



Direito e/ao
Desenvolvimento

Ensaio s transdisciplinares

Fernando Danner
Leno Francisco Danner
Marcus Vinícius Xavier de Oliveira (Org.)



Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.

Walter Benjamin

Teses sobre o conceito de história, tese 9.



9 788556 960290



 **editora fi**
www.editorafi.org

Direito e/ao
Desenvolvimento:
ensaios transdisciplinares



Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

Comité Editorial da

-
- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
 - **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
 - **Christian Iber**, Alemanha
 - **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
 - **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
 - **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
 - **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
 - **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
 - **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
 - **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
 - **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
 - **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
 - **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
 - **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Konrad Utz**, UFC, Brasil
 - **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
 - **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
 - **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
 - **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
 - **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
 - **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
 - **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
 - **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Robert Bandom**, University of Pittsburgh, EUA
 - **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
 - **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
 - **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Fernando Danner
Leno Francisco Danner
Marcus Vinícius Xavier de Oliveira
(Orgs.)

Direito e/ao
Desenvolvimento:
ensaios transdisciplinares

Editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Arte de capa: Paul Klee, *Angelus Novus*. Nanquim, giz pastel e aquarela sobre papel, 1920.

A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 50

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco; OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier de; (Orgs.).

Direito e/ao desenvolvimento: ensaios transdisciplinares. [recurso eletrônico] / Fernando Danner; Leno Francisco Danner; Marcus Vinícius Xavier de Oliveira (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

365 p.

ISBN - 978-85-5696-029-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ética. 2. Desenvolvimento social. 3. Filosofia política.
4. Políticas públicas. 5. Interpretação. I. Título. II. Série.

CDD-172

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia política 172

“[...] tanto a história do idealismo alemão como a ideia de progresso do Iluminismo não são mais que uma secularização da teologia da história e da escatologia cristã”. LÖWTH, Karl. **Significato e fine della storia**: i presupposti teologici della filosofia della storia, trd. Piero Rossi, Milano: Il Saggiatori, 2010, p. 21.

Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.

(BENJAMIM, Walter. **Teses sobre o conceito de história**, tese 9).

Prefácio

O tema tratado no presente livro, e que recolhe a contribuição de eminentes professores, estrangeiros e pátrios, compendiado na composição conexão/preposição e/ao, como seja, Direito e/ao desenvolvimento, é, sem sombra de dúvidas, um dos temas mais importante de nosso tempo, seja no Brasil, em que o governo federal buscou, desde o início da primeira década do século XXI, implementar programas sociais de distribuição de renda e inclusão de camadas sociais até então excluídas de uma atenção mais incisiva por parte das instituições público-políticas, seja no mundo de um modo mais geral, em que as lutas sociais em torno ao combate à desigualdade social e à marginalização adquiriram bastante intensidade nesse novo milênio. Por outras palavras, a miséria, a marginalização e a desigualdade sociais tornaram-se alvos de lutas políticas e da *práxis* de movimentos sociais, de iniciativas cidadãs e de grupos políticos, na medida em que há uma genuína recusa da naturalização dos fundamentos do *status quo* que tem por espeque a defesa da meritocracia, do *laissez-faire*, da imparcialidade do Estado e da neutralidade do mercado.

Essas questões não são mais um tema exclusivo dos países desenvolvidos – Europa ocidental e Estados Unidos –, eles mesmos enfrentando, neste novo milênio, o crescimento das desigualdades sociais, da concentração de renda, da miséria e da marginalização sociais, e do consequente conservadorismo¹, e que pode ser

¹ Veja-se, em relação a isso, as excelentes análises de Thomas Piketty em sua magistral obra *O Capital no Século XXI* (Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014), bem como a proposta de uma renda básica de cidadania, universal e sem nenhuma contrapartida por parte dos que a receberiam, proposta por Philippe Van Parijs e Yannick Vanderborght (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006). Veja-se ainda, por fim, as abordagens de Amartya Sen sobre a temática do desenvolvimento social, tanto nacional quanto internacionalmente, como o passo

compreendido a partir da imagem daquilo que se tem denominado de “terceiro mundo interno” (Boaventura de Souza Santos). A justiça social – distribuição de renda, igualdade de oportunidades, equalização mínima do bem-estar, igualdade cultural etc. – tornou-se o ponto comum a partir do qual as lutas contemporâneas e as análises das ciências humanas e sociais baseiam-se em seus delineamentos teórico-práticos.

Em grande medida, a centralidade do combate à miséria, à marginalização e à desigualdade sociais encontra seu sentido exatamente no fato da recusa da naturalização da desigualdade social e seus consecutórios, conforme dissemos acima. Isso é verdade seja para o bem-sucedido processo de inclusão social da Europa ocidental na segunda metade do século XX, seja para a própria democracia brasileira, que nas últimas duas décadas se viu marcada por um processo de fortalecimento das instituições públicas e de inclusão social que têm alterado gradativamente as causas da estratificação social, pondo em xeque as determinações sociais e os códigos culturais até então associados à pertença de classe e à meritocracia. Dois pontos importantes, portanto, aparecem aqui: primeiro, o fato já comentado da recusa da naturalização da desigualdade social na meritocracia e no *laissez-faire*; o segundo e concomitante, a importância das instituições públicas e políticas ao engendrarem um processo de inclusão e de desenvolvimento sociais que, por sua vez, levam à progressiva aproximação – às vezes até à eliminação – das desigualdades de classe e dos códigos que a legitimam e a reproduzem ao longo do tempo, dos códigos que, na verdade, definem o tipo de relação desigual, preconceituosa e autoritária entre classes ao longo do tempo.

necessário para a integralização da democracia neste século XXI (*A ideia de justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2009).

O título desta coletânea, aliás, *Direito e/ao desenvolvimento*, vem muito a propósito: ele significa exatamente a dupla pressuposição acima comentada da recusa da naturalização do *status quo* na meritocracia e no *laissez-faire*, com a conseqüente afirmação do fato político dessa desigualdade (a desigualdade como uma questão eminentemente política) e, aqui, da importância de sua abordagem a partir da teoria política, da importância de se enfatizar, inclusive, a centralidade das instituições públicas no combate às desigualdades sociais. Na presente coletânea, o desenvolvimento, como um direito no sentido político-normativo do termo e como paradigma para as instituições públicas, constitui-se como um elemento dinamizador fundamental.

A presente coletânea situa-se nesse movimento de politização do pólo desigualdade-inclusão e objetiva contribuir para a discussão e a formação teórico-políticas em torno ao tema do desenvolvimento enquanto um direito e um mote das lutas dos movimentos sociais e das iniciativas cidadãs, e que se constitui numa questão fundamental para as instituições jurídico-políticas. O Grupo de Pesquisa em Teoria Política Contemporânea, da Universidade Federal de Rondônia (UFRO), que está organizando esta coletânea, tem como seu foco central a problematização e a fundamentação tanto do processo de modernização ocidental de um modo geral (em seus vieses político, cultural, econômico, jurídico etc.) quanto a dinâmica da sociedade brasileira em particular, concebendo-os como momentos intrínsecos e interdependentes (pense-se, nesse caso, na globalização e em seus desafios seja para a ordem mundial, seja para os Estados nacionais). Nosso principal argumento e nossa principal intenção consistem em discutir estes assuntos a partir da fecunda contribuição que propicia a filosofia e a teoria políticas contemporâneas, por permitir não somente a sua democratização, tornando-a uma questão acessível a todos, mas, também, e correlatamente, de impedir uma sua

abordagem tecnicista e sistêmica, que em primeiro lugar vincula todo tipo de investigação teórica e de ação política concernentes aos problemas das desigualdades sociais, da organização do sistema econômico, bem como da legitimação das instituições políticas, à autorreferencialidade e à auto-subsistência de cada sistema social. Isso significa, portanto, a despolitização e a recusa da constituição normativa desses mesmos sistemas sociais. Democratizar a discussão sobre desenvolvimento, que é o contraponto ao conservadorismo político-econômico, a sua antítese, portanto, se constitui em um movimento fundamental para a afirmação da democracia e, nesse caso, para a desnaturalização e politização do *status quo*, para a compreensão e para a legitimação das instituições público-políticas e das lutas sociais. Esse é o objetivo central do livro.

Os organizadores manifestam o seu agradecimento pela contribuição dos renomados pesquisadores que gentilmente cederam seus textos para serem publicados na presente coletânea: Philippe van Parijs, da Université Catholique de Louvain; Yannick Vanderborght, da Université Saint Louis; Alessandro Pinzani, da Universidade Federal de Santa Catarina; Gustavo Pereira, da Universidad de la Republica/Uruguai; Jean-François Kérvegan, da Université de Paris I Panthéon-Sorbonne; Polycarp A. Ikuenobe, da Kent State University; Rui Mesquita Cordeiro, da W. K. Kellogg Foundation, bem como aos estimados colegas da UFRO, Estevão Rafael Fernandes e Luiz Fernando Garzon Novoa, do Departamento de Ciências Sociais; Antônio Claudio Rabello e Sônia Ribeiro de Souza, do Departamento de História; e David Alves Moreira, do Departamento de Direito. Por fim, os organizadores agradecem, mais uma vez, ao editor Lucas Fontella Margoni, que tem auxiliado enormemente na editoração e divulgação de nossos trabalhos.

Autores

Alessandro Pinzani: Professor da Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre em Filosofia pela Universidade de Florença. Doutor em Filosofia pela Universidade de Tübingen, Alemanha. Pós-doutorado na Columbia University de New York (2001-2002), na Humboldt-Universität zu Berlin (2010-2011) e na Università degli Studi di Firenze e na Ruhr-Universität de Bochum (2015-2016). Obteve a Habilitation (Livre-Docência) e a Venia Legendi em Filosofia na Universität Tübingen (2004).

Antônio Cláudio Rabello: Professor do Departamento de História e do Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, da UFRO. Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense. Doutor em Desenvolvimento Sócio-Ambiental pela Universidade Federal do Pará (2004). É pesquisador do Laboratório de Geografia e Planejamento Ambiental (LABOGEOPA).

David Alves Moreira: Professor Associado do Departamento de Direito da UFRO. Mestre e Doutor em Direito pela PUC/SP. Advogado.

Estevão Rafael Fernandes: Professor do Curso de Ciências Sociais da UFRO. Mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (2005) e Doutorado em Ciências Sociais (Estudos Comparados sobre as Américas) pela Universidade de Brasília (2015).

Fernando Danner: Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UFRO. Mestre em Educação pela UFP. Doutor em Educação pela PUC/RS. Pós-Doutor em Filosofia pela Sorbonne I. Membro do Grupo de Trabalho em Teoria Política Contemporânea.

Gustavo Pereira: Professor de Filosofia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación na Universidad de la República, Uruguay. Licenciado em Filosofia pela Universidad de la República, Uruguay. Doutor em Filosofia pela Universidad de Valência.

Jean-François Kervegan: Professor de Filosofia da Universidade Paris 1. Membro Sênior do Instituto Universitário de França na Cadeira de Filosofia do Direito. Diretor do NoSoPhi.

Leno Francisco Danner: Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UFRO. Mestre e Doutor em Filosofia pela PUC/RS. Líder do Grupo de Trabalho em Teoria Política Contemporânea.

Luiz Fernando Novoa Garzon: Professor do Departamento de Ciências Sociais da UFRO. Doutor em Planejamento Urbano e Regional, com foco em estrutura e transformação do Estado. Atuou entre 2002 e 2009 em Grupos de Trabalho da REBRIP (Rede Brasileira pela Integração dos Povos) e da Rede Brasil sobre Instituições Financeiras Multilaterais. Atualmente é Membro da RBJA (Rede Brasileira por Justiça Ambiental) e da Rede Jubileu Sul. Coordena o Grupo de Pesquisa "Justiça Ambiental e Cartografia Social na Amazônia" na UFRO e é um dos coordenadores do Programa de Pesquisa "BNDES: grupos econômicos, setor público e sociedade civil no contexto nacional e internacional", vinculado ao Laboratório ETERN (Estado, Território, Trabalho e Natureza) do IPPUR/UFRJ.

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira: Professor Adjunto do Departamento de Direito da UFRO. Mestre em Direito pela UFSC. Doutor em Direito pela UERJ. Membro do Grupo de Trabalho em Teoria Política Contemporânea. Advogado.

Philippe Van Parijs: Professor da Universidade Católica de Louvain, Bélgica. Diretor da Hoover Chair of Economic and Social Ethics na ULC. Doutor em Ciências Sociais (UCL, 1977) e em Filosofia (Oxford, 1980). Membro Fundador do BIEN – Basic Income Earth Network. É membro da Academia Real de Ciências da Bélgica, da Academia Real de Artes da Bélgica, Instituto Internacional de Filosofia, Academia Europeia de Artes e Ciências e da Academia Britânica.

Polycarp A. Ikuenobe: Professor de Filosofia da Kent State University. Mestre em Filosofia pela Universidade de Ibadan, Nigéria. Doutor em Filosofia pela Wayne State University.

Rui Mesquista Cordeiro: Diretor de Programas para a América Latina e Caribe da Fundação W. K. Kellogg Foundation (EUA)

Sônia Ribeiro de Souza: Professora do Departamento de História da UFRO. Mestre em Ciências da Educação pela UERJ. Doutora em História Social pela UFF.

Yannick Vanderborght: Professor de Ciência Política na Universidade de Saint-Louis, Bruxelas e Professor Convidado na Universidade Católica de Louvain. Pesquisador da Hoover Chair of Economic and Social Ethics na ULC. Editor Associado da Basic Income Studies.

Índice

Basic Income in a Globalized Economy

Philippe Van Parijs 19
Yannick Vanderborght

De objeto de políticas a sujeitos da política: dar voz aos pobres

Alessandro Pinzani 54

Social Justice and the Future of the Social Economy

Philippe Van Parijs 79

Avoir des droits: comment, pourquoi, lesquels ?

Jean-François Kervegan 90

Ensaio Sobre o Conceito de Direito ao Desenvolvimento

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira 115
David Alves Moreira

A evolução democrática entre institucionalização e espontaneidade: pesos e medidas da política democrática contemporânea

Leno Francisco Danner 132

Aplicación y justicia: el efecto patológico de la razón de medios a fines en la realización de la igual dignidad

Gustavo Pereira 156

Démocratie Délibérative, Raison Publique et Légitimité Politique chez Rawls

Fernando Danner 185

Traditional African Environmental Ethics and Colonial Legacy	
Polycarp A. Ikuenobe	202
Algumas inflexões sobre o Brasil: um experimento de epistemologia decolonial	
Estevão Rafael Fernandes	232
Processo de neoliberalização no Brasil: transformismo ininterrupto e novas formas de subsunção dos conflitos	
Luis Fernando Novoa Garzon	243
O “Despovo” Amazônico e os Projetos de Nação	
Antônio Cláudio Rabello	271
Sônia Ribeiro de Souza	
Os projetos de desenvolvimento do Brasil contemporâneo	
Rui Mesquita Cordeiro	290
Amazônia: uma fronteira volátil	
Antônio Cláudio Rabello	325
Informações sobre os textos dessa coletânea	364

Basic Income in a Globalized Economy

Philippe Van Parijs
Yannick Vanderborght

Introduction

One of the salient premises of this paper is that social investments in human capital, both for the general and marginalized populations, are necessary to foster long-term inclusion. We believe that a basic income is part of the package that policymakers should utilize in pursuit of this goal. A basic income is an income unconditionally granted to all members of a society on an individual basis, without means test or work requirement¹. It is a form of minimum income guarantee that is unconditional in three distinct senses:

1. Individual: the right to it and its level are independent of household composition;
2. Universal: it is paid irrespective of any income from other sources, which can therefore be added to the basis it provides;
3. Free of counterpart: it is paid without requiring the performance of any work or the willingness to accept a job if offered.

That it is centred on the individual matters for several reasons: it makes a difference to intra-household relationships, it makes intrusion into living arrangements unnecessary, and it avoids any penalty for communal living.

¹This is the definition adopted by the Basic Income Earth Network (BIEN). See: www.basicincome.org.

That it is universal matters because it guarantees a high rate of take up, avoids stigmatization of the beneficiaries, and prevents the income guarantee from creating an unemployment trap. And that it is free of counterpart matters because of the bargaining power it affords to the weakest in their relationship with bosses, spouses and officials. The contribution made is therefore not just to the the purchasing power, but to the quality of the various dimensions of people's lives.

Due to the combination of these features, a basic income has been advocated as the most emancipatory way of fighting unemployment without perpetuating poverty, or of fighting poverty without generating unemployment. In connection with each of the features listed above, it has also been the subject of fierce criticisms from both the right and the left. In the present context, we shall make no attempt to give a general overview of the rich discussion triggered by these criticisms². Instead, we will focus on one dimension of this discussion that is gaining in importance every day. Most of the arguments about the (un)desirability and (un)feasibility of a basic income have been formulated within the framework of fairly self-contained nation-states. This may have made a lot of sense in the case of the brief British debate in the 1920s, in the case of the brief US debate in the late 1960s, perhaps even in the case of the European debates that started in the 1980s. But how could it possibly make any sense in the twenty first century, in the era of globalization, in an era in which capital and goods, people and ideas are crossing national borders as they have never done before? In this new context, are the prospects

²See e.g. Vanderborgh & Van Parijs (2005), Van Parijs (2006), Caputo ed. (2012), Widerquist & al. ed. (2013), for general overviews; Van Parijs (1995), Van Donselaar (2009) and Birnbaum (2012) for extensive discussions of the ethical justification of the idea; and Standing (2011) for a demonstration of its contemporary relevance.

for a basic income not deeply altered? Indeed, have they not dramatically worsened?

The Challenge of Migration: Race to the Bottom and Ethnic Diversity

Of the many aspects of globalization, trans-national migration is the one that creates the most obvious threat to the sustainability of a significant unconditional basic income. The existence of such a threat is particularly disturbing for many supporters of basic income, for the joint appeal of equality and freedom, which endears basic income to them should also make them firm supporters of free migration. The real freedom to choose the way to spend one's life should encompass the freedom to choose where to spend it, and this freedom should not be restricted to those who happen to be born in the privileged part of the planet. Why is there a tension between trans-national migration and the sustainability of basic income schemes? For two reasons, one that is primarily economic, the other specifically political³.

The first reason has to do with the *race to the bottom* which trans-national migration, both effective and potential, is expected to trigger. The underlying mechanism has two components. One of these concerns the tax base required to fund a basic income and all other social transfers. Note, first of all, that even in the absence of any transnational migration of people, the transnational mobility of capital already presents a threat, at least in combination with the transnational mobility of products. If globalization means that capital can move freely from one country to another and be invested so as to produce goods that can in turn be exported freely from one country to

³See Howard (2006) for a discussion of this issue in a broadly similar spirit, with a focus on the first dimension of the challenge.

another, profits will be hard to tax by any national government in a globalized economy. Significant redistribution remains possible, however, as long as the highly-skilled and hence highly paid workers are hardly mobile transnationally. But as soon as the transnational mobility of human capital ceases to be marginal, genuine redistribution from people with a high labour income becomes problematic too.

To the extent that the welfare state conforms strictly to an insurance logic, it escapes such pressure. As it involves no genuine or ex-ante redistribution, the contributions paid out of wages are simply the counterpart of entitlements to earnings-related old-age pensions, short-term unemployment benefits and other forms of risk compensation. But many aspects of conventional welfare states do involve ex ante redistribution, typically when child benefits, old age pensions, sickness pay or unemployment benefits funded by proportional or progressive contributions are not actuarially equivalent to the contributions paid, but are either fixed at the same level for everyone, not allowed to fall below some floor, or not allowed to rise above some ceiling. Ex-ante redistribution in this sense - that is, redistribution that reaches beyond the ex-post redistribution inherent in any scheme - is by no means restricted to benefits that are paid to the economically inactive. Ex-ante redistribution from the better paid and more productive workers to the less productive ones also occurs from in-work benefits such as wage subsidies or earned income tax credit. Moreover, this redistribution is blatantly present when the welfare state involves a general minimum income guarantee, whether or not it is means-tested and work-tested⁴.

⁴This distinction between sheer ex-post or insurance-based redistribution and ex-ante or genuine redistribution is orthogonal to the distinction between transfer schemes that involve ex-ante payments, i.e. payments that are made without any prior control of the beneficiaries'

It is those genuinely redistributive transfer schemes that are bound to be threatened if a significant part of the better-paid workers, the net contributors to such schemes, seriously consider the possibility of moving to countries in which their skills could command a higher post-tax-and-transfer return. Once this is thought to be happening, firms will consider settling in places where, for a given cost, they can offer a higher take-home pay. Whether or not these workers and firms actually move, the fear that they may do so will lead governments to reduce the rate of taxation on high incomes and/or to tie the benefits more closely to the contributions paid, thereby reducing the level of genuine redistribution. Assuming this process needs to be funded by taxation of some sort, an unconditional basic income is a paramount example of a genuinely redistributive scheme, and its prospects can therefore be expected to get worse as the growing mobility of net contributors triggers international tax competition.

As if this was not bad enough, the race-to-the-bottom mechanism has a second component on the recipient side. Globalization involves not only increasing migration of the high earners, but also of the low earners and potential benefit claimants. In this context, countries with more generous benefit systems – in terms of levels and/or conditions – will operate as “welfare magnets”. As suggested by the observation of inter-state migration in the United States, differences in generosity may have less impact by persuading some people to leave their country in order to move to another than by determining the

incomes, and schemes that operate through ex-post payments, i.e. payments made selectively in the light of information about the beneficiaries' income over a given period. As it tends to be administered, a negative income tax scheme is ex-ante in the first sense and ex-post in the latter, while a private pension scheme is merely ex-post in the first sense and ex-ante in the second sense.

destination of those who have decided to migrate⁵. This will again put pressure on any scheme that involves significant genuine redistribution, whether it takes the form of cash transfers, subsidized health care, subsidized education or wage subsidies of the sort discussed elsewhere in this book. In order to stem the selective migration of likely net beneficiaries, countries with generous schemes will be under pressure to make them less generous. Downward social competition will thus join hands with downward tax competition.

This economically motivated race to the bottom is one mechanism through which transnational migration (actual or merely potential) can be expected to worsen the prospects of the introduction of a significant unconditional basic income, or indeed even the prospects of maintaining the levels and the degrees of unconditionality of existing schemes. There is, however, a second and specifically political mechanism through which actual (unlike merely potential) migration makes genuine redistribution shakier. Immigration tends to make populations more heterogeneous in racial, religious and linguistic terms, and this ethnic heterogeneity tends to weaken the political sustainability of a generous redistributive system through two distinct mechanisms⁶. Firstly, the degree of heterogeneity affects the extent to which the net contributors to the transfer system identify with (those whom they perceive as) its net beneficiaries, i.e. the extent to which they regard them as “their own people” to whom they owe solidarity. In particular, when genuinely redistributive schemes are perceived to disproportionately benefit some ethnic groups, the resentment of those who

⁵See, for example, Peterson & Rom (1990), Peterson (1995) and Borjas (1999) for discussions of this phenomenon in the case of the United States.

⁶See the essays collected in Van Parijs ed. (2003).

fund them will tend to block the expansion of such schemes and even to jeopardize their viability. Secondly, institutionalized solidarity can also be expected to be weaker in a heterogeneous society because ethnic differences erect obstacles to smooth communication and mutual trust between the various components of the categories that can expect to gain from generous redistributive schemes. Such obstacles make it more difficult for net beneficiaries to coordinate, organize and struggle together⁷. As a result of the conjunction of these two mechanisms, one can expect institutionalized redistribution to be less generous in more heterogeneous societies than in more homogeneous ones, as seems to be confirmed by empirical evidence⁸. If globalization means a constant flow of migrants, then it is not even necessary to appeal to a competitive race-to-the-bottom to diagnose gloomy prospects for a significant unconditional basic income in a globalized context. Growing ethnic diversity provides sufficient ground for pessimism.

Faced with the seriousness of this twofold challenge posed by transnational migration, one may wonder whether all that is left for us to do is mourning the epoch of tight borders, or perhaps dreaming of a world freed of massive international inequalities and of the irresistible migration pressures they feed? There are, however, more promising options. True, we must honestly recognize that generous solidarity is easier to imagine and implement in a closed homogeneous society that is cosily protected by robust borders against both opportunistic migration and ethnic heterogeneity. However, having done that, we can and must actively explore and advocate three possible responses

⁷For this sort of reason, Marx and Engels were hostile to the immigration of Irishmen into the industrial towns of the North of England (see Brown 1992).

⁸See e.g. Alesina & al. 2003, Desmet & al. 2005.

to the challenge we face. Along the way we shall discover that some aspects of this challenge do not worsen but improve the prospects of transfer systems of the basic income type.

A Global Basic Income?

A first response that can be given to the first aspect of the challenge – the race to the bottom – is obvious enough. If nations are no longer able to perform their redistributive function because of their immersion in a global market, then let us globalize redistribution. Globalized redistribution can of course hardly be expected to take the form of a complex, subtly structured welfare state that stipulates precisely what qualifies as a relevant need and the conditions under which social solidarity will cover it fully, partly or not at all. If it is ever to come into being, it will need to take the crude form of very simple benefits that are funded in a very simple way. Cultural heterogeneity being maximal at the world level, we cannot expect a sufficient consensus to arise on anything very detailed. Still, should this heterogeneity not also make us doubt that we shall ever get anything on that scale?

This skepticism is not shared by a number of people who have been arguing, sometimes with great persistence, for a universal basic income that would be truly universal. For example, the political philosopher Thomas Pogge from Yale University has been calling for a “global resources dividend” to be funded out of a tax on the use or sale of the natural resources of the earth (Pogge, 1994; 1995; 2002: ch.8). The underlying idea is that the populations of the countries that happen to shelter these resources have no sound ethical claim to the exclusive appropriation of their value and that part of this value must enable the poor of the world to satisfy their basic needs. While noncommittal about the best way of achieving this objective, Pogge

(2005) acknowledges that “something like a Global Basic Income may well be part of the best plan.” Many others have come, often more explicitly, to a simple proposal of a universal basic income that is usually inspired by the generous desire to substantially alleviate world poverty with a simple tool at a reasonable expense for the rich of the planet, and/or by the need to make good use of the (supposedly) large revenues generated by taxes that may have a rationale of their own - typically the Tobin tax on international financial transactions⁹.

By far the most promising family of proposals along these lines, however, is rooted at the core of the climate change debate (see e.g. Busilacchi, 2009). A consensus has gradually formed around the claim that the atmosphere of the earth has only a limited capacity to digest carbon emissions without triggering climatic phenomena that are most likely to be very damaging for significant and particularly vulnerable parts of the human population. As the causes of these phenomena are essentially of a global nature, global action is required and will be forthcoming with the appropriate speed and zeal only if all parties involved can view this collective action as a fair deal. But what counts as a fair deal? According to one interpretation, a fair deal means that those who are to benefit from the collective action — through the prevention of climate-related disasters such as floods or desertification — should contribute to its cost in proportion to the expected benefits. According to a second

⁹Thus, the Dutch artist Pieter Kooistra (1922-1998) set up a foundation under the name “UNO inkomen voor alle mensen” (A UN income for all people) in order to propagate his proposal of a small unconditional income for each human to be funded by issuing an ad hoc currency that cannot be hoarded (Kooistra 1983, 1994). In a more scholarly mode, the Canadian economist Myron Frankman (McGill University), argued for the feasibility of a “planet-wide citizen’s income” funded by a worldwide progressive income tax (see Frankman 2002, 2004).

less obnoxious interpretation, a fair deal is one that allocates the cost of the remedial action to be taken in proportion to the extent to which the consumption and production of each party to the deal contributed and is contributing to the harm to be remedied.

The most plausible interpretation, however, is neither in terms of co-operative justice (how should the cost of producing a public good be shared among those who benefit from it?) nor in terms of reparative justice (how should the costs that make up a public harm be shared among those who cause it?) but in terms of distributive justice: how is the value of scarce resources to be distributed among those entitled to them? More specifically, the carbon-absorbing capacity of the atmosphere is a natural resource to which all human beings have an equal claim. The best way of characterizing “climate justice” therefore consists in three steps. Firstly, determine, albeit approximately, the threshold which global carbon emissions should not exceed without creating serious damage. Secondly, sell to the highest bidders the emission rights that amount in the aggregate, for a given period, to this threshold. The uniform equilibrium price that is determined through an auction of this type will trickle into the prices of all goods worldwide in proportion to their direct and indirect carbon content and accordingly affect consumption and production patterns in the broadest sense to include, for example, traveling and housing habits. Thirdly, distribute the (huge) revenues from such an auction equally to all those with an equal right to make use of the “digestion power” of the atmosphere, i.e. to all members of mankind — rather than as an increasing function of current levels of carbon emission as in most of the tradable quota schemes that have been discussed or implemented so far¹⁰.

¹⁰See e.g. Glaeser (2011: 221) for a recent plea along these lines.

If this is what a fair deal requires, a worldwide basic income is still not quite around the corner, but it is no longer a pipedream. No doubt, some implementation problems need to be solved. Distributing the proceeds to governments in proportion to their own estimates of the size of their population may look like a promising step forward, but it can be expected to trigger a backlash if some governments and administrators misreport the relevant data and try to seize much of the proceeds before they reach the population. More promising is a transnational scheme that involves a guarantee of reaching individuals, not just governments. To make it more manageable, one might think of restricting it initially to individuals above sixty or sixty five years old. In countries with a developed guaranteed pension system, the scheme can then take the form of a modest “global” component in the benefit paid by the government to each elderly citizen. In countries with no such system, a new administrative machinery will have to be designed but, as the exemplary case of South Africa suggests, the fact that transfers are concentrated on a subset of the population – and can therefore be higher per capita than if spread more thinly among people of all ages – means that delivery, security and monitoring costs can remain a fraction of the benefit paid out¹¹.

Restricting the worldwide basic income, at least initially, to the elderly will have further advantages. By contributing to security in old age, it will arguably foster the transition to lower birth rates in those countries in which that transition has not yet happened, as the insurance motive for having children will be structurally weakened. Further, by making the aggregate benefit dependent on the number of people who reach an advanced age, this strategy will provide governments of poorer countries with incentives to

¹¹See e.g. Case & Deaton 1998.

improve public health, education and other factors that contribute to longer life expectancy. Furthermore, by being initially strongly biased in favour of richer countries in which life expectancy is far higher, it will increase its probability of being accepted while it paves the way for a smooth increase of transfers from richer to poorer countries as the ratios of old to young gradually converge.

However, as a quick and rough calculation with easily accessible data suffices to show, one has to be careful about the selection of the cut-off age (see Table 1). If the proceeds of a carbono tax are shared in proportion to total population, the US, China and the EU will be big net contributors, and Africa a big beneficiary. If instead the proceeds are shared in proportion to the population over sixty-five, Africa's net benefit will shrink dramatically, while the net contribution of China will be reduced slightly, that of the US reduced greatly, and that of the EU turned into a net benefit. For the time being, at any rate, sixty-five would not be a defensible cut-off age.

Table 1. Shares of world population and carbon emissions

	US	EU	CN	AF
Share of world carbon emissions	16.9	11.8	26.8	3.5
Share of world population	4.6	7.5	19.4	14.6
Share of world population (65+)	8.3	17.6	20.3	6.4

Sources: US Energy Information Administration (www.eia.gov/cfapps/ipdbproject, estimates for 2010, consulted 5 June 2013, own calculations) and United Nations, World Population Prospects: The 2010 Revision, estimates for 2010), consulted 5 June 2013, own calculations).

A Euro-Dividend?

There are good reasons to believe that we currently lack the political structures and administrative capacity to implement anything like a worldwide basic income in the

foreseeable future, whether or not it is age-specific, and whether it is funded by a carbon tax or through some other means. This highlights the importance – both for their own sake and as preludes to worldwide schemes – of considering moves in this direction on a scale that is smaller and yet large enough to still incorporate many countries and thereby counter the pressure of tax and social competition that hinders the capacity of each of them to carry out generous redistribution. One may imagine something of this sort emerging in the context of NAFTA or Mercosur¹². However, because of the unprecedented process of supra-national institution-building which has gradually given it its present shape, and because of the nature of the problems it now faces, the most interesting case is provided by the European Union.

Long before the current economic and political crisis, the single European market has been strengthening its grip on the margin of freedom that is enjoyed by its member state's' distributive policies. This has helped feed the public opinion's' hostility toward the "neo-liberal" orientation of European integration and provoked an urgent call for more "social Europe." A more social Europe can mean more ambitious labour standards, more investment in poor regions for the sake of social cohesion, or the adoption of targets for the employment of the less skilled. In these various dimensions, the EU is already well on its way. As national transfer systems are coming under pressure, however, a more social Europe can and arguably must mean a direct involvement of the EU in inter-personal transfers.

This option is no longer an idle dream. It is one that cannot but prop to the mind of anyone who tries to think seriously about why the Eurozone has been driven so

¹²Howard (2007) makes a plea for a basic income at the level of NAFTA.

quickly into an acute crisis by divergence in the competitiveness of member states that are no longer able to devalue their separate currencies, while the fifty United States, each similarly disabled, seem to cope happily with their single currency despite divergences in competitiveness that can be no less dramatic than among European countries. As pointed out by Paul Krugman, Joseph Stiglitz and many others, the fundamental reason for this difference has to do with the operation, in the US, of two powerful stabilizers largely absent in the Eurozone: a high level of inter-state migration and a bulky redistributive tax-and-transfer system that operates overwhelmingly at the federal level. Because linguistic hurdles will keep making inter-country migration far less frequent and costlier in the EU than in the US, the EU will have to rely even more than the US on trans-national transfers. Such transfers can automatically buffer any divergence without an endless sequence of crisis meetings between governors or prime ministers, and thereby prevent ailing member states from being caught in a hopeless spiral of higher social transfer liabilities and lower tax revenues.

How can the EU, or at least its Eurozone component, enter the highly sensitive business of inter-personal redistribution? There is no way in which one can expect it to develop, akin to the USA, a complex system involving federal income taxation, old age pensions, health care insurance, earnings tax credit, food stamps and assistance to needy families. There will never be such an EU-wide (or even Eurozone-wide) mega-welfare state. Nor is there a need to supra-nationalize social insurance systems in the strict sense – as distinct from genuinely redistributive schemes – as the pressure on them is sufficiently mild not to justify the development of an EU-wide system. The most pressing need concerns the strictly redistributive aspects of the transfer system, in particular minimal income protection.

To address this need, Philippe Schmitter and Michael Bauer (2001) have proposed the gradual introduction of an EU-wide *Eurostipendium* targeting the poorest European citizens. In their eyes, the many difficulties generated by the management of the EU's common agricultural policy and regional aid make a reallocation of part of the funds devoted to these programmes highly desirable. They suggest paying about 80 euros per month to each European citizen whose income is below one third of the average income in the European Union, i.e. below about 440 euros per month (EU15 in 2001).

This kind of scheme suffers from two obvious structural defects. Firstly, it involves a poverty trap at the individual level: citizens who earn just below one third of the average European income will receive a benefit of about 100 dollars, while those who earn slightly more will receive nothing and thereby end up worse off than some of those earning less. Secondly, it involves what can be characterized as an inequality trap at the country level. To understand the nature of this trap, consider two countries with an identical average income. The one in which incomes are more unequally distributed will have a higher proportion of its population below the chosen threshold. However the scheme is funded, the country with a more unequal distribution will benefit more from the proposed scheme (or contribute less to it) than the one with the more equal distribution. In addition, the implementation of such a scheme requires a homogeneous definition of the personal income to be taken into account for the sake of assessing whether some household falls below the threshold. What can be included in this income – home-grown food, home ownership, the earnings of one's cohabiting partner, etc. – or excluded from it – work-related expenses, alimonies, financial burden of dependent children, etc. – and how intrusively income tests can or must be conducted are notoriously sensitive issues which

are unlikely to find workable solutions at a supranational level.

An apparently more radical proposal is therefore far more realistic¹³. It consists in introducing a genuine unconditional basic income throughout the EU (or at least the Eurozone) at a level that can vary according to the average cost of living in each of the member states. This Euro-dividend can, for example, amount to 200 dollars net per month in countries with the highest cost of living and be lower in others. With time, an upward convergence will gradually take place as the levels of prices and incomes converge. Such a scheme has the advantage of requiring no means test, and hence no homogeneous definition and monitoring of relevant income. Moreover, it abolishes in one swoop both structural defects of Schmitter and Bauer's euro-stipendium. There is no risk for poor households to suffer a decrease in their net incomes as their earnings increase since the latter are simply added to the Euro-dividend. Nor, is there a risk for countries to be punished for adopting policies that reduce inequality and poverty (with a given average income) since the level of transnational transfer is not determined by the number of people who fall below the chosen threshold.

Like a worldwide basic income, such a Euro-dividend may need to be introduced in steps. Some have argued that one should start with farmers. By far the largest item in the budget of the European Union is the Common Agricultural Policy, which accounts for nearly half of the EU's expenditures. A shift from subsidizing the price of agricultural products to supporting the income of farmers has been advocated for a long time – and partly implemented – in order to avoid wasteful overproduction

¹³See Van Parijs & Vanderborght (2001).

and unfair disparities¹⁴. The trouble for the sustainability of a systematic formula of this sort is that the category of “farmer” can easily become fuzzy, especially when a sizeable reward is attached to belonging to it¹⁵. Confining the payment to a particular age group may therefore be the best option if one is to move gradually to a universal basic income. Which age group? The European Union sees itself as having to address insufficient rather than excessive birth rates. Consequently, child benefits are a more attractive candidate than old-age pensions. Moreover, the fight against child poverty is regularly asserted as a top priority by all member states. An EU-wide universal child benefit may therefore constitute the best first step towards a genuine Euro-dividend¹⁶.

Whether it reaches the whole population or restricts itself to children, a Euro-dividend needs to be funded. How? One can think of reassigning the agricultural expenditure and the so-called structural funds. However, part of this expenditure arguably serves a valuable non-redistributive purpose, and even if the bulk of the corresponding revenues can be reallocated to the funding of a Euro-dividend for all European citizens, the level of the latter will have a hard time exceeding EUR 10 per month¹⁷.

¹⁴This was already part of a plea for an EU-wide basic income by the British conservative member of the European Parliament Brandon Rhys-Williams in 1975. See also Lavagne & Naud (1992).

¹⁵To give an order of magnitude: The agricultural policy is costing about 58 billion EUR (43% of the total EU budget in 2011), i.e. an average of about 4150 EUR annually per full-time farmer. Source: European Commission (consulted May 2013).

¹⁶As proposed, for example, by Atkinson (1993).

¹⁷The agricultural expenditures of EUR 58 billion would amount to about EUR 115 per capita annually. If restricted to children below 15, the amount would be about EUR 740 per capita annually. (Source: Eurostat & European Commission, consulted May 2013).

A more plausible alternative that has been explored is a tax on the use of fossil energy¹⁸. The proposal of such a tax predates the emergence of climate change as a major concern, and targets both the need to slow down the depletion of valuable natural resources out of fairness to future generations and the need to internalize the negative externalities closely associated with the use of fossil energy, such as atmospheric and acoustic pollution, traffic jams and the cluttering of public spaces. The case for a tax of this sort is of course further strengthened by the growing consensus regarding the greenhouse effects of the use of fossil energy. The metric of the tax base may vary somewhat depending on whether depletion, direct negative externalities or carbon emissions provide the rationale, but the recommended level of tax should exceed significantly the competitive value of the volume of emission permits that derive from global climate considerations, as has been discussed above in connection with the idea of a global basic income.

It is of course a necessary feature that a basic income that is funded in this way should be redistributing from countries with a high consumption of fossil energy to countries with a low consumption. This is not problematic if differences in energy consumption are essentially determined by differences in wealth — which is generally the case across regions of the world, but less so across member states of the European Union. It is also not problematic if differences are essentially determined by the extent to which the various countries adopt effective energy-saving strategies, as this is how appropriate incentives are supposed to work. However, a country's level of energy consumption is also affected by some of its natural features, in particular how cold its climate happens to be. One may want to argue that the populations of

¹⁸See e.g. Genet & Van Parijs (1992), Davidson (1995).

colder countries have to pay the fair price of their choice of remaining in an environment where living is costlier – just as the true cost of living in a sprawling suburban habitat needs to be borne by those who opt for it rather than for a more concentrated urban life. However, those populations may understandably feel that it would be unfair to make them pay a heavy price for wanting to live where their ancestors did and oppose staunch resistance to using a high energy tax for the purposes of trans-national redistribution.

Should one then go for personal income taxation as the main source of funding of a Euro-dividend? Just as the income to be taken into account for means-tested benefits is extremely sensitive politically, so is the definition of taxable personal income. What expenses can be deducted from earnings? How does the composition of the household affect the amount of personal income that is taxable? How are home ownership and mortgages being taken into account? The questions go on. Personal income taxes, like means-tested benefits, therefore, are likely to remain a national prerogative.

At the European level, however, there is a far more straightforward alternative: the Value Added Tax, an indirect tax that is paid by the consumer in proportion to the value added to the product purchased at every stage in its production. This tax has also been proposed at the national level as the most appropriate way of financing a basic income in various countries¹⁹. Whether in developed

¹⁹For example by Roland Duchatelet (1992) for Belgium, by Pieter Leroux (2006) for South Africa and by Götz Werner (2007) for Germany. Even in the US, the idea of a VAT-funded basic income came up in the debate on the “fair tax”, for example in connection with the “prebate” advocated by Mike Huckabee, a candidate at the 2008 Republican presidential primary. A very modest universal basic income is a natural correlate of any value added tax or consumption tax levied for whatever purpose. It provides the exact analogue to exempting the slices of income below the poverty threshold from direct taxation: it guarantees that those who are already poor without being taxed are not

or in less developed countries, the main advantages that are claimed for the VAT over the income tax at the national level are that its tax base reaches far beyond beyond labour income and that it turns out to be, if anything, less regressive than actual income tax schemes, adulterated as these tend to be by exemptions, discounts, the separate taxation of capital income, loopholes and sheer evasion. This argument is also relevant at the European level. However, at the European level, VAT funding has further advantages over income tax funding. Unlike the definition of personal income, the definition of value added for tax purposes is already homogenized at EU level; the VAT is now used to fund part of the EU budget, and the fixing of rates by each member state is strongly constrained by EU legislation. To give an order of magnitude: a VAT of about 20% would be needed to pay for an EU-wide uniform Euro-dividend of 200 euros per month to all 500 million inhabitants of the EU. The Value Added Tax, possibly supplemented by a modest EU-level energy tax, is therefore by far the most promising avenue for funding a significant Euro-dividend, and by extension any other significant supra-national basic income²⁰.

Whether it is funded in this or practically any other way, a Euro-dividend, just as any other supra-national basic income, will operate a systematic redistribution of wealth from the richer to the poorer parts of the territory concerned, and from the metropolitan to the rural areas. It will thereby help stabilize the population and avoid some of

made even poorer by the tax. Suppose, for example, that the rate of VAT is 20% and that the poverty threshold is fixed at 600 dollars per person per month, taking the impact of the tax on prices into account. To guarantee that no poor person is a net contributor, the basic income needs to be fixed at a level at least equal to the poverty threshold multiplied by the rate of VAT, in this example 600 dollars x 20/100 = 120 dollars per month.

²⁰For further discussion of this proposal, see Van Parijs (2012).

the undesirable externalities of migration. At the same time, it will buffer automatically, without needing ad hoc decisions, any asymmetric shock or productivity divergence affecting the various member states of the Eurozone. Unlike other conceivable supra-national schemes, it will not create perverse incentives at the individual or national level. Nor will it disrupt, homogenize or undermine current national welfare systems. Quite to the contrary, by fitting a modest yet firm base under the existing, more finely calibrated national redistribution institutions, a Euro-dividend will help strengthen them and stabilize their diversity.

National Basic Incomes in a Global Economy?

The Euro-dividend has been discussed here as a not too fanciful example of how a basic income can be implemented at a level that is higher than that of individual nation-states, while still falling far short of the world scale. The advantage it possesses over country-level redistributive schemes is that it is less vulnerable to tax and social competition and hence, can be said to address the first of the two challenges that stem from globalization. However, compared to these less global schemes, it has the disadvantage of faring worse as regards the second challenge: it operates at a level that involves a larger and above all more heterogeneous population, with a weaker common identity, a weaker sense of belonging to the same political community, a weaker set of common political institutions, and a plurality of distinct public opinions and public debates separated by the use of distinct languages.

With regard to a politically sustainable generous basic income, we may therefore have to keep pitching our hopes at the level of national or even sub-national entities. After the exploration of a global basic income and of the Euro-dividend as examples of a regional basic income, we

therefore need to turn to the third possible response to our initial challenge. Admittedly, greater homogeneity comes at the cost of greater vulnerability to “opportunistic” behaviour by both net contributors and net beneficiaries. Such vulnerability to social and tax competition will be reduced if the geographically more limited schemes can operate against the background of a geographically broader redistributive system, such as an EU-wide Euro-dividend. When firms and people are transnationally mobile, countries tend to reduce the degree of redistribution in order to attract or keep taxpayers and businesses, or in order to dissuade social benefit claimants. However, if owing to the existence of some supranational redistributive scheme, the former contribute to some extent and the latter benefit to some extent whether in or out of the country concerned, then reducing the degree of intra-national redistribution will be a less compelling option, and the drive to engage in a race to the bottom will be weakened. However, as long as transnational redistribution across relevant countries is weak or inexistent, generous national redistribution will remain highly vulnerable in a world that is characterized by high and increasing trans-national mobility.

How can this vulnerability be reduced? Firstly, it can be reduced by maintaining or strengthening linguistic and cultural obstacles to migration. If the language that is spoken in each country is different from the language spoken in any other and difficult to learn by non-native speakers, and if the associated cultures are distinctive and hard to integrate into, then generous solidarity will be sustainable in all the cultures, even in the absence of any administrative obstacle to migration. That is, both potential beneficiaries and current contributors will balk at the prospect of heavy investment in language learning and cultural adjustment. These linguistic obstacles tend to shrink, however. Firstly, the migration of potential

beneficiaries is being eroded by the growth of diasporas that retain their original language and hence provide micro-environments into which newcomers can smoothly integrate. At the same time, the linguistic obstacles to the migration of potential contributors are being eroded by the spreading of English as a *lingua franca*, which makes it less burdensome, both domestically and professionally, to settle abroad, especially but not only in the English-speaking parts of the world. Nonetheless, as long as they exist, these linguistic differences and the associated cultural differences will remain a major brake on transnational migration, and there are good – though by no means obvious – grounds for wanting at least some of them to persist²¹.

Can one think of any other forms of protection against the race to the bottom? Definitely - but they are of an altogether different nature, depending on whether one is concerned with “undesirable entries” or with “undesirable exits”. Administrative obstacles to the entry of potential beneficiaries have been advocated and used to protect small-scale redistributive schemes ever since they existed. Thus, in the very first treatise on social assistance, Johannes Ludovicus Vives (1526) recommended that each municipality should look only after its own poor. Regarding those coming from elsewhere, they should be given “a modest viaticum” and, unless they are coming from a region at war, be sent back home. Two and a half centuries later, Adam Smith (1776: ch.10) referred to a milder version of this protective strategy: an English rule to the effect that an “undisturbed residence” of forty days is required before poor people can belong to the “own poor” for whom each parish has to provide. Similarly, the guaranteed minimum income scheme for families introduced in the mid-1990s by Governor Cristovam Buarque in the Federal District of Brasilia imposed a residence period of ten years before

²¹See Van Parijs (2011, chapter 5).

newcomers from other parts of Brazil could claim the benefits. And Brazil's 2004 "citizenship income law" restricts entitlement, among non-Brazilians, to people who have been living in Brazil for at least five years.

There are two problems with protective strategies of this sort. One is that the restriction may be struck down on grounds of discrimination. This can be discrimination between citizens of the same country when the basic income is introduced at a sub-national level. For example, the first version of the Alaska dividend scheme (to which we shall return shortly) differentiated the amount to which a resident was entitled according to the length of residence in the state. The US Supreme Court decided that such differentiation was inconsistent with the principle of equality between all US citizens. This is why the final version of the dividend has taken the form of a straight universal basic income²². Even with a basic income introduced at national level, the discriminatory character of the residence requirement may be a problem if national legislation is constrained by supra-national rules, as is the case, in particular, in the European Union.

If the basic income is introduced in the EU as a whole, however, or at the level of the US, or indeed of any sovereign state not incorporated into a wider entity that imposes non-discrimination among all its members, residence requirements will in principle be conceivable, and indeed they are routinely used to protect existing conditional minimum income guarantees. However, a universal basic income will face a second difficulty which arises irrespective of the scale at which the scheme is being introduced. The difference with benefits that target the economically inactive is that a basic income – just as a negative income tax – also benefits workers. The minimum residence requirement would typically mean that, even

²²See e.g. Hammond (1994).

though all workers are taxed from the first dollar that is earned at a high rate that is required to fund a basic income for all long-term residents, those who do not satisfy the residence requirement will not receive the basic income (or uniform tax credit) to which all other workers are entitled. If this is administered in the form of a refundable tax credit, it will have the bizarre consequence that the take-home pay of workers will differ significantly depending on how long they have been residing in the relevant entity. Moreover, no matter how this basic income is administered, it will involve a major distortion at the lower end of the labour market with some who are able to turn down lousy jobs thanks to their entitlement to an unconditional basic income and others who are forced to pick them up in the absence of this fall-back option.

The alternative to the residence requirement is of course the more radical option that has been recommended by Vives to 16th century municipalities: the denial of entry to those likely to be net beneficiaries of the basic income scheme. For sub-national schemes or national schemes for member states of the European Union, this is even more difficult to conceive than discriminatory access to social benefits because of free movement within the boundaries of the entity of which one is a citizen being regarded as a fundamental right. For unconstrained states and for the EU as a whole, however, this is the standard strategy in place. It faces neither of the two difficulties that plague the residence requirement. However, it is weakened by the unavoidability of illegal immigration and subsequent regularization. Moreover, it crudely exposes the cruel dilemma between sustainable generosity towards the weakest among one's own citizens and generous hospitality to anyone who wishes to come in. This dilemma is the most painful challenge for the Left throughout the more developed world. It is inescapable in a deeply unequal world and holds for any form of genuine – i.e. not merely

insurance-based – redistribution, but most blatantly for a universal basic income. The ultimate aim is global distributive justice. But the safest way to approach it is not to let existing redistributive systems be destroyed by open and non-discriminatory borders. Comparatively generous institutionalized solidarity needs protection against unsustainable immigration by likely beneficiaries. Its survival and its spreading are needed on the way to its globalization.

To ensure the survival of generous redistribution, protection is required not only against “undesirable entries”, the immigration of likely beneficiaries, but also against “undesirable exits”, the emigration of actual contributors. Regarding the latter, administrative protection of the sort that has been discussed in connection with the former – residence requirements and filtering at the borders – are of precious little help. Is there anything else at our disposal? Only something of an altogether different kind: some territorial, non-ethnic patriotism, i.e. some sort of attachment to a place, of allegiance or loyalty to the political community it hosts and the solidarity it achieves, that makes high-earners wish to live, work, contribute there, rather than shop around for the highest return to their human capital²³. Of course this attitude may tend to be harder to sustain as the community becomes both less distinctive (externally) and more heterogeneous (internally) as a result of globalization and migration. When it is combined with the preservation of language borders and administrative buffers against the immigration of potential net beneficiaries, it may nevertheless suffice in many cases to prevent a comparatively generous single-country basic income from falling prey to a race to the bottom, the first aspect of the challenge presented by migration.

²³See Steiner (2003) for a critique of this “solidaristic patriotism”, and Van Parijs (2003: 209-212) for a response.

What about the second aspect: the growing heterogeneity that increasingly characterizes most countries in the world, despite linguistic and administrative hurdles? When the immigrant population accounts for a significant proportion of the population, its adequate integration into the host society is important in order for generous solidarity to be sustainable, both politically – by avoiding the erosion of feelings of solidarity embracing the whole population – and financially – by avoiding the swelling and perpetuation, from one generation to the next one, of vast pockets of people who are difficult to incorporate into the productive system. Is the very unconditionality of a basic income not a major disadvantage in this context, precisely because it does nothing to foster a quick integration of ethnic minorities through work?

It is important to note, firstly, that although a basic income would do worse in this respect, than more coercive workfare-type policies, it would do better than means-tested schemes that create dependency traps. Secondly, especially when inadequate competence in the language of the host country and the associated hardening of residential and educational ghettos risk create a vicious circle of exclusion, it is worth considering the option of connecting the right to benefits to the duty to attend suitable language courses which the government would have the responsibility to provide. Thirdly, the need to preserve or create a sense of national identity in the face of ethnic heterogeneity may require and justify not only an inclusive national rhetoric that values cultural diversity, but also specific policies such as an intelligently designed compulsory civil service or other ways of spreading across all ethnic groups a common ethos of contribution to the common good.

This sequence of considerations is indispensable to indicate why and under what conditions basic income proposals can keep making realistic sense at the national

level even in the era of globalization. Yet, the best proof of a possibility remains a reality. Before concluding, it is therefore worth first returning to the only case of a genuine basic income that has been introduced at a sub-national level and is still alive and healthy after thirty years, namely Alaska's dividend, already mentioned above. For three decennia, the Alaska Permanent Fund has been collecting part of Alaska's oil revenues, investing them in stocks worldwide and paying out once a year to all Alaskan residents a uniform dividend at a level that is indexed to the performance of the Permanent fund in the previous five years. In 2011, the amount of nearly 1200 dollars and has been paid to nearly 650.000 people²⁴.

