja entre nações. Logo, “é ilusório e fatal julgar que se minimiza as tensões internacionais substituindo a concorrência nos mercados pela negociação entre Estados ou grupos” (Hayek; 2014: 260). Este tipo de relacionamentos termina inevitavelmente num choque de poder, em vez de uma luta por concorrência, uma vez que os Estados, diferentemente dos indivíduos, não estariam sujeitos a nenhum poder superior. Isto é, enquanto os conflitos entre indivíduos são dirimidos pela lei, os dos Estados, em uma tal situação, são pela força.

Uma possível saída para esta situação seria um planeamento à escala internacional. Mas, Hayek não acredita no sucesso de tal possibilidade. Para ele, uma tal tentativa acarreta

dificuldades maiores que aquelas que uma planificação nacional acarreta. Isto porque, “à medida que diminui a semelhança de padrões e valores entre aqueles que estão sujeitos a um plano unitário, aumenta a possibilidade de conflito”. Ademais, “em um sistema internacionalmente planificado, as nações mais ricas e, por isso, mais poderosas seriam mais odiadas e invejadas, pelas mais pobres, de uma forma exacerbada relativamente a uma situação de uma economia livre”. Assim, o economista neoclássico defende que a possibilidade de uma autoridade internacional justa que contribua para a prosperidade económica, “implica a sua limitação apenas ao papel de manter a ordem e de criar condições para que as pessoas possam melhorar as suas vidas”, porque é impossível ser justo ou deixar as pessoas viver as suas vidas “quando a autoridade central reparte matérias-primas e distribui mercados, se cada esforço espontâneo tem de ser aprovado, porque nada pode ser feito sem o aval da autoridade central” (Hayek, 2014: 259-268).

Entretanto, Hayek alerta que não se supera esta dificuldade apenas concedendo às várias autoridades internacionais poderes económicos específicos. Segundo ele, pensariam assim aqueles que acreditam que o planeamento económico é apenas uma tarefa meramente técnica, podendo ser resolvida de um modo estritamente objetivo por especialistas, e que as coisas realmente vitais permaneceriam nas mãos das autoridades políticas. A verdade é que qualquer autoridade económica internacional que não esteja sujeita a um poder político superior, mesmo que restringida a uma determinada área, poderia facilmente exercer o poder mais tirânico e irresponsável que se possa imaginar. Para ilustrar a sua posição considera o exemplo seguinte: “quem controlar o fornecimento de qualquer matéria-prima, como o petróleo ou a madeira, a borracha ou estanho, ficará senhor do destino de indústrias de países” porque “ao decidir se autoriza o aumento da oferta, com a consequente baixa do preço e do rendimento, estará a decidir se um país pode implementar uma nova indústria ou se estará impedido de o fazer”. Isto é, “embora esteja a ‘proteger’ o nível de vida daqueles que julga que estão a seu cargo, privará muita gente em pior situação daquela que seria uma oportunidade, quiçá a única, de a melhorar”. Este exemplo valeria, portanto, “para o acordo internacional para a ‘partilha’ dos mercados e, mais ainda, para o controlo do investimento e o desenvolvimento dos recursos naturais” (Hayek, 2014: 269-270).

Contra esta crença existe um grupo de indivíduos que Hayek considera como realistas. Este grupo afirma ser evidente que, embora as nações se devam reger por regras formais sobre as quais chegam a acordo, nunca se submeterão à direção que o planeamento

económico implica; que embora possam chegar a acordo quanto às regras do jogo, nunca chegarão a acordo quanto à posição das suas preferências na hierarquia das suas próprias necessidades, nem quanto ao ritmo do seu desenvolvimento que seria determinado pelo voto da maioria. Para o economista neoclássico, os supostos realistas baseiam-se, numa assunção em relação à qual ele próprio não é cético de todo. Trata-se da assunção segundo a qual “embora as grandes potências não estejam dispostas a submeter-se a uma autoridade superior, poderão usar essas autoridades internacionais para impor a sua vontade às nações mais pequenas na região onde sejam hegemónicas”. Entretanto, considera que por detrás deste argumento há uma intenção de disfarçar as autoridades de planeamento como sendo internacionais para que seja mais fácil conseguir-se condições para que só um planeamento internacional seja exequível, isto é, que na prática seja feito por uma só potência dominante. Um disfarce que não altera o facto de que, para os estados mais pequenos, isto significa a sujeição completa a uma potência exterior (Hayek, 2014: 270-271).

O que é necessário, para Hayek, é um poder que possa refrear as diferentes nações de ações suscetíveis de prejudicar os seus vizinhos, um conjunto de regras que defina o que um Estado pode fazer e uma autoridade para impor essas regras. Assim, o poder que uma autoridade deste género deve ter é negativo. Acima de tudo, deve poder dizer ‘não’ a todo o tipo de medidas restritivas. Isto é, de acordo com Hayek, o que necessitamos não é mais um poder nas mãos de autoridades económicas internacionais. Pelo contrário, o que precisamos é um poder político superior que possa controlar os interesses económicos e que, em caso de conflito entre estes, possa ser justo na avaliação, pois nesse sentido não está, ele próprio, envolvido no jogo económico. Esta autoridade política internacional não deve dizer aos diferentes povos o que devem fazer. Deve sim impedir os diferentes povos de qualquer Acção que possa prejudicar a terceiros. Portanto, trata-se de uma autoridade com um poder mínimo indispensável para preservar relações pacíficas, uma espécie de poderes de um “Estado ultraliberal do *laissez-faire*” diferente dos fisiocratas, porque não deixa tudo como está. E a forma de governo internacional sob a qual são transferidos para uma autoridade internacional alguns poderes bem definidos – continuando os países a ser responsáveis por todos os outros aspetos das questões internas – é evidentemente, a federação (Hayek, 2014: 273).

De uma forma geral, Hayek defende a liberdade dos indivíduos para planificarem a sua própria vida, em vez de verem a sua vida planificada por uma autoridade planificadora

central. Faz isto quando exorta a uma luta contra o socialismo. Não sugere, contudo, um sistema económico *laissez-faire* dos fisiocratas, que favoreceu a economia espontaneamente. Apesar de defender a diminuição da intromissão do Estado, acredita que existem, para além do estabelecimento e salvaguarda de leis liberais que regulam o mercado, atividades ou serviços que o Estado pode fazer ou prestar melhor que os privados. Para garantir que a liberdade da atividade económica entre os indivíduos se faça livremente ao nível internacional, sugere a criação do que chama de sistema ultra *laissez-faire*, onde um organismo internacional com poder político possa controlar a atividade de organismos económicos e financeiros meramente técnicos. Não é contra a planificação como tal, mas contra aquela planificação que pretende substituir o mercado de livre concorrência. Defende, portanto, um mercado de livre concorrência, onde a liberdade económica aparece como veículo para a liberdade política.

Considerando a ideia do sistema ultra *laissez-faire* que Hayek propõe, se se pode dizer que o pensamento de Hayek contribui para a fundamentação das BWIs, a sua contribuição não inclui esta ideia, pelo menos no que se refere à realidade prática, porque não existe nenhum organismo internacional com poder político para monitorizar as atividades dos organismos económicos e financeiro-técnicos. Em resultado disso, acontece que estes organismos técnicos, porque estão envolvidos no jogo económico, para o benefício próprio, impõem aos povos o que eles devem fazer.

Um pensamento semelhante ao de Hayek é defendido pela escola de económica de Chicago, que considero a seguir.

3.1.2 Escola de Chicago

Milton Friedman, à semelhança de Friedrich Hayek, foi prémio Nobel da economia. Enquanto Hayek foi galardoado em 1974, em 1976 coube a vez a Friedman. O pensamento de Friedman, à semelhança ao de Hayek, apresenta-se, como já me referi acima, na continuidade do liberalismo económico clássico. Na verdade, são visíveis as semelhanças dos dois e a influência de Hayek em Friedman. A obra *Capitalismo e Liberdade* (1962), que uso nesta parte, é o testemunho desta afirmação.

Nesta obra, o ponto de partida de Friedman é a seguinte frase de John Kennedy: “não perguntem o que o vosso país pode fazer por vós – perguntem o que podem fazer pelo

vosso país”. Para Friedman, o trecho “o que o vosso país pode fazer por vós” é paternalista e sugere que o Estado é o protetor e o cidadão é o protegido, uma visão que seria incompatível com a crença no homem livre. O trecho “o que podem fazer pelo vosso país” é orgânico, sugere que o Estado é o Senhor ou divindade e o cidadão é o servo e adorador. Daqui conclui que, para o homem livre, o país é o conjunto de indivíduos que o compõe, nem acima, nem abaixo deles e, o Estado, um meio, um instrumento, não um concessor de favores e dádivas, nem Senhor ou deus que deva ser servido ou idolatrado (Friedman, 2014: 25).

Sendo assim, Friedman sugere que o homem livre substitua as perguntas de Kennedy por outras duas: “o que é que eu e os meus compatriotas podemos fazer através do Estado e que nos ajude a assumir as nossas responsabilidades individuais, alcançar as nossas várias metas e objetivos e, acima de tudo, proteger a nossa liberdade”; ainda, “como podemos impedir o Estado que criamos de se transformar num ‘Frankenstein’ que destruirá precisamente a liberdade para cuja proteção criamos?”. Estas questões resumir-se-iam numa terceira: “como podemos beneficiar com a promessa de um Estado e ao mesmo tempo evitar a ameaça à liberdade?” (Friedman, 2014: 26). A estas questões resumidas nesta última, Friedman responde com dois princípios consagrados na constituição americana:

1º. [...] a esfera de ação do Estado tem de ser reduzida. A sua principal função deve ser defender a nossa liberdade não só contra os inimigos externos, mas também contra os nossos concidadãos: manter a lei e ordem, fazer cumprir os contratos privados, fomentar mercados competitivos. Além desta função principal, o Estado pode permitir-nos por vezes realizar em conjunto o que acharíamos mais difícil ou dispendioso realizar em separado.

2º. [...] o poder do Estado deve estar disseminado. Se o governo tiver de exercer sua jurisdição, é melhor que o faça no estado e não em Washington. Se eu não gostar do que faz o meu estado [...] posso mudar-me para outra comunidade. [...]. Esta possibilidade funciona como controlo. Se eu não gostar do que Washington impõe, tenho poucas alternativas neste mundo de nações ciumentas (Friedman, 2014: 26-27).

Relativamente ao primeiro princípio, Friedman alerta que a utilização do Estado para a realização conjunta de objetivos está cheia de perigos. Por isso, considera necessária uma ponderação nítida e ampla de vantagens antes de enveredar por ela; o segundo

princípio seria mais favorável à liberdade do que a centralização. Vê-se, assim, a sua preocupação pela preservação da liberdade. Esta preocupação seria importante sobretudo devido ao facto de favorecer avanços da civilização.

Com efeito, a tese principal do livro de Friedman que tenho citado, em conformidade com a de Hayek é de que a liberdade económica é condição necessária para a liberdade política. Por isso, preocupa-se em demonstrar o papel do capitalismo competitivo para a consecução da liberdade. Isto é, a organização da maior parte da atividade económica por meio da empresa privada operando num mercado livre. Para isso, considera necessário que o papel do governo seja limitado.

Esta tese pressupõe que há uma relação íntima entre a política e a economia. Por isso, o economista de Chicago defende que o sucesso da economia de um país “não se consegue combinando qualquer organização política com qualquer organização económica, como acreditariam os proponentes do ‘socialismo-democrático’” (Friedman, 2014: 33). Friedman é cético relativamente à possibilidade de uma sociedade socialista poder ser igualmente democrática no sentido de garantir a liberdade individual. Pensa que só uma sociedade liberal pode garantir a liberdade individual, sendo que, em uma sociedade liberal, a liberdade económica desempenha o papel de instrumento de obtenção de liberdade política. Isto é, que a liberdade económica, sob a forma de capitalismo competitivo, promove a liberdade política, porque separando o poder económico do poder político, permite que um controle o outro.

À semelhança de David Hume, o economista de Chicago sustenta a sua crença na relação entre a liberdade política e o mercado livre na história. Assim, refere que no mundo ocidental, entre o século XIX e início do século XX, a liberdade política surgiu com o mercado livre e a criação de instituições capitalistas, uma realidade que teria acontecido antes na Grécia e nos primeiros tempos da era romana. Entretanto, apesar de defender que o capitalismo é uma condição necessária para a liberdade política, reconhece que não é uma condição suficiente. Justificaria esta afirmação referindo-se à Itália fascista, Espanha franquista, Alemanha nazista, o Império japonês do antes da Primeira Guerra Mundial e a Rússia czarista, que não sendo Estados politicamente livres, tinham uma organização económica predominantemente baseada em iniciativas privadas. O autor demonstra, assim, a coexistência na história do sistema económico capitalista com sistemas políticos não livres.

Todavia, pensa que este facto não anula a ligação lógica entre a liberdade económica e a liberdade política (Friedman, 2014: 36-38).

Para o economista de Chicago, o problema básico da organização social é concernente à coordenação de atividades económicas de grandes quantidades de pessoas. Por isso, pensa que o desafio para a corrente da liberdade é conciliar a interdependência generalizada na sociedade com a liberdade individual. Assim, propõe como caminho a seguir, esquivar-se de uma direção central baseada na coerção e enveredar por uma colaboração voluntária dos indivíduos, baseada na técnica do mercado (Friedman, 2014: 38)

Para o autor, a colaboração voluntária se baseia no princípio elementar de que, as duas partes de uma transação económica beneficiam com ela, desde que a transação seja bilateralmente voluntária e esclarecida. Deste modo, a troca pode ocasionar a coordenação sem coerção. Sugere, assim, que um modelo funcional de uma troca voluntária é a economia de troca de iniciativa privada, isto é, o capitalismo competitivo, cujo requisito básico para o sucesso é a manutenção da lei e da ordem, para impedir a coerção física de um indivíduo por outro e fazer cumprir os contratos celebrados voluntariamente, dando assim, substância ao privado. Contudo, Friedman reconhece que existem problemas que podem resultar do mercado, nomeadamente, o monopólio e os efeitos da vizinhança⁷⁰. Sendo que, enquanto o monopólio inibe a liberdade efetiva ao negar, aos indivíduos, alternativas à troca específica, os efeitos da vizinhança fazem com que atos de um indivíduo particular provoquem efeitos sobre terceiros, pelos quais não é viável cobrar-lhes nem os recompensar. Mas acredita que a manutenção de uma verdadeira liberdade de troca, um aspeto fundamental da organização da atividade económica num mercado livre, impede uma pessoa de prejudicar outra no que diz respeito à maioria das atividades. Como exemplo refere que, numa tal situação, “o consumidor está protegido contra a coerção do vendedor pela presença de outros vendedores com que pode negociar; que o vendedor está protegido

⁷⁰ Por efeitos da vizinhança Friedman refere-se a uma situação em que os atos de determinados indivíduos afetam outros indivíduos. Um dos exemplos que apresenta refere-se à poluição de um ribeiro, onde “o homem que polui um ribeiro está na realidade a obrigar outros a trocar água boa por água má. Esses outros poderão estar dispostos a fazer a troca por um preço. Mas agindo individualmente não lhes é possível evitar a troca ou exigir uma compensação apropriada” (Friedman, 2014: 60).

contra a coerção do consumidor pelos outros consumidores a quem pode vender; que o trabalhador está protegido contra a coerção do patrão pelos outros patrões para quem pode trabalhar, e assim por diante” (Friedman, 2014: 39-41).

Assim, ao Estado caberá apenas o papel de fórum para o estabelecimento das regras de jogo e de árbitro, para interpretar e fazer cumprir as regras estabelecidas. Portanto, o mercado reduziria o número de questões que devem ser decididas por meios políticos, minimizando assim a dimensão da participação direta do Estado no Jogo. Por outro lado, o mercado permite grande diversidade. Logo, em termos políticos, o mercado é um sistema de representação proporcional: “cada homem pode escolher a cor da gravata que quer e conseguiu-la; não tem de saber qual é a cor que a maioria quer, se estiver em minoria, conforma-se” (Friedman, 2014: 42).

Friedman demonstra, assim, a ligação entre a liberdade económica e liberdade política, considerando primeiro o mercado como um componente direto da liberdade e depois a relação indireta entre os mecanismos do mercado e a liberdade política. Sendo que o mercado como um componente direto da liberdade é garantido pelo Estado, enquanto quem estabelece e é guardião das regras de jogo do capitalismo competitivo. O Estado faria isto, por exemplo, comprometendo-se com a solução dos problemas dos monopólios, nomeadamente “o monopólio empresarial ou sindical, através de políticas governamentais que eliminem medidas a eles favoráveis, como sejam, a aplicação equilibrada das leis às empresas e aos sindicatos” (Friedman, 2014: 180); A relação indireta entre os mecanismos do mercado e a liberdade política pode ser considerada do ponto de vista de que o mercado livre separa a eficiência económica de características irrelevantes, como seja a discriminação religiosa, racial ou social. Um bom exemplo que Friedman apresenta ligado à história do seu país refere-se ao facto de que, no período pós-guerra civil, os estados do Sul, tendo estabelecido limitações legais aos negros, não estabeleceram nenhuma limitação à propriedade de bens imóveis ou pessoais. Embora esta atitude não tenha sido tomada por qualquer interesse em evitar restrições aos negros, mas simplesmente pela crença fundamental na propriedade privada, esta crença foi tão forte que se sobrepôs ao desejo de discriminar os negros, de maneira que resultou na possibilidade de os negros poderem fazer progressos do que aqueles que podiam fazer noutras circunstâncias (Friedman, 2014: 151-152).

Este seria, portanto, o significado de dizer que o mercado proporciona liberdade económica ao mesmo tempo que trás consequências políticas. Isto é, ao afastar a organização da atividade económica do domínio da autoridade política, o mercado elimina o poder coercivo do Estado.

Se a nível nacional Friedman preocupa-se em limitar o papel do Estado na atividade económica, a nível internacional, onde operam os sistemas financeiros e comerciais internacionais, encontra o problema da relação entre as diferentes moedas nacionais. Este problema tem a ver com as condições nas quais os indivíduos podem converter suas moedas nacionais em outras, para fins de aquisição de bens estrangeiros. Trata-se, portanto, de um problema ligado ao controlo do dinheiro e às políticas governativas relativas ao comércio internacional, isto é, à imposição de controlos económicos como meio para resolver problemas de balança de pagamento. Friedman considera que esta prática constitui um atentado à liberdade económica, porque implica interferências excessivas no comércio internacional que podem levar a destruição da livre iniciativa (Friedman, 2014: 91).

Desta maneira, Friedman repudia a nacionalização do ouro nos Estados Unidos, entre 1933 e 1934, altura em que vigorava o padrão-ouro no sistema financeiro internacional. Nesse período, o governo dos EUA estabeleceu uma lei que obrigava às pessoas particulares a entregar o seu ouro ao governo federal a um preço abaixo do mercado. Doravante, a posse de ouro passou a ser proibida para os particulares. A partir da década de 1960 a proibição foi alargada para abranger o ouro detido no estrangeiro. Para Friedman, esta foi uma medida demolidora dos princípios da propriedade privada nos quais se baseia uma sociedade de livre iniciativa (Friedman, 2014: 91-95). O problema desta medida está no facto de que, embora tenha sido justificada pela necessidade da conservação do ouro para fins monetários, a proibição da posse não foi decretada para fins monetários, mas sim para permitir ao governo colher todos os lucros (em papel) da subida do preço do ouro, ou, talvez, para impedir os indivíduos de beneficiar. Friedman faz notar igualmente que a revogação das cláusulas do ouro teve o mesmo propósito. Com ela, os contratos celebrados em boa-fé e com pleno conhecimento de ambas partes, foram declarados nulos para o benefício do Estado (Friedman, 2014; 96). Portanto, também neste caso tratou-se de uma medida destrutiva dos princípios básicos de livre iniciativa.

O governo dos Estados Unidos teria sido motivado para este facto pela crença de que a acumulação do ouro ou do seu valor em dinheiro evitaria a fuga de capitais e, assim, permitiria o equilíbrio na balança de pagamento. Esta crença, portanto, o padrão ouro fez surgir nas relações monetárias internacionais dois problemas diferentes: a balança de pagamento e o perigo de uma corrida para o ouro. Isto aconteceu porque o ouro se tornou num capital a acumular com fins de equilibrar a balança de pagamento, devido a sua fácil convertibilidade em moeda estrangeira no comércio internacional. Deve-se entender, portanto, a balança de pagamento como a capacidade, no âmbito do comércio internacional, de comprar moeda estrangeira ou vender a moeda nacional para fins de aquisição de bens estrangeiros. Assim, haveria um equilíbrio na balança de pagamento quando houvesse equilíbrio nesta capacidade.

Friedman apresenta quatro mecanismos alternativos para manter o equilíbrio na balança de pagamentos que, na sua opinião, os EUA deviam usar de uma forma combinada.

O primeiro consistiria numa diminuição, por parte dos EUA, das próprias reservas de moeda estrangeira ou a diminuição, por parte de uma nação estrangeira, das suas próprias reservas. Uma situação que, na prática, significa que o governo dos EUA pode permitir-se a diminuição da sua reserva de ouro, uma vez que o ouro pode ser trocado por moeda estrangeira, ou pode pedir empréstimos de moeda estrangeira e trocá-las por sua moeda a taxa de câmbios oficiais, ou os governos das nações estrangeiras podem acumular a moeda dos EUA, isto é, o dólar americano, vendendo aos norte-americanos a sua moeda nacional a taxas oficiais.

A segunda alternativa é o mecanismo intervencionista e consiste na redução dos preços internos dos EUA relativamente aos preços externos. Este seria, de acordo com Friedman, o principal mecanismo de ajustamento num padrão-ouro puro. Isto porque um *deficit* inicial produziria uma saída de ouro; a saída de ouro produziria uma diminuição do *stock* de moeda; a diminuição do *stock* de moeda produziria uma descida dos preços e dos rendimentos no país. Ao mesmo tempo, no estrangeiro ocorreriam efeitos contrários: a entrada de ouro aumentaria o *stock* de moeda e, por isso, os preços e os rendimentos. Os preços mais baixos dos EUA e os preços estrangeiros mais altos tornariam os bens norte-americanos mais atrativos para os estrangeiros, e desse modo aumentaria a quantidade de dólares americanos que as outras nações quereriam comprar; ao mesmo tempo, as

alterações dos preços tornariam os artigos estrangeiros menos atrativos para os residentes dos EUA e, assim, diminuiriam a quantidade de dólares que queriam vender. Estes efeitos automáticos funcionariam para reduzir o *deficit* e repor o equilíbrio sem necessidade de mais fluxo de ouro (Friedman, 2014: 99-10). Se no padrão ouro os efeitos são automáticos, no padrão intervencionista não são. Neste padrão, o fluxo de ouro não é determinante para o *stock* da moeda. No novo padrão, um país, através do banco central ou do tesouro, pode neutralizar a influência dos fluxos de ouro, ou alterar o *stock* de moeda sem fluxos de ouro, de maneira que este mecanismo só será usado se as autoridades no país com *deficit* estiverem dispostas a provocar a deflação, criando, assim, desemprego, para resolver o seu problema de pagamentos, ou se as autoridades no país com o *superavit* estiverem dispostas a provocar a inflação.

A terceira alternativa consiste na alteração da taxa de câmbio ou na mudança de preços internos. Com esta mudança é possível se obter os mesmos resultados que se podem conseguir com a segunda alternativa. São várias as maneiras de ocorrência de mudança de taxas de câmbios na prática, nomeadamente, a desvalorização ou a valorização da moeda através de um anúncio oficial do governo; outra seria baseada na taxa de mercado que muda de dia para dia; se for uma taxa de mercado, pode ser uma taxa de mercado verdadeiramente livre determinada sobretudo por transações privadas; mas também pode ser manipulada pela especulação governamental. De entre estas técnicas, Friedman aponta a taxa de câmbio de flutuação livre como aquela que é completamente automática e livre do controlo governamental.

A quarta alternativa consistiria no aumento dos direitos alfandegários para reduzir as importações, subsidiar as exportações, aplicar quotas de importação para vários bens, controlo do investimento de capital no estrangeiro para cidadãos ou firmas nacionais. Friedman sugere nesta categoria, para além do controlo de iniciativas privadas, a “inclusão das alterações dos programas governamentais para fins de balança de pagamentos”. Desta maneira sugere que “os beneficiários da ajuda externa sejam obrigados a gastar a ajuda no país que a concede” (Friedman, 2014: 99-101).

Expostos estes mecanismos alternativos ao padrão ouro, o pensador de Chicago sugere que o importante a reter é que elas deveriam e seriam usada pelos EUA para equilibrar a balança de pagamento, portanto, para igualar os pagamentos às receitas.

Essencialmente, repara-se no pensamento de Friedman uma defesa da liberdade individual de competir no mercado, naquilo que chama de colaboração voluntária. Uma tal liberdade implica um papel mínimo do Estado. Daí, a veemente rejeição do socialismo. A importância do papel do Estado não estaria em tomar parte no jogo da concorrência, não obstante existir, como Hayek também acredita, serviços que só podem ser melhor prestados pelo Estado. A importância do papel do Estado consistiria em evitar todos os entraves à cooperação voluntária. Assim, devia prevenir os monopólios e os efeitos da vizinhança. Ao nível internacional, nomeadamente ao nível do sistema financeiro internacional, os Estados devem preocupar-se com medidas para equilibrar a balança de pagamento, combinando várias técnicas como a deflação e a alteração das taxas de câmbio. Com estas técnicas, os Estados deveriam substituir o padrão-ouro pelo intervencionismo, através de organismos financeiros internacionais. Entretanto, o autor frisa que evitar a intervenções nos mecanismos do mercado é sempre o melhor procedimento. Desta maneira, o mercado se torna num lugar de liberdade económica como caminho para a liberdade política.

No que se refere a evitar o intervencionismo, as BWIs, sobretudo o OMC-AGTC, apenas conseguem evitar o intervencionismo dos Estados economicamente pobres. As economias fortes sempre usaram o intervencionismo para enriquecer e proteger as suas economias. Uma vez mais, a supervisão da partilha dos mercados falha.

Na proposta de Hayek, assim como, na de Friedman está patente a lógica de racionalidade individual, que estas posições neoclássicas herdaram do capitalismo liberal. Estas propostas foram adotadas pelos organismos que surgem como instituições internacionais, através dos quais a vida económica e, por consequência, política é organizada internacionalmente nos dias que correm. Esses organismos são o Banco Mundial (BM), o Fundo Monetário Internacional (FMI) e a Organização Mundial do Comércio – Acordo Geral do Comércio e Tarifas (OMC – AGTC), responsáveis pelo planeamento à escala internacional. Na parte a seguir olho de perto a realidade destas instituições.

3.2 As Instituições Neoliberais e a Racionalidade Individual

O Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e a Organização Mundial do Comércio são conhecidos como Instituições de Bretton Woods, porque surgem como resultado das disposições da Conferência de Bretton Woods. Esta conferência realizou-se

na cidade Norte Americana de Bretton Woods (daí o seu nome), no Estado de New Hampshire, em julho de 1944. A conferência tinha como objetivo delinear as regras que iriam governar a economia mundial no período do pós-II Guerra Mundial. Para sustentar o sistema económico delineado nesta conferência foram criadas as BWIs. Primeiramente foi criado o Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD) em 1944, mais tarde transformado em Banco Mundial (BM), e como tal funciona até hoje. Foi criado igualmente em 1944 o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Acordo Geral de Tarifas e Comércio (AGTC) em 1947. Para gerir o AGTC, mais tarde, na década de 90, criou-se a Organização Mundial de Comércio (OMC)⁷¹.

Os principais atores da conferência de Bretton Woods foram Harry White, Secretário Assistente do Tesouro norte-americano, presidente da Comissão I, que discutia o fundo monetário, e John Keynes, assessor do Tesouro Britânico e Diretor do Banco da Inglaterra, colocado à frente da Comissão II, encarregada de preparar a criação do banco multilateral. Ficou saliente nos debates da conferência, a incompatibilidade dos sistemas económicos comunista e capitalista. “Este facto teria determinado a situação da Rússia fora das instituições criadas pelos acordos de Bretton Woods, a partir do ano a seguir aos acordos”. Assim, a principal preocupação de Keynes e White era a fragmentação do sistema económico internacional. Ambos viam como entraves à reintegração o sistema de pagamentos global, o padrão-ouro que era, ao mesmo tempo, a causa da recessão global pós-crise de 1929 e da repartição do globo em zonas monetárias isoladas (Cozendey, 2013: 19-22).

Embora Kenyes e White estivessem de acordo em grande parte das suas visões sobre a gestão da economia moderna, os dois prepararam para seus governos planos bastante distintos para a gestão da economia internacional. A diferença dos seus planos radicava na diferente situação da economia dos seus respetivos países no pós-II Guerra Mundial. Enquanto os EUA eram detentores de cerca de 35% do PIB mundial, com mais de um quinto das exportações globais e credores em relação ao mundo, com uma moeda

⁷¹ Cf. Emerson Santiago, Acordos de Bretton Woods. Disponível em: http://www.encyclopedia.com.pt/new/articles.php?article_id=1703 - Página Enciclopédia - Acordos de Bretton Woods. Acessado em 1 de julho de 2016.

com ampla aceitação, exportadores tanto de produtos industriais quanto de matérias-primas e alimentos, com *superavits* na balança comercial; o Reino Unido saía da guerra como um país devedor, com uma moeda desacreditada e encurralada na Commonwealth, deficitário nas balanças comercial e de pagamentos. Em particular, os empréstimos norte-americanos que tinham financiado o esforço de guerra britânica continuavam a ser essenciais para o equilíbrio da balança de pagamentos do Reino Unido. Em função desta disparidade, o plano de Keynes era mais favorável aos países devedores e deficitários, enquanto o de White favorecia claramente os credores e superavitários em geral e os EUA em particular. Entretanto, tanto White quanto Keynes elaboraram seus planos tendo em conta a recuperação da produção mundial. Propunham um sistema monetário internacional que permitisse que o fluxo de mercadorias fosse retomado num contexto de autonomia das políticas nacionais em busca do pleno emprego. Para isso, ambos apostavam num sistema cambial de paridades estáveis, e num fundo de estabilização para financiar os países enquanto corrigiam desequilíbrios de curto prazo na sua balança de pagamentos. Dessa forma, precisariam recorrer menos a restrições comerciais, ainda que estas fossem admissíveis em certos casos para evitar impacto excessivo dos ajustes sobre o emprego (Cozendey, 2013: 31-32).

White e Keynes acreditavam que um sistema de paridades cambiais fixas, mas ajustáveis, era melhor maneira de aliar a estabilidade necessária ao bom desenvolvimento dos fluxos comerciais à flexibilidade necessária para corrigir desequilíbrios estruturais gerados pela evolução divergente da produtividade de diferentes economias. Entretanto, White propunha que todas as moedas tivessem uma paridade fixa em relação ao ouro ou a uma moeda convertível em ouro e esta moeda seria o dólar americano. A sua preocupação era livrar a política monetária norte-americana dos constrangimentos dos fluxos de capital transfronteiriços automáticos sob o padrão-ouro, enquanto as paridades fixas asseguravam que as demais divisas não criariam, pela via de desvalorização competitiva, constrangimentos. Por seu turno, Keynes não via motivos para eleger o ouro, entre qualquer outra mercadoria, como parâmetro para a quantidade de moeda adequada a uma economia, menos ainda à economia mundial. Assim, defendia um regime de moedas totalmente fiduciárias, com paridades fixas, mas flexíveis. Sendo ele representante de um país estruturalmente deficitário, não desejava abrir mão da liberdade nacional para modificação das paridades e colocava-se contra a sujeição ao Fundo (Cozendey, 2013: 32-34). Vê-se

aqui claramente a disputa de interesses particulares que marcou a conferência de Bretton Woods. Por fim o poder económico dos EUA sobressaiu.

Com efeito, a proposta de White acabou por prevalecer, naquilo que foi o resultado das manobras do Secretário do Tesouro norte-americano de defender os interesses particulares do seu país. O resultado foi que, em sua forma final, o acordo do FMI previa um “sistema de paridades fixas em relação ao dólar, que por sua vez teria uma paridade fixa em relação ao ouro (35 dólares por onça). As modificações de paridades se dariam apenas para corrigir desequilíbrios fundamentais, serviriam de iniciativa ao membro em questão, mas teriam que ser autorizadas pelo FMI”. Caso não autorizadas, “sujeitavam o membro desobediente à perda de acesso aos recursos do fundo ou mesmo à expulsão do fundo” (Cozendey, 2013: 34).

Os empréstimos do fundo amenizariam o ajuste recessivo mecânico e automático que o padrão-ouro requeria dos países com *deficit* na balança de pagamentos. Evitar-se-ia, assim, que esses países tivessem necessidade de desvalorizações frequentes, controles excessivos do fluxo de capitais ou a imposição de barreiras comerciais, mantendo-se conectados à economia internacional. Os empréstimos de divisas e ouro atenderiam estritamente às necessidades de curto prazo da balança de pagamentos, e não poderiam ser destinados a acumular reservas ou financiar outras atividades. Por outro lado, ao contrário dos financiamentos que propiciavam uma continuidade dos desequilíbrios, o fundo exigiria dos países deficitários medidas económicas para reverter sua situação de desequilíbrio. Numa série de áreas, os países em ajuste só poderiam tomar as medidas económicas com as quais uma maioria qualificada dos membros do fundo estivesse de acordo (Cozendey, 2013: 34). Nasceram, assim, as condicionalidades do FMI.

O plano de White, ao contrário do de Keynes, previa também a criação de um banco com a função principal de financiar a reconstrução europeia no pós-guerra. Enquanto o fundo de estabilização serviria para empréstimos de curto prazo que permitissem um alívio breve para o ajuste das economias deficitárias, o banco faria empréstimos de mais longo prazo para projetos de maturação longa, cujos riscos eram de difícil absorção pelos bancos comerciais.

O fundo de estabilização ficou com a designação de Fundo Monetário Internacional, enquanto o banco ficou designado por Banco Internacional para a

Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD). Na sua forma final, o FMI tinha os seus objetivos listados no Artigo 1, que a seguir os apresento com base num resumo feito por Carlos Cozendeu:

1. Ser uma instituição para consultas e colaboração sobre problemas monetários internacionais;
2. Facilitar a expansão do comércio internacional para favorecer o emprego e a produção;
3. Promover estabilidade cambial e evitar depreciações competitivas;
4. Estabelecer um sistema de pagamentos multilateral e eliminar restrições de pagamentos;
5. Fornecer recursos, “sob as devidas salvaguardas”, para corrigir “desajustes” da balança de pagamentos, sem recorrer a medidas destrutivas da prosperidade;
6. Reduzir a duração e o grau dos desequilíbrios da balança de pagamentos (Cozendeu, 2013: 42-43).

Os objetivos do Banco Mundial também estão plasmados no artigo 1, que Cozendeu apresenta da seguinte maneira:

1. Assistir na reconstrução e desenvolvimento, facilitando o investimento “para propósitos produtivos”, incluindo a “restauração das economias destruídas pela guerra” e o encorajamento do desenvolvimento dos países menos desenvolvidos;
2. Promover o investimento estrangeiro privado por meio de garantias ou participação em empréstimos;
3. Promover o comércio e o equilíbrio da balança de pagamentos pelo “desenvolvimento dos recursos produtivos”;
4. Priorizar os projetos “mais úteis e urgentes”;

5. Conduzir suas operações levando em conta o efeito sobre o investimento internacional e as condições dos negócios nos membros e “nos anos do imediato pós-guerra” ajudar a transição “dos tempos de guerra para uma economia de tempos de paz” (Cozendey, 2013: 43).

De uma forma geral, tanto os objetivos do Fundo como os do Banco apresentam-se como uma mescla das propostas de White e Keynes. Entretanto, vê-se no fundo uma salvaguarda dos interesses norte-americanos como sugere a alínea 5 dos objetivos do Fundo. As aspas que Cozendey empresta ao discurso nas alíneas referentes aos objetivos do Banco sugerem o esforço feito para diferenciar os objetivos do Banco daqueles do Fundo, pela ligação direta da atuação do Banco com a reconstrução e a produção.

Por sua vez, O AGTC e a OMC são organismos criados após a Conferência de Bretton Woods. Entretanto, são geralmente incluídos nas Instituições de Bretton Woods. A OMC, criada apenas em 1995, aparece como gestora do AGTC, firmado em 1947. Conjuntamente com o FMI, o AGTC forma a infraestrutura monetário e comercial do mundo não comunista do pós-II Guerra Mundial, e do mundo global sem comunismo, a partir dos finais dos anos 1980. Estes organismos comungam a mesma preocupação da criação de condições estáveis para o avanço do comércio internacional, em reação à fragmentação global, que decorreu na década de 1930 como resultado das respostas nacionais à crise de 1929.

O AGTC, criado como um acordo provisório, na prática passou a funcionar como uma organização internacional de facto, tendo presidido a expansão do comércio mundial na segunda metade do século XX. Desenhado pelo Departamento de Estado dos EUA, sob alçada de George Marshall e Will Clayton, apresenta-se como uma incorporação da crença de que a redução das barreiras ao comércio introduzidas pelos Estados, expressas em controlo quantitativo e tarifas, permitiria uma expansão da prosperidade baseada na expansão do comércio. Uma crença harmonizável com a do FMI, com a particularidade do AGTC sublinhar os benefícios da liberdade de comércio. Contudo, tanto o FMI como o AGTC visavam a eliminação da fragmentação do comércio internacional, através de disciplinas não discriminatórias que eliminassem os sistemas de pagamentos bilaterais e as preferências comerciais entre potências imperialistas e suas colónias. Neste sentido, os acordos bilaterais de 1930, que favoreciam algumas nações em detrimento de outras, foram

tornadas multilaterais. Ao fazer esta multilateralização pretendia-se a eliminação, como princípio, de qualquer favorecimento entre seus signatários.

As elaborações teóricas das escolas económicas apresentadas na seção anterior, têm sido implementadas ao longo da história do neoliberalismo pelas BWIS, com resultados grandemente questionáveis do ponto de vista do interesse da maioria.

3.2.1 O Fundo Monetário Internacional

Se a proposta de Hayek se coaduna com os objetivos da conferência de Bretton Woods que resultaram na criação do FMI e Banco Mundial como instituições técnicas reguladoras da economia internacional, a sua orientação se coaduna mais com as propostas de Friedman, sobretudo no que se refere à substituição do padrão-ouro e aos mecanismos de estabilização do mercado, nomeadamente o equilíbrio da balança de pagamento através da inflação ou deflação.

Reparemos que o FMI tinha como mandato original garantir a estabilidade monetária em uma economia aberta, em substituição ao padrão-ouro. Esta instituição teria desempenhado a sua função com sucesso até ao fim da II Guerra Mundial, o que implicou que as suas intervenções fossem para impor ajustamentos em todas as partes onde houvesse *superavit* ou *deficit* na balança de pagamento. Durante o primeiro período da sua existência, o FMI deu impressão de uma certa eficiência de maneiras que ajudou na convertibilidade das moedas europeias no período entre 1948 e 1957, ajudando, desta maneira, o ajustamento das economias europeias entre 1958 e 1966. Entretanto, de 1967 para frente, falhou na manutenção da estabilidade, não obstante a criação do SDR⁷². “A adoção do sistema geral da flutuação da moeda em 1973 deveria ter marcado o fim do mandato das instituições de Bretton Woods” (Amin, 2014: 19)⁷³.