More surprising is the second case of a universal basic income actually implemented, this time and for the first time in history at the national level, in a country which would not have a priori seemed an obvious candidate for such an experiment. In January 2010, the Iranian parliament approved by a narrow majority the so-called "targeted subsidy law," which combines three measures. Firstly, it scraps a large and economically perverse implicit subsidy to oil consumption by both Iranian households and firms. It does so by bringing the comparatively very low domestic price of oil gradually in line with the international price. Secondly, it uses 20 to 30 percent of the new revenues to directly subsidize producers that are hit by the price increase. Thirdly, it uses the bulk of the revenues to compensate for the impact of the general price increase on the standard of living of the population by introducing a monthly cash subsidy for over 70 million Iranian citizens. This cash payment was intended to reach 20 dollars per person per month at the beginning and to gradually rise to 60 dollars per person per month. The rich, who consume directly and indirectly more oil than average, would not be

²⁴See Howard & Widerquist eds. (2012).

fully compensated for the price increase, but the poor would automatically be more than compensated. The first phase of the law has been in effect since October 2010. It amounts to granting a small but genuine equal basic income to every citizen, with two major qualifications: (1) the payment for all members of each household is made to its official head, i.e. mostly to men; (2) non-Iranian residents mostly Iraqi and Afghan refugees - are not entitled to the grant²⁵. Despite these shortcomings — and the unexpected difficulties the scheme faced, not least because of the economic sanctions —, the Iranian model may provide inspiration for other countries. Wherever one is seeking a “sustainable new deal” that combines ecological and social concerns, whether or not the country is resource-rich, making resource consumption more expensive and distributing the corresponding additional revenues equally to all is an obvious option to consider²⁶.

Conclusion

In order to move forward under current circumstances, one can and must tread several paths simultaneously. Every opportunity must be seized to move towards something that starts resembling a worldwide basic income, most promisingly in the context of groping for a fair deal on global warming. Every opportunity must be

²⁵See esp. Tabatabai (2011). The government announced in January 2012 that, in the second phase of the programme, it intends to increase the amount of the uniform grant to most households, while inviting the 14% wealthiest households to waive their entitlement to the grant on a voluntary basis.

²⁶In 2011, the Mongolian government also indicated that it would use part of the proceeds of its mineral resources to fund a regular basic income to its whole population: see <http://binews.org/2011/09/mongolia-government-takes-steps-toward-implementing-an-alaskan-style-big/>.

seized to move towards something that starts resembling a supra-national, though still geographically limited, basic income, most promisingly at the level of the European Union. Finally, wherever sufficient leeway has been kept at the national level, there is also ample room, as argued here, and many good reasons as argued elsewhere²⁷, to reform existing welfare states so that they can incorporate at their very core a universal and unconditional individual basic income.

References

- Alesina, A., Devleeschauwer, A., Easterly, W., Kurlat, S., Wacziarg, R., 2003. Fractionalization. *Journal of Economic Growth*, 8, pp.155-94.
- Atkinson, A.B., 1993. Beveridge, the National Minimum, and its future in a European context. *STICERD Working Paper WSP/85*. London: London School of Economics.
- Birnbaum, S., 2012. *Basic Income Reconsidered: Social Justice, Liberalism and the Demands of Equality*. New York: Palgrave Macmillan.
- Borjas, G.J., 1999. Immigration and Welfare Magnets. *Journal of Labor Economics* 17(4), pp.607-37.
- Brown, C., 1992. Marxism and the transnational migration of people. In: B. Barry and R.E. Goodin, eds., 1992. *Free Movement*. Hemel Hempstead: Harvester, pp.127-44.

²⁷See, for example, Van Parijs (2006) and, at greater length, Vanderborght & Van Parijs (2005).

- Busilacchi, G., 2009. Dagli rifiuti può nascere un fiore: un reddito di base per salvare il pianeta. In: BIN Italia, ed., 2009. *Reddito per tutti. Un'utopia concreta per l'era globale*. Roma: Manifestolibri, pp.167-176.
- Caputo, R.K., ed., 2012. *Basic Income Guarantee and Politics: International Experiences and Perspectives on the Viability of Income Guarantees*. New York : Palgrave Macmillan.
- Case, A. and Deaton, A., 1998. Large cash transfers to the elderly in South Africa. *The Economic Journal*, 108, pp.1330-61,
- Davidson, M., 1995. Liberale grondrechten en milieu. Het recht op milieugebruiksruimte als grondslag van een basisinkomen. *Milieu*, 5, pp.246-249.
- Desmet, K., Ortuño-Ortín, I. and Weber, S., 2005. Peripheral linguistic diversity and redistribution. *CORE Discussion Paper 2005044*. Louvain: Université catholique de Louvain.
- Duchatelet, R., 1994. An economic model for Europe based on consumption financing on the tax side and the basic income principle on the redistribution side. In: *5thBIEN Congress*. London, 8-10 September 1994.
- Frankman, M.J., 1998. Planet-wide citizen's income: Antidote to global apartheid. *Labour, Capital and Society*, 31, pp.166-78.
-
- _____ 2004. *World Democratic Federalism: Peace and Justice Indivisible*. Houndmills, Basingstoke & New York: Palgrave-Macmillan.

Gantelet, G. and Maréchal, J-P., eds. 1992. *Garantir le revenu: une des solutions a l'exclusion*. Paris: Transversales Science Culture.

Glaeser, E., 2011. *The Triumph of the City*. New York: Penguin 2011.

Hammond, J., 1994. *Tales of Alaska's Bush Rat Governor*, Alaska: Epicenter Press. Howard. M.W., 2006. Basic income and migration policy: A moral dilemma? *Basic Income Studies*, 1(1), Article 4.

_____. 2007. A NAFTA Dividend: A Guaranteed Minimum Income for North America. *Basic Income Studies*, 2(1), Article 1.

Howard, M.W. and Widerquist, K., eds., 2012. *Alaska's Permanent Fund Dividend: Examining its Suitability as a Model*. London: Palgrave-MacMillan.

Kooistra, P., 1983. *Voor*. Amsterdam: Stichting UNO-inkomen voor alle mensen.

_____. 1994. *Het ideale eigenbelang, Een UNO-Marshallplan voor alle mensen*, Kampen: Kok Agora.

Lavagne, P. Naud, F., 1992 Revenu d'existence: une solution à la crise agricole. In : G. Gantelet and J.P. Maréchal, eds., 1992. *Garantir le revenu: une des solutions a l'exclusion*. Transversales, pp.95-106.

Leroux, P., 2006. *Why a Universal Income Grant in South Africa should be financed through VAT and other Indirect Taxes*. University of the Western Cape: School of Government.

- Peterson, P.E. 1995. *The Price of Federalism*, Washington DC: Brookings.
- Peterson, P.E. and Rom, M.C., 1990. *Welfare Magnets: A New Case for National Standards*. Washington DC: Brookings.
- Pogge, T., 1994. An egalitarian law of peoples. *Philosophy and Public Affairs*, 23, pp.195-224.
- _____ 1995. Eine globale Rohstoffdividende. *Analyse und Kritik*, 17, pp.183-208.
- _____ 2002. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.
- _____ 2005. *Global justice as moral issue* [interview with Alessandro Pinzani]. *ethics@* 4(1), pp.1-6.
- Schmitter, P. and Bauer, M.W., 2001. A (modest) proposal for expanding social citizenship in the European Union. *Journal of European Social Policy*, 11(1), pp.55-65.
- Smith, A., 1776[1977]. *The Wealth of Nations*. Harmondsworth: Penguin Books. Standing, G., 2011. *The Precariat: the New Dangerous Class*. London: Bloomsbury. Steiner, H., 2003. Compatriot solidarity and justice among thieves. In: A. Reeve and A.
- Williams, eds., 2003. *Real Libertarianism Assessed: Political Theory after Van Parijs*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp.161–71.
- Tabatabai, H., 2011. The Basic Income Road to Reforming Iran's Price Subsidies. *Basic Income Studies*, 6(1), pp.1-24.

Vanderborght, Y. & P. Van Parijs. 2005. *L'Allocation universelle*. Paris: La Découverte, 2005. (German edition: Campus, 2005; Italian edition: Bocconi University Press, 2006; Spanish edition: Paidós, 2006; Portuguese edition: Civilização Brasileira, 2006).

Van Donselaar, G., 2009. *The Right to Exploit. Parasitism, Scarcity, and Basic Income*, Oxford: Oxford University Press.

Van Parijs, P. 2003, “Hybrid Justice, Patriotism and Democracy: A Selective Reply”, in *RealLibertarianism Assessed: Political Theory after Van Parijs* (A. Reeve and A. Williamseds.), Basingstoke: Palgrave Macmillan, 201–16.

_____, ed., 2003. *Cultural Diversity versus Economic Solidarity* [pdf]. Brussels: De Boeck Université. Available at : <<http://www.uclouvain.be/en-12569.html>> [Accessed 10 March 2013].

_____. 2006. Basic income: a simple and powerful idea for the twenty first century. In: E.O. Wright, ed., 2006. *Redesigning Distribution: Basic Income and Stakeholder Grants as Cornerstones of a More Egalitarian Capitalism*. London & New York: Verso, pp.3-42.

_____. 2011. *Linguistic Justice for Europe and for the World*. Oxford: Oxford University Press. Van Parijs, P. 2012. “No Eurozone without Euro-dividend”, paper presented at the 13th congress of the Basic Income Earth Network, Ottobrunn (Germany); September 2012.

Van Parijs, P. & Y. Vanderborght. 2001. “From Euro-Stipendium to Euro-Dividend”. *Journal of European Social Policy*, 11, pp.342-346.

Vives, J.L., 1526 [1943]. *De Subventione Pauperum* [French translation: *De l'Assistance aux pauvres*]. Brussels: Valero & fils.

Werner, G., 2007. *Einkommen für alle*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Widerquist, K., Noguera, J.A., Vanderborght, Y. and de Wispelaere, J., eds., 2013. *BasicIncome: An Anthology of Contemporary Research*. New York and Oxford: Wiley-Blackwell.

De objeto de políticas a sujeitos da política: dar voz aos pobres

Alessandro Pinzani¹

A problemática em questão

No seu ensaio “O pobre” de 1903, Georg Simmel fala da “eliminação do pobre”. Ele não se refere simplesmente à sua invisibilidade, antes ao fato de eles não possuírem voz nenhuma quando se trata de tomar decisões sobre políticas públicas que os concernem (SIMMEL 1939). Aparentemente as coisas não mudaram muito: a maioria das medidas que visam combater a pobreza são tomadas com base em dados estatísticos, quantitativos ou macroeconômicos. O pobre é, em suma, considerado um mero objeto de políticas públicas, não um sujeito da política, um sujeito político propriamente dito. Pode-se mudar este estado de coisas? Uma resposta imediata e banal seria dizer: sim, basta deixar o pobre participar no processo decisório. Contudo, isto implica em primeiro lugar uma definição clara do que é pobreza e de quem é pobre – duas questões cujas respostas não são tão óbvias. Em segundo lugar, isto implica que os pobres são capazes de criar grupos organizados e de escolher representantes que falem em seu nome – uma possibilidade bastante inverossímil precisamente devido à sua condição de pobreza (particularmente no caso da miséria). Neste artigo

¹Este artigo foi escrito durante um Estágio Sênior na Humboldt Universität de Berlim. Agradeço à Capes, pela bolsa que me permitiu tal estadia, e a Fernando Coelho, pela revisão lingüística deste texto.

apresentarei algumas considerações sobre tais aspectos, na convicção de que a filosofia política deveria ocupar-se mais do problema da pobreza, particularmente em países como o nosso, onde tal problema se põe de forma dramática.

Poder-se-ia objetar que falar da pobreza é tarefa das ciências sociais mais do que da filosofia. Deixando de lado a polêmica questão da definição desta última e de suas tarefas, poder-se-ia replicar que a filosofia política deve confrontar-se com fenômenos sociais importantes e a pobreza é justamente um deles². Este artigo persegue, portanto, quatro finalidades: (1) fazer algumas considerações preliminares e programáticas sobre a questão da cooperação entre filosofia política e ciências sociais empíricas; (2) oferecer uma estratégia para chegar a uma definição de pobreza que independa de dados quantitativos específicos, embora aponte para a importância deles (uma definição, então, meramente conceitual); (3) apontar para a necessidade de ouvir a voz dos pobres; (4) mostrar as razões da exclusão política dos pobres lamentada por Simmel. Obviamente não pretendo discutir tudo isso de forma exaustiva, mas somente indicar possíveis caminhos a serem explorados.

1. Filosofia política e crítica social

Minha opinião é que a filosofia política deveria ser pensada nos moldes da Teoria Crítica. Vários autores já salientaram como a crítica social constitui um componente essencial de qualquer reflexão sobre a sociedade (ver por

²Lembrando aliás que já um filósofo clássico como Hegel – só para mencionar um nome entre outros – se ocupava da questão. Para não falar de Tocqueville e do seu ensaio sobre o pauperismo e, naturalmente, de Marx: estes dois autores, contudo, poderiam ser considerados filósofos pouco ortodoxos (o primeiro é considerado um dos pais da sociologia moderna; o segundo é visto mais como um economista: duas definições parciais ou até incorretas, que, porém, não discutirei aqui).

ex. BOLTANSKI 2010). Segundo Hartmut Rosa, a sociologia teria até sua origem na percepção de que há algo errado nas relações sociais (ROSA 2009, 23). De fato, já a obra de Durkheim (DURKHEIM 2007 e 2010) se preocupa constantemente com os riscos de desagregação social ligados à própria natureza da sociedade moderna, de modo que desde o começo há na sociologia uma tendência a criticar a realidade existente e suas patologias. Contrariamente à filosofia política tradicional, contudo, a sociologia crítica não recorre a modelos de sociedade ideais e universais como a república platônica citada por Kant na primeira *Crítica* (B 372 s.). Em outras palavras, ela tem que encontrar os critérios, com base nos quais criticar a sociedade, na própria realidade social. Não se trata, em suma, duma crítica externa como a baseada nos mencionados modelos ideais, mas duma crítica interna, que visa a revelar as tensões e até as contradições que fazem com que a sociedade não leve a cumprimento a visão de si que ela mesma pretende realizar³. A sociedade não manteria suas promessas e não respeitaria os valores e ideais que constituem sua base moral e ética e que, portanto, são acusados às vezes de representar uma mera cobertura ideológica de interesses inconfessados (uma acusação questionável, já que nem sempre há a intenção explícita de servir-se de tais ideais e valores como ‘escudo’, antes há uma incapacidade de viver à altura deles, como no caso de ideais tais quais a justa recompensa, a neutralidade do

³Boltanski (BOLTANSKI 2010) afirma que o sociólogo, a fim de operar uma crítica da sociedade, deve assumir uma posição externa a ela. Para explicar como isso seja possível, Boltanski faz uma distinção entre mundo e realidade: a segunda é parcial e criada pelas instituições sociais, enquanto o primeiro fica sempre fora do alcance de nossa capacidade de descrição e compreensão. Neste sentido, o crítico social apontaria para a discrepância entre mundo e realidade, colocando-se assim ‘fora’ da realidade produzida socialmente. Contudo, ele não se coloca por isso fora da sociedade, em minha opinião. Uma exposição crítica da posição de Boltanski não pode, porém, ser efetuada neste contexto.

Estado etc.). Pode-se, em suma, acusar alternativamente a sociedade de hipocrisia, de traição dos seus próprios ideais ou de incapacidade de realizá-los. Mas pode-se também pôr em questão os ideais mesmos e mostrar como eles acabam indo contra importantes fenômenos presentes na sociedade (como faziam os críticos burgueses da sociedade do Antigo Regime). Para dar um exemplo: poder-se-ia criticar a sociedade capitalista e globalizada contemporânea por não realizar sua promessa de garantir a plena autonomia individual (o indivíduo fica preso em mecanismos impessoais que lhe tornam impossível decidir de forma verdadeiramente autônoma sobre sua vida) ou, alternativamente, pôr em questão o próprio ideal de autonomia individual (quer por ser a base daquele individualismo que provoca fenômenos de desagregação social que resultam, por sua vez, em formas de alienação características da sociedade atual; quer por ser um conceito vazio ao qual nada corresponde num sistema econômico que, como o capitalismo, é governado por forças anônimas e superindividuais).

Também a Teoria Crítica, como a sociologia crítica, se caracteriza pelo fato de renunciar a modelos ideais ou platônicos de sociedade e de tentar uma crítica interna à sociedade, ou mostrando sua incoerência (por não manter suas promessas), ou mostrando como justamente a realização de seus ideais e valores traz consigo consequências negativas (por ex. alienação) para os indivíduos que nela vivem. Neste sentido, cabe distinguir entre várias perspectivas, a partir das quais é possível uma crítica interna da sociedade ou de seus sistemas econômico, político, jurídico etc. A primeira é uma perspectiva meramente funcional: o alvo da crítica é um mau funcionamento do sistema. Um exemplo clássico seria a crítica ao capitalismo que o acusa de não produzir o bem-estar para todos que ele promete criar (pelo menos segundo seus teóricos mais apologéticos como Adam Smith ou

Friedrich von Hayek). Este tipo de crítica julga geralmente ser possível otimizar o sistema por meio de alguns ajustes: ela leva a sério as promessas não mantidas e não pensa que é impossível realizá-las pela própria lógica da sociedade ou do sistema em questão. A segunda é uma perspectiva moral que aponta para o fato de a sociedade (ou o sistema) ir contra uma norma ou um ideal moral aceitos pela própria sociedade (ou pelo próprio sistema). Um exemplo é a crítica ao capitalismo que o acusa de explorar o trabalhador e, portanto, de quebrar a justiça que ele pretende estar seguindo (na ideia da justa recompensa, do contrato livre entre empregador e empregado etc.). Também neste caso, permanece aberta a possibilidade de que uma mudança interior ao sistema (uma sua moralização ou a eliminação duma situação de injustiça específica) possa fazer com que ele esteja à altura de seus próprios valores e ideais morais, mas nem sempre isto é possível (por ex.: na ótica marxista da teoria da mais-valia, o capitalismo é intrinsecamente injusto, pois se baseia na exploração do operário e não pode renunciar a tal exploração, sem deixar de ser capitalismo). A terceira é uma perspectiva ética que salienta como a vida numa determinada sociedade não é uma vida boa conforme os seus próprios critérios de vida boa. Um exemplo é a crítica ao capitalismo que o acusa de criar alienação em vez de tornar os indivíduos autônomos. A partir desta ótica, novamente, pode-se pensar que a sociedade consiga eliminar os obstáculos que impedem os indivíduos de viver uma vida boa, ou pensar que a situação de alienação permanece irremediável⁴.

Os vários autores que se consideram ou podem ser considerados representantes da Teoria Crítica assumem normalmente a segunda ou a terceira posição. Enquanto

⁴Retomo – com modificações – esta distinção de três perspectivas dum ciclo de aulas sobre críticas ao capitalismo realizado por Rahel Jaeggi na Humboldt-Universität de Berlim em 2010.

Adorno e Horkheimer evidentemente descrevem a sociedade capitalista duma perspectiva ética que não se ilude sobre a possibilidade de o capitalismo permitir uma vida boa, Honneth e – em parte – Habermas se situam no ponto de vista da perspectiva moral e ainda acreditam nas chances de progresso moral da sociedade capitalista contemporânea (na possibilidade, em suma, de que ela se torne mais justa). Uma posição inspirada na Teoria Crítica deveria, portanto, em primeiro lugar, assumir uma destas perspectivas.

Ela deveria, em segundo lugar, encontrar uma base nos resultados empíricos das ciências sociais, mas sem cair na armadilha duma crença absoluta na verdade de tais resultados (isto é, sem cair num positivismo cego). Ela deveria antes contextualizar tais resultados, quer por meio duma crítica do método das ciências sociais, no exemplo das considerações sobre o estatuto epistemológico da sociologia feitas por Adorno e Habermas nos anos sessenta (ADORNO et alii 1978), quer por meio duma crítica dos pressupostos ideológicos das mesmas, isto é, dos preconceitos e dos interesses que podem levar as ciências sociais a oferecer uma imagem distorcida dos fenômenos sociais. Na realidade, nem todos os representantes da Teoria Crítica acham que a crítica imanente da sociedade deva começar por um levantamento empírico das experiências das pessoas que nela vivem (das injustiças que elas sofrem ou afirmam sofrer, de seus comportamentos cotidianos, de sua visão do mundo etc.). Habermas, por ex., opera uma crítica de instituições sociais como os sistemas da economia e da administração com base em princípios racionais que são pressupostos nos processos de comunicação, mas são violados frequentemente na práxis comunicativa. Ainda que este seja um caminho legítimo, ele me parece ir contra a necessidade – salientada pelo próprio Habermas – de que o crítico social assuma a perspectiva dum participante nas próprias relações sociais que ele

crítica, em lugar da perspectiva dum observador imparcial. Contudo, o teórico do discurso parece assumir precisamente esta última perspectiva na hora de estabelecer quais são os princípios que deveriam guiar os processos de comunicação e de argumentação com base nos quais os indivíduos chegam a coordenar e regulamentar sua vida comum. Em outras palavras, os indivíduos passam a ser ouvidos somente no âmbito de discursos cujas regras já foram definidas (ainda que não criadas – e isso é, com certeza, um ponto central) pelo teórico do discurso. Não se trata duma mera questão de sucessão cronológica ou lógica; o ponto é que o crítico social elabora aqui critérios para a crítica social a partir da mera noção de discurso ou de comunicação bem-sucedida – critérios que os indivíduos são ‘obrigados’ a aceitar se querem por sua vez criticar aspectos da realidade social, pois de outra maneira seus argumentos não podem ser aceitos. Além disso, é possível operar uma crítica das mencionadas instituições sociais com base em tais critérios – por ex. relativamente à medida em que elas permitem ou impedem processos de comunicação baseados neles –, independentemente de os indivíduos operarem de fato uma crítica de tais instituições: um sistema administrativo que não admitisse nenhuma forma de participação discursiva ao processo de criação de normas práticas seria criticável independentemente de os cidadãos o acharem injusto ou inaceitável. O tipo de posição na qual estou pensando parte, pelo contrário, de dados empíricos relativos à maneira em que as pessoas relatam experiências de injustiça ou descrevem sua situação, para confrontar tais relatos com os ideais e os valores dominantes na sociedade e mostrar tensões ou até contradições. Um exemplo disso será apresentado nas próximas seções deste artigo.

Em terceiro lugar, uma posição inspirada na Teoria Crítica deveria operar uma crítica das imagens dominantes na sociedade e relativas a certos fenômenos sociais, como

por ex. a pobreza. Esta tarefa está estritamente ligada à crítica das ciências sociais mencionada acima, já que há uma relação de influência recíproca entre as ciências sociais e as imagens dominantes. Em outras palavras: a maneira pela qual a pobreza é habitualmente definida pelas ciências sociais e a imagem da pobreza que domina na sociedade se influenciam reciprocamente. Isto fica particularmente evidente no caso em que a pobreza seja definida em termos de falta de conexão com o mundo do trabalho e da produtividade econômica. Esta terceira tarefa constitui um acompanhamento essencial da segunda tarefa (ouvir a voz dos envolvidos), a fim de dispor de instrumentos críticos para interpretar os dados empíricos, já que os relatos em questão são fortemente influenciados pelas imagens dominantes na sociedade.

2. Definir o pobre

Do ponto de vista duma teoria nos moldes esboçados acima, definir a pobreza não pode ser uma mera questão de recorrer a critérios quantitativos estabelecidos por especialistas, como no caso da definição tradicional oferecida pelo Banco Mundial (pobre é quem tem renda diária per capita inferior a dois dólares; se a renda for inferior a um dólar fala-se em pobreza extrema). Sobre a definição de quem é pobre do ponto de vista da teoria econômica existe desde os anos Setenta uma literatura muito ampla que testemunha como se passou duma visão meramente monetária (baseada na renda) para uma que leva em conta vários outros aspectos (inclusive a ingestão de calorias por dia)⁵. O mérito principal desta mudança de perspectiva pertence a Amartya Sen, que também foi o responsável pelo abandono duma ótica meramente

⁵Ver em particular: ATKINSON 1970, SEN 1973, SEN 1976, FOSTER et alii 1984, ALDERMAN 1995, REDDY e POGGE 2005.

econômica em prol duma mais ampla, graças ao seu *capability approach*, sobre o qual voltaremos em seguida.

Em segundo lugar, ao definir o pobre se pode ter em vista vários objetivos, isto é, diferentes ideias do que significaria sair da pobreza. Por exemplo, ao insistir sobre a falta de capital social, pode-se ter em mente a necessidade de dispor de qualificações adequadas para entrar no mercado do trabalho ou a desejabilidade de dispor de instrumentos que possibilitem uma vida mais autônoma e mais rica intelectualmente. Em suma, simplificando, poder-se-ia dizer que o fim da pobreza pode consistir na inserção completa no sistema produtivo (no mercado de trabalho) ou na realização duma maior autonomia individual (e isto pode incluir a mencionada inserção no mundo do trabalho, ainda que não necessariamente). O problema da pobreza pode ser visto em termos meramente econômicos, como o problema da exclusão do mercado do trabalho de parte da população, ou em termos éticos, como o problema da falta de autonomia dos indivíduos pobres.

Em terceiro lugar, dever-se-ia distinguir entre a perspectiva do especialista que estabelece critérios objetivos quantitativos e a do pesquisador que chega a uma definição de pobreza depois de ter entrevistado os próprios pobres. Esta última posição pode parecer circular, já que a escolha de quem entrevistar pressupõe uma definição pelo menos provisória de quem é pobre. De fato, as duas perspectivas não se excluem, mas se integram. Por ex.: é possível partir da definição do Banco Mundial e entrevistar indivíduos que vivem com menos de dois dólares por dia, a fim de identificar outros elementos essenciais de sua situação além da dimensão meramente econômica. Esta me parece ser a estratégia sugerida por Amartya Sen (SEN 1997, 164 s.) ao afirmar que, ainda que estudar a pobreza não signifique limitar-se a estudar questões de desigualdade de renda, este último aspecto permanece determinante. Devemos, portanto, passar por duas etapas. Primeiro, devemos

estabelecer uma “linha da pobreza” com base na renda de maneira a identificar os pobres no âmbito da população geral. Em segundo lugar, devemos individuar os outros elementos que caracterizam o grupo dos pobres como tais. A primeira operação, ainda que necessária, possui sempre algo arbitrário⁶. Por exemplo, o governo brasileiro atribui a Bolsa-Família a famílias cujos membros possuem individualmente uma renda inferior a R\$ 60 por mês; contudo, indivíduos que possuam uma renda de R\$ 70 ou até de R\$ 100 por mês poderiam ainda ser considerados pobres em relação à sociedade brasileira – daí a arbitrariedade na qual fala Sen⁷.

Além disso, ao entrevistar as pessoas que se encontram abaixo da “linha da pobreza”, é possível perceber que elas definem sua situação de pobreza não somente em termos de renda, mas também com referência a outros aspectos (insegurança, moradia, falta de perspectivas, dificuldade de acesso a serviços essenciais como saúde e educação etc.). Isso mostra que o problema em avaliar a pobreza com base na renda é que a renda em si não diz muito sobre o nível de bem-estar das pessoas. Daí a necessidade da segunda etapa na qual fala Sen: individuar os outros aspectos relevantes além da renda.

É possível fazer isso elaborando categorias classificatórias gerais, como o faz, por exemplo, Paul Streeten (STREETEN 1995, 29). Segundo ele, podemos identificar os pobres com base na sua classe econômica e social (no caso dos pobres brasileiros: lavradores sem terra, camponeses proprietários de terras áridas e sem irrigação,

⁶Além disso, Sen observa que o fato de um indivíduo ser induído no grupo dos pobres não implica o seu direito a uma ajuda pública, mas é uma operação meramente classificatória.

⁷Neste caso, os obstáculos maiores em induir também estas pessoas no programa consistem no número excessivo de pobres no Brasil e na hostilidade de boa parte da mídia e duma opinião pública que na realidade representa só uma parcela minoritária, mas poderosa, da população.

peças que vivem de trabalho ocasional ou “bicos”); com base na residência (o pobre urbano e o pobre rural); com base na falta de capital humano (peças sem educação e sem qualificação obrigadas a trabalhos mal remunerados e sem perspectivas de avanço social e econômico); com base no grupo étnico (no Brasil: índios, descendentes de escravos); com base na região onde vivem (ainda no Brasil: Amazônia, o sertão ou outras áreas de difícil acesso e sem infraestrutura); com base na idade, no gênero, no tamanho da família, no gênero e na idade do chefe de família (como no caso das mulheres beneficiárias do Bolsa Família). A estas categorias outras poderiam ser acrescentadas: acesso a serviços públicos, em primeiro lugar educação e saúde, mas também transporte (particularmente nas áreas rurais as distâncias entre a moradia e a escola, o posto de saúde ou o lugar de trabalho podem ser consideráveis – e ainda que a falta de transporte público afete toda a população, ela afeta particularmente os indivíduos que não podem possuir um carro, uma moto ou até uma bicicleta); a dimensão temporal (um estudante pode ser pobre no momento, mas ter boas perspectivas de melhorar sua situação no futuro; na maioria dos casos, contudo, as peças pobres não têm muita esperança de melhorar sua situação, e isto pode torná-las resignadas ou revoltadas); finalmente, o ponto que nos interessa mais: a representação na vida pública (que tipo de imagem acompanha o pobre, em que termos se fala dele no debate público, quem fala dele: ele mesmo ou outros). O problema deste tipo de operação é que insere os pobres em categorias antes mesmo de tê-los ouvido, acabando por criar deles uma imagem pré-constituída.

O próprio Amartya Sen prefere definir a pobreza em termos de falta de *capabilities*. A palavra resulta da fusão de “capacidade” (*capacity*) e “habilidade” (*ability*) e se refere às chances que um indivíduo tem de realizar determinados ‘funcionamentos’ – termo que indica atividades ou estados de coisas. Exemplos do ‘funcionamento’ são andar de

bicicleta (atividade) e estar livre da fome (estado de coisas). Se considerarmos o primeiro, a questão interessante para a teoria social é a razão que leva o ciclista a andar de bicicleta. Ele pode estar usando a bicicleta para ir a seu local de trabalho ou por lazer. No primeiro caso, ele pode fazer isso porque não quer usar seu carro (por consciência ecológica ou para evitar o trânsito), ou porque não possui um carro; nesse caso, ele pode estar usando a bicicleta porque não há um sistema de transporte público ou porque esse não é eficiente ou ainda porque não pode pagar a passagem. Em suma: um rico executivo com consciência ecológica que vai de bicicleta até seu escritório e um trabalhador pobre que vai de bicicleta até a fábrica onde trabalha estão compartilhando o mesmo ‘funcionamento’, mas por razões e em contextos profundamente diferentes. Isso coloca em questão a ideia de ‘liberdade de funcionamento’ (SEN 2008, 79 ss.). Neste sentido, o rico executivo possui uma liberdade maior do que o trabalhador, já que ele pode escolher entre um leque mais amplo de opções (de diferentes ‘funcionamentos’). Ora, considerando que certos ‘funcionamentos’ (por ex. estar num estado de boa saúde física) possuem um valor intrínseco, independente, podemos dizer que um indivíduo que dispõe de um leque mais amplo de opções de ‘funcionamentos’ alcançou um nível mais alto de liberdade e de bem-estar ao mesmo tempo. Liberdade e bem-estar podem, então, andar juntos, ainda que nem sempre isso aconteça (ver as análises de Sen em SEN 2008, 103 ss.).

Certos ‘funcionamentos’, a fim de ser atingidos, necessitam de um conjunto complexo de condições que devem ser satisfeitas. Por exemplo, uma mulher que resolva emigrar para a cidade a fim de fugir do mundo estreito da sua família patriarcal está exercendo um ‘funcionamento’ que envolve vários aspectos além da mudança física para outro lugar: ela está libertando-se de certos laços e, ao mesmo tempo, perdendo certas seguranças. Ela pode

ampliar suas chances de ter uma vida boa ou condenar-se a uma dura vida de sacrifícios e a um trabalho mal remunerado (particularmente se ela for analfabeta – o que é provável para uma mulher que provém do contexto em questão). O resultado da sua mudança para a cidade depende tanto de circunstâncias externas quanto das suas *capabilities*.

Cada pessoa possui, portanto, um conjunto de *capabilities* que lhe permite exercer um certo conjunto de ‘funcionamentos’, mas não há uma relação necessária entre o primeiro e o segundo: dois indivíduos podem ter o mesmo conjunto de *capabilities* e escolher diferentes funcionamentos ou – pelo contrário – possuir diferentes *capabilities* e compartilhar certos funcionamentos (como no exemplo do executivo e do trabalhador que andam ambos de bicicleta). Na visão de Sen, *capabilities* são chances ou oportunidades de ‘funcionamento’. Não são meras capacidades: dizer que alguém tem a *capability* de mudar-se livremente para outra cidade não se refere à sua capacidade de mudar-se fisicamente (ao seu ser capaz de mudar-se), mas às opções reais que ele possui para fazê-lo. Neste sentido, as *capabilities* se referem não somente a capacidades e habilidades, mas também a estados mentais, a outros estados subjetivos (como estar com saúde, ser alfabetizado etc.) e a circunstâncias externas. Portanto, elas podem ser pensadas somente como um conjunto e não como qualidades isoladas. Será que a mulher do nosso exemplo tem realmente a opção de mudar-se para uma cidade a fim de alcançar uma vida melhor? Sen nos convidaria a considerar se isso é uma opção real para ela considerando tudo o que uma ação deste tipo comportaria: por exemplo, ela deverá abandonar o lugar onde nasceu, sua família, uma rede de relações e de afetos, um mundo cujo código simbólico e cujos valores ela entende e – pelo menos em parte – compartilha, um clima e um estilo de vida aos quais ela está acostumada; ao mesmo tempo, ela deverá ir a um

lugar desconhecido e hostil no qual provavelmente estará sozinha (pelo menos no começo) e será marginalizada por provir de um ambiente pobre e por ser incapaz (no sentido de capacidade, desta vez) de entender os códigos da grande cidade etc. Não é suficiente, em suma, dizer que uma pessoa tem a *capability* de escolher um certo funcionamento (neste caso: emigrar), se não considerarmos todas as outras *capabilities* envolvidas nesta escolha.

Em vez de recorrer a um critério quantitativo mecânico (como aquele dos dois dólares diários per capita), o *capability approach* se serve dum conceito elástico e relevante também filosoficamente, já que sobre ele é possível construir uma teoria da ação, uma teoria da formação da identidade individual e uma teoria da justiça social. Além disso, o conceito de *capability* oferece um instrumento teórico útil para interpretar a maneira em que os pobres descrevem a si mesmos e a sua situação – quer no sentido de traduzir suas declarações em termos de *capabilities*, quer no sentido de permitir-nos entender os limites imanentes a seu próprio discurso, que estão ligados, justamente, às suas limitadas *capabilities*. O teórico social preocupado em registrar o discurso dos pobres deve, portanto, efetuar uma operação hermenêutica a fim de entender o que não é dito por não poder ser dito, sem, por isso, colocar na boca dos pobres conceitos e ideias que são somente dele. Trata-se naturalmente duma operação extremamente complicada que pressupõe, além da honestidade intelectual do pesquisador, sua disponibilidade a trabalhar em equipe a fim de verificar com outros pesquisadores suas interpretações.

3. Pobreza e descrição de si

A razão pela qual é importante ouvir a voz dos pobres, em vez de definir sua situação do ponto de vista dum observador imparcial, não é de natureza meramente

epistêmica. Não se trata, em suma, de recorrer a eles porque eles sabem melhor do que os outros em que consiste sua situação – pelo contrário: suas *capabilities* limitadas representam um obstáculo neste sentido e tornam necessária a operação hermenêutica acima mencionada. A razão talvez mais importante é, basicamente, de natureza ética e diz respeito à importância que a possibilidade de falar da sua situação possui para os próprios pobres.

Salvatore Veca chama nossa atenção para a importância da linguagem em relação à dignidade e à autonomia individual. A linguagem é uma instituição social na qual é possível articular as experiências de sofrimento e que implica a existência duma comunidade de falantes e agentes que se reconhecem reciprocamente. A dignidade tem a ver com a inclusão em tal comunidade de comunicação e reconhecimento.

Exclusão e falta de reconhecimento geram aquela peculiar espécie de sofrimento (que é talvez o sofrimento social ou político ou civil *par excellence*: no sentido de ser típico de quem é ator numa comunidade de atores no espaço e no tempo) que definimos como experiência da humilhação ou da degradação (VECA 1997, 107).

Tal humilhação representa uma erosão da autonomia individual, pois resulta numa desconexão da comunidade e implica numa perda do respeito de si. A exclusão da comunidade ao quebrar a conexão entre o indivíduo e esta última (que Veca chama de cadeia interpessoal) erode as bases da constituição do *self* do sujeito (cadeia intrapessoal). Neste sentido, a afirmação da autonomia individual está ligada à possibilidade que o indivíduo tem de utilizar um determinado vocabulário para descrever-se, sem submeter-se à imposição de um vocabulário (e duma descrição) pelos outros (IBID. 111 s.). A humilhação é dupla: o indivíduo é silenciado, por um

lado, e, por outro, vê impor-se a ele uma descrição que não corresponde à sua visão de si e que representa um desrespeito a ele. Ao receber o rótulo de membros perigosos, inúteis e associiais da comunidade, os pobres são de fato excluídos expressamente dela; contudo, espera-se deles ao mesmo tempo que se comportem como membros comprometidos com ela. Os pobres vivem continuamente a tensão entre a exclusão (e humilhação) por parte de um sistema econômico e legal que os prejudica em relação às classes superiores, e o apelo a considerar-se parte daquele mesmo sistema e a respeitar suas regras.

A dimensão linguística é fundamental para a afirmação da dignidade humana, já que esta última se baseia não numa qualidade inata ao ser humano, mas no reconhecimento do direito das pessoas de participar num discurso de justificação dos estados de coisas que afetam sua vida, quando tais estados dependem da ação humana (como no caso de normas jurídicas ou de decisões políticas, de instituições ou de sistemas econômicos). Este direito à justificação, como o chama Rainer Forst (ver FORST 2007), é central para a formação do respeito de si e dos outros nos indivíduos; portanto, ele é central também para a formação da autonomia individual. Trata-se, em suma, dum direito básico no sentido de Henri Shue, isto é, dum direito necessário para o gozo de outros direitos (SHUE 1996, 19). Deste ponto de vista, a existência social dos indivíduos implica um processo no qual se exigem justificativas dos outros e os outros exigem justificativas de nós. A sociedade pode ser entendida, neste sentido, como um ordenamento organizado ao redor de justificativas que mantêm sua legitimação, mas que podem também ser postas em questão (cf. FORST 2007). Para este fim, contudo, é necessário que os indivíduos disponham da capacidade e da possibilidade de exercer críticas, de exigir justificativas, de esclarecer sua posição em relação à realidade sentida por eles como injusta ou que precisa ser

modificada por alguma razão. A impossibilidade de articular suas exigências e até de descrever sua própria situação em termos e de um ponto de vista que não sejam aqueles das classes dominantes resulta numa inevitável perda de autonomia, já que esta pressupõe um sujeito capaz de afirmar-se perante os outros como um ator capaz de fundamentar verbalmente suas ações, suas intenções, seus desejos, suas necessidades etc.

É fundamental, portanto, fazer com que os indivíduos envolvidos possam definir eles mesmos os aspectos relevantes de sua situação. Esta é a estratégia escolhida por autores como Pierre Bourdieu com seu projeto de entrevistas *La misère du monde* (BOURDIEU 1993) ou Emmanuel Renault (RENAULT 2004 e 2008). Como foi afirmado em relação ao estudo de Bourdieu, o material recolhido nas entrevistas com pobres de vários tipos (desempregados crônicos e outras categorias de pessoas às margens duma sociedade rica como a francesa, como no caso da obra deste autor, ou pessoas que vivem em sociedades tradicionalmente pobres, como no caso de outras pesquisas que serão mencionadas abaixo) “torna acessível à crítica social e política um sofrimento cotidiano que habitualmente é bagatelizado como ‘miséria genérica’ quer pelos envolvidos, quer pelo discurso público” (SONDEREGGER 2009, 71). Tais entrevistas permitem aos indivíduos em questão expressar sua visão das coisas, oferecendo uma imagem de si e uma explicação de sua situação construídas por eles mesmos. Um bom exemplo neste sentido é oferecido pelo projeto *Consultations with the Poor*, realizado nos anos Noventa pelo Banco Mundial (NARAYAN 2000a e 2000b). O objetivo do projeto era “permitir a um amplo leque de pessoas pobres – homens e mulheres, jovens e idosos – de países e condições diferentes expressar suas visões” sobre a pobreza (NARAYAN 2000a, 3). O estudo mostrou que nos vários continentes e países, nas situações culturais mais diferentes,

há um consenso geral sobre os elementos que definem o bem-estar, mas sobretudo o mal-estar humano. O coordenador do projeto Deepa Narayan chama nossa atenção para tais elementos, apontados por pessoas de todo o mundo e de todas as culturas:

Experiências de mal-estar incluem carências e faltas materiais (de comida, de moradia e abrigo, de bens e dinheiro); fome e dor; cansaço e falta de lazer; exclusão, rejeição, isolamento e solidão; relações más com os outros, inclusive com a família; insegurança, vulnerabilidade, angústia, medo e baixa autoestima; impotência, frustração e raiva (NARAYAN 2000a, 21).

Ora, como já se disse, poderia ser objetado que os indivíduos que vivem na pobreza não são bons juizes de sua situação, pois justamente esta última os torna incapazes de articular suas necessidades de forma relativamente autônoma. A falta de educação e a urgência de satisfazer carências básicas pode levá-los a ter uma visão distorcida de seus problemas e das eventuais soluções. Naturalmente, as pessoas sempre encontrarão obstáculos à compreensão e à formulação das suas necessidades – obstáculos ligados às experiências biográficas, à educação, à eventual crença religiosa etc. Contudo, estes obstáculos se apresentam para todos os indivíduos, independentemente de sua posição social e econômica. Deste ponto de vista, os pobres são tão sujeitos a errar quanto os ricos ou os membros da classe média. Contrariamente a estes últimos, porém, falta-lhes quase sempre a possibilidade de organizar-se para afirmar seus interesses e tentar realizá-los por meio de políticas correspondentes. Uma das razões principais disto consiste na interiorização da imagem negativa que o resto da sociedade ou sua parte mais poderosa do ponto de vista ideológico constrói da pobreza e dos pobres, e que vai da atribuição aos indivíduos da responsabilidade pela sua

situação (como se eles tivessem escolhido ser pobres, nascer numa família pobre, num bairro pobre, numa área rural pobre, num país pobre ou que não cuida deles) a uma espécie de racismo que vê neles indivíduos antropologicamente ou – em termos mais “modernos” – geneticamente diferentes do resto da população. No melhor dos casos, a pobreza é estigmatizada como uma situação humilhante que – quaisquer que sejam suas causas – impõe silêncio e vergonha aos que se encontram nela. Tudo isto torna praticamente impossível aos pobres levantar sua voz, pois para isto eles precisariam dum nível mínimo de autoestima que lhes é negado pela imagem negativa mencionada e que eles mesmos tendem a interiorizar.

4. Pobreza e exclusão política

Para voltar ao problema levantado por Simmel e citado no início deste artigo, os pobres ficam excluídos da participação política não somente pela falta de *capabilities*, mas também pelo próprio fato de serem pobres, ainda que tal exclusão não seja formal (pois nossos ordenamentos democráticos impedem que isto aconteça) e se baseie antes numa falta de respeito e de autorrespeito. A ideia da igual participação que caracteriza de maneira essencial nossas democracias está fundada sobre um princípio ético, a saber, o princípio do igual respeito: todos possuem os mesmos direitos no que concerne à participação na vida política de sua comunidade porque todos merecem a mesma atenção e consideração – e isto vale para as pessoas, as opiniões e os interesses (cf. GALEOTTI 2010). Às vezes, porém, esta conexão entre direitos de participação e respeito se perde por razões historicamente contingentes: por ex., depois da Guerra Civil nos EUA os afro-americanos obtiveram os mesmos direitos políticos dos brancos, mas em muitos casos não gozavam dos mesmos direitos civis e em quase

nenhum caso do mesmo respeito dos seus concidadãos brancos. Neste sentido, poderia ser útil recorrer à distinção entre sociedade decente e sociedade civilizada feita por Margalit (MARGALIT 1996). Numa sociedade decente as instituições não humilham seus membros (ou uma parte deles), numa sociedade civilizada os próprios membros não humilham outros membros. Poderíamos dizer, então, que no período seguinte à Guerra Civil os Estados Unidos eram uma sociedade decente, mas não civilizada – e o mesmo poderia ser dito do Brasil antes e depois da abolição da escravatura.

Ora, como salienta Martha Nussbaum, em quase toda sociedade a pobreza é considerada uma situação humilhante que vem acompanhada de uma perda de respeito e de autorrespeito (NUSSBAUM 2004). Em algumas sociedades, a pobreza é considerada como o resultado duma falha ou até duma culpa por parte dos próprios pobres: de sua preguiça ou incompetência ou falta de inteligência. Como demonstrado pelas pesquisas empíricas acima mencionadas (inclusive por uma na qual participei eu mesmo), os pobres internalizam frequentemente esta imagem e se culpam pela sua situação, tornando-se vítimas do discurso de autolegitimação avançado pelos grupos dominantes. Às vezes eles podem culpar sua má sorte, ou determinados indivíduos, ou até Deus, mas quase nunca a sociedade em geral. Parece que não se sentem vítimas dum arranjo social injusto ou duma injusta distribuição de recursos, mas de injustiças pontuais ou de sua pouca fortuna – e isto pode explicar a atitude extremamente passiva que os pobres têm em muitos países ou o fato de que, quando eles lutam por seus direitos, o fazem somente em conexão com uma causa específica (por ex. contra a privatização da água ou das terras comuns) e não visando mudanças sociais e econômicas mais gerais.

O obstáculo maior a uma participação política efetiva do pobre se dá precisamente nesta falta de

autorrespeito que deriva da interiorização duma imagem criada por outros. Neste sentido, a falta de autorrespeito é a consequência duma humilhação que toma a forma de estigmatizar a pobreza e de culpar os pobres por sua situação. O debate sobre o Bolsa-Família no Brasil é um bom exemplo disso: os pobres são acusados de preferir viver do dinheiro da bolsa, em vez de trabalhar; de fazer filhos para ganhar mais dinheiro do Estado; de usar o dinheiro para comprar cachaça etc. Estas acusações provêm na maioria dos casos de pessoas que não dispõem de informações sobre o programa (sobre o valor da bolsa, por ex., que com certeza não poderia substituir um salário regular; ou sobre o fato de que as famílias recebem no máximo ajuda para três filhos, enquanto os outros ficam excluídos; ou sobre o fato de que o dinheiro é pago às mulheres, não aos homens etc.)⁸. Este tipo de argumento é muito comum no discurso público geral, no qual não se admite que os pobres possam não ser responsáveis por sua situação⁹. O estigma atribuído aos pobres se baseia na

⁸Na pesquisa de campo efetuada por mim e outros colegas, na qual entrevistamos mais de cem mulheres, encontramos somente uma que admitiu ter deixado seu emprego quando começou a receber a bolsa: antes ela trabalhava como empregada doméstica para uma família de classe média sete dias por semana (com somente a tarde do domingo livre) por 150 R\$ por mês, obviamente sem contrato nem contribuições; agora recebia 135 R\$ pela bolsa e fazia bicos (então, seguia trabalhando, ainda que de maneira irregular). Parece-me evidente que, neste caso, se alguém deve ser culpado, dever-se-ia tratar da família que explorava unicamente esta mulher; mas a opinião pública brasileira (formada geralmente pela própria classe média) tende antes a condenar a presumida preguiça de quem não quer deixar-se explorar.

⁹Uma exceção é feita geralmente para as crianças, compadecidas como vítimas de circunstâncias. Trata-se duma exceção interessante, pois revela uma premissa implícita: se as crianças não podem ser culpadas, já que tiveram a má sorte de nascerem em famílias pobres, o mesmo não vale para os pais, que, porém, na maioria dos casos nasceram por sua vez em famílias pobres. Isto significa que nesta visão cada pessoa que nasceu na pobreza tem a chance de sair dela e, se isto não acontecer, ela é a única que deve ser culpada.

premissa de que cada um é responsável pela sua posição socioeconômica como adulto, mas a premissa desconsidera o fato de que a maioria das pessoas que pertencem à elite ou às classes mais ricas já nasceram em famílias abastadas e, portanto, não são responsáveis por sua situação de bem-estar ou de poder. As poucas histórias de *self-made men* que começaram dos empregos mais humildes e chegaram a possuir grandes empresas são precisamente as exceções que confirmam a regra que Gaetano Mosca tinha formulado já no começo do século XX: as elites tendem a reproduzir-se monopolizando a riqueza e a educação, transmitindo-as à própria progênie e excluindo na medida do possível os outros membros da sociedade (MOSCA 2004). A regra é a exclusividade do poder econômico e social, e a exceção do “homem que se fez por si próprio” é bem-vinda pois reforça o discurso oficial pelo qual cada um recebe o que merece: riqueza ou pobreza.

Até uma sociedade que não se limita a ser decente, mas cuida de seus membros, pode não ser civilizada, se alguns de tais membros são humilhados por outros¹⁰. Como já se disse, a democracia se fundamenta na ideia do igual respeito e exclui, portanto, a possibilidade da humilhação: pode aceitar a ideia de punir atos que são considerados ilegais, mas não pode aceitar que cidadãos (inclusive criminosos) sejam humilhados por outros cidadãos. Contudo, é precisamente isso o que acontece em muitos países, nos quais a pobreza é um problema grave, como no Brasil, e é o que está começando a acontecer até em países ‘desenvolvidos’, nos quais a existência da pobreza já não é contingente e não pode ser corrigida pelo mercado ou sem a intervenção do Estado. Mas uma ação

¹⁰Não estou falando de exclusão ou de discriminação, que, em certas circunstâncias, podem ser justificadas (por ex. quando um criminoso é privado por um certo período de certos direitos políticos ou até de sua liberdade pessoal), mas de humilhação, que é algo que não pode ser aceito nem no caso de pessoas que cometeram crimes hediondos.

forte por parte do Estado é precisamente o que o discurso político dominante condena com mais vigor. Cada programa público que visa ajudar o pobre é etiquetado como paternalista e se lamentam suas consequências sobre a atitude moral dos pobres, como vimos. Há uma absoluta falta de empatia e de capacidade de pôr-se no lugar do outro (“O que eu teria feito, se tivesse nascido numa família pobre? Que tipo de pessoa me teria tornado?”) – isto é, uma falta daquelas faculdades que estão na base de qualquer verdadeira democracia, como já salientaram John Dewey ou George Herbert Mead (DEWEY 1966 e MEAD 1934). Se os cidadãos não forem capazes de ver as coisas do ponto de vista dos concidadãos, e se eles afirmarem que um certo modelo de vida e os valores correspondentes devem ser adotados por todos como os únicos possíveis, a democracia estaria indo rapidamente rumo a uma tirania ética da maioria, na qual as pessoas que vivem de maneira diferente do modelo em questão são desprezadas e desrespeitadas.

Uma das maneiras em que se dá este desrespeito é precisamente pela exclusão dos pobres do discurso sobre a própria pobreza. Esta privação de voz equivale à falta de reconhecimento do indivíduo como sujeito por parte daqueles que o silenciam ou não querem ouvi-lo ou até não querem vê-lo, como se além do silêncio lhe fosse imposta a invisibilidade, como no romance de Ralph Ellison, *The Invisible Man* (cf. HONNETH 2003). Nas políticas públicas de luta à pobreza, portanto, deveria sempre haver lugar para uma campanha de educação ao respeito do pobre que tenha como alvo as outras classes. Como já vimos, até num Estado de bem-estar social a sociedade pode não ser civilizada se seus membros humilham ou desrespeitam outros membros. A luta contra a pobreza material dum parte da população deve sempre acompanhar a luta contra a pobreza espiritual e moral de outras partes dela.

Referências

- ADORNO, Theodor W. et alii. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. 6. Aufl. Darmstadt & Neuwied: Luchterhand, 1978.
- ALDERMAN, Harold et alii. Unitary versus Collective Models of the Household: Is It Time to Shift the Burden of Proof? In: *The World Bank Research Observer*, 10/1, 1995, 1-19.
- ATKINSON, Anthony B. On the Measurement of Inequality. In: *Journal of Economic Theory*, 2, 1970, 244-263.
- BOLTANSKI, Luc. *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*. Berlin : Suhrkamp, 2010.
- BOURDIEU, Pierre (sous la direction de). *La misère du monde*. Paris: Seuil, 1993.
- DEWEY, John. *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*. New York: Free Press, 1966.
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
-
- _____. *As regras do método sociológico*. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FORST, Rainer. *Ein Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.

FOSTER, James; GREER, Joel; THORBECKE, Erik. A Class of Decomposable Poverty Measures. In: *Econometrica*, 52/3, 1984, 761-766.

GALEOTTI, Anna E. *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*. Roma & Bari: Laterza, 2010.

HONNETH, Axel. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.

MARGALIT, Avishai. *The Decent Society*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1996.