⁷² SDR sigla em Inglês que significa *Special Drawing Rights*, em Português, *Direitos de Saque Especiais*, é a moeda do FMI representado pelo código XDR. A taxa de câmbio do FMI mais popular é de Euro para XDR e corresponde a €1,00 = XDR0, 800649. Cf. XDR – Direitos de Saque especiais do FMI. Disponível em <http://www.xe.com/pt/currency>. Acessado a 1 de setembro de 2016.

⁷³ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

Entretanto, estas instituições sobreviveram tomando novas funções, naquilo que foi o alargamento dos objetivos previstos nas primeiras versões dos seus textos constitutivos. Falo da intervenção nas economias dos países pobres. O colapso das visões de desenvolvimento alternativo criou espaço para este efeito. O conservadorismo agressivo de Ronald Reagan e Margaret Thatcher, ambos favorecidos pelas finanças, tornaram-se hegemônicos depois do golpe liderado pelo Presidente do Sistema de Reserva Federal, Paul Volcker, em 1979. Daí, por persuasão e pela força, o neoliberalismo se espalhou por todo o lugar (Saad-filho & Johnston, 2005: 2). Assim, as instituições de Bretton Woods passaram a administrar os ajustamentos estruturais unilaterais em países em desenvolvimento e, a partir dos finais dos anos 80, passaram a fazer intervenções nas economias do bloco do Leste para garantir a sua reincorporação no sistema monetário internacional.

3.2.2 O Banco Mundial

Referi-me acima que o Banco Mundial foi primeiramente devotado à reconstrução da Europa. Nesta missão viu o seu papel apropriado pelos EUA, através da manutenção do plano Marshal. Só mais tarde, entre os anos 1968 e 1991 expandiu a sua estrutura completa desenhada em Bretton Woods, sob direção de MacNamara, quando o sistema mundial entrou em crise.

Neste sentido, o BM tornou-se no complemento do FMI na intervenção nas economias da periferia, através dos programas de ajustamento estrutural. Grande parte dos seus fundos passaram a ser usados nos programas de ajustamento sectorial do FMI, sob controlo do G7⁷⁴ e a administração dos EUA. De maneiras que a história do BM está intimamente ligada à história da expansão dos projetos de desenvolvimento do terceiro mundo. Neste papel nunca se distanciou das decisões e estratégias do governo dos EUA.

⁷⁴ O fórum do grupo dos sete países com economias mais industrializadas do mundo. O G-7 foi formado em 1975 e inicialmente compreendia seis nações – França, Alemanha, Itália, Japão, os EUA e o Reino Unido – com o Canadá convidado a juntar-se ao grupo em 1976. O G-7 tem encontros oficiais periódicos semianuais, para discutir assuntos monetários e da economia internacional. Cf. DEFINITION OF 'GROUP OF SEVEN - G-7' in: <http://www.investopedia.com/terms/g/g7.asp#ixzz3dJhU8vi>, acessado a 17 de Junho de 2015.

Samir Amin faz notar que o BM nunca se viu a si próprio como uma instituição pública que competisse com um capital privado, mas, pelo contrário, sempre se viu como um agente cuja tarefa é suportar a penetração do capital, através das transnacionais. Sendo que, os projetos que têm ajudado a financiar abriram um grande mercado para o financiamento de equipamento. De facto, as intervenções do Banco nos sectores-chave são diretamente articuladas com as das transnacionais. Assim, o Banco providencia uma forma de seguro contra risco da nacionalização, e dá um subsídio direto às principais companhias, financiando projetos de infraestruturas como estradas, eletrificação, minas, portos e caminhos-de-ferro. Na agricultura, o Banco foca-se na destruição da autonomia dos camponeses, quebrando a subsistência económica através de créditos suportados, desenhados para o efeito e promovendo a diferenciação do mundo rural, através da revolução verde. Em outras áreas, o Banco realiza funções similares com o objetivo de reforçar a integração dependente das economias do Sul. Assim, promove sistematicamente o uso de estradas do que de ferrovias, para abrir o mercado à exportação do petróleo, o que agrava o *deficit* comercial em muitos países. Promove igualmente a exploração de florestas para a exportação, sem se importar com os impactos negativos à ecologia ou com devastação dos países e do seu futuro (Amin, 2014: 24).

3.2.3 A Organização Mundial do Comércio-Acordo Geral Tarifas e Comércio (OMC-AGTC)

A OMC-AGTC aparece como o terceiro elemento regulador da economia internacional, enquanto vocacionada pela regulamentação do comércio no mercado de livre concorrência. Neste sentido surge como o pivô das Instituições de Bretton Woods na realização da sua lógica de racionalidade individual. Com efeito, como ficou claro acima, este organismo tem os seus princípios fundamentados na abertura do mercado no âmbito do comércio livre. Isto é, esta instituição visa prevenir discriminação em favor dos produtos nacionais, evitar comportamento agressivo por parte dos exportadores, evitar a redução de tarifas e a proibição de outras formas de restrições quantitativas, como quotas e práticas injustas ocultas por regulações administrativas. Isto significa que A OMC, criada em 1995, em teoria segue o espírito do AGTC criada em 1947.

A OMC, nos seus acordos, cobre bens, serviços e propriedade intelectual, enunciando sempre o princípio de liberalização e as exceções permitidas; inclui os

compromissos individuais de baixar as tarifas alfandegárias e outras barreiras comerciais, de abrir e manter mercado de serviços abertos; estabelece procedimentos para a resolução de disputas; prescreve tratamentos especiais para os países em desenvolvimento; exige aos governos que tornem transparentes as suas políticas de comércio, notificando a OMC sobre as leis vigentes e medidas adotadas, através de relatórios dos secretariados das políticas de comércio dos países. Assim, a OMC aparece como sistema de regras negociadas pelos governos.

Na sua forma atual, o sistema da OMC é baseado nos acordos da Ronda de Uruguaí (1986), nos quais se baseou o protocolo de Marrakesh (1993), igualmente inspirado pelo AGTC de 1947. Os princípios bases que orientam este sistema podem resumir-se no seguinte:

1. Comércio sem discriminação. Este princípio preconiza que as nações mais favorecidas devem tratar as outras nações com igualdade e que os produtos estrangeiros devem ter um tratamento igual aos nacionais;
2. Estabelecimento gradual do comércio livre através de negociações;
3. Previsibilidade das ações através da vinculação dos regulamentos e transparência;
4. Promoção de competição justa;
5. Encorajamento do desenvolvimento e de reformas económicas⁷⁵.

Na operacionalização do seu sistema, a OMC lida com as necessidades especiais dos países em vias de desenvolvimento (cerca de três terços dos membros da organização) de três formas, a saber, estabelecimento de disposições especiais para estes países; criação de órgãos que tratam de assuntos específicos desses países, como o comité sobre comércio e desenvolvimento, e outros que tratam de tópicos como os do comércio e dívidas e

⁷⁵ Cf. WORLD TRADE ORGANIZATION. General Agreement on Trade and Services, anexx 1B^o. Disponível em https://www.wto.org/english/tratop_e/serv_e/gatsintr_e.htm. Acessado a 20 de junho de 2015.

transferência de tecnologias; finalmente, assistência técnica (maioritariamente formações de vária ordem) a este grupo de países.

Entre estas formas de lidar com as necessidades especiais dos países em vias de desenvolvimento vou considerar como exemplo as disposições que exigem aos membros da OMC a salvaguarda dos interesses dos países em desenvolvimento na adoção de medidas domésticas ou internacionais, como no caso de *antidumping*⁷⁶ e das regulamentações técnicas.

Relativamente ao *antidumping*, devido à ausência de consenso com relação ao facto de o *dumping* constituir uma competição desleal ou não, e pelo facto de que muitos governos tomam medidas *antidumping* para defender os seus interesses domésticos, a OMC não faz nenhum julgamento. Esta organização foca-se apenas na forma como os governos podem ou não reagir aos contrastes do *dumping* e no controlo das ações *antidumping*, através dos acordos *antidumping* que se preocupam com a reação aos contrastes do *dumping*. A organização olha para esta questão através de abordagens dos acordos sobre medidas de subsídios e compensações. Assim, enquanto o artigo 6 do AGTC permite aos países a tomada de ações *antidumping*, o acordo *antidumping* clarifica e expande o artigo 6, e ambos operam juntos. Desta forma permitem que os países quebrem os princípios de vinculação de uma tarifa e de não discriminação de parceiros comerciais⁷⁷.

Por sua vez, as regulamentações técnicas são necessárias por razões como a proteção do meio ambiente, segurança, segurança da informação ao consumidor. A questão que se coloca neste âmbito tem a ver como a forma de garantir que estes padrões não se tornem em desculpas para o protecionismo e que não se tornem em barreiras técnicas ao

⁷⁶ Expressão resultante de “dumping”, referindo-se ao “dumping” de um produto no comércio. Isto é, uma situação em que determinada empresa exporta um produto a um preço inferior ao preço normal no mercado doméstico. Assim, especificamente, “antidumping” significa aplicar direitos de importação extras sobre um produto particular de um país exportador por forma a trazer o preço perto do valor normal ou eliminar a lesão à indústria doméstica no país importador. Cf. WORLD TRADE ORGANIZATION. legal Instrument and Agreements, *Anti-dumping*. Disponível em https://docs.wto.org/dol22f/Pages/FE_Browse/FE_B009.aspx?TopLevel=4886#. Acessado a 1 de setembro de 2016.

⁷⁷ Cf. WORLD TRADE ORGANIZATION. Agreement on Implementation of Article VI of the General Agreement on Tariffs and Trade 1994. Disponível em https://www.wto.org/english/docs_e/legal_e/19-adp.pdf. Acessado em 20 de junho de 2015.

comércio. Neste sentido, foi criado o acordo sobre barreiras técnicas ao comércio, que visa assegurar que a regulamentação, padrões, procedimentos de testagem e certificação não criem obstáculos desnecessários.⁷⁸

Mas na prática, tanto os acordos *antidumping* como o regulamento das barreiras técnicas favorecem apenas uma parte de países, e geralmente os países ricos. A ausência de consenso relativamente ao acordo *antidumping* que faz com que a OMC não faça julgamento sobre esta questão, permite que os países quebrem os princípios de vinculação de uma tarifa e de não discriminação de parceiros comerciais. Esta situação, em si, inviabiliza o Artigo 6 do AGT, porque permite que os países façam *dumping*. Mas mesmo que o acordo *antidumping* funcionasse, por causa do elevado custo de produção que os produtores privados enfrentam nos países pobres relativamente aos países ricos, os seus produtos entram em desvantagem no mercado livre. Aliada ao *dumping*, esta situação cria uma desvantagem maior para os países pobres. Logo, tanto ao nível doméstico como externo, os produtos dos países pobres ficam em desvantagem. Outrossim, as regulamentações técnicas acabam, de facto, por tornar-se em barreiras técnicas ao comércio, devido à dificuldade que os países pobres têm em oferecer produtos que se ajustem aos padrões internacionais, por causa do *deficit* técnico e tecnológico e de dinheiro para adquirir tecnologia adequada para o efeito. O resultado de tudo isto é a quebra do princípio de não discriminação e do princípio da promoção de comércio justo.

Assim, a OMC-AGCT aparece, de facto, como o *pivô* que garante a realização da lógica de racionalidade individual das instituições neoliberais reguladoras da economia internacional. Com efeito, as BWIs, como um todo, são acusadas de constituir um mito, se entendidas como um modelo de cooperação para o desenvolvimento fundamentada no mercado livre. A seguir apresento algumas destas acusações.

⁷⁸ Cf. WORLD TRADE ORGANIZATION. Agreement on Technical Barriers to Trade. Disponível em https://docs.wto.org/dol2fe/Pages/FE_Browse/FE_B_009.aspx?TopLevel=4886#/. Acessado em 20 de junho de 2015

3.3 O Mito Neoliberal e a Questão da Justiça no Mercado de Livre Concorrência

Como foi possível perceber na seção anterior, a implementação do neoliberalismo como modelo de desenvolvimento resulta em consequências adversas ao desenvolvimento para a maioria dos países do mundo, e dos cidadãos dentro dos Estados particulares. A lógica de racionalidade individual que caracteriza este modelo está na origem deste fracasso.

Apesar da realidade dos países ser diferente, a análise da história da sua implementação revela que a característica básica do neoliberalismo tem sido o uso sistemático do poder do Estado para impor o poder financeiro e os imperativos do mercado num processo doméstico que é internacionalmente replicado pela globalização. Nos casos dos EUA, do Reino Unido, do Este e do Sudoeste Asiático, o neoliberalismo surge como uma reorganização do capitalismo, cujo fito é proteger o capital e reduzir o poder do trabalho, o que se consegue através de transformações sociais, económicas e políticas impostas por forças internas, assim como pela pressão externa. Sendo que as forças internas incluem aliança entre interesses financeiros, industriais na liderança, comerciantes exportadores, a classe média e os grandes proprietários de terras, os chefes políticos locais, os principais níveis de serviços civis e militares e os seus representantes intelectuais e políticos. (Cf. Campbel, 2005; Arest & Sawyer, 2005; e Milios, 2005).

A aplicação do neoliberalismo levou a uma significativa mudança nas relações de poder. O poder corporativo aumentou, enquanto o poder financeiro adquiriu uma influência sem rival. O espectro político mudou em direção à direita. Os partidos da esquerda e as organizações de massas implodiram enquanto os sindicatos foram sendo amordaçados ou implodidos pelo desemprego. As formas de pressão externas incluíram a difusão da cultura ocidental, apoio externo, alívio à dívida e apoio na balança de pagamento, para promover o programa neoliberal e a pressão diplomática e intervenção militar, quando necessário (Saad-filho & Johnston, 2005: 3). Assim, o neoliberalismo estabelece a agenda política e económica, limita os possíveis resultados e expectativas básicas, impõe tarefas urgentes àqueles que desafiam seus pressupostos, métodos e consequências. Como resultado eleva o padrão de vida da elite global, ao mesmo tempo que é destrutivo para a vasta maioria. Ao nível doméstico, a expansão das relações do mercado pisoteia os direitos de acesso à comida, à água, ao trabalho, à terra, à habitação, aos cuidados de saúde, ao transporte

(MacGregor, 2005), à educação (Levidow, 2005), assim como às relações de género (Hoggart, 2005).

Logo se vê que o modelo neoliberal não é salutar para mediar as relações de cooperação para o desenvolvimento. Com efeito, muitos académicos acreditam que o sistema económico neoliberal não é bom para a maioria dos países no mundo. Dentre estes académicos considero René Passet, Michael Albert, Ha-Joon Chang e Ilene Grabel, Samir Amin, Thomas Pogge e Severino Ngoenha. As críticas destes académicos evidenciam a injustiça e desumanidade ou tirania, como sendo o carácter problemático deste modelo económico. Por isso, regra geral, apontam para soluções a favor de uma justiça baseada na solidariedade e respeito pela autonomia e dignidade humana. Tal é o caso do novo modelo global de regulação dos mercados de René Passet, o “Parecon” de Michael Albert, o pluralismo de propostas de Chang e Grabel, o global socialismo de Samir Amin, o cosmopolitismo de Thomas Pogge, a “comunia” de Severino Ngoenha, entre outras soluções. De uma forma geral, os críticos do neoliberalismo procuram evidenciar as inverdades subjacentes àquilo que consideram o mito neoliberal, apontando o seu carácter injusto, sobretudo no que se refere às regras e práticas do mercado de livre concorrência que desembocam na sua ineficiência e disfuncionalidade económica. Outrossim, para além da ineficiência e disfuncionalidade económica, os críticos do neoliberalismo consideram o aspeto deontológico no mercado de livre concorrência, na medida em que interferências políticas ditam vantagens económicas que possibilitam monopólios, em vez de igualdade entre entidades económicas que competem. Este é o caso das questões em volta do subsídio à agricultura, as práticas de *dumping* e as barreiras tecnológicas analisadas acima.

Analisemos, então, o “mito” neoliberal.

3.3.1 O Mito Neoliberal

Ha-Joon Chang, Ilene Grabel (2014) e Michael Albert (2014) apresentam-se contra a resignação perante o sistema económico neoliberal. Estes autores consideram que o neoliberalismo é prejudicial para a maioria que é relegada à dominação por uma minoria. Ao mesmo tempo, apontam que o sistema em questão é fundamentado em uma série de mitos. Eles defendem a sua substituição como forma de defesa dos direitos básicos da maioria, que o sistema neoliberal coloca.

Chang e Grabel começam o seu trabalho aludindo à afirmação de Margareth Thatcher segundo a qual “there is no alternative” [não há alternativa]. Margareth Thatcher teria proferido esta afirmação nos anos 1980, enquanto desempenhava as funções de Primeira-ministra da Grã-Bretanha e enquanto enfrentava a oposição ao seu programa da reforma neoliberal na Inglaterra. Ela apresentava neste âmbito o neoliberalismo como o único caminho possível para o desenvolvimento. Ao longo do trabalho, os autores procuram provar a falsidade da afirmação de Thatcher. Neste sentido, afirmam que a expressão “there is no alternative” constitui um ditado fundamentalmente incorreto e perigoso. Contra esta afirmação argumentam que existem políticas alternativas ao neoliberalismo que são fiáveis e capazes de promover um desenvolvimento económico rápido, estável e sustentável. Referem que, embora algumas destas políticas ainda não tenham sido implementadas, muitas outras já provaram em diferentes lugares do mundo o seu mérito na prática (Chang & Grabel, 2014: 1)⁷⁹. Chang e Grabel justificam a sua posição referindo-se aos seguintes factos: a existência de muitas evidências de que as políticas económicas associadas à agenda neoliberal falham na consecução dos seus principais objetivos, o facto de que, especificamente nos países desenvolvidos, estas políticas criaram sérios problemas e o facto de que existe um grande número de evidências na história e na atualidade de múltiplos caminhos para o desenvolvimento. Estes seriam para os autores de *Reclaiming Development*, “factos demonstrativos relativamente à verdade de que um desenvolvimento bem-sucedido é resultado de diversos tipos de políticas económicas, maioritariamente contrárias àquelas defendidas pelos economistas liberais hoje” (Chang & Grabel, 2014: 1-2). Por isso, propõem a opção por políticas económicas que enfatizem o espírito pluralista e humanista. Porém, antes de apresentar as suas propostas, começam apresentando e rejeitando aquilo que consideram os sete mitos do desenvolvimento.

O primeiro mito que Chang e Grabel apresentam diz respeito a afirmação de que os atuais países ricos (sobretudo os EUA e Grã-Bretanha) atingiram o sucesso através do seu cometimento ao mercado livre; o segundo é o que defende que o neoliberalismo funciona; em terceiro lugar consideram a afirmação de que a globalização neoliberal não pode ser parada; em quarto lugar, que o modelo capitalista neoliberal americano representa

⁷⁹ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

o ideal que todos países em desenvolvimento deviam procurar replicar; em sexto lugar, que o modelo da Ásia do leste é idiossincrático, enquanto o Anglo-americano é universal; finalmente, em sétimo lugar, que os países em desenvolvimento precisam da disciplina providenciada pelas instituições internacionais e por instituições fazedoras de políticas domésticas politicamente independentes (Chang & Grabel, 2014: 8-46).

No geral, estas afirmações preconizam que o neoliberalismo é o único caminho para o desenvolvimento, por isso, todos os países que aspiram ao desenvolvimento devem enveredar por ele. Chang e Grabel advogam a falsidade destas afirmações. Contra elas argumentam que, tanto a Grã-Bretanha (no século XVIII, por exemplo) e os EUA (entre a metade do século XIX e a II Guerra Mundial), períodos em que tiveram grande crescimento económico, introduziram a proteção de importações e a promoção de exportações com o objetivo de proteger a indústria doméstica; citando Dani Rodrik, mostram como o neoliberalismo falhou em gerar desenvolvimento em quase todo o mundo subdesenvolvido, apontando a década de 90 como a mais dramática; contra a crença de que devido à evolução das tecnologias a globalização não pode ser travada, afirmam que são as decisões políticas e não as tecnologias que estão por detrás das forças de globalização. Que as tecnologias definem apenas as possibilidades; que o triunfalismo americano é mais baseado em um pensamento ansioso do que numa análise objetiva e cuidadosa; que o sucesso do modelo económico da Ásia do leste não é explicado por condições regionais específicas; finalmente, que na maioria dos países subdesenvolvidos, os funcionários públicos tem desenhado boas políticas económicas e que não há evidências de que são inerentemente corruptos ou prejudicam o processo de elaboração de política (Chang & Grabel, 2014: 10-51).

Por sua vez, Michael Albert, em *Realizing Hope: life beyond capitalism*, inicia o seu discurso com a seguinte citação de John Maynard Keynes:

“o Capitalismo não é sucesso. Não é inteligente, não é bonito, não é justo, não é virtuoso – e não oferece o bem. Em poucas palavras, não gostamos dele, e estamos a começar a despreza-lo. Mas quando procuramos saber

com o que o substituir, ficamos extremamente perplexos” (Keynes, in Albert, 2014: xv)⁸⁰.

No prefácio desta obra de Albert, Noam Chomsky, citando Martin Luther King, escreve contra as injustiças neoliberais, que “é necessário dobrar o arco da história em busca da justiça, resistir à opressão na busca da libertação” (Chang & Grabel, 2014: x). Estas afirmações se coadunam com a discordância de Albert, relativamente à crença de que é mais fácil imaginar o fim do mundo, do que imaginar o fim do capitalismo. Com efeito, Albert oferece na sua obra uma visão de um futuro para além do capitalismo que a apresenta como possibilidade de alternativa à exploração do trabalho humano, à destruição desenfreada da terra e da opressão de todos para o benefício de poucos. A esta alternativa designa por “Parecon”, uma economia participativa cujos valores fundamentais são a solidariedade, a diversidade, a equidade e a autogestão (Chang & Grabel, 2014: 3). Albert deposita neste tipo de economia a esperança de uma vida para além do capitalismo.

Olhando no conjunto, as posições de Ha-Joon Chang e Ilene Grabel e de Michael Albert, percebe-se uma afirmação da inviabilidade do capitalismo neoliberal e a defesa da consideração de uma diversidade de soluções alternativas cujas características essenciais são o humanismo, expresso pela solidariedade e equidade. Estas são as características que constituem o ponto fraco do capitalismo neoliberal, baseado no mercado de livre concorrência.

3.3.2 O Mercado Livre e a Questão da Justiça

Nesta parte refiro-me mais concretamente à problemática do mercado de livre concorrência como o principal problema do neoliberalismo. Considero particularmente as posições de René Passet e Thomas Pogge.

Passet (2000), mostra-se preocupado com o que designa de poder político do mercado. Este autor afirma que no mundo há cada vez mais mercado global do que uma democracia mundial que, em vez de resolver, aumenta as desigualdades entre os homens. Para este autor, esta realidade é cara para a humanidade, não obstante o fato de favorecer a

⁸⁰ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

propriedade de uma parte do mundo. Como possível caminho para sair desta situação, o autor apresenta cinco propostas, nomeadamente, um novo modelo global de regulação para corrigir a desordem global resultante da unificação dos mercados, um modelo que não tenha qualquer contrapartida política relevante; a introdução de um mecanismo fiscal global contra a especulação financeira, um imposto *Tobin*⁸¹; o perdão da dívida do terceiro mundo, exceto em partes em que foi desviada por elites corruptas, que aliás ele gostaria de as ver julgadas por mecanismos internacionais; a redução das horas de trabalho e do calendário das horas sem trabalho, a fim de permitir mais trabalho para mais pessoas; finalmente, a garantia de um rendimento para criação de uma rede de proteção social mínima, de modo a evitar com que cidadãos do Estado passem necessidades (Passet, 2000).

As propostas de Passet conduzem à uma situação de negociação. Assim, vão de encontro com globalização negociada que Samir Amin propõe em substituição da “globalização unipolar”. Estas negociações exigem que se preste atenção às particularidades dos participantes, de modo que resultem em soluções que, através de políticas nacionais, atendam às necessidades das nações particulares.

Por seu turno, Thomas Pogge (2005), fala do papel da ordem institucional global na reprodução de uma severa pobreza no mundo. Neste ensaio, Pogge procura responder aos seus críticos (os economistas do desenvolvimento) que o acusam de olhar para a ordem institucional global como a principal causa da pobreza mundial⁸². À luz da incompetência, corrupção e opressão prevalentes na maioria dos países pobres, estes críticos mencionam que a alegação de Pogge não é credível ou, pelo menos, não é empiricamente suportada pela experiência⁸³. Pogge contrapõe-se os seus críticos acusando-os de um duplo erro. Com efeito, de acordo com o discípulo de Rawls, a relação entre as causas da pobreza mundial

⁸¹ O imposto *Tobin* é um imposto sobre transações financeiras e foi proposto pela primeira vez em 1972 por James Tobin ao governo do EUA para a estabilização do sistema monetário internacional, após à crise do sistema de Bretton Woods

⁸² Esta é a crítica feita a Pogge pelos economistas do desenvolvimento que o acusam de um *Explanatory Globalism* no sentido em que baseia a explicação da pobreza do mundo na ordem institucional global (Cf. Pogge, 2005).

⁸³ Em resposta aos seus críticos, Pogge designa a sua posição de *Explanatory Nationalism* no sentido em que fundamentam a pobreza de maior parte dos países do mundo na incompetência, corrupção das suas instituições nacionais e de seus regimes opressivos (Cf. Pogge, 2005).

é muito complexa pelo menos de duas maneiras: a primeira tem a ver com o facto de que as diferentes causas da pobreza como os fatores das instituições globais e políticas nacionais se influenciam umas às outras. Por exemplo, a maneira como os líderes corruptos são prejudiciais para os países pobres, é fortemente influenciada pela maneira como a ordem global os reconhece, na base do poder efetivo em si, como o de vender aos países ricos os recursos dos seus países e de emprestar, em nome dos seus países, dinheiro e de usar os procedimentos de comprar os meios de repressão interna. Devido a esta complexidade especial, Pogge pensa que não é correto identificar a sua afirmação de que a pobreza mais severa no mundo é evitável através de uma reforma das instituições globais como errónea, por que ela (a sua afirmação) é perfeitamente compatível com a de que a pobreza mais severa no mundo pode ser evitada através de melhores políticas nacionais e melhores instituições sociais nos países pobres. Em poucas palavras, Pogge defende que a interação entre os dois tipos de fatores causais (domésticos e externos) os torna tão dependentes como multiplicativos, porque quanto pior for cada um deles, tanto mais se agravam os impactos prejudiciais do outro (Pogge, 2005).⁸⁴

O autor sugere, assim, que existe uma espécie de tolerância às práticas corruptas dos líderes dos países pobres, por parte da ordem institucional global, porque convém aos países que os controlam. Na verdade, os fatores causais da pobreza no mundo que considera, combinados confirmam o *modus operandi* do neoliberalismo apontado por Saad-filho e Johnston (2005), nomeadamente, “uma estratégia mundial [...] que se desdobra como um projeto imperialista lançado pela aliança entre a classe governante dos EUA⁸⁵ e as alianças capitalistas locais”. Isto é, o neoliberalismo “é implementado por diversas alianças políticas, sociais e económicas em cada país, mas os interesses das finanças locais e da classe governante dos EUA, em si dominada pelas finanças, são normalmente hegemónicos (Saad-filho, 2005: 2).

Em um outro ensaio intitulado “Cosmopolitanism and Sovereignty (2008)”, Pogge mostra a pertinência da reforma da ordem institucional global. Refere que, apesar da

⁸⁴ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

⁸⁵ Os EUA são vistos aqui como os líderes do projeto neoliberal disfarçado por detrás da globalização que eles levam ao mundo como um projeto de civilização (Saad-filho e Johnston; 2005: 2).

situação favorável em que se encontra o mundo desenvolvido, particularmente os EUA, ficar contente com esta situação é uma dupla miopia no sentido em que tal atitude ignora que o grupo desses países constitui apenas quinze por cento do género humano, enquanto um terço dos seres humanos continuam a morrer por causas relacionadas com a pobreza. Por isso, pensa que perante estas massivas privações e desigualdades sem precedentes, o grupo dos países privilegiados não pode decentemente evitar uma reflexão sobre uma reforma das instituições globais. Por outro lado, Pogge pensa que, descansando sobre o *status* de favorecidos, estes países ignoram igualmente o futuro, porque cada vez mais, as imposições transnacionais das externalidades e riscos tem se tornado uma estrada de duas vias, uma vez que não há Estado ou grupo de Estados, embora ricos ou bem armados, que pode efetivamente isolar-se das influências externas – dos ataques militares e terroristas, migração ilegal, comércio de epidemias e da poluição e mudanças climáticas, flutuação de preços e de inovações científico-tecnológicas e culturais (Pogge; 2008)⁸⁶.

Pogge pensa que controlar efetivamente estes riscos e externalidades requer uma reforma nas instituições globais. Estas reformas devem envolver reduções significantes na soberania nacional. Para que seja moralmente aceitável e politicamente factível, a referida reforma deve ser capaz de funcionar sem imposições pesadas e contínuas, para que traga aos países pobres, não apenas uma redução na sua soberania formal, mas também autossuficiência económica e governação democrática. O discípulo de Rawls justifica a sua proposta de reforma institucional global em termos de um padrão cosmopolita dos Direitos Humanos. O seu objetivo é de que os Direitos Humanos sejam partilhados internacionalmente. Logo, porque as instituições internacionais vigentes não realizam os Direitos Humanos, e porque não são naturais nem dadas por Deus, mas criadas e apoiadas por governantes mais poderosos e por outros atores como a ONU, a UE, o FMI, o BM, a OTAN, a OECD, é necessário e possível que sejam mudadas (Pogge, 2008).

Nestes dois ensaios, Pogge não se refere claramente à OMC-AGTC, a instituição diretamente ligada à gestão do mercado do livre comércio. Mas na apresentação que fez na

⁸⁶ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

Texas Lutheran University em 2013, intitulada “Justice and Free Market”⁸⁷ fala especificamente da questão da injustiça no mercado livre. Nesta apresentação começa por referir que os sistemas competitivos nas diversas áreas nas quais as pessoas lutam para vencer, são poderosos para o desenvolvimento porque provocam inovações por parte das pessoas que neles participam. De seguida identifica dois caminhos que geralmente as pessoas usam para tomar dianteira nos sistemas competitivos. O primeiro consiste em fazer melhor que os outros; o segundo consiste em influenciar a forma como o sistema é organizado. Considerando o segundo caminho, refere que a influência é feita às regras que servem de ferramentas da competitividade, isto é, às regras que determinam quem, onde e quando entrar na competição. Neste sentido, tomar dianteira usando o segundo caminho, Pogge pensa que a influência às regras do mercado enfraquece a competição, porque nega a muita gente a possibilidade de competir em pé de igualdade ou simplesmente de competir. A negação aconteceria igualmente de duas maneiras. Primeiro porque o dinheiro investido para influenciar o sistema perde-se porque não vai para os investimentos sociais, uma vez que as coisas compradas para influenciar o sistema não são úteis para a maioria. Segundo, porque o sistema influenciado agrava as desigualdades, sendo que os que são favorecidos são poucos comparativamente aos desfavorecidos (Pogge, 2013)⁸⁸.

De seguida, considerando a globalização, Pogge refere que este fenómeno leva às regras de jogo criadas por influência ao nível internacional, por imposição às sociedades nacionais, estabelecendo o que elas devem legislar ou não legislar. Como um bom exemplo apresenta a OMC, enquanto estabelece como deve ser feito o comércio mundial, constringendo, desta forma, os Estados naquilo que podem fazer.

O que na verdade acontece é que a OMC, à semelhança de outras instituições globais, não é guiada democraticamente. Ela funciona através de lóbis, de negociações intergovernamentais que depois são impostas ao nível global, mesmos que outros governos desprovidos do poder de negociação não concordem com alguns aspetos. Entrementes, o

⁸⁷ Cf. Thomas Pogge (2013). *Justice and the Free Market*. In: Philosophy Symposium. TLU.EDU. Suporte audiovisual. Sobre este assunto pode-se igualmente consultar Thomas Pogge (2002) *World Poverty and Human Right: cosmopolitan responsibilities and reforms*. Polity Press: Cambridge.

⁸⁸ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

autor considera que a discrepância de condições em diferentes lugares do mundo indica que não devem ser instituições globais a reger todos os países, devido à crucial importância dos fatores locais. Por outro lado, Pogge refere que a organização global do mundo exige o mercado livre, mas os países ricos são muito protecionistas nos seus próprios mercados, especialmente no subsídio à agricultura. Mas, aos países pobres, OMC não tolera práticas protecionistas. Esta prática consiste naquilo que Carlos Oya designa de assimetrias do liberalismo agrário, precisamente, o fato de os países pobres serem compelidos a guiar-se pelas regras do mercado livre, enquanto os produtores dos países poderosos mantêm políticas intervencionistas por detrás da retórica a favor da abertura do mercado (Oya, in Saad-filho & Johnston, 2005: 126)⁸⁹. Desta maneira torna-se difícil para que os produtos dos países pobres compitam com os dos países ricos, porque estes últimos são subsidiados. Logo, as regras do mercado livre são injustas.

A verdade é que as políticas neoliberais aumentam a instabilidade em todo lugar. As suas evidências teóricas e empíricas não apoiam a sua hipótese central de que a abertura de mercado é boa para o crescimento económico. As suas contínuas falhas em oferecer um crescimento económico sustentável e o aumento do padrão de vida podem criar exaustão da tolerância da maioria. Esta realidade, como afirmam Alfredo Saad-filho e Deborah Johnston, significa que “uma agenda de reflexão, crítica e luta contra o neoliberalismo é necessária” (Saad-filho & Johnston, 2005: 6).

A seguir analiso a lógica de racionalidade coletiva como possibilidade de alternativa à lógica de racionalidade individual do neoliberalismo.

3.4. Uma Lógica de Racionalidade Coletiva como Possibilidade de Saída

O cosmopolitismo (Thomas Pogge e Daniel Archibugi), o “Parecon” (Michael Albert), o Socialismo Global (Samir Amin) e a “Comunia” (Severino Ngoenha) sugerem que a solução para as injustiças do neoliberalismo passa pela adoção do que seria a lógica de racionalidade coletiva que, em si, implica uma ordem planetária que respeite os interesses das comunidades particulares. Este é o significado da centralização e

⁸⁹ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

descentralização (distribuição vertical da soberania) de Pogge e a democracia cosmopolita de Archibugi, a autogestão de Albert, a pluripolaridade de Amin e a distribuição consensual de “munias” de Ngoenha. No discurso a seguir procuro mostrar como a referida lógica de racionalidade coletiva condiz com as posições destes autores, significando, por isso, que podem ser equacionadas na busca de saída para os problemas colocados pelo neoliberalismo.

3.4.1 O Cosmopolitismo

Tanto as preocupações económicas como as políticas são consideradas nas propostas do cosmopolitismo como alternativa para as falhas da atual ordem institucional global. Nesta parte, com base nas propostas de Thomas Pogge e Daniel Archibugi, considero as duas preocupações. Apesar de se poder falar do cosmopolitismo político em Thomas Pogge, considero no pensamento deste autor, o aspeto económico. De Daniel Archibugi retiro o aspeto político. Assim, focar-me-ei nas preocupações de Pogge com os problemas da ordem económica global e na preocupação de Archibugi com a extensão dos princípios democráticos ao nível global.

Em “A Cosmopolitan Perspective on the Global Economic Order” (2005), Thomas Pogge defende que a alternativa à ordem económica no mundo deve ser construída com base em reformas fiáveis e moderadas da ordem institucional global. A sua proposta de reformas é inspirada no direito lockeano que sublinha o carácter inalienável da partilha proporcional dos recursos do mundo. Logo, estas reformas devem envolver pequenas mudanças nos direitos internacionais de propriedade, para possibilitar que se reserve uma pequena parte do valor de qualquer recurso natural usado, para aqueles que de outra maneira seriam excluídos de uma partilha proporcional⁹⁰.

Percebe-se nesta posição do autor, um cosmopolitismo essencialmente económico. Entretanto, a sua materialização implica arranjos políticos apropriados que propõe em “Cosmopolitanism and Sovereignty” (2008). Neste texto, Pogge fala da

⁹⁰ A este direito de partilha, Pogge chama de *Global Resources Dividend* (GRD). Uma espécie de fundo, correspondente a um por cento do produto social global e estimado em cerca de 320 biliões de dólares anuais. Este fundo serviria para a erradicação da pobreza no mundo, sendo aplicado para o provimento de serviços sociais básicos nos países em desenvolvimento (Cf. Pogge 2005).

soberania, e de uma soberania no sentido absoluto (a um lugar predicado). Trata-se da ideia de soberania que é central no pensamento político contemporâneo, que preconiza o território estatal como modo de organização política. Neste âmbito, a soberania é percebida na dimensão vertical e, deste modo, é fortemente concentrada num único nível. Isto é, a soberania é percebida como inerente ao governo que a exerce sobre toda a terra, sobre todos os indivíduos que devem fidelidade e lealdade ao Estado (Pogge, 2008).

Pogge posiciona-se contra esta ideia de soberania porque pensa que, sob ponto de vista da moralidade cosmopolita – aquela que se centra nas necessidades e interesses individuais dos seres humanos, e de todos os seres humanos – a concentração da soberania em um único nível não é mais defensável. No entanto, não propõe com isto a ideia de um Estado mundial centralizado, porque um tal Estado seria uma variante da ideia do Estado preeminente. Pelo contrário, o autor propõe que a soberania seja amplamente dispersada na dimensão vertical. Isto porque o que o mundo precisa é de centralização e descentralização, ao mesmo tempo. Isto é, um tipo de descentralização da segunda ordem e diferente do atual domínio ao nível de Estado. O que significa que as pessoas deveriam tornar-se em cidadãos, e governar, por si próprias, uma série de unidades políticas de vários tipos, sem nenhuma unidade política dominando e, desta forma ocupar o papel tradicional do Estado. Portanto, trata-se de um tipo de soberania diferente da ideia de uma soberania mundial. De facto, Pogge pensa que o argumento da necessidade de uma soberania mundial foi ultrapassado pelos factos históricos dos últimos cem anos, na medida em que estes factos mostram conclusivamente que, o que não pode funcionar na teoria, funciona bem na prática, o que significa que a coexistência governada pela lei é possível sem uma agência suprema. Logo, do mesmo modo que não faz sentido supor que, na condição jurídica, a soberania deve ficar em um dos ramos do governo, não faz igualmente sentido supor que no esquema de várias estratificações como a ordem mundial, a soberania deva ser concentrada exclusivamente em um nível.

Para mostrar a viabilidade da sua proposta, Thomas Pogge apresenta quatro razões principais para dispersar a soberania: a primeira refere-se à paz e segurança, pelo facto de que no regime corrente, as rivalidades entre Estados são resolvidas através da competição militar, incluindo ameaça e uso da força; a segunda tem a ver com a redução da opressão porque no regime atual, os Estados estão efetivamente livres de controlar a sua população como quiserem, incluindo tortura; a terceira diz respeito à justiça económica global, devido

ao facto de que a magnitude das privações no mundo exige a modificação da estrutura da cooperação económica global; a última razão refere-se à ecologia e tem a ver com o facto de os processos modernos de produção gerarem externalidades que, em larga e crescente escala, transcende as fronteiras nacionais.

Portanto, a centralização e descentralização implica, por um lado, o respeito pela soberania de pequenas esferas comunitárias, por outro lado, o respeito da soberania dos indivíduos dentro das comunidades políticas particulares, em favor de uma relação global que proporcione paz e segurança, liberdade política, autonomia económica e sustentabilidade ambiental para todos, evitando, assim, a imposição de uma pobreza severa à maioria dos indivíduos nas comunidades políticas particulares. Desta maneira, o cosmopolitismo de Pogge sugere uma racionalidade menos individualista e mais solidária.

Ora, mesmo que o cosmopolitismo económico de Pogge seja motivado por uma legítima preocupação com a pobreza severa no mundo e as suas externalidades, considerando que, paradoxalmente, a maioria dos países severamente pobres economicamente é constituída por países ricos em recursos naturais (são os casos de vários países africanos), fica o receio da proposta do GRD de Pogge vitimizar mais do que ajudar a esses países, porque pode ser usado como instrumento para conseguir vantagens por quem for o gestor.

O cosmopolitismo de Archibugi pode ser encarado como complementar ao de Pogge. No texto “Principles of Cosmopolitan Democracy (2017)”, Archibugi apresenta a democracia cosmopolita como um projeto que visa atingir uma ordem mundial baseada no governo da lei e de princípios democráticos. A partir do conceito de democracia de David Beetham, isto é, democracia como o

modo de tomada de decisão sobre as regras e políticas coletivamente vinculativas através das quais o povo exerce controle, e sendo mais democráticos aqueles arranjos onde todos os membros da coletividade

gozam de uma efetiva igualdade de direitos de participar diretamente em tais decisões (Beetham *apud* Archibugi, 2017)⁹¹.

Com base neste conceito de democracia (que considera adequado para lidar com a variedade de substancialidade de diferentes sistemas), Archibugi elabora o seu projeto cosmopolítico com vista a estender a democracia para além das comunidades políticas particulares. Um projeto que deve considerar quatro premissas. A primeira considera que a democracia não é uma viagem concluída, o que implica que em nenhum país a viagem rumo à democracia está completa. Esta premissa baseia-se no facto de que tanto nos países democráticos, como nos autocráticos existe uma luta para estender ou obter democracia. A segunda premissa é a que defende que a democracia é um regime interminável. Justamente pelo seu carácter interminável, em vez de se falar de uma simples democracia, deve-se falar de uma “rota democrática”, como uma evolução progressiva do sistema político ao encontro da demanda dos indivíduos pela participação. Assim, na sua história da evolução da democracia podemos identificar como marcos o princípio da maioria, o sufrágio universal, os direitos das minorias, por aí em diante. São marcos que mostram que, para além de ser indeterminada, a história da evolução da democracia é sem fim. A terceira premissa é a que pressupõe que a democracia tem um significado no seu contexto histórico. Esta premissa significa que, desde que o processo democrático é histórico, a noção de democracia precisa de ser revista comparativamente e não absolutamente. A última premissa é a que conjectura que a democracia necessita de um tecido endógeno para funcionar. Esta premissa significa que a democracia é uma conquista, e como todas as conquistas é resultado de um conflito. Por isso, para ser sustentável, a luta pela democracia deve se basear em forças endógenas do que exógenas. O que sugere que a democracia se atinge de uma forma de baixo para cima.

A partir destas premissas e considerando a realidade atual da democracia no mundo, Archibugi repara que, se por um lado a democracia tem sido uma aspiração de um crescente número de países (embora a sua extensão territorial não seja necessariamente acompanhada pela qualidade e aprofundamento – pelo nível de participação atingido nas comunidades políticas inspirado por princípios democráticos), existem obstáculos ao

⁹¹ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

processo democrático levantados por fatores internacionais. Trata-se, por um lado, de fatores decorrentes de conflitos internacionais, por outro lado, dos fatores decorrentes do processo da globalização social e económica.

Relativamente aos conflitos internacionais, Archibugi destaca a guerra fria. Refere, então, que a guerra fria limitou, ao mesmo tempo, o desenvolvimento endógeno da democracia dentro dos dois países contendores (EUA e URSS) e o desenvolvimento exógeno pela invasão na soberania a outros Estados por cada um dos contendores. O outro aspeto ligado à guerra fria que o autor levanta é relativo ao facto de a maioria das nações da África, Europa, Ásia e América do Sul envolvidas na guerra fria, terem desenvolvido guerras civis. Esta situação até hoje torna difícil um desenvolvimento de uma democracia madura em um mundo marcado por guerras. Por causa destes entraves à democracia, Archibugi sugere que o projeto de uma democracia cosmopolita se baseia no controlo da violência internacional (Archibugi, 2017).

No que concerne à globalização, Archibugi aponta o fato de propiciar a erosão da soberania dos Estados, devido ao feroz regime competitivo internacional, por eventos espontâneos e processos económicos, políticos, sociais e culturais, próprios deste fenómeno. Por exemplo, por causa das tecnologias de informação, hoje é difícil que uma decisão política (feita mesmo sem que os cidadãos tenham uma palavra no assunto) seja feita em um Estado sem que tenha consequências em outros Estados. De igual modo, todos os aspetos da economia de Estado, vida social e política são afetados por decisões políticas tomadas em um outro aspeto. Disto, o autor conclui que “a ideia de que um cidadão de uma comunidade pode, de uma forma autónoma, determinar o seu próprio destino é uma ilusão num mundo cada vez mais caracterizado por interdependência” (Archibugi, 2017).

Por causa destes obstáculos internacionais, Archibugi conclui que, mesmo que aceitemos a democracia ou tentemos estendê-la à vida internacional, ela será sempre incompleta devido à falta de uma ordem mundial agradável. O que significa que é necessário, por um lado, garantir um sistema pacífico e não violento ao nível internacional, por outro, desenvolver métodos civilizados para permitir aos países lidar democraticamente com problemas que também envolvem outros.

Entretanto, o autor nota que, apesar da democracia ser universalmente reconhecida como o melhor sistema possível para o governo de Estado, nem todos estão preparados para

lidar com uma democracia global. Refere-se, assim, aos que consideram indesejável a extensão da democracia à escala global e àqueles que consideram que a democracia é um problema da vida doméstica do Estado. Entre estes cétricos o autor aponta os teóricos realistas e os pensadores comunitaristas.

Os teóricos realistas, de entre os quais Hans Morgenthau (1978)⁹², consideram falaciosa a pretensão de estender a democracia à escala mundial pelo facto de a política internacional ser movida por interesses internos. Por isso, consideram impossível que um governo dê prioridade à cooperação entre Estados, condição *sine qua non* para uma ordem mundial fundada nos valores democráticos. Por seu turno, os comunitaristas, como Danilo Zolo (1997)⁹³, defendem que a democracia não pode ser exportada, porque requer a formação de uma maioria que deve governar no interesse da totalidade da população. Por isso, pensam que em uma comunidade excessivamente heterogénea como a comunidade global, será impossível formar uma maioria suficientemente homogénica para permitir a formação de um governo.

Não obstante considerar estas duas posições, Archibugi guia-se por uma terceira posição, que, diferentemente das duas primeiras, acredita que a democracia global é possível e desejável. Os defensores desta posição, de entre eles Norberto Bobbio (1995)⁹⁴, acreditam que a transformação de todos os Estados do mundo em democráticos, automaticamente estabelecerá uma democracia global, que surgiria como fruto da democracia internacional (Bobbio, in Archibugi & Held, 1995: 17-18)⁹⁵. Não obstante

⁹² Hans Morgenthau exprime o seu realismo político na obra *Politics Among Nations: the struggle for power and peace*, primeiramente publicada em 1948, na qual apresenta seis princípios do realismo político. No essencial o autor defende na sua obra que os Estados são racionais, ou seja, agem com base nos seus próprios interesses a fim de maximizar seus benefícios e que o interesse nacional dos Estados tem como base garantir a sobrevivência e a integridade territorial no sistema internacional (Cf. Morgenthau, 1978).

⁹³ Danilo Zolo opõe-se à filosofia cosmopolita rejeitando a ideia de tentar eliminar o conflito internacional através do uso de força militar centralizada e superior. Em vez disso, ele procura desenvolver uma conceção de relações internacionais que leve em conta sua natureza pluralista, dinâmica e conflituosa (Cf. Zolo, 1997).

⁹⁴ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

seguir esta posição, Archibugi mostra que não há nexos necessários entre o regime político interno de um Estado e a sua ação externa. De entre vários, aponta o exemplo dos EUA (um país democrático) que, não obstante ter jogado um papel importante na democratização da Europa no pós-Guerra Fria, em outras ocasiões pautou-se por uma brutal exibição de força e contra a lei internacional, por exemplo, com a invasão do Vietnã, Granada e Panamá, entre outros Estados soberanos. Com estes factos, Archibugi quer provar que não existe necessidade de uma correspondência entre a natureza do sistema democrático do país e a sua ação na política externa, o que significa que o relacionamento entre a democracia e as relações internacionais não é linear, mas ambivalente (Archibugi, 2017).

Logo, se a democracia interna ajuda, ela não determina o surgimento de uma ordem democrática mundial. Do mesmo modo, um sistema democrático internacional não geraria necessariamente democracia em todos os Estados. Isto significa que para desenvolver a democracia amplamente é necessário operar em diferentes níveis complementares e autossustentados. Isto é, a democracia cosmopolita é um projeto para construir uma ordem mundial capaz de promover democracia em diferentes, mas mutuamente apoiados níveis, a saber: democracia dentro das nações, democracia entre Estados e democracia global. Assim, no projeto da democracia cosmopolita, a noção de democracia deve ser aplicada diferentemente em cada um dos três níveis. Os procedimentos e as normas devem ser construídos de acordo com os assuntos concernentes, por exemplo, a determinação de fóruns apropriados para resolver problemas que envolvem duas comunidades locais de Estados separados, mas localizados em lados opostos do mesmo rio; para problemas envolvendo assentamentos regionais e para problemas de preocupações globais (Archibugi, 2017).

Os três níveis de democracia cosmopolita podem ser aplicados considerando, como pontos de referência, o sistema de confederação (associação de Estados soberanos que através de tratados apropriados estabelecem um acordo em determinados assuntos, por exemplo a União Europeia) e o sistema de federação (cujo objetivo é implementar princípios e normas válidas para todos os membros da união federal, por exemplo, o modelo da Suíça, dos EUA e da Alemanha) e procurando encontrar um meio termo entre estes dois sistemas. Portanto, o termo cosmopolita implicará a base de governação que constitui uma limitação na soberania de Estados. Por outras palavras, uma instituição cosmopolita pode coexistir com um sistema de Estados, embora ainda não constitua em si um Estado, em

determinadas esferas de atividade bem definidas. Assim, o projeto da democracia cosmopolita propõe uma integração e limitação das funções dos Estados existentes, por novas instituições baseadas numa cidadania mundial. Estas instituições devem ter o direito de gerir assuntos de interesse global, assim como os interesses entre estados quando houver violação de direitos humanos, genocídios, democídios e crimes de guerra. Para fazer isto, Archibugi sugere que estas instituições tenham o direito de exigir uma intervenção imediata dos governos de todos os Estados. Desta maneira, sugere que a ONU como veículo para esta democracia cosmopolita, seja reformada.

Considerando os céticos relativamente ao estabelecimento da democracia cosmopolita que Archibugi refere, um olhar mais cuidado às suas objeções pode mostrar que elas não são incompatíveis com a posição de Archibugi. Por exemplo, o realismo de Morgenthau mostra que as nações na ordem internacional são movidas por seus interesses. Sendo verdadeira esta observação, é igualmente verdade que numa ordem internacional conturbada não é fácil defender esses interesses, comparativamente a uma situação em que haja uma coordenação de esforços e respeito dos interesses uns dos outros. Por outro lado, Zolo, embora oponha-se à ideia da transformação da ONU em uma força militar superior centralizada, à lógica do intervencionismo e do pacifismo que se baseia na auto-organização, coordenação e negociação que os considera fracos, a sua defesa de relações internacionais que leve em conta uma natureza pluralista, dinâmica e conflituosa se coaduna com a ideia de promover a democracia a partir da base e em diferentes e mutuamente apoiados níveis. Entretanto, devido à conflitualidade das relações entre Estados, é pertinente a transformação da ONU em organismo com mais poder do que meramente o poder moral, para que seja mais atuante. Por isso, as propostas de Pogge e Archibugi são interessantes.

Com efeito, como referi a acima, a democracia cosmopolita de Archibugi, assim como a ordem económica global de Pogge exigem uma reforma na ordem institucional global. A proposta de Pogge visa garantir a soberania dos Estados, ao mesmo tempo que limita a soberania interna, para a salvaguarda dos direitos humanos dos cidadãos dentro dos Estados particulares. Assim, a defesa da soberania para fins de salvaguarda dos direitos humanos constitui o ponto de encontro entre as duas propostas do cosmopolitismo. Sendo que, enquanto Pogge olha mais para os direitos económicos, Archibugi foca-se nos direitos políticos.

3.4.2 O “Parecon”

Michael Albert (2014) apresenta o seu “Parecon” de uma forma contrastiva relativamente aos valores do capitalismo. Assim, começa por referir-se às características do capitalismo, sublinhando os seguintes aspetos:

1. Que é um sistema baseado na propriedade privada cuja posse está nas mãos de uma pequena percentagem da população;
2. O facto de apenas vinte por cento de empregados em postos de trabalho capitalista desempenhar tarefas de direção, conceção e capacitação, e os 80 por cento restantes, de uma forma geral, receberem ordens;
3. O facto de os rendimentos no sistema capitalista dependerem do poder de negociação;
4. O facto de a posse de propriedade determinar o direito do lucro;
5. Que os atributos sociais como o género, raça e afiliação em organizações transmitem maior ou menor possibilidade para acumular renda;
6. O facto de que a competição no mercado determina uma valorização relativa. Isto é, que a preferência e o poder de negociação dos compradores e dos vendedores determinam o preço (Albert, 2014: 1-2)⁹⁶.

Olhando para estas características, Albert conclui que o capitalismo é um sistema económico desonesto, insensível, vil e largamente desagradável, de modo que, como sistema económico, é a antítese da realização e desenvolvimento humano, porque zomba da equidade e da justiça, consagrando a ganância. Por tudo isto, o capitalismo não serve a humanidade (Albert, 2014: 2). Daí que Albert propõe uma economia baseada nos valores do “Parecon”, um tipo de economia participativa, cujas características definitórias são diferentes das do capitalismo.

⁹⁶ ⁹⁶ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica

Com efeito, de acordo com Albert, o “Parecon” procura realizar quatro valores-chave, precisamente, a solidariedade, a diversidade, a equidade e a autogestão.

No “Parecon”, a solidariedade significa que, contrariamente ao espírito predador do capitalismo, uma boa economia deve gerar sociabilidade em vez de irresponsabilidade social. Isto é, as instituições de produção, consumo e alocação devem constranger até os antissociais a cuidar do bem-estar das outras pessoas como condição para avançar o seu próprio bem-estar. Por outras palavras, para avançar numa economia deve se agir na base da consideração e respeito dos outros (Albert, 2014: 3).

A diversidade significa que uma boa economia deve gerar várias opções. Diferentemente do sistema capitalista onde a diversidade de gostos, escolhas e preferências são mutilados pelos padrões conformistas impostos pela publicidade e pelo ambiente coercivo do mercado, que produzem atitudes comerciais, as instituições de produção, consumo e alocação do “parecon”, para além de evitar redução da variedade, devem enfatizar, procurar e respeitar a diversidade de soluções de problemas. Neste sentido, a diversidade significa que uma boa economia deve reconhecer que somos seres humanos finitos, que podem beneficiar gozando do que os outros podem fazer e que nós próprios não temos tempo para fazer, e também, que somos seres falíveis que não devem transferir as nossas esperanças numa única rota, em vez disso, devemos assegurar-nos contra danos, explorando diversas opções e caminhos paralelos (Albert, 2014: 4).

A equidade tem a ver com a distribuição dos *outputs*. Assim, uma boa economia, diferentemente da economia capitalista que recompensa esmagadoramente a propriedade privada e o poder de negociação, deve ser uma economia equitativa cujas instituições de produção, consumo e alocação, para além de prevenir a destruição da equidade, devem impulsioná-la. Uma maneira de impulsionar a equidade pode ser a remuneração do esforço e do sacrifício despendidos no trabalho socialmente valorizado. Para as pessoas que não são capazes de trabalhar, em nome da equidade, deve-se providenciar rendimentos e cuidados de saúde com base nas suas necessidades (Albert, 2014: 4-8).

A quarta e última característica do “Parecon” é a autogestão. A autogestão tem a ver com as decisões. Se no capitalismo os proprietários, assim como os advogados, engenheiros, funcionários das finanças, médicos monopolizam os cargos com poderes de decisão, contrariamente, um sistema económico baseado no “Parecon” deve ser

abundantemente democrático. Assim, a autogestão significa que as pessoas irão controlar as suas vidas. Isto é, que cada pessoa terá um nível de influência que não irá colidir com o mesmo direito de outras pessoas terem o mesmo nível de influência. Portanto, todos afetarão decisões na proporção em que cada um será afetado por essas decisões (Albert, 2014: 8-9).

Para a realização do “Parecon”, Albert identifica quatro instituições correspondendo cada uma, a uma das suas características, a saber, o conselho de trabalhadores e consumidores, o compromisso de remuneração de esforços e sacrifícios, o complexo de empregos equilibrados e o planeamento participativo. Estas instituições servirão de instrumento para a realização da solidariedade, diversidade, equidade e autogestão, respetivamente. O autor sugere, portanto, que a realização destes princípios tornará o sistema económico do “Parecon” mais humano comparativamente à desumanidade do capitalismo.

3.4.3 O Socialismo Global

A proposta de Samir Amin não está longe da de Thomas Pogge e Archibugi e de Albert. Se Pogge e Archibugi defendem a distribuição vertical da soberania e Albert a autogestão, Amin propõe como alternativa à globalização unipolar neoliberal, aquilo que chama de projeto humanista de globalização, consistente com uma perspetiva pró-comunitária, isto é, “o global socialismo que favorece a autonomia regional relativamente aos *blueprints* das instituições neoliberais” (Amin, 2014: 5).

De acordo com Amin, a lógica do mercado faz surgir dois elementos: a erosão do estado-nação e o subsequente desaparecimento da ligação entre a arena de reprodução e acumulação, juntamente com o enfraquecimento do controlo político e social que até agora vinha sendo definida pelas fronteiras do estado-nação; e a erosão da grande divisão no mundo em um centro industrializado e uma periferia não industrializada e a emergência de uma nova dimensão de polarização (Amin, 2014: 3). Esta nova dimensão de polarização é definida pela capacidade de competir no mercado mundial, onde se desenrola uma luta desigual entre o centro através dos seus cinco monopólios, a saber, o monopólio tecnológico, o controlo do mercado financeiro mundial, o controlo do acesso aos recursos naturais do planeta, o monopólio das médias e comunicações e o monopólio sobre o controlo do armamento de destruição maciça, cujo controlo anula o impacto de

industrialização na periferia, criando um desenvolvimento desigual e tornando-se, deste modo, desumano. Esta realidade, em si, cria a necessidade de uma alternativa.

O global socialismo constitui, pois, a alternativa que Amin propõe. Porque pressupõe um desenvolvimento desigual, o global socialismo deve considerar uma regionalização policêntrica consonante com a visão da organização política mundial. Uma posição que procede do facto de que os problemas com os quais as nações e regiões se confrontam não são e não podem ser iguais, devido ao desenvolvimento desigual (Amin, 2014: 51). O desenvolvimento desigual, de *per si*, impõe o objetivo primário de redução das desigualdades produzidas pela expansão do capitalismo. Ao mesmo tempo, deixa claro que a realização do desenvolvimento do mundo requer a realização de uma solidariedade e autonomia regional, articulado ao sistema mundial por mecanismos e instituições que possuem a sua existência por herança de um desenvolvimento desigual. Finalmente, a situação exige a associação, em cada estágio, das regras que governam a regulação da economia e do dinheiro, paralelamente com a instituição de políticas (Amin, 2014: 51-52).

Porque os problemas com os quais os países e as regiões se confrontam são diferentes, não se deve supor que todos devem desenvolver-se na mesma linha. Por exemplo não faz sentido que a taxa de juros deve ser a mesma em qualquer lugar ou que o capital deve fluir livremente para qualquer lugar onde o retorno pecuniar é mais alto. Logo, devem desenvolver-se instituições monetárias e financeiras de acordo com linhas regionais, em substituição do FMI e o mercado mundial para o capital monetário (Amin, 2014: 53).

Portanto, como Thomas Pogge e Archibugi, Samir Amin propõe uma reforma na ordem institucional global por novas instituições que redistribuam verticalmente a soberania, por forma a favorecer uma autonomia de comunidades particulares, o que na linguagem de Albert seria a autogestão.

3.4.4 A “Comunia”

Ngoenha (2014) parte da assunção de que o liberalismo do qual deriva o neoliberalismo contém em si ambiguidades. O filósofo moçambicano mostra como a história do liberalismo apresenta defensores da liberdade no que se refere à produção de teorias, militância a favor de princípios liberais e a consagração destes princípios em constituições, ao mesmo tempo que esses defensores da liberdade são protagonistas de

práticas antiliberais. Em justificação da sua assunção, o filósofo moçambicano considera John Locke, George Washington, James Madison e Thomas Jefferson. Refere que Locke, não obstante defender a liberdade dos indivíduos contra o absolutismo do príncipe, ele foi autor de textos que defendem a escravatura nas colónias inglesas, tendo sido ele próprio um comerciante de escravos. Ngoenha refere também que foram igualmente proprietários de escravos Washington – militar e político da revolta anti-inglesa nos EUA, Madison – autor da declaração da independência dos EUA e Jefferson – autor da constituição federal norte americana de 1789 (Ngoenha, 2014: 62-66).

Para Ngoenha, o neoliberalismo, por seu turno, propicia uma governação biopolítica⁹⁷. Isto porque, enquanto no liberalismo existe uma reciprocidade entre o Estado (o político) e a economia, no neoliberalismo produz-se uma radical mudança nas relações de reciprocidade entre o político e o económico, sendo que o político passa a ser completamente suplantado pelo económico. Em consequência, a governação biopolítica trata os indivíduos em função dos interesses económica. Esta realidade, devido ao fenómeno da globalização, faz com que os interesses económicos passem a ser geridos por instituições internacionais. Como resultado deste estado de coisas, a vida dos indivíduos é controlada de uma forma inédita. Isto é, por influência de instituições internacionais, os indivíduos são privados de direitos e deveres no interior de uma coletividade administrada por leis. Por outras palavras, a governação biopolítica priva os indivíduos de cidadania (Ngoenga; 2014: 85-87).

Em alternativa à biopolítica, Ngoenha sugere que as práticas governativas busquem constantemente a *cum munia* das atividades sociais e económicas. Isto é, a satisfação de necessidades políticas e sociais, mas também das necessidades económicas da comunidade. Esta possibilidade passa pela consideração dos problemas e preocupações

⁹⁷Ngoenha empresta o conceito de biopolítica de Michel Foucault (2004). Com este conceito Foucault caracteriza as mudanças nas práticas concretas e nos discursos decorrentes do estabelecimento do modelo neoliberal e que influenciam os comportamentos e os modos de vida coletivos na era da globalização. Em decorrência do facto de que no neoliberalismo o económico suplanta o político, a governação biopolítica exprime-se pela consideração dos sujeitos somente enquanto portadores de interesses económicos (Cf. Foucault, 2004).

do povo, da comunidade. Logo, a viabilidade da comunidade implica consenso (um consenso sólido) sobre certo número de valores partilhados (Ngoenha, 2014: 137e 170).

O filósofo moçambicano sugere igualmente que o compromisso com a comunidade é salutar para a vida comunitária do que a liberdade individual no sentido de atomismo, porque “o que se ganha com a liberdade se perde com a solidariedade e comunhão” (Ngoenha, 2014: 183). Na verdade, podemos perguntar o que vale mais entre a liberdade sem solidariedade e a solidariedade com a liberdade limitada. A resposta de Ngoenha seria que aspirar a maior liberdade individual é legítimo, como é legítimo aspirar por maior justiça e menos arbitrariedade (Noenha, 2014: 184). Por isso, o autor defende que é legítimo procurar e cultivar a liberdade e a justiça num modelo mais comunitário, criando laços de solidariedade, porque o homem e a solidariedade são os dois pilares essenciais do desenvolvimento. Com efeito, “só avançam ou ganham equipas que sabem jogar coletivamente”. Daí que o desenvolvimento das comunidades, em particular de Moçambique como comunidade, passa pela substituição da atitude biopolítica neoliberal pela comunhão de bens materiais e imateriais (Ngoenha, 2014: 184 e 211). É nisto que consiste a “comunia” de Ngoenha.

Se olharmos a ideia de consenso sólido que Ngoenha propõe, podemos ver claramente a similaridade do seu pensamento em relação à Pogge, Albert e Amin, na medida em que o consenso pressupõe o respeito da autonomia/soberania das partes que participam dele. Portanto, há aqui uma distribuição da soberania, uma liberdade relativamente a imposições e uma autogestão e, sobretudo, solidariedade.

Como referi acima, as propostas de alternativas ao capitalismo liberal subjacente ao neoliberalismo apontam, como o ponto fraco do sistema neoliberal, a sua falta de humanidade, decorrente da tirânica lógica de racionalidade individual, veiculada pelas suas instituições. Esta tirania manifesta-se sobretudo pelas imposições das políticas pela ordem institucional global às comunidades políticas particulares, reprimindo, assim, a sua soberania. Esta situação favorece apenas uma parte ínfima dos habitantes do planeta terra. As propostas em questão sugerem que a humanidade ausente no sistema neoliberal pode, portanto, ser resgatada através de reformas na ordem institucional global, possibilitando, assim, a solidariedade e a soberania das comunidades políticas particulares para a decisão sobre os seus caminhos de desenvolvimento, tendo em conta as suas próprias realidades.

Este é o denominador comum que aparece nas posições de Pogge e Archibugi, de Albert, de Amin e de Ngoenha, como condição necessária para o estabelecimento de um relacionamento global mais saudável. Numa palavra, as propostas alternativas destes autores podem ser definidas como pró-comunitárias e ou pró-solidárias e humanistas.

Ora, se os críticos do neoliberalismo demonstram que esta filosofia não é salutar para governar a vida dos habitantes do planeta terra nos nossos dias, e sendo que na sua maioria apontam para soluções pró-comunitárias, qual seria a possibilidade do *Ubuntu*? Nos próximos dois capítulos procuro avaliar as possibilidades do *Ubuntu* como alternativa ao neoliberalismo. Enquadro esta filosofia dentro do comunitarismo como a corrente filosófica que melhor engloba, ao mesmo tempo, um pensamento pró-comunidade, pró-solidariedade e pró-humanismo. Entretanto, antes de analisar o *Ubuntu* apresento o que chamo de racionalidade comunitária.

Capítulo 4: A RACIONALIDADE COLETIVA COMUNITÁRIA

Neste capítulo apresento o que designo de racionalidade coletiva a partir de posições de filósofos comunitaristas, para depois articular estas posições com as do comunitarismo do *Ubuntu*. O meu objetivo é estabelecer as bases para a afirmação, no próximo capítulo, da minha proposta alternativa. Assim, do comunitarismo ocidental irei priorizar o essencial da posição de Michael Walzer e do comunitarismo africano, depois de percorrer diferentes posições de *Ubuntu*, irei me apoiar mais na posição de Leonhard Praeg.

4.1 O Comunitarismo e a Lógica de Racionalidade Coletiva

No primeiro capítulo, enquanto me referia ao comunitarismo, enumerei alguns dos filósofos comunitaristas. Tais são os casos de MacIntyre, Taylor, Sandel e Walzer. Nessa ocasião desenvolvi o pensamento de Sandel, colocando-o em discussão com John Rawls. Mais para frente, enquanto estiver a comparar o comunitarismo ocidental e o africano, farei uma alusão à MacIntyre e à Taylor. Nesta parte me atenho ao pensamento de Walzer.

Michael Walzer é um filósofo político norte-americano e professor do Instituto de Estudos Avançados de Princeton. De entre vários livros, ele é o autor de *Esferas da Justiça* (1983), obra com base na qual desenvolvo o seu pensamento nesta parte.

Nesta obra, Walzer apresenta-se contra o igualitarismo, nomeadamente o defendido por Rawls, em *Uma Teoria da Justiça*. Como alternativa, Walzer defende uma teoria da justiça que se baseia no pluralismo e, por consequência, numa igualdade diferente da dos igualitaristas. A este tipo de igualdade chama de igualdade complexa e a apresenta em contraposição ao que designa de igualdade simples. Todavia, para este trabalho o mais interessante de Walzer é a sua ideia das esferas de distribuição e o privilégio da comunidade política como o ponto de partida para a produção de uma justiça distributiva, possível de se alargar, a posterior e de uma forma limitada, ao nível global.

Walzer parte, pois da ideia de igualdade para construir a sua ideia de justiça. Entretanto, nega a validade de uma teoria da justiça que defenda uma igualdade no sentido literal. Assim, pergunta-se o que a igualdade pode significar se ela não poder ser considerada literalmente. Isto é, se não somos literalmente iguais, “em que sentido nós somos iguais uns aos outros? Em virtude de que características nós somos iguais nesses aspetos?” (Walzer,

1983: xi-xii)⁹⁸. Para o autor, a resposta a este questionamento tem a ver com o reconhecimento de uns aos outros como seres humanos, membros dos mesmos espaços, sendo que, “o que reconhecemos são corpos, pensamentos, sentimentos e esperanças e, talvez, almas” (Walzer, 1983: xii). Daqui resulta que somos, ao mesmo tempo, muito diferentes e manifestamente parecidos. Contudo, uma outra questão se impõe: que arranjos sociais seguem dessa diferença e semelhança?

Em resposta, Walzer afirma em primeiro lugar que a raiz do significado da igualdade é negativa. O que significa que “o igualitarismo na sua origem é uma política abolicionista que não visa eliminar todas as diferenças, mas um conjunto de diferenças e, um conjunto diferente em diferentes momentos e lugares” (Walzer, 1983: xii). Olhando para a história, o autor mostra como os alvos do igualitarismo são sempre específicos: os privilégios da aristocracia, a riqueza dos capitalistas, o poder burocrático, a supremacia racial e sexual. Em qualquer destes casos a luta tem quase a mesma forma: o que está em jogo é a habilidade de um grupo de pessoas dominar os seus companheiros.

Não é, pois, o facto de que existem ricos e pobres que gera políticas igualitárias, mas o facto de que os ricos humilham os pobres e impõem a sua pobreza sobre eles; do mesmo modo, não é a existência dos aristocratas e dos plebeus ou dos políticos e dos cargos e dos cidadãos comuns e, certamente, não é a existência de raças e de sexos diferentes que produz a necessidade popular da abolição das diferenças sociais e políticas. É, sim, o que os aristocratas fazem aos plebeus, os políticos fazem aos cidadãos comuns, os detentores de poder fazem aos que não possuem poder. Portanto, a experiência da subordinação está por detrás da visão da igualdade. Logo, o escopo do igualitarismo político é uma sociedade sem dominação. Não se trata de uma esperança da eliminação de diferenças. O que se quer não é que todos tenham a mesma quantidade da mesma coisa. A verdade é que homens e mulheres são iguais (para todos os propósitos morais e políticos) quando ninguém possui ou controla meios de dominação.

É por isso que Walzer se preocupa em descrever uma sociedade onde nenhum bem social serve ou pode servir como meio de dominação. Ele não se preocupa em descrever a

⁹⁸ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

forma como se pode criar tal sociedade sem dominação, nem em descrever uma utopia localizada em lugar algum, ou um ideal filosófico aplicável em qualquer lugar, porque pensa que a sociedade dos iguais está ao nosso alcance. Justifica a sua afirmação com base naquilo que entende por bens sociais: uma visão que corresponde a uma certa concepção de como os seres humanos se relacionam uns com os outros e como eles usam as coisas que fazem para dar forma às suas relações.

Justamente por estes motivos, Walzer não faz a sua filosofia “saindo da caverna”, “deixando a cidade”, “subindo a montanha”, para criar o próprio estilo, um ponto de vista objetivo e universal, e depois descrever o terreno do quotidiano a partir de longe, de maneira que este terreno perca os seus contornos particulares e tomando, assim, uma forma geral. O autor não faz igualmente a sua filosofia interpretando, para os seus concidadãos, o mundo de significados partilhados na comunidade, como o significado de justiça e de igualdade, porque pensa que se uma sociedade ainda não está presente (está escondida como esteve nos nossos conceitos e categorias) nunca a conheceremos concretamente ou realizá-la-emos concretamente. Prefere, então, permanecer na caverna, na cidade, no terreno e considerar a sociedade concreta na qual vivemos.

Logo, o autor trabalha a sua argumentação através de exemplos históricos e contemporâneos, considera a distribuição nas nossas sociedades e, por meio de contraste, uma série de outros exemplos. Usa exemplos, umas vezes focados nos agentes, outras vezes nos critérios, outras vezes ainda no uso e no significado das coisas que partilhamos, dividimos e trocamos. Com esses exemplos visa sugerir a força das coisas em si ou, ao invés, a força das nossas concepções sobre as coisas. Desta maneira, defende que fazemos o mundo social tanto na nossa mente como com nossas mãos, sendo que este mundo particular que fazemos presta-se a interpretações igualitárias, mas não no sentido literal de igualdade (Walzer, 1983: xiv). Outrossim, acrescenta que as nossas concepções, que são muito complexas, tendem a proscriver o uso das coisas para propósitos de dominação. Uma proscricção que tem as suas fontes em concepções mais pluralistas do que universalistas de bens.

Em decorrência da posição de que o mundo que fazemos é um mundo particular, seguindo Mill, Walzer renuncia às vantagens que podem derivar de julgamentos a partir da ideia do direito pessoal. Pretende, assim, ir para além destes direitos resultantes de uma

humanidade comum e abarcar concepções de bens sociais partilhadas dentro das comunidades particulares. Para isso, considera o uso dos direitos do ser humano na sua forma negativa: o direito de não ser privado da vida e da liberdade. O que parece importante para ele é que estes dois direitos parecem contar para o julgamento que podemos comumente fazer em tempos de guerra. Mas, apesar destes direitos funcionarem, Walzer pensa que eles são apenas uma ajuda limitada para a justiça distributiva, porque o esforço para produzir uma análise completa da justiça multiplicando direitos, resulta logo numa farsa do que se multiplica. Pode se dizer, no entanto, que para seja o que for que as pessoas devem ter, elas devem ter direitos para além da vida e da liberdade. Estes direitos não seguem da humanidade comum, mas das concepções partilhadas de bens sociais, que são locais e particulares em carácter.

Desta maneira, o filósofo comunitarista quer provar que nem o princípio utilitarista de Mill pode funcionar como um recurso final em argumentos sobre a igualdade. Apesar de acreditar que o utilitarismo, no sentido lato, pode funcionar de uma maneira que gostaríamos, pensa que o utilitarismo clássico pode parecer requerer um programa coordenado, um plano central de determinado tipo, para a distribuição de bens sociais. De modo que, mesmo que o plano produza algo como igualdade, não produzirá livre de qualquer dominação, porque o poder dos planificadores será dominante.

Por isso, Michael Walzer defende que se quisermos respeitar significados sociais, a distribuição não pode ser coordenada nem com referência à felicidade geral, nem à outra qualquer coisa. Logo, a dominação é evitada apenas se os bens sociais são distribuídos por razões distintas e internas. Daí que a justiça distributiva não é o que o utilitarismo é, não é uma ciência integrada, mas sim, uma arte de diferenciação. Isto é, a igualdade é simplesmente o resultado da arte (é o mesmo que trabalhar com os materiais à mão).

Ao longo da sua obra, Walzer tenta descrever estes bens, as coisas que fazemos e distribuímos uma por uma: a segurança, o bem-estar, o dinheiro, posições, educação, tempo livre, poder político, por aí em diante. Procura explicar o que significam esses bens para nós, como figuram nas nossas vidas e como devemos partilhar, dividir, trocar se fossemos livres de dominação. Mas, como disse acima, interessa mais para os propósitos deste trabalho, a ideia de justiça de Walzer. Por isso, não irei percorrer a descrição que ele faz desses materiais. Ficarei mais pela fundamentação da sua teoria da justiça.

A justiça a que Walzer se refere é a justiça distributiva. Trata-se de uma larga ideia abarcando o universo de bens ao alcance da reflexão filosófica. Nesta reflexão nada é omitido. Todos os aspetos da nossa vida em comum entram no escrutínio. Isto porque nós nos juntamos para partilhar, dividir e trocar bens. Portanto, “o que está em jogo na justiça distributiva é o meu lugar na economia, a minha posição na ordem política, a minha reputação entre os meus companheiros, minhas posses. Tudo isto vem a mim dos outros homens e mulheres”. “Pode se dizer que o que tenho ou ganho correta ou incorretamente, justa ou injustamente segue da gama do que se distribui e do número de participantes nesse processo”. Este é um julgamento que não é fácil (Walzer, 1983: 5). Ainda mais, porque a justiça é uma construção humana, é duvidoso que possa ser realizada de uma única maneira. De facto, de acordo com Walzer, a questão colocada pela teoria da justiça distributiva admite uma vasta gama de respostas, existindo sempre um espaço dentro da vasta diversidade cultural e de escolhas políticas para encontrar a resposta. De maneira que os princípios da justiça são pluralistas na sua forma, devido ao facto de que os bens sociais devem ser distribuídos por diferentes razões, de acordo com diferentes procedimentos, por diferentes agentes. Estas diferenças todas derivam dos diferentes entendimentos de bens sociais em si, um resultado inevitável do particularismo histórico e cultural (Walzer, 1983: 6).

Assim, a teoria da justiça distributiva de Walzer foca-se sobre um processo comunalmente descrito por uma forma como a seguinte: as pessoas distribuem bens umas às outras. Onde a distribuição significa dar, alocar, trocar, por aí em diante, colocando o foco, ao mesmo tempo, nos indivíduos e nas ações que eles defendem. Portanto, o foco não está nos produtores e consumidores, mas nos agentes distribuidores e nos recetores dos bens. Logo, o interesse está sempre em nós mesmos e, neste caso, numa versão especial e limitada de nós. Isto é, em nós como pessoas que dão e recebem. Daqui segue uma série de questionamentos: qual é a nossa natureza? o que são nossos direitos? o que nós precisamos, queremos, merecemos? Do quê somos titulares? o que aceitaríamos sobre condições ideais?