MEAD, George H. *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press, 1934.

MOSCA, Gaetano. *La classe política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

NARAYAN, Deepa et al. *Voices of the Poor. Can Anyone Hear Us?*. Oxford: Oxford University Press, 2000 (2000a).

Social Justice and the Future of the Social Economy

Philippe Van Parijs

It is always an honor to be invited as a philosopher — and hence a member of one of the oldest intellectual professions in the world — to a conference consisting mostly of non-philosophers actively involved in the study of today's realities¹. It is an honor, but also a responsibility, which I shall try to discharge today by making a connection between one of the oldest philosophical topics, social justice, and the future of the social economy.

What is social justice ?

I am supposed to know something about social justice, if only because "justice" features in the title of several of the books I published². But I know far less, incomparably less than you do, about the social economy and the little I know I know more by virtue of my social engagements than from anything resembling a professional expertise. Before venturing into this unfamiliar terrain, let me first quickly say something about social justice, or at

¹ Written version of a keynote address at the closing session of the 4th International Research Conference on Social Economy, Antwerp, 26 October 2013.

² See *Qu'est-ce qu'une société juste?* (Paris, Seuil, 1991; Barcelona, Ariel, 1993; Firenze: Ponte alle Grazie, 1995; São Paulo, Atica, 1997); *Hacia una concepción de la justicia social global* (Medellín : Confiar, 2002); *JustDemocracy* (Cheltenham: ECPR Press, 2011); *Linguistic Justice for Europe and for the World* (Oxford, OUP, 2011; Frankfurt, Suhrkamp, 2013).

least about how I see it. It is my conviction that any defensible conceptions of social justice today must articulate the importance we attach to equality, freedom and efficiency. In short, social justice can be characterized — it is a slogan that forms the title of one of my books — as *Real Freedom for All*. More explicitly, any defensible conception of justice must be both “liberal” and “egalitarian”, in a sense that I need to clarify.

It must be *liberal* in the philosophical sense of professing equal respect for the diversity of the conceptions of the good life that are present in our pluralistic societies. Liberal conceptions of justice in this sense are to be distinguished from pre-modern or traditional conceptions of justice which start from a specific conception of the good life, of human perfection, of human virtue in order to determine what the just society is. You know what the good life is and a just society is one that rewards the people who live the good life, or perhaps one that makes it possible for everyone to live a good life. In our pluralistic societies, however, we do not and probably cannot agree about what counts as a good life. But perhaps there is no need to agree about this in order to determine the contours of a just society, precisely because a just society needs to be ruled by principles that express impartiality on this issue, that is equal respect for the diversity of the conceptions of the good life. That is what I mean with a liberal conception of justice. Obviously it does not entail as such that we should endorse capitalism, or even the market more generally: there can be, in this sense, a liberal form of socialism.

I said liberal but also *egalitarian*, in the sense that this conception of justice must express an equal concern for the interests of all members of the political community concerned. Does that mean that a just society, an egalitarian society in the appropriate sense, should be a society in which everyone achieves the same level of happiness, of

income, of wealth, of health, of power? No, because there are two — and in my view only two — ways of justifying inequalities, of making them just, while remaining an egalitarian.

The first one is personal responsibility. Justice is about the fair distribution of possibilities, of opportunities, of capabilities, of the real freedom to do things. But it is up to the individual to use these possibilities as they see fit. Hence, if your sister has worked more than you, has saved more than you, is more conscientious than you, then you cannot complain on grounds of justice that she ends up being more prosperous than you, or being given more responsibilities than you. Equality is not a matter of equalizing outcomes, it is a matter of equalizing opportunities, possibilities, real freedom.

The second qualification is about efficiency. Even talking about about possibilities rather than outcomes, we should not try to equalize at all cost. If equalizing more is to the disadvantage even of the victims of the inequalities, then we should not equalize more. To put it differently: inequalities can be justified if they contribute to increasing the situation — in terms of possibilities, of real freedom — of the worst off. Or again: justice is not about strict equality even of possibilities, but rather about the sustainable maximization of the minimum — the *maximin* —, about making the real freedom of those with least real freedom as great as sustainably possible.

This is how I see social justice: real freedom for all, or a liberal egalitarian conception of justice that is both responsibility-sensitive and efficiency-sensitive.

The state and the market, for-profit and non-profit

What do we need in order to achieve social justice so defined? We definitely need the market and even, more specifically, some form of capitalism, of private ownership

of most of the means of production. Why? Essentially because, the price mechanism, combined with the profit motive, induces privately owned enterprises to satisfy demand as well as possible while using up as little as possible by way of valuable factors of production. It thereby steers the economy, imperfectly but relentlessly, towards both static efficiency, i.e. the optimal allocation of existing resources, and dynamic efficiency, i.e. the optimal generation of new resources under the pressure of the need to innovate or perish³.

Any efficiency-sensitive conception of justice needs to take this economic case for the profit-driven market sector into account, but an economy left entirely to the working of such a market would be a disaster in terms of social justice, indeed even in terms of economic efficiency. In addition, we need a democratic state driven by electoral pressure, imperfectly but relentlessly, (1) to help secure efficiency by regulating the capitalist market so as to safeguard property rights, internalize externalities and check monopolistic tendencies; (2) to secure a fair distribution of real freedom by levying taxes and social security contributions in order to fund cash transfers and subsidize education, health care and social services; (3) to perform a number of activities that one feels cannot be entrusted to the capitalist sector and may vary from one context to another but certainly include police, defense, foreign relations, the judiciary, tax collection and the operation of the political institutions themselves.

Against this background, I now turn to the first side of the question I want to address. Is there any reason to believe that, for the sake of social justice, we need anything

³ In chapter 6 of *Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism?* (Oxford, OUP, 1995; Barcelona, Paidós, 1996; Tokyo, Keiso Shobo, 2009), I offer a less sketchy critical synthesis of the chief economic arguments for capitalism and socialism, respectively.

other than the for-profit private sector and the public sector? In other words: does the efficient pursuit of social justice require that some role should be given to the social economy, here defined as the non-for-profit private sector – I know that there are many other definitions and that this one has fuzzy edges, but allow me to use this one, which has the advantage of simplicity.

Justice as real freedom for all is a matter of providing access people with fair access not only to goods and services but also to jobs. It is about the real freedom to consume and also about the real freedom to determine what you do in your life including by getting employment. The social economy does provide such things. It produces goods and services and provides jobs to its workers, but of course so do the other two sectors. Do we really need in addition a “social economy”, a not-for-profit private sector funded either by selling its goods and services or by public subsidies or by a combination of these? Is there any reason to believe that there are things that could be done so much better in this third sector than it deserves a significant place in our vision of a just economy?

In the light of what I could witness myself happening locally, and based on what I heard about the experiences of people actively involved in the social economy, I would like to submit two conjectures as to what these reasons could be. The first reason, I shall call the marriage of trust and flexibility, and the second legitimate self-exploitation.

The marriage of trust and flexibility

What do I mean with this marriage of trust and flexibility? It seems to me that at least some parts of the social economy manage to avoid a dilemma between on the one hand the distrust, the suspicion aroused by the for-

profit sector, and on the other hand the rigidity that tends to characterize the public sector.

By distrust, I mean suspicion both on the part of the consumers of the for-profit sector's goods or services and on the part of its workers precisely because of the profit motive. In order to break this suspicion, in order to create a relationship of trust that is particularly important for the efficient operation of a numbers of sectors where there is a great asymmetry of information between consumers and providers, it helps to have providers that are not primarily driven by profit maximization. This is the case, for example, in the education sector in a very broad sense or in the healthcare sector, where the non-profit sector plays quite a major role. In the case of the for-profit sector, there is unavoidably some degree of suspicion by the consumers and by the workers that they are being offered goods and services or that their labor is being hired essentially in order to help some capitalists book profits. And the same holds, when relevant, for other stakeholders such as investors or local authorities. Such suspicion can be avoided if the goods and services are provided by the non-profit social economy. But it could also be avoided if they are provided by the public sector⁴.

Why then could we not simply rely, in whatever field this suspicion is a major issue, on the operation of the public sector. Because of another problem: rigidity. The advantage of the social economy is that it can operate with smaller units, that it can be more receptive to new needs, that it has a greater capacity to experiment, essentially because it is less dependent on authorization by sometimes

⁴ So-called Corporate Social Responsibility can be viewed as an attempt to reduce this suspicion the handicap it creates for the for-profit sector. Even in the most sincere and successful cases, however, the suspicion induced by the profit motive can never entirely vanish.

very complex and slow bureaucratic procedures and by often even slower democratic processes.

This is my first reason for believing that the efficient pursuit of social justice can be helped by the existence of the social economy : its greater ability to achieve a fruitful combination between a form of flexibility it shares with the for-profit sector and a form of trust it shares with the public sector.

Legitimate self-exploitation

The second reason is self-exploitation. It struck me as self-evident at the end of the presentation of series of social economy initiatives in Brussels, which I had the opportunity to attend a while ago⁵. The sequence of stories I heard there strongly suggested that workers active in the social economy tended to work far more and more conscientiously than any employer could reasonably expect from them — including, for example, by going to work even when they are sick —, without resenting the fact that they have to do so. Why is this? Simply because their work makes more sense to them personally than it does to the typical civil servant or waged worker. And they are therefore willing to sacrifice to it quite a bit more than they would do if they worked for the state or for a capitalist firm.

Of course you know better than me how heterogeneous the social economy is. Parts of it are no doubt as subsidy-obsessed or client-obsessed as profit-

⁵ «Business as usual of op weg naar een solidaire économie ? Maatschappelijke innovatie in de praktijk», meeting organized by the EVA network (« Lokaal werk maken van een solidaire economie »), BTC Center, Brussels, 14 March 2013.

driven capitalist firms can be⁶. And some of them may be more bureaucratically fossilized than many public administrations. But I do believe, on the basis of all I heard and saw, that the social economy pool is being constantly replenished by new initiatives, by concerned and enthusiastic new actors who perceive new social needs, or better ways of addressing old ones, and, for this purpose, are both willing to exploit themselves and able to combine the respective advantages of flexibility and trust in the service of meeting these needs.

The efficient pursuit of social justice therefore needs the social economy, the "*économie solidaire*" in this sense, just as it needs unpaid work, in many shapes. Volunteer work is usually not regarded as being part of the social economy but a number of things I said about the social economy also apply to "*bénévolat*", to volunteering. Indeed, my point about self-exploitation could be rephrased as follows: while all types of work incorporate some degree of volunteering — some amount of conscientiousness, effort or inventiveness that could not possibly be monitored and sanctioned by the employer or the client —, work in the social economy tends to incorporate quite a bit more of it than work in either the for-profit or the public sector. In the absence of the social economy and of the voluntary sector, many needs could not be adequately met or could only be met by the other two sectors at a prohibitive price. The optimal mix required by the pursuit of an efficiency-sensitive conception of social justice therefore needs to include more than public institutions and for-profit business. This is why public subsidies to this third sector or a favorable tax status may, in some circumstances, be justified from a liberal-egalitarian

⁶ It cannot be ruled out, therefore, that some social economy enterprises may legitimately trigger more suspicion than some CSR-concerned capitalist firms.

point of view, not because working in the social economy is a morally superior life, an intrinsically more valuable than working for the state or for a capitalist firm, but simply because it provides a more efficient tool⁷.

Do just institutions help the social economy?

The question I addressed so far is how the social economy can contribute to social justice. I now turn to the second side of the relationship between social justice and social economy, i.e. to the question of whether having more just institutions would foster the development of the social economy. My answer to this question is positive: I do believe that the burgeoning and the survival of many bottom-up initiatives in both the social economy and the voluntary sector could be greatly facilitated if our formal institutions were more just. Why? For one main reason. As some of you know, my own interpretation of social justice as real freedom for all entails the justification of a universal unconditional basic income, an "*allocation universelle*", a "*renta basica*", i.e. a modest income paid to every citizen, not only to the poor, on an individual and unconditional basis, not as a full substitute for the current social security system, but as a "*revenu-socle*", as the basis to which all other incomes, including of course the incomes earned in the social economy, can be added⁸.

⁷ That subsidies should be allocated to the social economy out of taxes on the for-profit sector seems to imply that the former is parasitic on the latter. But to the extent that there is a valid efficiency-based argument for them, such subsidies are rather a way of achieving an optimal organization of an economy whose three sectors are each dependent on the goods and services produced by the other two and are therefore, in this (misleading) sense, parasitic on each other.

⁸ See Yannick Vanderborght and Philippe Van Parijs, *L'Allocation universelle* (Paris, La Découverte, 2005 (Frankfurt, Campus, 2005; Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006; Barcelona, Paidós, 2006; Milano,

Now you do not need a long demonstration to realize that the introduction of such a basic income would systematically facilitate all sorts of activities that do not pay very much, or only pay quite irregularly, but are attractive either in themselves or because of the training or the contacts they provide. And such activities are overrepresented in the social economy. A basic income can therefore be viewed as a structural subsidy to the social economy — just as it constitutes a structural subsidy to voluntary work, to precarious self-employment and to cooperatives (if the latter are classified as falling outside the social economy). But the justification for this subsidy is not, here, that at least in some domains, the social economy is more efficient than the for-profit sector. Nor is it that work in the social economy constitutes an ethically superior form of life. The subsidy here should rather be viewed as a direct manifestation of a fairer distribution of undeserved gifts⁹.

As many of you no doubt know, this idea of an unconditional basic income is today no longer an idea confined to a handful of philosophers or activists or to Nobel laureates in economics such as James Tobin, Jan Tinbergen or James Meade. Some of you may be aware that at the beginning of October 2013 enough signatures were gathered in Switzerland to trigger the obligatory organization of a national referendum on the introduction of the unconditional basic income within the next two years. And many of you probably also know that one of the

Bocconi, 2006). The original French version can be downloaded free of charge from www.udouvain.be/8608.

⁹ I develop the argument for this claim — which is at the root of what I regard as the most fundamental justification for a basic income — in *Real Freedom for All* (op. cit.). See also, for a more succinct formulation, “Basic Income and Social Justice. Why Philosophers Disagree”, Joseph Rowntree Foundation Lecture 2009, <http://www.jrf.org.uk/publications/basic-income-foundation-lecture>.

first European citizens' initiatives, launched in January 2013, was devoted to basic income. Its formulation was far weaker than the Swiss one, however, because of the European Union's subsidiarity principle being so far interpreted as reserving the whole field of social policy to the member states. Moreover, if successful, it would not trigger an EU-wide referendum, but only an official response by the European Commission and a public hearing at the European Parliament. As I expected, it did not manage to gather in time the required number of signatures¹⁰. Nevertheless it prompted a completely unprecedented public discussion about the idea throughout Europe, and unsurprisingly many people directly involved in the social economy have been quite active in this campaign.

Whether at the EU level or at a national level, the introduction of such an unconditional income is not yet around the corner. But it is no longer a sheer fantasy. And one of the many factors that makes it a realistic prospect is precisely its connection with the social economy. For if the argument in the first part of this contribution is correct, the social economy is indispensable to the realization of an efficiency-sensitive conception of social justice. And if the argument in the second part is correct, a basic income provides a simple, non-intrusive way of systematically encouraging and stabilizing the social economy. Too good to be true? Rather, true enough to guide and motivate further action...

¹⁰ European Citizens Initiatives need to gather 1.000.000 signatures in 12 months (compared to the comparatively higher 100.000 signatures in 18 months in Switzerland), and it needs to reach a threshold in seven member states. By its deadline of 14 January 2014, the ECI on basic income gathered 285.000 signatures and reached the threshold in six countries: Croatia, Slovenia, Bulgaria, Belgium, the Netherlands and Estonia.

Avoir des droits: comment, pourquoi, lesquels ?

Jean-François Kervegan

Que nous ayons des droits, voire des droits « naturels, inaliénables et sacrés » (DDH, Préambule), c'est pour chacun de nous une évidence, surtout lorsque nous avons, à tort ou à raison, le sentiment que certains d'entre eux sont violés. L'enfant à qui ses parents interdisent de regarder sa série télévisée favorite juge qu'on « n'avait pas le droit » de le priver de cet innocent passe-temps; un chauffeur de taxi de café considère que c'est « son droit » de percevoir un pourboire; un salarié licencié considère qu'en le privant d'un emploi, on a attenté à un droit fondamental, celui de vivre de son travail. Ces situations sont évidemment très différentes; et ceci montre la nécessité d'une clarification conceptuelle. Pour y parvenir, il convient de nous interroger sur ce que c'est exactement qu'un droit; il nous faut aussi suspendre notre croyance au fait que les individus et certains groupes humains (ou même d'autres vivants, voire d'autres entités) ont des droits, et ceci peut-être même « par nature ». En effet, avant même de décider si cette assertion est fondée, il faut savoir ce que veut dire exactement cette idée apparemment simple: *avoir des droits*. Alors seulement, on peut se demander s'il y a des raisons fortes qui, indépendamment de convictions humanistes, portent à considérer que les hommes ont des droits, avant même de s'interroger sur le contenu des droits que nous avons ou revendiquons d'avoir. Dans ce qui suit, après avoir tenté de préciser ce qu'est un droit et de définir ce que peut signifier *avoir* un droit, je proposerai deux arguments en faveur de l'idée qu'il *faut* que les hommes aient

des droits. Puis, si le temps le permet, j'aborderai la question controversée du contenu des droits que nous avons, ce qui pose le problème immense de l'articulation politique des droits, c'est-à-dire, pour aller vite, des rapports entre les droits 'subjectifs' et la démocratie¹.

Qu'est-ce qu'un droit? Partons d'une remarque de vocabulaire. Contrairement à la langue anglaise, le français (mais c'est aussi le cas de l'allemand et de la plupart des langues romanes) dispose d'un seul mot, 'droit', pour désigner le ou les droits qu'un sujet a ou revendique (*right*) et le Droit avec un grand D, c'est-à-dire un ensemble plus ou moins systématique de dispositions normatives (prescriptions, interdictions, licitations) qui s'appliquent à un ensemble d'individus (éventuellement à l'humanité entière), en anglais: *the law*. C'est pour pallier ce désavantage linguistique que les juristes du 19^e siècle, en Allemagne d'abord, puis en France et dans les autres pays du continent, ont introduit une distinction technique entre le «droit objectif» et le ou les «droit(s) subjectif(s)», étant entendu qu'il existe entre l'un et l'autre, autrement dit entre *law* et *right*, une relation qu'il convient de déterminer – l'interprétation de cette relation étant une pièce importante de toute théorie consistante du droit. Mon propos concerne donc les 'droits subjectifs'.

Or on peut s'apercevoir que cette notion familière peut être entendue de façon diverse, et que ces diverses significations ne se laissent pas aisément ramener à un dénominateur commun, sauf à se contenter d'une définition très vague, comme par exemple : un droit est «une sorte d'avantage» (une définition vague que critique précisément Wesley Newcombe Hohfeld dans l'article

¹Je renvoie à ce sujet aux contributions lumineuses de C. Colliot-Thélène : *La démocratie sans demos*, chap. 1; « Après la souveraineté : que reste-t-il des droits subjectifs ? », *Jus Politicum* 1 (2009), 117-136; « L'interprétation des droits de l'homme : enjeux politiques et théoriques », *Trivium*, 3/2009 (en ligne).

séminal qu'il a consacré en 1913 à la typologie des droits, sur lequel je vais revenir dans un instant). Il est assez clair que le mot 'droit' n'a pas exactement le même sens quand je dis que j'ai le droit de voter ou d'exprimer publiquement une opinion et quand je dis que j'ai le droit de recevoir une éducation ou des prestations sociales. Dans le premier cas, le droit concerne une action dont je suis l'auteur; dans le second, une action dont je suis le bénéficiaire. On a tenté de rendre compte de cette différence manifeste à l'aide de distinctions telles que celle entre droits de... et droits à..., entre libertés et créances (elle est attribuée à Sieyès) ou encore, en un sens un peu différent, celle entre liberté négative et liberté positive (Isaiah Berlin²). En réalité, du point de vue de la sémantique des droits, cette opposition est moins tranchée qu'on ne le croit souvent.

Surtout, il existe des différences logiques importantes entre des droits que l'on aurait à première vue tendance à regrouper dans la même catégorie. Le droit de s'exprimer librement et le droit de prélever des impôts sont des droits de faire quelque chose, pourtant leur structure est différente: en termes hohfeldiens, le premier définit une liberté, le second un pouvoir. Le droit de percevoir un salaire en échange du travail que je fournis et le droit d'être dispensé de certaines obligations dans certaines circonstances sont des droits à..., mais leur structure n'est pas identique; le premier est un droit opposable, le second une immunité.

C'est pour rendre compte de cette complexité sémantique du mot '*right*' et, simultanément, du caractère toujours *relationnel* des droits (une propriété déjà relevée par Thomas d'Aquin lorsqu'il note que le *jus* est toujours *ad alterum*³), que le juriste Wesley Newcombe Hohfeld, dans

²I. Berlin, « Deux conceptions de la liberté » (1958), in *Eloge de la liberté*, Calmann-Lévy, 1988, p. 167-218.

³*Somme théologique*, II.2, q. 57, art. 4, resp. 4.

un article paru en 1913 et qui a fait date, s'efforce de distinguer les différents types de droits en définissant, pour chacun d'entre eux, son *contraire* et son *corrélat* (c'est-à-dire la nature de l'acte qui est requis ou appelé de la part d'autrui par l'exercice de ce droit) ; un tableau (que vous avez sous les yeux) résume le résultat de son travail⁴. Même s'il a fait l'objet de critiques⁵ et si on a proposé de lui apporter certaines modifications⁶, ce travail classificatoire, qui se veut purement descriptif (Hohfeld enquête sur un corpus exclusivement formé de décisions judiciaires et, plus rarement, de commentaires académiques) et qui se défend de toute intention normative, est précieux, car il met en évidence le caractère imprécis, ou plutôt complexe, de l'expression 'avoir un droit'. Je vais donc m'appuyer sur lui pour tenter d'en clarifier le sens:

⁴"Some fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning" (*Yale Law Journal* 16-1 / 1913), republié sous forme de livre avec la 2^e partie de l'article, parue en 1917, Yale University Press 1964, p. 36.

⁵Voir par ex. H. L. A. Hart, "Legal rights" et "Legal powers", in *Essays on Bentham*, Clarendon Press 1982, p. 162 *sq.*, 194 *sq.*

⁶J. Waldron, Introduction, in Waldron (ed.), *Theories of rights*, Oxford UP 1984, p. 6 *sq.*

<i>Type de droit</i>	<i>Corrélat</i>	<i>Contraire</i>
Right (daim-right) Droit (= revendication opposable)	Duty Obligation	No-right Non-droit
Privilege Liberté (droit de ne pas être empêché de faire qq chose)	No-right Non-droit	Duty obligation
Power Pouvoir (= capacité, aptitude à modifier une situation de droit)	Liability Assujettissement à une situation	Disability Incapacité (de modifier une situation de droit)
Immunity Immunité (exemption d'une situation impliquant certaines obligations)	Disability Incapacité (de modifier une situation de droit)	Liability Assujettissement à une situation

Commentons rapidement ce tableau, afin de préciser les différents concepts de ‘droit’ qui y sont distingués.

1/ Avoir un droit au sens le plus strict du terme (un *claim-right*, selon la terminologie de Hohfeld, qui s’est imposée dans la discussion spécialisée), c’est en premier lieu émettre de façon fondée une revendication dont le *corrélat* est, de la part de tiers, une obligation (*duty* il vaut mieux éviter le terme ‘devoir’, dont les connotations morales sont fortes); son *contraire* est l’absence de droit à émettre cette revendication. Par exemple, si je suis propriétaire d’un terrain, vous avez une obligation de non-intrusion; mais si

je n'en suis pas le propriétaire, je n'ai aucun droit à vous l'interdire.

2/ Dans le vocabulaire choisi par Hohfeld, le terme *privilege* désigne non pas un droit exorbitant mais la pure et simple liberté d'accomplir une action sans pouvoir en être empêché (on pourrait parler de licence, mais Hohfeld refuse cette solution pour des raisons pas très claires, p. 49); cette liberté a pour *corrélat* l'absence de droit, de la part d'autrui, d'entraver son exercice, et pour *contraire* l'obligation d'accomplir l'action en question. Par exemple, la liberté de mouvement a pour *corrélat* l'absence de droit, de la part de quiconque, d'en restreindre l'exercice (sauf, éventuellement, dans des cas prévus par la loi), et pour *contraire* l'assignation à résidence.

3/ Un « pouvoir » est une capacité (juridique et non pas physique) d'agir sur la situation d'autrui. Son *corrélat* est l'assujettissement d'autrui aux effets de son exercice, et son *contraire* est l'incapacité d'agir sur cette situation (Hohfeld note que « perhaps the nearest synonym of 'liability' is 'subjection' », p. 59). Par exemple, un créancier a le pouvoir (le 'droit') de libérer son débiteur de sa dette mais, s'il ne le fait pas, celui-ci est assujetti à cette position et, par conséquent, à l'obligation afférente de rembourser. En revanche, je suis dans l'incapacité juridique de me soustraire à l'obligation de payer l'impôt à laquelle je suis assujetti en vertu du « pouvoir » qu'a l'Etat de le lever.

4/ Enfin, l'immunité, c'est-à-dire le fait de ne pas être assujetti à une position impliquant certaines obligations, a pour *contraire* l'assujettissement à une telle situation et pour *corrélat* l'incapacité (le 'non-pouvoir') d'autrui à m'imposer cette situation. Par exemple, si je suis objecteur de conscience (à supposer que la loi reconnaisse ce statut), je suis exempté des obligations militaires ('exemption' est, note Hohfeld, « the best synonym of 'immunity' », p. 62); l'Etat, de son côté, est dans l'incapacité

de m'imposer d'accomplir ces obligations, mais il a le pouvoir d'exiger que j'accomplisse un service civil.

On peut remarquer qu'il existe une différence entre les 'droits' et 'devoirs' figurant aux deux premières lignes et ceux des deux lignes suivantes. En effet, les 'pouvoirs' et les 'immunités', ainsi que leurs corrélats, concernent l'usage qu'on peut faire de *claims-rights* et de libertés, ou de leurs corrélats. Par exemple, le pouvoir de dispenser d'une obligation est autre chose que le droit à bénéficier de la prestation définie par cette obligation, comme on le voit dans le cas d'une promesse faite en faveur d'un tiers: si A promet à B de rendre un service à C, A a une obligation envers B (c'est à lui qu'il a fait la promesse), mais C a (dans certains cas) le pouvoir de dispenser A de cette action promise à B, alors que, dans d'autres cas, C est dans l'incapacité de faire cette dispense. Pouvoirs et immunités sont, en quelque sorte, des droits et des obligations au deuxième degré, puisqu'ils s'appliquent aux droits et obligations de premier degré que sont les *claim-rights* et les libertés (ainsi que leurs corrélats).

On peut aussi constater que *claim-rights* et libertés d'une part, pouvoirs et immunités d'autre part ont des structures symétriques inverses: le corrélat de l'un est le contraire de l'autre, de sorte que les deux parties du tableau peuvent se lire en quelque sorte en diagonale. Ainsi, on peut dire que le rapport entre pouvoir et immunité est comparable au rapport entre *claim-right* et liberté (Hohfeld, p. 60).

L'analyse de Hohfeld, c'est tout son intérêt, conduit à distinguer quatre acceptions bien distinctes de l'expression vague « j'ai un droit »: un droit, ce peut être une revendication opposable, une liberté d'accomplir certains actes, un pouvoir d'agir sur une situation ou un statut, ou enfin une exemption d'une position ou d'un statut comportant des obligations. Leur correspondent, puisqu'on a coutume de corréler droits et devoirs, quatre

types distincts de «devoirs»: l'obligation *stricto sensu*, l'absence de droit, l'assujettissement à une position, l'incapacité à agir sur une situation. Un tel travail classificatoire met donc en lumière le caractère équivoque du concept commun de droit subjectif (*right*) et la nécessité, pour en rendre compte, de combiner diverses conceptions de ce que c'est qu'avoir, revendiquer ou contester un droit. Elle peut aussi nous mettre sur le chemin d'une définition plus restrictive: à parler rigoureusement, un droit est un *claim*, une revendication dont la propriété caractéristique est l'*opposabilité*. Qu'il s'agisse de la vente d'un objet ou du droit à des congés payés, un *claim-right* implique un *rapporctif à autrui* (personne ou institution), et c'est pour cette raison qu'une obligation déterminée lui est corrélée. C'est toute la différence, évidemment, avec une liberté (de parler, d'agir...), à laquelle aucune obligation précise ne correspond, mais plutôt une impossibilité d'en contrecarrer l'exercice; une obligation si on veut, mais une simple obligation négative (*no-right*), une obligation d'abstention. Conséquence remarquable et surprenante: les libertés consignées dans les grands textes déclaratoires (liberté de croyance, d'expression, etc.), bref les droits humains jugés les plus fondamentaux (ceux qu'on nomme souvent les droits de la première génération), ne sont pas, pour beaucoup d'entre eux, des droits au sens strict (des *claim-rights*), car il est impossible de définir une obligation positive qui leur soit corrélatrice et de déterminer à qui reviendrait cette obligation. Il en va de même de certaines 'créances', de certains droits à..., qui sont des revendications sans doute parfaitement légitimes mais qu'on peut difficilement qualifier de droits *stricto sensu*, faute de pouvoir déterminer à qui elles sont opposables. Selon leur structure grammaticale et conceptuelle, le droit au bonheur ou le droit à la paresse ne sont pas des 'droits', mais plutôt des '*privileges*' au sens de Hohfeld: leur revendication (qu'on la juge légitime ou non) ne signifie pas

qu'autrui ou la société aurait l'obligation de me rendre heureux ou oisif, mais plutôt qu'autrui n'a pas le droit de faire obstacle à ma quête du bonheur ou du repos...

On s'aperçoit alors, en suivant cette voie et en allant au-delà de Hohfeld, que l'interprétation des droits ne relève pas seulement de la sémantique et de la pragmatique du langage juridique; elle engage aussi des choix politiques. C'est ainsi que le 'droit au travail' peut être interprété comme un droit strict, faisant obligation à la société de me fournir un emploi; il convient alors que la puissance publique prenne des dispositions garantissant un emploi à chacun. Ou bien, dans une optique opposée, il peut être compris comme une pure liberté, dont le corrélat est l'absence de droit, de la part d'autrui, de s'opposer à ce que je travaille, même si j'ai douze ou quatre-vingts ans.

J'espère avoir un peu clarifié, en m'appuyant sur le travail de Hohfeld, ce que c'est qu'un droit: un droit est une revendication fondée sur des raisons et dont la satisfaction génère des obligations corrélatives de la part d'autrui, obligations qui, comme ce droit lui-même, sont de plusieurs espèces. Mais l'expression '*avoir un droit*' demande elle aussi à être élucidée. Posons-nous, avec le philosophe Joel Feinberg⁷, la question suivante: les femmes avaient-elles le droit de vote en 1900, disons en France? Indéniablement, elles n'en avaient pas *juridiquement* le droit; mais on est tenté de dire qu'elles l'avaient néanmoins *moralement*. Ceci débouche sur un problème épineux, qui a fait couler beaucoup d'encre: existe-t-il véritablement des droits moraux et, si oui, de quelle nature sont leurs rapports avec les droits juridiques proprement dits⁸? A première vue, ce

⁷J'emprunte l'exemple, en l'adaptant, à J. Feinberg: voir "In defense of moral rights" (1991), in Feinberg, *Problems at the roots of law*, Oxford UP, 2003, p. 37 sq.

⁸Voir J.-F. Kervégan, « Y a-t-il des droits moraux ? », in F. Burgat & V. Nurock (dir.), *Le multinaturalisme. Mélanges à Catherine Larrère*, Editions Wildproject, 2013, p. 214-225.

problème semble recouper celui, très classique, des rapports entre droit naturel et droit positif, et sa solution semble donc dépendre de l'adoption d'un parti jusnaturaliste ou juspositiviste; le partisan du positivisme juridique dira que les femmes n'avaient pas le droit de vote en 1900, et on lui rétorquera qu'elles avaient, en tant qu'êtres humains, un droit 'naturel' à la citoyenneté et à ses attributs⁹.

Les choses ne sont pas si simples, cependant. En effet, certains partisans de la conception jusnaturaliste, et non des moindres (je pense à Kant), considèrent qu'il existe des droits qui ne sont pas positifs (c'est-à-dire posés par un acte humain) et qui néanmoins ont un caractère pleinement juridique; d'ailleurs, on pourrait dire que pour Kant une des différences structurelles entre le droit et l'éthique est qu'il n'y a pas à proprement parler de droits moraux (mais seulement des obligations morales), alors qu'il existe bel et bien des droits juridiques, naturels aussi bien que positifs (Kant dit : statutaires). Et il précise qu'il existe un (et un seul) droit « natif » (*angeboren*), le droit à la « liberté », qui est le droit « unique, originaire, dont dispose tout homme en vertu de son humanité »¹⁰; ce droit est natif parce qu'il est la matrice des autres droits juridiques, aussi bien naturels (Kant parle alors de droits « acquis ») que positifs (par ex., ceux que confère le législateur aux ressortissants de tel

⁹ Bien entendu, il ne faut pas confondre la distinction théorique entre droit naturel et droit positif et la distinction métathéorique ('épistémologique') entre jusnaturalisme et juspositivisme. Un juspositiviste considère que seul le droit positif mérite le nom de droit, et que le prétendu droit naturel est une fiction (cf. la critique benthamienne des « fictions ») ; en revanche, un jusnaturaliste ne nie évidemment pas qu'il existe du droit positif, mais soutient que sa validité dépend de sa conformité à des principes métapositifs qui constituent ensemble le 'droit naturel' (ou 'rationnel').

¹⁰ Kant, *Rechtslehre*, AA VI, p. 237 ; *Doctrine du droit*, trad. Renaut, GF, p. 26.

pays). On trouve ici, je le note au passage, l'origine d'une thématique qui sera développée par Hannah Arendt, celle du «droit au(x) droit(s)»¹¹. Or, chez Arendt, c'est précisément l'appartenance à une communauté politique qui fonde le droit d'avoir des droits, comme le montre *a contrario* le cas de l'apatride ou du réfugié, paradigmatique de l'absence de droits. On peut présenter les choses autrement et dire que, pour Kant comme pour Arendt, la citoyenneté et les droits afférents sont la condition d'*effectivité* des autres droits, y compris de ceux qui apparaissent comme naturels (les 'droits de l'homme'). Dans cette perspective, parler d'un droit moral à la citoyenneté apparaît ambigu, voire confus; ou alors, il faut avoir une interprétation déflationniste de ce qu'est un droit moral, et dire qu'en 1900 c'était une revendication légitime (mais légitime par rapport à quoi ?) de la part des femmes que de revendiquer des droits politiques.

Personnellement, j'adhère plutôt à une variante modérée du positivisme juridique¹², à ce que le juriste et philosophe Herbert Hart a nommé *soft positivism*¹³; j'ai donc tendance à considérer que les seuls droits véritables sont ceux que le Droit (le droit positif) me reconnaît. Dans une telle perspective, dire que les femmes avaient le droit de vote en 1900 est une expression confuse, qu'il vaut mieux éviter. Il est préférable, ici aussi, de parler de revendication

¹¹ Voir *Les origines du totalitarisme*, II : *L'impérialisme*, Gallimard ('Quarto'), 2002, p. 591 sq. (« Les embarras suscités par les droits de l'homme »), p. 591 sq., en partic. p. 599.

¹² Voir J.-F. Kervégan, « Une défense du positivisme juridique », *Annuaire de l'Institut Michel Villey*, 2 (2010), p. 247-261.

¹³ Voir Hart, *Le concept de droit*, Bruxelles, Presses des Facultés Saint-Louis, 2005, Postface, p. 268 sq. Contrairement au *hard positivism* défendu par ex. Par Kelsen, le *soft positivism* admet l'existence d'un «recoupement partiel» entre le droit et l'éthique, donc entre la sphère des prescriptions juridiques et celle des prescriptions (et des droits) moraux.

légitime, et de réserver l'usage du mot 'droit' aux seuls droits effectivement reconnus et *protégés* par le Droit; car la caractéristique d'un droit *stricto sensu* (d'un *claim-right* hohfeldien) est qu'en cas de non-respect ou de violation de ce droit il existe des moyens de recours, moyens dont les femmes (ou celles d'entre elles qui militaient activement pour l'extension du droit de suffrage) étaient bel et bien privées jusqu'à ce que la loi définissant le corps électoral change...

Cette discussion sur le sens de ce que signifie l'expression '*avoir un droit*' met en lumière un point important: quelle que soit la position qu'on adopte dans le débat entre jusnaturalisme et juspositivisme, il importe de bien distinguer un *droit* et une *revendication*, même légitime. En effet, une revendication demande à être *satisfaite*, alors qu'un droit demande aussi à être *reconnu*; or cette reconnaissance suppose un contexte institutionnel dans lequel la revendication de ce droit fasse sens. Il y a là un point qui penche peut-être en faveur d'une conception positiviste des droits. Si le droit de vote des femmes est un droit moral, et si les droits moraux ont une valeur absolue (qui peut-être les distingue des droits juridiques), alors ce droit pouvait être revendiqué non seulement par les suffragettes en 1900, mais aussi par Antigone (même si elle n'y a pas pensé). Mais si c'est un droit juridique (et politique), alors il est vraisemblable qu'il présuppose le contexte d'une société 'démocratique' (avec tout le flou que comporte ce terme), qui permette à sa revendication d'avoir un sens et une légitimité. Toutefois, il n'est pas interdit de penser qu'un 'droit moral' puisse être non seulement revendiqué, mais reconnu, dès lors que certaines dispositions juridiques institutionnelles viennent l'étayer et l'encadrer: c'est le cas de certains droits subjectifs assez singuliers, puisque leur sujet est virtuel (au sens où il n'est pas en mesure de le revendiquer lui-même), comme le droit

des générations futures ou celui des animaux¹⁴. Un des arguments classiques en faveur de la reconnaissance de droits aux animaux est la distinction entre titulaires actifs et titulaires passifs: les animaux, comme les enfants ou les handicapés mentaux, seraient titulaires de droits, mais dans l'incapacité de les exercer ou de les revendiquer eux-mêmes. Une objection, également classique, consiste à dire qu'on peut parfaitement instituer des obligations unilatérales ou asymétriques, sans les corréler à des droits: en ce sens, les humains peuvent avoir des obligations envers des animaux sans qu'on fasse nécessairement de ceux-ci des titulaires de droits, puisqu'ils ne sont pas en mesure de les exercer ou de les revendiquer. On pourrait aussi, si on adopte une telle définition de ce qu'est un *rightholder*, contester qu'il y ait des droits des enfants *stricto sensu*, ou alors soutenir que ces droits ont pour titulaire non pas l'enfant tel qu'il est *hic et nunc* mais, comme dirait Kant, l'humanité qui est en lui, c'est-à-dire la personnalité humaine qu'il est appelé à devenir; mais on rencontre alors la difficulté consistant à se représenter un sujet *virtuel* de droits (et d'obligations)...

En tout état de cause, si on admet l'existence de droits moraux, il faut se garder de les considérer comme de simples candidats au statut de droits 'véritables', comme des droits juridiques *in statu nascendi*. Sinon, on s'expose à la critique ravageuse faite par Jeremy Bentham de ces «fictions» que sont à ses yeux les droits de l'homme: en effet, dit-il, les raisons que j'ai de revendiquer quelque chose ne constituent pas un droit à cette chose ou, selon sa

¹⁴Pour une défense du droit des animaux, voir le livre classique de Peter Singer, *La libération animale*, Payot, 2012 ; Tom Regan, *Les droits des animaux*, Hermann, 2012. Voir également J. Feinberg, « Le droit des animaux et des générations futures », *Philosophie*, 97 (2008), p. 64-90.

formule lapidaire : *hunger is not bread*¹⁵. Joel Feinberg, qui est par ailleurs un partisan résolu des droits moraux, a montré ce qu’a d’insatisfaisant ce qu’il nomme la «there ought to be a law’ theory of rights», c’est-à-dire une conception *optative* des droits: proclamer un droit moral ne peut pas signifier seulement souhaiter qu’une légitime revendication, par ex. que les femmes soient des citoyennes, devienne (un jour...) un droit juridique¹⁶. Ou bien les droits moraux sont de véritables droits, et ils doivent disposer d’une consistance spécifique, d’une exigibilité indépendante de celle des droits juridiques qui viendront peut-être un jour se greffer sur eux; ou bien ce sont des revendications respectables appelant peut-être une action appropriée, mais en aucune façon des droits. *Tertium non datur*. Pour ma part, en raison des caractères qui me paraissent devoir être conférés à des droits, à savoir qu’ils doivent être reconnus et s’inscrire dans un contexte institutionnel, j’opte pour la 2^e solution. Mais j’admets volontiers que la question des ‘droits moraux’ n’est pas épuisée par là, et qu’on ne peut pas considérer les droits de l’homme – puisqu’au fond c’est de cela qu’il est question – comme de simples « *manifesto-rights* », ainsi que les nomme Feinberg tout en avouant éprouver « une certaine sympathie pour les rédacteurs de manifestes »¹⁷. Les droits proclamés dans des manifestes – dont les paradigmes sont la Déclaration d’indépendance des colonies américaines et la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen de 1789 – ont sans doute une redoutable puissance mobilisatrice; mais ce sont de simples

¹⁵J. Bentham, *L’absurdité montée sur des échasses* [Examen critique de la Déclaration des droits de l’homme, art.2], in Cléro-Binoche, *Bentham contre les droits de l’homme*, PUF 2007, p. 34.

¹⁶Feinberg, “In defense of moral rights”, p. 43-44.

¹⁷Feinberg, “The nature and value of rights”, *Journal of Value Inquiry*, (1970), p. 255 (repris in Feinberg/Coleman, *Philosophy of Law*, Thomson-Wadsworth, 2008, p. 355.

droits moraux, ou ce ne sont pas des droits du tout, selon l'optique qu'on voudra adopter, tant qu'ils ne sont pas rendus effectifs par leur constitutionnalisation. En tout cas, une chose me paraît certaine: s'il y a quelque chose comme des droits moraux (anté- et supra-juridiques), alors il ne faut pas les concevoir à l'optatif, mais à l'indicatif: ils doivent être « des droits actuels dès l'instant où ils sont énoncés », et engendrer en tant que tels des obligations corrélatives¹⁸.

Nous savons plus ou moins ce que c'est qu'un droit, ou plutôt ce que sont les divers types de droits. Nous avons pris conscience d'un des problèmes que recouvre l'expression 'avoir un droit', celui de l'existence éventuelle de droits moraux distincts des droits juridiques, donc de types de droits qu'on n'« a » pas de la même façon. Posons-nous maintenant la question un peu choquante: mais pourquoi *faut-il* que nous ayons des droits? Une simple observation historique montre que cette question n'est pas vaine: après tout, c'est seulement depuis une période récente que l'idée que les hommes ont des droits, en tant que tels et non pas en raison de certains attributs statutaires, s'est imposée comme une évidence. Je ne partage pas le point de vue, idéologiquement satisfaisant mais historiquement hasardeux, de ceux qui font remonter la problématique des droits de l'homme au *Bill of rights* de 1689, à l'acte d'*habeas corpus* de 1679, voire à la Grande Charte de Jean sans Terre (1215), quand ce n'est pas à l'invocation par Antigone d'un droit supérieur au droit de la cité; en effet, c'est seulement dans les textes déclaratoires de la fin du 18^e siècle (dans les «manifestes» de Feinberg) qu'apparaît en toute clarté l'idée que *tous* les hommes ont des droits «inaliénables», en tant qu'ils sont «libres et égaux», c'est-à-dire égaux dans la liberté. Au demeurant, sur le plan philosophique, c'est seulement dans le cadre de la pensée moderne que l'idée de 'droit subjectif' a pu être

¹⁸Feinberg, "In defense of moral rights", p. 50.

conceptualisée: même si certains en font remonter la découverte au nominalisme occamien (c'est la thèse bien connue de Michel Villey¹⁹), cette idée ne reçoit une formulation claire que chez Hobbes²⁰, bien qu'on puisse en trouver une formulation hésitante dans le *De legibus* de Suarez (livre I, chap. 2) ou chez Grotius (*De jure belli ac pacis*, livre I, chap. 1 : différents sens du mot *jus*).

Ces rappels historiques avaient pour unique but de montrer qu'il n'est pas absurde de poser la question : pourquoi donc faut-il que les hommes aient des droits (en général: on ne se soucie pas à ce stade du caractère 'naturel' ou 'positif' de ceux-ci)? Hegel, en qui on ne voit pas toujours un 'ami' des droits humains, propose une réponse forte à cette question: seul celui qui est susceptible d'avoir des droits – Hegel nomme cela un tel être une personne – peut se voir imposer des obligations²¹. Cette réponse est instructive, en particulier par sa réciproque: un être dépourvu de droits (un esclave, par exemple) ne peut avoir aucune obligation, il n'est tenu à rien, il peut seulement être contraint d'agir. Toutefois, cette réponse de principe n'est pas totalement satisfaisante, s'il est vrai, comme on l'a indiqué précédemment, que la corrélation entre droit et obligations ne concerne qu'une seule catégorie de droit subjectif, celle des *claim-rights*, des droits opposables. Sauf à comprendre de manière très extensive comme des

¹⁹Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*.

²⁰Voir Hobbes, *Leviathan*, chap. 14, Penguin Classics, p. 189 (*Léviathan*, trad. Tricaud, Sirey 1971, p. 128) : définition du *right of nature* comme « la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie » : dans la même page se trouve pour la 1^{re} fois faite une distinction tranchée entre *right* et *law*, autrement dit entre 'droit subjectif' et 'droit objectif'.

²¹Hegel, *Encyclopédie*, § 486 Rem., trad. Bourgeois, Vrin, 1988, p. 284. Voir également PPD, PUF, 2013, § 35, p. 182; §155, p. 324 ; § 261, p. 432.

obligations le ‘non-droit’ de faire obstacle à une liberté, l’assujettissement’ (*liability*) à une situation donnée et l’incapacité (*disability*) de modifier une situation, il nous faut reconnaître que le ‘théorème’ de Hegel n’est vérifié que dans un cas particulier, même s’il est très important. De deux choses l’une, alors: ou bien on restreint l’usage du mot ‘droit’ (*right*) aux seuls droits opposables, ou bien on doit chercher une justification plus générale des droits. La première solution implique une restriction importante de l’extension du concept, et aboutit à cette conséquence paradoxale que ceux de nos droits que nous considérons souvent comme les plus essentiels (les libertés fondamentales) ne sont pas à proprement parler des droits... Reste alors la deuxième voie: chercher une autre justification des droits que la seule corrélation à des obligations. Il faut ici quitter Hegel, mais en retenant de lui cette idée: s’il est vrai qu’une société ne peut exister que si ses membres sont soumis à certaines obligations (à commencer par l’obligation politique: l’homme ne peut être pleinement homme qu’en ‘faisant société’, il y est donc obligé – ce qui signifie bien entendu autre chose qu’y être contraint), alors il faut probablement aussi reconnaître aux sociétaires des droits, même s’il n’existe pas de corrélation biunivoque entre ces obligations et ces droits.

Une première justification de l’existence nécessaire de droits subjectifs peut être cherchée sur la voie «désenchantée» de l’investigation historico-sociologique; on peut s’appuyer ici sur certaines hypothèses fécondes formulées par Niklas Luhmann. Indépendamment de toutes les raisons morales ou philosophiques que nous pouvons avoir de croire que les hommes ont des droits ou de souhaiter qu’il leur en soit reconnu, il existe des facteurs « structurels » qui font que leur dotation en droits (des droits dont la liste peut connaître et a connu des évolutions) est une condition de fonctionnement d’un certain type de société, celui dans lequel nous vivons. La

société ‘moderne’ (j’assume le flou de cette désignation, qui fait tout de même sens par contraste avec les sociétés ‘pré-modernes’) comporte au moins deux caractéristiques: la *complexité* (le tout ne se réduit pas à la somme de ses parties: c’est la propriété que la théorie des systèmes nomme ‘auto-transcendance’) et la *différenciation* (les ‘sous-systèmes’ toujours plus spécialisés composant « la » société disposent d’un mode de fonctionnement autonome, ce qui ne signifie pas que ce qui se produit dans l’un d’entre eux, par exemple l’économie, le droit, la politique ou la culture, n’ait pas d’écho, de ‘traduction’ dans les autres sous-systèmes). Le passage d’une société ‘simple’ à une société ‘complexe’ ou, dans les termes de Durkheim, de la solidarité mécanique propre aux sociétés segmentaires à la solidarité organique des sociétés organisées²², contribue à expliquer l’émergence des droits subjectifs et la fonction qu’ils ont dans l’organisation sociale; il éclaire en effet ce que Luhmann nomme le «paradoxe des droits de l’homme»²³. Pourquoi parler de paradoxe? Pour deux raisons au moins. Il y a paradoxe logique, tout d’abord (je ne m’attarderai pas sur ce point), puisque que les droits subjectifs les plus fondamentaux doivent être pensés comme antérieurs et supérieurs à la société (comme des droits «naturels, inaliénables et sacrés», dit le Préambule de la DDH de 1789), alors qu’ils n’ont de sens et de possible effectivité que grâce à l’Etat, agent de leur « positivation ». Paradoxe assumé, je le note en passant, par certains des textes déclaratoires : on lit par exemple dans la DDH de 1793 que « le *gouvernement* est institué pour garantir à l’homme la jouissance de ses droits *naturels* et imprescriptibles » (art. 1).

²²Voir Durkheim, *De la division du travail social*, chap. VI, PUF 2007, p. 150 *sq.*

²³N. Luhmann, „Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung“, in *Soziologische Aufklärung*, Bd. 6, Westdeutscher Verlag, 1995, p. 229 *sq.*

Deuxième aspect paradoxal: l'affirmation d'une sphère inamissible d'autonomie individuelle grâce aux droits subjectifs va de pair avec l'accroissement de l'interdépendance des individus, dû en particulier au développement d'une économie de marché. Je ne dis pas que celui-ci provoque celle-là, mais c'est une hypothèse plausible, assumée d'ailleurs par certains théoriciens du libéralisme, comme Friedrich Hayek: selon lui, le fonctionnement de « l'ordre étendu » du marché va de pair avec la garantie de « droits négatifs » protégeant la sphère d'autonomie de chacun²⁴.

A suivre Luhmann, la promotion moderne des droits subjectifs correspond au passage d'une forme de société fondée sur la *réciprocité* (attentes asymétriques, prestations symétriques) à une forme de société fondée sur la *complémentarité* (attentes symétriques, prestations asymétriques)²⁵ ou, pour le dire autrement, au passage d'une intégration sociale verticale (comme dans une société d'ordres ou dans la société féodale) à une intégration sociale horizontale (dans une société d'individus, ou de classes). Le « gain en abstraction » que permet l'idée de droits individuels identiques pour tous est en phase avec une fragmentation et une diversification 'horizontales' de l'activité sociale qui a totalement modifié le sens du précepte juridique qui définissait classiquement l'équité, *suum cuique tribuere*. Une manière différente de présenter les choses, empruntée non plus à Luhmann mais à Marx, serait de dire que l'existence du « travailleur libre », titulaire de droits subjectifs formellement égaux pour tous, est la

²⁴Voir Hayek, *Droit, législation et liberté*, t. 2 : *Le mirage de la justice sociale*, PUF, 1981, p. 121-127.

²⁵Voir Luhmann, « De la fonction des droits subjectifs », in *Trivium* (en ligne), 3/2009, p. 3 ; voir également *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2, Suhrkamp, 1981, Kap. 2 („Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewusstseins für die moderne Gesellschaft“), en particulier p. 50 et 72.

condition d'existence du mode de production capitaliste, fondé sur la vente 'libre' de sa force de travail par le travailleur au capitaliste, qui sont complémentaires au sens de Luhmann²⁶. Bref, pour résumer cet argument, les droits subjectifs ont une fonction capitale dans des sociétés complexes: elle consiste, ainsi que l'avait noté déjà Max Weber²⁷, à assurer une régulation abstraite et formalisée du fonctionnement en circuit et fort peu égalitaire d'une société de marché. Ou encore: dans une société hautement différenciée, où les prestations de chacun sont devenues abstraites à l'extrême (on effleure ici le motif de la «réification»²⁸), la représentation, pourtant souvent contre-intuitive, des individus comme également titulaires de droits est ce qui permet de la penser comme une totalité intégrée, demeurant malgré tout *une* société. Tel est, selon Luhmann, le « paradoxe », voire le « scandale » des droits de l'homme.

L'argument précédent était en quelque sorte *descriptif*: on se bornait à constater que « les droits » ont une nécessité fonctionnelle dans une société complexe. Mais on peut aussi construire un argument *normatif* en réponse à la question: pourquoi faut-il que nous ayons des droits? A cet égard, il est expédient de recourir, comme le fait Joel Feinberg dans un article que j'ai déjà évoqué, « The Nature and Value of Rights », à une expérience de pensée: imaginer ce que seraient les rapports des individus dans une société où la notion de droit subjectif (*right*) serait absente, mais où ils seraient pourtant soumis à des obligations. Il s'agit, en accordant une attention particulière à l'un des quatre types

²⁶Voir Marx, *Le Capital*, t. I, trad. Lefebvre, PUF, 2006, chap. 4, p. 188 ; chap. 8, p. 303 ; chap. 13, p. 444.