Para Walzer, as respostas a estas questões são tornadas em princípios distributivos que se supõe que controlem o movimento de bens. Assim, os bens com os seus significados (por causa dos seus significados) são o crucial moderador das relações sociais, uma vez que a distribuição é padronizada em concordância com as concepções partilhadas sobre o que os bens são e para que servem.

Destas considerações resulta a teoria de bens de Walzer que se resume nas seis proposições seguintes:

1. Os bens possuem um significado social e têm diferentes significados em diferentes sociedades, o que significa que a mesma coisa é valorizada por diferentes razões e ou valorizada aqui e desvalorizada acolá;

2. Homens e mulheres tomam uma identidade concreta por causa da maneira como concebem, criam e possuem e usam os bens sociais;

3. Não existe nenhum conjunto singular de bens primários ou básicos concebíveis em todo mundo moral e material que tenha que ser concebido em termos tão abstratos que possam ser de pouca serventia no pensamento sobre distribuição particular;

4. É o significado dos bens que determina o seu movimento. Isto é, o critério e os arranjos distributivos não são intrínsecos ao bem em si, mas ao bem social. Se entendermos o que é este bem, o que significa para aqueles para os quais é um bem, nós entenderemos como, por quem, e para que razão deve ser distribuído, de maneira que toda a distribuição é justa ou injusta em relação ao significado social do bem em jogo;

5. Os significados sociais são históricos por característica. Do mesmo modo, a distribuição justa e injusta muda com o tempo; e

6. Quando os significados são distintos, as distribuições devem ser autónomas. Todos os bens sociais ou conjunto de bens constituem uma esfera distributiva dentro da qual apenas alguns critérios e arranjos são apropriados. Por exemplo, o dinheiro é inapropriado na esfera do ofício religioso. Ele constitui uma intrusão vinda de uma outra esfera. Do mesmo modo, a piedade não deve ter nenhuma vantagem no mercado como ele é comumente entendido. Entretanto, o que acontece em uma determinada esfera afeta o que acontece em outra (Walzer, 1983: 7-10).

Destas proposições depreende-se que não existe um único padrão, mas vários padrões para todos os bens sociais e todas as esferas distributivas, em todas as sociedades

particulares. Porém, estes padrões são sempre violados, os bens usurpados, as esferas invadidas por homens e mulheres poderosos. Quando os padrões são violados, acontece o uso de bens para os propósitos de dominação.

Como é que acontece a dominação segundo Walzer?

A resposta de Walzer começa por considerar a dominação como uma privação da autonomia e a autonomia como uma questão de significado social e de valores partilhados. De seguida mostra que devido à complexidade dos arranjos distributivos, muitas sociedades são organizadas por aquilo que se pode chamar de uma versão social de padrão-ouro. O que significa que em muitas sociedades existe um bem ou um conjunto de bens que é dominante e determinante em valor, em todas as esferas de distribuição. Quando este bem ou conjunto de bens é comunalmente monopolizado, o seu valor é supervalorizado pelo poder e coesão dos seus proprietários, sendo que este bem ou conjunto de bens torna-se dominante quando os indivíduos que o possuem, justamente porque possuem esse bem, comandam uma vasta gama de outros bens.

Assim, a dominação descreve a maneira de usar bens sociais que não considera os seus significados intrínsecos, ou que forma esses significados à imagem de quem detém o seu monopólio. Por sua vez, o monopólio descreve a maneira de possuir ou controlar bens sociais para fins da exploração do seu domínio. Em si, essas ideias são inter-relacionadas, de modo que quando os bens são escassos e muito procurados como a água no deserto, o monopólio por si fará esses bens dominantes.

Entretanto, muitas vezes o domínio é uma criação social elaborada, é trabalho de muitas mãos e mistura de realidades e símbolos como a força física, a reputação familiar, os cargos religiosos ou políticos, a riqueza da terra, o capital, o conhecimento técnico: cada um desses bens, em diferentes períodos históricos, foram dominantes, sendo que, cada um deles, foi monopolizado por algum grupo de homens, de maneira que esse bem era convertido em um outro bem ou em outros tantos, de acordo com o que sempre pareceu ser um processo natural, mas que de facto é mágico, uma espécie de alquimia social.

Todavia, descrevendo as tendências cruciais do monopólio, Walzer mostra que nenhum monopólio é perfeito. Caracterizando as sociedades em termos de padrões de conversão estabelecidos dentro delas, refere que, em algumas, os padrões de conversão são

simples. Apresenta como exemplos as sociedades capitalista e tecnocrata onde, respetivamente, o capital e o conhecimento aparecem como bens dominantes que logo se convertem em prestígio e poder. Mas, o autor acredita que é fácil encontrar monopólios onde os arranjos são mais complexos. Porém, em qualquer dos casos, o monopólio faz a classe dominante cujos membros estão no topo do sistema distributivo. Contudo, porque o domínio é sempre incompleto, o monopólio é sempre imperfeito.

Logo, justamente porque o domínio é sempre incompleto e o monopólio sempre imperfeito, os governos de todas as classes dominantes são instáveis, porque estão sempre ameaçados por outros grupos, em nome de padrões alternativos de conversão. Por exemplo, a terra e o capital podem não ser os únicos bens dominantes (e a história prova isso) porque podem ser adquiridos por meio de outros bens como o poder político e militar, cargos religiosos, carisma, por aí em diante. Portanto, a história não revela um único bem dominante, mas diferentes tipos de “magias e bandos concorrentes de mágicos” (Walzer, 1983: 10).

Assim, se considerarmos que a reivindicação de monopolizar um bem dominante, quando considerada para propósitos públicos, constitui uma ideologia. Se considerarmos, ainda, que o padrão da ideologia consiste em conectar a posse legítima a um conjunto de qualidades pessoais, por intermédio de princípios filosóficos, a aristocracia ou o governo dos melhores aparece, por exemplo, como o princípio daqueles sobre os quais reside a reivindicação de possuir a inteligência, de modo que se tornam comunalmente os monopolistas da riqueza da terra e reputação familiar. Contudo, surgirão sempre pessoas dentro da sociedade aristocrática, e algumas vezes homens importantes, que pensarão que a apropriação não é justa porque é uma usurpação. Eles argumentaram que o grupo governante não possui ou não é o único que possui as qualidades que reivindica; que o processo de apropriação viola o entendimento comum dos bens em jogo. Em resultado disso, os conflitos tornar-se-ão intermitentes ou endémicos e, em determinado momento, serão apresentadas contra-reivindicações. Essas contra-reivindicações aparecerão em diferentes tipos.

Walzer aponta três diferentes tipos de contra-reivindicações possíveis. A primeira defenderia que o monopólio é injusto, por isso, o bem dominante, seja o que for, deveria ser redistribuído para que possa ser igualmente, ou pelo menos, partilhado mais largamente; a segunda defenderia que a dominação é injusta, por isso deveria se abrir caminho para uma

distribuição autónoma de todos os bens sociais; finalmente, a terceira afirmaria que os padrões de domínio e monopólio são injustos, por isso, um novo bem monopolizado por um novo grupo deveria substituir o bem correntemente dominante.

Com base nas ideias de monopólio e de dominação Walzer desenvolve as ideias de igualdade simples e igualdade complexa. Na sua argumentação mostra-se contra a igualdade simples (e não necessariamente contra o monopólio) e a favor da igualdade complexa (rejeitando a dominação). Na explicação das duas ideias de igualdade, o autor considera as duas primeiras contra-reivindicações. Todavia, interessa-se mais pela segunda (a que leva à igualdade complexa) porque pensa que ela captura melhor a pluralidade dos significados sociais e a real complexidade do sistema de distribuição. Relativamente à primeira reivindicação (aquela que leva à igualdade simples), interessa-se apenas pela sua dificuldade. Assim, repara que os homens que fazem a primeira contra-reivindicação posicionam-se contra o monopólio e não contra o domínio de um bem social particular. Em objeção a esta posição, afirma que é o domínio que se deve evitar e não o monopólio, porque se uma riqueza dominante é largamente partilhada, nenhum outro bem poderá ser monopolizado.

Em justificação da sua objeção, o comunitarista de Princeton sugere que imaginemos uma sociedade na qual tudo pode se vender e onde todos os cidadãos têm dinheiro suficiente para comprar: este seria um regime de igualdade simples, onde a igualdade é multiplicada através do processo de conversão, até estender-se a todos os bens sociais. Este regime de igualdade simples não levaria muito tempo devido ao progresso das conversões. Isto é, a troca livre no mercado certamente trará consigo desigualdades. E se alguém quisesse manter a igualdade simples ao longo do tempo, precisaria de uma lei monetária como a lei agrária dos tempos antigos ou a lei sabática dos hebreus, providenciando um retorno periódico à condição original. Mas, resulta que apenas um Estado ativista e centralizado seria suficientemente forte para forçar tal retorno, para além de que não se pode ter certeza de que os governantes seriam realmente capazes ou fariam isso se o dinheiro fosse um bem dominante. Walzer mostra que, em todo caso, a condição original é instável de uma outra forma: o problema não está “apenas no fato de que o monopólio reaparecerá, mas também no facto de que a dominação irá desaparecer”. Entretanto, embora na prática, “quebrar o monopólio do dinheiro neutraliza a dominação, um outro bem aparece em seu lugar e a desigualdade toma uma nova forma” (Walzer, 1983: 14).

Isto é, se considerarmos outra vez o regime de igualdade simples: uma situação onde tudo pode se vender e todos têm algum dinheiro para comprar, de maneira que todos teriam uma igual capacidade para pagar a educação para seus filhos, por exemplo. Nesta situação pode acontecer que uns realmente pagam a educação dos filhos e outros não. Se a educação se tornar em um bom investimento, todos investiram nela e, desta maneira, torna-se em um bem social cada vez mais oferecido para vender apenas para as pessoas com certificados educacionais. Daí, a escola torna-se num mundo competitivo dentro do qual o dinheiro não é mais dominante. O talento natural ou a educação familiar ou competência para a realização dos exames é dominante. O sucesso educacional e a certificação são monopolizados por um novo grupo, “o grupo dos talentosos”. “Eventualmente, os membros deste grupo reivindicam que o bem que controlam deve ser dominante fora da escola: cargos, títulos, prerrogativas, riqueza, devem ser possuídos por eles” (Walzer, 1983: 14).

Abre-se, assim, uma carreira para os talentosos e a igualdade de oportunidades, aquilo que a imparcialidade requer. Assim, homens e mulheres talentosos irão alargar o recurso existente para todos. Surge logo a meritocracia com todas as suas desigualdades. Na sequência, surge a necessidade de estabelecer limites para o novo padrão de conversão. É necessário reconhecer, mas restringir o monopólio dos talentosos. Walzer refere que o princípio da diferença de Rawls, de acordo com o qual as desigualdades são justificadas apenas se são desenhadas para trazer maior benefício pessoal para a classe menos afortunada, visa esta restrição. Sendo que o papel de fazer esta restrição cabe ao Estado (Walzer, 1983: 14).

Assim, a igualdade simples requererá uma contínua intervenção do Estado para quebrar ou restringir monopólios incipientes e reprimir novas formas de dominação. Mas aí, o poder estatal torna-se o objeto central da luta competitiva: grupos de homens e mulheres procurarão monopolizá-lo e usá-lo para consolidar o controlo de outros bens sociais, ou o Estado será monopolizado pelos seus próprios agentes, de acordo com a “lei de ferro” da oligarquia.

Desta maneira, a política aparece como o mais direto caminho para a dominação e o poder político como, provavelmente, o mais importante e, certamente, o mais perigoso bem social. Daí a necessidade de restringir o agente de restrição e estabelecer limites constitucionais. Uma maneira de limitar o poder político que Walzer considera é distribuí-

lo largamente (Democracia). Mas, adverte que a Democracia pode não funcionar devido ao perigo da tirania da maioria. Ainda mais, o grande perigo da Democracia é que ela se torna fraca para lidar com a reaparição de monopólios na sociedade em sua extensão, com o fortalecimento da plutocracia, burocracia, meritocracia, por aí em diante.

Portanto, por causa de tudo isto que é propiciado pelo monopólio de bens sociais dominantes, mas, sobretudo, pela possibilidade da convertibilidade desses bens sociais em outros bens situados em outras esferas de distribuição, Walzer pensa que a igualdade simples nunca funcionará (Walzer, 1983: 16).

Considerando a segunda contra-reivindicação (a que defende que a dominação é injusta e que, por isso, deveria se abrir caminho para uma distribuição autónoma de todos os bens sociais), Walzer defende a igualdade complexa. Deste modo, sugere que o nosso foco deve estar na redução da dominação e não, primeiramente, na repreensão do monopólio. Assim, a crítica do domínio irá seguir, em vez do monopólio, uma reformulação da atual complexidade da distribuição que caracteriza a sociedade complexa: aquela sociedade na qual diferentes bens sociais são possuídos monopolisticamente, mas que nenhum bem particular é convertível. Embora possa haver nesta sociedade muitas pequenas desigualdades, elas não serão multiplicadas através de um processo de conversão, nem serão somadas através de diferentes bens, porque a autonomia da distribuição tenderá a produzir uma variedade de monopólios locais possuídos por diferentes grupos de homens e mulheres.

Embora esteja a favor da igualdade complexa, Walzer não defende que ela seja necessariamente mais estável que a igualdade simples. O que ele pensa é que a igualdade complexa abrirá muitas formas difundidas e particulares de conflitos sociais que permitirão que a convertibilidade seja mantida em larga escala pelos homens e mulheres comuns dentro das esferas de competência e controle, sem uma ação do Estado à larga escala.

Os argumentos de Walzer a favor da igualdade complexa partem do nosso entendimento sobre os vários bens sociais e movem-se para a explicação da forma como nos relacionamos, uns com os outros, através desses bens. Isto significa que os bens têm significados sociais, e que a nossa forma de justiça distributiva é cunhada através de uma interpretação desses significados. Logo, procuramos os princípios dentro de cada esfera distributiva, sendo que “o desrespeito destes princípios se torna em tirania, uma vez que estaríamos a converter um bem em um outro, quando não há uma conexão intrínseca entre

os dois, invadindo, assim, a esfera onde outra companhia de homens e mulheres governa” (Walzer, 1983: 18).

Disto Walzer conclui que o monopólio não é inapropriado dentro das esferas, porque não há nada de errado, por exemplo, com a firmeza com que homens ou mulheres persuasivos e úteis (políticos) estabelecem o poder político. Mas, o uso do poder político para ganhar acesso a outros bens é tirania. Logo, o regime de uma igualdade complexa é oposto à tirania, porque estabelece um conjunto de relações tais que a dominação é impossível. Assim, “em termos formais, a igualdade complexa significa que nenhuma posição de um cidadão, em qualquer esfera ou em consideração a um bem social, pode ser diminuída pela sua posição em alguma outra esfera ou em consideração a algum bem” (Walzer, 1983: 20).

Portanto, “o cidadão X pode ser escolhido em vez de Y para cargos políticos e ambos serão desiguais na esfera política”. Mas, eles não serão desiguais no geral, “desde que o cargo de X não lhe dê vantagem sobre Y, em nenhuma outra esfera como cuidados médicos superiores, acesso a melhores escolas para os seus filhos”, por aí em diante. Desde que “o cargo não seja um bem dominante, não geralmente convertível, os detentores dos cargos estarão ou poderão estar numa relação de igualdade relativamente aos homens e mulheres a quem governam” (Walzer, 1983: 20).

Isto significa que o monopólio, em si, não precisa ser temido. Os mais realizados politicamente, os maiores empreendedores, os melhores cientistas, os melhores soldados e amantes serão pessoas diferentes. Mas, desde que os bens que possuem não se traduzam em outros bens na sequência disso, não temos razões para temer as suas realizações.

Deste modo, o que tem que se temer é o predomínio. Justamente por isso Walzer é contra o predomínio. A sua crítica ao domínio aponta para um princípio aberto: “nenhum bem social X deverá ser distribuído a homens e mulheres que possuam algum outro bem Y, meramente porque eles possuem Y, e sem consideração do significado do X” (Walzer, 1983: 20).

Walzer aplica este princípio para estudar o significado social de bens e examinar as diferentes esferas distributivas a partir de dentro. Estrutura o seu argumento com base na comunidade política que a considera a estrutura apropriada para o seu empreendimento.

Entretanto, considera a comunidade política no sentido de cidades, países e Estados como realidades que têm formado, ao longo do tempo, a sua vida interna das comunidades particulares, e não o globo em si ou a sociedade das nações, porque esta realidade, para ele, ainda não existe.

Assim, Walzer escolhe definitivamente a comunidade política como a configuração do seu argumento. Faz isso porque pensa que é provavelmente ela que está mais próxima do mundo dos significados comuns. É, pois, na comunidade política onde a língua, a história e a cultura juntam-se (tornam-se aqui mais próximos do que em outro lugar) para produzir a consciência coletiva. Walzer pensa que o carácter nacional concebido e fixado como conjunto permanente é um mito. Mas, que a partilha de sensibilidades e intuições entre membros de uma comunidade histórica é um facto da vida (Walzer, 1983: 20: 28). Entretanto, reconhece que, às vezes, comunidades políticas e históricas não coincidem. Com efeito, existe um número cada vez mais crescente de Estados no mundo de hoje onde as sensibilidades e intuições não são facilmente partilhados. Nesses Estados, a partilha acontece em pequenas unidades. Por isso, pensa que talvez devêssemos procurar algumas formas de ajustar as decisões distributivas às exigências dessas unidades. Mas estes ajustamentos devem, *de per se*, funcionar politicamente. Aí, o seu carácter preciso dependerá do entendimento partilhado entre cidadãos acerca do valor da diversidade cultural, autonomia local, por aí em diante. É a este entendimento, pensa Walzer, “que temos que apelar quando fazemos os nossos argumentos – todos nós, não apenas os filósofos. Isto porque, para questões de moralidade, argumentar é simplesmente apelar aos significados comuns” (Walzer, 1983: 29). Para além disso, no mundo dos Estados independentes, o poder político é um monopólio local onde homens e mulheres, sobre determinadas restrições, formam o seu próprio destino, ou se esforçam o melhor que podem para formar o seu próprio destino. Nessa situação, são eles que têm as decisões de apertar ou afrouxar os critérios distributivos, de centralizar ou descentralizar os procedimentos de intervir ou recusar a intervenção nesta ou naquela esfera.

Uma outra razão que Walzer apresenta para adotar a visão da comunidade política como a configuração do argumento é o facto de considerá-la (a comunidade política), em si, como um bem – concebivelmente o bem mais importante que é distribuído. Ela é distribuída incluindo nela as pessoas: “as pessoas são fisicamente admitidas e politicamente recebidas”. Assim, a pertença não é atribuída por uma agência externa; o seu valor depende de decisões

internas. “Onde não houver comunidade capaz de fazer tais decisões, não haverá, nesse caso, bens que mereçam ser distribuídos” (Walzer, 1983: 29).

Embora Walzer aceite que a única alternativa plausível para a comunidade política é a humanidade em si, a sociedade das nações, o globo inteiro, todavia, ele pensa que se tivéssemos que tomar o globo como nossa configuração, estaríamos a imaginar o que ainda não existe: “uma comunidade que inclui todos os homens e mulheres de todos os lugares” (Walzer, 1983: 29). Teríamos que inventar um conjunto de significados comuns para estas pessoas, evitando, se nós pudéssemos, a estipulação dos nossos próprios valores. Teríamos, ainda, que pedir aos membros destas hipotéticas comunidades (ou os seus hipotéticos representantes) para concordarem entre eles sobre quais arranjos distributivos e padrões de conversão devemos contar como justos. Aí, uma abordagem da justiça em comunidades particulares poderia muito bem ser a única abordagem para o globo como um todo. Contudo, seja o que fosse esse acordo hipotético, não poderia ser forçado sem quebrar o monopólio político dos Estados existentes e centralizar o poder ao nível global. Portanto, o acordo (ou a obrigação) não faria uma igualdade complexa, mas sim uma igualdade simples – se o poder fosse dominante e largamente partilhado – ou simplesmente tenderia para a tirania – se o poder fosse detido, como provavelmente seria, por um conjunto de burocratas internacionais. Para Walzer, no primeiro caso, a população mundial teria que viver com as dificuldades já descritas: contínua reaparição de privilégios locais, uma contínua reafirmação do estatismo global; no segundo caso, eles teriam que viver com dificuldades consideravelmente piores.

Estas são as razões que fazem com que Walzer se limite às cidades, países e Estados. Entretanto, ele acredita que, de uma forma limitada, a teoria de uma igualdade complexa pode ser estendida a partir das comunidades particulares à sociedade das nações. Uma extensão que teria a seguinte vantagem: não iria passar sobre o entendimento e decisões locais. Justamente por esta razão, não produziria um sistema uniforme de distribuição em todo o globo, e apenas começaria por abordar os problemas levantados pela pobreza massiva em muitos lugares do globo (Walzer, 1983: 29).

Este pensamento de Walzer faz *jus* à ideia de racionalidade coletiva que tenho referido. A sua apresentação de uma forma longa visa evidenciar a lógica da construção do seu argumento que é fundamental na sustentação da minha proposta do *Ubuntu* como uma

filosofia universalizável *a posterior*, no último capítulo. Por hora, procuro evidenciar a racionalidade coletiva do *Ubuntu*.

4.2 O *Ubuntu* e a Lógica de Racionalidade Coletiva

A principal dificuldade do *Ubuntu* está no facto de ser uma filosofia que enfrenta o desafio da sua teorização como condição da sua validade universal. Este desafio é enfrentado pelos filósofos que pretendem fazer uma reflexão filosófica a partir de contextos particulares como o africano. Por contexto africano refiro-me a consideração de problemas africanos e a referência às reflexões fornecidos pelo ambiente e práticas africanas. Não pretendo defender, contudo, uma filosofia africana com características diferentes do que pode se chamar de filosofia em algum outro lugar do mundo. Pretendo, pois, defender a racionalidade de uma filosofia feita a partir do que chamo contexto africano, igual à filosofia universal. Neste sentido, o esforço de teorização do *Ubuntu*, que poderá resultar numa importante contribuição africana no teatro da filosofia universal, deve ser feito não no âmbito do que Sousa Santos chama de “luta pela emancipação cultural ou epistemológica, face à uma cultura ou epistemologia hegemónica” (Sousa-Santos, 2006; 2008)⁹⁹, mas no âmbito de uma filosofia contextual, com pretensões universalistas.

A outra dificuldade da validação do *Ubuntu* é similar a de muitas doutrinas pró-comunitárias, como é o caso do Socialismo. Esta dificuldade tem a ver com a tendência de pender ou para as estruturas económicas ou para os arranjos políticos, negligenciado uma ou outra destas realidades sociais. Mas este é um aspeto que irei considerar no próximo capítulo. Entretanto, antes de considerar o *Ubuntu* propriamente dito, apresento a seguir uma reflexão sobre a possibilidade da filosofia em África.

4.3 A Possibilidade de Uma Filosofia a Partir de África

Odera Oruka, filósofo do Quênia, no texto *Trends in Contemporary African Philosophy* (1990) apresenta quatro tendências da filosofia em África, a saber a etnofilosofia, filosofia profissional, filosofia nacionalística e ideológica e a filosofia da sagacidade. A estas tendências Oruka acrescentou mais tarde a tendência artístico-literária

⁹⁹ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

e hermenêutica. Interessa-me aqui a etnofilosofia e a tendência ou corrente da filosofia profissional. Se a etnofilosofia foi a primeira tendência filosófica em África, a filosofia profissional foi a que primeiro colocou em questão a etnofilosofia, entendida como a primeira manifestação filosófica africana significativa. Estas duas correntes interessam-me pelo fato de que o questionamento da etnofilosofia pela corrente profissional ter levado à discussão acerca do que seria a filosofia africana. Neste debate emergem Paulin Hountondji e Kwasi Wiredu como protagonistas. Na sequência deste debate, e no caso de filósofos moçambicanos, juntam-se filósofos como Severino Ngoenha e José Castiano. Refiro-me brevemente de seguida a este debate.

4.3.1 O Debate em Torno da Etno-filosofia

Os textos importantes de Houtondji e Wiredu no debate sobre a possibilidade e a natureza da uma filosofia Africana são *African Philosophy: Myth and Reality* (Houtondji, 1983) e *Knowledge as a Development Issue* (Houtondji, in Wiredu, 2004) e *Philosophy and an African Culture* (Wiredu, 1980). De um modo geral, estes filósofos defendem que a filosofia africana não deve ser confundida com a religião africana ou com a etnografia. Esta é uma crítica a *La Philosophie Bantoue* (1959) de Placide Temples e a todos os trabalhos escritos sobre sua influência. No leque destes trabalhos pode enumerar-se *The Rwanda Philosoph of Being; The Luba Notion of Being; The Dialectics of the Burund; The Idea of Old Age Among the Fulbe; The Sense of Honor Among Wolof; The Conception of Life Among the Yoruba; The African Concept of Time, African Metaphysical Clearings*, entre outros (Houtondji, in Wiredu, 2004: 524)¹⁰⁰.

Este conjunto de trabalhos é designado etnofilosofia pelo facto dos seus autores terem-se servido de métodos etnográficos, usado uma linguagem filosófica e designar de filosofia ao resultado do seu estudo. Os etnofilósofos são igualmente considerados unanimistas por pretender que existe um pensamento comum e unânime entre os povos africanos que pode ser designado de filosofia africana. Aquilo que para Houtondji é uma supervalorização da unanimidade em prejuízo do debate entre as pessoas. Desta maneira, as pessoas aparecem como objeto de estudo da antropologia (Houtondji, 1983: 34 e

¹⁰⁰ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

530)¹⁰¹. Tal supervalorização leva à assunção de que nas chamadas culturas primitivas, arcaicas, tradicionais ou simplórias, todos concordam com todos. Para Hountondji, o unanimismo entendido desta maneira, parece “uma forma sofisticada de um dos pecados originais da antropologia, isto é, a supersimplificação das sociedades e culturas não ocidentais” (Hountondji, 2004: 14)¹⁰².

Mas esta não é a principal preocupação de Hountondji. A sua grande preocupação relativamente à etnofilosofia está sobretudo no facto de que ela abre espaço para que o africano seja considerado apenas capaz de fazer filosofia enquanto etnofilosofia. Que ele não é capaz de atividade filosófica no sentido como é percebida pelo ocidente. Desta maneira, a etnofilosofia contribui para a exclusão do africano da comunidade científica, passando este a um mero objeto e não sujeito da ciência, enquanto estudado pela etnofilosofia, cuja lógica é a mesma da antropologia inventada pelo ocidente para estudar os povos exóticos, primitivos ou arcaicos. Hountondji rejeita, portanto, a etnofilosofia relegando-a ao estatuto de não filosofia. Sugere, assim, que o unanimismo devia ser substituído pelo pluralismo, uma abordagem que consistiria, em primeiro lugar, no reconhecimento do facto da diversidade, incluindo a diversidade de opinião e de crenças em todas as sociedades humanas; em segundo lugar, avaliar a diversidade como sinal de saúde ou riqueza cultural, e como condição para uma intensa criatividade, mesmo em sociedades não ocidentais, em vez de vê-la como doença ou uma forma de pobreza espiritual (Hountondji, 2004:530-531). A pluralidade e a diversidade fariam surgir a filosofia não como um discurso coletivo, mas individual; não como uma cultura ou religião onde se recitam mitos e tabus de uma forma oral, mas textos escritos por indivíduos (filósofos) africanos, para um público africano e não só, e descritos como filosóficos pelos próprios africanos (Hountondji, 1983.: 33 e 54).

Pelo seu turno, Weredu é menos severo na sua crítica à etnofilosofia. Ele concorda com Hountondji relativamente à distinção entre a filosofia africana como pensamento popular preservado pela tradição oral e a filosofia africana como uma reflexão

¹⁰¹ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

¹⁰² Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

crítica e individual que usa a lógica e técnicas conceituais modernas. Entretanto, diferentemente de Hountondji, não rejeita o uso da filosofia africana no primeiro sentido. Acredita que alguns aspetos da tradição oral são bons e, por isso, deviam ser traduzidos em experiências da África contemporânea.

Assim, Weredu afirma que a cultura tradicional africana e, conseqüentemente, a filosofia tradicional africana é intuitiva, emocional, essencialmente não analítica e não científica. Mas afirma igualmente que, ao mesmo tempo que a cultura africana tradicional é caracterizada pela intuição e emoção, ela possui elementos analíticos e racionais. Observa ainda que, como em todas culturas tradicionais (sejam africanas ou europeias), os elementos analíticos e racionais suplantam os intuitivos e emocionais. Pelo que, o problema é que a cultura e filosofia africana carecem de uma análise crítica e lógica e de procedimentos experimentais. Weredu aponta este aspeto como o grande responsável pela fraqueza da tecnologia, arte da guerra, arquitetura e medicina tradicional africana. Propõe, por isso, que a filosofia africana moderna seja diferente da tradicional. De maneira que quem pretender que a filosofia tradicional é a única filosofia africana estará tão errado quanto os etnofilósofos. Isto porque a filosofia está intimamente ligada ao meio social, e por isso, ela deve acompanhar as mudanças desse meio (Weredu, 1980: 11-13)¹⁰³.

Apesar da posição simpática de Weredu relativamente à etnofilosofia, a sua posição relativamente ao que deve ser a filosofia africana concorda no essencial com a de Hountondji. Os dois filósofos afirmam que a possibilidade de filosofia em África passa por abandonar o sentido de filosofia como pensamento popular e enveredar por um sentido científico de filosofia. Um sentido que só poderá ser garantido por uma adoção de características da ciência moderna, nomeadamente, um pensamento analítico, baseado na reflexão racional, individual e expresso em textos escritos.

Entretanto, é preciso considerar a mudança de posição de Hountondji em *The Struggle for Meaning* (2002), ou pelo menos a explicação do que seriam os mal-entendidos na definição de filosofia que faz em *African Philosophy: myth and reality*. Nesta obra,

¹⁰³ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

Houtondji começa por mostrar como a partir de Husserl (em *Philosophy as Strict Science e Logical Investigation*) chegou a esta definição.

Houtondji começa por referir-se a crítica ao psicologismo que Husserl faz em *Logical Investigation* (1966) com o objetivo de assegurar a objetividade da ciência. Isto é, para garantir sob certas condições e, contra as interpretações dos empiristas ou dos relativistas, a validade universal do discurso humano que leva a definição de filosofia como textos escritos por africanos e descritos como filosóficos pelos seus autores, deste modo, a noção de “verdade em si” e do domínio atemporal de ideias. Baseado no reconhecimento de que toda a ciência é um evento de linguagem, Husserl identifica os atos do sujeito falante (a experiência mental que sustenta ou permite a linguagem), propondo assim o primeiro exemplo concreto da análise fenomenológica nos seus trabalhos. Houtondji faz notar que o retorno ao sujeito que Husserl faz não implica um recolher-se à subjetividade. Pelo contrário. A investigação da experiência procura confirmar a objetividade das essências identificando na experiência em si um elemento interno da transcendência que obriga o reconhecimento do seu objetivo correlato (Houtondji, 2002: 28)¹⁰⁴.

Em *Philosophy as a Strict Science* (1966), Husserl defende que na hierarquia das práticas culturais, a ciência ocupa o topo. Isto porque nenhuma forma de pensamento, modo de vida, vocação ou trabalho aparecem mais nobres que a ciência (Husserl, in Houtondji, 2002: 30). “Não se trata, portanto de cientismo”, diz Houtondji, mas do facto de que “a ciência não é valorizada por si, mas pelo seu significado humano e o seu sentido para a vida” (Houtondji, 2002: 30).

Husserl valoriza assim a ciência e propõe uma abordagem científica da filosofia. Sendo ele matemático, predispõe-se a privilegiar, de entre as várias abordagens, a abordagem lógica da filosofia, mais exactamente, a abordagem epistemológica. Assim, para ele, a filosofia aparece como a teoria da ciência necessariamente chamada no momento da ciência como realização, ou pelo menos a condição da realização desta necessidade da inteligibilidade integral que permite a ciência ou da verdade como um bem (Husserl, in Houtondji, 2002: 31). Ao falar do método da verdade define a ciência como um bem

¹⁰⁴ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

coletivo, um fenómeno cultural e uma tradição. Daí que afirma que a ciência existe objetivamente apenas na literatura da tradição cultural, que apenas em trabalhos escritos possui uma relação rica, sendo na forma escrita que é propagado durante milénios, sobrevivendo aos indivíduos, gerações e nações (Husserl, in Hountondji, 2002: 31 e 37). É, pois, esta definição de ciência que inspirou a definição de filosofia de Hountondji em *African Philosophy: myth or reality*, portanto, a definição de filosofia como textos escritos por africanos e descritos como filosóficos pelos seus autores.

Hountondji, reagindo à surpresa dos leitores do artigo *Remaques sur la philosophie africaine contemporaine* (1970), no qual apresentou pela primeira vez a definição da filosofia africana como textos escritos por africanos e descritos como filosóficos pelos seus autores, justifica em *The Struggle for Meaning* o verdadeiro sentido desta definição, que para ele foi mal-entendida. Refere que apenas quis ficar pela intenção declarada de autores que queriam intervir, através dos seus escritos, no campo convencionalmente reconhecido como o da filosofia; que quis tomar nota do facto dos seus escritos, sem fazer qualquer avaliação ou juízo de valor. Refere, portanto, que não quis com a sua definição de filosofia africana reduzir esta literatura apenas a textos escritos, embora tenha espontaneamente deixado parecer, por assim dizer, uma referência a textos escritos. Afirma que os textos escritos sem dúvida têm mérito, são de uma inegabilidade, existência material, de uma existência que é cegamente óbvia. Esta seria, entretanto, o seu único privilégio. De maneira que a definição proposta deve ser percebida como uma delimitação mínima que não exclui posterior expansão que pudesse considerar textos orais. Mostra como o próprio texto no qual apresentou esta definição considerar esta possibilidade quando ele faz, numa nota em referência a Ogotommêli, o velho interlocutor Griaule (Hountondji, 2002: 97 - 98).

Considerando este reparo que Hountondji faz em *The Struggle for Meaning* resulta que a sua posição relativamente a etnofilosofia não tem uma diferença substancial comparativamente com a de Weredu. Portanto, os dois filósofos não rejeitam o valor filosófico da literatura oral africana. O que eles fazem é alertar sobre a necessidade de tornar evidente a racionalidade da filosofia subjacente a esta literatura. Na esteira deste alerta, o meu objetivo neste trabalho é de procurar mostrar a racionalidade da filosofia por detrás do *Ubuntu*, como uma prática africana e a sua possibilidade de universalização. Para se adequar a este objetivo, à conceção de filosofia africana como produção de sujeitos

individuais, não sendo, por isso, um conteúdo comum com o qual todos os africanos concordam (Hountondji) e à necessidade de uma análise crítica e lógica e de procedimentos experimentais (Weredu), deve se acrescentar que o conteúdo dessas produções individuais pode versar sobre problemas particulares africanos, assim como aqueles que implicam a humanidade como um todo, cuja reflexão é inspirada em conceitos e práticas fornecidos pelo ambiente africano e pelo ambiente externo ao continente. Na verdade, se a análise crítica e lógica e procedimentos experimentais a que Weredu se refere são marcas da ciência moderna, o apelo da filosofia de Husserl que Hountondji fez para cunhar a sua definição de filosofia africana mostram a combinação da consideração de problemas africanos e a inspiração em conceitos de fora do ambiente africano como referência para as suas reflexões. A filosofia do *Ubuntu* como a pretendo apresentar considera o ambiente africano como referência e suporta-se em conceitos da filosofia ocidental, para lidar com o problema que não implica apenas os africanos.

4.3.2 A Tarefa da Filosofia Africana

Sob este título considero as posições de José Castiano e Severino Ngoenha no debate sobre a etnofilosofia. As posições dos filósofos moçambicanos dentro deste debate são interessantes. Castiano apresenta a sua posição em *Referenciais da Filosofia Africana* (2010) e Ngoenha, em *Filosofia Africana: das Independências às liberdades* (1993).

José Castiano preocupa-se com o reconhecimento do africano como sujeito do seu conhecimento, um objetivo que se pode entender como emancipação epistemológica, como defenderia Boaventura de Sousa Santos. Neste sentido, o filósofo moçambicano entra no debate sobre a etnofilosofia acusando Hountondji de ter confinado a filosofia Africana a “espaço geográfico e excluído preconceitualmente a literatura oral definindo a filosofia africana como textos escritos. Para Castiano, apesar da retratação de Hountondji¹⁰⁵, esta veio tardiamente, depois de ter provocado sérios danos à filosofia africana, nomeadamente, a sua fixação na busca da sua natureza, ao invés de produzir filosofia (Castiano, 2010: 105). O dano consistiu no aumento do abismo entre a filosofia académica e a dos filósofos sábios,

¹⁰⁵ Castiano refere-se aqui a mudança de posição que Hountondji faz em *the struggle of Meaning* (2002) em relação à sua definição de filosofia em *African Philosophy: Myth and Reality* (1983).

com a consequência de que muitos abandonaram a pesquisa filosófica para que não fossem considerados etnofilósofos ou unanimistas. Assim, a posição de Castiano é de que, em vez dos filósofos africanos se preocuparem em procurar uma filosofia africana, devem refletir sobre a possibilidade de pensar filosoficamente a realidade africana (Castiano, 2010: 105). O discurso de Castiano sugere que a possibilidade de um pensamento filosófico africano, isto é, a emancipação epistémica do africano passa por consideração da tradição oral e a sua confrontação com os padrões epistémicos ou filosóficos ocidentais para conseguir o seu estatuto de filosofia.

Por sua vez, Severino Ngoenha não se mostra preocupado com o que seria a filosofia africana, mas, sim, com o que seria o papel da filosofia em África hoje. Ele orienta-se pela crença de que “em cada momento histórico e em cada clima cultural, o filósofo é chamado a fazer emergir a questão do sentido total e dinâmico da situação específica em que se encontra a viver”. Daí conclui que, como africanos, “à nossa geração, incumbe a tarefa árdua de participar na elaboração de um futuro diferente, do presente que nos é dado viver e observar”, marcado pela fome, ignorância, mortalidade infantil, a malnutrição, em fim, de um nível de vida degradante (Ngoenha, 1993: 7). Por isso, para Ngoenha, a questão de saber se a etnofilosofia é filosofia ou não, apenas contribui para que o africano perca tempo e desvie as suas reflexões do caminho que deve seguir. Este caminho seria de criar utopias sociopolíticas com as quais resolver a situação de carência na qual a África se encontra.

Se se pode dizer que Castiano está preocupado com a emancipação epistémica, pode se afirmar que Ngoenha está preocupado com a emancipação sociopolítica e económica. Entretanto, tanto a emancipação epistémica como a sociopolítica e económica têm como horizonte a melhoria da situação do africano que pode se exprimir pela palavra desenvolvimento. Se a emancipação epistémica se impõe de *per si* na medida em que o conhecimento é validado em função da sua funcionalidade, ela poderá ser conseguida à medida que o conhecimento produzido por africanos resolver o problema do subdesenvolvimento com o qual a África se depara. O *Ubuntu* enquanto filosofia exprime um saber, um conhecimento que existe no seio dos africanos. Neste trabalho procuro, pois, mobilizar este conhecimento como uma possibilidade de caminho para a melhoria da situação do africano, de todos os povos localizados no sul económico, e por consequência,

para o estabelecimento de uma harmonia no mundo global. Analisemos, então, a filosofia do *Ubuntu*.

4.4 O que é o *Ubuntu*

Pretendo inscrever o *Ubuntu* no âmbito do comunitarismo e sublinhar o seu caráter humanista que, na minha opinião, encaixa naquilo que venho a chamar de lógica de racionalidade coletiva. Havendo possibilidade de falar de um comunitarismo africano, e sendo o *Ubuntu* uma manifestação da filosofia africana, de uma forma mais específica, inscrevo o *Ubuntu* no âmbito do comunitarismo africano. Assim, para exprimir a ideia do comunitarismo africano, considero John Mbiti e Disman Masolo como ponto de partida, para de seguida enquadrar o *Ubuntu* no âmbito do que seria esse comunitarismo africano. Relativamente ao *Ubuntu* considero as conceções de Mugobi Ramose, Agostinho Shutte, José Castiano, Severino Ngoenha e Leonhard Praeg.

4.4.1 Fundamentação no Comunitarismo Africano

Enquanto Mbiti não fala diretamente de um comunitarismo africano como uma corrente de pensamento ou filosofia, Masolo faz diferente, ele discute o comunitarismo como uma corrente filosófica. Neste sentido, faz uma comparação entre o comunitarismo ocidental e o africano. Todavia, tanto Mbiti, como Masolo acreditam no que pode se chamar de natureza comunitária do homem africano.

A obra *African Traditional Religions and Philosophy* (1969) de John Mbiti é incontornável para quem pretende falar de uma fundamentação ou teorização do comunitarismo africano, embora não seja este o objetivo principal do autor. Com efeito, a principal preocupação de Mbiti nesta obra é de fazer uma análise descritiva e interpretativa dos elementos representativos da religião tradicional dos povos de África, comparando-os uns os dos outros povos. Mas, a partir da característica geral das religiões que Mbiti tira do seu estudo, exactamente, o fato de as religiões tradicionais africanas não serem primariamente para o indivíduo, mas para a comunidade da qual o indivíduo faz parte, pode se inferir a sua crença numa natureza comunitária do Africano.

Com efeito, no décimo capítulo intitulado *Ethnic Groups, Kinship and Individual*, Mbiti afirma que Deus fez o primeiro homem, e este homem, por sua vez, fez o indivíduo

que se incorpora ou torna-se num homem social. De modo que, apenas em termos de outras pessoas, o indivíduo ganha consciência do seu próprio ser, seus próprios deveres, seus privilégios e suas responsabilidades em relação a si próprio e às outras pessoas. Deste modo, quando o indivíduo sofre, ele não sofre só, mas com o grupo no qual está incorporado; quando ele se alegra, não se alegra sozinho, mas com os seus parentes comunitários, seus vizinhos e seus familiares, vivos e mortos. Quando ele se casa não está só, nem mesmo a sua esposa pertence apenas a ele. Do mesmo modo, os seus filhos pertencem ao corpo dos seus parentes comunitários, mesmo que ostentem o nome do pai ou da mãe. Tudo que acontecer a todo o grupo, acontece igualmente ao indivíduo. Assim, o indivíduo pode dizer: “I am, because we are; and since we are, therefore I am” [eu sou porque nós somos; e desde que nós somos, eu sou] (Mbiti; 1989; 106)¹⁰⁶.

Esta posição de Mbiti é vista por muitos defensores da natureza comunitária do povo africano, como fundamental para a teorização desta característica como própria dos africanos. Todavia, existem outras posições relativamente à questão da natureza comunitária do africano. Algumas delas que apresento a seguir são trazidas por Disman Masolo.

Masolo (2010) afirma que desde sempre o comunitarismo tem sido usado por comunidades no mundo como um princípio pragmático e espontâneo de organização social e como guia para a conduta moral. Entretanto, refere que só recentemente o comunitarismo emerge como doutrina de pensamento social e filosofia moral. Faz notar que nesta sua recente emergência, o comunitarismo aparece como antítese do individualismo, ganhando, em diferentes tradições intelectuais, modificações regionais importantes. Nestas modificações estaria a diferença entre o comunitarismo europeu e da América do Norte e o africano (Masolo, 2010: 222)¹⁰⁷.

Para este autor, na tradição europeia e da Americana do Norte (que passo a chamar aqui de ocidental), o comunitarismo carece de uma expressão normativa e uniforme que possa ser vista como unificadora das visões dos seus expoentes. Todavia, o filósofo

¹⁰⁶ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

¹⁰⁷ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

queniano acredita que o comunitarismo ocidental se tenha tornado em um instrumento importante de crítica aos excessos da ideologia individualista liberal. Não obstante não oferecer uma teoria substantiva do que uma sociedade comunitarista deve ser, ou que aspirações específicas devem ser esperadas dos habitantes de uma ordem comunitária, os seus defensores comungam uma visão geral de que o estatuto de uma comunidade política e moral, não apenas possui direitos que não são independentes dos indivíduos, como também, esses direitos têm uma importância crucial para a garantia da liberdade do indivíduo e o bem de toda a coletividade. Para Masolo, estas posições do comunitarismo ocidental fazem dele mais uma teoria metodológica do que substantiva, cuja imagem dominante é a crítica ao individualismo (Masolo, 2010: 222).

O comunitarismo ocidental, derivado de Hegel, mantém deste filósofo que os direitos dos indivíduos não são básicos, e que a coletividade pode ter direitos que são independentes e mesmo opostos àqueles afirmados pelos individualistas como direitos individuais. A posição de Hegel a que Masolo se refere está patente na ideia de Estado que Hegel apresenta em *Princípios da Filosofia do Direito* (1821). Nesta obra, Hegel apresenta o Estado com três características interconectadas. Estas características existem dentro da mesma população, no mesmo território, todavia, são completamente distintas.

Assim, existiria para Hegel, um estado político que pode ser descrito apontando as instituições de governação, de produção de leis; um estado civil que consiste nos arranjos que os indivíduos fazem entre eles, em vez de arranjos impostos sobre eles. Estes arranjos incluem contratos, casamentos e estabelecimento de corporações, coisas que talvez teriam evoluído espontaneamente mesmo que o estado político não existisse; finalmente, existe o estado como a soma de todos os valores éticos, todas as experiências e respostas partilhadas, a consciência de pertença a uma história comum, reforçada pela homogeneidade religiosa e cultural (Hegel citado por Masolo, 2010: 223).

Hegel coloca ênfase nesta última característica do estado. Para ele, é neste tipo de estado que o indivíduo atinge a sua liberdade e realização, através da participação na vida transcendental. Masolo assevera como a ênfase que Hegel dá ao estado ético não significa que esteja contra a liberdade individual. Refere que o facto de Hegel desaprovar o Estado ideal de Platão onde a liberdade subjetiva não conta, prova que ele valoriza a liberdade individual e deplora o Estado opressivo. De facto, Hegel defende o respeito pela liberdade

subjetiva, como, por exemplo, a liberdade de escolher o próprio estilo de vida (Masolo, 2010: 224).

O comunitarismo contemporâneo ocidental segue este pensamento de Hegel. Com efeito, esta corrente de pensamento luta para mostrar que o indivíduo possui mais conexões interativas com todos do que as que os liberais reconhecem. Enquanto não negam a autonomia dos indivíduos, eles enfatizam o significado da sua participação e dependência na comunidade para o seu sentido do *self*, para a sua liberdade e para o seu desenvolvimento como agente moral. De acordo com esta visão, os indivíduos são constituídos por instituições e práticas nas quais eles fazem parte, sendo que os seus direitos e obrigações derivam destas instituições.

Dos trabalhos que se inscrevem no comunitarismo ocidental contemporâneo Masolo considera as posições de Charles Taylor e Alasdair MacIntyre que apresentam respetivamente, em *Sources of the self: the making of modern identity* (1989) e *After Virtue: a study in moral theory* (1984). De facto, Taylor defende que não são apenas as nossas noções do bem e o nosso entendimento sobre o *self*, mas também o tipo de narrativas nas quais damos sentido às nossas vidas e das concepções de sociedade, isto é, concepções do que é ser um agente humano entre agentes humanos – que o nosso moderno sentido de *self* não está apenas ligado e tornado possível pelo novo entendimento do bem – mas é igualmente acompanhado por novas formas de narrativas e novos entendimentos de laços e relações sociais (Taylor, 1989: 105)¹⁰⁸. Esta visão de Taylor concorda com a posição de MacIntyre, segundo a qual apenas posso responder à pergunta “o que farei?” se eu puder responder a pergunta prévia sobre “que estória ou estórias me encontro fazendo parte?” isto porque eu sou filho, primo ou tio de alguém; sou cidadão desta cidade, um membro desta aliança ou profissão; pertença a este ou àquele clã, aquela tribo, esta nação. Daí que, o que é bom para mim, tem que ser bom para quem faz estes papéis. Como tal, eu herdo do passado da minha família, minha cidade, minha tribo, minha nação, uma variedade de dívidas, heranças, expectativas legítimas e obrigações (MacIntyre, 1984: 216-220)¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

¹⁰⁹ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

Por contraste ao comunitarismo ocidental, Masolo apresenta o comunitarismo africano. Deste modo refere que as recentes tendências dos intelectuais africanos têm revelado uma diferente, robusta e prescritiva ideia de comunitarismo, mas que, igualmente, existe uma progressão nestes movimentos com vista a oferecer uma clara e sucinta afirmação desta doutrina. Masolo refere-se ao trabalho dos chamados pioneiros da *intelligentsia* Africana como Léopold Senghor do Senegal, Kwame Nkrumah do Ghana e Julius Nyerere da Tanzânia. Todos eles políticos associados aos movimentos nacionalistas para a independência política e cultural. Portanto, diferentemente do comunitarismo ocidental proposto por filósofos, este é proposto pelos líderes africanos que se referiam à ordem política e social tradicional nas suas diferentes e específicas manifestações, para suportar suas reivindicações (Masolo, 2010: 229-30).

A preocupação dos líderes africanos era de forjar um novo e radicalmente diferente começo para os seus respetivos países. Um começo guiado pelas ambições nacionalistas de criar, a partir de África, algo que pudesse ser radicalmente diferente do sistema político dos seus colonizadores. Assim, os líderes africanos optaram por programas políticos que pudessem recuperar os valores provenientes das histórias de vida e estruturas sociais dos africanos com uma ideologia anticapitalista, como a doutrina socialista (Masolo, 2010: 230). Portanto, enquanto as particularidades das diferentes realidades culturais de África marcavam a diferença, a opção pelo socialismo era o elemento comum no pensamento dos pioneiros da *intelligentsia* africana. De maneiras que se podia falar de um socialismo africano com diferentes facetas, conforme as diferentes tradições culturais. Logo, diz Masolo, enquanto, para uns, o socialismo africano significou um conjunto de valores humanos seculares baseados no altruísmo como fundamento da unidade e cooperação entre os membros, para os outros, foi construído sobre os valores religiosos do islão, especificamente aqueles que chamam para um respeito mútuo entre as pessoas e a prática de esmola (Masolo, 2010). Deste modo, o filósofo queniano refere-se às aldeias *Ujamaa* de Nyerere, à caracterização senghoriana do africano como aquele que se distingue pela sua atitude participativa, relativamente às suas experiências cognitivas e morais, e ao pensamento teológico como o de Vicente Mulago e François-Marie Lufuluabo.

Para Masolo, o socialismo *Ujamaa* de Nyerere levou ao estabelecimento do modelo das aldeias *Ujamaa*. O estabelecimento deste modelo teria sido resultado de uma grosseira decisão política, baseada na expressão cultural particular da Tanzânia, tornando-

se na inspiração ideológica do Partido “Chama Cha Mapinduzi”, que estava no poder na altura. Portanto, o partido “Chama Cha Mapinduzi” se teria inspirado no modelo tradicional de herdades de famílias alargadas ou assentamentos (Masolo, 2010: 230).

Por seu turno, o socialismo de Senghor surgiria da comparação do socialismo marxista com o que seria o africano. Sendo que, enquanto o marxista se preocupava com as questões da alienação económica, unindo para este propósito os desumanizados membros do proletariado, o socialismo africano preocupava-se com as questões do jugo colonial no qual os negros se encontravam. Senghor acreditava que em ambos os socialismos, “a revolta e a luta visavam a abolição das condições presentes” e a transformação do mundo pelo restabelecimento do equilíbrio (Masolo, 2010: 231). Refere que as causas da luta dos europeus e dos africanos, podendo ser similares, não eram idênticas. Se o proletariado europeu lutava para se livrar da exploração capitalista, em africa, a preocupação era de livrar-se da exploração colonial. A esta diferença, Masolo acrescenta que a ética marxista não sublinha a centralidade das pessoas e da sua liberdade. Em vez disso, coloca a sua ênfase no fator económico e na luta de classes, em detrimento do homem e da sua liberdade, o que em si, o torna numa metafísica inumana na qual a mente é sacrificada em favor da matéria, a liberdade do determinado, o homem da coisa. Em contraste, os países da África ocidental foram construídos sobre a ideia de comunidade, onde o grupo possui prioridade sobre o indivíduo. Trata de um grupo de países religiosos, não egoístas onde o dinheiro não é Rei (Masolo, 2010: 231).

Portanto, para Senghor existiria uma diferença entre o negro africano (incluindo os berberes das sociedades do norte de África) e a sociedade coletivista europeia. Enquanto esta última consistiria numa assembleia na qual se coloca a ênfase nas atividades originais e necessidades dos indivíduos; a sociedade dos negros africanos coloca ênfase no grupo do que no indivíduo, sublinha mais a solidariedade do que as atividades e necessidades dos indivíduos, valoriza mais a comunhão do que a autonomia. Entretanto, isto não significaria que esta comunidade ignora o indivíduo, ou que a comunidade coletivista ignora a solidariedade. A verdade é que, enquanto a comunidade europeia baseia a solidariedade na atividade dos indivíduos, a africana baseia a solidariedade na atividade do grupo (Masolo, 2010: 231). Senghor considera que esta característica comunitária do africano constitui o seu modo de vida enraizado na experiência individual, relativamente ao mundo; a forma em que uma pessoa sente e pensa em união, não apenas com as outras pessoas à sua volta,

mas também, com todas as coisas no universo: Deus, animais, árvores ou pedras (Masolo, 2010: 231).

Seria com base nestas ideias que Senghor teria construído a teoria segundo a qual a característica distintiva do negro africano é a sua atitude participativa nas suas experiências cognitivas e morais. Esta teoria que o levou à crença de que os negros são comunitaristas por natureza, uma crença partilhada por muitos intelectuais africanos, que defenderam que o ocidente e a África se diferenciaram por um conjunto oposto de valores, sendo que as sociedades ocidentais definir-se-iam pelo capitalismo e individualismo, ao passo que as sociedades africanas seriam sociedade comunitaristas por natureza.

Entretanto, Masolo faz notar que a “negritude” de Senghor foi criticada não apenas pelas críticas à negritude de Marcien Towa e Stanistas Adotevis¹¹⁰, de entre outras, pelas severas críticas de Frantz Fanon¹¹¹, Ayi Kwei Armah¹¹² e Samir Amin¹¹³ que defendiam que o socialismo africano teria sido cunhado sob condições político-económicas globais de então.

Todavia, Masolo refere que o espírito de resistência sobre o qual o socialismo africano se enraizava, não foi perdido, não obstante as referidas influentes críticas. Mostra que este espírito foi recuperado pelos teólogos africanos, no período imediatamente precedente ao Concílio Vaticano II e ao lançamento do movimento ecuménico. Estes teólogos exigiam o reconhecimento das igrejas missionárias como suficientemente maduras para integrar as tradições dos seus povos nas práticas expressivas da Igreja, especialmente na condução da sua liturgia.

Neste espírito, os teólogos africanos teorizaram, a partir da natureza comunitária do africano, uma forte fundamentação para as ideias de comunhão, unidade e participação, em torno das quais a igreja cristã se estrutura como um chamamento comunitário ou

¹¹⁰ Cf. Adotevis (1972) e Towa (1979)

¹¹¹ Cf. Frantz Fanon (1968).

¹¹² Cf. Armah (1967).

¹¹³ Cf. Amin (2014).

familiar. Os seus argumentos são de que, enquanto a igreja europeia foi construída sobre uma tradição acostumada a pensar no indivíduo como o pilar da sociedade, a igreja africana já possuía uma fértil base na qual um comunitarismo cristão floresceria (Mulago, in Masolo, 2010: 235). Com efeito, Mulago defende que a participação com os outros na vida comum forma a base para uma contribuição africana à teologia cristã. Para ele, o princípio de participação, de unidade que designa por *ubuwe* refere-se à solidariedade *Bantu* e a crença *Bantu* de que existe uma comunhão vital entre os membros da família, do clã ou mesmo do grupo ou comunidade étnica inteira. Assim, cada membro de tal grupo sociocultural deve esforçar-se pela segurança e preservação de todos (Mulago *apud* Masolo, 2010: 234).

Por sua vez, François Marie afirma que, para os *Bantu*, a vida relacional é ao mesmo tempo a fundação e o ideal da existência humana. Lufuluabo acrescenta que os *Bantu* possuem o seu próprio ideal fundamental e profundo através do qual definem o ideal da existência e bem-estar humano. Este ideal tem em vista a realização das exigências da natureza humana. Isto é, daquilo para o qual a humanidade foi criada (Marie *apud* Masolo; 2010).

O que sobressai nas posições da *intelligentsia* assim como nas posições dos teólogos africanos (posições que podemos designar por comunitarismo africano moderno) é a *sui generis* relação entre a pessoa africana e a sua comunidade. Como o próprio Masolo refere, “uma relação que se exprime pela ideia de que a nossa necessidade de proteger os nossos interesses e necessidades está diretamente relacionada com a nossa habilidade de reconhecer os similares interesses e necessidades nos outros” (Masolo, 2010: 241). Masolo sustenta esta posição aludindo a posição de Weredu segundo a qual, “a sabedoria subjacente aos princípios do reconhecimento mútuo é precisamente o reconhecimento de que uma vida centrada nos interesses individuais é tendencialmente brutal, curta e desprazerosa” (Masolo, 2010: 241). Portanto, evidencia-se, nestas posições, a dialética da dependência mútua que está na base do comunitarismo africano, cujos valores a comunidade passa-os para os indivíduos nas diversas fases do seu crescimento da infância para a fase adulta. A passagem é feita, ao mesmo tempo e sistematicamente, através de procedimentos bem definidos, e aleatoriamente, no decorrer da vida cotidiana onde as pessoas aprendem com os exemplos dos outros, a partir de diferentes modos de discurso, como louvores e elogios, críticas e repreensão e provérbios e histórias, e a partir de uma aprendizagem participativa

individual quando ele ou ela é chamado a exercer certos deveres ou é mostrado como fazer coisas normais da vida de maneira muito específica.

Esta forma participativa pela qual se formam os valores do comunitarismo africano constitui uma das diferenças decisivas entre o comunitarismo ocidental e o comunitarismo africano. Não obstante serem esses mesmos valores sobre os quais se forma o comunitarismo (socialismo e teologia) africano moderno. Trata-se do mesmo comunitarismo subjacente no *Ubuntu*, nas suas diferentes concepções, como pode se ver a seguir.

4.4.2 Diferentes Concepções do *Ubuntu*

Existem concepções diferentes e até contraditórias de *Ubuntu*. Vou considerar resumidamente, e como base para a discussão destas percepções, as posições de Mugobe Ramose, Severino Ngoenha, José Castiano, Augustine Shutte. Levarei mais tempo a analisar a posição de Leonhard Praeg por ser nela que se baseia grande parte da argumentação que faço na minha proposta do *Ubuntu* como possível alternativa ao neoliberalismo.

4.4.2.1 Uma Categoria Ontológica e Epistemológica dos *Bantu*

A definição do *Ubuntu* como categoria ontológica dos *Bantu* é proposta por Mugobe Ramose na obra *African Philosoph Through Ubuntu* (1999). Nesta obra Ramose rebate o argumento ocidental segundo o qual a crença de que o “Homem é um ser racional” não foi dito para os africanos, para os índio-americanos, nem para os sul-asiáticos (Ramos, 1999: 50). O problema deste argumento é que, a ser verdadeiro, implica a ausência da racionalidade, por consequência, a impossibilidade de filosofia, de religião, de lei para estes povos. Por isso, Ramose pretende demonstrar a existência da lei africana como manifestação da racionalidade do povo africano. Para este empreendimento recorre à filosofia do *Ubuntu*. Baseia a sua refutação no facto de a filosofia do *Ubuntu* ter se mostrado

em 1994 na África do Sul, que o mito de que “o homem é um ser racional” não foi dito para o africano é falso (Ramosse, 1999:49)¹¹⁴.

O que é, então o *Ubuntu* para Ramosse?

Ramosse concebe o *Ubuntu* como a raiz e a base da filosofia africana. A partir da morfologia da palavra, explana como chega à definição final do *Ubuntu*. Assim, explica que a palavra “Ubuntu” é resultado da unidade entre o prefixo-*Ubu* que designa o ser revelado (ser em geral) e o radical-*ntu*, revelação que é a manifestação concreta através de formas e modos particulares de ser. No entanto, adverte que não se deve ver as duas ideias apresentadas pelo prefixo -*Ubu* e o radical -*ntu* como duas realidades inconciliáveis, mas sim, como dois aspetos do *ser* como unidade e indivisível totalidade. Deste modo, *Ubu-ntu* seria a categoria fundamental, ontológica e epistemológica no pensamento africano dos *Bantu*.

De seguida, Ramosse considera uma outra palavra que caracteriza os *Bantu*, precisamente, a palavra *Umntu*, cuja formação seguiria o mesmo espírito da palavra *Ubuntu*. De maneira que o *Umu-* compartilharia uma idêntica característica com a palavra *Ubu-*. Uma vez que o alcance de *Ubu-* é a generalidade, *Umu-* tenderia para o mais específico. Unido com -*ntu* o *Umu-* tornar-se-ia *Umu-ntu*. *Umntu* significaria, assim, a emergência do *homo-loquens* que é simultaneamente o *homo sapiens*, portanto, o ser humano (Ramosse, 1999: 50-51).

Assim, enquanto *Ubu-ntu* refere-se ao ser em geral onde se encontra o *Umu-ntu* e outros seres, o *Umu-ntu* refere-se a um ser em concreto que é o ser humano. É este ser humano que é, nas palavras de Ramosse, o ser racional, a marca da política, da religião e da lei. Portanto, trata-se do mesmo homem socrático, que tem como essência a sua *psyké*, entendida como categoria moral; o mesmo animal racional de Aristóteles.

De entre as várias formas de manifestação da racionalidade do *Ubuntu* que Ramosse considera está a lei como forma de organização da vida comunitária. Assim, o autor apresenta esta lei de uma forma contrastiva relativamente à lei ocidental cuja

¹¹⁴ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada na lista bibliográfica.

descrição deriva da igualmente ocidental percepção de racionalidade. Nesta percepção fundamenta-se a acusação de irracionalidade e, por consequência, da impossibilidade de lei para os africanos.

Neste empreendimento, Ramose afirma que a questão da existência ou não de lei para os africanos pode ser vista como empírica ou filosófica. Para ele, uma abordagem empírica procederá de maneiras a estabelecer a existência da lei africana como facto, quer dizer, de maneiras a declarar que esta e aquela são lei africana. Por sua vez, a abordagem filosófica irá apontar para o estabelecimento do significado da questão em si (Ramose, 1999: 110). Neste sentido, sugere que o significado da lei africana se desdobra entre a religião e a cultura, isto é, na *praxe*. Desta maneira faz alusão à abordagem empírica da lei baseada em M'baye. Mas, logo de seguida mostra que apesar de M'Baye adotar uma abordagem empírica, ele afirma a dimensão filosófica da lei africana ao defender que cada grupo humano tem sua própria filosofia inerente (Ramose, 1999: 111).

Com efeito, M'Baye apresenta duas concepções de lei, nomeadamente, a ocidental e a africana. Para ele, os ocidentais, são defensores de que a ideia de lei impõe a necessidade de definir a lei como o reconhecimento e proteção eficiente dos direitos e liberdades individuais. Os proponentes desta ideia argumentam que não há lei em África porque, para os povos deste continente, a lei é definida como o reconhecimento de direitos do grupo, onde o grupo precede e sucede o indivíduo e, por isso, o indivíduo é assumido como não tendo direitos ou liberdades. Por conseguinte, os ocidentais concluem que a África não pode ter lei visto que isto contradiz a necessidade de reconhecer e proteger especialmente as liberdades do indivíduo. Em outras palavras, para os defensores desta posição, o conceito de lei é inoperante para África, porque o comportamento das regras de governação social nas sociedades tradicionais africanas é uma grande negação à lei.

Entretanto, M'Baye pensa que a reivindicação de que na mundivisão africana o grupo precede e sucede o indivíduo é exagerada. Esta posição é corroborada pelo posicionamento de Chachine. Chachine (2008) mostra que não é que o grupo preceda e suceda o indivíduo. O facto é que o objeto da justiça na mundivisão africana se desdobra em dois: as obrigações individuais com a comunidade e, da comunidade para com os seus

membros (Cf. Chachine, 2008)¹¹⁵. Deste modo pode se concluir que o *Ubuntu* como categoria ontológica e epistemológica dos *Bantu* desemboca no comunitarismo africano. Um comunitarismo que se estende para além da relação entre os homens, isto é, uma relação que se estende do nível do *Umu-ntu* para a relação com todos os seres da natureza, portanto, para uma relação *Ubu-ntu*.

Uma questão legítima que se pode levantar relativamente à definição do *Ubuntu* como categoria ontológica e epistemológica dos *Bantu* é a seguinte: não leva esta definição a filosofia africana de volta ao debate sobre etnofilosofia? Com efeito, esta definição não serve para os propósitos deste trabalho, não obstante ser importante para mostrar a formação e o significado da palavra *Ubuntu*, portanto, para elucidar a racionalidade da relação entre os homens, e entre estes com o resto dos seres da natureza.

4.4.2.2 O Humanismo Africano

Nesta parte apresento o entendimento de *Ubuntu* de Augustine Shutte. Faço esta apresentação a partir da obra *Ubuntu: an Ethic for New South Africa* (2014). Neste livro, Shutte define o *Ubuntu* como o humanismo africano expresso pela expressão *ubuntu ungunumuthu unga bantu* [a pessoa é pessoa por causa de outras pessoas] (Shutte, 2014: 3)¹¹⁶. Na sua obra, Shutte procura responder à questão do “vazio moral” reiteradamente referido na África do Sul e pelo mundo fora, por figuras públicas, por religiosos e por líderes comunitários, através de diferentes abordagens, todas elas expressando uma preocupação com uma ausência de um sentido moral.

Concretamente, e sobretudo na África do Sul, o referido vazio exprimir-se-ia pelo recrudescimento do crime, violência gratuita, corrupção no sector público e em assuntos financeiros privados, a preocupação egoísta com a segurança privada e a igualmente egoísta “cultura de direitos”, o consumismo materialista que vai substituindo o lugar dos tradicionais valores familiares (Shutte, 2001: 1).

¹¹⁵ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada na lista bibliográfica.

¹¹⁶ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada na lista bibliográfica.

Em outros lugares, “o vazio moral” manifestar-se-ia pelo desespero que viria, sobretudo, da queda do comunismo que parece ter encorajado, por sua vez, o desespero relativamente a todo tipo de princípios, uma vez que o mundo, cada vez mais, se vê abandonado à liberdade do mercado sem princípios. Shutte estende a preocupação com o “vazio moral” no entendimento que as pessoas têm relativamente ao que é a moralidade. Ele vê uma grande disparidade de percepções que vão desde a consideração da moralidade como convenções sociais, passando pela moralidade concebida como dependendo da ideia de bem dos sujeitos, como regras práticas que permitem que uma sociedade composta por pessoas com valores muito diferentes funcione convenientemente, e chegando percepção da moralidade como obediência de regras reveladas por uma fonte superior (Shutte, 2001: 1).

Portanto, movido por estas razões, o filósofo Sul-africano escreve o seu livro que o designa, por conseguinte, de livro de ética, entendendo a ética como o estudo de valores que as pessoas procuram basear a sua vida. Em termos de espaço e tempo, situa o seu estudo na África do Sul do pós-apartheid. Como pressupostos, tem em conta o passado e o presente daquele país e a preocupação com a luta dos Sul-africanos pela construção de uma nova sociedade na qual eles possam desenvolver e florescer. Assim, orienta-se por perguntas como: que valores devem inspirar e guiar esta luta? O que os Sul-africanos precisam fazer para a sua realização em diferentes esferas da sua vida social?

Para dar resposta a estas questões, Shutte elege o *Ubuntu* como conceito chave. Um conceito que para ele significa humanismo. Portanto, é um conceito que incorpora um entendimento de o que é ser humano e o que é necessário para os seres humanos crescerem e encontrarem a sua realização. Logo, o *Ubuntu* apresenta-se como um conceito ético e exprime uma visão do que é valioso e vale a pena na vida dos humanos. Trata-se de uma visão que está enraizada na história de África e no centro da cultura da maioria dos Sul-africanos. Mas que, entretanto, veicula valores de humanidade que como tais são universais. De facto, a ideia de que *umuntu ngumuntu ngabantu* é que está no centro do *Ubuntu*. Algo que Augustine Shutte afirma ser o segredo sul-africano que ficou enterrado pelo apartheid por muitos anos e que agora pode ser revelado para o mundo porque o mundo precise dele. Na verdade, afiança Shutte, o *Ubuntu* é algo de vital importância para o mundo contemporâneo desenvolvido e não desenvolvido (Shutte, 2014: 3).

O segredo do *Ubuntu* consiste no facto de ser uma ética humanística. Assim entendido, o *Ubuntu* não é uma ética africana. O conceito é africano, mas ele incorpora uma visão que é universal. Neste sentido, “oferece-nos a chave para ultrapassar a grande divisão do mundo de hoje, assim como para desfazer a divisão criada pelo apartheid na África do Sul” (Shutte, 2001: 9).

Entretanto, para Shutte, se o conceito de *Ubuntu* foi desenvolvido ao longo de vários séculos na cultura tradicional, pré-literária, pré-científica, pré-industrial e expresso na música, histórias, costumes e instituições dos povos; tem de se tornar real na África do Sul contemporâneo, deve se mostrar, a si próprio, de uma forma diferente da sua realidade passada. Por isso, é necessário distinguir o coração do *Ubuntu* (o essencial do *Ubuntu*) das variadas formas pelas quais se tem manifestado. Sendo que o mais importante é encontrar um caminho de vivê-lo numa sociedade na qual a cultura dominante é a europeia, não a africana. Ainda mais, onde muitas outras culturas de outras partes do mundo existem juntas (Shutte, 2014: 10).

Portanto, Shutte baseia a sua proposta em dois conceitos, precisamente, a liberdade e a comunidade. Argumenta que a liberdade é a glória da história e da cultura europeia e que a comunidade é alma da África, sendo que ambas ideias exprimem o que os seres humanos são. Logo, são ideias sobre a natureza humana.

Porque a ética deve basear-se na natureza humana e tem que ser válida para as pessoas de diferentes culturas, a ética para a “nova África do Sul” e, quiçá, para ser proposta universalmente, deve inspira-se no *Ubuntu*, e com base no *Ubuntu*, deve desenvolver seus próprios conceitos para construir uma ética que visa, como qualquer ética genuína, a universalidade e, desta feita, articulando o particular ao universal, como um imperativo do atual mundo global.

Shutte baseia, portanto, a sua ética na ideia da liberdade e da comunidade. Assim, vê o crescimento das pessoas e o crescimento da comunidade “como objetivos gémeos interligados na vida moral”. Porém, porque por mais universal que seja uma ética, ela deve ser aplicada em um lugar e em determinado tempo, Shutte sugere a aplicação da sua ética na nova África do Sul, na luta para ultrapassar os efeitos do Apartheid e na construção de uma sociedade mais universalmente humana. O autor refere-se, assim, à comunidade de pessoas de várias tradições culturais, políticas e religiosas, portanto, a dita comunidade

arco-íris. Este é, para Shutte, o objetivo que o mundo contemporâneo deve visar, sendo, por isso, a tarefa do século XXI (Shutte, 2014:14).

Baseado na convicção de que o crescimento da comunidade e dos seus habitantes caminham de mãos dadas, Shutte procura mostrar no seu livro como este objetivo gêmeo pode ser conseguido nas diferentes esferas da sociedade nas quais a vida humana é vivida. Isto desde a esfera do género, dos relacionamentos sexuais, na vida familiar, nos cuidados de saúde, no trabalho, no desporto, na política e na religião. Entretanto, o autor afirma que o termo *Ubuntu* tem desempenhado um papel sinistro na esfera política. Refere-se ao uso deste termo por aqueles que querem reforçar uma identidade cultural particular para adquirir vantagem política. Neste sentido, estaria a ser usado como um neo-apartheid para justificar uma posição diferente e um estilo de vida diferente para aqueles com um *background* cultural africano. Daí que o filósofo sul-africano defende a necessidade de definição do conceito *Ubuntu* de uma maneira mais completa e exata possível.

Retenho de Shutte a definição do *Ubuntu* como um humanismo e como tal uma ética genuína porque é capaz de universalização, necessitando, para isso, de articular o local e o global e permitir a realização do objetivo gêmeo do desenvolvimento, ao mesmo tempo, da liberdade individual e da comunidade.

4.4.2.3 Um Humanismo Africano que Dificilmente Terá Validade Universal

Sob este título apresento a conceção do *Ubuntu* proposta por José Castiano. Exprimo a posição deste autor a partir de dois textos, precisamente, *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjetividade* (2010) e *Filosofia Africana: da sagacidade à Intersubjetivação com Viegas* (2015). Já me referi ao primeiro texto enquanto apresentava as reações do autor à etnofilosofia. Desta feita considero o que de essencial veicula sobre o *Ubuntu*. Neste aspeto, interessa a afirmação do autor de que, diferentemente do afrocentrismo que parece basear-se naquilo que chama de negação-desconstrutiva ou subjetivação-desconstrutiva, a filosofia do *Ubuntu* aparece como afirmação-construtiva do *eu* ou subjetivação-construtiva (Castiano, 2010: 147). Depois de referir-se à ausência de textos que pudessem ser considerados fundadores e incontornáveis para o estudo do *Ubuntu*, Castiano opta por explorar três vias para exprimir a sua ideia sobre esta filosofia, a saber, possíveis contactos com o pensamento negro americano, o movimento da

consciência negra de Steve Biko e os aspectos essenciais ontológicos e éticos da filosofia do *Ubuntu*.

Parece que Castiano dá mais atenção a última via. Explorando esta via baseia-se em Ramose. Considera, portanto, a definição de Ramose, segundo a qual o *Ubuntu* é a categoria ontológica e epistemológica e fundamental no pensamento dos povos *Bantu*. Ramose teria chegado a esta definição a partir da análise da constituição da própria palavra que já me referi acima. Uma análise que culmina com a diferenciação entre o *Ubu-ntu* e *Umu-ntu* em termos de sentido, de modo que, ao lado do *Ubuntu* que se refere à manifestação da existência das coisas, existe o *Umntu* que aparece como a manifestação do ser humano, surgindo naturalmente com um compromisso indissolúvel com o *Ubuntu*, o compromisso de exprimi-lo pela atividade do ser humano. Sendo que a existência humana só é possível manifestar-se ao reconhecer a humanidade do outro. Dito de outra maneira, comportar-se de uma forma humana significa, em primeiro lugar, respeitar o outro, isto é “ser indulgente, paciente, ter atitudes corretas e orientar toda a nossa energia para o outro (altruísmo)”. Disto decorreria que “a expressão ‘aquele é homem’ significa sobretudo o seu lado ético”. O que traz como consequência que “a pessoa deve estar constantemente, através do seu comportamento, a provar que possui *ubuntu*. Por isso, para Castiano, o *Ubuntu* entendido desta maneira deve ser formulado para fundamentar o princípio da política (em termos de filosofia) segundo o qual, a fonte e a justificação da ação do soberano é o seu povo (Castiano, 2010: 158).

Entretanto, no segundo texto, José Castiano mostra-se relutante relativamente à possibilidade desta filosofia poder ganhar uma validade universal. Considera que o modo de vida comunitário que esta na base do *Ubuntu* apenas pode ser aplicado no contexto de comunidades particulares. Neste sentido afirma que

“As exigências éticas de cariz *Ubuntuísta* como amabilidade, franqueza, condescendência e sobretudo afabilidade no trato com o outro são perceptíveis como sendo boas e justas num contexto comunitário. [...] Porém, num contexto de uma ‘sociedade’ [...] mais aberta e de espaço público com a dimensão de Nação, onde é preciso exercer cidadania ativa, no lugar de ‘amor ao próximo’, o esforço por se apresentar humilde pode representar [...] ‘morte social’ ou falta de engajamento” (Castiano, 2015: 195).

O que diz Castiano pode desencorajar-nos a pensar no *Ubuntu* como base para a fundamentação de uma ética universalmente válida e um desprezo por valores humanos como amabilidade, franqueza, condescendência, afabilidade e até humildade. Mas, uma outra forma de ver esta posição é considerá-la como um convite para a busca das condições e possibilidades de fundamentação do *Ubuntu* como uma filosofia que vai além de pequenos contextos comunitários, passando assim a cobrir contextos mais amplos como os de uma nação, quiçá universal. De facto, a preocupação deve ser de procurar saber que, se o *Ubuntu* foi aplicado ao caso sul-africano como modelo de justiça, como podemos transformá-lo em um modelo a ser usado universalmente? Será que o *Ubuntu* só pode funcionar em determinados casos como sul-africano? Colocando a questão como a faz Ngoenha: Não será o *Ubuntu* como outras manifestações da filosofia africana como *Bantu Philosophy*, *Etnophilosophy*, *Negritude* e *African Authenticity* pertencentes à filosofia que corre o risco de ser etnocêntrica, racial ou mesmo afrocêntrica, enquanto as questões de justiça que constituem a preocupação deste trabalho ultrapassam o quadro africano? Esta pergunta é similar à que levantei enquanto apresentava a conceção de filosofia de Ramose que parece que Castiano assume. A consideração deste questionamento significará que, para propor a filosofia do *Ubuntu* como universal, é necessário superar a percepção de *Ubuntu* que Ramose e Castiano apresentam? Neste caso a resposta é afirmativa.