²⁷Voir Weber, *Sociologie du droit*, PUF 1986, chap. 7 et 8.

²⁸Voir Marx, *Le Capital*, t. I, chap. 1, p. 82-83 ; *Manuscripts de 1857-1858*, ES 2011, p. 114-115. Et bien sur Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, chapitre sur la *Verdinglichung*, ainsi que l'actualisation de ce motif par A. Honneth, *La réification*, Gallimard, 2007.

de droits hohfeldiens (les *claim-rights*), de défaire en pensée la corrélation intuitive entre droits et obligations, en vue de montrer au moyen d'un raisonnement apagogique qu'elle est nécessaire. Je voudrais tirer de cette expérience d'autres enseignements que Feinberg lui-même; celui-ci conclut pour sa part que le droit subjectif doit être conçu comme une raison d'exercer une *activity of claiming*: «avoir un droit, c'est émettre une revendication [un *claim*] vis-à-vis de quelqu'un, revendication dont le fait de reconnaître la validité est appelé par un certain jeu de règles en vigueur ou de principes moraux»²⁹. Je note d'abord que les autres catégories de droits peuvent être également admises dans cette expérience. Feinberg l'admet d'ailleurs tacitement, puisqu'il semble considérer, au moins dans cet article, que tous les types de droits peuvent être ramenés au modèle des *claim-rights*, ce qui me semble discutable (pensons aux libertés et aux immunités, c'est-à-dire aux droits 'négatifs'), mais là n'est pas le point. On peut donc imaginer que dans cette société « peu attrayante » que Feinberg nomme Nowheresville, les individus sont également privés des libertés fondamentales ('*privileges*'), de pouvoirs et d'immunités. Bref, on supprime les quatre types de droits hohfeldiens (*right, privilege, power, immunity*) tout en maintenant leurs corrélats (*duty, no-right, liability, disability*). Que se passe-t-il alors?

Imaginons que, dans cette société S, la personne A emploie la personne B. B est dans l'obligation de fournir un certain travail dans les conditions prévues; mais A n'a pas le droit de l'exiger de B. A est dans l'obligation de rémunérer B; mais B n'a pas le droit de réclamer le paiement de son salaire. B n'a pas le 'privilege' de faire ce que bon lui semble en dehors de son temps de travail; mais ni A ni qui que ce soit d'autre n'a le droit de lui dicter la nature de ses loisirs. A n'a pas le pouvoir d'autoriser B à quitter son travail plus

²⁹Feinberg, "The nature and value of rights", p. 257.

tôt pour regarder un match de football à la télévision... On voit aussitôt que la seule règle qui régit les relations sociales au sein de S est le caractère totalement aléatoire, a-normal ou anomique, de toutes les situations qu'on suppose normalement régies par des règles: personne ne peut savoir non seulement ce qu'il a le droit de faire ou de ne pas faire, mais aussi ce qu'il a le droit d'exiger ou d'attendre. On peut tirer de là un enseignement, intuitivement évident du reste: Hegel et Hohfeld avaient raison de souligner le caractère indissociable des droits (au sens large) et des obligations (au sens large): dans une société sans droits, il ne peut exister raisonnablement aucune obligation, aucune règle à laquelle seraient soumises les interactions. S n'est pas une société, mais un chaos anomique. Pour cette seule raison, Feinberg a raison d'affirmer que droits et obligations sont comme « les deux faces d'une même pièce de monnaie »³⁰, même si en toute rigueur ceci n'est vrai que des revendications opposables.

On pourrait atténuer le caractère aberrant de S en restreignant la proscription des droits aux seules revendications opposables et en maintenant les libertés et les droits et obligations de niveau 2 (pouvoirs, immunités et leurs corrélats et contraires); autrement dit, on se bornerait sur la 1^{re} colonne du tableau à rayer les *claim-rights*. La société S', ainsi obtenue, est moins absurde que S. Le salarié B peut organiser ses loisirs à sa guise. L'employeur A a le pouvoir de lui accorder une demi-journée de congé pour lui permettre de satisfaire sa passion du football. L'Etat peut assujettir les citoyens à l'impôt, mais ceux-ci peuvent également bénéficier d'immunités en raison de telle ou telle propriété particulière. Il n'en reste pas moins que les relations entre A et B, et par extension toutes les relations interindividuelles, demeurent très singulières. B est obligé de travailler pour A, mais il n'a pas le droit de réclamer une

³⁰Feinberg, "The nature and value of rights", p. 250.

rétribution; ceci veut dire que le versement d'un salaire est, tout comme le pourboire que je laisse à un garçon de café, un acte de bienveillance, une libéralité. Pourtant, le travail de B mérite incontestablement d'être rémunéré; dans une autre société que S' (ou S, *a fortiori*), on dirait qu'il en a le droit... Qu'est-ce qui alors, en l'absence (dans S') d'un droit de B à exiger de A par les voies du Droit le paiement de son labour, peut garantir qu'il le percevra effectivement? Uniquement, semble-t-il, le *sens moral* de A, sa rectitude si l'on veut. Cela veut dire qu'en l'absence de droits ou lorsque l'accès à certains types de droits est limité, puisque telle est l'hypothèse, une vie sociale plus ou moins régulière ou 'juste' (il s'agit ici que d'une forme tout à fait minimale de justice, correspondant à la prévisibilité des actes et de leurs conséquences) ne sera possible que si l'on suppose à chacun une *vertu* le conduisant à accomplir toutes ses obligations juridiques et morales alors même que rien ni personne ne peut l'y contraindre.

Si on examine maintenant la proposition contraposée, on parvient à une conclusion à première vue paradoxale: c'est précisément parce qu'on ne *peut pas* supposer de A, de B ou de X qu'ils soient continuellement vertueux qu'on est dans la nécessité de leur reconnaître des droits qu'ils puissent opposer aux conduites et aux intentions non vertueuses de ceux avec qui la société les conduit à être en relation, de telle sorte qu'ils soient *obligés* (sous peine de sanctions morales et/ou juridiques) de fournir à leurs sociétaires les prestations auxquelles ceux-ci ont *droit* (fournir le travail demandé, payer le salaire afférent). Contre la vieille idée de la sociabilité naturelle (de l'homme comme *zoon politikon*), Bernard Mandeville, l'auteur de *La fable des abeilles* (1714), a soutenu la thèse fameuse selon laquelle la société est le produit non de nos

vertus, mais de nos vices³¹. Je dirais volontiers qu'il en va de même des droits: ils sont les contreparties nécessaires de notre rectitude épisodique. Pourquoi donc faut-il que nous ayons des droits? Parce que rien ne nous autorise à nous supposer mutuellement intègres, et parce qu'il faut bien que les remparts formés par les droits (des remparts dont la géométrie peut et doit être constamment redessinée) protègent chacun de nous des conséquences de l'absence de vertu ou de bienveillance toujours possible d'autrui. Les droits – et je pense évidemment d'abord aux droits juridiques, qui ne se restreignent pas aux seules libertés fondamentales – sont des institutions sans lesquelles ne saurait subsister une société complexe, dans laquelle la complémentarité ne suffit pas à garantir la réciprocité. Une telle conclusion ne participe aucunement d'on ne sait quelle doxa libérale, même s'il est patent que le discours des « vrais droits » a souvent été tenu de ce côté-là pour s'opposer précisément à leur « prolifération »³². Mais elle participe, c'est vrai, de la conviction que le Droit (dont les droits sont une composante essentielle) n'est pas une simple superstructure, mais forme la grammaire de rapports sociaux susceptibles de stabilité.

Il ne me reste plus suffisamment de temps pour aborder le dernier point: quels droits avons-nous? La réponse que je donnerais à cette question irait dans la direction suivante: nous avons ou devons avoir les droits, et d'abord des droits juridiques, qui sont requis pour que la société dans laquelle nous sommes appelés à vivre puisse avoir un fonctionnement réglé, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit sans tensions ou sans conflits, mais qu'il existe

³¹Mandeville, *La fable des abeilles*, trad. Carrive, Vrin, 1990. Voir le commentaire de Hayek, « Le docteur Bernard Mandeville », in *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, Les Belles Lettres, 2008, p. 361-385.

³²Voir C. Wellman, *The proliferation of rights*, Westview Press, 1999.

des moyens normatifs de maintenir ces tensions à un niveau supportable. Ceci suffit à montrer qu'il ne saurait y avoir une table définitive des droits, et qu'il n'est pas surprenant que la liste des droits, y compris de ceux qui sont reconnus comme fondamentaux, n'ait cessé d'évoluer. Plutôt que de déplorer la prolifération des droits, il vaut mieux s'interroger sur la nature des évolutions sociales qui l'ont suscitée; on peut conjecturer, de manière générale, que plus les interactions sont fortes et denses, plus il est besoin de protections normatives, donc de droits. Les droits, tous les droits (et il n'y a pas de raisons de clore arbitrairement la liste), constituent une part décisive de ce capital normative permettant aux sociétés complexes de rester dans un état métastable. Mais ce serait une illusion – une illusion à laquelle succombent certains de ceux qui réfléchissent sur ces questions – de croire que les droits (ceux des individus comme ceux des groupes sociaux) sont une condition suffisante de la liberté sociale et politique, en particulier dans une situation je fais allusion à ce qu'on nomme la mondialisation – dans laquelle les protections traditionnelles contre les facteurs d'instabilité individuelle et sociale, protections qui étaient principalement d'ordre étatique, se trouvent en bonne partie privées d'efficacité. Repenser les droits subjectifs et leur effectivité dans un cadre supra- ou extraétatique, sans retomber dans ce que l'on a un peu sévèrement nommé «le rêve du droit naturel», est sans doute un enjeu décisif pour la philosophie actuelle.

Ensaio Sobre o Conceito de Direito ao Desenvolvimento

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira

David Alves Moreira

Declaração e Programa de Viena/Conferência Mundial de Direitos Humanos – 1993.

[...]

5. Todos os Direitos Humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve considerar os Direitos Humanos, globalmente, de forma justa e equitativa, no mesmo pé e com igual ênfase. Embora se deva ter sempre presente o significado das especificidades nacionais e regionais e os diversos antecedentes históricos, culturais e religiosos, compete aos Estados, independentemente dos seus sistemas políticos, econômicos e culturais, promover e proteger todos os Direitos Humanos e liberdades fundamentais.

[...]

8. A democracia, o desenvolvimento e o respeito pelos Direitos Humanos e pelas liberdades fundamentais são interdependentes e reforçam-se mutuamente. A democracia assenta no desejo livremente expresso dos povos em determinar os seus próprios sistemas políticos, econômicos, sociais e culturais e a sua participação plena em todos os aspectos das suas vidas. Neste contexto, a promoção e a proteção dos Direitos Humanos e das liberdades fundamentais, a nível nacional e internacional, devem ser universais e conduzidas sem restrições adicionais. A comunidade internacional deverá apoiar o reforço e a promoção

da democracia, do desenvolvimento e do respeito pelos Direitos Humanos e pelas liberdades fundamentais no mundo inteiro.

[...]

1. Plano de exposição:

O tema que iremos desenvolver é sobre o conceito de direito ao desenvolvimento.

Cumpra anotar, desde já, que o direito ao desenvolvimento não se resume, e não pode ser resumido, exclusivamente ao aspecto econômico, mas antes envolve um leque amplíssimo de outros fundamentos, de modo a se poder afirmar que ele é um direito síntese, isto é, um direito humano que amalgama em seu conceito todos os demais direitos contemplados explícita ou implicitamente nos sistemas jurídicos internacional e nacional, e que são, portanto, pressupostos para a sua concretização.

Dito de outra forma: a concretização do direito ao desenvolvimento pressupõe a concretização dos demais direitos fundamentais.

Assim, antes de qualquer coisa, será preciso:

- a) encontrar o significado do termo desenvolvimento;
- b) apanhar, historicamente, a origem da ideia de desenvolvimento; e
- c) finalmente, conceituar o direito ao desenvolvimento, bem como estabelecê-lo como um direito humano síntese.

2. Desenvolvimento: Conceito.

Segundo Houaiss, a palavra desenvolvimento, assim como outras variantes da expressão (desenvolvimentismo, desenvolvido, desenvolve etc), é um substantivo

masculino que deriva do verbo transitivo direto desenvolver, que inicialmente denotava o ato de descobrir o que se encontrava coberto por algo: “Depôs o presente sobre a mesa, sem desenvolvê-lo”.

Por razões inerentes à linguagem, este ato de descobrir o que se encontrava coberto passou a denotar a própria capacidade de um ente físico ou biológico de crescer e se fortalecer, saindo de um estágio inicial de fraqueza, menoridade ou hipossuficiência (subdesenvolvimento) em direção a um estágio ideal de força, maioridade ou autonomia (desenvolvimento).

O que permitiria a transição do estágio *a quo* mínimo para o estágio *ad quem* ótimo é o ser ter o domínio sobre a sua capacidade de desenvolvimento, isto é, poder tornar em ato aquela potência de crescimento incita à sua natureza.

Não é preciso muito esforço para chegarmos a uma conclusão: sempre que afirmamos que uma determinada comunidade é desenvolvida ou subdesenvolvida, trata-se de uma análise organicista, isto é, uma adequação tipológica de referida comunidade ao paradigma do corpo biológico, segundo a qual, todo grupo tem de transitar de um estágio inicial compreendido sob uma ótica negativa para um estágio ideal compreendido como excelente.

Assim, desenvolvimento é um conceito que nos permite aferir se uma determinada comunidade conseguiu efetuar a transição da potência de desenvolvimento para o ato, isto é, se conseguiu, no seu processo histórico, realizar determinadas finalidades que lhe seriam “naturais”, tais como o desenvolvimento econômico, tecnológico, social etc. Em outras palavras, desenvolver é aumentar, crescer, realizar o progresso das capacidades inerentes a uma determinada sociedade.

Ora, como afirma Giorgio Agamben, em qualquer ramo do pensamento humano, em especial nas ciências humanas e na filosofia, os conceitos operam um papel tão

importante que se poderia afirmar que é o conceito a causa imanente de qualquer sistema de pensamento (2005, p. 9).

Tanto isto é verdade que Deleuze e Guattari afirmaram:

O filósofo é amigo do conceito, ele é conceito em potência. Quer dizer que a filosofia não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, achados ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos [...] Criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia [...] Nietzsche determinou a tarefa da filosofia quando escreveu: “os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem a fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo os homens a utilizá-los [...]”. (1991, p.12)

Ora, se cabe ao filósofo criar conceitos e persuadir os homens a usá-los é porque os conceitos tem essa fabulosa peculiaridade de gerar um novo mundo de referências que os homens, consciente ou inconscientemente, busca(ra)m realizar.

Todo conceito é um novo mundo em potência: o homem somente poderá realizar algo quando, movido por determinado conceito, isto, por uma (nova) ideia, buscar concretizá-lo no devir histórico.

3. Lineamentos históricos do conceito de desenvolvimento

Qual a origem do conceito de desenvolvimento, e o que permitiria à comunidade de viventes buscar sair de um estágio de subdesenvolvimento para o estágio de excelência

que entende ser-lhe ínsito? Em outras palavras: quando surge a ideia de desenvolvimento, de progresso, em suma, de um verdadeiro processo histórico de consumação da história humana, entendendo-se esta consumação como a realização mesma de todas as capacidades?

Para responder a esta questão, é importante notar a inexistência de uma sincronia entre o surgimento do conceito e o estabelecimento de políticas de desenvolvimento, bem como do surgimento do direito ao desenvolvimento.

Historicamente, a ideia de desenvolvimento surgirá com dois fenômenos históricos amplamente conhecidos:

a) Renascimento: retorno aos parâmetros clássicos das ciências e das artes, bem como o surgimento daquilo que poderíamos denominar de ciência moderna; e

b) Reforma protestante: processo político-religioso através do qual se quebram, ao mesmo tempo, o domínio político e religioso da Santa Sé sobre todo o ocidente, bem como o surgimento do estado moderno e uma maior autonomia no campo do pensamento humano (Arendt, 2005).

Renascimento e reforma operaram um papel preponderante no surgimento daquilo que se tem denominado de Iluminismo, e que no dizer de Adorno e Horkheimer (1999) tinha por força motriz permitir ao homem sair de um estado de escravidão frente à natureza, e passar a ser senhor de sua própria história, o que implicava, obviamente, em dominar a natureza e os seus recursos.

Ora o domínio sobre a natureza tinha por finalidade possibilitar o contínuo progresso da humanidade – leia-se: desenvolvimento –, já que este progresso tinha por alicerce as ciências, em especial, as da natureza, amplamente dominadas por aquilo que poderíamos denominar como

racionalismo. Não mais a revelação divina, mas o método científico; não mais a sagrada escritura, mas os compêndios de ciências.

Não se pode perder de vista que, em relação ao pensamento clássico, há um rompimento com a idéia de circularidade da história – como belamente dito no *Kobelet*: “O que foi, é o que há de ser; e o que se fez, isso se tornará a fazer: nada há, pois, novo debaixo do sol” (Ec.1:9) -, segundo a qual, todos os fatos históricos estariam presos numa cadeia de eterno retorno.

Com efeito, a história concebida pelo iluminismo, pela qual o devir da comunidade humana é um contínuo progresso em direção a um estado de excelência nada mais é do que uma secularização da doutrina cristã da escatologia, isto é, do processo de intervenção direta de Deus na história do homem, através do sacrifício vicário, e o que o levaria, no final, à salvação e à consumação da própria história humana, a *parousia*.

Neste sentido, Löwith afirmou que “[...] tanto a história do idealismo alemão como a idéia de progresso do Iluminismo não são mais que uma secularização da teologia da história e da escatologia cristã” (2010, p. 21 e ss).

Parece-nos que, de fato, Löwith está correto em sua análise, só que, ao invés de a sociedade moderna se afirmar como fatora do pensamento teológico cristão, afirma-se fundada por sobre o pensamento científico, tecnológico, econômico, artístico, que nada mais são do que crenças piamente propaladas e afirmadas de que a comunidade humana tem um destino a ser consumado, destino este que não é mais a salvação, mas o pleno desenvolvimento de suas potências, desde que os cânones científicos sejam piamente obedecidos.

Já o conceito político e jurídico de desenvolvimento somente surgirá após a Segunda Guerra Mundial, mais precisamente com a criação da Organização das Nações Unidas, em 1945.

Com efeito, antes deste período o problema relativo ao desenvolvimento – na verdade à época se usava a expressão “progresso” – era um problema interno de cada Estado. Terminada a Segunda Guerra Mundial, com a criação, pelos Estados Unidos da América, dos planos de reconstrução da Europa e do Japão, e sem ênfase nenhuma, da América Latina, a Carta das Nações Unidas passou a prever explicitamente entre os seus objetivos fundamentais ser o foro privilegiado da cooperação internacional para “resolver os problemas internacionais de ordem econômica, social, intelectual ou humanitária” bem como buscar o “desenvolvimento no quadro econômico e social” (Artigo 1, 3 c/c Artigo 55, a, da CONU).

Ocorre que, como muito bem observa Kinoshita (2005), não existe um único conceito de desenvolvimento, mas diversos, a saber: a) desenvolvimento econômico; b) desenvolvimento sustentável; c) desenvolvimento social; e d) desenvolvimento humano.

Esta variabilidade de significados que concorrem é bastante problemático, já que, sem que haja uma adjetivação do substantivo desenvolvimento, o discurso será, no mínimo, ambíguo: de qual desenvolvimento se trata?

Para podermos resolver a questão, vejamos o que a própria ONU, através da Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento, de 1986, fruto da 1ª Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento, de 1964, definiu como sendo o desenvolvimento. Após isso, veremos os diversos conceitos de desenvolvimento acima enunciados, para daí podermos aferir aquele modelo mais adequado à compreensão do direito ao desenvolvimento.

Pois bem, a Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento, adotada pela Assembléia Geral da ONU em 1986, prescreve que esta deve ser entendida como sendo

“[...] um processo econômico, social, cultural e político abrangente, que visa ao constante incremento do bem-estar de toda a população e de todos os indivíduos com base em sua participação ativa, livre e significativa no desenvolvimento e na distribuição justa dos benefícios daí resultantes”.

Portanto, o desenvolvimento é um processo – isto é, um *contínuo devir* – econômico, social, cultural e político que possibilita uma justa e equânime participação de todos (princípio da não discriminação) nos benefícios sociais – bem-estar –, decorrentes do melhoramento das próprias condições de vida, vale dizer, do próprio desenvolvimento da economia, da sociedade, da cultura e da política.

Já por desenvolvimento econômico deve-se entender, como o afirma Kinochita, como sendo

[...] a expressão dos anseios nacionais no Pós-Guerra sendo consagrado nos debates nacionais e internacionais nos anos de 1970 e 1980. Num primeiro momento, era encarado dentro de uma visão liberal no sentido de que tudo dependia única e exclusivamente da economia (aspecto econômico). Num segundo momento, que tem como base o ano de 1964 anteriormente citado, começa a ser admitida a importância de fatores políticos (aspecto político) que deveriam determinar o sentido do “Desenvolvimento Econômico”.

Atualmente, o termo “Desenvolvimento Econômico” está superado no sentido de que tal conceito revelou-se imediatista, degradante do meio ambiente e existem outras variáveis além do aspecto econômico e político que devem ser considerados em todo e qualquer processo de desenvolvimento. Entretanto, é justo reconhecer que lamentavelmente este termo ainda permanece na cultura nacional e internacional como o mais

interessante a ser utilizado em função da ignorância científica dos aspectos sociais, ambientais, tecnológicos e culturais. (2005)

Por seu turno, o termo desenvolvimento social surge nos cenários nacionais e internacionais no ano de 1995, através da Declaração e Programa de Ação da Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Social, surgida da Cúpula Mundial sobre o Desenvolvimento Social, em 1995, na cidade de Copenhague, segundo a qual o conceito de desenvolvimento tem base, inicialmente, nos aspectos econômicos, sendo, no entanto inseparável dos contextos culturais (direitos culturais), ambientais (direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado), político (direitos civis e políticos; regime democrático) e espiritual, isto é, é um conceito que objetiva, conforme,

“[...] melhorar a qualidade de vida de todas as pessoas, pelo que se exige a criação de instituições democráticas, o respeito dos direitos humanos, o aumento de oportunidades econômicas equitativas, o Estado de Direito, a promoção do respeito pela diversidade cultural e a participação ativa da sociedade civil” (2005).

De outro giro, o conceito de desenvolvimento sustentável surge no correr da década de 1980, quando emerge, de forma muito evidente, a preocupação mundial em torno do problema do meio ambiente, ligado principalmente à sua degradação e à consciência relativa à escassez e finitude dos recursos ambientais, em especial a água.

O conceito mesmo surge no ano de 1987, com a divulgação do relatório da Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente, na qual se afirmou que o desenvolvimento sustentável é aquele “[...] que responde às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações

futuras de responderem por suas necessidades”. Traz em si mesmo, portanto, uma idéia de pacto intergeracional: o dever de a presente geração preservar os recursos ambientais para as futuras gerações.

Com a Cúpula Mundial sobre o Desenvolvimento Sustentável, ocorrida em 2002, na cidade de Johannesburgo, o conceito de desenvolvimento sustentável se tornou mais complexo, na medida em que foi fundado sobre três bases interdependentes: econômico, ambiental e político-social. Além disso, se reconheceram as causas impeditivas, e que devem ser enfrentadas por toda a sociedade internacional quanto ao pleno êxito de se assegurar a sua efetivação, a saber:

- a) o enfrentamento da pobreza;
- b) a prevenção e a debelação do abuso do consumo;
- c) a prevenção, o enfrentamento e a recomposição decorrentes da degradação do meio ambiente;
- d) a demografia galopante;
- e) a desigualdade dos sexos e o empoderamento das mulheres;
- f) os problemas de saúde;
- g) os conflitos armados; e
- i) a violação contínua e sistemática dos direitos humanos.

Por fim, o conceito de desenvolvimento humano surge no mesmo momento histórico em que o de desenvolvimento social, e tem na obra de Amartya Sen o seu principal idealizador. Segundo Kinochita, o desenvolvimento humano tem por objetivo propiciar a “[...] ampliação de oportunidades para todos os seres humanos, no sentido de que as pessoas de maneira individual e coletiva possam desenvolver todos os seus potenciais, através de uma vida produtiva e criativa conforme as suas necessidades e interesses” (2005).

A importância desse aspecto do desenvolvimento se prende, essencialmente, na elaboração e divulgação anual, pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD, do Relatório do Desenvolvimento Humano, através do qual se divulga o *Índice de Desenvolvimento Humano*, que tem como indicadores preponderantes o grau de acesso à educação, à saúde, os índices de saneamento básico, bem como os graus de liberdade política, econômica e social e a assecuração dos direitos humanos. Isto é, objetiva ser um contraponto à idéia de desenvolvimento econômico, que tem no PIB o seu referencial mais importante.

O Índice de Desenvolvimento Humano teve como paradigma preponderante os *Objetivos de Desenvolvimento do Milênio das Nações Unidas*, um conjunto de programas políticos, sociais, econômico e ambientais, que objetivaram servir de referencial ao conceito de desenvolvimento.

4. Conceito de Direito ao Desenvolvimento

Como já dito, vários são os conceito de desenvolvimento. Ademais, já se afirmou no início que o direito ao desenvolvimento é um direito humano síntese, no sentido de que ele abarca a todos os demais direitos humanos, quais sejam, os direitos civis (liberdades públicas), os direitos políticos (sistema democrático e de participação política), os direitos sociais (dos trabalhadores, educação, saúde etc), os direitos econômicos e culturais, bem como o direito à paz, ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, dentre outros.

Isto implica, portanto, que o conceito de desenvolvimento, para fins de caracterização do direito ao desenvolvimento, deve ser aquele que privilegie a cumulação, e não a exclusão, das diversas formas de desenvolvimento.

Nesse sentido, portanto, que se deve interpretar o artigo 8 da Declaração e Programa de Viena, de 1993, segundo o qual,

8. A democracia, o desenvolvimento e o respeito pelos Direitos Humanos e pelas liberdades fundamentais são interdependentes e reforçam-se mutuamente. A democracia assenta no desejo livremente expresso dos povos em determinar os seus próprios sistemas políticos, econômicos, sociais e culturais e a sua participação plena em todos os aspectos das suas vidas. Neste contexto, a promoção e a proteção dos Direitos Humanos e das liberdades fundamentais, a nível nacional e internacional, devem ser universais e conduzidas sem restrições adicionais. A comunidade internacional deverá apoiar o reforço e a promoção da democracia, do desenvolvimento e do respeito pelos Direitos Humanos e pelas liberdades fundamentais no mundo inteiro.

Neste sentido, é bastante evidente que somente o conceito de desenvolvimento sustentável permite amalgamar as variadas exigências que surgem do próprio conceito de direitos humanos – isto é: não o direito de um indivíduo, grupo ou Estado, mas sim os direitos mínimos que devem ser assegurados a todos os indivíduos, sem qualquer espécie distinção.

Os direitos humanos, consoante Barcellos de Almeida “[...] são as ressalvas e restrições ao poder político ou as imposições a este, expressas em declarações, dispositivos legais e mecanismos privados e públicos, destinados a fazer respeitar e concretizar as condições de vida que possibilitem a todo ser humano manter e desenvolver suas qualidades peculiares de inteligência, dignidade e consciência, e permitir a satisfação de suas necessidades materiais e espirituais” (1996, p. 24).

Com efeito, é no conceito de desenvolvimento sustentável que se encontra aquela ideia capaz de dirigir a ação política da espécie humana, na medida em que impõe uma responsabilidade por sobre toda a humanidade, que passa a ser, ao mesmo tempo, destinatária ativa e passiva dos direitos humanos, a saber: “[...] aquele que responde às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras [...]”, e isto tanto em nível ambiental, social, humano e também econômico.

Isto se evidencia de forma bastante eloquente com o fato de que a ONU, em cumprimento aos acordos decorrentes da RIO+20 ter aprovado, em agosto de 2015, os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, por ocasião da realização da Cúpula das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável.

Referidos Objetivos, que deverá orientar a atuação político-jurídica dos Estados e dos diversos organismos da ONU sobre o tema, estabeleceu dezessete políticas-macro para a consecução mínima de uma política de desenvolvimento sustentável:

Objetivo 1. Acabar com a pobreza em todas as suas formas, em todos os lugares;

Objetivo 2. Acabar com a fome, alcançar a segurança alimentar e melhoria da nutrição e promover a agricultura sustentável;

Objetivo 3. Assegurar uma vida saudável e promover o bem-estar para todos, em todas as idades;

Objetivo 4. Assegurar a educação inclusiva e equitativa de qualidade, e promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida para todos;

Objetivo 5. Alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas;

Objetivo 6. Assegurar a disponibilidade e gestão sustentável da água e saneamento para todos;

Objetivo 7. Assegurar o acesso confiável, sustentável, moderno e a preço acessível à energia para todos;

Objetivo 8. Promover o crescimento econômico sustentado, inclusivo e sustentável, emprego pleno e produtivo e trabalho decente para todos;

Objetivo 9. Construir infraestruturas robustas, promover a industrialização inclusiva e sustentável e fomentar a inovação;

Objetivo 10. Reduzir a desigualdade dentro dos países e entre eles;

Objetivo 11. Tornar as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resistentes e sustentáveis;

Objetivo 12. Assegurar padrões de produção e de consumo sustentáveis;

Objetivo 13. Tomar medidas urgentes para combater a mudança do clima e seus impactos;

Objetivo 14. Conservar e usar sustentavelmente dos oceanos, dos mares e dos recursos marinhos para o desenvolvimento sustentável;

Objetivo 15. Proteger, recuperar e promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres, gerir de forma sustentável as florestas, combater a desertificação, deter e reverter a degradação da terra e deter a perda de biodiversidade;

Objetivo 16. Promover sociedades pacíficas e inclusivas para o desenvolvimento sustentável, proporcionar o acesso à justiça para todos e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis;

Objetivo 17. Fortalecer os meios de implementação e revitalizar a parceria global para o desenvolvimento sustentável.

Não existe qualquer dúvida, portanto, que o direito ao desenvolvimento, por ser um direito síntese, impõe aquilo que Hannah Arendt denominaria de um dever político por excelência, e enquanto tal tem seu campo

privilegiado de concretização na cooperação entre os povos.

Que isto se manifeste, ainda hoje, como uma utopia, e não somente em nível interno, mas também, e principalmente, internacionalmente, dado o contínuo espocar de novas guerras, conflitos e o aumento a níveis alarmantes das assimetrias sociais intra e entre nações, é interessante nos lembrarmos de Eduardo Galiano: a utopia, por ainda não ter lugar em nosso mundo (no étimo, utopia é *u* (sem) *topos* (lugar)), serve precisamente para isso: fazer-nos caminhar, ou como diria Ferreira Gullar: caminho é aquele que se faz caminhando¹.

Mas esta “utopia” também nos permite verificar desde o chão-comum de sua potência, criticamente, que aquilo que as nações e os povos alcançaram até hoje não se trata de **desenvolvimento**, mas do velho **progresso** que, até hoje, é visto pelo Anjo da História do mesmo modo com o qual Benjamim o descreveu, um “[...] *amontoado de ruínas cresce até o céu* [...]”.

5 Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund, HORKHEIMER, Max. **Conceito de Iluminismo**, in **Os pensadores**, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. **La comunità che viene**, Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

_____. **O que é um dispositivo?**, trad. Nilcéia Valdati, in **Outra travessia**, n. 5, Florianópolis, 2005.

¹Nada vos oferto/ além destas mortes/ de que me alimento/ Caminhos não há/ mas os pés na grama/ os inventarão/ Aqui se inicia/ uma viagem clara/ para a encantação/ Fonte, flor em fogo,/ que é que nos espera/ por detrás da noite?/ Nada vos sovino:/com a minha incerteza/ vos ilumino.

_____. **A potência do pensamento**, trad. Carolina Pizzolo Torquato, Revista do Departamento de Psicologia – UFF, v. 18, n. 1, jan./jun, 2006, pp. 11 - 28.

_____. **Il regno e la gloria**: per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II.2, Vicenza: Neri Pozza, 2007.

ALMEIDA, Fernando Barcellos. **Teoria geral dos direitos humanos**, Porto Alegre: Sergio Fabris, 1996.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, 5 ed., trad. Mauro W. Barbosa, São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. **A condição humana**, trad. Roberto Raposo, 10 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BENJAMIM, Walter. **Sobre o conceito de história**, *in* **Obra escolhidas, vol. 1: magia e técnica, arte e política**, trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1987.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?**, trad. Bento Prado Júnior, São Paulo: Editora 34, 1991.

GULLAR, Ferreira. **Poemas Escolhidos**, São Paulo: Ediouro, 1989.

KINOSHITA, Fernando. **Ciências, tecnologia, e sociedade**: uma proposta de desenvolvimento sustentável de caráter universal, [s.d/s.l], 2005.

LÖWTH, Karl. **Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia**, trd. Piero Rossi, Milano: Il Saggiatori, 2010.

A evolução democrática entre institucionalização e espontaneidade: pesos e medidas da política democrática contemporânea

Leno Francisco Danner

Considerações iniciais

As sociedades democráticas contemporâneas – e a sociedade democrática brasileira em particular – estão perdendo a batalha pela consolidação da democracia enquanto ampliação da participação política, da inclusão sociocultural e da equalização econômica (cf.: PIKETTY, 2014; NOBRE, 2013; BENAYON, 1998). São sociedades cada vez mais desiguais política e economicamente falando, e isso, em meu entender, por um motivo bem simples, ainda que gravíssimo: a profunda imbricação, hodiernamente, entre instituições políticas (e a centralização exclusiva do poder nelas), partidos políticos (e a monopolização exclusiva do poder decisório neles) e oligarquias econômicas (com sua cooptação dos partidos políticos e sua pressão frente às instituições públicas, fazendo do dinheiro – ou da estabilização sistêmica – o cerne da orientação das decisões políticas), que tanto afastam as iniciativas cidadãos e os movimentos sociais do processo político decisório, reduzindo a política à política representativa e os sujeitos políticos aos partidos políticos profissionais, e centralizando todo o processo político nas instituições legislativo-executivas, quanto substituem a

discussão normativa democrática pela lógica da reprodução sistêmica capitalista enquanto fim em si mesmo, apelando a essa lógica e utilizando-a ideológica e indiscriminadamente como a base da organização das instituições público-políticas, de condução da política administrativa e de orientação dos partidos políticos, independentemente de sua ideologia.

Com base nisso, quero defender, ao longo desse texto, que o cerne da democracia e sua dinamicidade, a saber, a interrelação entre institucionalização e espontaneidade, precisa ser concebida de um modo tal que o peso dominante da democracia enquanto *práxis* recaia não na institucionalização, como ocorre de maneira absolutamente hegemônica hodiernamente, mas sim na espontaneidade, em seu duplo aspecto: a participação de iniciativas cidadãos e de movimentos sociais no que tange à construção do processo político decisório e de suas pautas, com o mesmo *status* que os partidos políticos; e a descentralização do poder político e de formas de utilização dos recursos públicos que valorizem mais os níveis locais e as iniciativas cidadãos e os movimentos sociais como respectivamente os lugares e os sujeitos políticos por excelência de uma democracia que se gesta e se desenvolve desde as bases. Ora, também quero defender, aqui, que aquela profunda imbricação entre instituições políticas, partidos políticos e oligarquias econômicas, com a centralização do processo político decisório nas instituições e com a monopolização do poder político nos partidos políticos, se funda exatamente na afirmação de que a institucionalização tem absoluta primazia e independência em relação às ruas e aos becos da vida cotidiana, aos movimentos sociais e às iniciativas cidadãos, negando-os como forças políticas legítimas e capazes de construir processos decisórios, de tomar decisões políticas vinculantes e mesmo de gerirem adequadamente recursos públicos a serem aplicados em necessidades e em projetos

de organização eminentemente locais. Romper com a lógica da institucionalização, por conseguinte, em favor da espontaneidade desses movimentos sociais e dessas iniciativas cidadãs, equivale a se combater um institucionalismo excessivo, que favorece apenas aos partidos políticos e às oligarquias econômicas (já que, de modo preponderante, somente eles e elas se beneficiam do fechamento das instituições em relação ao horizonte social).

Contra a autonomização e a autorreferencialidade sistêmicas

Há uma concepção de modernização que é comum a defensores de posições teórico-políticas tão diferentes como Friedrich August von Hayek, Anthony Giddens e Jürgen Habermas, a saber: de que o processo de modernização ocidental é marcado pela auto-diferenciação e pela autorreferencialidade sistêmicas. Isto é, na modernidade europeia – e depois para todo o globo marcado mais ou menos por esse padrão de modernização europeu – surgem diferentes sistemas sociais, cada um deles organizador de um campo específico da vida social, e todos dotados de lógicas próprias, autônomas e auto-subsistentes, cuja dinâmica de funcionamento é eminentemente interna, autorreferencial (cf: HAYEK, 1985a, p. 86-92; 1987, p. 55-63; 1995, p. 49-72; HABERMAS, 2012a, p. 296, p. 383-384, e p. 387-392; 2012b, p. 305 e p. 316; 2002, p. 04; 2003a, p. 61, e p. 190; GIDDENS, 2000, p. 122-123, p. 127, e p. 137-138; 2001, p. 46, p. 78, e p. 88). Desses múltiplos sistemas sociais, pode-se destacar, principalmente, a economia capitalista e o Estado-nação de caráter burocrático-administrativo (com suas variações ao longo da evolução da modernidade, evidentemente). Ambos os sistemas sociais monopolizam âmbitos específicos da evolução social, o poder político-

administrativo no caso do Estado, o processo produtivo-monetário no caso do mercado, grosso modo.

Pois bem, o importante, nessas posições, é essa concepção de que são sistemas sociais autônomos, diferenciados e autorreferenciais uns em relação aos outros. Em primeira mão, portanto, são sistemas sociais que não apenas monopolizam campos específicos da sociedade, senão que também tornam esses mesmos campos independentes e auto-subsistentes em relação aos demais, e isso de um modo tal que cada campo não pode ser violado desde fora, não pode ter sua lógica interna detonada ou modificada desde fora. A evolução de cada sistema social é interna, depende apenas da dinâmica, das regras e dos processos internos que lhe constituem de maneira essencial. Com isso, um sistema social funcionaria bem quando sua lógica interna fosse respeitada e promovida, e funcionaria mal quando essa mesma lógica interna fosse violada por mecanismos e lógicas alienígenas. Essa concepção, a título de exemplo, é sintomática para se entender o viés sociológico da teoria da modernidade de Habermas. Com efeito, Habermas concebe as sociedades modernas como sendo marcadas, em primeiro lugar, pelo desenvolvimento de uma cultura secularizada e subjetivista, na qual a racionalização daria a tônica da evolução social, correlatamente, em segundo lugar, ao fato de que, a partir dessa racionalização cultural, emergiriam diferentes sistemas ou instituições sociais – Estado, mercado, ciência, arte, etc. – com caráter autônomo e autorreferencial uns em relação aos outros. Basicamente, com isso, as sociedades modernas seriam marcadas por três lógicas de funcionamento, concorrentes entre si: dinheiro (mercado capitalista), poder político (Estado) e normatividade (sociedade civil) (cf.: HABERMAS, 2003a, p. 61).

Ora, as tensões da modernização devêm do fato de que, por um lado, tem-se cada sistema social possuindo uma lógica autônoma e autorreferencial em relação aos

demais, mas, por outro, cada uma dessas lógicas tenta direta ou indiretamente influir e mesmo detonar desde fora (como é o caso da autovalorização do capital e da burocracia, mercado e Estado, em relação ao âmbito social) aquele caráter autorreferencial dos sistemas sociais. Particularmente, no caso de Habermas, Estado e mercado possuem lógicas auto-subsistentes que, entretanto, subsumem gradativamente a reprodução fundamentalmente normativa do social sob os imperativos dos poderes burocrático e monetário – este seria o verdadeiro cerne das patologias geradas pelo processo de modernização. Ora, qual a solução para pôr-se fim a esse tipo de *modernização patológica*? Habermas responde: qualquer que seja essa solução (e trata-se certamente de uma solução política em primeira mão), ela não pode destruir tal lógica autorreferencial de cada sistema social, o que significa, ainda no entender de Habermas, que a normatividade social não pode assumir desde fora a regulação do horizonte estatal-econômico, pois que isso violaria aquela lógica autorreferencial dos sistemas sociais, mormente do mercado capitalista e da política institucionalizada (cf.: HABERMAS, 1997, p. 163). Pode-se sensibilizá-las, é certo, pode-se domesticá-los por meio de controles políticos e de oferta de direitos sociais, mas nunca se pode substituí-las pela espontaneidade política e autogestionária das iniciativas cidadãos e dos movimentos sociais.

A política continua sendo o destinatário de todos os problemas de integração não-resolvidos. Porém, a orientação política muitas vezes tem de seguir o caminho indireto e respeitar, como vimos, o modo característico de operação de sistemas de funções e outros domínios altamente organizados. Isso faz com que os movimentos democráticos oriundos da sociedade civil renunciem às aspirações de uma sociedade auto-organizada em sua totalidade, aspirações que estavam na base das ideias marxistas

da revolução social. Diretamente, a sociedade só pode transformar-se a si mesma; porém, ela pode influir indiretamente na autotransformação do sistema político constituído como um Estado de direito. [...] Porém, ela não assume o *lugar* de um macrossujeito superdimensionado, dotado de características filosófico-históricas, destinado a controlar a sociedade em seu todo, agindo legitimamente em seu lugar (HABERMAS, 2003b, p. 105-106; o grifo é de Habermas).

Auto-diferenciação e autorreferencialidade sistêmicas, desse modo, imprimem a marca da intocabilidade em relação à – ou, se esse termo for demasiado forte, da necessidade de se respeitar a – lógica interna dos sistemas sociais, o que significa, como consequência, a afirmação de que a ação política, tanto aquela canalizada desde as instituições políticas quanto aquela calcada no caráter espontâneo das iniciativas cidadãos e dos movimentos sociais, encontra uma moderação verdadeiramente impressionante, que é esta barreira constituída pela lógica interna e auto-subsistente de cada sistema social autonomizado em relação aos demais. Na política e por meio dela se pode fazer muita coisa, certamente, mas jamais romper-se tal autorreferencialidade que caracteriza a concepção hegemônica de modernização ocidental, de matiz liberal-conservador. Ora, essa concepção de Habermas (que também é compartilhada genericamente por Hayek e Giddens), conforme penso, já não serve para orientar análises filosófico-sociológicas sobre a atual dinâmica do processo de modernização, particularmente diante de sua crise globalizada e diante da resposta hegemônica, de cunho conservador, dada a ela, correntemente significada pelo termo *políticas de austeridade*.

Com efeito, a atual crise socioeconômica e as respostas institucionais dadas a ela escancaram o fato de que está esgotada esta concepção de modernização como

auto-diferenciação e autorreferencialidade sistêmicas, e isso em um duplo sentido: ela já não pode dar conta do grau de interdependência sistêmica que marca efetivamente as sociedades modernas (ao contrário da concepção liberal-conservadora que as afirma como sendo caracterizadas pela auto-diferenciação, pela autonomização e pela autorreferencialidade sistêmicas), absolutamente interligadas naqueles três sistemas sociais que Habermas sói separar *não apenas programaticamente, mas também politicamente* (Estado, mercado e sociedade civil); e ela serve, hodiernamente, mesmo diante da avassaladora crise econômico-política que insiste em subsumir os horizontes social e ecológico sob seus imperativos (modernização capitalista e racionalizadora a todo custo; políticas de austeridade para salvar a lógica sistêmica da economia), para reafirmar sempre e insistentemente a premência de proteger-se e de purificar-se a lógica interna do processo de autovalorização do capital, a partir do fechamento estrutural das instituições políticas e dos partidos políticos às necessidades de reprodução normativa do horizonte social, que contrapõem-se à autonomização e à autorreferencialidade sistêmicas.

Há, portanto, uma profunda imbricação entre essa concepção de modernização que estou chamando de liberal-conservadora – caracterizada pela afirmação da auto-diferenciação e da autorreferencialidade sistêmicas, isto é, pela concepção de que os sistemas sociais, mormente o mercado capitalista, o Estado burocrático-administrativo em particular e as instituições executivo-legislativas de um modo mais geral, são autônomas e auto-subsistentes umas em relação às outras *e mesmo em relação à normatividade social* – e o fechamento estrutural das instituições políticas à democracia de base, à participação ampliada dos movimentos sociais e das iniciativas cidadãs. Nesse contexto, pode-se politicamente tanto restringir a democracia à representação e a participação política à

participação partidária quanto enfatizar que a dinâmica desse tipo de política institucional tem de basear-se no respeito e na promoção a todo custo – e como condição da estabilidade e da governabilidade políticas – da lógica autorreferencial do sistema econômico, ainda que isso signifique, por exemplo, a submissão dos valores de uso e do mundo do trabalho a essa mesma lógica autorreferencial, para não se falar no abandono de um projeto de modernização ou de desenvolvimento em que as questões ecológicas passem para primeiro plano política, econômica e democraticamente falando. Ora, esse fechamento estrutural das instituições políticas à democracia de base e sua submissão à lógica autonomizada e autorreferencial do mercado capitalista encontra explicação em uma compreensão problemática da estruturação das sociedades democráticas contemporâneas, que eu chamarei de *individualização dos sujeitos políticos e de perda de centralidade da política* enquanto o cerne para a condução da evolução social.

Contra a perda de centralidade da política e a individualização dos sujeitos políticos

Um segundo ponto que perpassa os trabalhos de Hayek, Habermas e Giddens em particular e a política democrática contemporânea de um modo geral consiste na individualização dos sujeitos políticos e na perda de centralidade da própria *práxis* política, à medida em que as nossas *sociedades complexas*, calcadas naquele processo de modernização enquanto auto-diferenciação e autorreferencialidade sistêmicas (que, portanto, já limita severamente a realização de uma política forte e centralizadora, bem como de uma democratização abrangente dos sistemas sociais autonomizados e de uma ênfase política mais consistente nas iniciativas cidadãs e nos movimentos sociais), seriam marcadas por uma dupla

característica, a saber: a existência de múltiplas zonas de poder, o que implica em que as instituições políticas deixem de ser o centro organizador e dinamizador exclusivo de toda a sociedade, tendo lado-a-lado outras zonas de poder, em igualdade de forças e estabelecendo com ela uma concorrência acerba; e a inexistência de classes sociais que, enquanto macrossujeitos políticos, pudessem tanto assumir, como seu mote, interesses generalizáveis ou universalizáveis quanto encampar uma *práxis* política que levasse a transformações estruturais nos sistemas sociais, particularmente no sentido de destruir sua autorreferencialidade (cf.: HAYEK, 1985a, p. 129-139; 1985b, p. 01-101; 1987, p. 38-47, e p. 185-197; 1995, p. 95-122; HABERMAS, 2003a, p. 17-18, e p. 83; 2003b, p. 10, e p. 25; GIDDENS, 1996, p. 93-102, e p. 175; 2000, p. 38-43, p. 47-48, e p. 142-149; 2001, p. 144-154).

Com efeito, tomando como exemplo o procedimentalismo jurídico-político de Habermas, caudatário de sua teoria da modernidade e, em particular, de sua concepção de modernização como auto-diferenciação e autorreferencialidade sistêmicas, as sociedades contemporâneas tornaram-se tão diferenciadas sistemicamente e tão individualizadas politicamente que aquele conteúdo clássico da teoria política marxista calcado na ideia de modernização como *interdependência sistêmica* e na afirmação das *lutas de classe* (ou macrossujeitos políticos, sujeitos políticos coletivos) como o cerne da evolução social e da configuração institucional (e não a individualização dos sujeitos políticos e dos problemas políticos, de matiz liberal) teria sido implodido exatamente por causa dessa auto-diferenciação e autonomização de cada sistema social em relação aos demais, assim como por causa de uma individualização dos sujeitos políticos que põe por terra a dinamização da política desde as classes sociais enquanto macrossujeitos políticos e suas lutas. As sociedades contemporâneas seriam mais complexas do que

aquele simples binômico burguesia-proletariado procurava expressar, de modo que, sociologicamente falando, uma divisão social desse calibre já não seria atual em sociedades nas quais não apenas as fronteiras de classe, mas também o sentimento de pertença a uma classe específica, teriam se diluído, levando ao completo anonimato das estruturas de poder e, particularmente, à progressiva individualização dos sujeitos políticos e das lutas políticas.

Nesse sentido, tem-se como consequência o fato de que as instituições públicas de um modo geral e o Estado em particular, se por um lado ainda mantêm uma função basilar, nas sociedades contemporâneas, no que tange a organizar o processo de modernização (estabilização sistêmica e integração social enquanto processos interdependentes), por outro, em perdendo sua centralidade devido à existência de múltiplos sistemas sociais autonomizados e autorreferenciais, já não podem realizar nem uma ação abrangente em termos de organização social e nem uma prática interventora desde fora nesses mesmos sistemas sociais, auto-subsistentes e autorreferenciais. Por isso mesmo, a interdependência entre estabilização sistêmica e integração social – por outras palavras, a conciliação entre valores de troca do mercado e valores de uso do mundo da vida – parte do pressuposto de que se há de manter a autorreferencialidade e a autonomia sistêmicas como condição da integração social. Esta é a base de qualquer projeto político hodierno que Habermas tem de assumir como consequência direta de sua concepção de modernização como auto-diferenciação e autorreferencialidade sistêmicas, a saber, a perda de centralidade da política democrática e a aceitação de que os sistemas sociais autonomizados já não podem ser *modificados totalmente* desde fora, por meio da política e com base em normatividade social, em interesses generalizáveis. No código e nos mecanismos e na dinâmica de reprodução dos poderes sistêmicos, que são sempre autorreferenciais, não

se pode tocar, não desde fora (cf.: HABERMAS, 2003a, p. 190).

A política democrática perde sua centralidade e sua radicalidade, além disso, pelo fato de que a recusa de macrossujeitos da evolução social ao estilo das classes sociais, correlatamente à recusa de que as lutas entre esses macrossujeitos defina grande parte da dinâmica social e do tipo de modernização hegemônico em nossas sociedades e em termos de globalização, implicam, como já destaquei rapidamente acima, na individualização dos sujeitos políticos, das lutas sociais e dos problemas políticos que fazem parte da evolução social (e que definem de que modo a evolução social acontece ao longo do tempo). Em relação a isso, ainda continuando com o procedimentalismo jurídico-político de Habermas, o ponto de partida das sociedades contemporâneas consiste exatamente tanto na acima comentada concepção de modernização como auto-diferenciação e autorreferencialidade sistêmicas, que põe freio em uma ação política abrangente, quanto na negação de macrossujeitos políticos definidores da evolução social e, assim, na individualização desses mesmos sujeitos políticos, o que imprime à política democrática, principalmente àquela *práxis* política que é assumida desde a espontaneidade da sociedade civil, uma limitação severa em termos de alcance e de eficácia. Devido a essa individualização dos sujeitos políticos, a normatividade social por eles encampada acaba sendo assumida e centralizada nas instituições, e não mais neles (que, de todo modo, já não são sujeitos coletivos portadores de interesses generalizáveis). “A razão comunicativa”, diz Habermas, “é implantada nas formas de comunicação e nos processos institucionalizados, não necessitando, pois, incorporar-se exclusiva ou predominantemente nas cabeças de atores coletivos ou singulares” (HABERMAS, 2003a, p. 72).

Com isso, há uma desconexão entre as forças políticas e um ideal de normatividade social ou uma

concepção de interesses generalizáveis que, em última instância, daria a tônica da *práxis* política encampada desde a sociedade civil. Isso implica em um duplo e imbricado problema, no meu entender: na inexistência de macrossujeitos políticos que pudessem assumir esse ideal de normatividade social ou essa bandeira de interesses generalizáveis como fundamento e programa de suas lutas *em nome de toda a sociedade e desde baixo* (e em contraposição às instituições e aos guardadores dessas instituições, em particular os partidos políticos), a base normativa da democracia é transplantada *para as instituições*, fundamentalmente para os procedimentos internos das instituições, já que iniciativas cidadãos e movimentos sociais podem, no máximo, sensibilizá-las e sugerir pautas desde fora, mas nunca substituí-las; na percepção de que ou as instituições políticas são neutras (já que guardariam esse ideal de normatividade social na ausência de macrossujeitos políticos ou de classes sociais portadores de interesses generalizáveis), ou de que elas podem ser percebidas como independentes ou como estando situadas para além das lutas sociais que as definem e ao tipo de atuação que realizam ao longo do tempo. Ou seja, negar a existência de lutas de classe ou de macrossujeitos políticos da evolução social (ainda que elas e eles não se definam mais em todos os casos a partir daquela configuração clássica entre burguesia e proletariado), individualizando os sujeitos políticos e suas lutas, equivale a apontar para a centralidade da instituição e da institucionalização, que é tanto guardadora da normatividade social quanto situada para além ou de modo neutro em relação às lutas sociais e à hegemonia de grupos de poder específicos.

Contra a centralidade da instituição em relação à democracia de base

De fato, a concepção de modernização como auto-diferenciação, autonomização e autorreferencialidade sistêmicas, bem como a concepção de sociedade complexa enquanto não possuindo nenhum centro e nem macrossujeitos da evolução social – o que significa, neste caso, que, nela, tem-se uma individualização dos sujeitos políticos e, assim, a incapacidade de associar-se pura e simplesmente normatividade social a uma classe social ou macrossujeito político de um modo geral –, implicam concomitantemente que as instituições ou sistemas sociais assumam como *questão interna* o processo de legitimação e de dinamização de seu campo de funcionamento e que as instituições político-jurídicas em particular, a partir de uma pretensão de neutralidade e de independência em relação às lutas sociopolíticas (e na verdade com a intenção de *mediar objetivamente tais lutas sociopolíticas*), autonomizem-se em relação à participação ampliada dos grupos sociais, posto que nenhum deles carrega interesses abrangentes sobrepostos às próprias instituições e, principalmente, nenhum deles consegue assumir o procedimento interno que caracteriza às próprias instituições. As concepções de modernização como auto-diferenciação, autonomização e autorreferencialidade sistêmicas e de sociedade complexa enquanto não possuindo nenhum centro de poder ou macrossujeitos da evolução social conduzem diretamente ao fortalecimento da autonomia institucional em relação aos becos e às ruas da vida cotidiana e aqui, portanto, tornando-as incapazes de fazer frente ao crescimento do poder dos partidos políticos e das oligarquias econômicas, além de seus respectivos especialistas, no que se refere ao domínio dos diferentes sistemas sociais e instituições políticas – mormente o mercado capitalista e o Estado burocrático.

Em relação às instituições políticas, três problemas emergem dessa dupla pressuposição de muitas teorias políticas contemporâneas (Hayek, Giddens e Habermas,

conforme já citados) e dessa situação consolidada hodiernamente de hegemonia do padrão teórico-político liberal-conservador em relação à própria modernização: as instituições assumem o lugar de macrossujeitos da evolução social no que concerne à guarda e ao fomento da normatividade social (Estado de direito); o procedimento de interpretação dessa normatividade e de dinamização da evolução social é interno, já que esse mesmo procedimento interno da instituição política *dá a última palavra*, e somente desde dentro, pelos sujeitos políticos referendados pela lógica institucional, é que essa interpretação da normatividade e essa dinamização da evolução social podem ser realizadas. Note-se que esses três problemas sustentam-se no pressuposto de que as instituições conseguem garantir, por meio do procedimento de representação e dos códigos jurídico-políticos, autonomia e objetividade em relação aos diferentes sujeitos políticos individualizados e suas reivindicações. Essas mesmas instituições, com isso, estariam acima das lutas sociais e dos grupos de poder, em uma como que neutralidade frente a esses diferentes poderes e interesses sociais, e determinando-os em última instância para que andem sempre nos trilhos e sigam sempre as regras previamente traçadas por aquelas instituições.

Teoricamente falando, isso poderia ser um problema de pouca importância *se*, em termos de *Realpolitik*, uma sociedade democrática fosse marcada por uma cultura democrática de liberdade, de crítica e de cidadania ativa, pelo menos em alguma poderosa medida. Na prática, porém, as supostas sobreposição das instituições e sua monopolização da normatividade nos procedimentos e nos atores internos a elas não representam muitas garantias de que, não obstante uma cultura democrática pouco madura politicamente, a política será uma prática horizontal acessível para todos e com benefícios para todos. Na verdade, esse meu arrazoado mostra exatamente o

contrário disso, ou seja, de que as instituições políticas não estão sobrepostas às lutas políticas e à hegemonia de classe e, portanto, de que elas não apenas não são neutras a essas lutas (são o resultado delas, na verdade), senão que também não guardam nenhuma normatividade social que as transformaria em juízes ou em arena para a tomada imparcial de decisões e para a condução aparentemente objetiva da evolução social, posto que a configuração das instituições é resultado das lutas políticas e da hegemonia de classe (e não do fato de adotarem, de guardarem e de fomentarem normatividade social, interesses generalizáveis). A normatividade social não pode ser separada da imposição política de interesses generalizáveis que acontece como luta política, como lutas de classe, sendo resultado dessa luta.

Desse modo, nessa concepção de modernização como auto-diferenciação e autorreferencialidade sistêmicas, a evolução democrática, em sua dialética entre institucionalização e espontaneidade, tem como consequência direta exatamente o fato de que as instituições políticas não apenas são incapazes de detonarem desde fora os sistemas sociais autonomizados e supostamente auto-subsistentes, mas também, como instituições políticas que determinam a evolução social, transformam-se em estruturas que monopolizam poder de um modo tal que fecham-se a transformações políticas desde fora (negando-se a conceder poder aos – ou a reconhecer o poder político dos – movimentos sociais e iniciativas cidadãos), ficando a cargo de partidos políticos e de especialistas – assim, qualquer concepção de política e de ação política está diretamente ligada à instituição, ao institucionalismo, ao aumento do poder institucional, pura e simplesmente, que, entretanto, está enredado à lógica sistêmica interna e que não pode intervir nos sistemas sociais autonomizados e autorreferenciais. Essas mesmas instituições recusam dividir poder porque assumem a

guarda da normatividade social, fecham-se à participação direta dos cidadãos e dos movimentos sociais pelo fato de que os atores internos às instituições políticas *entendem essa mesma normatividade* e, portanto, *têm legitimidade* para dar a última palavra sobre como e para onde essa mesma evolução social caminhará. A institucionalização, com isso, ganha peso definitivo sobre a espontaneidade própria de uma democracia de base, posto que a normatividade, a arena, os procedimentos e os sujeitos políticos que viabilizam a evolução social estão dentro da própria instituição (e não fora dela) e confundem-se com ela. Essa compreensão problemática de política democrática que coloca o peso preponderante na institucionalização em relação à espontaneidade fica absolutamente clara no procedimentalismo jurídico-político de Habermas:

[...] o *jogo que envolve* uma esfera pública, baseada na sociedade civil, e a formação da opinião e da vontade institucionalizada no complexo parlamentar (e na prática de decisão dos tribunais) forma um excelente ponto de partida para a tradução sociológica do conceito de política deliberativa. Todavia, a sociedade civil não pode ser tida simplesmente como ponto de fuga para o qual convergem as linhas de uma auto-organização da sociedade como um todo. [...] essa influência pública e política tem de passar antes pelo filtro dos processos institucionalizados da formação democrática da opinião e da vontade, transformar-se em um poder comunicativo e infiltrar-se em uma legislação legítima, antes que a opinião pública, concretamente generalizada, possa se transformar em uma convicção *testada* sob o ponto de vista da generalização de interesses e capaz de legitimar decisões políticas. Ora, a soberania do povo, diluída comunicativamente, não pode impor-se *apenas* através do poder dos discursos públicos informais – mesmo que eles tenham se originado de esferas

públicas autônomas (HABERMAS, 2003b, p. 104-105; os grifos são de Habermas).

Ora, como venho dizendo, esse tipo de posição teórico-política que concebe a institucionalização como o ponto-chave para a validação do processo de evolução social e das reivindicações dos diferentes indivíduos e grupos sociais somente poderia sustentar-se *se for precedido por uma cultura democrática relativamente madura e por uma estratificação social bastante equalizada* como condição da viabilidade dessa suposta objetividade das instituições e de sua guarda e fomento da normatividade social, posto que os próprios cidadãos e as próprias cidadãs teriam condições se contraporem-se às instituições e aos partidos políticos sempre que eles se tornassem oligárquicos. Se não há essa cultura política madura e nem essa estratificação social equalizada, então esse edifício teórico cai por terra, posto que, então, as instituições perdem essa sobreposição em relação aos diferentes interesses sociais e grupos políticos, tornando-se propriedade de classe e adquirindo configuração de classe, por assim dizer. É óbvio que Habermas prevê uma interrelação fecunda entre institucionalização e espontaneidade como a condição para uma guarda compartilhada dessa normatividade social, para uma influência recíproca que permita resolver aquele prognóstico negativo desenhado por Max Weber (e do qual Habermas parte) em relação à modernização das sociedades ocidentais, de uma progressiva burocratização e racionalização da vida social, com a cada vez maior centralidade dos sistemas sociais e, em particular, no que diz respeito ao sistema político, com a hegemonia praticamente incontestada dos partidos políticos profissionais. Ocorre que a condição dessa interrelação *é a sociedade civil, são os grupos políticos emancipatórios* que assumem, em nome da sociedade como um todo, interesses sociais generalizáveis, normativamente fundados.

Ou seja, a condição política da fecundidade e da influência recíproca entre institucionalização e espontaneidade *é a espontaneidade dos movimentos sociais e das iniciativas cidadãs*. Até porque é ela e desde ela que se funda uma política de base que, por sua vez, gera uma cultura democrática vinculada socialmente e atuante politicamente, em permanente contato e contraposição e mesmo em substituição à institucionalização e aos partidos políticos. Na medida em que se mantém hegemônica uma concepção liberal-conservadora de modernização como auto-diferenciação, autonomização e autorreferencialidade sistêmica, temperada com uma noção de sociedade complexa enquanto sendo marcada pela inexistência de centros de poder e de macrossujeitos da evolução social, a política será definida basicamente pela dinâmica das necessidades sistêmicas e terá como foco central exatamente a estabilização sistêmica, renunciando à realização de uma concepção alternativa e mais ousada de modernização enquanto interdependência sistêmica e, em última instância, à ampliação da democracia para todos os âmbitos da sociedade – ampliação essa que é deslegitimada pelas noções de autonomização e autorreferencialidade sistêmicas e de neutralidade e de sobreposição institucional em relação à sociedade civil e aos seus grupos políticos (de modo que as instituições guardariam e fomentariam a normatividade social). Nesse sentido, um modelo de política radical, que recusa essa noção de modernização como auto-diferenciação e autorreferencialidade sistêmicas em favor de uma concepção de modernização como interdependência sistêmica, necessita colocar a espontaneidade política como o cerne da política democrática, relativizando o peso excessivo dado tanto à institucionalização quanto aos partidos políticos nas sociedades contemporâneas.

Considerações finais: por uma democracia desde as margens

A teoria política não tem mais condições de ser radical, isto é, de recusar a autorreferencialidade e a autonomização sistêmicas, e de romper com a centralidade do institucionalismo? Ela deve se contentar com estes dois pontos que diferentes posições teóricas e, principalmente, a concepção hegemônica de modernização liberal-conservadora imprimem à vida social contemporânea? Minhas respostas às duas questões são negativas. A política democrática pode e deve ser radical, pode encampar uma concepção de modernização alternativa, como interdependência sistêmica, na qual os diferentes sistemas sociais – particularmente o mercado capitalista e o Estado e as instituições políticas – desenvolvem-se exatamente a partir da extrema imbricação, dependência e influência mútua entre si. Com isso, contra a autorreferencialidade e a autonomização sistêmicas, essa concepção alternativa de modernização, que deveria ser hodiernamente a base da esquerda teórico-política, implica em que a reprodução sistêmica fosse vinculada às necessidades de reprodução social, já que ela estaria situada ali, no horizonte social, e dependeria da normatividade nele calcada. Na modernização como interdependência sistêmica, a pergunta “Até onde um sistema social pode sofrer intervenção desde fora?” seria substituída pela pergunta “Até que ponto e sob quais condições um sistema social pode utilizar-se da sociedade e do meio ambiente?”.

E também mudaria, em consequência, o tipo de sujeito político e o tipo de resposta a serem dados a estas perguntas. Na modernização como auto-diferenciação e autorreferencialidade sistêmicas, a centralidade da condução da evolução social está calcada no peso do institucionalismo, em um duplo sentido: cada sistema social, autônomo e autorreferencial, é senhor de um campo

específico da evolução social e tem legitimidade para, ali, exercer controle como que absoluto da evolução social – de modo que a estabilização sistêmica é o cerne da atuação de cada sistema social; politicamente falando, são as instituições políticas e, aqui, os partidos políticos que detêm prerrogativa plena no que se refere a viabilizar as condições macroestruturais dessa mesma evolução social que, desse modo, está marcada tanto pela centralização do poder dentro da instituição e por parte dos partidos políticos quanto pelo freio à política imposto pela concepção de modernização como auto-diferenciação, autorreferencialidade e autonomização sistêmicas. E o tipo de resposta que emerge dessa concepção institucionalista é exatamente uma resposta técnica, desde dentro das instituições e sob responsabilidade exclusiva de seus especialistas, isto é, cada sistema social autônomo e autorreferencial é gerido por seus especialistas internos, institucionalizados e desde dentro dos sistemas ou instituições sociais. Desde fora se pode, no máximo, fazer alguma pressão ou sugestão, mas as decisões vinculantes são sempre internas às instituições, aos sistemas sociais, tomadas pelas suas elites.

Nessa concepção de modernização como interdependência sistêmica, os sistemas sociais e as instituições têm de ser avaliados e organizados a partir dessa sua ligação, dependência e também utilização da reprodução social e do meio ambiente para seu funcionamento. Nesse sentido, a normatividade volta para o horizonte social-ecológico e, principalmente, a política desloca-se das instituições e dos partidos políticos e dos especialistas para as ruas e os becos da vida cotidiana. Ou seja, os sistemas sociais deixam de ser autorreferenciais e autônomos, de modo que a legitimação de sua evolução tem não apenas de ser justificada socialmente, democraticamente, mas também assumida pelas iniciativas cidadãs e pelos movimentos sociais, particularmente as

instituições políticas. Logo, a resposta ao tipo de evolução sistêmica a ser realizado e ao tipo de modelo político a ser instituído ao longo do tempo passa a fundar-se na democracia de base e a ser definido por ela, de modo que a espontaneidade ganha precedência e centralidade em relação às instituições, aos sistemas sociais – essa resposta ao caminho e aos dilemas da modernização (para não se falar sobre o próprio tipo de modernização a ser realizado) deve ser normativa, e não técnica, inclusiva democraticamente falando, e não exclusiva a partir do padrão do especialista que compreende e decide desde dentro de cada sistema social. Isso não significa que se abdica das instituições ou dos sistemas sociais, e sim de que eles não apenas não são autônomos em relação à socialização e ao meio ambiente, senão que devem ser democratizados tanto em termos de gestão e de processos decisórios quanto no que tange a sua própria finalidade, que não se liga mais à estabilização interna, à autorreferencialidade interna de cada sistema social, mas sim ao bem-estar individual e social e à proteção ecológica.

Os sistemas sociais precisam ser organizados e orientados a partir dos seus resultados em relação ao ambiente social e ecológico, e não a partir da eficácia ou não da estabilização interna, da manutenção ou não da autorreferencialidade interna, que eles levam a efeito. O mesmo vale às instituições políticas, que já não podem ser mantidas e geridas ao preço de sua sobreposição aos movimentos sociais e às iniciativas cidadãs, arrefecendo sua autonomia, sua autorreferencialidade e seu fechamento em relação a eles, senão que precisam ser aproximadas à sociedade civil, concedendo poder decisório e de gestão às iniciativas cidadãs e aos movimentos sociais, descentralizando o poder e os recursos aos sujeitos políticos e à espontaneidade dos níveis locais. Com isso, a normatividade social se transplanta para a espontaneidade social e, agora sim, aos processos inclusivos e abrangentes

de deliberação e de participação em termos de democracia de base. Estes processos democráticos, entretanto, sempre dependem de hegemonia política de classes sociais ou de sujeitos coletivos emancipatórios, que enfrentam o conservadorismo político, cultural e econômico, que se contrapõem de modo direto às oligarquias. E é somente aqui e a partir daqui que a história e o presente e o futuro da democracia e da modernização são permanentemente definidos.

Referências bibliográficas

BENAYON, Adriano. *Globalização versus desenvolvimento*. Brasília: LGE, 1998.

GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita: o futuro da política radical*. Tradução de Alvaro Hattner. São Paulo: Editora da UNESP, 1996.

_____. *A terceira via: reflexões sobre o impasse da social-democracia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. *A terceira via e seus críticos*. Tradução de Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo* (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. *Teoria do agir comunicativo* (Vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

_____. *Direito e democracia* (Vol. I): entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. *Direito e democracia* (Vol. II): entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luis Sérgio Repa e de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Ensayos políticos*. Traducción de Ramón Garcia Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península, 1997.

HAYEK, Friedrich August von. *Direito, legislação e liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e de economia política* (Vol. II) – a miragem da justiça social. Tradução de Henry Maksoud. São Paulo: Visão, 1985a.

_____. *Direito, legislação e liberdade* (Vol. III): a ordem política de um povo livre. Tradução de Henry Maksoud. São Paulo: Visão, 1985b.

_____. *Arrogância fatal: os erros do socialismo*. Tradução de Ana Maria Capovilla e de Candido Mendes Prunes. Porto Alegre: Editora Ortiz, 1995.

_____. *O Caminho de servidão*. Tradução de Ana Maria Capovilla, de José Ítalo

Steele e de Liane de Moraes Ribeiro. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.

NOBRE, Marcos. *Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

Aplicación y justicia: el efecto patológico de la razón de medios a fines en la realización de la igual dignidad

Gustavo Pereira

En las discusiones contemporáneas sobre la justicia social es casi un lugar común colocar la *Teoría de justicia* de John Rawls (1979) como el inicio de una nueva forma de entender qué es lo que nos debemos unos a otros para asegurar nuestra condición de ciudadanos libres e iguales, y ser capaces de participar en la vida de la comunidad a través del intercambio de razones. Sin embargo, luego de más de cuarenta años de intensa discusión contamos con teorías de justicia elegantes y sofisticadas, pero tenemos contribuciones mucho menos significativas sobre cuál debería ser el camino para traducir esas teorías al mundo real. Esto último coloca a la aplicación de la justicia como una de las tareas centrales de la filosofía política de nuestra época, que debería estar orientada a remover la injusticia que a través de la pobreza, la exclusión y la dominación afecta a la mayor parte de las sociedades del planeta. Mi intención en este trabajo es contribuir a esta tarea a través de la presentación *a)* de una estructura del razonamiento práctico orientado a la aplicación, y *b)* de la incidencia negativa que tienen las ciertas dinámicas sociales en la operación de los criterios de justicia. La primera de las contribuciones pretende construir una guía para la aplicación orientada por el fin de garantizar la igual dignidad de los ciudadanos. La segunda aspira a introducir, dentro del campo de los conceptos relevantes para la

aplicación de la justicia, a la forma en que algunos fenómenos sociales socavan sistemáticamente la autonomía y la libertad. Esto último supone trasladar el foco de la discusión sobre la justicia desde el diseño de los mejores criterios normativos para asegurar la condición de iguales ciudadanos, hacia la forma en que las dinámicas sociales pueden afectarlos.

Para llevar adelante estos objetivos presento, en la primera sección, la conjunción entre deontología y teleología como la mejor estructura que puede tener el razonamiento práctico destinado a la aplicación de la justicia. En la segunda sección presento la necesidad de contar con un trasfondo de conceptos y criterios normativos a través del cual los principios generales de justicia son aplicados a los contextos particulares, lo que permite que la aplicación sea altamente sensible a los contextos en los que interviene. En la tercera sección introduzco el concepto de reflexión, y cómo el mismo es reducido o socavado por los efectos patológicos de dinámicas sociales mediadas por la razón de medios a fines. Por último, en la cuarta sección expongo cómo tales efectos impactan negativamente en los objetivos de la justicia, por esto último el concepto de los efectos patológicos de la razón de medios a fines debería ser integrado al trasfondo desde el cual se aplica la justicia, ya que ello permitiría anticipar tales efectos y potenciar los resultados de la aplicación.

Igual dignidad: deontología y teleología en la aplicación

La igual dignidad inherente a todas las personas es la idea normativa que mayor fuerza vinculante tiene en nuestra época. Esta fuerza vinculante se asienta en que los hombres y mujeres de nuestras sociedades nos reconocemos unos a otros como fines en sí mismos y nunca como medios para los fines de alguien más. En esto

último consiste la idea de dignidad, y en la medida en que estructura nuestra autocomprensión como seres iguales y nuestro horizonte de justicia, su fuerza normativa la ha convertido tanto en el núcleo conceptual que ha articulado las teorías de la justicia más influyentes, como en la guía para la intervención en las sociedades a través de programas y políticas sociales. En virtud de esto, es posible postular que las teorías de la justicia y las medidas que éstas justifican son explicables a partir de la pregunta constructiva: *¿qué es lo que se debe a cada uno en virtud de su igual dignidad?*

De esta forma, la idea de dignidad tiene una función deontológica al establecer lo que se les debe asegurar a las personas, en tanto fines en sí mismos, y que no puede ser retaceado por consideraciones instrumentales, y también tiene una función teleológica al establecer un fin que opera como guía normativa. Esta conjunción de deontología y teleología opera como la estructura del razonamiento moral que permite no solamente construir una teoría de la justicia¹, sino muy especialmente responder a las preguntas sobre la aplicabilidad que tienen por meta transformar las sociedades reales (Pereira, 2013). Esto es así porque toda aplicación que tome como punto de partida la idea de dignidad, requiere, a su vez, de la identificación de un fin o *telos* que provea suficiente orientación normativa para seleccionar, priorizar e identificar los mejores medios para alcanzar dicho *telos*. Dada la fuerza normativa que tiene la idea de igual dignidad en las sociedades contemporáneas, la

¹Esto puede ejemplificarse en la concepción de la justicia de Rawls, en la cual el momento deontológico es expresado en la inviolabilidad de la persona, que estipula la imposibilidad de afectarla incluso por el bienestar global de la sociedad, mientras que el momento teleológico está presente en la idea de persona moral y especialmente en las capacidades de la personalidad moral como aquello que debe ser asegurado por los principios de justicia (Rawls, 1979: 19-20, 29).

misma oficio, a su vez, como el *telos* que orienta la aplicación.

Esta formulación primaria constituye lo que considero como la mejor estructura que puede tener el razonamiento moral orientado a la aplicación y, a su vez, puede ser reconstruida a través de la obra de Kant en la que éste introduce no solamente una teleología, sino muy especialmente su subordinación a un principio deontológico. Esto puede verse en *La metafísica de las costumbres*, y en particular en su “doctrina de la virtud” (Kant, 1989: 232-234), donde argumenta que para contrarrestar la influencia de las inclinaciones sensibles que nos mueven a actuar en conformidad con ciertos fines, la razón tiene que proponer su propio fin, un fin moral, objetivamente necesario, y en tanto tal, un fin que es a la vez deber. Es por ello que la voluntad racional para autodeterminarse libremente, además del momento formal que encarna en la universalidad, debe contar con una determinación por la materia moral que sería un fin racional y moral (Kant, 1989: 232).

Dicho fin racional y moral es presentado como el *fin que es a la vez deber*, y configura un criterio para la auto legislación positiva, porque alestablecer una ley para las máximas de las acciones exige subordinar los fines subjetivos a los objetivos. Es decir, los fines que son determinados por nuestras inclinaciones deben estar sometidos a los fines de la razón, pero también queda un amplio espacio en manos del sujeto, porque es él quien debe decidir cómo y cuándo se debe obrar con vistas al fin que es a su vez deber, y será también el propio sujeto quien en caso de conflicto entre máximas positivas decida por cuál optar. El principio rector será entonces: - “obra según una máxima de fines tales que proponérselos puede ser para cada uno una ley universal” (Kant, 1989: 249). Según la interpretación de Kant, el fin deja de ser meramente limitativo para ser propositivo, y de acuerdo con esto, los

finés objetivos inspiran una legislación positiva, pero sin poder determinar *a priori* cuánto esfuerzo debe invertir el sujeto en perseguirlos, ni cuáles debe elegir en el caso de que entren en conflicto. Esto amplía el margen de decisión de los individuos al interpretar el carácter de fin en sí mismo de cada hombre, no sólo como fin limitativo de las acciones humanas, sino como una tarea a realizar (Cortina, 1989: lxxxiii; Conill, 1991: 65-67).

El tomar esta breve interpretación de *La metafísica de las costumbres* permite establecer la estructura del razonamiento moral orientado a la aplicación, en el que es imprescindible identificar un fin característico o propio del área o ámbito social de aplicación o intervención, pero este fin estará subordinado al *fin que es a la vez deber*, es decir, a la condición de fin en sí mismo o de dignidad de cada ser humano. Por lo tanto, si la justicia tiene por fin asegurar la condición de igual ciudadanía, los medios utilizados para ello, encarnados en políticas e intervenciones sociales, nunca podrán socavar la igual dignidad de los individuos afectados. En consecuencia, es posible postular como inherente a esta estructura de razonamiento moral orientado a la aplicabilidad una dimensión negativa que excluye toda medida, intervención o política que pueda afectar la dignidad de las personas, y una positiva que nos compromete con la acción para asegurar aquello que consideramos constitutivo de esa condición de fin en sí mismo que tienen todos los hombres.

Puede afirmarse que esta estructura de la aplicación con sus dimensiones negativa y positiva es insuperable para todo intento de traducir a las sociedades reales lo que a través de la justicia social asegura la dignidad de las personas; tal insuperabilidad como estructura de aplicación queda de manifiesto en los trabajos tanto de quienes se consideran parte de la tradición kantiana, como de quienes explícitamente se sitúan más allá de dicha tradición pero igualmente mantienen esta estructura como es el caso de

Nussbaum (2000, 2007) y Sen (1999, 2012). En particular esto puede ejemplificarse con la concepción del desarrollo de Sen, quien lo entiende como un proceso de expansión de la libertad real que disfrutan las personas para llevar adelante los fines que tienen razones para considerar valiosos. Explícitamente, Sen utiliza lo que he denominado como la función negativa de la idea de dignidad para rechazar todas aquellas concepciones del desarrollo que justifican sacrificar protecciones sociales como medio para alcanzar mayor bienestar global. A su vez, lo que he denominado como la función positiva de la idea de dignidad como guía normativa es realizada mediante la expansión de la libertad real de las personas que se alcanza a través del desarrollo de sus capacidades elementales. (Sen, 1999: 36-37). Con estas consideraciones sobre la concepción del desarrollo de Sen simplemente pretendo ilustrar cómo incluso concepciones que pretenden orientar la aplicación que no se asumen explícitamente como de inspiración kantiana, no pueden dejar de razonar dentro de los márgenes establecidos por la estructura de aplicación heredada por la ética kantiana.

Esta forma de entender la aplicación, sin embargo, debe ser complementada por un trasfondo de conceptos y criterios normativos que oficien de marco para la interpretación que permita traducir lo que exige el garantizar la igual dignidad de las personas a las sociedades reales². El espacio librado a la interpretación acerca de cuál es el mejor camino para realizar la condición de fin en sí mismo de cada hombre, que se especificará en políticas sociales y diseños institucionales, debe contar con un marco que oriente esa interpretación hacia la efectiva realización del fin que se pretende y no hacia otros que en lugar de realizar la igual dignidad podrían afectarla o lesionarla. Toda

²Este trasfondo es consistente con propuestas de aplicación como la hermenéutica crítica presentada por Adela Cortina (1993, 1996).

aplicación- requiere- que los criterios de justicia generales puedan ser traducidos eficientemente a las sociedades reales, y para ello deberá ser tenido en cuenta el trasfondo normativo compartido por los miembros de la sociedad en cuestión. De esta tarea dependerá el éxito de la aplicación, ya que los criterios generales deberán ser aplicados en consonancia con las expectativas de los ciudadanos, es decir, teniendo en cuenta su tradición, creencias y valores compartidos; de no ser así, incluso los mejores criterios de justicia podrían llegar a fracasar al no ser capaces de encarnarse en el trasfondo normativo compartido de la sociedad en la que se aplicarán. Este trasfondo normativo, además, deberá ser altamente sensible a las circunstancias de aplicación y eso significa que la trama de conceptos y criterios normativos que lo constituyen permitan percibir situaciones y fenómenos sociales capaces de socavar lo requerido por la justicia. Aquí es donde se presenta la relevancia de integrar algunos conceptos que pueden volver perceptibles algunos fenómenos sociales tradicionalmente marginales en la discusión contemporánea sobre la justicia social. La razón de esta preocupación responde a que en las sociedades contemporáneas existen dinámicas sociales cuyos efectos tienden a incidir en la forma en que se realiza la justicia, reduciendo la sensibilidad a las condiciones de aplicación, a la variabilidad interpersonal y a la diferencia. Estas dinámicas consisten en el desborde de la racionalidad de medios a fines, desde los espacios sociales donde naturalmente tienen primacía, hacia otros que son ajenos a esta lógica. A continuación me referiré a estas dinámicas y a la forma en que pueden afectar el trasfondo de interpretación y aplicación que he indicado, provocando resultados que minan en lugar de asegurar la condición de igual dignidad.

El trasfondo de aplicación y el desborde de la razón instrumental

La aplicación de la justicia social vuelve imprescindible contar con criterios normativos de justicia intermedios, que permitan traducir a políticas concretas los principios de justicia más básicos que son justificados por una teoría de la justicia, tales como igual libertad, igualdad de oportunidades o suficientes medios para una vida decente. Algunos ejemplos de estos criterios intermedios son la responsabilidad por las decisiones, la justificación de cierta desigualdad o la métrica a utilizar en las comparaciones interpersonales. Como ya se adelantó, estos conceptos y criterios normativos constituyen un trasfondo a partir del cual llevar adelante la aplicación. Este trasfondo tiene su fuerza normativa en que, en su versión no sistemática es compartido intuitivamente por los ciudadanos, y en su versión sistemática es construido, compartido, ajustado y transformado por quienes tienen que tomar decisiones sobre las mejores medidas a implementar. El acuerdo compartido en torno a este trasfondo es puesto a prueba por la discusión y justificación pública de las políticas a implementar, que opera como instancia en la que se imponen, transforman o refuerzan los criterios que permiten traducir los principios más generales a los casos específicos en que la igual dignidad es realizada.

Este trasfondo normativo compartido puede ser afectado por dinámicas sociales que reducen la sensibilidad a las circunstancias de aplicación, a la variabilidad interpersonal o a la diferencia. La consideración de estas dinámicas como un elemento relevante para la realización de la justicia ha sido marginada debido al rol casi excluyente que ha tenido la discusión de las teorías ideales de la justicia, pero una vez que la preocupación por la realización de esas teorías entra en escena se vuelve imprescindible

prestar atención a la manera en que estas dinámicas pueden afectar la aplicación.

La perspectiva de la que voy a partir para analizar la forma en que las dinámicas sociales afectan la aplicación de la justicia se estructura en la idea de que en las sociedades modernas, la razón de medios a fines desborda los espacios sociales que regula para afectar otros, regidos por otras formas de racionalidad. Para ilustrar este punto recurriré a la caracterización del proceso de modernización social que presenta Max Weber y que puede ser tomado como un punto de acuerdo básico para la perspectiva que pretendo defender. De acuerdo con Weber (1964) la modernización social consiste en un proceso de diferenciación funcional entre Estado y economía que es impulsado a través de los motores del Estado administrador y la economía capitalista. La relación entre Estado y economía es de mutua complementariedad, lo que se logra a través de un aparato administrativo dependiente de los recursos fiscales y una economía de mercado institucionalizada en términos de derecho privado, que a la vez depende de un marco de condiciones y de infraestructuras garantizadas estatalmente. En este contexto, la burocracia estatal y la empresa se manifiestan como la encarnación del Estado y la economía, que junto con el derecho positivo aseguran la institucionalización de la acción teleológica. En tal sentido, para Weber la racionalidad de una organización depende de cuánto predispone y estimula a sus miembros a actuar conforme a la racionalidad teleológica, rol que cumplen por una parte el Estado modelado por la acción administrativa especializada de los funcionarios, y por otra la economía de mercado adecuada a la elección racional (1964: 1047).

En esta progresiva modernización, la institucionalización de la racionalidad con arreglo a fines se independiza en los ámbitos administrativos y económicos de acción. Estos ámbitos de acción que habían posibilitado la emancipación de los individuos respecto de las formas de

asociación corporativas se liberan a la vez de toda posible orientación de valor. Esta independización conduce en última instancia a lo que Weber denominó la “jaula de hierro”, por la que se da la conversión de las libertades en coacciones disciplinarias transmitidas a partir de la burocratización y juridización de la sociedad, y que surge como consecuencia de la creciente complejidad de los sistemas de acción auto-nomizados (1964: 1048).

De acuerdo con esto, la racionalidad con arreglo a fines tiñe todas las relaciones sociales y la recepción de este diagnóstico impactó e influyó a los representantes más destacados de la Teoría Crítica³. Mi intención es utilizar la crítica que se ha realizado desde la mencionada tradición al desborde de la racionalidad instrumental en su formulación más básica, pero integrando aspectos que permiten superar las críticas más significativas que se le han realizado a quienes han proyectado esta tesis con mayor impacto.

A partir de estas consideraciones voy a sostener que es posible defender una formulación común a las perspectivas que he señalado y que consiste en que la razón de medios a fines, en especial la razón instrumental, en tanto razón técnica, afecta y transforma las relaciones sociales mediadas por la intersubjetividad, provocando una inversión en la relación entre medios y fines por la cual los que claramente son medios para llevar adelante un plan de vida, son transformados en los fines de ese plan vital. Probablemente el consumismo sea un ejemplo paradigmático en el que el consumo de ciertos objetos pasa de ser considerado como un medio para realizar nuestros fines, a ser tenido como los fines mismos. Esta inversión de la relación entre medios y fines no solamente afecta a la

³Algunos de los trabajos más representativos de esta corriente de pensamiento han sido presentados por Horkheimer y Adorno (1987); Horkheimer (1973); Lukács (1969), Habermas (1987) y Honneth (2007, 2009).

relación del sujeto con objetos de consumo, sino que también afecta al sujeto mismo, ya que este último de ser un fin en sí mismo pasa a ser reificado y transformado en un medio para alcanzar los fines que impone la razón de medios a fines a través de las dinámicas del mercado, de la burocratización o monetarización. De esta forma las relaciones interpersonales son profundamente afectadas socavando las posibilidades de tomar parte en la vida de la sociedad en términos no instrumentales. La figura que se impone es la del comportamiento individual en tanto agente del mercado, quedando también severamente reducidas las posibilidades de reflexión a la hora de actuar.

Esto no significa que sea teóricamente defendible la disociación del principio instrumental de los otros principios de la razón práctica que determinan la normatividad inherente a la razón instrumental⁴. Hay circunstancias en las que el razonamiento de medios a fines es normativamente guiado por imperativos de tipo prudencial o moral, pero también se dan circunstancias en las que la razón instrumental pierde toda conexión con los otros tipos de razón práctica, y esto es lo que la lleva a invadir espacios sociales regidos por dichos tipos de razón práctica. Esta desconexión entre la razón instrumental y los otros tipos de razón práctica, que permite la proyección de la razón de medios a fines más allá de su dominio, está determinada por la dinámica de las sociedades contemporáneas, en especial por los imperativos que surgen de los mercados y de la organización burocrática de la sociedad, y se expande a toda la vida social. Esto es fácilmente constatable en la imposición de lógicas propias del mercado en espacios sociales regidos por lógicas diferentes, y puede ser ilustrado cuando, por ejemplo, los cuidados médicos dejan de ser distribuidos de acuerdo con

⁴Korsgaard (2008a: 55-59) presenta una convincente defensa de la normatividad de la razón instrumental.

la idea de necesidad y pasan a serlo a partir del dinero que se puede pagar por ellos (Walzer, 1993: 22-24).

Además de este efecto perturbador en las distintas prácticas sociales y los criterios distributivos que las afectan, los efectos patológicos de la razón de medios a fines inciden en la capacidad de reflexión de los ciudadanos, socavando la posibilidad de crítica y participación social. A continuación desarrollaré este punto.

Reflexión y patologías sociales

Mi interés, como he indicado al inicio de este trabajo, se circunscribe a la forma en que este efecto de desbordamiento de la racionalidad de medios a fines puede afectar la aplicación de la justicia, y una de las consecuencias más notorias es el menoscabo del potencial de discusión y reflexión pública, que reduce la discusión de lo que nos debemos mutuamente a las creencias compartidas en forma no problemática. Esto tiene como resultado que la posibilidad de crítica, ruptura y reconfiguración de los acuerdos institucionales establecidos queda marginada o relegada.

En la sección anterior señalé que la dinámica impuesta desde la economía y la organización burocrática de la sociedad provocan la desconexión e independización de la razón instrumental de los otros tipos de razón práctica. Uno de los efectos que tiene esta disociación es que el uso reflexivo de la razón (Korsgaard, 2008b: 84) no puede ir más allá de una reflexión superficial determinada por la eficacia para alcanzar un fin dado. Para explicar esta afirmación voy a detenerme brevemente en las características y el alcance de dos tipos de reflexión, que

denomino superficial y profunda, respectivamente⁵. Esta distinción se refiere a los tipos de reflexión que un sujeto lleva adelante en distintos contextos prácticos relacionales. Cuando estas reflexiones están referidas a la clase de persona que deseo ser, hablamos de autorreflexión, pero cuando están referidas a cómo nos tratamos unos a otros y cómo nos otorgamos unos a otros derechos y cargas estamos hablando de reflexión en términos generales. La diferencia radica en distintos grados de descentramiento en el proceso reflexivo, en los casos de autorreflexión el descentramiento es mínimo, aunque nunca estrictamente individualista, y en ambos casos podemos hablar de superficialidad y profundidad.

La reflexión superficial implica un proceso de justificación en el que las razones son presentadas y aceptadas para evaluar una situación concreta de acuerdo con las creencias predominantes en una sociedad particular. La reflexión profunda implica un proceso de justificación en el que las razones en juego evalúan situaciones concretas en términos de normas y valores compartidos, independientemente de si coinciden con las creencias predominantes de esa sociedad. Cuando la reflexión profunda está dirigida a nosotros mismos, esto es, cuando es autorreflexión, moldea nuestra identidad práctica, y cuando está dirigida a las relaciones sociales puede disparar la crítica.

Sostengo que el rasgo más importante que está presente en la distinción entre reflexión superficial y profunda se refiere al potencial crítico inherente a la evaluación procesada. Por ejemplo, la creencia de que las personas deben ser tratadas igualitariamente puede ser cumplida a través de un proceso reflexivo superficial y

⁵La metáfora de profundidad en el uso de la razón ha sido utilizada por Taylor (1985), de quien la tomo, aunque mi caracterización se diferencia de su uso.

resultar en la creencia de que las personas son igualmente tratadas cuando tienen un monto equitativo de ingreso, o también puede ser cumplida a través de un proceso de reflexión profunda que culmina en la creencia de que las personas son igualmente tratadas cuando además del ingreso se asegura un acceso igualitario a las oportunidades, se garantizan capacidades elementales y se desmontan relaciones sociales de dominación y opresión. En ambos casos el proceso reflexivo- provee razones para justificar cómo alguien debería ser tratado, pero solamente en el segundo caso estas razones contribuyen a alcanzar la igual dignidad en términos radicales. A partir de esto puede afirmarse que la reflexión profunda es un rasgo necesario de los procesos de crítica social, mientras que la reflexión superficial es característica de los procesos sociales y políticos que reproducen las estructuras y relaciones sociales establecidas, y que incluso pueden llegar a justificar estructuras y relaciones sociales opresivas y de dominación. De ahí que pueda sostenerse que mientras la reflexión provee razones para justificar una acción, la reflexión superficial lo hace a partir de las actuales estructuras y relaciones sociales, y la reflexión profunda provee razones para construir un punto de vista crítico acerca de las cuestiones prácticas, y justifica la acción de transformar estructuras y relaciones sociales injustas.

La distinción entre reflexión superficial y profunda es especialmente útil para diseñar posibles caminos que permitan enfrentar algunas circunstancias que socavan la autonomía de los sujetos, como las que se generan por los efectos patológicos de la razón instrumental. Ante este tipo de circunstancias solamente la posibilidad de reflexionar en profundidad le permite a alguien enfrentarlas y superarlas. Los procesos de reflexión profunda son especialmente estimulados en espacios de intercambio de razones, ya que las razones y los reclamos de otros operan modificando, reforzando o transformando nuestra propia perspectiva, al

igual que introduciendo suficiente disonancia cognitiva como para activar esos procesos⁶.

Si en este momento retomamos el planteamiento inicial de esta sección, tenemos que los efectos patológicos del desbordamiento de la razón instrumental reducen nuestra capacidad de reflexionar en profundidad, por lo que el tipo de reflexión que estimula y reproduce es la superficial, es decir, conduce a que alguien justifique sus fines a partir de las creencias predominantes, que en los casos en los que voy a enfocarme son determinadas por la incidencia de la razón instrumental y su eficacia. Debido a esto último, los procesos de reflexión profunda son bloqueados o inhibidos, y la crítica social que es distintiva de esta reflexión es excluida. Es por esto que este fenómeno social genera una importante reducción de la participación pública, ya que, en tanto el uso reflexivo de la razón es superficial, es difícil para alguien evaluar las situaciones que lo afectan de tal forma de activar la acción social⁷. La participación pública requiere una motivación para el intercambio de razones que se encuentra más allá del ajuste de los mejores medios a los fines preestablecidos, y requiere por lo tanto de un proceso justificatorio en el que el intercambio de razones tenga por objeto aquello que se considera valioso y da sentido a nuestras vidas. Este tipo de justificación recíproca, que impone la exigencia de generalidad a los argumentos en juego y que es capaz de motivar la acción, se encuentra más allá de los rasgos que se han indicado del uso reflexivo superficial de la razón. En consecuencia, el comportamiento conformista y apático es también promovido cuando la acción instrumental

⁶Las características de la reflexión profunda coinciden con el autogobierno racional y la reflexión crítica de Scanlon (1986: 174-175) y con la reflexión crítica de Dworkin (1988: 18-20, 29), aunque la última no enfatiza el aspecto relacional de la autonomía que sí hace Scanlon.

⁷Honneth (2009) y Barber (2009) coinciden en este diagnóstico.

desborda su espacio de acción⁸. En virtud de esto es que el uso reflexivo profundo de la razón es una de las claves para contrarrestar los efectos patológicos de la razón instrumental, y por ello debería ser estimulado a través de las instituciones sociales, ya que un uso público de la razón denso es el mejor aliado para estimular procesos de reflexión profunda colectiva que pueden reducir y contrarrestar los efectos patológicos de la razón instrumental.

Justicia y patologías sociales

La dinámica social que culmina con los efectos que se han señalado es parte de una lógica social anónima, y por lo tanto no puede ser atribuida a un agente en particular a quien asignar responsabilidad por sus efectos⁹. Sin embargo, esta tendencia puede ser condenada desde un punto de vista moral, ético y político ya que socava severamente las posibilidades de asegurar la igual dignidad en diferentes espacios sociales. Por lo tanto, la igual dignidad opera como el criterio normativo último para evaluar los resultados patológicos del desbordamiento de la razón instrumental. Esto también puede afectar las posibilidades de realizar la justicia debido a que bajo esta

⁸Es posible afirmar que Hannah Arendt se está refiriendo al mismo fenómeno cuando le imputa al surgimiento e imposición de lo social, caracterizado por la regulación de una administración anónima, las consecuencias de reducción de la esfera pública y generación de comportamientos conformistas (Arendt, 1993: 52-54).

⁹A diferencia de Honneth, que presenta y defiende esta posición, considero que en lugar de tomar la autorrealización como criterio, es posible procesar una evaluación normativa basada en la forma en que es afectada la igual dignidad; ésta última provee un criterio normativo menos controversial y fácilmente aceptable en términos universales para evaluar los efectos patológicos de la razón instrumental (Honneth, 2009: 37-40).

influencia lo que se pretende obtener a través de las políticas sociales puede llevar a efectos no deseados. Es por esto que propongo que el concepto de los efectos patológicos de la razón instrumental, a través de sus diferentes manifestaciones, debería ser integrado al trasfondo de conceptos y valores desde donde aplicamos la justicia social. La integración de este concepto puede ser más ardua que la de otros, ya que su percepción aparece como bastante menos intuitiva que, por ejemplo, asegurar un mínimo de capacidades para funcionar como ciudadano, pero si se logra tal integración se mejorarían las posibilidades de anticipar y contrarrestar la incidencia de los efectos indicados, y por ello alcanzar efectivamente los objetivos de la justicia en su aplicación.

La caracterización que he realizado de los efectos patológicos de la razón instrumental contempla algunos casos específicos que han sido discutidos en la filosofía contemporánea y que tienen una importante influencia en cómo la justicia social es aplicada. Esto incluye a la colonización del mundo de la vida postulado por Habermas y al consumismo. A continuación voy a presentar las características generales de estos casos específicos de efectos patológicos de la razón instrumental para destacar su relevancia para la aplicación de la justicia social. Esto justificará la necesidad de integrar el concepto de desbordamiento de la razón instrumental al trasfondo de conceptos y criterios normativos desde el cual se aplica la justicia.

1) Para avanzar en la explicación del concepto de colonización es preciso partir de la tesis que sostiene Jürgen Habermas, y que consiste en que las sociedades modernas se reproducen a partir de dos lógicas de coordinación de la acción. Una lógica de integración sistémica que establece una regulación no normativa de decisiones particulares, que se sitúa más allá de la conciencia de los actores y coincide con la caracterización realizada por Weber e indicada más

arriba; y otra lógica de integración social producida por un consenso asegurado normativamente o alcanzado comunicativamente.

Estas dos lógicas —de integración social e integración sistémica, respectivamente— le permiten a Habermas concebir la sociedad simultáneamente como sistema y como mundo de la vida, y para ello introduce el concepto de mundo de la vida como aquel horizonte que provee a sus miembros con un fondo común de saber cultural, patrones de socialización, valores y normas, y en el que los agentes comunicativos se mueven “ya siempre” (Habermas, 1987: 179). Para los agentes esto pauta un mayor grado de diferenciación social que en el diagnóstico de Weber, e implica además mayores grados de libertad, pero la contracara de las ventajas de un conjunto más amplio de opciones es que éstas vienen acompañadas de desarraigo social y de nuevos tipos de coerciones. De ahí que la mayor libertad de elección deba pagarse al costo que le imponen al sujeto las fluctuaciones contingentes de ciclos económicos coyunturales, la disciplina laboral y el desempleo, las reglamentaciones administrativas uniformadoras, la influencia ideológica, la movilización política, etcétera. Estas circunstancias se vuelven negativas en la medida en que el sistema económico y administrativo invade los tres ámbitos estructurales del mundo de la vida, a saber, la reproducción cultural, la socialización y la integración social. Por lo tanto, el proceso de racionalización, al mismo tiempo que provoca la institucionalización jurídica del sistema económico y del aparato del Estado, determina el surgimiento de efectos alienantes en los contextos del mundo de la vida. Estos efectos patológicos cosificadores se presentan cuando los ámbitos de la vida que dependen funcionalmente de orientaciones de valor, normas vinculantes y procesos de entendimiento son monetarizados- y burocratizados, es decir, son reducidos a la lógica unificadora de los sistemas

de acción dirigidos por el dinero y el poder. En esto consiste lo que Habermas llama la “colonización del mundo de la vida” (Habermas, 1987: 461-462).

Por lo tanto, la conceptualización de la modernidad tal como ha sido desarrollada por Weber, Lukács y la primera generación de la Escuela de Frankfurt, y que establece como central la oposición entre una sociedad disciplinaria y la vulnerable subjetividad del individuo, es traducida por parte de Habermas a conceptos intersubjetivistas. Esto último hace que la oposición indicada sea sustituida por procesos circulares entre mundo de la vida y sistema, lo que permite una mayor sensibilidad respecto a la ambivalencia de la modernización social. En consecuencia el planteamiento de Habermas debilita las tesis tradicionales de la modernidad y ello le permite afirmar que una creciente complejidad social no tiene que provocar necesariamente efectos alienantes, ya que también puede ampliar la libertad de opciones y las capacidades de aprendizaje, pero esto último solamente se logrará si la división de las lógicas de sistema y mundo de la vida se mantiene intacta. Las patologías sociales comienzan a surgir como consecuencia de la invasión de las relaciones de intercambio y las reglamentaciones burocráticas en los ámbitos comunicativos centrales de la esfera privada y pública del mundo de la vida, y a esto Habermas lo denomina colonización del mundo de la vida, que significa que los patrones comunicativos propios del mundo de la vida son sometidos a los criterios de control técnico (Habermas 1987: 462). De ahí que los espacios de la vida social que dependen funcionalmente de las orientaciones de valor, de las normas vinculantes y de los procesos de entendimiento son progresivamente reducidos a la lógica técnica de los medios del dinero y el poder.

La monetarización y burocratización inherente a la colonización del mundo de la vida implica, en el caso de la justicia social, que las posibles intervenciones en la sociedad

a través de las políticas sociales sean diseñadas de acuerdo con criterios propios de una razón técnica e instrumental. Esto está presente en la lógica costo-beneficio característica de algunas políticas sociales que introducen controles invasivos de la vida privada de los individuos (Habermas 1987: 502-527)¹⁰. A su vez, la búsqueda de la precisión propia de la técnica en la identificación de la población a ser beneficiada lleva al diseño de políticas focalizadas que generan un tratamiento diferencial de los beneficiarios, lo que en algunos casos provoca la estigmatización ante las personas con quienes comparten un mismo pueblo o barrio, y ello vuelve difícil que alguien se perciba como un igual. A ello debe agregarse que el control administrativo de la ejecución de las políticas también socava los vínculos interpersonales, por eso puede afirmarse que las intervenciones de la justicia bajo la influencia de la colonización del mundo de la vida, reproducen la marginación social que pretenden combatir¹¹. Estas consecuencias que tiene la colonización del mundo de la vida en el diseño y ejecución de las políticas sociales, al afectar la autopercepción de los afectados como iguales y al potenciar el control administrativo sobre sus vidas inhibe la posibilidad de ejercer un uso reflexivo profundo de la razón. Esto es así porque solamente alguien que se comprenda a sí mismo como un igual y tenga suficiente libertad para cuestionar la situación que lo afecta sentirá

¹⁰Habermas plantea la juridización inherente al Estado de bienestar como efecto de la colonización del mundo de la vida. Esto puede verse en algunos programas sociales implementados en América latina, probablemente el más destacable de ellos es Progresar/ Oportunidades en México, en el cual el control de los beneficiarios los transforma en medios para el programa (Molyneux, 2006; Villatoro 2005).

¹¹Por ejemplo el énfasis de género de las políticas podría ser peribido como trabajo extra para las mujeres, además de reforzar lo que es considerado como “buena maternidad” y los roles tradicionales (Molyneux, 2006: 432).

suficiente confianza y respeto en sí mismo como para cuestionar las políticas, estructuras y relaciones sociales de las que es parte, es decir, ejercer un uso reflexivo profundo de la razón. La justicia social debe tomar en cuenta estos riesgos para poder intervenir en la realidad social de una forma que evite estos resultados, ser conscientes de este riesgo permite reducir las posibilidades de que la aplicación de la justicia sea afectada por la colonización del mundo de la vida. Estos efectos pueden sintetizarse en el hecho de que las políticas sociales tienen un resultado ambivalente, ya que si bien por una parte garantizan y expanden libertades reales, por otra parte también generan una dinámica que las socava. Este ambivalente expandir y socavar libertades reales es el rasgo distintivo de los efectos patológicos del desbordamiento de la razón de medios a fines, y si se pretende realizar con mayor éxito la igual dignidad este concepto debe ser integrado al trasfondo de conceptos y criterios normativos desde el cual aplicar la justicia social (Jütten, 2011: 705)¹².

¹²Honneth (1991: 298-300), y Cohen y Arato (2000: 529-530) han criticado la distinción de Habermas entre sistema y mundo de la vida, porque presenta a los subsistemas de la economía y el Estado como espacios no normativos, y ello vuelve extremadamente difícil explicar los componentes éticos y de valor que son parte de la vida política y económica. Comparto esta crítica y considero que una explicación más adecuada de los diferentes espacios de la vida social podría consistir en apelar a la racionalidad comunicativa y estratégica operando conjuntamente y con una de ellas predominando en tales espacios. Sin embargo, este ajuste de la distinción entre sistema y mundo de la vida no afecta a la tesis de la colonización del mundo de la vida, siempre que sea entendida como la imposición de la razón técnica, instrumental o estratégica sobre las relaciones interpersonales mediadas por la razón comunicativa. De ahí que sea posible que esto ocurra en todos los espacios sociales, independientemente de la predominancia de una forma de razón en ellos. Cabe indicar que la respuesta que Habermas ha dado a las críticas indicadas es consistente con la posición que defiendo aquí (Habermas 1991: 215-264).

2) Además de la colonización del mundo de la vida, los efectos de la razón de medios a fines sobre los espacios mediados por la intersubjetividad conducen, como he indicado, a que las personas sean consideradas como medios para alcanzar los fines establecidos por los imperativos de la razón instrumental, y que los medios sean considerados como fines. El consumismo ilustra especialmente esto último, ya que el adquirir algunos medios para llevar adelante una vida le da a una persona la ilusión de que su vida tiene sentido. Esta es una característica distintiva del consumismo que desata el deseo de consumir en una búsqueda sin fin de elementos que puedan darle sentido a la vida del consumidor. Esta dinámica es expresada a través de la adquisición de bienes posicionales que son percibidos como portadores de sentido, y debido a la lógica de estímulo a la infinita novedad impuesta por el mercado, estos bienes son siempre provisionales (Bauman, 2007). En este proceso lo que es nuevo adquiere la condición de deseable, generando como contrapartida una permanente insatisfacción, debido a que lo que es nuevo, por definición es inagotable. El resultado que arroja esta dinámica en las personas es una creciente pérdida de sentido y de sus capacidades de reflexión. Debido a esto es que Benjamin Barber (2007: capítulo 1) afirma que la sociedad de consumo genera un *ethos* infantil en que el comportamiento de las personas es tan irreflexivo y dependiente de sus deseos primarios, que no tiene nada que ver con el comportamiento que se espera de los adultos¹³. La consecuencia de la generación de este *ethos* es que en las sociedades capitalistas contemporáneas los ciudadanos pierden crecientemente su capacidad para

¹³Las conclusiones a las que arriba Barber coinciden con lo que Zygmunt Bauman postula como “fetichismo de la subjetividad”, que afirma que en una sociedad de consumo las personas se convierten en un tipo de bien y por ello se convierten en el objetivo de un nuevo mercado (Barber 2007: 34-36, 82-89; Bauman 2007: 14-36).

tomar parte en la vida de la sociedad y se vuelven cada vez más vulnerables a la manipulación. Como la reflexión profunda está fuertemente socavada no hay espacio para activar la crítica social.