4.4.2.4 Um Novo Modelo de Justiça

Podemos falar de um debate entre José Castiano e Severino Ngoenha sobre a possibilidade do *Ubuntu* adquirir validade universal. Enquanto aquele é pessimista, este não é. O texto de Ngoenha no qual exprime a sua opinião sobre o *Ubuntu* é “Ubuntu: New Model of Global Justice?” (2006). Como o título sugere, para Ngoenha, o *Ubuntu* pode ser um novo modelo de justiça a ser proposto pelos africanos, marcando assim, a sua aparição decisiva na história da filosofia universal. O otimismo de Ngoenha decorre do facto da história de África ter-nos dado um exemplo de aplicação da filosofia do *Ubuntu*. Este é o argumento que apoia a proposta de *Ubuntu* neste trabalho, isto é, o facto de que em 1994, na África do Sul do pós-apartheid, a filosofia do *Ubuntu* ter sido usada como uma alternativa ao conceito tradicional de justiça que a África aprendeu do ocidente. Repare-se que este fato foi igualmente usado por Ramose para provar a racionalidade africana face à acusação ocidental de não racionalidade. De acordo com Ngoenha, no caso Sul-africano, o conceito tradicional de justiça era evidentemente inadequado. Daí que houve necessidade

de procurar um conceito operacional de justiça que não constituísse o *Maat* egípcio ou a *Minerva* grega – cujas consequências das suas visões, de alguma forma, acabavam cortando, separando, mas nunca recriando, recompondo ou descosturando o tecido social. Assim, a justiça procurada foi a de uma costureira que com tenacidade e grande paciência, cose junto diferentes partes do tecido para criar um vestido. Logo, o caminho certo encontrado para passar dos erros para os acertos humanos foi aquele em que a tradicional justiça punitiva devia subordinar-se à reconciliação – reconhecimento público dos erros cometidos, arrependimento e predisposição de reintegrar a comunidade com uma nova atitude relacional, aquilo que é designado por *Ubuntu* (Cf. Ngoenha, 2006)¹¹⁷.

A conceção de Ngoenha distancia-se, com efeito, de uma posição limitada como a de Ramose, e relutante como a de Castiano. Parece que Ngoenha caminha mais para consideração do *Ubuntu* como um conceito de justiça originalmente criado pelo ser humano africano, enquanto favorece a comunhão em vez da separação e, por isso, partilhável com o restante dos homens. Neste sentido, Ngoenha vê a possibilidade desta filosofia constituir uma valiosa contribuição africana para o mundo, logo, uma ética genuína porque é universalizável, como defende Shutte.

4.4.2.5 Humanismo Crítico e Política como Filosofia Primeira

Na senda das tentativas de teorização do *Ubuntu* está Leonhard Praeg. Praeg é professor no Departamento de Estudos Políticos e Internacionais da Universidade de Rhodes, em Grahamstown, na África do Sul. De entre as obras que escreveu conta-se *A Report on Ubuntu* (2014). É com base nesta obra que apresento o seu pensamento sobre a possibilidade de teorização do *Ubuntu*. Nela, Praeg defende o *Ubuntu* como um humanismo crítico, fundamentado na ideia de *Ubuntu* como filosofia política, mas política como filosofia primeira.

Praeg considera inadequado o uso e a perceção do *Ubuntu* na África do Sul do pós-apartheid, nomeadamente, como fundamento do nacionalismo (*Ubuntu-driven nationalism*) pelo Congresso Nacional Africano (ANC). Neste sentido aparece como valor

¹¹⁷ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

fundador da nova ordem jurídica no período pós-apartheid e não como humanismo partilhado, aquilo que na sua opinião é a característica essencial do *Ubuntu*. Praeg refere que tal uso foi criticado por vários teóricos. Todavia, estas críticas não vão além da matriz nacionalista que faz uma justaposição binária entre a antiga e a nova África do Sul, o apartheid e a democracia, o eurocentrismo e a africanidade, por aí em diante. Pensa que este uso constitui uma violência redutiva ao *Ubuntu*, feita por meio daquilo que designa de “política do *Ubuntu*”, isto é, aquilo que seria “a domesticação do humanismo para fazer o trabalho necessário, mas não menos sujo da política do dia”. Portanto, uma tendência de reduzir a ênfase do humanismo partilhado dos africanos em uma ideologia, isto é, uma redução violenta do humanismo a uma lógica de identidade política (Praeg, 2014: x-xi)¹¹⁸.

Para superar este reducionismo e recuperar o humanismo do *Ubuntu*, Praeg propõe três passos correspondente ao igual número de fragmento que marcam a estrutura do seu argumento, a saber: Responsabilidade, Política e Humanismo crítico. No primeiro, combina as palavras relatório e prestação de contas para concluir que ambas desembocam na responsabilidade. Baseando-se na afirmação de Jacques Derrida (1992), define a “responsabilidade acadêmica como prestação de serviço à sociedade” (Derrida *apud* Praeg; 2012: 2). Daqui assumindo a convicção de Agustin Shutte (1993) segundo a qual “se a filosofia é uma atividade que vale a pena, deve provar o seu valor no contexto humano que a suporta e a faz possível”, (Shutte; 1993: 6) justifica o título do seu livro: *A Report on Ubuntu*, como um indicativo do empreendimento que assume nele, de mostrar o valor do *Ubuntu* como filosofia africana (Praeg, 2014: 1-2).

Neste empreendimento, Praeg começa por reconhecer quão complicado é levantar a questão do *Ubuntu* como filosofia africana útil e relevante para os africanos. Prova esta convicção referindo-se à existência de tentativas falhadas neste sentido. Aponta como causa das falhas a sua fundamentação na matriz binária a que me referi anteriormente. A fundamentação nesta matriz faz com que as referidas tentativas permaneçam cegas ao facto de que existe algo significativo e particular no *Ubuntu* que vai além da identidade política, que é o seu humanismo. Por isso, Praeg pensa que “mostrar a utilidade do *Ubuntu* passa

¹¹⁸ Minha tradução a partir da versão inglesa apresentada da lista bibliográfica.

por falar dele como, antes e sobretudo, um ato político e reconhecer a prioridade do político, como nossa responsabilidade” (Praeg, 2014: 5).

O filósofo sul-africano explica o significado de que “uma questão acerca de algo é antes e sobretudo um ato político”, no segundo fragmento. Neste fragmento usa o diálogo como recurso filosófico. Imagina assim um diálogo entre um professor de filosofia de raça branca e um estudante de Direito de raça negra, frequentando o curso de pós-graduação. Na conversa, partindo da suposição de que a possibilidade de um tal diálogo, na história da África do Sul, só aconteceria no período pós-apartheid, conclui que o ponto de partida fundamental para qualquer diálogo filosófico deve ser sobre os mecanismos que decidem quem é incluído e quem é excluído no diálogo, que tradições de pensamento serão ou não invocadas. Por isso, pensa que, talvez as questões mais fundamentais, as questões com as quais qualquer diálogo deve começar, são questões políticas tais como: “como é feita a legitimação da diferença entre os incluídos e os excluídos e que tipo de arranjos institucionais existem para salvaguardar e perpetuar certo tipo de conhecimento e excluir outros” (Praeg, 2014: 8-9). Daí que, qualquer diálogo é em função do *background* político que determina quem participa nele, do que se fala e que arranjos institucionais serão adotados. Praeg pensa que, porque estas são as questões fundamentais, insistir no facto de que as questões fundamentais são as questões políticas significa insistir em dizer que a ética é política. Isto é, significa procurar saber que ética será invocada para lidar com as questões políticas. E porque, em termos filosóficos, pode se resumir esta questão dizendo que toda a filosofia é historicamente peculiar à sociedade que a produz e, daí seguir que, toda filosofia é uma ‘etnofilosofia’, a filosofia de uma etnia ou povo (e que é a política) é “Filosofia Primeira” (Praeg, 2014: 9).

Olhando para a chamada nova África do Sul, sobretudo no que se refere à sua economia neoliberal e o seu constitucionalismo liberal, afirma que uma tal organização é devida da marginalização do que, talvez, a maioria da população ainda aceita como um dado, nomeadamente, o simples facto de que somos interdependentes, que “eu sou porque nós somos”. Praeg considera o facto de esta visão não estar representada na lei, na política e na economia como está o individualismo e a busca da salvaguarda dos seus interesses, o significado do que designa de marginalização institucionalizada e da sua afirmação de que tudo é político.

Assim, o autor sul-africano pensa que a necessidade de reinventar o *Ubuntu* como humanismo crítico, exige que se volte ao princípio, porque a crítica sempre significa voltar para o começo, ao início das coisas para reinventar a forma como elas se encontram juntas. Neste sentido, “se perguntarmos a um negro consciencioso sobre estas coisas, ele dirá que se vamos conversar sobre qualquer coisa que afeta a nós todos, a discussão da política é a mais fundamental ou a primeira questão filosófica” (Praeg, 2014: 9).

Posto isto, Praeg passa para o terceiro e último fragmento sobre o humanismo crítico. Citando Barnett (2000) afirma que a matriz política fundamental que estrutura o nosso pensamento sobre o *Ubuntu* e que necessita de ser dada visibilidade desde o início é a tensão entre o local e o global, que é uma tensão verdadeiramente “supercomplexa” (Barnett, citado por Praeg, 2014: 10). Mostra esta complexidade considerando a África do Sul do pós-apartheid, o enredo onde foi despoletado o debate sobre a teorização do *Ubuntu*. Neste sentido, a complexidade consiste no facto de que, para o efeito da necessária renegociação do seu contrato social, a nova democracia sul-africana precisa articular a cidadania em termos de um novo entendimento de deveres, direitos e obrigações – o que num contexto de um pluralismo radical e complexo, justamente porque tudo isto deve ser feito no contexto de globalização (Praeg, 2014: 10).

Assim, o *Ubuntu* cuja reinvenção coincide mais ou menos com a própria reinvenção da África do Sul como país africano e a sua readmissão na comunidade global, não escaparia ao sistemático “puxa e empurra” da globalização. Citando Van Binsbergen (2001), refere como a razão que torna difícil definir o *Ubuntu* é o fenómeno da globalização, porque a globalização torna impossível dizer se o conteúdo de *Ubuntu* provém exclusivamente do imaginário local ou global (Van Binsbergen, citado por Praeg, 2014: 11). Logo, o que torna difícil a definição do *Ubuntu* é o fato de ser um conceito confinado, cujo significado tem sido e continuará sendo em função da combinação das necessidades locais e expectativas globais (Praeg, 2014: 11). Daí que que o humanismo africano, aquilo que se designa de *Ubuntu* na África do Sul, é “constantemente reproduzido no complexo espaço entre as necessidades locais por uma identidade cultural e a demanda global pela expansão (e naturalização) dos Direitos Humanos, pela infusão do significado desses direitos a partir do entendimento local”. Praeg pensa que “é por isso que o humanismo africano em geral, e o *Ubuntu* em particular, são sempre fundamentados como

uma forma de humanismo, como comunitarismo africano, como virtude aristotélica, como socialismo africano, por aí em diante” (Praeg, 2014: 11-12).

Contrariamente a esta tendência, Praeg fundamenta o *Ubuntu* como o humanismo crítico, referindo com a palavra crítico, a primazia da política, como explica no segundo fragmento. Neste sentido, o seu humanismo difere do humanismo ocidental porque não se refere à capacidade de ciência, beleza e conhecimento no sentido de uma fonte transcendental. No seu humanismo crítico, o humano é um conceito secundário, uma vez que a preocupação primária é com a relação de poder que sistematicamente exclui certas pessoas da humanidade em primeira instância. Por isso, pensa que fazer filosofia africana, postular, perguntar ou abordar a questão do *Ubuntu* é sempre, antes e sobretudo, uma questão política. Portanto, falar de *Ubuntu* é fazer uma contestação política, uma reivindicação do respeito dos Direitos Humanos. Esta contestação requer uma elaboração teórica que nos permita abarcar, em um modelo coerente, os vários registos nos quais o discurso sobre o *Ubuntu* opera (Praeg, 2014: 12). Assim, o pensador sul-africano propõe para o exercício da teorização do *Ubuntu*, três características essenciais do humanismo crítico, precisamente, a política como filosofia primeira, humanismo como modelo crítico e a antropologia filosófica como meta-crítica e prática emancipatória.

A primeira característica é a explicada no primeiro fragmento, isto é, a apresentação da política como filosofia primeira. Neste sentido é uma violação à conceção ocidental, baseada em Aristóteles, relativamente ao que pode ser designado legitimamente por filosofia primeira. Por isso, Praeg deixa claro que a sua insistência na filosofia política como filosofia primeira é uma relativização da filosofia a um contexto ou civilização e, deste modo, um empreendimento político. Refere que uma tradição hegemónica como a ocidental mostra claramente a contingência histórica da relativização, isto é, o facto de que é uma etnofilosofia no sentido de que pertence a um povo ou civilização a qual nos referimos como ocidental. Neste sentido, mostra que, historicamente, as tradições marginalizadas, por seu turno, não têm escolha. Que elas só podem partir deste reconhecimento do pensamento como etno-específico, porque é a condição *sine qua non* a partir da qual o diálogo entre iguais, que não são ainda iguais, deve ser fundamentado (Praeg, 2014: 13). É neste sentido que Praeg propõe como terceira característica do humanismo crítico a prioridade da filosofia política.

A segunda característica refere-se ao facto de que o humanismo é um modo de crítica. Uma ideia contrária à possibilidade do humanismo como ideologia. Esta crença faz Praeg afirmar que, apesar das tentativas de Nkrumah e Nyerere de codificar o humanismo africano como ideologia, ele nunca encontrará uma articulação como ideologia autónoma ou filosofia como as formas políticas e filosóficas ocidentais. Para Praeg, a razão por que tal não é possível é ilustrada pela tensão entre o “local” e o “global” referida acima (Praeg, 2014:19). Mas, o pensador sul-africano pensa que esta impossibilidade não é má. Isto porque aqueles que afirmam a sua humanidade em resposta à realidade des-humanizante e a continuidade do legado do colonialismo, não têm necessariamente que cunhar uma definição universal e coerente do que significa ser humano, porque a questão do humano deve ser levantada insistentemente, não com a esperança do seu estabelecimento de uma vez por todas, mas por ordem a permanecer aberta como um horizonte para a crítica de uma potencialidade irrealizada (Praeg, 2014:19). Assim, não existiria um humanismo, mas apenas uma sustentada prática humanizante. Por isso, contrariamente à sedução de uma identidade política, o que existe de particular no *Ubuntu* não é nenhuma epistemologia, ontologia ou mesmo uma axiologia específica, mas simplesmente o facto de ser uma prática comunitária de humanização. Daí que a descrição do humanismo crítico como filosofia primeira sugere que não é uma disciplina fechada em si, não é um “ismo”, mas sim um modo de crítica (Praeg, 2014: 20).

Entretanto, Praeg reconhece que pode ser levantada uma pergunta que procura saber como o *Ubuntu*, simplesmente como modo de crítica pode criar mudanças no mundo? Isto é, como podemos conceber a relação entre humanismo e uma prática de emancipação se o humanismo não pode ser concebido como constructo coerente e autónomo?

O autor aborda esta questão enquanto explica a terceira característica do humanismo crítico. Citando Gordon (2007) aponta como terceira característica do seu humanismo crítico, o facto de que, como modo de crítica, procede fazendo simultaneamente três movimentos distintos, mas muito relacionados que são os seguintes: “antropologia filosófica, prática emancipatória e uma meta-crítica”, isto é, “avançar o *Ubuntu* como humanismo crítico requer que (1) “sincronizemos a libertação ou descolonização da forma como entendemos o significado do ser humano”, (2) “refletindo autocriticamente sobre todos os paradoxos e aporias que assombram as nossas tentativas de pensar, ao mesmo tempo, com e contra a tradição intelectual dominante e (3) “explorando

o que significa implantar esta antropologia crítica como prática emancipatória” (Gordon *apud* Praeg, 2014: 21).

Este é o essencial da posição de Praeg sobre *Ubuntu*. Por hora retenho deste filósofo aquilo que aparece como característica comum nas concepções de *Ubuntu* aqui apresentada, precisamente, o facto de considerá-lo como um humanismo, uma ética e passível de universalização e de aplicação em diferentes áreas de atividade do homem, incluindo a política e a economia. Mais para frente irei considerar a tese de Praeg do *Ubuntu* como filosofia política primeira. É sobre esta tese que irei construir a minha proposta de *Ubuntu* como plataforma das relações Norte-Sul.

4.5 Possíveis Objeções ao *Ubuntu* como Plataforma para as Relações Norte-Sul

Antes de evidenciar o que na minha opinião são os pontos nos quais o *Ubuntu* supera a lógica de racionalidade individual liberal, assim como deve proceder para se estabelecer como um modelo universalmente válido, devo considerar duas objeções que podem legitimamente ser levantadas contra a pretensão de propor o *Ubuntu* como plataforma para as relações de cooperação entre estados. A primeira é de natureza antropológica, isto é, a partir do pressuposto de que o *Ubuntu* é um comunitarismo e, por isso, valoriza a cooperação, pode-se levantar a questão de saber se o homem é por natureza cooperativo ou competitivo. A segunda poderá procurar saber que tipo de arranjos institucionais exige a implementação do *Ubuntu* nas relações entre Estados.

A primeira objeção possível terá, de alguma forma, sido respondida no primeiro capítulo sobre as motivações e implicações da competição e cooperação, considerando os estudos da psicologia sobre a teoria de jogo e a teoria política contratualista. Tanto a teoria de jogo, como o contratualismo mostram como a opção pela cooperação é uma segunda opção que surge depois da constatação das desvantagens da competição como primeira opção. Como pode se depreender das considerações aí feitas, a minha posição alia-se à de Aristóteles. Aristóteles sugere que o homem é um animal político por natureza porque a felicidade, o fim para o qual a sua vida é orientada, se realiza na sociedade política onde ele harmoniza o seu fim individual (orientado pela ética) com o da coletividade (orientado pela política) como um todo, subordinando a ética à política (desta maneira oponho-me à posição Hobbes que, rompendo com Aristóteles, afirmou que o reconhecimento mútuo entre os homens (mediado pelo contrato) deriva do medo da morte ou de uma vida solitária e

miserável, e não da sua natureza. Na verdade, a posição de Hobbes só confirma que a competição atenta contra a vida humana e, sendo assim, ela não pode caracterizar a natureza humana.

Assim, o significado social dos bens sociais orientados para a utilidade comunitária que a expressão “a pessoa é pessoa por causa das outras pessoas” inspira, exprime o valor moral que radica no reconhecimento mútuo como característica inerente ao homem e na cooperação e solidariedade comunal como garantes de uma vida feliz e plenamente humana.

No que concerne à segunda objeção possível sobre arranjos institucionais para a implementação do *Ubuntu*, a minha resposta seria elaborada a partir do terceiro capítulo, combinando o cosmopolitismo de Pogge e de Archibugi, o global socialismo de Samir Amin, o “Parecon” de Michael Albert e a “comunia” de Severino Ngoenha.

O cosmopolitismo económico e cosmopolitismo político, respetivamente, de Pogge e Archibugi, precisamente, a nova ordem económica global e democracia cosmopolita, exigem reformas na ordem institucional global. Pogge fala de necessária e possível reforma nas instituições globais porque não foram criadas por Deus, mas por homem e controladas pelos governos mais poderosos do mundo, propondo, assim, a sua ideia de centralização descentralizada como distribuição vertical da soberania. Archibugi, por sua vez, fala da reforma da ONU para que se torne na “espinha dorsal” da democracia cosmopolita a ser construída de baixo para cima, considerando os níveis intraestatal, interestatal e global.

Pessoalmente apoio as possíveis reformas na ordem das instituições globais. Aliás, concordo que a sua necessidade se impõe para a salvaguarda da soberania dos Estados. Com efeito, a atual ordem institucional global já não responde à configuração pluripolar e à consequente diversidade de necessidades do mundo do pós-Guerra Fria. Outrossim, a institucionalização, em si, não garante o respeito de regras, embora seja importante justamente pelo facto de que a sua ausência pode resultar em um cenário pior. Por isso, as propostas de Pogge e Archibugi têm mérito. Considerando particularmente o facto de que as instituições não garantem de *per si* a consecução dos objetivos para os quais são criadas, sobretudo pela possibilidade da sua instrumentalização para fins particulares ou da inoperabilidade dos órgãos fiscalizadores, resulta que a implementação do *Ubuntu*, num espírito de um cosmopolitismo económico ou político à escala global e por uma possível instituição globalmente estabelecida, pode desembocar em uma situação de imposição de

cima para baixo, atentando, assim, à autonomia que se pretende salvaguarda com a sua extensão de uma forma *a posteriori*.

Logo, para evitar uma tal situação, é prudente pensar na implementação do *Ubuntu* com base em instituições existentes ao nível dos Estados particulares, e conduzi-lo para o nível global, à semelhança do procedimento que Archibugi sugere para a extensão da democracia à escala global, e considerando os níveis doméstico, entre Estados em direção ao nível global, dependendo da sua funcionalidade, num processo *bottom-top* e movido por questões endógenas de comunidades políticas particulares. A extensão da democracia ao nível doméstico se coaduna com as instituições do “Parecon” que Michael Albert sugere, exactamente, o conselho de trabalhadores e consumidores, o compromisso de remuneração de esforços e sacrifícios, o complexo de empregos equilibrados e o planeamento participativo para gerir, respetivamente, a solidariedade, diversidade, equidade e autogestão; se coaduna igualmente com a distribuição das “munias” de Severino Ngoenha, que preconiza o consenso como critério para a distribuição dos bens político e sociais e económicos; a extensão ao nível entre Estado se coaduna com o Global Socialismo de Samir Amin, que preconiza a autonomia regional relativamente aos *blueprints* neoliberais, condicente com o desenvolvimento desigual. Por isso, Amin advoga o desenvolvimento de instituições monetárias e financeiras de acordo com linhas regionais em substituição do FMI e do mercado mundial para o capital monetário. Finalmente, o nível global é condicente tanto com a teoria de Pogge, como de Archibugi como um todo, no sentido em as duas teorias marcariam o culminar do processo iniciado pela base. Todavia, estas propostas não anulariam a jurisdição da ONU como uma instituição global, pois a sua intervenção será necessária em situações de emergência. Em si, a proposta da legitimação *a posteriori* do *Ubuntu* visa contrabalançar o poder da ordem institucional global imposta de uma forma *top-down*.

Consideradas as possíveis objeções, de seguida apresento o *Ubuntu* como uma filosofia humanística legitimável a posteriori.

Capítulo 5: O *UBUNTU* E A PRIORIDADE DO *A POSTERIORI*

Nesta parte retomo as posições sobre o *Ubuntu* apresentadas no capítulo anterior para afirmar que esta forma de manifestação do comunitarismo e humanismo africano pode constituir a plataforma desejável para as relações entre Estados. Neste sentido, procurarei mostrar em que sentido o *Ubuntu* supera o neoliberalismo e como deve proceder para conquistar a legitimidade necessária para se tornar alternativa ao sistema neoliberal vigente.

Assim, descartarei a definição de Ramose segundo a qual o *Ubuntu* é a categoria ontológica do povo Bantu, do mesmo modo, procederei com relação à posição de Castiano que considera difícil a universalização de *Ubuntu*. Assumirei a definição sustentada por Augustine Shutte segundo a qual o *Ubuntu* é um humanismo porque que veicula valores de humanidade que como tais são universais. Afirmarei baseado em Ngoenha que a teorização do *Ubuntu* pode decididamente marcar a entrada de África no debate da filosofia universal. Todavia, em termos de estrutura, a minha proposta de teorização do *Ubuntu* segue a concepção de Praeg.

Da tentativa de teorização do *Ubuntu*, ou da fundamentação do exercício insistente de reinvenção do sentido do que é humano que Praeg propõe, de entre os pressupostos que defende, ao mesmo tempo que assumo alguns, a minha posição é diferente relativamente aos outros, ou pelo menos, relativamente à forma como ele os justifica.

Resumidamente, pode-se dizer que Praeg concebe o *Ubuntu* não como epistemologia, nem ontologia ou axiologia específicas africanas, mas como um comunitarismo e humanismo, como filosofia política primeira e distinto do liberalismo. Praeg defende igualmente que o *Ubuntu* não carece de teorização, desde que se apresente como um exercício insistente de reinvenção do sentido do que é humano.

Concordo que o *Ubuntu* não seja uma epistemologia, ontologia ou axiologia específica de África, porque afirmar estas características do *Ubuntu* levar-nos-ia ao erro do essencialismo. Concordo igualmente que o *Ubuntu* seja um humanismo na medida em que, diferentemente do liberalismo que tem o indivíduo, esta filosofia tem o homem no centro e defende uma liberdade social em contraposição à liberdade individual do liberalismo. Defendo que é um comunitarismo no sentido em que, tendo o homem no centro, preconiza a sua realização numa comunidade constitutiva (Sandel), que partilha a história e a tradição

da comunidade (MacIntyre), que encontra o seu sentido na comunidade (Taylor) e que partilha bens e significados sociais (Walzer). Assumo que é distinto do liberalismo, sobretudo, no que se refere a ética individualista, por isso, pode ser proposto em sua substituição. Todavia, à concepção do *Ubuntu* como uma filosofia política primeira, no sentido de um poder de escolha de teorias e dos sujeitos participantes do debate filosófico e, sendo por isso, questão preliminar a qualquer debate filosófico, deve-se acrescentar que o *Ubuntu* é uma filosofia ético-política primeira porque a sua legitimidade universal deve ser estabelecida de uma forma *a posteriori*, diferentemente do que Aristóteles entende por filosofia primeira, aquela cuja universalidade se estabelece *a priori*, não havendo, por isso, na filosofia primeira aristotélica lugar para ética e para a política. Portanto, dizer que o *Ubuntu* deve ser uma filosofia política primeira estabelecida a posteriori significa que a sua validade universal deve resultar da sua funcionalidade prática, em comunidades políticas particulares. Esta funcionalidade deve justificar a sua extensão, de uma forma limitada, a outras comunidades particulares. Neste sentido, dizer filosofia primeira significa dizer filosofia universal cuja universalidade é explicada a posteriori.

Não penso que seja legítimo o receio que Praeg tem da teorização do *Ubuntu*. Mesmo que esse receio seja pela necessidade de o estabelecer como “sentinela” perante a sempre eminente violação dos Direitos Humanos. Isto é, mesmo que a relutância de Praeg seja pelo medo de que, uma vez estabelecido o *Ubuntu*, deixe de funcionar no futuro se surgirem necessidades de ajustamentos do significado do que é humano, não se justifica esse medo. Aliás, todas as teorias criadas ao longo da história arriscam-se a serem falsificadas, como diria Karl Popper. Ademais, quando Praeg aponta as características do seu humanismo como filosofia política primeira, humanismo crítico e antropologia filosófica, não faz outra coisa se não oferecer conceitos que operacionalizariam a sua proposta (teoria).

Portanto, o *Ubuntu* que proponho não é uma categoria ontológica ou epistemológica particular do africano, nem um humanismo impossível de se estabelecer como universalmente válido. É, pois, um humanismo que o mundo precisa, é um modelo de justiça extraído da África para o mundo, e que se apresenta como crítica (alternativa) à proposta menos humana do liberalismo para as relações entre Estados.

Para este propósito é necessário mostrar onde está o erro que torna o liberalismo uma filosofia imbuída de uma lógica de racionalidade individual, e por isso, falhando no estabelecimento de uma ética que propicie uma vida comunitária mais justa. Com este intuito, faço uma incursão à ontologia como disciplina filosófica, nomeadamente a ontologia kantiana, mostrando a sua implicação na moral do tipo kantiano, como é a moral rawlsiana.

5.1 O que é Ontologia?

A ontologia muitas vezes constitui uma marca distintiva nos sistemas filosóficos. Enquanto distingue os sistemas, determina a sua qualidade. A distinção começa pela própria ideia ou compreensão do conceito e vai até à ontologia propriamente dita. Neste sentido, uma boa ontologia implica uma boa qualidade do sistema filosófico como um todo, ou das suas partes. Para os propósitos deste trabalho, deve-se entender por sistema filosófico como define Martial Gueroult citado por Paulo Tunhas:

“Por sistema [...] entendemos todo o pensamento filosófico orgânico, revelando uma *Gedankenwelt*, um mundo de conceitos, e não unicamente essas construções que se afirmam como expressamente realizadas, e onde a busca da simetria aparente é por vezes forçada até ao desenho de falsas janelas” (Gueroult *apud* Tunhas, 2012: 10).

Com base nesta definição, Tunhas conclui que:

Para que haja sistema, a entre-expressão das partes deve permitir que certos núcleos no interior do sistema se autonomizem em territórios, domínios e regiões, correspondendo a determinados objetos de pensamento e desenvolvendo maneiras de pensar que lhe sejam próprias, cada uma possuindo uma exatidão, uma *akribeia*, para falar como Aristóteles, ou como Wittgenstein, uma métrica particular. (Tunhas, 2012: 11).

Para que fique claro o que quero afirmar, devo começar por analisar o conceito ontologia, considerando a ideia de sistema filosófico que Tunhas oferece.

Em primeiro lugar, é necessário reconhecer que falar de ontologia implica necessariamente falar da metafísica. Aliás, alguns sistemas filosóficos distinguem¹¹⁹ a ontologia da metafísica, apresentando aquela como parte desta. Outros identificam estes conceitos como sinónimos, outros ainda, não falando de ontologia, referem-se a ela enquanto determinam o conteúdo que deve ser considerado sobre o nome metafísica¹²⁰. Entretanto, o denominador comum nesta discrepância toda tem sido a consideração desta área disciplinar da filosofia como aquela que se dedica ao estudo do *ser* ou *ente*.

Embora o termo ontologia só apareça no século XVII, na obra *Lexicon philosophicum* (1613) de R. Goclenius, o conteúdo sobre o qual a disciplina versa é muito antigo, uma vez que a ontologia significa ciência do *ente* ou do *ser* (Weissmahr, 1986: 9)¹²¹. Neste sentido, a palavra remete a Aristóteles. Aristóteles, no livro IV, 1-2, da *Metafísica* fala de uma ciência “que estuda o *ente* enquanto *ente*. Uma *filosofia primeira*¹²² que se ocupa da realidade no seu conjunto, de um ponto de vista superior e último e que explica, deste ponto de vista, as questões fundamentais das outras ciências (Aristóteles, 1942: 7580).

Se Aristóteles fala de uma *filosofia primeira* que estuda o *ente enquanto ente*, a sua filosofia primeira é apresentada em oposição a uma *filosofia segunda*¹²³. Esta última deve ser explicada a partir da primeira. Neste sentido, a filosofia primeira (a metafísica) é uma ciência das essências (*Metafísica*, L. XII, cap. I). Ao mesmo tempo que a filosofia

¹¹⁹ Em Aristóteles, a ontologia, constituiria uma das subdivisões da *Metafísica*, conjuntamente com a etiologia, ousiologia e teologia (Cf Aristóteles; 1942).

¹²⁰ Kant não fala necessariamente de uma ontologia, mas quando se refere à metafísica como o fundamento dos objectos de estudo da filosofia (o conhecimento, a beleza e a liberdade) no seu sistema filosófico, constrói desta forma uma ontologia (Cf Kant, s/d).

¹²¹ Minha tradução a partir da versão espanhola apresentada da lista bibliográfica.

¹²² A *filosofia primeira* de Aristóteles corresponde a sua teologia, o mesmo acontecendo em Platão. Em Platão está evidente que os fundamentos últimos da realidade e o divino não se diferenciam em definitivo. Para Aristóteles, o campo temático da “filosofia primeira” não só abarca a doutrina nos primeiros princípios internos das coisas mundanas, inclui também a reflexão filosófica que avança até as causas transcendentais e universal de toda a realidade. Esta é a característica fundamental da metafísica na antiguidade grega (Weissmahr, 1986: 10).

¹²³ A *filosofia segunda* ou física distingue-se da filosofia primeira, no sentido em que não procura as essências, mas os acidentes. Baseando-se, assim, nos sentidos e suscetível de ser explicada pela filosofia primeira (Weissmahr, 1986: 10).

primeira aristotélica explica a filosofia segunda (a física), ela transcende e torna-se numa causa última e divina, por isso, uma teologia.

Se na antiguidade, a metafísica já coincide com a teologia, na modernidade ocorre um processo de diferenciação que se deve a formação de uma ciência da natureza distinta da filosofia natural. Uma ciência que se apoiava nos experimentos e que não pretendia conhecer as essências das coisas, mas as relações contínuas e constantes entre os processos naturais. Esta situação conduziu ao reconhecimento de que era necessário introduzir algumas distinções dos problemas tratados na filosofia da natureza tradicional, isto é, problemas tratados pela física estática aristotélica e a física dinâmica moderna, respetivamente. Assim, surge uma “metafísica especial” que compreendia a cosmologia (a filosofia da *res extensa*, cartesianamente falando); a psicologia filosófica ou racional (filosofia do espírito ou *res cogitans* cartesiana) e a doutrina filosófica de Deus. A esta metafísica especial dividida em três partes, seguiu mais tarde a “metafísica geral”, que ficou a ser conhecida pelo nome de “ontologia”. Deste modo, a ontologia aparece como o estudo das questões mais gerais que devem antepor-se às mencionadas pela metafísica especial. Neste sentido, a ontologia como uma doutrina geral do ser, mantinha o estatuto de disciplina filosófica muito abstrata, uma vez que o estudo de um existente concreto (mundo, alma, Deus) cai nos distintos ramos da metafísica especial (Weissmahr, 1986: 10).

Num desenvolvimento posterior do pensamento filosófico, a designação de “ontologia” experimentou diversas oscilações de significado, dependendo sempre da ideia que se tem do *ser* ou do *ente*. Igualmente, a palavra metafísica tem adquirido vários significados, de acordo com as escolas, até ao ponto de chegar a significar uma coleção de afirmações que carecem de fundamentos, descrição de um saber oculto, um sistema conceptual diminuído e alheio à realidade¹²⁴, mas também, ganhou o sentido de uma disciplina do *ser* em sentido clássico e uma ciência filosófica fundamental¹²⁵. A

¹²⁴ Neste sentido pode se considerar o positivismo de Comte, que dividindo os estágios do conhecimento científico, considera a metafísica, estágio que sucedendo o teológico (estágio da infância do conhecimento científico), ainda não é o estágio científico propriamente dito, se não a juventude do conhecimento científico. Assim, o estágio científico seria o positivo, característica da ciência moderna (Cf. Comte; 1872).

¹²⁵ Entre os que consideram a metafísica como uma ciência filosófica fundamental, para além de Kant, está Spinoza. Em *Pensamentos Metafísicos* onde define o ente, objeto da ontologia, como “tudo aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente, ou pelo menos poder existir”, divide-o em *ente* que por sua natureza existe necessariamente e *ente* cuja essência não envolve a existência

identificação ou distinção dos conceitos *Metafísica* e *Ontologia* e, ainda, a disparidade de significação que estes conceitos tomam, coincide, muitas vezes, com o que diferencia os sistemas filosóficos.

Embora use muito o termo ontologia, faço-o sem distingui-lo da metafísica. O que me interessa, pois, é o facto de a disciplina a que os termos se referem ter que se desenvolver como uma doutrina do *ente* real, como acontece no sistema kantiano, embora Kant não fale necessariamente de uma ontologia, mas explicitamente de *Metafísica*¹²⁶. É importante sublinhar que a *Metafísica* no sistema de Kant corresponde ao mundo *numénico* e que o mundo *numénico* só é acessível através da razão, isto é, o cultivo da razão constitui a condição necessária para o acesso a este mundo, correspondente ao mundo do conhecimento e da liberdade, como pretendo mostrar a seguir.

5.2 O Ponto Fraco do Liberalismo a Partir da Ontologia Kantiana

Dois conceitos são importantes no sistema filosófico e, por consequência, na “ontologia” kantiana. Trata-se dos conceitos *a priori* e *a posteriori*. Kant designa de *a priori* aos juízos que não só são independentes de experiências particulares, mas de toda e qualquer experiência. Assim, os conhecimentos puros são aqueles conhecimentos *a priori* independentes da experiência. Diferentemente, por *a posteriori* Kant refere-se aos conhecimentos que têm origem na experiência, por isso dela dependem (Kant, 1781: 37). Entretanto, Kant considera que é possível, com efeito necessário na ciência da natureza, a qual diz respeito a objetos sensorialmente externos, contar com princípios *a priori* e, com base neles, pré-estabelecer um sistema desses princípios, isto é, uma ciência metafísica da natureza para a ciência aplicada a experiências particulares (a física). Mas para que tenham validade universal, estes princípios têm que ser originados numa base *a priori* (Kant, 2003: 57).

senão possivelmente. Este último divide-se em substância e em modo. Esta subdivisão assemelha-se à ontologia aristotélica que classifica o ser quanto a matéria e forma (Spinoza; 1983: 21-24)

¹²⁶ Teatro das disputas infundáveis nas quais a razão humana, usando princípios que ultrapassam os limites da experiência, procura libertar-se das suas contradições (Immanuel Kant; s/d: 3).

O filósofo de Königsberg assevera que na física é possível admitir muitos princípios como universais com base na evidência da experiência. Considera o exemplo da Química, uma ciência natural cujos praticantes “baseiam suas leis mais universais na combinação e separação das substâncias, devido às suas próprias forças, inteiramente na experiência” a tal ponto que acreditam na sua universalidade e necessidade “que não temem detetar um erro nos experimentos realizados em conformidade com elas” (Kant, 2003: 57). Todavia, defende Kant, com as leis morais é diferente na medida que elas “retêm sua força de leis somente na medida em que se possa vê-las como possuidoras de uma base *a priori* e sejam necessárias. Com efeito, “conceitos e juízos sobre nós mesmos e nossas ações e omissões não têm nenhum significado moral se o conteúdo deles puder ser aprendido meramente a partir da experiência” (Kant, 2003: 58).

Ora, as ilações preliminares que se podem tirar do acima exposto sobre o pensamento kantiano podem ser: primeira – enquanto os conceitos *a priori* são independentes da experiência, os *a posteriori* dependem desta para obter a validade universal; segunda – a física, podendo derivar leis universalmente válidas a partir da experiência, necessita de um sistema de princípios *a priori* (metafísica da natureza) para que tenham uma validade universal no sentido estrito; finalmente, terceira – a universalidade das leis morais depende necessariamente de uma base *a priori* (uma metafísica dos costumes). Entretanto, embora com diferentes graus de dependência, tanto a física como a moral têm necessidade de uma metafísica legitimadora da validade universal das suas leis. Neste sentido, a metafísica compreende a essência da realidade, isto é, desenvolve-se como uma doutrina do *ente* real, logo, é uma ontologia. Uma ontologia kantiana assim entendida preconiza que a essência (o mundo *numérico*) coincide com a libertação da experiência (mundo *fenoménico*), uma vez que esta constitui constrangimento para a universalidade do conhecimento, da beleza ou da lei moral, como objetos epistemológicos.

O veículo para aceder ao mundo numérico é a razão. Ela é a única capaz de levar às leis universais. Com efeito, os princípios *a priori* são puramente racionais. Assim, o sujeito para a atingir a verdade, o belo ou a liberdade, precisa de desenvolver a razão pura, a capacidade de julgar ou a razão prática. É neste âmbito que Kant escreve a *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Capacidade de Julgar* e *Crítica da Razão Prática*.