En el consumismo, entonces, se da la imposición de una imagen idealizada de la persona exitosa, que expresa su condición a través del consumo de bienes costosos, siendo tales bienes los que le permiten asegurar su autoestima (Slater, 1997: 29). El consumir implica comunicar algo muy básico de la persona, que opera como clave de su autorrespeto en tanto que determina cómo es visto por los demás. En términos de Veblen, esto se resumiría en que alguien consume como forma de transmitir que es mejor que los otros o, en una interpretación menos fuerte, que es al menos tan bueno como los demás (Veblen, 1994: 20-21; Lichtenberg, 1996: 284). Es la necesidad de reconocimiento la que aparece como clave para explicar este tipo de mecanismos, incluso en su versión más patológica. En este caso, estamos lejos del reconocimiento debido, ya que a través de la creciente imposición de esta imagen idealizada, el juego de espejos inherente a la búsqueda del reconocimiento solamente devuelve imágenes distorsionadas. Bajo la égida del consumismo el reconocimiento social depende de un yo idealizado, que es construido por las técnicas del *marketing* y que está intencionalmente más allá del alcance de los sujetos, de ahí el sentido de permanente insatisfacción con el reconocimiento recibido. La autoestima queda aquí en entredicho, al arruinarse la posibilidad de llevar adelante una vida que sea autopercebida como exitosa con base en el procesamiento reflexivo y deliberado de las alternativas vitales, en lugar de la mera posesión de bienes.

A partir de estas reflexiones puede afirmarse que el consumismo afecta las posibilidades que tiene alguien de alcanzar una vida buena, pero es especialmente relevante para la justicia debido a la potencial incidencia que tiene en

los criterios distributivos. Las concepciones de la buena vida influyen en la forma en que los bienes sociales son distribuidos debido a que pueden estimular la presión social para tener más recursos. Por ejemplo, el mismo principio de justicia puede ser interpretado en una forma más o menos igualitaria, dependiendo de la concepción de la vida buena que compartan las personas. Una sociedad en la que el consumismo determine qué es una buena vida probablemente sufrirá de mayores presiones por el control de los recursos por parte de los ciudadanos que una sociedad en la que el consumo es solamente una dimensión más de la ciudadanía. Esta potencial influencia afecta cómo los recursos pueden llegar a ser distribuidos y también nuestra relación con los recursos naturales, ya que el agua, la comida o la energía estarán mucho más amenazadas bajo un consumismo depredador que bajo una ciudadanía reflexiva y razonable.

Al igual que en el caso de la colonización del mundo de la vida, la incorporación de los efectos patológicos de la razón de medios a fines al trasfondo de aplicación de la justicia puede anticipar los efectos que tendría el consumismo en el logro de los planes vitales y la autorrealización individual, y muy especialmente en la construcción de una sociedad igualitaria.

Conclusión

La expansión de la racionalidad de medios a fines más allá de los espacios sociales es relevante para la justicia social en la medida en que afecta las posibilidades de intervenir exitosamente en la realidad social a través de las instituciones. Como he indicado, algunas medidas de justicia a través de políticas sociales pueden ser afectadas por este tipo de racionalidad generando efectos no deseados, tales como la miopía ante la diferencia, la burocratización, el consumismo o el control de la vida

íntima, al igual que el menoscabo de la solidaridad y la participación cívica. La preocupación por la efectiva realización de la justicia- conlleva la exigencia de ser consciente de este riesgo que ha sido muy poco considerado en el debate en torno a la justicia social. Como se indicaba al inicio de este trabajo, la aplicación de la justicia requiere contar con un trasfondo de valores, conceptos y criterios normativos desde el cual realizar la aplicación de los criterios más generales. Incluir en este trasfondo el efecto que tienen las dinámicas sociales de las sociedades contemporáneas en los criterios de justicia es imprescindible para reducir el impacto de los efectos no deseados que surgen en la aplicación de la justicia. Tales efectos obedecen a una persistente presencia de la razón de medios a fines en el diseño e implementación de las políticas sociales, y por más que tratemos de conjurarlos siempre reaparecen.

Esto último parece ser una constante de las sociedades contemporáneas y por esta razón además de ser conscientes del riesgo mencionado es necesaria una estrategia complementaria para contrarrestar este persistente efecto. Creo que colocar el foco en las personas afectadas por las posibles intervenciones de la justicia es una buena estrategia para contrarrestar ese efecto, y la mejor forma de hacerlo es fortaleciendo las capacidades que le permiten a un sujeto hacer un uso reflexivo profundo de su razón. El uso reflexivo profundo de la razón puede ser promovido desde el trasfondo de una densa y dinámica razón pública que alberga los conflictos sociales, transforma las autocomprensiones y modela las preferencias, valores y fines. Por ejemplo, la mejor forma de enfrentar los efectos alienantes del consumismo podría consistir en activar procesos de discusión pública acerca del lugar que debería tener el consumo en una vida buena. Discutir y evaluar la idea de que bajo el consumismo somos esclavos de las tendencias de los mercados le daría a las

personas la oportunidad de reevaluar la forma en que consumen y considerar la posibilidad de consumir en una forma que contribuya a su felicidad en lugar de obstaculizarla. Otro ejemplo posible es que el uso público de la razón puede identificar, criticar y reformular la forma en la que las políticas sociales son implementadas a través de la discusión pública y las luchas sociales, y por ello podrían prevenir que la diversidad sea unificada bajo los lineamientos burocráticos, a la vez que proteger y expandir la solidaridad que puede ser minada por algunos diseños de políticas de bienestar.

La densa dinámica pública que he mencionado contribuye a la constitución del trasfondo de interpretación a partir del cual evaluar situaciones sociales y diseñar políticas sociales, que a su vez utilizan criterios normativos y principios de justicia que son aplicados para realizar la justicia. Los efectos de la razón de medios a fines más allá de sus espacios naturales deben ser tenidos en cuenta para anticipar y prevenir la incidencia que pueden llegar a tener en la aplicación de la justicia.

Fuentes consultadas

Arendt, H. (1993), *La condición humana*, Barcelona: Paidós.

Barber, B. R. (2007), *Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, Nueva York: Norton.

Bauman, Z. (2007), *Vida de consumo*, México: Fondo de Cultura Económica (fce).

Cohen, J., Arato, A. (2000), *Sociedad civil y teoría política*, México: fce. Conill, J. (1991), *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos.

Cortina, A. (1989), “Estudio preliminar”, en Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, pp.xv-xci.

Habermas, J. (1991), “A Reply”, en Axel Honneth, Hans Joas (eds.), *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas’s Theory of Communicative Action*, Cambridge, Massachusetts: mitPress, pp.214-264.

_____ (1987), *Teoría de la acción comunicativa, ii. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus.

Honneth, A. (2009), *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires: Katz.

_____ (2007), *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz.

_____ (1991), *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, Cambridge, Massachusetts: mitPress.

Horkheimer, M., Adorno, T. (1987), *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Sudamericana.

_____ (1973), *Crítica de la razón instrumental*, 2a ed., Buenos Aires: Sur.

Jütten, T. (2011), “The Colonization Thesis: Habermas on Reification”, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, núm. 5, octubre-diciembre, Dublín-Colchester (Essex), Reino Unido: University College Dublin/Routledge, pp. 701-727.

Kant, I. (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.

Korsgaard C. (2008a), “The Normativity of Instrumental Reason”, en *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press (oup), pp. 27-68.(2008b), “The Myth of Egoism”, en *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford:oup,pp. 69-99.

Lichtenberg, J. (1996), “Consuming Because Other Consume”, *Social Theory and Practice*, vol. 22, núm. 3, otoño, Tallahassee, Florida:Florida State University, pp. 273-297.

Lukács, G. (1969), *Historia y conciencia de clase*, México: Grijalbo. Molyneux, M. (2006), “Mothers at the Service of the New Poverty Agenda: Progres/Oportunidades, Mexico’s Conditional Transfer Programme”, *Social Policy & Administration*, vol. 40, núm. 4, agosto-septiembre, Mladen, Massachusetts-Chichester, uk: John Wiley & Sons, pp. 425-449.

Nussbaum, M. (2007), *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona: Paidós.

————— (2000), *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Reino Unido-Nueva York: Cambridge University Press (cup).

Pereira, G. (2013), *Elements of a Critical Theory of Justice*, Basingstoke, Reino Unido: Palgrave Macmillan.

Rawls, J. (1979), *Teoría de la justicia*, México: fce.

Scanlon, T. M. (1986), “The Significance of Choice”, en Sterling M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures of Human Values*, vol. 7, Cambridge, Reino Unido-Salt

Lake City: cup/University of Utah Press, pp. 149-216.

Sen, A. (2010), *La idea de la justicia*, Madrid: Taurus.

_____ (1999). *Developments as Freedom*, Nueva York: Alfred A. Knopf.

Slater, D. (1997), *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge, Reino Unido: Polity.

Taylor, C. (1985), “What is Human Agency?”, en *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, Reino Unido: cup, pp. 15-47.

Veblen, T. (1994), *The Theory of the Leisure Class*, Nueva York: Dover.

Villatoro, P. (2005), *Los programas de protección social asistencial en América Latina y sus impactos en las familias. Algunas reflexiones*, presentado en la Reunión de Expertos: “Políticas hacia las familias, protección e inclusión sociales”, 28 y 29 de junio, Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina (cepal). Documento disponible en línea en http://www.cepal.org/dds/noticias/paginas/2/21682/Pablo_Villatoro.pdf, 20 de octubre de 2013.

Walzer, M. (1993), *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: fce.

Weber, M. (1964), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México: fce.

Démocratie Délibérative, Raison Publique et Légitimité Politique chez Rawls

Fernando Danner

Introduction

Certains des principaux auteurs de la théorie dite délibérative de la démocratie ont affirmé que le principal problème de la *Théorie de la Justice* (1971) est le problème de la justice sociale et non de la légitimité du pouvoir politique, et que la procédure théorique établie par elle, à savoir *la position originelle*, ne permet pas un véritable débat public et informé entre les citoyens. En effet, dans la *Théorie de la Justice*, la préoccupation initiale a été de choisir les principes de justice par la structure de base de la société ; en ce sens, la position originelle est conçue en tant qu'instrument hypothétique dans laquelle les principes de justice d'une société démocratique bien ordonnée seraient le résultat d'un accord équitable. La tâche de la position originelle est d'assurer un cadre équitable dans le choix des principes de justice. Pour ces critiques de Rawls, la base de la légitimité politique doit être le résultat d'un véritable débat public sur l'échange et la justification publique de raisons, où les préférences individuelles pourraient être clarifiées, modifiées et même remplacées par des préférences plus conformes aux exigences de la justice.

Or, à partir de la publication du *Libéralisme Politique* (1993), avec l'introduction de la notion de *raison publique*, Rawls développe une version plus cohérente de la démocratie délibérative. Elle est la réponse du philosophe

américaine au problème du pluralisme raisonnable propre des sociétés libérales modernes. Le but de la raison publique est délimiter le type de raisons qui pourraient être adoptées dans le débat et dans la délibération publique, lorsque sont en jeu des questions politiques fondamentales et de justice de base. L'idée principale est que, dans le processus de délibération, les citoyens mettent de côté leurs doctrines englobantes raisonnables et se concentrent exclusivement sur les valeurs politiques présentes dans la culture publique des sociétés démocratiques libérales bien ordonnées. Ainsi, en adoptant des valeurs politiques communes à tous, les citoyens peuvent parvenir à un *consensus par recoupement* des doctrines englobantes raisonnables.

Le double but de cet article est démontrer que (1) il y a, dans la *Theorie de la Justice*, une esquisse d'une conception de démocratie délibérative, qui sera complete avec l'idée de la raison publique, d'une conception politique de la justice, et (2) que la raison publique, limitée à une conception politique de la justice, pourrait conduire à un accord raisonnable sur des questions controversées, par exemple, le mariage homosexuel, l'euthanasie ou l'avortement ; en d'autres mots, malgré cette groupe de critiques, notre question principale est savoir s'une conception élargie de la délibération publique serait le plus approprié pour parvenir à un consensus autour des questions complexes.

Justice sociale, démocratie et délibération dans la *Theorie de la Justice*

La *Theorie de la Justice* est consacrée au problème de la justice sociale, le choix des principes de justice plus adaptées à la structure de base (c'est-à-dire aux principales institutions politiques, économiques et sociales) d'une démocratie constitutionnelle. Pour la structure de base

Rawls comprend « la manière dont les institutions sociales plus important distribuent droits et devoirs fondamentaux et déterminent le partage des avantages de la coopération sociale » (RAWLS, 2002, §2, p. 07-08). La structure de base de la société joue un rôle crucial dans l'expectative de vie des hommes présents et futurs, dans la distribution de leurs droits et devoirs fondamentaux ainsi que le bien-être économique qu'ils poursuivent. La structure de base dispose d'une variété de positions sociales, de sorte que les hommes nés dans différentes positions sociales ont des expectatives de vie différentes du reste des hommes, en grande partie déterminée par l'organisation du système politique et des conditions économiques et sociales. Ces inégalités sociales et économiques profondes méritent une attention particulière. Le but des principes de justice est donc de régler le choix de la constitution politique ainsi que les principaux éléments du système économique et social : « la justice d'un schème », Rawls dit, « dépend essentiellement de la manière comme sont attribués les droits et les devoirs fondamentaux et les opportunités économiques et les conditions sociales qui existent dans les différents secteurs de la société » (RAWLS, 2002, §2, p. 08).

La théorie de la justice comme équité est une réponse à la théorie utilitariste classique et ses différentes versions, qu'avait dominée la tradition de la pensée morale et politique de la langue anglaise au cours des deux derniers siècles. Pour l'auteur de *Théorie de la Justice*, la doctrine utilitariste est incapable de promouvoir la justice sociale et la solidarité, de garantir les droits et libertés fondamentaux des individus et, par conséquent, d'assurer la stabilité de la société. La thèse principale de l'utilitarisme est qu'une société est démocratique et légitime, c'est-à-dire équitable, dans la mesure où elle cherche le maximum de bonheur pour le plus grand nombre possible de personnes, tous traités sur un pied d'égalité. Dans son livre *Qu'est-ce que le Libéralisme? Éthique, Politique, Société* (2009), Audard a défini

la démocratie utilitariste comme une « démocratie économique », comme « l'idéologie des technocrates du *welfarisme* » et de « l'État planificateur et interventionniste », dans la mesure où la rationalité qu'il régit est compatible avec la rationalité économique, ce qui empêche tous les jugements de valeur sur les qualités morales des préférences exprimées par des personnes autres que la valeur économique. Pour elle, la grande originalité de Rawls est d'avoir démontré que les relations de marché dans l'État-providence capitaliste doivent être régies par une « conception publique de la justice », intégrant, dans le même temps, les libertés et droits fondamentaux des individus et promouvoir la justice sociale et, par conséquent, la réduction conséquente des inégalités sociales et de la richesse entre les classes, « seule une égalité équitable des chances, combinée avec des droits égaux pour tous, mérite [...] le terme de l'égalité démocratique » (AUDARD, 2009, p. 409-413).

Dans *Théorie de la Justice*, à la lumière de sa lecture des théories du contrat social - en particulier des les théories de Locke, Rousseau et Kant -, Rawls a élaboré un instrument *hypothétique* et *heuristique*, équivalent au concept de « état de nature » de la théorie du contrat social, pour choisir les principes de la justice, à savoir la *position originelle*. L'idée fondamentale est la suivante : dans cette situation initiale, on ne sait pas sa place actuelle ou future dans la société, ni sa condition de classe ou de *statut social*, ni leur sort dans la distribution des biens, ni ses compétences et ni ses aptitudes naturelles, ni leur conception bien etc. Les principes de justice sont donc choisis derrière un *voile d'ignorance*, assurant ainsi que personne ne soit favorisé ou désavantagé par hasard naturelles ou de circonstances contingents de la situation sociale dans le choix des principes de justice. Une fois que tous sont dans une situation initiale similaire, et dans la mesure où ils ne peuvent pas désigner principes qui profitent à votre

situation particulière, alors nous pouvons supposer que les principes de la justice sont le résultat d'un choix juste. Pour leur égalité et symétrie, cette position originelle est équitable entre les individus compris comme personnes éthiques, c'est-à-dire comme des êtres rationnels parfaitement capables de parvenir à un consensus sur ce qui est la bonne vie et, dans le même temps, comme des êtres titulaires d'un sens de justice, à savoir la capacité de délibération et de prise de décisions raisonnables: « la position d'origine est », selon les mots de l'auteur de *Théorie de la Justice*, « le *statu quo* initial approprié, et donc les consensus fondamentales en elle obtenu sont justes. Cela explique la propriété de la phrase 'justice comme équité': elle transmette l'idée que les principes de justice sont accordées dans une situation initiale qui est juste » (RAWLS, 2002, § 3, p. 13-14).

Les conceptions de démocratie délibérative, développés à partir de la *Théorie de la Justice*, sont quasi unanime en affirmant que le problème principal de l'œuvre de Rawls est pas le problème de la *légitimité politique*, mais le problème de la *justice sociale*. Plus précisément, l'instrument conceptuel élaboré n'a rien à voir avec la nature de l'idée de délibération. Selon Girard, « la position originelle n'exige en particulier des individus qui s'y trouvent ni qu'ils raisonnent en termes de bien commun ni qu'ils débattent véritablement entre eux des options qui leur sont soumises. Au contraire, c'est un calcul intéressé d'une agent économique motivé par son intérêt bien compris qui fonde la sélection des deux principes de justice » (GIRARD, 2009, p. 75). Manin, dans son article « légitimité et délibération politique », défend la thèse selon laquelle il est une erreur de penser la légitimité politique en raison de la *volonté unanime* des individus. Sa critique vise à montrer qu'il se trompe en fonder la base de sa théorie de la justice comme équité dans le vote unanime des individus dans la position originelle. Rawls répète Rousseau en « imaginant

une assemblée de citoyens dont les volontés s'accorderaient pour exprimer la volonté générale sans qu'il leur soit nécessaire de communiquer entre eux » (GIRARD, 2009, p. 76).

Pour cet auteur, il y a une similitude dans la façon dont se produit la délibération du citoyen de Rousseau avec la décision de l'individu dans la position originelle de Rawls (plus précisément, Manin pense qu'il y a trois hypothèses fondamentales de la conception de la légitimité de Rousseau dans la pensée du philosophe américaine : la notion d'unanimité, l'absence de débats entre les citoyens et la volonté prédéterminée des individus. Dans la théorie de la justice comme équité, les individus délibèrent derrière un voile de l'ignorance sur les principes de justice qu'ils devraient adopter pour la conduite de sa vie en société. Il faut préciser ici la nature de la décision dans les circonstances de la position originelle. On peut décrire brièvement l'argument de Rawls comme suit: dans la mesure que les citoyens ne sont pas conscients de leurs différences majeures et, en outre, dans la mesure que chaque individu est conçu comme libre et rationnelle, on peut conclure, alors, que chacun accepte les mêmes arguments ; selon Manin, dans la mesure que les individus raisonnent de la même manière et ont les mêmes objectifs, il n'y aurait pas de différences profondes sur laquelle on aurait à décider ; dans cette situation initiale, la décision serait soumise au *hasard*.

L'argument avancé par Manin montre clairement qu'il n'y a pas de délibération ni avec lui-même ni avec son semblable dans la position originelle sous le voile d'ignorance, puisque tous les individus ont les mêmes points de vue et, par conséquent, leur préoccupation est exclusivement en vue de trouver une « solution », c'est-à-dire les principes de justice que mieux contemplent leurs intérêts particuliers. Dans la *Théorie de la Justice*, Rawls a présenté les individus comme des êtres rationnels qui ont

un ensemble de préférences prédéterminés d'avance sur les possibilités qui lui sont proposés, de sorte qu'il peut ordonner telles préférences conformément à la situation qui mieux peut lui conduire à atteindre la plus grande somme possible de ses objectifs. Pour Manin, la délibération dans telles circonstances n'est pas différente de la délibération qu'un agent économique fait pour maximiser leurs gains : la délibération n'est d'autre chose qu'un *calcul*. Ce qui doit être critiqué, tant dans la théorie de Rawls que dans la théorie de Rousseau, est l'affirmation selon laquelle l'individu qui doit prendre une décision politique dans la société sait déjà exactement ce qu'il veut ; il faut admettre que les individus savent ce qu'ils veulent, mais en partie ; ils n'avaient pas une information complète ; elles sont souvent confuses et même opposées l'une à l'autre. Il est à l'intérieur du processus même de délibération et de la confrontation publique d'arguments que les citoyens peuvent clarifier leurs points de vue et leurs préférences.

Il est donc nécessaire, selon Manin, modifier les hypothèses communes aux deux auteurs, en affirmant que « la source de la légitimité politique n'est pas la volonté prédéterminée des individus, mais plutôt le processus de sa formation, à savoir, la propre délibération » (MANIN, 2007, p.31). Or, une fois que les décisions politiques affectent profondément la vie de tous les individus en société, il est de plus en plus urgent, pour la légitimité du processus démocratique, le développement de mécanismes inclusifs de délibération publique, c'est-à-dire des mécanismes qui garantissent le droit à tous de participer à la délibération: « une décision légitime ne représente pas la *volonté de tous*, mais résulte de la délibération de tous. [...] Nous devons dire, au risque de contredire une longue tradition, que le droit légitime est le résultat d'une *délibération générale*, pas l'expression de la *volonté générale* », souligne Manin (MANIN, 2007, p. 31).

Je pense que les critiques de Manin à la procédure de délibération de Rawls sont assez suggestives et sont dignes de notre attention. Particulièrement, je suis d'accord avec l'idée qu'un débat public large, c'est-à-dire qu'un processus impliquant la délibération et la prise de décision de tous les individus augmente l'information et peut être améliorer la qualité des décisions prises, dans la mesure où l'échange d'arguments publics entre citoyens rationnels et libres clarifie, modifie, améliore et même élimine certaines préférences initiales (je pense, en particulier, à ceux qui ne sont pas en conformité avec les intérêts collectifs). Il est inutile de dire que l'amplitude de la délibération donne une plus grande légitimité à des décisions publiques ; cependant, je pense aussi que si d'une part nous ne pouvons pas parler d'un véritable débat collectif sur les questions d'intérêt public dans la position originelle présentée dans la justice comme équité, en d'autre part nous pouvons être d'accord avec Audard que la position initiale peut être correctement comprise comme une « procédure équitable suivie par la justification publique en conformité avec les exigences de l'équité, de réciprocité et de bénéfice mutuel ou de la rationalité, constituant de la justice dans une démocratie » (AUDARD, 2009, p. 436). Les concepts d'impartialité, de réciprocité, de rationalité etc., selon moi, présents dans la procédure théorique de Rawls, sont des concepts clés de la notion de démocratie délibérative. Donc, nous pouvons bien conclure qu'il y a, dans la *Théorie de la Justice*, une esquisse d'une théorie politique délibérative, qui sera complétée, à partir de la publication de le *Libéralisme Politique*, avec l'idée de *la raison publique*, l'idée d'une *conception politique de la justice* en réponse au pluralisme des valeurs de nos conceptions particulières sur la vie bonne.

Raison publique, pluralisme et délibération dans le *Libéralisme Politique*

Au début de la première conférence du *Libéralisme Politique*, Rawls introduit la question centrale de son analyse : « comment est-il possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée des citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, incompatibles entre elles bien que raisonnables ? En d'autres termes, comment est-il possible que des doctrines profondément opposées bien que raisonnables puissent coexister et toutes justifier la conception politique qui forme le socle d'un régime constitutionnel ? » (RAWLS, 2011, p. 04). Cette question pose en lumière deux problèmes fondamentaux qui traversent la philosophie politique contemporaine : (1) le problème de la stabilité de la société, c'est-à-dire la conception de justice politique plus appropriée pour assurer la coopération entre citoyens dans une société démocratique bien ordonnée ; e (2) le problème du pluralisme raisonnable, c'est-à-dire l'existence d'un ensemble diversifié de doctrines religieuses, philosophiques e morales raisonnables sur la vie bonne ou la justice. Compte tenu l'impossibilité de parvenir à un accord sur la base de leurs doctrines globales raisonnables, les citoyens devraient alors envisager quel genre de raison pourrait offrir mutuellement sur les questions politiques fondamentales.

À partir de la publication de le *Libéralisme Politique*, nous pouvons constater certains révisions à la version initiale de la théorie libérale de la justice proposée par Rawls. Une des plus importantes comprend l'introduction de l'idée de « raison publique » comme réponse au problème de la légitimité politique dans des sociétés libérales complexes et pluralistes. Cette idée est comprise comme un *mode spécifique de raisonnement* sur les questions de caractère politique publiques, plus particulièrement les

raisons pour lesquelles une société démocratique bien ordonnée adopte pour discuter publiquement leurs problèmes, pour justifier leurs positions et leurs décisions les plus importantes. Bien entendu, ces raisons doivent être publiques, car elles sont fondées sur des principes et des valeurs politiques qui sont communes à toutes. [Les raisons privées, à son tour, dans la mesure où elles expriment doctrines particuliers, tels que les églises et les universités, doivent être mis de côté dans la justification publique] (GIRARD, 2009, p. 86): « la raison publique est la caractéristique d'un peuple démocratique, il est la raison de ses citoyens, de ceux qui partagent le même *statut* de citoyenneté. L'objet de la raison des citoyens est le bien public, ce que la conception politique de la justice exige de la structure institutionnelle de base de la société et les objectifs fins à service duquel cette structure devrait être mis. La raison publique alors est publique de trois façons: comme la raison de les citoyens en tant que telles, est la raison pour le public; son objectif est le bien public, ainsi que les questions de justice fondamentales; et sa nature et son contenu sont publics, puisqu'ils sont déterminés par les idéaux et les principes exprimés par la conception politique de la justice de la société et sont menée en vue de tous sur cette base » (RAWLS, 2011, p. 251).

La raison publique jeu, dans ce sens, une rôle crucial pour la stabilité de la société politique, dans la mesure en qu'elle définit la structure et la conception politique de la justice capable de supporter les différentes doctrines religieuses, philosophiques et morales raisonnables propre de la culture publique d'un société libre et démocratique. Rawls insiste que la base de la stabilité politique dépend de le genre de raisons invoquées - dans les mots de Rawls, les *bonnes raisons* (*right reasons*) ; la stabilité politique n'est donc pas seulement entendu comme un *modus vivendi* (PICAVET, 20060, c'est-à-dire une adéquate pure et simple des différentes doctrines englobants, mais le

résultat de une détermination à travers des raisons publiques : une conception politique de la justice partage l'idée de une démocratie délibérative organisée autour d'un idéal de justification politique guidée par le raisonnement public parmi les citoyens libres et égaux, raisonnables et rationnels: «l'intuition au fondement de la notion de raison publique est qu'une décision collective, portant sur les termes de l'association politique et impliquant l'exercice d'une pouvoir contraignant, n'est légitime que si elle peut être justifiée à tous les membres de cette association, en tant qu'ils sont raisonnables et rationnels » (LEYDET, 2004, p. 144).

Dans la raison publique, il est important que chaque citoyen mène ses discussions fondamentales dans le cadre d'une conception politique de la justice fondée sur des valeurs que les autres peuvent raisonnablement convenir. La raison publique, dans ce sens, suppose un « critère de réciprocité » (*criterion of reciprocity*): *notre exercice du pouvoir politique est légitime et donc juste seulement dans la mesure où nous pensons que les raisons invoquées pour justifier nos actions politiques peuvent raisonnablement être acceptées par d'autres citoyens comme justification de ces mêmes actions*. La tâche du critère de réciprocité est de préciser la nature de la relation politique comme une relation « d'amitié civique » (*civicfriendship*). Le « devoir de civilité » (*duty of civility*) exige que les individus sont en mesure d'exposer l'un à l'autre en quoi les politiques et les valeurs qui défendent et votent peut être soutenue par des valeurs politiques de la raison publique. C'est précisément dans ce sens que la raison publique peut être correctement comprise comme un idéal de la citoyenneté démocratique.

À la lumière de quels idéaux et principes les individus pouvaient raisonnablement justifier ses décisions politiques à d'autres individus? La notion d'une « conception politique de la justice », introduit dans le *Libéralisme Politique*, comme explicite dans l'expression elle-

même, est destiné à délimiter les types de raisons qui peuvent être exprimées dans la délibération publique. Or, dans un contexte marqué par le pluralisme raisonnable, les diverses doctrines religieuses, philosophiques et morales raisonnables doivent éviter de chercher à établir sa propre conception de la société bonne. Rawls suggère que les individus évitent de décider en conformité avec leurs doctrines particuliers, et prennent en compte les principes communs de la « culture politique publique » ; la culture politique publique, en ce sens, fournit le contenu approprié à la raison publique, qui peut éventuellement faire l'objet d'un consentement élargi.

La conception politique de la justice a trois caractéristiques principales. Premièrement, elle délimite son champ de couverture, c'est-à-dire qu'elle ne s'applique pas à toutes les questions qui composent nos propres doctrines complètes [en fait, il n'est pas vraiment compréhensive (*noncomprehensive*)]; son domaine d'application est limité à la structure de base d'un régime constitutionnel démocratique, ses institutions, les questions constitutionnelles essentielles et de justice de base. Rawls estime que cette conception est complète, c'est-à-dire que leurs valeurs sont suffisantes pour fournir une réponse raisonnable à toutes les questions de la structure de base. La conception politique de la justice a, donc, pour tâche fournir un cadre de discussion sur les questions politiques et de justice fondamentales sans que les individus font appel à leurs doctrines compréhensives. Deuxièmement, la conception politique de la justice est présentée comme un point de « vue indépendant » (*freestanding view*); bien entendu, la conception politique de la justice est conçu comme indépendant de toute doctrine compréhensive, soit-elle raisonnable ou non. Troisièmement, la conception politique de la justice est développée à partir de certaines idées fondamentales implicites dans la culture politique publique d'une société démocratique (par exemple, la conception de citoyen

comme des personnes libres et égales ou l'idée de la société conçue comme un système équitable de coopération sociale). Le contenu de la raison publique est alors déterminé par les principes et les valeurs de la famille des conceptions libérales de la justice ; est donc distinct d'autres valeurs (par exemple, les valeurs laïques), précisément parce qu'elles sont réalisées dans les institutions politiques et les caractérisent (RAWLS, 2011, §2, p. 537-538).

En conclusion, je voudrais exposer une dernière idée à propos de la justification de la conception politique de la justice. Dans le *Libéralisme Politique*, Rawls présente la théorie de la justice comme équité non plus comme un idéal moral compréhensif, mais comme une conception politique de la justice susceptible d'être l'objet d'un « consensus par recoupement » de doctrines compréhensives raisonnables, fournissant ainsi une base de stabilité et d'unité sociale à la société politique. Le libéralisme politique a trois formes de justification: le premier est la *justification pro tanto* : elle indique que la justification politique, dans la raison publique, est réalisée par des valeurs politiques. Les valeurs politiques spécifiées par la raison publique, si bien ordonnés, fournissent une réponse raisonnable selon laquelle la grande majorité des questions politiques pourrait être résolu. La deuxième est la *justification pleine pour une personne en particulier*; l'hypothèse de base est que tout citoyen a tant une conception politique qu'une doctrine compréhensive: il partage une conception politique et complète la justification à partir de l'insertion de cette concepção à son doctrine compréhensive. Il est nécessaire de préciser que la conception politique de la justice est soutenue par elle-même, c'est-à-dire elle ne repose pas sur une doctrine compréhensive raisonnable pour être justifiée; cependant, une conception politique de la justice peut être incorporé dans les doctrines spécifiques que chaque individu suit. Le troisième est le *justification dans le contexte de la société politique*. Cette troisième forme de

justification fonctionne conjointement avec trois autres idées centrales de la politique libérale: le consensus par recoupement, la stabilité pour des bonnes raisons et la légitimité. La justification politique pour tous les membres de la société se produit lorsqu'ils partagent la même conception politique de la justice et dans le moment où ils appliquent cette conception politique à leurs doctrines compréhensives. Toutefois, le contenu de ces doctrines ne fait aucune base normative de justification publique; cela reste dans les frontières politiques (RAWLS, 2011, §2, 457 - 458).

Conclusion

Le but de cet article était de présenter le concept de démocratie délibérative présent dans la *Théorie de la Justice* et dans le *Libéralisme Politique*. Au début, j'essayé de reconstruire les arguments de Rawls vers la procédure théorique constitué pour la position originelle. Je crois qu'il existe, dans la position originelle, contrairement à ce que certains auteurs critiques de la conception de démocratie délibérative présents dans la *Théorie de la Justice*, au moins deux idées constitutives de l'idéal de démocratie délibérative : la première est que la position originelle est considéré comme un système équitable de justification public ; la deuxième est qu'elle est basée sur les exigences de impartialité, de réciprocité et de rationalité (ou d'avantage mutuel), des idées constitutifs d'une conception démocratique de la justice politique. Il y a aussi une autre question important: si nous admettons que les personnes sont de personnes libres, égaux, rationnels et qu'elles ont un sens de justice et aussi la capacité de former une conception du bien, pourquoi n'ont-elles la capacité de délibérer dans l'intérieur de son cœur ? Je ne suis pas convaincu que seulement une délibération élargi peut conduire à une décision plus légitime; je peux, tout à fait,

délibérer avec moi-même et arriver à une décision bonne, c'est-à-dire à une décision juste.

J'ai cherché à montrer aussi que, à partir de l'introduction de l'idée de « raison publique » dans le *Libéralisme Politique*, le but de Rawls a été d'offrir une procédure complète de la justification de sa conception de justice politique. Le problème principal est le problème de la stabilité politique dans une société démocratique constitutionnelle marquée par le fait du pluralisme raisonnable. Quel genre de raisons les citoyens raisonnables et rationnels pourraient appliquer dans la justification publique? Tel est le rôle de la raison publique. *Ladélimitation qu'elle propose indique que les politiques et les décisions sur thèmes de justice fondamentale doivent être traitées sur la base de valeurs politiques et donc pas à partir de doctrines compréhensives raisonnables.* Une telle définition ne exclut pas les argumentscompréhensives de la délibération publique (par exemple, un argument religieux); cependant, les questions politiques fondamentales doivent être prises à partir de valeurs (politiques) communes à tous les individus. La conception politique de la justice est donc complète, c'est-à-dire qu'elle peut atteindre suffisamment les affaires publiques. Enfin, la conception politique de la justice peut alors faire l'objet d'un consensus par recoupement de doctrines compréhensibles. Je voundrais faire une remarque sur ce point: la question fondamentale, par moi, n'est tant l'amplitude de la délibération, mais les *types* d'arguments que nous pouvons offrir les une les autres dans la délibération publique. C'est ici que je vois la grand originalité de l'idée de raison publique de Rawls.

Enfin, même après les révisions, Rawls n'a pas échappé à la critique. Les critiques les plus fréquentes de son processus de justification (je pense spécifiquement en Habermas et Benhabib) est qu'il fonctionne avec une conception très étroite de la sphère publique, dans la mesure qu'il exclut du processus délibératif des questions

fondamentales (les croyances privées des individus environ la bonne vie ou de la justice, par exemple). Je pense que ces critiques sont partiellement correcte; toutefois, dans certaines questions controversées, telles que des arguments religieux sur le mariage homosexuel ou l'avortement, l'appel pour une raison publique élargi ne contribue pas nécessairement à une décision légitime et, donc, équitable. Compte tenu la complexité de certaines questions, je crois que la conception politique de la justice apparaît comme un outil fructueux pour la délibération vers questions fondamentales.

Bibliographie

AUDARD, Catherine (2004). *John Rawls. Politique et Métaphysique*. Paris : P.U.F.

_____ (2009). *Qu'est-ce que le Libéralisme ? Étique, Politique, Société*. Paris : Gallimard.

GIRARD, Charles (2009). Raison Publique Rawlsienne et Démocratie Délibérative. Deux Conceptions Inconciliables de la Légitimité Politique? *Raisons Politiques*, n° 34.

GIRARD, Charles et LE GOFF, Alice (2010). *La Démocratie Délibérative. Anthologie de Textes Fondamentaux*. Paris :Hermann/L'avocat du Diable.

GUILLAUME, Bertrand (1999). *Rawls et L'égalité Démocratique*. Paris : P.U.F.

LEYDET, Dominique (2004). Raison Publique, Pluralisme et Légitimité. In. AUDARD, Catherine. *John Rawls. Politique et Métaphysique*. Paris : P.U.F, p. 141-173.

MANIN, Bernard. Legitimidade e Deliberação Política (2007). In. WERLE, Denilson Luis e MELO, Rúri on (Orgs.). *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública.

PICAVET, Emmanuel (2006). «La doctrine de Rawls et le Pluralisme comme Modus Vivendi. », *Revue Internationale de Philosophie* (n° 237), p. 369-386.

RAWLS, John (2000). *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M.R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes.

_____. *O Liberalismo Político* (2011). Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes.

_____. Ideias Fundamentais (2011). In. *O Liberalismo Político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes (Conferência I, p. 03-55).

_____. A Ideia de um Consenso Sobreposto (2011). In. *O Liberalismo Político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes (Conferência IV, p. 157-203).

_____. Resposta à Habermas (2011). In. *O Liberalismo Político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes (Conferência IX, p. 440-515).

_____. “A ideia de Razão Pública Revisitada” (2011). In. *O Liberalismo Político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes (Parte IV, p. 522-583).

Traditional African Environmental Ethics and Colonial Legacy

Polycarp A. Ikuenobe

Introduction

In the past few decades, there has been worldwide interest in the state of the environment in Africa and the damage being done to it. Concerns have been raised about the massive destruction of the rain forest, the poaching of elephants for ivory, the pollution of rivers, the endangering of various species of plants and animals, the wanton killing of wild animals, the harvesting of their parts for various purposes, and the destruction of various habitats due to deforestation. As a result, some argue, that empirically, Africans are environmentally unfriendly because they seem to have a bad environmental record. Given this record, some say Africans cannot be expected to make substantive contributions to the world's environmental problem and that they have no ideas or solutions to offer to many environmental issues. (Kelbassa, 2006: 21).

I argue that the activities that have raised environmental concerns in Africa did not exist prior to colonialism because Africans had conservationist values, practices, and ways of life. African views and thoughts on ontology, cosmology, medicine and healing, and religious practices supported their moral attitudes toward the conservation and preservation of nature. Traditional African thought sees nature as holistic and as an interconnected continuum of humans and all natural objects which exist in harmony. People's actions and ways of life reflected the efforts to exist in harmony with nature.

These efforts led to the preservation of nature. Many of these traditional African values, ways of life, and the moral attitudes of conservation were destroyed by the exploitative ethos of European colonialism and modernity.

African View of Ontology, Nature, and the Environment

Traditional African views of ontology can be understood in terms of their view of cosmology. Reality is seen as a composite, unity and harmony of natural forces. Reality is a holistic community of mutually reinforcing natural life forces consisting of human communities (families, villages, nations, and humanity), spirits, gods, deities, stones, sand, mountains, rivers, plants, and animals. Everything in reality has a vital force or energy such that the harmonious interactions among them strengthen reality. For some African peoples such as the Bantu, things in reality can be placed in the following hierarchically ontological categories, based on their power to strengthen interactions and harmony in reality: God, ancestors or spirits, humans, animals, plants, and non-biological things (Burnett & Kang'ethe, 1994: 149). According to Leopold Senghor (1995: 45-54), this idea of nature as life force is substantially different from the modern Western view of reality. He argues that for traditional Africans, "the whole of the universe appears as an infinitesimally small, and at the same time an infinitely large, network of life forces which emanate from God and end in God, who is the source of life. It is He who vitalizes and devitalizes all other beings, all the other life forces" (Senghor, 1995: 49). God is seen as the source, creator, and origin of life in living creatures, gods, deities and spiritual entities.

Senghor argues: "As far as African ontology is concerned, too, there is no such thing as dead matter: every being, everything--be it only a grain of sand--radiates a life force, a sort of wave-particle; and sages, priests, kings,

doctors, and artists all use it to help bring the universe to its fulfillment” (1995: 49).

This idea is captured by Innocent Onyewuenyi’s (1995) description of African ontology as a dynamic life force. He argues that: “The concept of force or dynamism cancels out the idea of separate beings or substances which exist side by side independent of one another...” (424). Such independent conception of substances in reality, he argues, is what characterizes Western ontology and distinguishes it from the African view. This point is also captured by Placide Tempels when he argues that the African thought system, as instantiated among the Bantus, holds that things in reality are forces that help to preserve the bond that one has with others, and that reality involves some intimate ontological relationships and interactions among beings. In his view, “It is because all being is force and exists only in that it is force, that the category ‘force’ includes of necessity all ‘beings’: God, men living and departed, animals, plants, mineral” (Tempels, 1995: 67). However, forces may differ in their essence; thus we have divine, celestial or terrestrial, human, animal, vegetal, and material or mineral forces. These forces exist in unity and interact in order to achieve harmony. The proper interaction among different forces, or lack thereof in some situations, is the basis for explaining causal phenomena with respect to events.

Modern Western thoughts see reality in terms of a dichotomy between a subjective reality from the perspective of humans and an objective reality. The objective reality exists independent of human subjects and it is logically different from human subjective conceptions of it. Vernon Dixon (1976) articulates thus the difference between the modern Western and traditional African world views:

In the Euro-American world view, there is a separation between the self and the non-self (phenomenal

world). Through this process of separation, the phenomenal world becomes an Object, an it. By Object, I mean the totality of phenomena conceived as constituting the non-self, that is, all the phenomena that are the antithesis of subject, ego, or self-consciousness. The phenomenal world becomes an entity considered as totally independent of the self. Events or phenomena are treated as external to the self rather than as affected by one's feelings or reflections. Reality becomes that which is set before the mind to be apprehended, whether it be things external in space or conceptions formed by the mind itself (54-55).

This Western objective view of reality is instantiated in the ideas of Western philosophers such as Newton, Descartes, Locke, Hume, and Kant among others.

For instance, Kant distinguishes between the noumena world (things in themselves) which is not knowable by humans and the phenomena world, which represents things as known by humans. The modern Western view of ontology, as influenced by science especially biology and physics, seeks to dichotomize between things (inanimate and animate objects) and then find features by which things can be categorized into types.

According to the African view of ontology, there is no distinction between 'object' and 'subject'; Africans do not believe that objects exist unknown by a subject or known objectively. The African view of ontology which blurs the distinction between object and subject implies epistemologically and cognitively, what Rosalie Cohen (1971) describes as, a narrowing of perceived conceptual distance between the observer and the observed. The observed is perceived to be placed so close to the individual that it obscures what lies beyond it, and so that the observer cannot escape responding to it. The individual also appears to view the 'field' as itself responding to him; i.e., although it may be completely objective and inanimate

to others, because it demands response, it is accorded a kind of life of its own (47).

Traditional African thoughts have no use for the idea of an objective reality that exists independent of its being known by anyone. Reality is what it is known or experienced by humans' robust communion with it. Traditional Africans' epistemological view is, fundamentally experientialist, in that people get knowledge from their robust experience of and communion with reality.

As Senghor (1995) indicates: "The African is, of course, sensitive to the external world, to the material aspect of being and things. ... he is sensitive to the tangible qualities of things--shape, color, smell, weight, etc ... " (48). The subject is not passive with respect to an objectively unknown reality; the subject is an active aspect of reality; the subject understands, experiences, and knows reality by interacting with and shaping it. An unknown or unexperienced reality does not exist; it is not a reality if it is not in some form experienced; it is only when something is experienced that it becomes a reality. The existing reality is the experienced reality, which is considered substantive and given due reverence. Human beings are a part of this composite reality which is fundamentally a set of mobile life forces. Reality always seeks to maintain an equilibrium among the network of life forces in nature. As a continuum, human beings constitute "the end of three orders of the mineral, the vegetable, and the animals, but beginning of the human order" (Senghor, 1995: 49).

The human order consists of spirits, ancestors, deities, gods, and God. God is the end of the human order. In this sense, God is generally understood as transcendent but also immanent in nature, and He is all good. His qualities and attributes are potentially manifest in humans, hence morally, humans attempt to actualize such potential in all their actions to emulate God and manifest reverence for Him (Mbiti: 1989: 29-38; Idowu, 1973: 140-61). The

ability or effort to do this, which is what makes one a moral person, is also what morally distinguishes humans from other living creatures, animals, or wild beasts.

There is no conceptual or ontological gap between human activities and supernatural activities of God, gods, spirits, ancestors in African thought; they are interrelated and one is an extension of the other. However, God, the gods, spirits, and supernatural entities are experienced by humans as part of nature in their manifestations in physical events and natural objects. In Senghor's (1995) view, the African view of ontology reflects a kind of naturalistic pantheism: that everything is holistically natural and God is in everything and the source of everything natural. Traditional Africans believe in the omnipresence of God, but the presence of God is considered stronger in some place more than others (Burnett & Kang'ethe, 1994: 150). The African view of ontology has religious implications because, according to Mbiti (1989: 15), "to understand their religions we must penetrate that ontology." To underscore this, he argues: "Expressed anthropocentrically, God is the Originator and Sustainer of man; the Spirits explain the destiny of man; Man is the centre of this ontology, the Animals, Plants and natural phenomena and objects constitute the environment in which man lives, provides a means of existence and, if need be, man establishes a mystical relationship with them" (Mbiti, 1989: 16). African religious beliefs presuppose unity, harmony, and balance in the different categories of things such that one mode of existence depends on another.

The African view of reality is manifested in different aspects of people's actions and ways of life, especially in terms their religious practices. Their religious practices seek to maintain the harmony and balance that exist in nature, reality, and the natural community of things. For instance, in various religious practices, people consider natural objects as divine and as things in which gods,

deities, spirits, and ancestors are made manifest. Traditional Africans see mountains, trees, rivers, and different animals as representations or embodiment of deities or spirits, and as such, they are divine, sacred, and are given due reverence.

Various physical and natural objects have religious and spiritual significance and they are designated as religious shrines in which the divine or sacred is manifested. Religious rites are performed with various natural objects and, the spirits, deities, gods, and God are appeased by making offerings and sacrifices with various natural objects. Natural objects have religious significance, and as such, they are treated by humans with reverence. Africans believe that rites such as pouring libation, praying, and making sacrifices and offerings in shrines, which are usually natural objects, are some of the ways in which humans are in communion and fellowship with the spiritual world, the sacred and divine. Some shrines are at the bases of trees, mountains, and banks of rivers, which are adorned with gifts of natural objects, and usually, sacred animals are sacrificed and offered to the deities that are embodied in these natural objects.

According to Mbiti (1989), natural objects are deemed sacred because “people hold that the spirits dwell in the woods, bush, forest, rivers, mountains, or just around the villages” (74). Hence nature is accorded due reverence and not treated anyhow. This view is reflected in the belief and practice of totemism, where different families, clan or villages respect different animals, plants, or natural objects as totems or sacred objects in which ancestral spirits reside. People believe that a mystical relationship or spiritual connection exists between them and the totem. According to Burnett and waKang’ethe (1994), an animal totem, for the Bantu, “was not killed except in self defense, and it was never eaten. Kindness toward the totem was expected, and in turn, it was expected that the totem might assist in times

of need or desperation” (156). The belief is that people need totems, deities, gods, ancestors, and spirits as intercessors and intermediaries in the spiritual realm to communicate directly with God because people cannot do this directly with God. According to Mbiti (1989: 70), “it is held that God specifically created the spirits to act as intermediaries between Him and men.” It is believed that God works with the gods, deities, ancestors, and other spiritual entities to cause and bring about harmony in nature. People usually invoke the spirits by offering prayers and sacrifices through those natural objects in which spirits reside to help convey people’s prayers and requests to God.

According to this view of ontology and cosmology, things that occur in reality are explained by reference to harmony or disharmony in the order of nature. This view of cosmology suggests that there is the semblance of a harmonious arrangement of things in nature. Following in the ideas of Mbiti, Vernon Dixon (1976) argues that the aim of Africans is to maintain balance and harmony among the various aspects of the universe.

Disequilibrium may result in trouble such as human illness, drought, or social disruption. ... According to this orientation, magic, voodoo, and mysticism are not efforts to overcome a separation of man and nature, but rather the use of forces in nature to restore a more harmonious relationship between man and the universe. The universe is not static, inanimate or ‘dead’; it is a dynamic, animate, living and powerful universe (62-63).

Anything that happens to a person, such as an illness is caused either by the frailty of human nature, (to be cured with natural ingredients such as herbs), or by the spell of supernatural powers which can also be altered or restored by using supernatural powers. The practice of sorcery or divination involves efforts by people with supernatural powers to decipher the order of nature, whether there is disharmony which is the source of

problems, and what should be done to bring about harmony. Usually, diviners and sorcerers are able to communicate with the spiritual world.

The African cosmological view regarding harmony in nature gives credence to the practice of sorcery, divination, and belief in witchcraft, with respect to the explanation of event causation in nature. Witches, spiritual entities, supernatural forces and their manifestations are a part of the cosmos and the arrangement of things in nature, and things happen for a purpose according to that arrangement. The explanation of events can be pursued from two perspectives. Any occurrence may be natural--due to the forces and purpose of nature, and may appear random--or it may be caused intentionally by supernatural forces, which are also an integral part of nature. Traditional Africans do not believe that things happen by chance or at random, which cannot be explained by the forces of nature in the broad sense--of which witches, spirits, and supernatural forces are a part (Sodipo, 1973: 12-20).

Traditional African thought systems seek to explain and understand phenomena by placing them in a causal context of common sense experience. Robin Horton (1995) argues that it is wrong to argue that the thinking in traditional African cultures is fundamentally spiritual. In his view, Africans explain phenomena not only in terms of supernatural causes but also in terms of material causes. He argues that “the intellectual function of its supernatural beings ... is the extension of people’s vision of natural causes” (Horton, 1995: 310).

Traditional Africans do not make any distinction between the natural and supernatural; they are both seen as two aspects of a unified and harmonious ontological category, and the primary mode of accessing reality is through experience. For Mbiti (1989), “the spiritual universe is a unit with the physical, and that these two intermingle and dovetail into each other so much so that it

is not easy, or even necessary, at times to draw the distinction or separate them” (74). Supernatural entities or forces are a part of or a different dimension of the all embracing nature. The quest for explanation is basically an attempt to find some underlying unity in an apparent diversity in nature, simplicity in what appeared complex, order in what appeared to be a disorder, and regularity in what appeared to be random or anomalous. Horton (1995) indicates that, “the diviner who diagnoses the intervention of a spiritual agency is also expected to give some acceptable account of what moved the agency in question to intervene. And this account very commonly involves reference to some event in the world of visible, tangible happenings” (306).

Traditional African views of ontology and cosmology are also manifested in traditional practices of medicine and modes of healing. Africans rely on the use of herbs and the products of plants and animals for healing. As such, they felt a need to respect nature and preserve or conserve animals and various plants, which provide roots, leaves, barks, and various natural products for traditional medicine. But Africans also believe that illness is caused in part by disequilibrium in the order of a person’s connection with the cosmic order of nature. According to Makinde (1988), African traditional medicinal herbs and medical practice imply the existence of the nature, classes, or kinds of causes and effect which empirical investigation brings to light through observation and inductive method, followed by tests and verification from specific deductions. On the other hand, oral medicine implies the existence of latent kinds of natures which mystical research contemplates as magical or supernatural. Thus oral medicine (Ifa divination and moral incantations) has its metaphysical foundations in the nature of things. In addition, oral medicine demonstrates to the fullest the power of words and the relation of these words to natural phenomena such as the

herbs and animal substances which are used as ingredients for such traditional medicine as ase or afose. Here we may note that ase and afose consists of natural ingredients chemically diluted into powdered form and put on the tip of the tongue before incantations are said. The substances are either from animals or plants or both (92). Makinde's account indicates that traditional forms of medicine and healing presuppose a metaphysical belief regarding interconnections and cosmological order among various things in nature. Healing brings different physical and spiritual aspects of and interconnections in nature into harmony.

Spiritual healing may involve appeal to and the appeasement of the gods, spirits, ancestors, or the use of supernatural forces to restore harmony in nature and the order to things in one's life. This may be done in various ways by relying on nature's life forces, such as giving food and wine to the gods or ancestors or sacrificing animals and putting their blood on the floor, shrines, or under trees to appease the gods. Because of this belief system, nature and natural objects are given due reverence. These different aspects of nature are considered important for various reasons. They are useful to humans, but such usefulness is also dependent on the need for harmony in nature for its own sake. This is the reason that nature is viewed holistically and it is morally respected and given due reverence for its own sake. There is no conceptual gap between human interests which we want to achieve by using natural objects and the respect for nature for its own sake. The respect for nature thus serves human interests, given that humans are an integral part of nature. The use of nature for serving human needs which may appear to be aiming at human self interests is actually a way of respecting and bringing about harmony in nature viewed holistically to include humans. Thus, serving human interests and the respect for nature for its own sake are

coextensive. For instance, using natural objects—in terms of herbal medicine or sacrificial offering for appeasement of the gods—to bring about healing in a person is a way to respect nature for its own sake and to bring about harmony in a person in terms of cosmic order or ontological connections with nature. It serves both human and nature’s interests insofar as both interests are mutually reinforcing.