Na *Crítica da Razão Prática* onde Kant descreve o seu sujeito moral, ele apresenta a liberdade como a característica principal deste sujeito e a racionalidade como aquela que determina a sua liberdade. De facto, em Kant, os preceitos morais são comandados para todos, e por isso não consideram as inclinações, na medida em que todos são livres e dispõem de razão prática. Assim, cada um não extrai instruções das suas leis a partir da observação de si mesmo e de sua natureza animal ou percepção dos modos do mundo. O que acontece é que, no comportamento humano, a razão ordena como cabe aos homens agir, mesmo que nenhum exemplo disso possa ser encontrado, e não leva em consideração as vantagens que pudéssemos com isso granjear, o que somente a experiência poderia ensinar (Kant, 2003: 58). Para Kant, isto acontece porque, embora a razão nos permita buscar nossa vantagem de todas as formas que nos são possíveis, e possa, inclusive, nos prometer, com o testemunho da experiência, que provavelmente nos será mais vantajoso, no conjunto, obedecer aos seus comandos do que os transgredir, ainda assim, a autoridade de seus preceitos na qualidade de comandos não é baseada nessas considerações. Ao invés disso, ela os utiliza (como conselhos) somente como um contrapeso contra induzimentos para o contrário, a fim de compensar antecipadamente o erro de passagens tendenciosas na avaliação prática, e somente então, assegurar que o peso de fundamentos *a priori* de uma razão prática pura fará os pratos da balança oscilarem a favor da autoridade de seus preceitos (Kant, 2003: 58-59).

Assim, a razão torna-se na condição para a liberdade enquanto garante a libertação dos constrangimentos da experiência. Ela permite que o homem aceda à “um sistema de cognição *a priori* a partir exclusivamente de conceitos”, isto é, a partir de uma metafísica. Sendo uma metafísica de uma filosofia prática, “que não tem a natureza, mas a liberdade de escolha por seu objeto”, será então uma metafísica dos costumes. Esta, para preservar o seu carácter *a priori*, condição da sua universalidade, não pode ser baseada na antropologia, embora possa, não obstante, ser aplicada a ela (Kant, 2003: 59).

Segue daqui que o sujeito moral kantiano tem como característica fundamental a liberdade de escolha, garantida pela autonomia da razão, enquanto desprendida da experiência. Deste modo, o conceito de liberdade torna-se num conceito racional puro. Por isso mesmo, ele transcende para a filosofia teórica. Mas no uso prático da razão, o conceito de liberdade prova a sua realidade através de princípios práticos, que são leis de uma causalidade da razão pura para determinação da escolha, independentemente de quaisquer

condições empíricas (da sensibilidade em geral) e revelam uma vontade pura em nós, na qual conceitos e leis morais têm fonte (Kant, 2003: 64). Neste conceito de liberdade estão baseadas as leis morais que leis práticas incondicionais.

O filósofo de Königsberg considera que, porque as escolhas dos homens são afetadas pela sensibilidade, opondo-se, deste modo, à vontade pura, as leis morais são para elas imperativas. Assim, o imperativo torna-se numa regra que converte em necessária uma ação que é subjectivamente contingente, constringindo o sujeito a conformar-se à regra. São deste tipo as leis morais práticas de Kant. Elas constituem-se em imperativos categóricos (incondicionais), aqueles que representam uma acção como objectivamente necessária e exprimem-se com base na seguinte fórmula: “age com base em uma máxima que possa ter validade como uma lei universal” (Kant, 2003: 67-68).

Repare-se que esta fórmula do imperativo categórico não se refere a nenhuma propriedade da escolha, mas, simplesmente à liberdade de escolher. Quer dizer que somente a escolha pode ser chamada livre. E a liberdade da escolha refere-se à ausência de constrangimentos da sensibilidade. Portanto, é livre a escolha que é feita em sede da legislação interna da razão.

Da liberdade de escolha deriva a imputabilidade moral, isto é, o julgamento pelo qual alguém é considerado como autor de uma acção. Ainda, subjectivamente, o grau ao qual uma acção pode ser imputada tem que ser avaliado pela magnitude das barreiras que tiverem que ser vencidas. Logo, quanto maiores as barreiras naturais (da sensibilidade) e menor a barreira moral (do dever), tanto maior será o mérito da boa acção. Por outro lado, quanto menores os obstáculos naturais e maior o obstáculo procedente dos fundamentos do dever, tanto mais imputável (como culpável) é a transgressão. Por conseguinte, para Kant, a disposição de alma do sujeito – se cometeu a acção num estado de agitação ou mediante fria deliberação –, produz uma diferença na imputabilidade (Kant, 2003 : 70-71).

Resumindo, a liberdade, condição da moralidade em Kant, resulta da libertação dos constrangimentos da sensibilidade. Tal liberdade é concernente à escolher de respeitar ou não a lei moral universal que o imperativo categórico exprime. Assim, a escolha é determinada pela vontade livre, cuja liberdade é alcançada quando conduzida pela razão. Neste sentido, a escolha feita no âmbito da vontade livre é condição da imputabilidade moral. Resulta daqui que o sujeito moral kantiano é um sujeito abstrato enquanto a condição

da sua moralidade é a liberdade, quer dizer, a “fuga” do mundo fenoménico (o mundo da contingência, da experiência, em última análise, da história: da relação com as coisas ou com as pessoas) em busca de uma universalidade. Por isso, o imperativo categórico enuncia uma moral de forma, que não se refere a nenhuma propriedade da escolha, mas simplesmente à sua liberdade. Dito de outra forma, a moral kantiana não prescreve o conteúdo da lei, deixando, assim, ao critério do sujeito a avaliação das situações concretas do seu relacionamento com os outros, com base no imperativo categórico.

O problema desta moral está no facto de que preconiza um sujeito abstracto que vive com base numa moral abstrata, num mundo fenoménico, onde agem sujeitos concretos, o que é, em si, uma contradição. Esta contradição é visível no pensamento moral de base kantiana como é o pensamento de John Rawls, que desemboca numa moral de um sujeito individualista, que espero ter esclarecido enquanto me referia às motivações e implicações da competição e cooperação como lógicas de racionalidade. Este é o ponto fraco do liberalismo que leva a injustiças. Entretanto, nem sempre as reações às injustiças do liberalismo são coerentes, como procuro demonstrar a seguir.

5.3 A Incoerência das Reações Igualitárias às Injustiças do liberalismo

A par das contradições do liberalismo radicadas na lógica de racionalidade individual e propiciadas por uma “ontologia” do tipo kantiano, é necessário mostrar as incoerências de algumas posições que se contrapõem ao liberalismo, por sua vez, radicadas em um certo tipo de igualitarismo. Estas incoerências atestam que existem no liberalismo valores imprescindíveis para uma vida comunitária salutar, como a defesa da autonomia individual e dos Direitos Humanos. Por isso, penso que uma alternativa coerente deve articular estes valores. Para mostrar estas incoerências considero nesta parte, autores como Axel Honneth (2017), Harry Frankfurt (2015) e Michael Walzer (1983).

Começo, pois, por Axel Honneth. Honneth é um filósofo e sociólogo alemão. Ele é director do Instituto para a Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt. É considerado um renovador da Teoria Crítica. Na Escola de Frankfurt vem depois de Habermas. É autor do livro *A Ideia do Socialismo: uma tentativa de atualização* (2017). Nesta obra, Honneth procura atualizar o socialismo no sentido de se tornar aplicável aos nossos dias. Para isso, como ponto de partida, coloca as seguintes questões: Porque é que as ideias do socialismo perderam o poder inspirador que tiveram outrora? Poderão essas ideias vir a recuperar a

pujança que tiveram no passado? Honneth procura responder a estas perguntas reconstruindo a ideia original do socialismo, explicando as razões que tornaram o socialismo obsoleto e recuperando o socialismo cunhando novos conceitos.

Para os propósitos deste trabalho e para responder à questão colocada pelo subtítulo desta parte, interessa a reconstrução da ideia original do socialismo e a explicação das razões que tornaram o socialismo inadequado.

Citando Honneger, Honneth afirma que no ideal que o socialismo veicula subjaz a ideia de “liberdade social” contraposta à ideia de liberdade individual inerente ao liberalismo. Com efeito, o autor mostra que, enquanto o socialismo defende que necessitamos de condições para a nossa autorealização e alcançáveis apenas por via de um trabalho colectivo, pela relação de solidariedade e pela entreajuda na luta por um objectivo comum, isto é, através da criação de uma situação em que a liberdade de um implica a liberdade de todos; o liberalismo defende a “liberdade negativa”, que supõe uma relação concorrencial, onde a liberdade de um indivíduo é tanto maior quanto menor for a liberdade dos outros. Na verdade, a raiz da ideia socialista está na sequência da “questão social” decorrente da Revolução Industrial, cuja característica era um progresso tecnológico e crescimento económico que se traduzia no enriquecimento de uma minoria, condenando os operários a uma existência miserável, contrariando-se, desta forma, os ideais da Liberdade e Fraternidade afirmadas pela Revolução Francesa.

Citando Durkheim, Honneth mostra que todas as diferentes doutrinas socialistas, desde Owen, Saint-Simon, Fourier, e daí em diante, convergem na ideia de que a injustiça social só pode ser vencida submetendo as funções económicas ao poder de decisão da sociedade que, no quadro duma sociedade de mercado livre, haviam escapado ao controle social. Assim, a colectivização dos meios de produção não é defendida como um fim em si mesmo, mas como uma condição necessária à instituição de um relacionamento social, fundado sobre princípios éticos de cooperação e solidariedade. Seria em resultado deste estado de coisas que socialistas tão diferentes como Louis Blanc ou Proudhon defenderiam que em uma sociedade fundada no princípio da concorrência, as ideias da liberdade e da fraternidade são incompatíveis. Isto porque a defesa da liberdade, no contexto de uma sociedade fundada sobre a propriedade privada e sobre o mercado, limita-se à instituição de

um regimento jurídico que garante a defesa de direitos individuais, regulando o confronto de interesses egoístas e dispensando a entreaajuda solidária.

Para resolver esta incompatibilidade, o exercício a fazer será rever o conceito de liberdade, compatibilizando-o com o da fraternidade. Neste sentido, a nova ordem económica defendida pelos socialistas utópicos não visava apenas uma mais justa distribuição de recursos. Pretendiam que a comunitarização mais radical da produção deveria servir o objectivo moral de retirar o carácter de prosseguimento de interesses puramente privados à liberdade proclamada pela revolução, para a tornar compatível com a outra promessa revolucionária da fraternidade, sob a forma de uma cooperação voluntária. (Honneth, 2017: 28).

Considerando o socialismo de Marx dos seus escritos de juventude, nos quais defende que em uma sociedade capitalista todos os bens são mercadorias e, portanto, nas suas relações económicas, os homens relacionam-se entre si enquanto “comerciantes”, estando implícito um reconhecimento recíproco do seu egoísmo privado. Marx afirma que, embora nas sociedades onde existe divisão do trabalho, cada um depende de todos os outros, nas sociedades capitalistas, esta relação de dependência não é transparente, porque no contexto de um mercado monetarizado, a relação com o outro é substituída pela relação com o dinheiro, procurando cada um obter aquilo de que necessita para satisfazer necessidades individuais e agindo na ignorância dos desejos dos demais.

Diferentemente do que acontece na sociedade capitalista, em uma “associação de produtores livres”, os seus membros já não “estão ligados entre si apenas através de uma simples complementaridade anónima dos seus objectivos privados, mas partilham a preocupação com a auto-realização dos outros”. Ou seja, para Marx, relações sociais fundadas no trabalho solidário são uma condição necessária da liberdade, mas só são possíveis em uma sociedade socialista. Logo, a defesa da liberdade exige o fim do capitalismo (Honneth, 2017: 34).

É por isso que a ideia original do socialismo baseia-se na noção de que seria possível criar, no futuro, sociedades inteiras de acordo com o modelo destas comunidades solidárias, concretizando, assim, os ideais de Liberdade, Igualdade e Fraternidade que inspiraram a Revolução Francesa, que acabaram por se tornar parte dos princípios

legitimadores das sociedades actuais. Entretanto, para Honneth, esta ideia com o tempo se tornou antiquada (Honneth, 2017: 42-43).

Porque para o pensador de Frankfurt o socialismo se tornou antiquado?

Ora, Honneth refere que Owen, Proudhon ou Marx, acreditavam que a economia de mercado era a causa do estreitamento egoísta da concepção liberal da liberdade e que a sua superação era condição suficiente da constituição de uma comunidade cooperativa e solidária. Além disso, estes socialistas consideravam que essa transformação se poderia realizar imediatamente a partir do momento em que fosse percebida pela grande massa dos trabalhadores como sendo a cura para os seus sofrimentos. Finalmente, pensavam que a transformação correspondia a uma necessidade histórica, pelo que se afirmava como inevitável. Honneth analisa cada um destes pressupostos para revelar o fracasso do socialismo. Procura, portanto, responder às seguintes questões: até que ponto a transformação das relações económicas é condição suficiente da liberdade? até que ponto o proletariado é o agente dessa transformação? será a História inevitável?

Relativamente à primeira questão, Honneth refere que os primeiros socialistas equacionavam o problema da liberdade relacionando-o, sobretudo, com a acção dos homens na esfera da actividade económica. Por exemplo, para Saint-Simon, o socialismo resumia-se numa gestão tecnocrática dos recursos materiais partilhados por todos, orientada no sentido da satisfação do bem-comum, e dispensava a existência de um poder político dotado de uma autonomia própria; para Proudhon, a interacção entre pequenas comunidades de produtores seria suficiente para regular a vida colectiva, exigindo a abolição de todas as actividades governamentais. Por fim, para Marx, no capitalismo, o Estado assume a forma de um aparelho burocrático dotado de uma relativa autonomia e, por isso, seria natural e legítimo que as pessoas se dirigissem às autoridades para reivindicar o fim de leis discriminatórias que afectem direitos individuais. Mas, numa sociedade autogerida, isso deixará de fazer sentido, pois “todo o membro do povo é igual parceiro da soberania popular participante” (Honneth, 2017: 55).

No que concerne à segunda questão, Honneth refere que os ideais socialistas são a expressão dos interesses de uma força de oposição já existente na sociedade. Esta é uma posição que existe em todos os socialistas. Com efeito, para Saint-Simon, esta força seria

toda a classe dos empregados na indústria, desde os gestores, os engenheiros, até aos simples trabalhadores manuais; para Owen, Louis Blanc ou Proudhon, seria a classe operária.

A posição de todos os socialistas utópicos não resultava de um juízo empiricamente fundado, mas simplesmente de uma suposição que, de alguma forma, é convincente: o socialismo seria, por uma necessidade lógica, uma aspiração desses grupos sociais. Marx, por sua vez, chegou a considerar as suas próprias concepções teóricas como a expressão ideológica dos interesses do proletariado. De modo que o proletariado seria o protagonista de uma missão histórica: o triunfo do socialismo sobre o capitalismo, apesar de haver indivíduos concretos que, embora pertencessem a essa classe, pudessem não ter consciência disso, podendo, inclusive manifestar na prática, propósitos divergentes. Honneth mostra como a Escola de Frankfurt denunciou esta “ficção sociológica” ao criticar a ideia de que uma determinada condição social determinaria, necessariamente, certas aspirações ou interesses. Na realidade, no ocidente do pós-guerra, não só o movimento operário passou a adoptar um carácter essencialmente reformista, como a própria classe operária se tornou numa classe minoritária, no contexto de uma crescente terciarização do tecido económico e social.

A terceira questão é a que concebe a História como um progresso permanente, que apenas poderia ser detido momentaneamente pela resistência de estruturas sociais retrógradas, mas que o socialismo, eliminando os privilégios das classes ociosas, instauraria um novo tipo de relações sociais que se conjugariam naturalmente com as exigências impostas pela modernização. Esta concepção de progresso histórico resultaria da necessária adaptação das relações sociais às transformações económicas impulsionadas pelo contínuo avanço da ciência e da tecnologia. Esta concepção, inspirada em Turgot e Condorcet, perpassa todo o pensamento de Saint-Simon, de Louis Blanc ou de Proudhon, para quem o socialismo seria a consequência inevitável da evolução histórica. Por sua vez, Marx sustenta esta ideia de duas formas diferentes: por um lado, considera que o permanente desenvolvimento das forças produtivas exige, em momentos críticos, a alteração das relações de produção; por outro, vê na luta de classes o motor da história. Trata-se de duas vertentes do materialismo histórico que foram diferentemente valorizadas por diferentes autores. Estes autores, ora entenderam a concepção marxista da história como um determinismo tecnológico, ora relativizaram a ideia de inevitabilidade da história, sublinhando a

importância da determinação das classes exploradas como condição do sucesso da revolução.

Relativamente a esta última questão, Honneth refere que a evolução das sociedades modernas desmentiria as duas vertentes do materialismo. Aponta que as experiências socialistas ocorridas no século XX revelaram que a colectivização das forças produtivas não dispensa processos institucionalizados de negociação democrática de objectivos comuns, nem as garantias de direitos individuais. Isto sob pena da centralização do poder económico nas mãos do Estado não resultar na conquista da “liberdade social”, mas na afirmação de um poder totalitário, exercido por uma elite dominante. Além disso, nas sociedades capitalistas, a terciarização do tecido social e o enriquecimento da classe operária põem em questão o papel que lhes foi atribuído de sujeito da revolução. Finalmente, a dinâmica autodestrutiva do capitalismo foi contrariada pela intervenção do Estado na actividade económica, condicionando o livre funcionamento dos mercados e amortecendo o efeito das crises que deveriam anunciar o inevitável triunfo do socialismo.

Do exposto, no concernente à posição de Honneth sobre o socialismo, depreende-se que as incoerências dos socialismos têm a ver com a igualização da ideia de liberdade, a ideia de sucesso e a ideia de história. Isto é, a equação da liberdade relacionada, sobretudo, com a ação dos homens na esfera da actividade económica, abolindo todas as actividades governativas. É igualmente incoerente a afirmação de que os ideais socialistas são a expressão de uma força específica da sociedade (técnicos, operários ou proletários); finalmente, é incoerente a concepção da história como um progresso rumo ao socialismo, que eliminaria os privilégios das classes ociosas e instauraria um novo tipo de relações sociais que se conjugariam naturalmente com as exigências impostas pela modernização. Todavia, o ápice de todas estas incoerências está no fato do socialismo afirmar estas características como algo pelo qual todas as sociedades deveriam passar, sendo por isso, o único caminho do progresso.

Entretanto, se quisermos apontar de uma forma simples e, de acordo com Honneth, as incoerências do socialismo, podemos dizer que esta doutrina peca por sublinhar as estruturas económicas em detrimento dos arranjos políticos, assumindo que, nas sociedades capitalistas, é necessário um Estado que adota a forma de um aparelho burocrático, provido de uma relativa autonomia, para fins de defesa de direitos dos indivíduos perante leis

discriminatórias. Mas que, numa sociedade autogerida isso deixará de fazer sentido, pois neste tipo de sociedade, todo o membro do povo é igual parceiro da soberania popular participante. Estas seriam as incoerências do socialismo que Honneth pensa que precisariam de ser corrigidas para a actualização do socialismo para os propósitos da sua aplicação nos nossos dias.

Harry Frankfurt, por sua vez, mostra a incoerência do igualitarismo como alternativa às falhas do capitalismo liberal na sua obra intitulada *Sobre a Desigualdade* (2016). Frankfurt é um filósofo americano e Professor Emérito de filosofia, na Universidade de Princeton onde ensinou de 1990 a 2002. Na obra *Sobre a Desigualdade*, propõe o que chama de doutrina do “suficientarismo” como alternativa ao igualitarismo.

A questão de fundo sobre a qual Frankfurt elabora prende-se com o aumento dos índices de pobreza e de desigualdades de rendimento nos EUA, apontados pelo Presidente Obama durante um dos seus mandatos, como o desafio crucial de então. De acordo com Frankfurt, face a estas constatações, muitos acreditam que a igualdade económica tem, em si mesma, um valor moral considerável, nesse sentido, insistem que os esforços necessários para alcançar esse ideal igualitário deveriam ser prioritários (Frankfurt, 2016: 11-14).

Frankfurt pensa que eliminar as desigualdades de rendimentos não pode ser, em si, o objetivo fundamental. Justifica esta afirmação no facto de que é possível eliminar estas desigualdades de uma vez por todas, bastando para isso estabelecer que todos os rendimentos se situem equitativamente abaixo da linha da pobreza, o que não resolveria a questão essencial. Logo, esta pretensão igualitarista é incoerente (Frankfurt, 2016: 12).

Por isso, Frankfurt pensa que, por si só, a igualdade económica não tem importância particular. Daí que não seria, em si mesma, moralmente questionável, porque do ponto de vista da moralidade, não é importante que todos tenham o mesmo. Sendo que o que é moralmente importante é que cada um tenha o suficiente. Isto porque, se todos tivessem dinheiro suficiente, não seria relevante nem constituiria uma preocupação saber se alguém teria mais do que os outros. Frankfurt afirma, assim a sua doutrina do “Suficientarismo” como alternativa ao igualitarismo. O suficientarismo, negando o valor moral intrínseco da igualdade, afirma apenas o seu valor instrumental e contingente, enquanto dependente dos eventuais bons resultados que possa produzir. Assim, a doutrina de Frankfurt preocupa-se

mais com a eliminação da pobreza do que com o estabelecimento da igualdade de rendimento.

Entretanto, Frankfurt reconhece que, mesmo que a igualdade económica não seja em si, e por si, importante, os esforços para promover uma política económica igualitária poderão ser indispensáveis para atingir diversas metas sociais desejáveis. Para além disso, reconhece que a busca da igualdade pode ser o caminho mais viável para alcançar a suficiência. Neste sentido, a igualdade económica se torna uma condição necessária para a obtenção de bens que possuam genuinamente um valor intrínseco.

Todavia, o autor aponta para algumas consequências negativas da crença num valor intrínseco da igualdade económica, a saber: o facto de que o igualitarismo económico só é alcançável à custa da repressão da liberdade individual, que propicia o desenvolvimento da desigualdade de rendimento, e que decorre do conflito entre igualdade e liberdade, numa situação em que as pessoas são deixadas à sua sorte; o facto de que a preocupação com a igualdade económica faz com que as pessoas se predisponham para se sentir satisfeitas com um determinado nível de rendimento ou riqueza, situado longe dos seus mais distintos interesses e ambições pessoais, afastando-se, assim, do que realmente as preocupa, do que verdadeiramente desejam ou precisam e do que as irá, de fato, satisfazer (Frankfurt, 2016: 17-19).

Portanto, Frankfurt aflige-se com o fato de a preocupação com o igualitarismo desviar a atenção dos intelectuais dos problemas filosóficos fundamentais que têm a ver, precisamente, com a identificação das considerações com maior importância moral e humana, do que com a igualdade económica e, daí elaborariam, em pormenor e de uma forma compreensiva, um sistema conceptual que pudesse guiar e facilitar as suas investigações fidedignas. Entretanto, Frankfurt pensa que o fascínio generalizado pelo igualitarismo económico tem, infelizmente, ocultado a importância de uma investigação sistemática dos problemas analíticos e teóricos levantados pelo conceito de ter o suficiente. Embora reconheça que o significado da doutrina da suficiência esteja longe de ser claro, afirma que esta não é uma razão suficiente para que se prefira adotar uma alternativa incorrecta. Assim, contra os igualitaristas, refere que, na tentativa de tornar aceitável a doutrina que defendem, eles salientam, muitas vezes, a disparidade entre as condições de que os ricos gozam e as sofridas pelos pobres.

Frankfurt pensa que mostrar que a pobreza é forçosamente indesejável não é o mesmo que mostrar a desigualdade. Isto é, o que faz com que uma pessoa seja pobre não é

o facto de ter menos dinheiro do que as outras pessoas. Por isso, defende que as situações que envolvem desigualdades são moralmente perturbadoras apenas na medida em que violam o ideal do suficiente.

Assim, o erro fundamental do igualitarismo económico consiste em supor que é moralmente importante saber se uma pessoa tem mais do que outra, independentemente de quanto tenha cada uma e do grau da utilidade que cada um retira do que tem.

Mas o que Frankfurt entende por suficiente?

Na doutrina da suficiência, “o uso da noção ‘suficiente’ refere a satisfação de um critério em vez de atingir o limite”. Por isso, “afirmar que uma pessoa tem dinheiro suficiente significa – mais ou menos – que está satisfeita, ou que é razoável ela estar satisfeita, com o facto de não ter do que na realidade tem”. Logo, se uma pessoa está satisfeita com a quantidade de dinheiro que tem, então, na medida em que tiver razão para ficar descontente com o caminho que a sua vida está a seguir, não supõe que mais dinheiro a tornaria significativamente menos insatisfeita (Frankfurt, 2016: 46).

Esta posição de Frankfurt é, em si, controversa. Ela é criticável pelo facto de não especificar o que é o suficiente. Entretanto, tem o mérito de focar a sua preocupação na eliminação da pobreza e na demonstração de que, para esse efeito, não é necessário um exercício de igualização das pessoas em termos de rendimentos. Desta maneira demonstra a incoerência do igualitarismo como reação às injustiças do liberalismo.

Por sua vez, Michel Walzer, contra o igualitarismo, pensa que a igualdade entendida literalmente é um ideal cheio de traições. Para ele, os homens traem este ideal logo que organizam um movimento pela igualdade e distribuem poder, posições e influencia entre eles. De fato, o que acontece nesses casos é: escolhe-se uma secretária executiva que grava os primeiros nomes de todos os membros; escolhe-se um adido de imprensa que lida com repórtes com notáveis habilidades, escolhe-se um representante incansável que viaja pelas delegações locais para criar as bases. As pessoas escolhidas são pessoas necessárias e inevitáveis e, certamente, elas são algo mais do que iguais relativamente aos seus companheiros. Pode ser que elas sejam traidoras, pode ser que não (Walzer, 1983: xi).

Isto significa que o apelo à igualdade não é explicado pelo seu significado literal. Daí surge a pergunta: o que a igualdade pode significar se não pode ser considerada literalmente? Em que sentido nós somos iguais uns aos outros? E em virtude de que características somos iguais?

Para Walzer, a resposta à pergunta em que sentido nós somos iguais uns aos outros tem a ver com o reconhecimento de uns aos outros como seres humanos, membros dos mesmos espaços, sendo que, o que reconhecemos são corpos e mentes e sentimentos e almas (Walzer; 1983: xii). Walzer defende que a raiz do significado da igualdade é negativa, isto é, o igualitarismo na sua origem é uma política abolicionista. Não visa eliminar todas as diferenças. Visa, sim, eliminar um conjunto de diferenças e, um conjunto de diferenças em diferentes momentos e lugares. Sendo que “o conjunto de diferenças que o homem procurava abolir na sociedade aristocrática são diferentes dos que procurava abolir na sociedade capitalista, burocrática e nas sociedades com supermacia racial ou sexual, por exemplo” (Walzer; 1983: xii).

O que é mais interessante em Walzer é que ele associa as desigualdades ao monopólio e ao predomínio. Assim, enquanto o monopólio descreve a maneira de possuir ou controlar bens sociais por forma a explorar o seu domínio; o domínio descreve a maneira de usar bens sociais para exploração, através da conversão dos bens monopolizados, por parte dos seus detentores ou monopolizadores, em outros bens situados em outras esferas de distribuição. Enquanto a eliminação do monopólio leva à igualdade simples; a eliminação do domínio resulta na igualdade complexa, aquela que, diferentemente da simples, tem mais probabilidade de durabilidade, porque inviabiliza a conversão dos bens sociais monopolizados em uma esfera, em outros de esferas diferentes. Portanto, a igualdade que se deve procurar, de acordo com Walzer, não é a literal, mas a complexa, aquela onde o monopólio não traz o risco da dominação.

As três posições aqui expostas defendem, de uma certa forma, um determinado tipo de igualdade. O que os seus proponentes negam é uma igualdade no sentido literal do termo. De fato, Honneth defende uma liberdade igual para todos os indivíduos (liberdade social), Frankfurt defende uma dignidade igual para todos, na medida em que quer que todos tenham o suficiente; Walzer, por sua vez, defende a igualdade no sentido de ausência de dominação. sobretudo, a dominação propiciada pelo monopólio de bens sociais dominantes sobre indivíduos desprovidos deste bem, como seja, por exemplo, a dominação propiciada pelo poder político sobre a economia, ou pelo poder económico sobre a política.

Ora, apresentadas estas três posições que evidenciam algumas incoerências das reações ao liberalismo, devo dizer que com a proposta do *Ubuntu*, não pretendo fazer uma actualização do socialismo, nem defender o suficientarismo ou adotar completamente a proposta de Walzer. Pretendo defender que o *Ubuntu*, para que tenha validade como

plataforma para as relações entre Estados, deve evitar as incoerências das posições pró-comunitárias e pró-solidárias que Honneth evidencia no socialismo, e Frankfurt e Walzer denunciam no igualitarismo. Portanto, a seguir procuro demonstrar como o *Ubuntu* deve operar para superar o liberalismo.

5.4 A Prioridade do *a Posteriori* e a superação do liberalismo

A proposta do *Ubuntu* como alternativa ao liberalismo exige a evidência dos pontos nos quais pode superar o liberalismo e a indicação da forma como deve operar para se tornar em uma proposta legítima e coerente. Assim, para cumprir com estes objetivos, o *Ubuntu* deve se apresentar como uma teoria que se estabelece *a posteriori* e articule o político com o económico de uma forma diferente daquela que faz o neoliberalismo. Uma articulação diferente entre o político e o económico implica perfilhar as propostas pró-comunitárias, pró-solidárias e pró-humanísticas apresentadas no capítulo III, precisamente, o cosmopolitismo de Thomas Pogge e Daniel Archibugi, o “Parecon” de Michael Albert, o Global Socialismo de Samir Amin e a “Comunia” de Severino Ngoenha. As ideias de prioridade do *a posteriori* e de superação do liberalismo que apresento a seguir procuram fundamentar o meu argumento.

5.4.1 A Prioridade do *a posteriori*

A questão de saber se é necessário descer do pedestal do *a priori* para o chão empírico e pesar os corpos, daí inferir proposições do tipo “todos os corpos são pesados”¹²⁷ ou é suficiente ficar apenas pelas proposições do tipo “toda mudança tem uma causa”¹²⁸ para que se tenha um conhecimento universalmente válido, ao mesmo tempo que revela a existência de um sistema, procura avaliar a implicação da “ontologia” no sistema filosófico kantiano que apresentei acima. Colocada a questão de uma forma concreta e considerando um dos objetos de estudo da filosofia, a questão de saber se, porque no âmbito da vida

¹²⁷ De acordo com Kant este tipo de generalizações feita por indução a partir da experiência confere apenas uma universalidade suposta e comparativa, na medida em que é uma extensão arbitrária da validade em que se transfere para a totalidade dos casos a validade da maioria (Kant, 1781: 38).

¹²⁸ Trata-se de proposições que exprimem juízos necessários e universais no mais rigoroso sentido, ou seja, juízos puros *a priori* (Kant, 1781: 38).

comunitária, o homem vive historicamente e no mundo dos fenómenos (o mundo da experiência) e não no dos *númenos* (o mundo apriorístico) significará que, em vez de buscar uma universalidade “verdadeira e rigorosa” que Kant procura, suprimindo o conteúdo à lei moral (o que faz com o seu imperativo categórico), deve-se buscar uma universalidade comparativa que é mais condicente com a vida comunitária, como propõem os comunitaristas, mostra a relação existente entre diferentes partes do sistema filosófico kantiano, precisamente a relação entre a parte que estuda a verdade (a epistemologia) e a que estuda o bem (a moral e a política), sempre compreendidos dentro da “ontologia” kantiana.

Em conformidade às perguntas sobre o sistema filosófico kantiano, as observações de Sandel à teoria moral de Rawls (que é uma teoria do tipo kantiano) mostram como a “ontologia” ou as conclusões de uma das partes de um sistema filosófico podem influenciar esse sistema em termos de qualidade. Com efeito, Sandel pretende que o sujeito moral abstrato rawlsiano não é adequado para a construção de regras morais para uma coletividade como é a comunidade. Ele aponta como sendo este o ponto fraco de Rawls. O problema que Sandel encontra na moral de Rawls prende-se com o facto de que na comunidade, a razão humana manifesta-se na sua historicidade, e esta supõe uma identidade. A identidade, por sua vez, exige uma partilha de laços, realizações, fins e propósitos, isto é, uma cultura. Neste sentido, a cultura, que aparece como um conjunto de valores, antecede a moral como conjunto de regras que procuram preservar esses valores. Logo, a universalidade da moral implica uma produção *a posteriori*, enquanto deve resultar da realidade empírica concreta.

Portanto, enquanto Sandel sugere que as escolhas individuais devem considerar a cultura, mesmo como meio no qual é possível a escolha, inverte a lógica da prioridade da escolha sobre a identidade. A mesma lógica está patente na posição de Walzer segundo a qual a comunidade política, onde se partilham os significados e os bens sociais, é o ponto de partida para a elaboração dos princípios distributivos justos.

Nesta inversão encontro a possibilidade de legitimação do *Ubuntu*. Uma inversão de prioridade na ontologia, naquilo que tenho chamado de prioridade do *a posteriori*. Neste sentido, o *Ubuntu* torna-se numa filosofia moral/política primeira, numa categorização diferente da que faria Aristóteles. Mas aparece como igualmente diferente da filosofia

política primeira de Praeg, no sentido em que não se refere à questão do poder legitimador da política, mas sim, a uma legitimação empírica, histórica, ou, na linguagem kantiana, *a posteriori* da moral.

Neste sentido, uma vez implementado com sucesso na África do Sul do pós-apartheid, podendo ser bem-sucedido quando aplicado em outros contextos particulares e em diferentes áreas de atividade, o seu sucesso pode levar à sua validade universal. Defendo, porém, uma universalidade comparativa e não absoluta, como pretende Kant. A minha proposta significa que, enquanto a história do liberalismo é uma história de deslegitimação, como filosofia universal precisa de ser substituída por uma filosofia legitimada a partir da sua funcionalidade em contextos particulares, rumo à universalidade, num movimento indutivo.

5.4.2 A Superação do Liberalismo

A par da teorização, que apresentei como um dos pontos fracos no capítulo IV, o *Ubuntu* enfrenta um outro ponto fraco próprio das doutrinas comunitárias. Trata-se da preocupação de sublinhar ou a questão económica ou a questão política, mas também, a falta de clareza relativamente ao tratamento da questão da autonomia individual, como ficou evidente enquanto apresentava as incoerências das reações igualitárias às injustiças do liberalismo. Sobre este aspeto, Honneth mostra claramente como o Marxismo falhou por centrar-se nas estruturas económicas e, justamente por isso, defende a necessidade de olhar para além das estruturas económicas e considerar, igualmente, os arranjos políticos como aqueles que devem salvaguardar os direitos individuais. O mesmo Honneth mostra como deve funcionar a “liberdade social” que o socialismo propõe em substituição da “liberdade negativa” liberal. Igualmente, embora não se tratando de uma reação ao liberalismo, mas da afirmação de uma realidade interna das comunidades africanas, o comunitarismo de John Mbiti segundo o qual “eu sou porque nós somos”, ou de um Pieter Kesenene segundo o qual “ser é pertencer”, ou ainda de Augustine Shutte, mas também de Leonhard Praeg, segundo os quais “uma pessoa é pessoa por causa das outras pessoas”, é acusado por muitos académicos de reprimir os direitos individuais, em nome de um “pretensão” espírito comunitário que permite que a comunidade suceda e preceda o indivíduo, uma situação que resultaria em injustiça. A acusação permanece, não obstante as reações como as de M’bay e de Chacine apresentadas no IV capítulo, segundo as quais a acusação é exagerada, isto

porque para os dois, não é que o grupo preceda e suceda o indivíduo, mas que o facto é que o objeto da justiça na mundivisão africana se desdobra em dois: as obrigações individuais com a comunidade e, da comunidade para com os seus membros.

Se olharmos para o caso do *Ubuntu*, iremos reparar que, diferentemente do socialismo que dá ênfase ao aspeto económico, existe uma ênfase no aspeto político. Com efeito, pode-se afirmar, usando a linguagem de Walzer, que a implementação do *Ubuntu* na África do Sul focou-se mais na distribuição do poder político como um bem social, negligenciando a economia ou esperando que, de uma certa forma, o poder político trouxesse, na sequência, os bens económicos. De facto, o que aconteceu na África do Sul foi a inclusão dos negros na partilha do poder político que antes estava sob monopólio da população branca. Provavelmente, esperava-se que esta partilha trouxesse, *de per si*, a redistribuição da economia, mas o que na realidade não aconteceu. No pós-apartheid o poder económico continua na posse da população branca que o consolidou durante a vigência do apartheid e à custa da população negra. Pode ser por isso que os negros no poder tenham entendido o acesso ao poder político como o meio para o acesso direto aos bens económicos. Os escândalos económicos nos quais se envolveu o presidente Jacob Zuma parecem comprovar esta possibilidade. Portanto, a concentração no aspeto político parece ter resultado no erro fundamental do liberalismo, bem denunciado por Michel Foucault no seu livro sobre o “nascimento da biopolítica”, ao qual me referi enquanto apresentava a “comunidade” de Severino Ngoenha. A crise da economia sul-africana no pós-apartheid pode decorrer desta realidade.

Como se vê, diferentemente de outras manifestações de ideias de solidariedade comunal que se focaram mais nas estruturas económicas do que nas estruturas políticas, como fez o marxismo, a implementação do *Ubuntu* na África do Sul, focou-se mais no aspeto político. Todavia, para a pretensão de apresentar esta forma de comunitarismo como uma plataforma para as relações de cooperação entre Estados, é necessário que articule o político com o económico. Todavia, esta articulação deve buscar superar as falhas resultantes da articulação que o neoliberalismo faz entre estas duas realidades.

Se o “pecado original” do neoliberalismo é o de estabelecer uma relação entre o político e o económico de tal forma que o poder económico suplanta o político, ou, como diria Walzer, o monopólio do dinheiro converte-se em outros bens de outras esferas de

distribuição, de maneira que os detentores desse monopólio estabelecem uma dominação sobre os que não tem dinheiro, uma realidade que resulta, de acordo com o mesmo Walzer, da vigência na sociedade capitalista liberal da igualdade simples e, porque a igualdade simples permite a convertibilidade de bens de esferas de distribuição distintas, não é possível manter. Outrossim, a igualdade simples a que Walzer se refere se une com a ideia de liberdade individual veiculado no neoliberalismo a que Honneth se refere, precisamente, a liberdade negativa que supõe uma relação concorrencial, onde a liberdade de um indivíduo é tanto maior quanto menor for a liberdade dos outros – o que significa uma dominação resultante do monopólio de um bem – o capital – sobre os que não possuem dinheiro. A liberdade social que Honneth apresenta como alternativa socialista defende que a liberdade de um implica a liberdade de todos, isto é, nossa liberdade. Logo, a nossa autorrealização, é alcançável como resultado de um trabalho coletivo, como resultado de uma relação de solidariedade e de entajuda na luta por um objetivo comum. O mesmo que dizer que a nossa autorrealização é mais favorecida por uma lógica de racionalidade coletiva ou da lógica de “não-soma-zero”.

Um cenário assim desenhado significaria uma relação entre o político e o económico diferente daquela do capitalismo liberal. Aconteceria neste cenário a igualdade complexa de Walzer onde, devido à autonomia que a liberdade social confere aos membros da sociedade, não há razão para temer nenhum monopólio, porque nenhum bem seria usado para efeitos de dominação.