Understanding the African view of ontology as a foundation for African modes of life and beliefs with respect to their religious beliefs and practices, and the practice of medicine, will help to illuminate the African moral views or attitudes in general, and more especially, toward the environment. Contrary to some views, I contend that the African view cannot be characterized solely as utilitarian.

For instance, Baird Callicott (1994) argues that “African thought orbits, seemingly, around human interests. Hence, one might expect to distill from it no more than a weak and indirect environmental ethic, similar to the type of ecologically enlightened utilitarianism, focused on long-range human welfare” (273). The moral views and attitudes of traditional Africans are a hybrid of moral teleology (the anthropocentric moral view that an action is good if it maximizes human interests) and moral deontology (the non-anthropocentric moral view that an action is good if it has or affirms some intrinsic moral worth).

This hybrid ethical view, which William Frankena (1964: 35) calls ‘mixed deontology’, recognizes the principle of utility as a valid one, but insists that another principle is required as well. This theory instructs us to determine what is right or wrong in particular situations, normally at least, by consulting rules such as we usually associate with morality; but it goes on to say that the way to tell what rules we should live by is to see which rules best fulfill the joint requirements of utility and justice (Frankena: 1964: 35).

From a deontological (non-anthropocentric or biocentric) point of view, Africans consider nature as an end in itself which should be respected for its own sake: it is sacred and divine, it is in harmony with humans, and it has an inherent moral worth which derives from its role in cosmic and ontological order and its moral and religious primacy. This moral attitude toward the environment calls for a sense of justice, what is right, and what humans have a duty to do.

From a teleological (anthropocentric) point of view, nature is given due respect by Africans because it is in the interests of humans, in that there is some utility to be derived from it. This moral attitude involves an appreciation of the bad consequences of not having such moral attitude and an appreciation of the good consequences of such moral attitude. It is in our interest to use natural resources to our benefit and to also maintain a balance and harmony in nature because what affects nature affects us as part of the cosmic whole. Keeping such balance and harmony makes the world a good place for us to live; it helps our well-being both physically and spiritually. This idea is bolstered by the general belief that human ill-health, some natural disaster, or any bad occurrence is the result of disharmony in nature—either in the micro sense of our natural body or in the macro sense of our bodily connection with all other aspects of nature. To prevent a disaster, an illness, or any bad occurrence, and to stop it, we must bring about harmony in nature. It is in our interest not to offend the gods, spirits and ancestors by mistreating nature and the environment, their dwelling places, because the anger of God, the gods, spirits, and ancestors will harm humans gravely. Given the pantheistic view of nature, to morally respect nature is to morally respect the gods, spirits, ancestor, God, and humans, all as integral part of nature.

A similar mixed deontological view of African moral attitude toward the environment is articulated by Workineh Kelbessa (2006) as the view that captures the thought system of the Oromo people. He argues that “the Oromo protect their environment for utilitarian reasons.

They think that the value of the environment lies in human use. Trees are a source of capital, investment and insurance against hard times. Trees ... provide the supply of timber, wood and food. Peasant farmers and pastoralists are conscious that, when their environment deteriorates, their life and future generations of humans will be harmed” (Kelbessa, 2006: 21). In addition to this utilitarian moral attitude, the Oromo people also have a deontological moral attitude, according to Kelbessa. He argues that: “For them [Oromo people], land is not only a resource for humans’ utilitarian ends, but also it has its own inherent value given to it by *Waaqa* (God)” (Kelbessa, 2006: 22). So, because God is the guardian of everything in nature, people do not have the freedom to destroy nature simply to satisfy their needs and interests. David Millar (1999: 131) makes a similar point when he argues that in some traditional world views, people did not see the earth or nature as individual property or commodity that they can dispose of at will and as they please or wish. This moral view, which is deontological or non-anthropocentric in outlook, can be found as a dominant or common theme in many African thought systems.

Kelbessa (2006) goes on to bolster his account of the deontological moral view among the Oromo people by articulating the idea of *Saffuu*, which reflects the idea of justice. This idea of *Saffuu* which regulates human relationship with other animals reflects a deep respect for and an effort to maintain a balanced existence with other natural things. According to him, “The Oromo do not simply consider justice, integrity and respect as human virtues applicable to human beings but they extend them to

nonhuman species and mother Earth” (Kelbessa, 2006: 24). It appears that these African views and moral attitudes toward the environment are not known and no efforts are being made to articulate, study, understand, and appreciate them. According to Senghor (1995), “If the moral law of the African has remained unknown for so long, it is because it derives, naturally, from his conception of the world ...” (49). It is my contention that the African conception of the world has not been well articulated, known, and understood in order to also understand their moral attitude in general, and more specifically, the moral attitude toward the environment.

Some suggest that African views have not been well known because of a type of contemporary racism which ignores and denigrates African views based on the assumption that Africans have no ideas to offer or such ideas are inferior and not worth taken seriously (Kelbessa, 2006: 21). As such, many Westerners have not been willing to explore African ideas.

Moreover, many Africans themselves have not made efforts to articulate and argue for these ideas because many have been educated or indoctrinated to adopt a ‘colonial mentality’ and to think that anything that is traditionally African is backward, bad and uncivilized.

Africa’s Environmental Problems And Colonial Legacy

A significant difference between Africans and Europeans during colonization was their moral attitudes toward nature. And the difference between the African and Western moral attitudes is shaped strongly by their different conceptions of reality. Since according to the modern Western view, nature is seen as an external or objective reality and impersonal system, it is not a moral object and it is not necessary for humans to morally respect

it, thus, humans can and should exploit it solely for their own interests (Dixon, 1976: 58). For Europeans, Africa's rain forests and jungles can be destroyed, lumber can be harvested for homes, furniture, and as export to Europe. The land and forests are to be converted into industrial and real estate complexes or into farms and plantations to produce cash crops and export for industrial Europe. The mountains are to be mined indiscriminately for minerals, the rivers dammed for electricity, and the swamps drilled for oil. These economic activities destroyed various habitats for plants and animals, caused massive erosion, and led to the pollution of the air and rivers.

The African metaphysical and religious views, which are the bases for their moral attitudes toward nature, may have contributed to European stereotypes that Africans are savages, uncivilized, barbaric, irrational, undeveloped, and backward. One motivation for Europeans in the colonization of Africa was the need to get raw materials for their industries and the need to get markets for the products of their industries. Africa had significant natural resources, and in the eyes of Europeans, Africans lacked the intellect or initiative to exploit them to meet their needs. This fact had some implications for how Europeans saw Africans. Africans lived in the jungles, in the midst of these natural resources and did not exploit them. Such mode of living, as already indicated, reflected African's communion with and respect for nature and the need to preserve it. This was seen by Europeans as a sign of savagery, barbarism, and lack of intelligence and rationality, which was supposedly reflected in African's inability to see the utility of natural resources in order to exploit and use them for human interest.

These different forms of exploitation of nature for economic activities were considered by Europeans to be the prime indicators and model of civilization and development. As far as Europeans were concerned, Africa

was the “Dark Continent” with uncivilized peoples that needed to be civilized, saved, and modernized. The civilization processes included giving them material, economic, and spiritual salvation. As pagans and savages, the souls of Africans needed to be saved by being converted to Christianity. Africans had no religion that could save their souls, only Christianity could save their souls. Traditional religious worship and practices required Africans to respect nature, because nature is the repository and dueling place of spirits and gods. The traditional African religions which called for the respect of nature were brandished as paganism; their underlying practices were idolatry. The modernization of Africans involved getting rid of their traditional African practice of medicine and healing which relied on the use of herbs and divination; these practices were denigrated by Europeans as uncivilized and primitive. For Europeans, illnesses are to be treated and cured solely by using the modern scientific and technological methods that relied on chemicals and synthetic drugs.

Colonialism destroyed and supplanted African ways of life and beliefs to create, according to P. P. Ekeh (1983), colonial social structures which were eventually left behind in Africa. These social structures which involved models of development, system of education, Christianity, capitalism, urbanization, Western medicine, and industrialization, constitute enduring social structures and legacies that are active in Africa today. Some colonial social structures were based on the modern European view of ontology, scientific method, and utilitarian ethics. The European model of economic development imposed on Africa, which was left as a legacy, culminated in Africans destroying the jungles and its animals for economic gains. Africans had been indoctrinated by Europeans and forced to accept this model of development. The image of real estate or industrial complexes in Europe, among other things,

represent in the mind of many Africans, the idea of development; this was an idea or ethos that colonialism brought to Africa and left behind as a legacy.

One may argue that colonial social structures have created for Africa very interesting problems that have a bearing of the current environmental problems in Africa. Some economists and political scientists have argued that the many economic, political, and social problems in Africa can be traced to their colonial experience and environmental problems as epiphenomena of these social, political, and economic problems.

This raises the issue of the complex nature of colonialism and the complexity of the problems that it created, which many people have not properly appreciated. The complex problem of colonialism created social structures that support and encourage Africa's environmental problems. To see this, we have to, Ekeh (1983) argues, understand colonialism as a social movement or an event of epochal nature, which has created social structures, a culture, and a system of values and norms, powerful, influential, and pervasive enough to determine people's actions and way of life. He argues that colonialism should be analyzed as a situation involving "the relationships between the colonizers and the colonized, between the elements of European culture and of indigenous culture" (Ekeh, 1983: 4). Not only has colonialism destroyed the existing traditional African social structures, the new structures it created and left behind, which is a mixture of European and indigenous cultures, represent an anomalous hybrid culture, which Africans do not fully understand, do not know how to manage or make adaptable to the African situation.

Apparently, people have not fully appreciated the anomalous, enduring, pervasive, active, and intractable nature of these structures as the relics of colonialism. According to Ekeh (1983: 4), "the impact of colonialism

cannot be terminated abruptly in one day or one year. ... Colonialism therefore implies that the social formations ... could be traced to issues and problems that span the colonial situation into post-Independence social structures in Africa.” Given this point about colonialism, the argument that colonialism happened many years ago, and that current environmental in Africa cannot be traced to colonialism, is specious. Colonialism must be studied as “a social movement of epochal dimensions whose enduring significance, beyond the life-span of the colonial situation, lies in the social formations of supra-individual entities and constructs. These supra-individual formations developed from the volcano-sized social changes provoked into existence by the confrontations, contradictions, and incompatibilities in the colonial situation” (Ekeh, 1983: 5). So, colonialism created social structures which are still very active today even many years after it has apparently disappeared. Because the unhealthy mix of European and African cultures created enduring, pervasive, and currently active anomalous hybrid cultures and social structures, Ekeh (1983) has questioned the conceptual adequacy of the notions ‘decolonization’ and ‘neo-colonialism’.

Colonialism created three social structures, which are, transformed social structures, migrated social structures, and emergent social structures (11-12).

The transformed social structures are those indigenous pre-colonial institutions and practices that were transformed to operate within the context of the new meanings and symbols of colonialism and the new socio-cultural system it created. This transformation resulted in the destruction of the moral and social order within which these pre-colonial indigenous institutions formerly operated. These institutions sought new anchors in the changed situation that was created by colonialism. The new powers and functions of traditional rulers and government functionaries in Africa are examples of such transformed

social structures. As part of this transformed social structures, colonialism removed the ownership of land from communities to the government. When the land was owned by communities, it was respected and preserved based on the traditional values that saw nature as something with intrinsic value that must be revered. When the land became government's property, it became something to be used and not cared for; in some sense, it did not belong to anybody because land was removed from the primordial public realm of the local communities to the civic public realm of the state. In Ekeh's view (1983: 22-3), people have an amoral attitude in their various activities within the civic public realm. The lack of morality in this realm explains the mass corruption in government.

Many of the environmental problems in Africa are the results of exploitative colonial activities and their legacies. For instance, the exploitative and destructive economic activities of multinational corporations (which are a legacy of colonialism), aided by corrupt and ineffective governments of various African states, have contributed to most of the environmental problems in Africa. Kelbassa (2006) has argued that one major obstacle to solving global environmental problems, and African in particular, is the increased power and the exploitative and destructive economic activities of transnational corporations. Their main interest is the exploitation of natural resources for profits. They have no concerns for the environment and how the destruction of the environment by their economic activities affect people, their health and well-being. The pollution of the Niger Delta in Nigeria by oil companies is a case in point. Colonialism destroyed the traditional system of peasant farming which ensured the respect for nature and the conservation of land and forests. The transformation of peasant farming into commercial large scale plantation

farming by multinational corporations led to the destruction of large acres of the rain forests.

Because traditional African peasant farmers did not use fertilizations and chemicals, they preserved farmlands and left them fallow for many years after it has been farmed originally, to allow the soil to acquire nutrients organically over many years before going back to farm the land again. Traditional African peasant farmers have been organic farmers for centuries. Mechanical commercial farming by multinational corporations use fertilizers, insecticides, fungicides, and herbicides, which have polluted ground water, rivers, and lakes. I appreciate the argument for moving away from peasant farming, which is to be able to produce enough food for people. However, this can be done by recognizing the moral and conservation attitudes of peasant farmers which involved the need to preserve the land, forests, and the environment. The multinational commercial farmers have not done this. Kelbassa(2006: 24-29) has argued that contemporary environmentalist can learn something from the conservation practices and moral attitudes of traditional African peasant farmers. But the attitude of Westerners in Africa regarding environmental values has been presumptuous. They assume that they know it all and that Africans have nothing to offer in the efforts to solve environmental problems. This point is underscored by efforts to teach Africans Western environmental values. As Burnett and waKang'ethe (1994) indicate, "efforts to instruct Kenya school children in Western wildlife and wildland values and idea is predicated, at least in part, on an assumption of an indigenous attitude to wilderness that is unacceptable to the West" (159).

Emergent social structures are those structures that were not indigenous to Africa and were not brought from Europe, but they were generated by the colonial situation itself and may be analogous to some structures in the West. They have a logic of their own which makes them unique

and peculiar to the situation created by colonialism in Africa, thus having their own distinct political and social structures (Ekeh, 1983: 12). Urbanization, industrialization, and capitalism are examples of such emergent social structures. For instance, the African brand of capitalism, urbanization, and industrialization, which provided the underlying foundation for the models of development that emerged out of colonialism, have had tremendous implications for the environment in Africa. Industrialization and capitalism in Africa created the environment and structures for the exploitative and destructive economic activities of multinational corporations. Their economic activities have led to the destruction of the rain forest.

The colonial structures in Africa have led to the North/South economic relation where the South is economically dependent on the North. Such economic dependency relation has led to the growth of capitalism in Africa with the excessive economic activities of multinational companies, which have exploited natural resources and destroyed the environment. For instance, the problem of poaching elephants for ivory is the direct result of colonialism and capitalism. As Burnett and waKang'ethe (1994: 159) point out, Africans never engaged in hunting for sports or commerce. While Africans built structures to minimize contacts with wildlife, Europeans killed wildlife for sports in large numbers without mercy. "The hypocrisy of lectures on the glories of wildlife and the virtues of its conservation from a people capable of killing animals for self-actualization, sport, and pure vindictiveness, surely eludes Europeans in ways that are dreadfully obvious to Africans" (Burnett and waKang'ethe, 1994: 159). Those who buy ivory and ivory products from poached elephants are not Africans. The economic dependency relation that resulted from colonialism is such that African states depend on the industrial countries of Asia, Europe, and America to

buy these products in order to survive financially and economically.

Migrated social structures were brought wholesale in their original forms from imperial Europe to the colonized countries of Africa and juxtaposed on the new colonial situation (Ekeh, 1983:11-12). Examples of such structures are democracy, the rule of law, universities (Western formal education), Christianity, national statehood, bureaucracy, and Western medicine, all with their peculiar Western connotations and characteristics. According to Ekeh (1983), “It is important to note that the European organizational pieces that came to us were virtually disembodied of their moral contents, of their substratum of implicating ethics. And yet the imported models were never engrafted onto any existing indigenous morality” (17).

These structures did not come to Africa with their Western social and moral order or norms, which contributed to their sustenance in the West, and as such, they do not fit into the African order. There were no fundamental moral and social norms in Africa to which they could be engrafted for their sustenance; the prior existing norms had been destroyed or transformed by other social structures of colonialism. Because these structures were brought wholesale from Europe to a totally different context, they acquired their own unique forms of social existence to create anomalies which neither Africans nor Westerners fully appreciate or understand.

This point may illuminate why, for instance, the migrated social structures with respect to the system of education, religion, and medicine has had negative impact on the environment, in that the colonial patterns of behavioral expectations regarding the environment are fundamentally inconsistent with indigenous social-cultural practices and moral norms that sought to conserve natural resources and preserve the environment.

Because the essential normative order was not available to sustain the migrated social structures, there has been organizational immobility of these structures. They have been fixated and have not adapted to the African situation to suit the people's needs. Such immobility has arisen “largely because the morality and ethics that provide the stimulus for homegrown organizations in Europe for self-sustained refinement and expansion are absent from our migrated social structures” (Ekeh, 1983: 18). For instance, the educational system in Africa has been immobile and has failed to serve the needs and interests of Africans, especially with respect to the environment. The models and theories of development that Africans learn in schools are European models that are relative to European contexts and assumptions. As such, they are not adaptable to the African situation and they do not seem to have been able to solve Africa’s unique social, economic, political, and environmental problems. Western education has not taught Africans to synthesize the African and Western modes of thought, and to adapt the Western thought to the African condition. Western scientific theories and modes of inquiry taught Africans to see nature as an objective reality that must be used and exploited for human needs. There is no emphasis on the phenomenological or empathic method of inquiry which is conducive to the preservation of the environment. With emphasis on science, Africans threw out their traditional modes of healing because they were deemed to be incommensurable with the Western scientific modes of healing brought by colonialism. By getting rid of their herbal mode of healing, they did not see any need for leaves, plants, roots and bark of trees and the need to preserve them. Thus, they have sought to destroy or exploit them for economic gains.

The migrated social structures destroyed some of the foundations on which Africans developed their moral attitudes regarding the environment. The consequence of

the fact that no indigenous moral order existed onto which the colonial social structures were grafted was “particularly pronounced in the various apparatuses of the state and in the conduct of those aspects of public life associated with the migrated social structures” (Ekeh, 1983: 22).

The stategovernments that emerged from colonialism did not have sound moral foundation to guide the formulation of public policies regarding what the people’s attitude regarding the environment should be. Indigenous moral values had been destroyed by colonialism. Political leaders relied on alien European moral values that led the governments to make anti-environmental policies that were consistent with European moral attitudes toward the environment, which is that of exploitation as opposed to conservation. This explains in part why African governments have not been able to develop comprehensive environmental policies and why there are no systematic efforts to prevent the destruction of the environment and rain forest. And because of the economic dependency relations between the North and South, where African states must survive on the earnings from exports and North/South trade, making environmentally sensitive policies will imply economic doom for the respective governments: loss of the essential source of revenues. This is one reason why African governments are not able to stop or control the poaching of elephants for ivory or deforestation for lumber, some major sources of revenue for African states.

Contemporary environmentalists are again coming to Africa like the European colonialists did before them, with what appears to be a ‘new’ set of environmentalist ideas to save Africa and their environment. Yet these ‘new ideas’ represent the old traditional Africans’ moral attitudes or ideas of conservation, which were not only rejected and destroyed by colonialism, but were also the bases for the negative stereotypes about Africa and Africans as

undeveloped and uncivilized. It is now obvious that the models of development brought by European colonialist to Africa, which led to the destruction of the environment, are to a significant degree, wrong. This point is bolstered by the environmentalist movements of deep ecology, which has sought the implementation of a sustainable development that places values on ecological balance between humans and nature—a view that is traditional to Africans. Arne Naess substantiates my point in his criticism of the shallow Western model of development. He argues that: “Industrialization of the Western industrial type is held to be the goal of developing countries. The universal adoption of Western technology is held to be compatible with cultural diversity, together with the conservation of the positive elements (from a Western perspective) of present nonindustrial societies. There is a low estimate of deep cultural differences in nonindustrial societies which deviate significantly from contemporary Western standards” (Naess, 1993: 202).

Conclusion

African people have been educated or indoctrinated to accept the glamour of the Western ways of life and models of development that are usually presented with hidden normative values and subliminal messages: the Western ways of life and values are good, and the traditional African ways of life and values are bad, uncivilized, and barbaric. A fundamental problem with environmentalism in Africa is that many Africans are beginning to understand that the underpinnings of the contemporary environmentalist views and movements represent traditional African beliefs, ways of life, and moral views that have been rejected by Europeans; these are views or beliefs which Africans have been taught to accept as bad and uncivilized. So, Africans must be convinced that

they should abandon what they have been made to see as good, i.e., the European modern views of development and ways of life, which involve the destruction of the environment for economic gains. Africans have to be further convinced to embrace their own ‘old’ traditional ways of life, values, and beliefs which they have been made to see as bad and uncivilized. This creates an obvious tension among (i) the traditional African views, (ii) the modern European views that came with colonialism, with the underlying utilitarian moral attitude toward the environment—views that Africans have now imbibed, and (iii) the ‘new’ environmental values that indicate that Africans must respect and preserve the environment, and not use it solely for human economic interests. This tension is at the core of the environmental problems in Africa that must be addressed; how they are addressed will have practical implications for finding solutions to Africa’s environmental issues or problems¹.

Bibliography

BURNETT, G. W. and KamuyuwaKang’ethe. 1994. ‘Wilderness and the Bantu Mind’. *Environmental Ethics* **16** (2): 145-160.

¹ End note: My reference to traditional African belief system or thought is not to suggest that Africa is monolithic in its belief or thought system, but rather, to indicate some common, similar or dominant themes or ideas that can be found among African cultures and traditions. I am interested in how these ideas among traditional African cultures are similar, as opposed to how they are different. It is usually in this sense that people also talk about ‘Western’ or ‘European’ thought or philosophy, and thus compare ‘African’ and ‘Western’ thoughts. This sense is commonplace in the vast literature that seeks to articulate African thought systems or philosophy and thus compare such systems or philosophy with Western thought or philosophy.

- CALLICOTT, Baird J. 1994. *Earth's Insights: A survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. Berkeley: University of California Press.
- COHEN, Rosalie. 1971. 'The Influence of Conceptual Rule-sets on Measures of Learning Ability', C. Loring. Brace, George R. Gamble, and James T. Bond, *American Anthropologist*, No. 8: Race and Intelligence, (Washington DC.: American Anthropological Association), pp. 41-57.
- DIXON, Vernon. 1976. 'World Views and Research Methodology', in Lewis. M. King, Vernon J. Dixon and Wade. W. Nobles (eds.), *African Philosophy: Assumptions and Paradigms for Research on Black Persons*, (Los Angeles: Fanon Center Publication, Charles R. Drew Postgraduate Medical School), pp. 51-102.
- EKEH, Peter P. 1983. *Colonialism and Social Structure. An Inaugural Lecture*. Ibadan: University of Ibadan Press.
- FRANKENA, William. 1964. *Ethics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- HORTON, Robin. 1995. 'African Traditional Thought and Western Science', in Albert Mosley (ed.), *African Philosophy: Selected Readings* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall) pp. 301-338.
- IDOWU, Bolaji. 1973. *African Traditional Religion*. New York: Orbis Books.

KELBESSA, Workineh. 2006. 'The rehabilitation of Indigenous Environmental Ethics in Africa'. *Diogenes*, **207**: 17-34.

MAKINDE, Akin M. 1988. *African Philosophy, Culture, and Traditional Medicine*. Athens, Ohio: Ohio University Press.

MBITI, John. 1989. *African Religions and Philosophy*. Oxford: Heinemann.

MILLAR, David. 1999. 'Traditional African Worldview from Cosmovision Perspective', in BertusHaverkort and WimHiemstra (eds.), *Food for Thought: Ancient Visions and New Experiments in Rural People*, (London: Led Books), pp. 131-138.

NAESS, Arne, 1993. 'The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects', in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* (Prentice Hall: Englewood Cliff, NJ), pp. 193-212.

ONYEWUENYI, Innocent C. 1995. 'Traditional African Aesthetics: A Philosophical Perspective', in Albert Mosley (ed.), *African Philosophy: Selected Readings* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall) pp. 421-427.

SENGHOR, Leopold Sedar. 1995. 'Negritude: A Humanism of the Twentieth Century', in Fred Lee Hord and Jonathan Scott Lee (eds.), *I Am Because We Are: Readings in Black Philosophy* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press), pp. 45-54.

SODIPO, J. O. 1973. 'Notes on the Concept of Cause and Change in Yoruba Traditional Thought'. *Second Order*, **2** (2): 12-20.

TEMPELS, Placid. 1995. 'Bantu Philosophy', in Albert Mosley (ed.), *African Philosophy: Selected Readings* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall) pp. 62-86.

Algumas inflexões sobre o Brasil: um experimento de epistemologia decolonial

Estevão Rafael Fernandes

Apresentação

O objetivo deste texto é apontar algumas direções para pensar o Brasil a partir da chave de interpretação de colonialidade, proposta por Aníbal Quijano, em conjunto com diversos outros pensadores latino-americanos. Estranhamente tal matriz de pensamento não tem tido tanto impacto nos ambientes intelectuais brasileiros quanto é possível se perceber em outros países latino-americanos, apesar da produção de autoras como Luciana Ballestrin e Adelia Miglievich-Ribeiro ou figurarem em bibliografias de cursos e programas voltados para a América Latina, localizados principalmente na UNILA e na UnB. Este texto não pretende nem analisar a (ainda?) rara produção feita no Brasil tampouco refletir sobre as causas desse pouco impacto em terras tupiniquins. Ao contrário, a ideia deste texto é, a partir da própria estética e ideias decoloniais propor uma leitura sociológica do Brasil. Lanço mão, assim, de uma linguagem e uma forma que buscam trabalhar essa problemática buscando romper formalmente e epistemicamente com a matriz sociológica predominante.

Este texto é, de todas as formas, um experimento. Tenho já noção clara das limitações que esse desafio impõe: um objeto demasiado amplo, uma análise baseada em uma noção que não se pretende um paradigma, uma linguagem demasiadamente coloquial, etc. Adianto que não se trata aqui de apontar respostas para as problemáticas

apresentadas, mas provocar sim provocar novas perguntas. Somos uma geração que desenvolveu o fetichismo em torno do *currículo lattes* e minha escolha – de buscar fazer no texto um apanhado geral de ideias, mais do que um exercício de elucubração teórica como um fim em si mesmo – deve ser entendida não como uma alternativa estética, mas como uma escolha epistemológica (ou *transepistêmica*, para deixar desde já clara minha posição). As ciências sociais brasileiras, de modo geral, tem caminhado cada vez mais a um *ensimesmamento*, talvez por conta do fetichismo da produção imposto pelas agências de fomento e de avaliação, talvez pelo esgotamento de paradigmas que viessem a atualizar as inquietações que tínhamos nas perspectivas críticas, marxistas, pós-estruturais, etc.; talvez por decorrência das próprias disputas internas no campo das ciências sociais; talvez por não nos percebermos como latino-americanos, buscando sempre emular as respostas que a academia euronorcêntrica constrói em torno de seus problemas.

Colonialidade e condições-outras de existir/resistir epistemicamente

A proposta decolonial surgiu com força na última década agregando pensadores latinoamericanos (Anibal Quijano; Enrique Dussel; Walter Dignolo; Immanuel Wallerstein; Santiago Castro-Gómez; Nelson Maldonado-Torres; entre outros), na busca pela inclusão dos conhecimentos de grupos subalternizados, propondo que as relações de poder que caracterizam a colonialidade (esse termo refere-se a relações de poder que foram assimiladas mesmo após o fim do colonialismo) não findaram com o fim do colonialismo, sendo tão somente assimiladas: a periferia segue sendo periferia. Tal pressuposto baseia-se na assunção de que haja um processo de racialização e submissão dos sujeitos dominados como forma de justificar

e manter o controle sobre as esferas do saber, do ser e do poder a partir de diversos eixos: controle da mão de obra, do conhecimento, etc.

Meu objetivo aqui não é sintetizar a proposta dos autores decoloniais, mas, sobretudo, apresentar sua dimensão epistêmica, a “colonialidade do saber”, que preconiza a superioridade de algumas formas de conhecimento, sobre outras, por meio da *hubris do ponto zero*. Tal conceito, desenvolvido por autores como Ramon Grosfóguel e Santiago Castro-Gómez caracterizar-se-ia pela possibilidade de existência de um sujeito epistêmico “neutro e objetivo”, fora de relações de gênero, raça, classe, sexo, etc. Tal neutralidade axiológica legitimaria sua perspectiva enquanto científica, válida e verdadeira. Tal sujeito epistêmico – produto da modernidade e de seu modelo de racionalidade subjacente se posicionaria acima dos “saberes” locais, postulando ser a perspectiva objetiva-neutra-racional-moderna a única possível e desejável. Aos seus olhos objetivos, posicionados acima – e portanto fora – das relações intersubjetivas que moldam as possibilidades de existência de outras formas de poder calcadas em epistemes outras (voltaremos a isso adiante) legitima-se a suplantação de outras id-entidades. Esse processo perpassa corrobora ainda (e é corroborado) pelos processos de expansão colonial de línguas e memórias, tornando possível apenas uma forma de existir histórica e socialmente. A única forma legítima de se compreender a si mesmo é deslocando-se para um espaço impessoal, atemporal, externo, etc. Nessa contradição sustenta-se as bases epistêmicas desse saber moderno e objetivo, bem como a racionalidade intrínseca aos processos de colonização do mundo da vida (*lebenswelt*), entendendo-se, uma vez mais, tais processos como não necessariamente findos com a independência política entre duas unidades distintas, mas sim enquanto processos de suplantação de outras formas de ser, saber, existir, etc. Dessa forma, o giro epistêmico

decolonial se caracterizaria por deslocar esse sujeito epistêmico desse centro fixo e artificialmente sobreposto.

A forma como isso se dá não é pela pura e simples negação dos processos de colonização ou do conhecimento gerado a partir desses contextos e relações. Seria no mínimo ingênuo assumir que autores como Marx, Weber, Foucault, Bourdieu e Elias, por exemplo, não trariam contribuições claras para se pensar a realidade social latino-americana pelo simples fato de serem europeus; mas é igualmente cínica a postura adotada por alguns colegas da academia de se comportarem como se vivessem no Quartier Latin ou no Greenwich Village, alheios ao que se passa fora de seus gabinetes. Decolonizar o pensamento é visibilizar as formas de pensamento, memórias, saberes, línguas e subjetividades racializadas e subalternizadas.

A academia reflete, como regra, tais contradições, havendo todo um conjunto de saberes que foram subalternizados e invisibilizados pelo processo de formação da academia brasileira e evidentes em seus processos de avaliação. Esse não se trata de um procedimento objetivo a ser compreendido em termos estritamente meritocráticos, mas sobretudo é fruto de um processo de normalização do conhecimento a partir de pressupostos políticos, ideológico, racializados e que perpassam toda uma série de relações que transcendem a academia em sua gênese e manutenção: os saberes fronteiriços parecem qualquer outra coisa, que não outras relações e processos de conhecimento-outras. Nesse sentido, essa “zona de interstícios” de conhecimentos foi gradativamente suprimida em nome de uma suposta neutralidade axiológica e heurística originada, em larga medida, de processos históricos de racialização, proletarização, colonialidade, etc., dada como única alternativa possível. Os processos de avaliação, políticas públicas, distribuição de recursos (financeiros, simbólicos, humanos, etc.) para as zonas periféricas de produção do conhecimento tem tendido cada

vez mais à normalização e a partir de padrões que apenas replicam, nessas zonas, as assimetrias de poder que historicamente marcam as micro-relações cotidianas na América Latina. Tem-se, assim, um colonialismo epistêmico interno, que obscurece toda uma possibilidade de conhecimentos possível, existentes no âmbito da “ferida colonial” (para usar uma expressão bastante utilizada por Walter Mignolo, a partir dos escritos de Gloria Anzaldúa). Trata-se, como sintetiza esse mesmo autor, não da “substituição de um novo paradigma, nos termos de Kuhn, mas do surgimento de paradigmas-outras: mais que outra epistemologia, uma episteme-outra.

E agora, José?

Nesse sentido, proponho que a própria noção de *episteme* traga em seu bojo implicações políticas que merecem ser problematizadas. Viu-se aqui que nosso conhecimento baseia-se em uma perspectiva de neutralidade axiológica que se baseia ela mesma em um ideal de modernidade euronocêntrica que se situa – e se legitima – no pressuposto de ser ontologicamente distinta (e superior) às formas como coletividades-outras constroem seu conhecimento e suas formas de estar/ser no mundo. Em larga medida, tal perspectiva anula os conhecimentos-outras, fora dos paradigmas aceitos pela comunidade científica (incluindo-se a própria noção de paradigma), como se as próprias ideias de *episteme* e de *conhecimento* fossem intrinsecamente neutras.

Em tempo, “coletividades-outras”, “epistemes-outras”, “conhecimentos-outras”, etc., não significam, evidentemente, “outras coletividades”, “outras epistemes” ou “outras conhecimentos”, respectivamente. Trata-se de uma perspectiva situada ontologicamente fora dos perceptos e conceitos dados aprioristicamente; de se trazer para o mesmo nível ontológico processos outros de

ser/estar no mundo, inseridos de forma não externa ao mundo, posto que o mundo não existe objetivamente, como realidade *per se*; por ser o ideal de *objetividade* (em contraposição a de uma suposta subjetividade) a questão aqui [contra]posta. Não se pode “pensar objetivamente outros pensamentos” por dois motivos: a própria noção de *objetividade* é uma falácia, “objetivamente falando”; e a noção de “outros pensamentos” implica em encerrar os pensamentos-outros em nossa forma de pensar o pensamento, como algo exterior e objetificável.

Não se trata de *desconstruir* a forma “moderna” de pensar o mundo, mas de se deslocar seu eixo de compreensão/interpretação/apreensão de uma natureza tangível e imutável (a busca pelo que *é*) para uma condição mutável e relacional (na qual as categorias/processos de entendimento *estão*). Ontologias-outras, lógicas-outras, conhecimentos-outros: formas de estar/ser no mundo, mais do que de “pensar o mundo objetivamente” - se fosse o caso de se resumir aqui o desafio epistêmico que temos pela frente.

A separação cartesiana entre sujeito e objeto não se aplica a essas epistemes-outras: a própria ideia de que haja um “mundo lá fora”, objetivamente alcançável, em contraposição a um indivíduo situado em um *locus* epistêmico neutro (sem nação, orientação sexual, história, raça, memória, etc.) não leva em conta a pluriversalidade possível na construção do que quer que seja o “conhecimento”. Em suma, a ideia que contrapõe o “objeto” ao “ponto de vista” sobre tal objeto não leva em conta que, em outras formas de ser/estar no mundo (que não a moderna, euronorcêntrica) a realidade transcende o universo físico/empírico/tangível, superando essa dicotomia na qual se baseia a racionalidade moderna.

Em alguma medida, por trás dessas ideias está a própria divisão internacional do trabalho intelectual, na qual o Sul fornece experiências ou “pensamento” enquanto

o Norte produz “reflexões” sobre tais experiências, fornecendo “ciência”. Não há conhecimento possível fora da neutralidade objetiva e cientificamente legitimada pelos pares acadêmicos que avaliam os textos a serem publicados nos grandes periódicos internacionais. Evidentemente: em larga medida tais periódicos encontram-se na Europa e Estados Unidos, são publicados e lidos em francês ou inglês, privilegiam publicações de pesquisadores que têm acesso aos meios necessários (linguísticos, inclusive) para desenvolver suas pesquisas (bibliotecas, laboratórios, equipamentos de informática), etcetera. Nós, do “Sul”, operamos na lógica da imitação e da reprodução. Está em nossa matriz (colonial): em *Tristes Trópicos* Lévi-Strauss já chamava a atenção para o fato que seus jovens alunos brasileiros sabiam, mais que ele, das novidades acadêmicas da França. Sérgio Buarque de Holanda chama a atenção, em seu *Raízes do Brasil*, para o bacharelismo: todo mundo no Brasil gosta de ser chamado de “doutor” – mesmo quem não é. Ser doutor no Brasil é um marcador social de desigualdade (algo distinto de “diferença”: desigual pressupõe hierarquia) e tendemos a perceber esses processos – de distinção hierárquica e de fazer ciência – como esferas distintas. O ponto (ou um deles) é: o processo de conhecimento como vem sendo (re)produzido no Brasil – e nos países do Sul, em geral – tem sua raiz em processos muito mais gerais que dizem respeito à lógica da Colonialidade e à retórica da Modernidade e por isso mesmo tão somente podem ser compreendidos a partir de um campo mais amplo de relações de poder.

Não é por acaso que se reproduz internamente no Brasil a mesma lógica de produção e legitimação de conhecimento estruturalmente semelhante que marca a divisão internacional do trabalho científico-acadêmico. Um exemplo disso: dos 49 coordenadores de área da Capes (responsáveis, dentre outras coisas, pela avaliação de programas de pós-graduação) para os últimos triênios (ou

seja, pessoas reconhecidamente com papéis importantes em seus respectivos campos) nenhum é da região norte (para efeito de comparação, no atual triênio somente a UFRGS tem 6 coordenadores de área). Assim, uma das conclusões a podemos chegar — é ser o Norte e o Nordeste do Brasil ainda um imenso laboratório à academia do Centro-Sul. Não se trata aqui de um complexo de inferioridade ou algo assim: reproduz-se a lógica do *colonialismo interno* (a expressão é dos sociólogos mexicanos Rodolfo Stavenhagen e Pablo González Casanova) na academia brasileira, relegando a produção de conhecimento do Norte e do Nordeste (acadêmico, ou não) ao caráter de um “saber local”: essa concepção apenas legitima a lógica que contrapõe “saberes locais” a um “conhecimento global” (moderno, euronorocêntrico, branco, heterossexual, masculino, etc.). A generalização parece absurda e hiperbólica, mas vale como hipótese: trata-se de assumir aqui que a mesma estrutura de poder que legitima as relações de poder por trás de uma empregada negra com sotaque nordestino genérico na novela global também racializa, subordina e invisibiliza as possibilidades de existência de outras formas de saber fora do modelo legitimado pelas estruturas e instituições acadêmicas - racionais, modernas e objetivas.

Isso posto, temos muito o que pensar sobre “saberes indígenas” e camponeses, quilombolas, bem como demais comunidades “tradicionais” e subalternizadas, o que certamente inclui quaisquer coletivos que operem fora da lógica heteronormativa, branca, urbana, de classe-média do centro-sul do Brasil (os “coxinhas”), para nos mantermos apenas no país.

Provocações à guisa de conclusão (e vice-versa)

Ao nos lembrar do fato de que nós, brasileiros, somos latino-americanos, a noção de colonialidade possui

no Brasil imensos e inúmeros desafios. Um deles é por em xeque a historicidade tradicional ensinada desde cedo, contada a partir de ciclos e focando as regiões nas quais esses ciclos se localizaram, privilegiando quase sempre o olhar das elites metropolitanas e/ou [tras-]nacionais e o poder exercido sobre seus subalternizados: tudo unilinear e voltado ora para os interesses da metrópole, ora para os interesses das elites locais. Somos um país sem povo, sem voz, sem saberes, sem senões. O ponto a se destacar aqui (ao menos um deles) é que reproduzimos na compreensão da história do país a mesma dinâmica unilinear e teleológica que o Euronorte reproduz em torno de si mesmo: dos romanos e dos gregos chegamos aos ingleses e estadunidenses, como em um *continuum*, desprezando as omissões históricas e salientando-se as implicações políticas que isso venha a causar. Em larga medida, não é uma questão mais de “como chegamos aqui?”, que pressupõe um tempo unilinear e um “aqui”, enquanto lugar, unívoco. Mas nossa história não é somente teleológica: em que medida realmente cremos que haja um aqui/agora unívoco (e moderno, e masculino, e branco, e classe média, etc.) nos legitimar não apenas esse devir histórico mas também a ordem social da forma como se encontra?

A colonialidade em terras tupiniquins nos desafia a repensarmos a história em outros termos mas, além disso, outros termos da história: a sair da caixa e pensar que outras historicidades e afetos findam por ser obscurecidas por nossa visão pretensamente objetiva, neura e universalizante. Não apenas rever os velhos fatos sob novas roupagens, mas uma ruptura transepistêmica que visibilize as várias zonas de interstício invisibilizadas pelos processos coloniais ainda hoje em marcha. Não uma história relativa, ou relativista, mas relacional e reativa. Não com outros saberes, mas com, de e a partir de saberes-outros. Tanto quanto questionamentos (atuais, sempre) sobre o modelo de colonização e de poder no Brasil (colonial e atual)

pensar o Brasil a partir da colonialidade também nos urge a (re)pensar o IIRSA, a retomada do discurso e do modelo desenvolvimentista no Brasil – seja em obras de infraestrutura; na repressão cada vez maior às manifestações contrárias a Copa do Mundo e aos 20 centavos, que marcaram 2013; e, especialmente, na forma de ocupação da Amazônia, onde atualmente pululam usinas, rodovias, etc., mesmo que contrariamente a leis de proteção ambiental e à revelia dos povos que lá (aqui) habitam. Também se pode repensar a crescente influência (e respectivos efeitos) da bancada ruralista, da evangélica, o empoderamento (em nível não apenas nacional, mas transnacional) de grandes empreiteiras, etc. Mesmo a “acoxinuação” da política brasileira neste momento, com o movimento pelo *impeachment* da Presidente Dilma Rousseff concomitante ao recrudescimento dos discursos de direita – incluindo os pedidos de retorno da Ditadura Militar, são passíveis de serem incluídos no rol de temas a se pensar a partir da colonialidade, especial pelo claro teor racial presente desde as manifestações racistas contra eleitores de Rousseff nas redes sociais, até os mais recentes ataques a movimentos de classe enquanto produto de uma “cubanização” ou “venezuelização” do país.

O discurso heroico, desbravador, progressista/desenvolvimentista que marcou a colonização do país e depois sua interiorização e consolidação segue ainda hoje, mesmo que sob novas roupagens. Idem as relações de poder que as marcam. O negro e o índio (genéricos, sem história, passado, contradições e conflitos) seguem sendo explorados, mas surgem ainda outras categorias de demarcação racial e étnica (e portanto epistemopolítica) como “caipira”, “caboclo”, “sertanejo/baiano/paraíba”, etc. Novos termos, novas/velhas relações. A imposição de uma forma de ver o mundo, objetiva e neutra; uma invisibilidade epistêmica, não apenas justifica a exploração e suplantação dessas

subjetividades: as invisibiliza. Afinal, o que querem os índios, caboclos e ribeirinhos ao buscar barrar projetos que viabilizariam o “desenvolvimento do país”? Empreendimentos como Belo Monte, Santo Antônio, Jirau, etc., cumprem interesses de determinados grupos econômicos e políticos que certamente não são os diversos grupos locais afetados por suas construções. O que interessa é o Brasil, contraditoriamente, não os brasis, a quem sua condição de existência como *si* é negada: podem sim, sobreviver enquanto *outros*. Não se trata mais de perguntar somente “o que faz do Brasil, brasil”, como postula Roberto DaMatta em texto já clássico, mas o que fez dos brasis, Brasil... a que custo e preço ele se faz cotidianamente? A questão é desafiadora.

Processo de neoliberalização no Brasil: transformismo ininterrupto e novas formas de subsunção dos conflitos

Luis Fernando Novoa Garzon

Ao nos referirmos ao neoliberalismo não estamos nos referindo ao ideário neoliberal de Von Mises, Hayek, e Friedmam - cujo papel foi predominantemente retórico e ideológico - e sim ao conjunto de práticas de liberalização e demais políticas orientadas para expansão e concentração de mercado, originadas nos anos 1970 e que foram se tornando hegemônicas quando sistematizadas e receitadas pelas IFMs ao longo dos anos 80 e 90.

Esta última grande reestruturação do padrão regulatório do capitalismo teve pontos de partida e evoluções muito diferentes. Os chamados “anos dourados” do capitalismo, entre 1945 e 1971, somente o foram muito parcialmente e em um intervalo temporal e espacial restrito. O “consenso keynesiano” construído em torno da centralidade de políticas econômicas contra-cíclicas, isto é, capazes de sustentar a liquidez nos períodos de decréscimo, teve validade como fórmula provisória de estabilização dos capitalismos centrais e de seus entornos imediatos. A curta correspondência institucionalizada entre níveis de produção e de consumo logo deu lugar a uma defasagem crescente entre as exigências da acumulação e as bases sociais do consentimento.

Consideramos ser uma estratégia teórico-política deliberada a redução da crise estrutural do capitalismo a uma crise do chamado Welfare State ou do Estado desenvolvimentista, como se em um momento anterior fôssemos todos regidos por uma acumulação organizada, nacional e virtuosa. É objetivo do texto promover uma ampla depuração de qualquer “nostalgia do fordismo” (BRAGA, 2003) ou “saudades do subdesenvolvimento” (cf. ARANTES, P. *apud* SANTOS, 2007). Condição *sine qua non* para escapar às críticas datadas e para confrontar pseudo-alternativas que se apresentam em denominação composta do tipo “social-liberalismo” ou “neodesenvolvimentismo”.

A flexibilidade intrínseca à esta nova institucionalização é aquela que permite restaurar, depois exponenciar graus e ritmos de acumulação de capital. A combinação entre reestruturação produtiva e regulatória é entendida aqui como intento de restauração do poder de classe através do acionamento de múltiplas contratendências, como: a) precarização da força de trabalho e minimização de direitos sociais; b) amplificação dos mecanismos de valorização nucleados na esfera financeira; c) privatizações de bens e equipamentos públicos; d) novos padrões de internacionalização ainda mais assimétricos (BRAGA, 1996; HARVEY, 2007).

O duplo movimento ideal e a ofensiva redobrada

Em formulação paralela e complementar à de Keynes, Polanyi (2000) advoga a persistência histórica de um duplo movimento, um de expansão contínua do mercado (*commodification*) e outro de autoproteção social (*decommodification*). Em termos mais abstratos, observar-se-ia uma coreografia entre um movimento particular de descolamento da “economia de mercado” e um movimento geral de sua recolocação em uma “sociedade de mercado”.

A institucionalização deliberada e abrangente do mercado é, para Polanyi, a melhor forma para contornar reviravoltas históricas catastróficas. Contudo, foi o temor a essas reviravoltas ou a experiência parcial delas que tornou postulável a regulação sócio-política dos mercados. O duplo movimento aludido não pode obscurecer o também duplo papel do Estado, esteio da acumulação de capital e espaço de legitimação social. Duplo papel construído no embate e na composição de forças sociais e suas estratégias. Exatamente por isso reajustável e mutável ao ponto de se converter em ofensiva redobrada, acumulação legitimada em si mesma que cria uma esfera legitimatória reflexiva, mercado auto-regulado como se regulado fosse.

Polanyi criou um aparato analítico que procura exorcizar a virtualidade de um mercado desregulado. Seu trabalho seria, desse ponto de vista, uma racionalização possível do aprendizado da “sociedade”, após as duras lições da crise de 1929 e de duas guerras mundiais que a intercalaram. Depois disso, acreditava, não haveria mais ponto de retorno, haveria sim um ponto de culminação da regulação social do mercado, apresentada portentosamente como “A Grande Transformação”.

Na gênese traçada por Polanyi do movimento e do contramovimento, fica patente uma filosofia historicista da circunstância. Enquanto a expansão do mercado seria impulsionada pela dinâmica avassaladora da mercadorização, isto é, da generalização das relações comerciais e monetárias, que propicia a miragem de um mercado autorregulado, o contramovimento de proteção social supõe uma reação social auto-originada, uma espécie de anticorpo reequilibrador que se engatilha automaticamente a partir do acúmulo de contradições. Burawoy (2010), em crítica a um conjunto de autores (Peter Evans, Beverly Siver, Gay Seidman, entre outros) que escoraram seus últimos trabalhos na obra de Polanyi, sugere uma nova aplicação da categoria de “duplo

movimento”, despida da correlação apriorística e finalista que lhe dera Polanyi:

Uma vez que esta teleologia não funciona, uma vez que a tentativa de relegar o mal ao passado e o bem ao futuro é rejeitada, podemos enfim entender a história do capitalismo como uma sucessão de grandes transformações em que mercadorização e contramovimento embriam-se complexamente, sem um ponto de chegada definido (BURAWOY, 2010, p. 307).¹

A categoria assim depurada pode nos ser útil para desnudar a dinâmica profunda que rege as variações neoliberais. Depois de duas ondas de *commodification* desde o século XIX e duas ondas de “grandes transformações” (adoção das Leis Sociais no fim do século XIX, e Estado regulador/ Sistema Breton Woods após 1929), estaríamos sob a vigência de uma terceira onda de mercadorização sem que haja nenhuma terceira grande transformação à vista, muito menos engatilhada.

Isso nos remete aos anos 1970, quando se deu uma extraordinária reversão – endossaram-se panaceias de mercado nas revoluções ideológicas de Thatcher e Reagan, no Consenso de Washington, no ajuste estrutural, na Perestroika e finalmente no colapso da URSS. Assim, a regulação do estado deu margem a uma terceira onda de mercadorização em meados dos anos 1970, depois da crise do petróleo. (BURAWOY, 2010, p. 308).

Essa “terceira onda” de mercadorização foi interpretada por Jessop como a passagem do padrão *Welfare* de regulação para um padrão “*Workfare*”. Ao invés do Estado provedor e protetor, tem-se o Estado que retira

¹ Tradução livre do autor, como doravante todas demais citações.

seus suportes para liberar a laboriosidade e a eficiência latentes na sociedade. Nessa descontinuidade é que se vislumbra o que Jessop (2002b) denominou com o “paradoxo de Offe”: se por um lado o capitalismo não pode conviver com o *Welfare State*, por outro não consegue sobreviver sem ele (OFFE *apud* JESSOP, id, p. 334).

Assim como a democracia enquanto reinvenção social autônoma é incompatível com a lógica da acumulação e concentração incessantes, compromissos sociais acerca de uma “taxa média” de exploração ou de um nível mínimo prescritivo de direitos sociais demonstraram ser circunstanciais. Corpos estranhos ao organismo de extração de mais-valor e de acúmulo de capital, democracia e bem-estar servem de vacina, em dosagens adequadas, contra insurgências epidêmicas.

Variações do “Estado competitivo”

A acentuação de características típicas de um pólo em relação ao outro pode ser útil como primeira aproximação, além de revelar as categorias discursivas fulcrais que sustentavam/ sustentam práticas político-administrativas e suas críticas respectivas.

Os chamados novos “Estados competitivos”, idealmente “schumpeterianos” - que expressam a superação do padrão de bem-estar ou nacional-desenvolvimentista de Estado capitalista predominante do pós-Segunda Guerra até os anos 1970 (JESSOP, 2002b) – não podem competir, mas sim fazer competir. São Estados constituídos como espelho das “necessidades do mercado” naturalizadas de início, como institucionalidade facilitadora, permissiva e normalizadora de novos processos expropriatórios. Enfatizamos aqui não o espelhismo como reflexo ou derivação, mas como simultaneidade ou acoplamento estrutural entre as esferas econômica e política.

Na definição, por contraste, do Estado Schumpeteriano Competitivo², Jessop (2002a, 2002b) se vê compelido a formar um conjunto muito mais coerente do que o que se apresenta seja no plano objetivo, seja no discursivo. É preciso então dessubstantivar e desconstruir o conceito à luz da experiência histórica brasileira recente - tendo como alvo o que Jessop considera como pontos convergentes das proposições neoliberais:

1) A sua caracterização como “ideologia impregnada” nas instituições precisa aquilatar a variância dessa impregnação em distintas instituições – certamente mais intensa naquelas atinentes à política econômica e ao mercado financeiro.

2) A condição de ser espaço de convalidação da “internacionalização dos regimes” e das regras do jogo não pode ser entendida como uma emanação linear e homogênea de instituições multilaterais ou de um pretense super-imperialismo, e sim como uma tensa resultante de arranjos bilaterais, tri ou plurilaterais (blocos regionais e áreas de livre comércio, acordos setoriais transnacionais).

3) A disseminação da “inovação” como meta, premissa e justificação universal (porém particularizada) resulta em uma lógica inovacional voltada para a produtividade das empresas, para a exponenciação do consumo e para o (auto) disciplinamento social.

4) Quanto à fluidez ou “reduzida incidência dos aparatos institucionais”, é preciso perceber o que se descentraliza e

² A classificação impõe um norte não menos normativo que a de “Estado keynesiano”, só justificável para fins didático-analíticos, pois implica em uma aposição pouco judiciosa ao Estado das prerrogativas inovacionais e empreendedorísticas que Schumpeter idealmente reputava exclusivamente ao empresariado.

se torna cosmético e o que se blinda e se obscurece ao olhar e ao escrutínio público.

As variantes do ESC ao padrão neoliberal, que lhe seria congênito, procuram indicar possíveis especificações e adaptações regulatórias, mantendo de algum modo o liame com o tipo ideal shumpeteriano de *Workfare* (JESSOP, 2002a). Ao apresentar subtipos ideais que seguem, tratamos igualmente de aproximá-los ou contrapô-los às práticas historicamente determinadas no último biênio no Brasil.