Ora, quando Walzer defende uma teoria distributiva baseada na igualdade complexa e radicada nas comunidades políticas particulares, podendo estender-se, de uma forma limitada – porque preserva a autonomia das comunidades políticas particulares –, para o âmbito da sociedade das nações, sem o prejuízo da autonomia das comunidades particulares – isto em termos da sua compreensão dos significados sociais e dos arranjos distributivos –, ele está, ao mesmo tempo, a juntar a economia à política e a defender uma validação de um modelo comunitário de uma forma *a posteriori*. Se a extensão da igualdade complexa, do âmbito das comunidades políticas particulares para o âmbito da sociedade das nações se fizer sem passar sobre o entendimento e decisões locais, então fica garantida uma relação, e por consequência, uma cooperação entre nações, salutar, menos egoísta e, por isso, mais justa.

5.5 O *Ubuntu* e a Cooperação Norte-Sul

A lógica de racionalidade individual é uma lógica que se pode se justificar. Mas, como em qualquer situação da atividade humana, quando um expediente não funciona para a consecução de determinados objetivos, esse resultado é, em si, uma demanda para mudar de expediente ou adequar esse expediente aos objetivos procurados. Da mesma forma, se a lógica de racionalidade individual neoliberal não funciona para os propósitos de uma vida coletiva como as relações de cooperação entre indivíduos e entre Estados, é racional, e até lógico, mudar de lógica, mudar de racionalidade, para adequar o nosso comportamento de acordo com as necessidades da nossa vida coletiva. Desta maneira, a lógica de racionalidade do *Ubuntu* apresenta-se como uma saída para os limites do liberalismo como guia das relações de cooperação Norte-Sul.

Pelo facto de a lógica de racionalidade individual poder se justificar, o que devemos procurar com o *Ubuntu*, é uma plataforma para as relações de cooperação, nas quais mesmo havendo interesses individuais (e sempre há), esses interesses não sejam conseguidos em prejuízo da harmonia da coletividade. Portanto, o comunitarismo, o humanismo e a solidariedade do *Ubuntu* não devem reprimir a autonomia individual, como a de escolher viver uma vida como se deseja. Aliás, esta é a preocupação de Nozick no seu diálogo com Rawls e Amartya Sen, em *Anarquia, Estado e Utopia*, a partir da ideia do direito de propriedade de Locke. Logo, o que o *Ubuntu* deve fazer é cuidar para que as escolhas de vida dos indivíduos não sejam conseguidas à custa da repressão das escolhas dos outros, sem perder de vista que o bem-estar de um depende do bem-estar do outro como membros da mesma comunidade. Por conseguinte, é necessário que, ao mesmo tempo que favoreça os interesses comunitários, o *Ubuntu* estabeleça uma plataforma de defesa de direitos individuais. Assim, pode-se estabelecer como uma teoria de cooperação que permita uma distribuição de bens sociais monopolizados por diferentes esferas sociais e comunidades políticas particulares, com base nos significados sociais partilhados nessas esferas e comunidades políticas.

Entretanto, para que o *Ubuntu* consiga esse objetivo precisa capitalizar os significados dos bens sociais nas comunidades africanas. Isto significa considerar que os significados sociais dos bens sociais nas tradicionais comunidades africanas são orientados para a utilidade comunitária. Assim aconteceu com a implementação do *Ubuntu* na África

do Sul. De facto, considerando o poder político como um bem social em causa na África do Sul do pós-Apartheid, e que as Comissões de Verdade e Reconciliação procuravam distribuir, ele não foi usado para o julgamento de quem foi o culpado pela destruição, mas para a construção do tecido social que se havia destruído com o sistema do Apartheid. Isto porque o que se procurou na África do Sul não foi saber se foi o ANC ou o Sistema do Apartheid quem violou os Direitos Humanos – na verdade todos tinham violado os Direitos Humanos durante a vigência do Apartheid –, para que as vítimas fossem ressarcidas dos danos, como manda a justiça retributiva de *Maat* ou *Minerva*. A principal preocupação foi colocar juntos os sul-africanos numa história comum ou numa nação arco-íris, como o presidente Nelson Mandela chamou a África do Sul do pós-Apartheid (Cf. Sachs; 2008 e Ngoenha; 2006).

Neste sentido, as Comissões de Verdade e Reconciliação (CVR) sul-africanas desafiaram o significado da racionalidade e, até, a ideia de justiça, em última análise, o significado que o bem político tem em outras comunidades políticas, como as comunidades ocidentais, mas também nos Estados africanos modernos. Elas, diferentemente de muitas CVR criadas pelo mundo fora para a transição de sistemas autocráticos para sistemas democráticos, como, por exemplo, na Espanha pós-Franco e no Chile nos finais da ditadura de Pinochet, as CVR sul-africanas foram criadas para responder às necessidades internas da África do Sul de então, muito intensivas e específicas que eram de criar uma única história do povo sul-africano, e não uma história de um partido e outra do outro. Uma história verdadeira que seria conhecida pelo povo sul-africano e pelo mundo (Sachs, 2008:85).

Mas, como já referi, o erro da implementação do *Ubuntu* na África do Sul foi a acentuação do político em detrimento do económico. Por isso, a extensão do *Ubuntu* para o âmbito das relações entre Estados, necessita de uma articulação entre o político e o económico. Assim, deve, para além do significado social do poder político, olhar para o significado social do poder económico, do ponto de vista do humanismo e solidariedade. Deste modo, as máximas “eu sou porque nós somos”, “ser é pertencer” ou “a pessoa é pessoa por causa das outras pessoas”, devem ser percebidas significando que, enquanto o meu próximo enfrentar carências e insegurança, a minha estabilidade e segurança estão ameaçadas. Ou melhor, enquanto eu permitir, podendo evitar, que o outro enfrente carência e insegurança, eu procedo mal do ponto de vista da justiça comunitária, condição para a minha estabilidade e segurança. Daí que o meu poder económico como um bem social que

monopolizo não dever servir para dominar ou humilhar o outro, mas para promover e desenvolver a estabilidade e a segurança do meu próximo, porque a sua instabilidade e insegurança colocam em jogo a minha própria estabilidade e segurança.

Como pode, então, o *Ubuntu* ser implementado de uma forma prática nas relações de cooperação Norte-Sul?

Referi-me no primeiro capítulo que a geopolítica, como o estudo das forças em ação na política internacional, tem implicações políticas e, por consequência, económicas, sendo que, quem tiver esses fatores a seu favor, tem maior poder de realização dos seus interesses nas relações internacionais.

Na atual ordem global imperam as instituições económicas capitalistas neoliberais que, por sua vez, exigem o estabelecimento de um modelo político democrático, baseado nos seus ditames, à escala planetária. Estas instituições são, na verdade, impostas ao resto dos países do mundo pelo grupo de países que os controlam. Este grupo de países, mais uma vez na linguagem de Walzer, possui o monopólio do dinheiro e o usam como um instrumento de dominação sobre a maioria dos países do Sul que, não tendo dinheiro, possuem sob sua jurisdição outro tipo de bens. Ora, ainda na linguagem de Walzer, a igualdade simples propiciada pelo regime democrático favorece a conversão do capital, sob monopólio dos países do Norte, em outros bens na esfera de outras comunidades políticas, como os recursos naturais africanos. Portanto, a vantagem geopolítica dos países detentores do monopólio do dinheiro favorece a realização dos seus interesses internacionalmente.

Se olharmos para os três eixos de cooperação que sugiro no primeiro capítulo, precisamente, o eixo político-económico, o eixo das questões climáticas e o eixo das migrações, iremos reparar que o estado de coisas no eixo político-económico determina o estado de coisa nos eixos das questões ambientais e no das questões das migrações.

Com efeito, a exigência, por parte do Norte detentor do monopólio do dinheiro, da adequação do sistema político com base nos seus *blueprints*, como condição da elegibilidade para o estabelecimento de acordos de cooperação com o Sul, que não possuindo dinheiro, possuem outros bens como os recursos naturais, favorece a conversão do dinheiro que monopolizam, em recursos naturais na posse dos Estados que não possuem dinheiro. E, desta

maneira, o Norte usa o dinheiro para dominar o Sul, como resultado da sua lógica de racionalidade individual.

Como o estado de coisas no primeiro eixo de cooperação determina o estado de coisas nos dois últimos eixos, as consequências dos problemas ambientais são mais suportadas pelo Sul que possui menos condições económicas para as suportar. O problema das migrações, mais precisamente os problemas dos refugiados e os constrangimentos que delas decorrem, são mais suportadas pelos países do Sul, que face à pobreza agudizada pelo Norte, vêm-se obrigados a procurar melhores condições de vida em outros locais diferentes das suas comunidades políticas originárias, geralmente nos países do Norte.

O modelo de relacionamento do *Ubuntu* que proponho pode mudar este estado de coisas nestes três eixos de cooperação. Uma relação de cooperação que evitasse a dominação, por parte dos Estados detentores do monopólio do dinheiro, das comunidades políticas particulares que não possuem dinheiro, simplesmente porque elas não possuem dinheiro, mas possuem outros bens como os recursos naturais, reduziria a pressão sobre os recursos naturais, muitos deles não renováveis, pela possibilidade de produção de programas de exploração sustentáveis, e a redução da necessidade de migração para o Norte e todas as suas consequências.

Desta maneira, o mundo estaria a enveredar por uma busca da igualdade complexa de Walzer, baseada nas comunidades políticas particulares, respeitando, assim, o pluralismo dos significados sociais, próprio destas comunidades políticas particulares, em busca de uma harmonia global e a partir de preocupações endógenas dessas comunidades políticas particulares, passando pelas comunidades regionais, visando as relações globais. Assim, o *Ubuntu*, se colocaria em alinhamento com as posições pró-comunitárias arroladas neste trabalho. De facto, como o *Ubuntu*, a igualdade complexa de Walzer se coaduna com a centralização e descentralização de Thomas Pogge e com a extensão global da democracia de uma forma *bottom-top* de Daniel Archibugi, que preconizam o respeito da soberania das pequenas esferas comunitárias particulares, favorável para a construção de uma comunidade global harmoniosa, uma vez que evitaria as imposições dos organismos globais às comunidades políticas particulares. Uma restrição que gera como resultado a imposição de uma pobreza severa e a violação dos direitos humanos à maioria dos indivíduos nas comunidades particulares; se coaduna igualmente com o “Parecon” de Michael Albert, que

defende os valores da solidariedade, diversidade, equidade e autogestão, a realizarem-se através de instituições como o conselho de trabalhadores e consumidores, o compromisso de remuneração de esforços e sacrifícios, o complexo de empregos equilibrados e a planificação participativa; se coaduna igualmente com o global socialismo de Samir Amin que defende o desenvolvimento de instituições monetárias e financeiras de acordo com as linhas regionais – devido ao desenvolvimento desigual – em substituição do FMI e do mercado mundial e, desta maneira, a redistribuição vertical da soberania que favoreça a autonomia de comunidades particulares; finalmente, se coaduna com a “cumunia” dos bens sociais de Ngoenha, que implica a satisfação de necessidades políticas e sociais, mas também das necessidades económicas da comunidade – um empreendimento que implica um consenso comunitário. A afirmação destes valores implica a afirmação dos valores de solidariedade e de humanismo que estão no centro do comunitarismo do *Ubuntu*. A realização destes valores une-se com a preocupação de Archibugi de estender os direitos humanos à escala planetária através do cosmopolitismo democrático.

Conclusão

De uma forma geral, o aspeto contraditório do liberalismo está no facto de restringir os indivíduos aos quais se aplica a soberania. O trabalho mostrou como esta restrição está no conceito de liberalismo de John Stuart Mill, mas também em todas as formas que esta doutrina filosófica assumiu ao longo da história, como sejam o liberalismo político, o liberalismo económico e o neoliberalismo. Olhando para o resultado da restrição na soberania, sobretudo se se considerar a última forma de manifestação do liberalismo, depreende-se que, os que a determinam tornam-se eles próprios bárbaros, na medida em que se mostram incapazes de um debate público, enquanto impõem seus *blueprints* (em nome da promoção do desenvolvimento/cuidado) à maioria considerada imatura.

Tal atitude constitui a manifestação da racionalidade individual liberal/neoliberal e mostra que esta racionalidade não é boa para a humanidade. Ficou evidente neste trabalho que a situação, em si mesma, é uma demanda por uma alternativa que comporte uma racionalidade coletiva.

A pergunta que o trabalho levanta procura saber se o *Ubuntu* pode ser a alternativa procurada. Para responder a esta pergunta, como metodologia, escolhi fazer uma confrontação dialética do neoliberalismo e o *Ubuntu*, numa lógica de oposição de contrários como tese e antítese, por forma a produzir uma síntese que fosse a alternativa. Este procedimento teve em conta o historicismo marxista (que pressupõe como ponto de partida um estágio supostamente inferior da realidade para o superior, no que concerne a qualidade). Assim, a preocupação foi de saber: se o neoliberalismo é considerado como um modelo de qualidade inferior para os propósitos de governar relações salutaras entre indivíduos e entre nações, dada a sua lógica de racionalidade individual, poderia o *Ubuntu* servir para os propósitos de estabelecer relações salutaras e, daí, aparece como um modelo de qualidade superior?

A hipótese de resposta foi de que a possibilidade do *Ubuntu* responder a esta demanda implica a sua apresentação como uma filosofia universalmente válida e a indicação da forma como deve operar para superar os limites do neoliberalismo. Sendo que a dificuldade de validação universal de conhecimento (ciência ou filosofia) é sentida por aqueles que produzem o seu conhecimento a partir contextos e práticas diferentes das do *ethos* ocidental como o africano, neste sentido, a luta pela emancipação do *Ubuntu*, como

uma filosofia extraída do ambiente africano, mas universalmente válida, exige que ela se inscreva na luta pela emancipação do conhecimento (ciência e filosofia) africana. Todavia, esta filosofia não deve ser vista como possuindo características distintas de outro tipo de filosofia, no sentido de etnofilosofia. O exercício que é necessário fazer é de mostrar a racionalidade desta filosofia e a racionalidade do caminho possível de seguir para a conquista da sua universalidade.

O facto de o *Ubuntu* compreender uma racionalidade coletiva (humanismo expresso pelo espírito de cooperação e solidariedade comunal) e esta mostrar-se melhor que a racionalidade individual do neoliberalismo (inumanismo expresso por uma competição desleal e individualismo) mostra a sua racionalidade e, por isso, a pertinência da sua proposta em alternativa ao neoliberalismo.

O caminho da sua validação universal como filosofia deve ser epistemológico. Neste sentido, considera a ontologia e propõe a alteração dos termos da metafísica tradicional aristotélica. Isto é, a sua apresentação como uma filosofia moral/política primeira, no sentido em que a sua universalização deve passar pela consideração dos contextos (história, cultura e diferentes âmbitos da vida dos homens), num procedimento empírico-indutivo. A funcionalidade ou melhor, o sucesso da sua implementação nestes contextos pode trazer a sua validação universal. Este procedimento significa que a universalidade que o *Ubuntu* deve procurar, não deve ser absoluta, mas comparativa. Isto é, na linguagem kantiana, a justificação do *Ubuntu* não deve ser *a priori*, mas sim *a posteriori*.

Assim, partindo de um *ethos* particular, o humanismo do *Ubuntu* ultrapassaria estes *ethos* e se estabeleceria como modelo universalmente válido de relacionamento entre Estados. Desta forma, esta filosofia tornar-se-ia numa ética humanística universal e posteriormente validável. Nisto consistiria a prioridade do *a posteriori* que penso que o *Ubuntu* exige como condição da sua validade universal. Uma atitude universal imbuída de uma tal filosofia garantiria que nenhuma vantagem geopolítica resultasse em meio de opressão político-económico, com todas as consequências que isso trás para as questões ambientais e das migrações descritas neste trabalho. Por outras palavras, o *Ubuntu* seria, assim, um modelo de cooperação justo e humanístico que permitiria o desenvolvimento das

comunidades políticas particulares, sem prejuízo de outras, por isso, favorável à uma harmonia global.

Bibliografia

Adotevis, Stanistas (1972). *Négritude et négrologues*. Paris: Paris Union Générale d'Éditions.

Albert, Michael (2014). *Realizing Hope: life beyond capitalism*. London: Zed Books

Alter, M. (1990). *Carl Menger and the Origins of Austrian Economics*, Boulder, CO: Westview Press.

Amin, Samir. (1973). *Unequal Development: an essay on the social formation of peripheral capitalism*. Hassocks Sussex: Harvester Press Limited.

Amin, Samir. (2014). *Capitalism in the Age of Globalization: the management of contemporary society*. London: Zed Books.

Andrew, Colman (1982). *Game Theory and Experimental Games: the study of strategic interaction*. Oxford: Paragram Press.

Archibugi, Daniel & Held, David (1995). *Cosmopolitan Democracy: an agenda for a new world order*. Cambridge: Polity Press.

Archibugi, Daniel (2017). “Principles of Cosmopolitan Democracy”. Disponível em: <http://www.danielearchibugi.org/downloads/papers/2017/11/Principles.pdf>. Acessado em 20 de janeiro de 2018.

Arestis, Philip & Sawyer, Malcolm (2005). “Neoliberalism and the Third Way”. In *Neoliberalism: a critical reader*, ed. por Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston, London: Pluto Press, pp. 177-183.

Aristóteles (s.d) *Metafísica L XII*. Traduzido por Lucas Angioni. In *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 201-221, jan-jun. 2005.

Aristóteles (s.d). *Ética A Nicômaco e Poética*. ed. por José Américo Motta Pessanha, 4 edição. S. Paulo: Nova Cultura, 1991.

Aristóteles (s.d). *La Política*. Editado por Pedro Simon Abril. Madrid: Nuestra Raza, s.d.

Armah, Ayi (1967). “African Socialism: Utopia or Scientific”, in: *Presence Africaine* 64, no. 4, pp. 6-39.

Barnett, R (2000). *Realizing the University in an Age of Super Complexity*. Buckingham and Philadelphia: SRHE and Open University Press.

Bayne, N. e Woolcock, S. (2003). *The New Economic Diplomacy: decision making and negotiation in international economic relations*, Ashgate Publishing Ltd.

Berlin, Isaiah (1958). *Dois conceitos de Liberdade*. In *A busca do Ideal: uma antologia de ensaios*, ed. por Henry Hardy e Rogar Hasheer. Traduzido por Terasa Curvelo, Lisboa: Bizâncio, 1989

Black, R.D.; Coats, A.W. and Goodwin, C.D.W. (1973). *The Marginal Revolution in Economics*, Durham, NC: Duke University Press.

Bobbio, Norberto (1995) “Democracy and the international system”. In *Cosmopolitan Democracy*, ed. por Daniele Archibugi e David Held, Cambridge: Polity Press

Burdeau, Georges (1979). *O Liberalismo*. Lisboa: Europa-América.

Campbell, AL (2005). “The Birth of Neoliberalism in the United States: A Reorganization of Capitalism”. In *Neoliberalism: a critical reader*, ed. por Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston, London: Pluto Press, pp. 187-198.

Cardoso, Fernando Jorge (2006). “O papel dos actores externos em Angola e Moçambique”. In *Diplomacia, Cooperação e Negócios: o papel dos actores externos em Angola e Moçambique*, editado por Fernando Jorge Cardoso e Patrícia Magalhães Ferreira, Lisboa: Instituto de Estudos Estratégicos e Internacionais.

Castiano, José (2010). *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjectivação*, Maputo: Ndjira

Castiano, José (2015). *Filosofia Africana: da Sagacidade à Intersubjectivação com Viegas*. Maputo: Editora Educar.

Chachine, Isaías (2008). *Community, Justice, and Freedom: Liberalism, Comunitarianism, and African Contributions to Political Ethics*. Uppsala: Uppsala Universitet.

Chang, Ha-Joon & Grabel, Ilene (2014) *Reclaiming Development: An alternative economic manual*. London: Zed Books.

Comte, Augusto (1872). “Curso de Filosofia Positiva”. In *Os pensadores*. Traduzido por José Artur Giannotti e Miguel Lemos. S. Paulo: abril cultural, 1978

Constant, Benjamin (1819). *Da Liberdade dos Antigos Comparada a dos Modernos*. Disponível em: <https://www.scribd.com/document/356722168/CONSTANT-Benjamin-Da-Liberdade-dos-Antigos-Comparada-a-dos-Modernos-pdf>. Acessado a 15 de março de 2016.

Costas, Lapavitsas (2005). “Mainstream Economics in the Neoliberal Era”. In *Neoliberalism: a critical reader*, ed. por Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston, London: Pluto Press, 113-119, pp. 30-40.

Cozendey, Carlos (2013). *Instituições de Bretton Woods*. Brasília: FUNAG.

Dahrendorf, Ralf (1993) *Ensaio Sobre o Liberalismo*. Traduzido por João Espada, Teresa Santos, Paulo Reis e José Augusto. Lisboa: Editorial Fragmentos, 1993.

DEFINITION OF 'GROUP OF SEVEN - G-7' in: <http://www.investopedia.com/terms/g/g7.asp#ixzz3dJJhU8vi>, acessado a 17 de Junho de 2015.

Derrida, Jacques (1992). “Mochlos; or The Conflict of the Faculties”. In *Longomachia: The Conflict of Faculties*, ed. por Richard Rand, Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 1-34.

Deustsch, Morton (1949). “A Theory of Co-operation and Competition”. Disponível em: <https://doi.org/10.1177%2F001872674900200204>.

Fanon, Frantz (1963). *The Wretched of the Earth*, Traduzido por Constance Farrington, New York: Grove Press, 1968.

Foucault, Michel (2004). *Nascimento da Biopolítica*. Traduzido por Eduardo Brandão. S. Paulo: Martins Fontes, 2008.

Francisco (2015). *Laudato si* (Carta Encíclica sobre o cuidado da casa comum). Santa Sé.

Frankfurt, Harry (2015). *Sobre a desigualdade*. Traduzido por Sara Lutas, Lisboa: Gradiva, 2016.

Friedman, Milton (1962). *Capitalismo e Liberdade*. Traduzido por Jaime Araújo Coimbra: Actual, 2014.

Frydenberg, Erica (2005). “Merton Deutsch: A Life and Legacy of Mediation and Conflict Resolution” [online]. Brisbane, Qld: Australian Academic Press, 2005. vi, 234 p. ISBN1875378553. Availability: <<http://search.informit.com.au/documentSummary;dn=262290057424712;res=IELHSS>> ISBN: 1875378553. [citado a 18 março de 2016].

Goodman, Amy & Moynihan, Denis (2017). “The Darkest Day of The Year”. In: Democracy Now. 21 de dezembro de 2017.

Gordon, L. R. (2007) “Problematic People and Epistemic Decolonization: Toward the Postcolonial in African Political Thought”. In *Postcolonialism and Political Theory*, ed. por N. Persram, Lanhan: Lexington Books.

Gueroult, Martial (1979). *Philosophie de La histoire de la philosophie*, Paris: Aubier

Hanlon, Joseph. (1996). *Peace without Profit: how the IMF blocks the rebuilding in Mozambique*. London: Villiers Publications.

Harvey, D. (2010). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Harvey, David. (2011). *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. London: Profile Books LTD.

Hayek, Friedrich (1960). *Fundamentos da Liberdade*. Traduzido por Anna Maria Capovilla e José Ítalo Stelle, São Paulo: Visão, 1983.

Hayek, Friedrich (1944). *O Caminho da Servidão*. Traduzido por Marcelino Amaral, Lisboa: Edições 70, 2014.

Heydon, Ken (2009). Economic Diplomacy and Trade at the Beginning of the 21st Century. In *New Frontiers for Economic Diplomacy: some contributions on strategic issues based on the international conference*. ed. Por Carla Guapo Costa. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas - Universidade Técnica de Lisboa.

Hicks, J.R. and Weber, W. (1973). *Carl Menger and the Austrian School of Economics*, Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, Thomas (1651). *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, s/d.

Hoggart, Lesley (2005). “Neoliberalism, the New Right and Sexual Politics”. In *Neoliberalism: a critical reader*, ed. por Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston, London: Pluto Press, 149-155.

Honneth, Axel (2017). *A Ideia de Socialismo: Tentativa de atualização*. Lisboa: edições 70.

Hountondji, Paulin (1970). “Remarques sur la philosophie africaine”. *Diogène* 71: 120-140.

Hountondji, Paulin (1983). *African Philosophy: Myth and Reality*. London: Hutchinson University.

Hountondji, Paulin (2002). *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*, Ohio: Ohio University Press.

Hountondji, Paulin (2004). *Knowledge as Development Issue*. In *A Companion to African Philosophy*, ed. por Kwasi Wiredu, Oxford: Blackwell.

Hugon, Philippe. (2006). *Geopolítica de África*. Traduzido por Emanuel Pestana 3. ed. Lisboa: Escolar Editora, 2015.

Hume, David (1741). *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*. Tradução de João Paulo Monteiro, Sara Albieri e Pedro Galvão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.

Independent Commission of the South on Development Issues (1990). *The Challenge to south: the report of the south commission*. ed. by Julius Nyerere, Oxford: Oxford University Press.

Johnston, Deborah (2005). “Poverty and Distribution: back on the neoliberal agenda?” In *Neoliberalism: a critical reader*. ed. by Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston, London: Pluto Press.

Kant, Immanuel (1781). *Crítica da Razão Pura*. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenlian, s/d.

Kant, Immanuel (1785). *Metafísica dos Costumes*. Traduzido por Edson Bini, S. Paulo: Edipro, 2003.

Kasenene, Pieter (1994) “Ethics in African Theology”. In *Doing Ethics in Context: South African Perspectives*, editado por Charles Villa-Vicencio e John de Gruchy, Cape. Town: David Philip.

Kuhn, Steven, “Prisoner's Dilemma”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward W. Zalta (ed.).

Lapavitsas, Costas (2005). “Mainstream Economics in the Neoliberal Era”. In *Neoliberalism: a critical reader*, editado por Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston, London: Pluto Press.

Levidow, Les (2005). “Neoliberal Agenda for Higher School Education”. In *Neoliberalism: a critical reader*. editado por Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston, London: Pluto Press.

Locke, John (1689). *Dois tratados do Governo Civil*. Traduzido por Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2006.

Lufuluabo, Fraçois-Marie. “La conception bantoue face au Christianism.” In *Personalité Africain et Chatolicism*, 57-72. Paris: Presence Africaine, 1962.

MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MacPherson, Cranford (1962). *The Political Theory of Passive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Manent, Pierre (1987). *An Intellectual History of Liberalism*. Translated by Rebecca Balinski, Princeton: Princeton University Press, 1995.

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1932). *The German Ideology*. London: Lawrence & Wishart, 1974

Masolo, Disman (2010). *Self and Community in a Changing World*. Bloomington: Indiana University Press.

Mbebe, Achille (2013). *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Marta Lança Lisboa: Antígona, 2014.

Mbiti, John (1979). *African Traditional Religions and Philosophy*. 2 ed. Revista e ampliada, Gaberon: Heinemann Education Botsana ltd, 1989.

McCartney, Mattew (2005). “Neoliberal and South Asia: the case of narrowing discourse”. In *Neoliberalism: a critical reader*. ed. por Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston. London: Pluto Press.

McGregor, Susanne (2005). “The Welfare-State and Neoliberalism”. In *Neoliberalism: a critical reader*. ed. por Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston, London: Pluto Press, pp. 142-148.

Milios, John (2005). “European Integration as a Vehicle of Neoliberal Hegemony”. In *Neoliberalism: a critical reader*, ed. por Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston, London: Pluto Press, pp. 208-2014.

Mill, John Stuart (1859). *Sobre a Liberdade*. Traduzido por Pedro Madeira. Lisboa: Edições 70, 2015.

Mill, John Stuart (1861). *Utilitarianism*. ed. por George Sher, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.

Montesquieu, Charles. (1748). *O Espírito das Leis*. Traduzido por Cristina Murachco, S. Paulo: Martins Fontes, 1996.

Morgenthau, Hans (1978). *Politics Among Nations: the struggle for power and peace*. New York: A. Knopf.

Mulago, Vicent. “Christianism et culture africaine: Apport africaine à la Théologie.” In *Christianity in Tropical Africa – Studies Presented and Discussed at the Seventh International African Seminar at the University of Ghana*. April 1965.

Ngoenha, Severino (1990). *O Retorno do Bom Selvagem: uma análise filosófica das questões ambientais em África*. Lisboa: Edições Salesianas.

Ngoenha, Severino (1993). *Das Independências às Liberdades*. Maputo: Paulinas África.

Ngoenha, Severino (2014). *Intercultura, Alternativa à Governação Biopolítica?* Maputo: Pubifix.

Ngoenha, Severino. (2006). “Ubuntu: New Model of Global Justice?”. In: Indilinga, African Journal of Indigenous Knowledge Systems, vol. 5, issue 2, jan. 2006, pp 126-134.

Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*. 13ª Edição, London: Basic Books, 1998.

Nunes, João e Meneses, Maria Paula (2017). “Opening up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference”. Disponível em: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Introduction\(3\).pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Introduction(3).pdf). Acessado a 12 de março de 2018.

Nye, Joseph. (1990). *Bound to Lead: the changing nature of american power*. New York: Basic Books.

Ochola, Samuel. (2007). *Leadership and Economic Crisis in Africa*. Nairobi: Kenya Literature Bureau.

Oruka, Odera (1997). *Practical Philosophy: in search of an ethical minimum*. Nairobi: East African Educational Publishers.

Oya, Carlos (2005). “Sticks and Carrots for Farmers in Developing Countries: agrarian liberalism in theory and practice”. In *Neoliberalism: a critical reader*. ed. por Alfredo Saad-filho, & Deborah Johnston, (ed). London: Pluto Press.

Passet, René (2000). *A Ilusão Neoliberal: o homem joguete ou actor da História*. Lisboa: Terramar.

Pogge, Thomas (2002). *World Poverty and Human Right: cosmopolitan responsibilities and reforms*. Polity Press: Cambridge.

Pogge, Thomas (2005). “A Cosmopolitan Perspective on the Global Economic Order”. In *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. ed. por Gillian and Harry Brighouse, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 92-109.

Pogge, Thomas (2008). “Cosmopolitanism and Sovereignty”. In *Global Justice: seminal essays*. Ed. por Thomas Pogge & Darrel Moellendorf, New York: Paragon House, 355-390.

Pogge, Thomas (2013). *Justice and the Free Market*. Philosophy Symposium. TLU.EDU.

Praeg, Leonhard (2014). *A Report on Ubuntu*. Pietermaritzburg: University of Kwazulu-Natal Press.

Quesnay, François (1758). *Quadro Económico: análise das variações do rendimento de uma nação*. 3ª. edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

Ramose, Mugobe (1999). *African Philosophy Through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999.

Rangel, Paulo (2009). *O Estado do Estado*. Alfragide: Dom Quixote.

Rawls, John (1971). *Uma Teoria da Justiça*. Traduzido por Carlos Pinto Coreia, 2. ed. Lisboa: Fundamentos, 2001.

Rawls, John. (2001) *Justice as Fairness: a restatement*. Massachusetts: Harvard University Press.

Reder, M.W. (1982). *Chicago Economics: Permanence and Change*, Journal of Economic Literature 20:1–38.

Ribeiro, Ana Sofia (2011) Letras de câmbio e correspondência comercial como materiais da história: acto de cooperar sobre olhares distintos. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10423.pdf>

Ricardo, David (1815). *Sobre a Teoria da Renda*. Traduzido por Eduardo Salgueiro, Lisboa: Editorial Inquérito (Série B – Economia e Sociologia III), s/d.

Ricoeur, Paul. (2004). *Percursos do Reconhecimento*. Traduzido por Nicolás Nyimi Campanário, S. Paulo: Edições Loyola, 2006.

Rousseau, Jean- Jacques (1762). *Do contrato social*. In *Os pensadores*: 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

Rousseau, Jean-Jacques (1755). “Discourse on the Origins and Foundations of Inequality”. In *The Communist Manifest and Other Revolutionary Writings*. Editado por Bob Blaisdell. New York: Dover Publication.

Rousseau, Jean-Jacques (1762). *Do Contrato Social, Ensaio Sobre a Origem das línguas, Discurso sobre a Origem e os fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Traduzido por Lourdes Santos Machado. S. Paulo: Nova Cultura, 1991.

Rutherford, Donald (2005). “Carl Meger”. *Routledge Dictionary of Economics*. 2nd Edition, London: Routledge.

Saad-filho, Alfredo & Johnston, Deborah (2005). *Introduction*. In *Neoliberalism: a critical reader*. ed. por Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston London: Pluto Press, pp. 1-6.

Saad-filho, Alfredo (2005). “From Washington to post Washington Consensus: new agenda for economic development”. In *Neoliberalism: a critical reader*, ed. por Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston, London: Pluto Press, 113-119.

Sachs, Albie. (2008) “Verdade e Reconciliação-testemunho de uma vítima do Apartheid”. In *ISPU, Orações de sapiência (1996-2007)*. Maputo. Central Impressora e Editora de Maputo.

Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.

Sandel, Michael. “The Procedural Republic and the Uncumbered Self”, In *Political Theory* Vol.12 (February 1984), pp. 81-96

Santiago, Emerson. “Acordos de Bretton Woods”. Disponível em: http://www.encyclopedia.com.pt/new/articles.php?article_id=1703 - Página Enciclopédia - Acordos de Bretton Woods. Acessado em 1 de julho de 2016.

Schaff, Adam (1971). *História e Verdade*. Traduzido por Maria Paula Duarte, 6ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Schell, Orville & Delury, John (2013). *Wealth and Power: china's long march to the twenty-first century*. London: Clays ltd.

Schelle, Gustave (1897). *Vicent de Gournay*. Paris, Institut Coppet, 2014. Disponível em: <https://editions.institutcoppet.org/ebooks/Schelle-VincentdeGournay.pdf>

Schelle, Gustave (1897). *Vicent De Gournay: laissez-faire, laissez-passer*. Paris: Guillaumin Etccto.

Sen, Amartya (1999). “The Possibility of Social Choice”. In *The American Economic Review*, Vol. 89, No. 3., jun., 1999, pp. 349-378.

Sen, Amartya. (1983) “Development: Which Way Now”: *The Economic Journal*, 745-762.

Sen, Amartya. (1999) *O Desenvolvimento como Liberdade*. Traduzido por Laura Teixeira, Lisboa: Gradiva, 2000.

Senghor, Léopold (1964). *African Socialism*. Mercer Cook (trans, whit intro. by Mercer. New York: Fredrick A. Praeger.

Shutte, Augustine (1993). *Philosophy for Africa*. Cape Town: University of Cape Town Press.

Shutte, Augustine (2001). *An Ethic for New South Africa*. Cape town: Cluster Publications.

Simon, H.C. (1948). *Economic Policy for a Free Society*. Chicago, IL: Chicago University Press.

Smith, Adam (1776). *Inquérito sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*. Traduzido por Luís Cristóvão de Aguiar. Vol. II, 3ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

Soromenho-Marques, Viriato (2013). “Política do Ambiente”. In: *Manual de Filosofia Política*. ed. por João Cardoso Rosas, 2ª ed. Coimbra: Almedina.

Santos, Boaventura de Sousa (2008). “The Rise of the Global Left: the world social forum and beyond. In: *Politics & Society*. ed. por Boaventura de Sousa Santos”. Vol. 36, No. 2, June 2008, pp. 247-270

Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, João Arriscado & Meneses, Maria Paula (2008). “Opening up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference”. In: *Another Knowledge is possible: beyond northern epistemologies*. London: Venó.

Soyinka, W. (1999). *The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Spinoza, Baruch. “Pensamentos Metafísicos, Tratado da Correção do Intelecto, Tratado Político, Correspondência”. In *Os Pensadores*. Tradução de Marinela de Sousa Chaui, S. Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1983

Stigler, G.J. (1988). “*Chicago Studies in Political Economy*”, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Towa, Marcien (1979). *Essai sur la problematique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé: Édition Clé.

Trotsky, L. (2006). *The Essential Marx*. New York: Dover Publication, Inc.

Tunhas, Paulo (2012). *O Pensamento e seus objectos: maneiras de pensar e sistemas filosóficos*. Coleção MLAG discussion Papers, vol. 5. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Vaisse, Maurice (2011). *As relações Internacionais desde 1945*. Sérgio Coelho e Pedro Bernardo (trad.). Lisboa: Edições 70.

Van Binsbergen, Wim (2001). "Ubuntu and Globalization of the Southern African Thought and Society". In *Quest* 15 (1-2), pp. 54-89.

Velasco, Juan Carlos (2013). "As migrações Internacionais". In *Manual de Filosofia Política*. ed. Por João Cardoso, 2. Ed. Coimbra: Almedina.

Veltmeyer, Henry & Petras, James (2005). "Foreign Aid, Neoliberalism and US Imperialism". In *Neoliberalism: a critical reader*, ed. por Alfredo Saad-filho & Deborah Johnston, London: Pluto Press, 113-119, pp. 127-134.

Walzer, Michel (1983). *Spheres of Justice: a defence of pluralism and equality*. London: Basic Books.

Weissmahr, Béla. (1986). *Ontología*. Col. Curso Fundamental de Filosofia, no 3, Barcelona: Editorial Herder.

Weredu, Kwasi (1980). *Philosophy and African Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weredu, Kwasi (2004). *A companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell.

WORLD TRADE ORGANAZATION. “General Agreement on Trade in Services, anexx 1B”. Disponível” em: https://www.wto.org/english/tratop_e/serv_e/gatsintr_e.htm. Acessado a 20 de junho de 2015.

WORLD TRADE ORGANIZATION. “Agreement on Implementation of Article VI of the General Agreement on Tariffs and Trade 1994”. Disponível em: https://www.wto.org/english/docs_e/legal_e/19-adp.pdf. Acessado em 20 de junho de 2015.

WORLD TRADE ORGANIZATION. “Agreement on Technical Barriers to Trade”. Disponível em: [https://docs.wto.org/dol2fe/Pages/FE_Browse/FE_B_009.aspx?TopLevel=4886#/.](https://docs.wto.org/dol2fe/Pages/FE_Browse/FE_B_009.aspx?TopLevel=4886#/) Acessado em 20 de Junho de 2015

WORLD TRADE ORGANIZATION. “legal Instrument and Agreements, *Anti-dumping*”. Disponível em: [https://docs.wto.org/dol22f/Pages/FE_Browse/FE_B_009.aspx?TopLevel=4886#/.](https://docs.wto.org/dol22f/Pages/FE_Browse/FE_B_009.aspx?TopLevel=4886#/) Acessado a 1 de setembro de 2016.

Wrightsmann, Lawrence (1972). *Cooperation and Competition: Reading on Mixed-motive games(s/l)*.

Žižek, Slavoj (2015). *A Europa à Deriva: a verdade sobre a crise de refugiados e o terrorismo*. Traduzido por Jorge Pereirinha Pires: Lisboa: Objectiva, 2016.

Zolo, Danilo (1997). *Cosmopolis: prospects for world government*. Cambridge: Polity Press.