Na variante neoestatista, um novo Estado surgiria como um espaço antecipador do mercado, um ente catalizador das inovações e coordenador da dinâmica descentralizadora e auto-reguladora dos mercados, já que, como o próprio Jessop reconhece, “Estado mínimo” e “livre mercado” são expedientes retóricos que recobrem um intensivo intervencionismo estatal em favor da abertura dos mercados e de sua posterior concentração. Esse tipo de Estado seria tributário, em sua forma organizacional, da “economia da informação”, transfigurando-se em “inteligência coletiva” das redes econômicas e sociais entrecruzadas. No caso brasileiro a definição dos chamados “setores estratégicos” seguiu os critérios de aptidão em ambientes de concorrência desleal ou monopolísticos.

Tal como uma edulcorada “sociedade em rede”, o neocorporativismo³ imaginado por Jessop pressupõe uma reestruturação processada entre o setor privado, o setor público e o “terceiro setor”. Uma desregulação coordenada tripartite com mediações e transições que procuram equalizar os sacrifícios e esforços feitos em nome da competitividade e da inovação. Já o neocorporativismo que

³ No sentido predominante que lhe deu Schmitter, o neocorporativismo é “um sistema de representação de interesses e/ou posições, um modo específico ou um arranjo institucional ideal-típico que articula interesses associativos organizados da sociedade civil com as estruturas decisórias do Estado.” (1974, p. 86)

perdurou após a reconfiguração patrimonial e a liberalização comercial-financeira nos anos 90 no Brasil “setorizou” o Estado à sua imagem e semelhança. Ao “terceiro setor” couberam as políticas focais nas lacunas. Política industrial para confirmar no futuro trajetórias pretéritas dos grupos econômicos mais “competitivos”, a política das “empresas-campeãs”: menos escolhidas que escolhedoras.

A variante neocomunitarista do ESC seria sua própria extrapolação pela via associativa e cooperativa. As parcerias público-privadas seriam sobrepujadas por parcerias público-sociais, entre Estado e o “terceiro setor”. No Brasil, antes considerado uma incubadora de experiências de democracia participativa, observou-se um processo de esterilização e pasteurização dos espaços participativos conquistados durante as mobilizações nos anos 80. Depois dos programas “focalizados” do período FHC, nos Governos Lula e Dilma, as políticas de redução da pobreza extrema se expandiram na mesma medida em que se contraíram as políticas universalizadoras de direitos a saúde, previdência e transporte urbano. Nas franjas das zonas processadoras de *commodities*, acoplam-se cinturões de agricultura familiar e redes de “economia solidária”. Neocomunitarismo sim, porém cosmético, com intuito dissimulador e domesticador.

Ao chamar a atenção para essas possíveis variações do Estado Schumpeteriano Competitivo, no começo dos anos 2000, Jessop parecia querer trazer, ao menos para o campo analítico, as alternativas suprimidas no lema neoliberal predominante à época, o TINA (*there is no alternative*). Ainda que a construção desse modelo seja tributária da abordagem típico-ideal weberiana, que restringe o escopo comparativo às significações da realidade – considerada inapreensível - Jessop parecia querer minar as proposições neoliberais de unicidade e culminância do regime *Workfare* e

disponibilizar um padrão de variações espaço-temporais que indicassem a continuidade de contradições e saídas.

Abordagem similar, porém com distintas implicações teóricas e políticas, é aquela que, naturalizando o modo capitalista de produção, busca distinguir seus distintos enraizamentos e suas distintas trajetórias a partir de premissas historicistas e (neo)institucionalistas. As “variedades de capitalismo” (*varieties of capitalism* – VOC)⁴ originariam-se de uma bipartição inicial: 1) economias de mercado coordenadas (*coordinated market economies* - CMEs), em que firmas e atores não mercantis constituem o marco institucional no qual as atividades econômicas se inserem e 2) economias de mercado liberais (*liberal market economies* - LMEs), nas quais as estratégias das firmas e das demais estruturas econômicas são definidas fundamentalmente pelo mercado. A classificação de “variedades do capitalismo” subentende uma não problematização do capitalismo como um sistema historicamente estruturado, um olhar estático que redundava em uma taxonomia territorialmente uniforme e homogênea.

Variegação e compossibilidade

Jessop, em seus escritos mais recentes, se distancia dessas formas homogêneas de catalogação em nome de conceituações como “compossibilidade” (JESSOP & JONES, 2010) e “capitalismo variegado” (*variegated capitalism*) (JESSOP, 2012; 2013a), conceito este refinado em conjunto com outros autores (BRENNER, PECK &

⁴ As variedades de capitalismo refletem a diversidade de estratégias empresariais – no bojo de singulares arcabouços institucionais, compondo uma escala comparativa reveladora de maior ou de menor eficácia de determinadas instituições. A primeira formulação da dicotomia entre um padrão anglo-saxão liberal e um renano regulado, foi feita por Albert (1993). Em momento posterior, a formulação foi sistematizada e alargada por Hall & Soskice (2001).

TEODORE, 2009; PECK, 2010). Adotamos aqui o conceito de neoliberalização ou de capitalismo variegado para nos referirmos a estruturas profundas, heterogêneas e contraditórias em que se estabelece uma determinada sobredeterminação baseada na capacidade do sistema dominante de afetar a performance e a evolução de ordens institucionais adstritas

Na (in)compossibilidade, isto é, na condição em que elementos e arranjos são compatíveis ou incompatíveis entre si, é possível perscrutar a contingência e a oportunidade da variação, da seleção e da institucionalização de uma determinada configuração socioespacial. Antes de investigar formas e funções de um determinado Estado observando-o isoladamente, mais frutífero é a compossibilidade destas formas e funções no sistema financeiro internacional e no último equilíbrio inter-imperialista. O preço da coexistência em espaços comuns determinados enquanto possíveis não é pequeno para os segmentos, classes, regiões e países compulsoriamente tornados complementares.

Sob o prisma de um “capitalismo variegado”, mereceriam ser destacadas:

(...) a) a importância das contradições capitalistas, conflitos enraizados em diferentes papéis no âmbito do circuito de capital e/ou da divisão global do trabalho e dos conflitos de classe, e b) a dependência da reprodução capitalista de aparatos extra-econômicos estruturais e institucionais e formas específicas de compromisso institucionalizado no interior do bloco do poder e entre este e as forças sociais e populares. (JESSOP, 2009, p. viii).

Os processos de neoliberalização promovidos por uma burguesia mundializada a partir de Estados-chave e sob dominância financeira só pode ser interpretada nos

termos de uma contrarrevolução permanente em que cabem todas as contratendências à queda tendencial da taxa de lucro simultaneamente, novas formas e novos alvos de expropriação e de acumulação se somam às tradicionais. Isso quer dizer que as alternativas para a reprodução e sobrevivência do capitalismo são proporcionais à abrangência e complexidade de suas contradições, alcançadas ao final do século XX.

Esse continuado processo de reestruturação significa a multiplicação das arenas de mercado existentes. As mediações e composições extra-econômicas ou não mercantis são reabsorvidas ou reconstruídas em moldes mais instrumentalizáveis. Na remissão feita por Oliveira, chegou a hora da “vingança do valor” depois de uma inconveniente intromissão de espaços de “anti-valor” (*apud* PAULANI, 2003).

Era FHC e Era Lula sob o ângulo analítico da “revolução passiva”

Com o propósito de inserir a passagem do entrechoque de projetos para o entrecruzamento discursivo-institucional em um marco analítico ampliado, faremos uso do referencial gramsciano de “revolução passiva”. Gramsci extrai o conceito do cenário estrito em que foi originalmente elaborado - o *Risorgimento* italiano⁵ - e o depura de sua aplicação mecanicista e essencialista por Cuoco, um escritor e ativista político vinculado ao levante republicano de Nápoles de 1799. Cuoco estabeleceu uma

⁵ O *Risorgimento* compreende os desdobramentos tortuosos da Revolução Francesa na Itália a partir de 1789 – ora insuflados pelas aspirações unificacionistas da burguesia italiana e setores médios, ora filtrados pela renitência das oligarquias rurais e do poder edesiástico – se estendendo até a unificação do país em 1871.

análise comparativa em que a “ativa” Revolução Francesa figurava irreproduzível nas condições italianas dadas⁶.

Gramsci considera que o conceito de “revolução passiva”, no uso ampliado e adensado que propõe, concerne a “toda época repleta de transformações históricas” (1999, p. 236), como cremos ser o caso do último biênio no Brasil. Neutraliza-se o sujeito antagônico de dois modos subsequentes: incorporando seu horizonte econômico-corporativo e impedindo a realização de seu potencial ético-político. A conservação que se faz nutrir da inovação, a revolução-restauração “‘sem Terror’, como ‘revolução sem revolução’, ou seja, como revolução passiva (...)” (GRAMSCI, 1999, p. 387).

O componente jacobino ou antagonista é a variável-chave da conceituação de revolução passiva. Como deduz W. Vianna (1997):

É a maior ou menor presença ativa do portador da antítese, mesmo que derrotado, o que singulariza uma forma atrasada de uma forma avançada. (...) o ator subordinado pode ser ativo (ou ter sido), sobretudo deve, e é sua ação que vai qualificar o resultado final como mais ou menos ‘atrasado’. (W. VIANNA, 1997, p. 101- 102)

Gramsci vale-se do cenário do *Risorgimento* para corporificar os dois pólos desse binômio. De um lado Cavour, representando os interesses liberal-conservadores da burguesia nascente no norte do país em barganha por autonomia política em condições de subalternidade internacional; de outro Mazzini, representando as difusas aspirações liberal-democráticas dos setores médios e da intelectualidade pela unidade nacional italiana.

⁶ Para Gramsci, “a expressão de Cuoco acerca da Revolução Napolitana de 1799 é somente um ponto de partida, porque o conceito foi completamente modificado e enriquecido” (1999, p. 194).

(...) no embate Cavour-Mazzini, em que Cavour é o expoente da revolução passiva-guerra de posições e Mazzini o da iniciativa popular-guerra de movimento, Cavour era consciente de sua missão (até certo ponto) ao mesmo tempo em que compreendia a missão de Mazzini, que por sua vez não parece ter sido consciente nem da sua nem da de Cavour. (...) houvera tido tal consciência, (...) o equilíbrio resultante da confluência de ambas atuações teria sido diferente. (GRAMSCI, 1999, p. 187-188)

No caso que aqui tratamos, em 2002, diante da crise de continuidade do padrão neoliberal estabelecido no Brasil a partir dos anos 90, Lula e o PT tinham plena consciência da missão que lhe atribuiriam FHC e o oligopólio financeiro. A “estabilização social” proporcionada pelos primeiros tornou-se premissa para a continuidade e o aprofundamento dos processos de reestruturação e flexibilização econômica iniciados pelos segundos. A antítese primeiro torna-se refém voluntária da tese, depois os papéis são invertidos:

(...) é o elemento de extração jacobina quem, no governo, aciona os freios a fim de deter o movimento das forças da revolução, decapita o seu antagonista, comprometendo-se a realizar, sob seu controle, o programa dele, e coopta muitos dos seus quadros, aos quais destina a direção dos rumos sistêmicos em matéria econômico-financeira. Mas será dele o controle da máquina governamental e o comando sobre as transformações moleculares constitutivas à fórmula do conservar - mudando, direcionadas, fundamentalmente, para a área das políticas públicas aplicadas ao social. (W. VIANNA, 2007, p. 51)

É preciso atentar que o momento antitético (o PT, a CUT e sua área de influência nos movimentos sociais) foi se tornando molecularmente compreensivo até finalmente chegar a ser afirmativo. O buraco, muito mais fundo que parece, foi cavado durante a trajetória ascendente do PT no interior da institucionalidade que referendou a decomposição do Estado e da economia nacional. Esta ascensão pacífica e gradual, iniciada após a derrota eleitoral de 1994, só seria possível com o compartilhamento crescente e consciente de propósitos e métodos com os protagonistas originais do desmonte. FHC e a tecnocracia tucana, depois de cumprida a tarefa demarcatória dos interesses oligopolistas-rentistas no Estado, passaram à condição de dedicados balizadores e sinalizadores “externos” dos mesmos. Na construção da chamada “convergência programática” entre PT e PSDB, enquanto o último pontificava acerca do programa, o primeiro se incumbiu da convergência em torno dele.

Uma das criações políticas mais generosas do impulso democratizante da sociedade brasileira voltou-se contra ela, como criatura estranha e ao mesmo tempo parte muito representativa dela, encapsulando-a implacavelmente. Pior que impasse hegemônico e bonapartismo é uma “hegemonia às avessas”⁷, provocação de Francisco de Oliveira, que pode parecer um contrassenso, mas a estupefação não é meramente conceitual.

O “transformismo ininterrupto”⁸ com o qual nos deparamos, mais que de personagens, é de cenários. O

⁷ “São os dominantes - os capitalistas e o capital, explicitamente - que consentem em ser politicamente conduzidos pelos dominados, à condição de que a ‘direção moral’ não questione a forma da exploração capitalista” (Oliveira, 2010, p. 27).

⁸ “[A dialética sem síntese], concedendo primazia aos fatos, estaria orientada para suprimir ou abafar a atividade dos seres sociais que emergiam com a democratização social. Ter-se-ia um processo de

deslocamento permanente do capitalismo (setorial, organizativo, territorial) vai tornando ilegíveis as concatenações, as costuras e as referências coletivas e identitárias. As fugas para frente agora requerem simultaneamente fugas laterais para solidificar suas fissuras no ato e em processo, recorrendo ao repertório intervencionista devidamente domesticado. Resgatar as condições de legibilidade dos campos de força, e apreender os deslocamentos em antecipação, é tarefa prioritária. Inócuo lamentar o terreno das opções perdidas, se não demonstrarmos a atualização da forma de dominação e as disputas em torno dessa atualização.

Confluências entre Estado e mercado e a vigência de políticas de despolitização

Ao contrário da ideia de uma gangorra entre mercado e Estado, que remeteria à separação um do outro, configuram-se dinâmicas convergentes de estatalização e de corporativização.⁹ O processo de burocratização empresarial decorrente não é menos centralizador ou menos corrupto que o original, além de se desenrolar em âmbito alheio à opinião e ao escrutínio públicos. As metas “nacionais” ou “sociais” somente valem se disserem respeito a agregados de interesses particulares. Por isso é que a “radicalização da democracia” hoje passa ao largo da institucionalidade liberal burguesa, pois ela foi, em grande parte, esvaziada inclusive de sua função retórica. A

transformismo ininterrupto, em que a ordem burguesa sempre se reperia – a Inglaterra seria o melhor exemplo – pela incorporação, selecionada pelas elites, de grupos e de indivíduos em posição subordinada.” (W. VIANNA, 1995, p. 224).

⁹ Corporativização seria a replicação dos princípios e estrutura organizacionais das corporações privadas nos braços operacionais do Estado, isto é, a conversão de empresa pública em empresa comercial-financeira, com relação ao seu funcionamento e à sua gestão.

ampliação da participação do setor privado na prestação de serviços essenciais e de infraestrutura, por exemplo, pressupõe um aumento proporcional de sua interferência na gestão desses mesmos serviços e na própria definição do direito a eles, o que remete à noção de “governança”.

Brandão (2011), nessa mesma direção, também chama atenção para o conceito de “estatalidade” trazido à tona por Brenner (2004); conceito que compreenderia, por um lado, desdobramentos e repercussões da ação estatal para além do aparelho do Estado, e por outro, incorporações e incrustações de dinâmicas sociais neste mesmo aparelho. Observa Brenner:

A noção de estatalidade (*statehood*) parece ser uma base mais precisa para descrever instituições políticas modernas, porque a noção não está sobrecarregada ontologicamente da configuração da organização escalar do estado, do nível de centralização estatal, ou do grau de isomorfismo institucional entre agências estatais. Ao passo que nos deparamos com estratégias políticas de estabelecimento de uma hierarquia centralizada e nacionalizada de poder estatal que de fato tiveram um papel central ao longo de grande parte do século XX, atualmente elas estão sendo amplamente superadas por uma configuração de estatalidade mais policêntrica, multiescalar e não-isomórfica que está sendo criada. Consequentemente, um novo arcabouço se faz necessário para transcender algumas premissas arraigadas acerca da organização espacial e institucional do Estado herdadas da ordem geopolítica vestfaliana (Brenner, 2004, p. 4).

Nesse novo arcabouço em que se multiplicam formas de Estado empresarial e de empresas-Nação, híbridos institucionais predominam tanto no interior do

Estado como também expressam uma indeterminável zona de intersecção entre Estado e mercado.

Na concepção das Agências Reguladoras, o Estado maximiza suas funções negativas, dedicando-se ao balizamento das regras definidas fora de seu escopo. A implementação de políticas setoriais é delegada a Agências com graus variáveis de autonomia ou de sintonia com os mercados. Por exemplo, a Agência Nacional de Águas (ANA) - criada em 2000 com a missão de implementar a política nacional de recursos hídricos – é vinculada ao Ministério do Meio Ambiente, mas tem autonomia administrativa e financeira, mandatos não coincidentes com os do Presidente da República e amplas prerrogativas de deliberação. A sua criação teve por objetivo emitir uma sinalização positiva para os investidores privados e lançar um convite para que os grandes usuários se envolvessem diretamente no processo decisório das políticas relativas à água no país.

As Organizações Sociais (OS), amparadas na lei nº 9.637, de 15 de maio de 1998, constituem um setor público não-estatal, um híbrido com personalidade jurídica de direito privado e munido com recursos públicos (dotação orçamentária e servidores públicos). As OS, ao atuarem em serviços considerados “não exclusivos” do Estado, excluem-no de qualquer responsabilidade objetiva, tal como ocorre na contratação de Organizações Sociais de Saúde (OSS) por Governos estaduais.

Assim como ocorre com as OS, cada parceria público-privada (PPP) criada implica não apenas na extinção de órgão ou entidade pública, mas na extinção de determinadas atribuições públicas. Por definição (Lei nº 11.079, de 30 de dezembro de 2004), as PPPs corporificam uma associação de capitais públicos e privados, de natureza contratual, em que se compartilham o financiamento, os riscos e os resultados de um determinado empreendimento. Essas parcerias autorizam a União, estados e municípios a

transferirem para grupos econômicos a execução ou gestão, total ou parcial, de qualquer "serviço, empreendimento e atividade de interesse público" – exceto, por enquanto, o poder de polícia e a administração da Justiça.

A Medida Provisória (MP) - com força de lei - foi instituída pela Constituição de 1988 através do art. 62 em substituição ao discricionário instrumento do Decreto-lei vigente no Regime Militar. Além do crivo legislativo posterior, a MP requer situações excepcionais de relevância e/ou de urgência para que seja adotada. O Executivo, convertido em arena última de acordos entre os capitais mais concentrados, fez da MP uma técnica de governo que obscurece o processo decisório e torna objetos de discussão legislativa fatos já consumados. Note-se que invariavelmente decisões de interesse explícito da parte dos agentes de mercado são adotadas por meio de MPs, como se deu no caso das medidas de privatização e de desregulamentação trabalhista, social e ambiental nos últimos vinte anos.

Esses mecanismos híbridos ou arranjos institucionais com preponderância de atores privados não são, porém, infensos a atribuições e metas prévias. Amsdem (2001), ao estudar a margem de manobra da política econômica de países emergentes, diferencia dois tipos de instrumentos de interação entre Estado e mercado: os mecanismos de controle (*mechanisms of control*) formalmente estabelecidos, vinculados à conformidade legal, tributária e também a obrigações comerciais e financeiras originadas de acordos de livre comércio ou com Instituições Financeiras Internacionais; e os mecanismos informais e diversificados de estímulo ao desenvolvimento tecnológico, com conteúdo local, metas de exportação etc. (*mechanisms of resistance*).

Não corroborando com a perspectiva descentralizadora do desenvolvimento em escala mundial que, segundo Amsdem, integraria as economias industriais

tardias restantes aos benefícios do mercado global, interessa-nos apreender o fato da inefetividade patente dos mecanismos baseados na letra da lei em contraposição ao caráter tentativo e persuasivo dos mecanismos extraeconômicos à disposição do Estado. O cumprimento de metas públicas ou o atendimento a interesses difusos não está garantido *a priori* por nenhuma “cultura cívica” ou norma consuetudinária, mas sim depende - quando muito - de um conjunto de incentivos e de “correções premiadas”.

O Poder Judiciário, frente a outros dois poderes muito mais permeáveis às injunções do bloco no poder (capturas, loteamentos e segmentações correspondentes), converte-se em última instância do conflito: um muro das lamentações dos interesses seletiva e estruturalmente excluídos da agenda política ou instrumento derradeiro desta mesma exclusão. A multiplicação de instrumentos extrajudiciais expressa a sobrecarga e a erosão dessa última instância. Os Termos de Ajustamento de Conduta (TACs), objeto do presente estudo, têm sido adotados como instrumentos preventivos de desjudicialização.

No bojo dessa dinâmica despolitizadora e consensualista, instrumentos de “solução” ou “prevenção” de conflitos vêm se espalhando. No âmbito do Conselho Administrativo de Defesa de Concorrência (CADE), foram criados os Termos de Compromisso de Cessação de Prática (TCCs), como estipula a Lei nº 8.884, de 11 de junho de 1994.¹⁰¹¹ Os TCCs são acordos firmados entre o Conselho

¹⁰ Conforme consta no art. 53 da Lei nº 8.884, de 11 de junho de 1994, em qualquer fase do processo administrativo poderá ser celebrado, pelo CADE ou pela SDE *ad referendum* do CADE, compromisso de cessação de prática sob investigação, que não importará confissão quanto à matéria de fato, nem reconhecimento de ilicitude da conduta analisada.

¹¹ Segundo consulta à legislação, a **Lei nº 12.529, de 30 de novembro de 2011, revogou os dispositivos da Lei nº 8.884, de 11 de junho de 1994. A Lei nº 12.529, de 30 de novembro de 2011, estrutura o Sistema Brasileiro de Defesa da Concorrência; dispõe sobre a**

Administrativo de Defesa Econômica (CADE)¹² e qualquer pessoa natural ou jurídica, de natureza pública ou privada, que esteja sendo investigada em processo administrativo de prática lesiva à ordem econômica, indicando a cessação da conduta lesiva desta última à ordem econômica. Dessa maneira, sob a alegação de um combate mais efetivo contra conduta lesiva à ordem econômica, são criadas arenas de intermediação que definem um perfil de concentração considerado adequado ao lugar do setor e do país na cadeia de valor global. Ao invés dos morosos processos formais de verificação contábil-financeira de formação de monopólios, as fusões e aquisições seguem seu ritmo próprio desde que atendam a alguns ajustes pontuais, devidamente acordados nos marcos de TCCs. Outra hipótese de ajuste é a referente ao Termo de Compromisso de Desempenho (TCD), previsto no art. 58 da Lei nº 8.884/94,¹³ e vinculado aos atos submetidos a controle pelo

prevenção e repressão às infrações contra a ordem econômica; altera a Lei nº 8.137, de 27 de dezembro de 1990, o Decreto-Lei nº 3.689, de 3 de outubro de 1941 - Código de Processo Penal, e a Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985; revoga dispositivos da Lei nº 8.884, de 11 de junho de 1994, e a Lei nº 9.781, de 19 de janeiro de 1999; e dá outras providências. O art. 13 da referida lei possibilita "propor termo de compromisso de cessação de prática por infração à ordem econômica, submetendo-o à aprovação do Tribunal, e fiscalizar o seu cumprimento".

¹² O Conselho Administrativo de Defesa Econômica (CADE) é uma autarquia federal, vinculada ao Ministério da Justiça, com sede e foro no Distrito Federal, que exerce, em todo o território nacional, as atribuições dadas pela Lei nº 8.884/1994. O CADE tem como missão zelar pela livre concorrência no mercado, sendo a entidade responsável, no âmbito do Poder Executivo, não só por investigar e decidir, em última instância, sobre a matéria concorrencial, como também fomentar e disseminar a cultura da livre concorrência.

¹³ Conforme consta no art. 58 da Lei nº 8.884, de 11 de junho de 1994, o Plenário do CADE definirá compromissos de desempenho para os interessados que submetam atos a exame na forma do art. 54, de modo

CADE, em função da “dominação de mercados relevantes de bens ou serviços”.¹⁴

O Tribunal de Contas da União, quando da alteração de seu Regimento Interno, através da Resolução TCU nº 246, de 30 de novembro de 2011, passou a admitir a fiscalização de repasse de recursos públicos mediante “convênio, acordo, ajuste ou outros instrumentos congêneres”.¹⁵ Em 15 de dezembro de 2011, a partir da promulgação da Lei Complementar nº 120, o Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais instituiu o Termo de Ajustamento de Gestão (TAG),¹⁶ no que foi seguido pelos Tribunais de Contas do Estado de Goiás, Mato Grosso e Sergipe, entre outros. Assim, a inabilitação para desempenho de cargos políticos e administrativos fica vinculada ao cumprimento de acordos que extravasam o âmbito legal.

A coalizão político-econômica formada nos Governos Lula e no atual Governo Dilma, até meados de 2013, vinha sendo apresentada por fundações empresariais internacionais e Instituições Financeiras Internacionais

a assegurar o cumprimento das condições estabelecidas no § 1º do referido artigo.

¹⁴ Segundo Fernando de Magalhães Furlan (presidente do CADE até 2012, hoje requisitado consultor empresarial), os acordos de concentração devem crescentemente substituir as práticas litigiosas. Afirmou ainda que até mesmo o Banco Central estuda replicar a fórmula junto a instituições bancárias: “Isso é uma tendência mundial, e aqui no Brasil não será diferente”. (Cf. O Estado de São Paulo, “Cade firma 9 acordos para cessar danos à concorrência”. Seção Economia & Negócios, São Paulo. 16 de dezembro de 2010).

¹⁵ Conforme art. 254 da Resolução TCU nº 246, de 30 de novembro de 2011.

¹⁶ Lei Complementar nº 120, de 15 de dezembro de 2011, que alterou a Altera a Lei Complementar nº 102, de 17 de janeiro de 2008 (Lei Orgânica do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais), instituiu no âmbito do Tribunal o Termo de Ajustamento de Gestão (TAG).

como exemplo de combinação de eficácia e efetividade na implementação de políticas de liberalização e de estímulo ao investimento do setor privado. O fato de terem sido criadas, no Brasil, as condições para a construção de uma “esquerda para o capital” faz com que a “direita” desapareça convenientemente, passando ela própria a ser a demarcadora, em cada momento, dos limites do que seja o “centro”. A esquerda para o capital pressupõe uma direita para o social: enquanto a primeira se dedica a cuidar da proteção dos investimentos e da disciplina fiscal, a segunda se propõe a expandir sua “responsabilidade social” e a criar novos referenciais para uma cidadania de mercado.

Apresentado como modelo de silenciamento e invisibilização do conflito social, o Brasil recebia atenção especial do Banco Mundial. Em visita recente ao Brasil, o Presidente do Banco, Jim Yong Kim, destacou a “exemplaridade” do país quanto à sua capacidade de conciliar crescimento, estabilidade econômica e estabilidade social, particularmente em um quadro de estagnação econômica nos países centrais e graves conflitos em suas periferias imediatas.

(...) o que temos argumentado é que o crescimento econômico sem inclusão pode gerar instabilidade no interior das sociedades. Esta é uma das lições que aprendemos com a Primavera Árabe. Portanto, na nossa visão, o compromisso explícito deste Governo [brasileiro] com a inclusão social é decisivo. Este Governo tem feito algo que é especialmente importante, no sentido do que podemos chamar de Santo Graal ou a Santíssima Trindade: associou saúde, educação e bem-estar social através de programas como Bolsa Família e Brasil Sem Miséria. Estes programas estão vinculando entre si três setores-chave, investindo em capital humano que pavimenta futuros níveis de desenvolvimento econômico. Essa é uma tarefa

árdua a ser cumprida, e o compromisso deste Governo tem sido extremamente impressionante. Assim precisamos ver sucesso aqui, de modo que possamos continuar a defender que este é o melhor caminho para o desenvolvimento. Acelere o crescimento econômico, certifique-se de que este crescimento é originário do setor privado, mas faça isso de modo inclusivo, que envolva toda a população. Invista em infraestrutura, todo tipo de infraestrutura, mas invista em capital humano também (World Bank, 2013).

Já em entrevista dada alguns meses depois, Jim Yong Kim precisou equiparar o que antes considerava acima da média, argumentando que nenhum país estaria imune a convulsões oriundas da desigualdade e da pobreza extremas. A “lição aprendida” na Primavera Árabe teve que ser repassada após as Jornadas de Junho no Brasil. Na perspectiva unificadora dos interesses capitalistas no plano mundial, o Banco Mundial emite um alerta quanto à insuficiência de determinados níveis de crescimento econômico e de processos inclusivos. Segundo o Presidente do Banco Mundial, apesar dos “meritórios esforços” do Governo brasileiro, “subsistem muitas desigualdades” e, portanto, seria necessário “iniciar uma nova etapa de crescimento econômico.” (Agence France Presse, 2013).

A combinação da democracia representativa com a democracia participativa tem sido avaliada como concessão necessária para conferir mínima efetividade às decisões. Em tempos de insurgência, oscilam entre a promessa de reformas institucionais e a repressão aberta contra aqueles que não quiserem restringir sua atuação ao esquadro “autorizado” de organização e de expressão populares. A alardeada “crise de representação” por que passa o Brasil não se reduz, portanto, a uma falha técnica de seu sistema político, é antes uma crise de hegemonia em que se expressa a incapacidade do bloco no poder de obter

consentimento dos dominados. Não casualmente, os protagonistas das Jornadas de Junho foram os segmentos da juventude que foram “socializados” em um mercado de trabalho e em um sistema de ensino altamente precarizados.

As políticas de fragmentação e de desmanche dos serviços públicos afetaram duramente tanto as formas clássicas como as formas compostas de representação e por isso espaços difusos e transversais têm surgido. Iniciativas espontâneas e fóruns de discussão têm procurado criar novos campos de incidência e de enfrentamento. É preciso reinventar a escala da representação e da participação em campo insubmisso ao mundo empresarial-financeiro e seus braços políticos (a grande mídia, as associações empresariais e os partidos da ordem).

Referências Bibliográficas

AGENCE FRANCE PRESSE. No country immune from turmoil over inequality: World Bank's Kim. Washington, 28 de junho de 2013. Disponível em: <<http://www.afp.com/en/node/989867>>. Acesso em: 06 de agosto de 2013.

ALBERT, M. *Capitalism vs. Capitalism*. New York: Four Wall Eight Windows, 1993.

AMSDEM, Alice. H. *The Rise of “The Rest”: Challenges to the West from Late-industrializing Economies*. New York: Oxford University Press, 2001.

BRAGA, R. “Risorgimento, Fascismo e americanismo: a dialética da passivização”. In FERNANDES, E. *et al.* *O Outro Gramsci*. São Paulo: Xamâ, 1996, p. 167-182.

_____. Mediações institucionais e inovações metodológicas: a teoria da regulação e a formalização da dinâmica econômica histórica”. *Sociedade e Estado*, vol. 17, n. 2, 2002, p. 429-454.

_____. *A nostalgia do fordismo: modernização e crise na teoria da sociedade salarial*. São Paulo : Xamã, 2003.

_____. “Apresentação”. In: OLIVEIRA, F. RIZEK, C. e BRAGA, R. (orgs.) *Hegemonia às Avessas*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 07-14.

BRANDÃO. Carlos. A Busca da Utopia do Planejamento Regional. *Revista Paranaense de Desenvolvimento*, n.120, 2011, p.17-37.

BRENNER, N., PECK, J., THEODORE, N. “Neoliberal Urbanism: Models, Moments, Mutations.” *SAIS Review* vol. XXIX, n. 1, 2009, p. 49 – 66.

BRENNER, N., PECK, J., THEODORE, N. “Variegated neoliberalization: geographies, modalities, pathways.” *Global Networks* vol. 10, 2, 2010, p. 182–222. Disponível em http://as.nyu.edu/docs/IO/222/Brenner_Peck_Theodore_2010_Global_Networks_final_PDF_file.pdf. Acesso em junho de 2013.

BURAWOY, M. “From Polanyi to Pollyanna: The False Optimism of Global Labor Studies.” *Global Labour Journal*, Vol. 1, Issue 2, 2010. Disponível em <http://digitalcommons.mcmaster.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1040&context=globallabour>

- CUOCO, V. *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*. Milano: Stampatore Librajo, 1806. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=uGUPAAA_AQAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q=passiva&f=false. Acesso em maio de 2013.
- GRAMSCI, A. *Cuadernos de la Carcel* -Tomo V. México-DF: Ed. Era, 1999.
- HALL, P. & SOSKICE, D. *Varieties of Capitalism*. Oxford University Press, 2001.
- HARVEY, D. “Neoliberalismo como destruição criativa.” *Revista de Gestão Integrada em Saúde e Meio Ambiente*, v. 2, nº 4, Tradução de Marijane Vieira Lisboa, Senac-São Paulo, agosto de 2007, p. 1-30. Disponível em: http://www.interfacehs.sp.senac.br/br/traducoes.asp?ed=4&cod_artigo=74. Acesso em junho de 2013.
- JESSOP, Bob. “Liberalism, Neo-Liberalism and Urban Governance: A State Theoretical Perspective.” *Antipode*, 34 (3), 2002a, p. 452-472.
- JESSOP, B. *El futuro del Estado Capitalista*. Madrid: Ed. Catarata, 2002b.
- JESSOP, B. “Foreword.” In: Van APELDOORN, B., DRAHOKOUPIL, J., HORN, L. (eds.) *Contradictions and Limits of Neoliberal European governance: From Lisbon to Lisbon*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. viii – xi.
- JESSOP, B. “The world market, variegated capitalism, and the crisis of European integration.” In: Petros Nousios; Henk Overbeek; Andreas Tsolakis (eds.) *Globalization and European Integration: Critical Approaches*

to *Regional Order and International Relations*. London: Routledge, 2012. p. 91-111.

JESSOP, B. “Variegated Capitalism and the Eurozone Crisis: Modell Deutschland, Neo-Liberalism, and the World Market.” National Bank of Poland. Conference 24 April 2013. Disponível em http://www.nbp.pl/badania/seminaria_files/24iv2013.pdf. Acesso em junho de 2013.

JESSOP, B., JONES, M. “Thinking State/Space Impossibly.” *Antipode* 42 (5), 2010, p. 1119 – 1149.

JESSOP, B., SUM, L. *Beyond the Regulation Approach: Putting Capitalist Economies in their Place*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2006.

MARX, K. & ENGELS, F. Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas. Lisboa: Ed. Avante, 2006. Disponível em <http://www.marxists.org/portugues/marx/1850/03/mensagem-liga.htm>. Acesso em maio de 2013.

OLIVEIRA, F. “Hegemonia às avessas.” In: OLIVEIRA, F. RIZEK, C., BRAGA, R. (orgs.) *Hegemonia às avessas*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 21-27.

PAULANI, L. M. “Os Trinta Anos da Crítica à Razão Dualista ou Que Saudades do Subdesenvolvimento.” *Margem Esquerda*, n. 2, 2003, p. 198-204.

PECK, J. *Constructions of Neoliberal Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

POLANYI, K. *A Grande Transformação - as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.

SANTOS, L. G. de. “Brasil contemporâneo: estado de exceção?” In: OLIVEIRA, F. de; RIZEK, C. S. (Orgs.). *A era da indeterminação*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 258-325.

SCHMITTER, P. C. “The New Corporatism: Social and Political Structures in the Iberian World.” *The Review of Politics*, Vol. 36, No. 1, 1974, p. 85-131. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1406080>. Acesso em junho de 2013.

W. VIANNA, L. “O ator e os fatos: a revolução passiva e o americanismo em Gramsci.” *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v.38, n.2, 1995, p. 224.

W. VIANNA, L. *Revolução Passiva*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

W. VIANNA, L. “O Estado Novo do PT”. *Política Democrática*, nº 18, 2007, p 45-53. Disponível em <http://issuu.com/revistapd/docs/pd18?e=4021658/3063187>

WORLD BANK, Media Roundtable with World Bank Group President Jim Yong Kim in Brasilia, Brazil. Transcript, march 2013. Disponível em: <<http://www.worldbank.org/en/news/speech/2013/03/05/media-roundtable-world-bank-group-president-jim-yong-kim-brasilia-brazil>>. Acesso em: 22 de maio de 2013.

O “Despovo” Amazônico e os Projetos de Nação

Antônio Cláudio Rabello

Sônia Ribeiro de Souza

A ilustração europeia marcou a consagração política e filosófica da República como expressão máxima de organização sociopolítica. O ideário republicano pretendeu impor uma conotação eminentemente política e coletiva ao que antes era concebido como “espaço público”, por meio da participação política do povo no Estado. Esta participação deveria forjar – e, de fato, em certos contextos o fez – a construção da identidade da nação, tanto quanto elaborar os sentidos e símbolos associados ao seu coletivo. Ou seja, na relação Estado-povo, novas instituições características da República surgiram. É na busca pela compreensão desta nova relação política, instaurada a partir de uma concepção republicana, que Hobsbawm¹, com base em uma análise linguística da nação, destaca elementos que possibilitem a compreensão de como se dá a relação entre povo e Estado numa República.

Hobsbawm observou que nos EUA recém-independentes o termo nação era comumente substituído, nos discursos presidenciais, por expressões como “povo”, “união”, “confederação”, “nossa terra comum”, “público”, “bem-estar público” ou “comunidade” – artifício que visava contornar a luta dos estados federados por maior força centralizadora. Tal discurso repetiu-se nas nações que se constituíram como Repúblicas.

¹Cf. Eric Hobsbawm, *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

Formalmente, a República consagrou-se como sistema baseado na representatividade política capaz de construir um espaço público, que foi, no entanto, rapidamente subsumido pelo Estado. No âmbito da prática política republicana, a luta pela construção do espaço comum foi frequentemente substituída pelo projeto de formar um “espírito público” que, realizando a ambição ideológica de qualquer poder, participasse deste magma que fez existir a sociedade como tal, fornecendo-lhe sua identidade.

A República foi proclamada por uma elite econômica agroexportadora carente de símbolos e projetos para a constituição da nação brasileira. Os modelos utilizados foram espectros de modelos europeus falsamente adaptados a uma falsa realidade brasileira. Entretanto, o poder político e econômico esteve concentrado nas mãos dessa elite por mais de trinta anos.

O FRACASSO DA FORMAÇÃO DO SENTIDO DA BRASILIDADE

O Estado aparece como a realização do interesse geral [...], mas na realidade ele é a forma pela qual os interesses da parte mais forte e poderosa da sociedade (a classe dos proprietários) ganham a aparência de interesses de toda a sociedade².

Partindo deste princípio, Marilena Chauí entende o surgimento das novas relações de pertencimento no mundo ocidental balizadas pelo sistema capitalista. Assim, a organização dos povos em torno do Estado-nação teria como base de sustentação a lógica introduzida pelo capitalismo e, como significação central e estruturante, o

²Marilena Chauí, *O que é ideologia*, São Paulo, Abril Cultural/Brasiliense, 1984, p. 69.

capital. A unidade conferida à nação e a força do sentimento nacionalista do povo lutando pela autonomia do seu Estado foram, sem dúvida, elementos indispensáveis para a construção da economia capitalista, mas as relações de causa e efeito entre nacionalismo e capitalismo mostram-se insuficientes para explicar a permanência da nação no momento contemporâneo, quando a lógica do mundo globalizado impõe sua destruição, de forma que a elucidação dos sentidos modernos do nacionalismo não pode dispensar um reexame das bases culturais e simbólicas em que igualmente se estabelecem.

Chauí observa que a oposição entre o “nacionalismo” e o “popular” é constante nos discursos republicanos. Na formulação da autora, esses adjetivos indicam maneiras diferentes de representar a sociedade sob o signo da unidade nacional. Nação e povo são suportes de imagens unificadoras, tanto no plano do discurso político e ideológico, quanto no plano das experiências e práticas sociais. No entanto, ela comenta, apesar da tendência à uniformização sugerida pelas operações de redução da sociedade a cada um destes termos, a ideia de unidade, por si só, em nada obriga ou sequer implica acessoriamente uma tendência a uma ausência de diversidade. Todavia, visto ser possível falar em “sentimento nacional” e em “consciência nacional” como fundadores de uma “identidade nacional”, tanto quanto é possível falar em “soberania popular” materializada em instituições políticas visíveis e na materialidade do “espírito do povo”, é preciso ainda admitir a complementaridade do conceito do povo, a interioridade do popular comportando a exterioridade fixada pela realidade da nação. Essa complementaridade é, no entanto, frequentemente negada, através da oposição entre os dois termos que justifica as exclusões operadas no seio da sociedade. Em boa dialética, Chauí sugere que, em outros momentos, a unificação dessas instâncias determinadas ou particulares se faz por meio de um

terceiro termo, transcendente e dotado de universalidade: o Estado nacional, fundado na soberania popular.

Assim, é o Estado que define finalmente o nacional-popular. Para Chauí, não é casual que no Brasil as ideias de “consolidação nacional”, “construção”, “preservação”, “proteção”, “desenvolvimento”, “modernização”, “integração” e “consolidação nacional” tenham se constituído em políticas do Estado e para o Estado.

As diferentes elaborações do nacionalismo e das formas de incorporar o popular ao nacional foram e são partes indispensáveis deste processo de constituição da modernidade e regra de ouro da história política brasileira.

Quando opostos, os termos distinguem na nação o que é “popular” do que é “sociedade”. Nesse caso, o nacional corresponde univocamente à nação enquanto unidade. Quanto ao popular, corresponderiam experiências múltiplas e distintas, frutos da divisão social, que não se apresentam mais como um único conjunto. Quando o popular deixa de indicar o aspecto jurídico da cidadania e da soberania para indicar as classes sociais, torna-se impossível reconciliá-lo imediatamente com o nacional. Porém, justamente por essa razão, não só o Estado nacional procura dissimular essa divisão, mas ainda se esforça para absorver o popular no nacional. Eis a razão de o Estado brasileiro constantemente recorrer a campanhas nacionalistas, invertendo o sentido da união.

Assim, considerando as raízes do Estado-nação tanto quanto a centralidade da significação do nacionalismo pelo sistema capitalista – segundo Castoriadis³, carente da produção de significados sociais capazes de criar um imaginário social forte o bastante para forjar a adesão social – e considerando, ainda, a análise de Chauí, para quem a

³Cornelius Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

restrição da função originária do Estado se dá a partir dos interesses hegemônicos de uma classe social, por vezes destituindo inclusive o povo de sua participação na composição da nação, podemos compreender como foram relevantes, para a formação da unidade nacional, os discursos dos intelectuais da Primeira República.

Em termos mais gerais, o papel dos intelectuais da Primeira República foi tentar unificar a nação em torno do lema “Consolidar a nação”. Autores como Silvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues e outros pretendiam compreender e conferir uma efetividade à identidade social brasileira. Seus trabalhos retrataram de maneira fiel o tipo de nação que uma dada elite queria consolidar e cujos objetivos limitavam-se à exigência de adequar os indivíduos à sua concepção própria de civilização/progresso, formando trabalhadores para a futura sociedade.



Compreender e concretizar a identidade social brasileira: preocupação central entre os intelectuais da Primeira República

Nessa guerra pelo monopólio de sentido, a identidade nacional se construiu, entre outras coisas, como oscilação entre a radical negação das diferenças regionais – elementos compostos que só faziam perturbar a igualdade necessária à unidade – e sua aceitação – que definia uma

organicidade estabelecida com base em uma rígida hierarquização das características regionais.

Os discursos sobre a formação da nação estampam claramente, no início do período republicano, para o pensamento educacional da época: “a uniformização de ideias e costumes é que precisamos alcançar”⁴. A negação da legitimidade da cultura regional e a exclusão das diversidades culturais tiveram por fundamento constante a urgência de construção de uma identidade nacional homogênea e irreduzível, incapaz de ser pluralizada. Isso porque, segundo Mota⁵, nesse período só se considerava como cultura o que era produzido pelas manifestações intelectuais e artísticas da elite. Essa cultura deveria ser válida para a toda nação. No entanto, vale ressaltar que a produção cultural de Silvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues era, basicamente, pautada nos padrões europeus, que impunham uma valoração hierarquizada das sociedades, em que superiores eram aquelas sociedades capazes de desenvolverem projetos civilizatórios e de crescente progresso.

É claro que, nesse contexto, o regionalismo só aparece como um problema a ser resolvido pela negação ou pelo controle. Em seu projeto de construção da unidade nacional, o Estado republicano brasileiro preocupou-se em homogeneizar as diferenças culturais, identificadas como “características regionais”, a partir de um padrão cultural ideal reconhecidamente calcado nos padrões europeus.

O ideário civilizatório da Primeira República difundiu-se, entretanto, ao resistir em aceitar as diferenças

⁴Eunice Caldas, *O melhor meio de divulgar o ensino primário no país*, São Paulo, Est. Graph. Cyro Massetti & Cia., 1923, p. 29. A autora era diretora de uma escola municipal no Rio de Janeiro, na década de 1920, e seu relatório pertence ao acervo do arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no Rio de Janeiro.

⁵Carlos Guilherme Mota, *Cultura brasileira ou cultura republicana?* *Estudos Avançados*, São Paulo, Edusp, v. 4, n° 8, jan./abr. 1990.

regionais presentes e espalhadas pelo imenso território brasileiro. A elite que naquele momento ocupava o poder político e econômico não conseguiu encontrar alternativas para o controle ou cooptação da grande região amazônica. Esta se tornou o espelho do que não se queria ter: o indomável e o atraso. Apenas duas instituições criadas por essa Primeira República conseguiram penetrar nesse “não-Brasil”: o Exército nacional e a homogeneidade funcional da escola pública, com seu currículo comum básico nacional e sua arquitetura tipicamente litorânea.

AS CONSTRUÇÕES DO “NÃO-BRASIL” AMAZÔNICO: A NEGAÇÃO DO DIFERENTE

Ao longo do período Vargas, as disputas em torno de projetos nacionais e a construção da significação da nacionalidade ganharam novos atores. Apesar dos matizes distintos entre projetos nacionais diversos, que buscavam constituir-se enquanto pensamento hegemônico, a incorporação da região amazônica continuou balizada pela sua significação de “não-Brasil”. Um exemplo dessa construção pode ser percebido na consolidação dos setores ligados à atividade mineral.

Durante o período Vargas, duas argumentações se fizeram constantes nos artigos e discursos dos interessados na consolidação do setor mineral brasileiro: as potencialidades minerais do Brasil e a necessidade de uma indústria mineral forte para dar suporte ao processo de industrialização que se consolidava. Analisando o papel do aspecto nacionalista do período, Mendonça pondera sobre a manifestação dos interesses de classe frente aos problemas nacionais.

O nacionalismo, assim emergente, passou a integrar os discursos governamentais e a justificar suas próprias realizações, sendo encampado como um

projeto do Estado cujo papel seria o de mobilizar cada vez mais amplos setores sociais no sentido de engajá-los na tarefa de solucionar os problemas da sociedade como um todo. Por outro lado, em contrapartida, também se legitimava a identidade que alguns grupos estabeleciam entre a solução de seus problemas (leia-se interesses de classe) e a dos problemas nacionais⁶.

A autora ainda ressalta a participação dos setores médios, dos militares e da burguesia industrial neste debate sobre os “problemas nacionais”, traduzidos na siderurgia, exploração do petróleo e segurança nacional. O projeto nacional revelava a importância da política mineral para as indústrias de base que se instalavam no país. Estabelecia-se uma imbricação inabalável entre discurso nacionalista e o industrialista, pois não havia como levar a cabo um projeto de modernização nacional sem industrialização. De forma semelhante, a extração de petróleo transformava-se em um problema de soberania nacional.



Escola Pública na Amazônia, 1908

⁶Sônia Regina Mendonça, *Estado e economia no Brasil: opções de desenvolvimento*, Rio de Janeiro, Graal, 1985, p. 36.

A insuficiência da produção mineral brasileira e o desconhecimento acerca dos reais potenciais amazônicos contribuíram para a construção de um discurso dos setores minerais congregador de um projeto nacional que estabelecia que o desenvolvimento se daria pelo viés da industrialização. Esta, por seu lado, careceria de investimentos na extração mineral, na construção de um complexo metalúrgico e siderúrgico e na extração de petróleo. E, finalmente, a necessidade de conhecer e explorar a região amazônica.

A Amazônia, enquanto fonte de recursos econômicos, estava cada vez mais na ordem do dia. Olíviero Leonardos, um dos editores da *Revista Engenbaria, Mineração e Metalurgia*, afirmava que a possibilidade de existência de petróleo seria a grande chance de se ocupar a Hileia. Segundo ele, a Amazônia poderia vir a representar para o Brasil o mesmo que o Oceano Pacífico representou para os Estados Unidos. No entanto, qualquer desenvolvimento da Amazônia só poderia se dar de forma artificial e forçada, segundo o editor.

Traduzindo, não havia como se esperar um desenvolvimento autóctone na região, e a única via capaz de formalizar a ocupação da Hileia seria uma atuação eficaz do Estado, através de políticas que assegurassem os transportes e a comunicação com a região, considerados os principais obstáculos para a inserção da Amazônia de forma eficiente no projeto nacional que se propunha.

A identificação da Amazônia enquanto um “não-Brasil” ou enquanto uma região não identificada com o projeto nacional em curso pode ser percebida no início das prospecções de petróleo no Brasil.

Na primeira aparição da região nos textos sobre minérios, publicados pela *Revista Engenbaria, Mineração e Metalurgia*, verifica-se uma dupla preocupação: a apreensão quanto à existência de petróleo em nosso subsolo e o “problema” da Amazônia.

Em 1936, uma expedição foi enviada ao Acre para verificar a existência de petróleo na região, cujo subsolo tem formação bastante assemelhada ao da Bolívia, onde o mineral havia sido descoberto recentemente. Durante a pesquisa na região e nos relatos posteriores, ficaram demonstradas duas percepções: a dificuldade de comunicação com as demais regiões – isto é, com a nação – e as características do homem amazônico. O relatório feito por Pedro de Moura, chefe da comissão para pesquisa de petróleo no território do Acre, do Departamento Nacional da Produção Mineral, salientava:

Também devemos levar em conta a resistência e força de vontade dos técnicos durante mais de quatro meses seguidos depois de chegados ao Acre, longe de qualquer povoado ou cidade, isolados numa terra desabitada e desconhecida. Realizamos um tenaz esforço fazendo viagens contínuas umas em seguida às outras, praticamente sem descanso, lutando contra as intempéries, contra a mata virgem que limita o horizonte a poucos metros e lutando contra a má vontade do trabalhador local, desabitado qualquer esforço prolongado⁷.

Significativa a composição de seu texto, unindo as características da região às do homem amazônico. Pedro de Moura ainda afirmou: “a psicologia do trabalhador regional cujo caráter é uma mescla de nômade imprevidente e indisciplinado à feição da natureza ambiente, é um fator de surpresas para um trabalho racional e contínuo”⁸.

Bastante próxima às descrições de Colombo em relação aos habitantes da América recém-descoberta, o

⁷*Revista Mineração e Metalurgia*, ano I, v. 1, n° 5, 1936, p. 136.

⁸Pedro de Moura, Estudos geológicos para pesquisa de petróleo no vale do Juruá – território do Acre, *Revista Engenharia, Mineração e Metalurgia*, v. 1, n° 4, 1936, p. 226.

engenheiro Pedro de Moura demonstrava ter uma visão cristalizada sobre a região e o processo de produção e integração desta a um projeto nacional. Ficava claro, entretanto, que o popular que habitava a região era diferente do povo que se desejava para o projeto nacional defendido por esse grupo. De forma semelhante, podemos perceber a mesma concepção nas falas referentes à segurança nacional.



O Exército brasileiro na Amazônia, 1917

A Amazônia representava, do ponto de vista militar, o alvo de ações do Estado para a segurança nacional, dadas as extensas fronteiras, o povoamento “insuficiente” e ineficaz para uma eventual defesa da soberania nacional. O aparelho de Estado responsável por produzir estudos que visassem à segurança nacional era a Escola Superior de Guerra (ESG). Observamos nos materiais referentes aos cursos ministrados pela ESG que muitos dos conceitos eram *pregados* de forma monocórdia, monocromática e monolítica. A ideia de nação, por exemplo, variava literariamente, porém, invariavelmente, tinha a mesma significação. De forma idêntica, a utilização do termo desenvolvimento, sendo entendido, ou subentendido,

como *desenvolvimento industrial*. A construção do significado de nação, apesar de não ser exteriorizado como objetivo central da ESG, era subentendido como algo “óbvio”, surgindo de forma recorrente e “espontânea” nos cursos. A nação era tratada como algo *natural* e não um projeto político a ser construído ou em processo de construção.

Obedecendo ao método e à estratégia da ESG, o primeiro conceito apresentado durante os cursos, e que deveria nortear o planejamento da segurança nacional, era o de “poder nacional”, feito sistematicamente da seguinte forma: “poder nacional é a expressão integrada de toda ordem de que dispõe a nação, acionado pela vontade nacional para conquistar e manter interna e externamente os objetivos nacionais”⁹. Como essa definição é sempre a primeira a ser expressa, surgem de imediato algumas dúvidas. Em virtude de não compreendermos exatamente o que é entendido por nação, como, em contrapartida, entender o que são o poder, a vontade e os objetivos *nacionais*? Ou seja, através dessa definição de poder nacional, por um ato quase mágico de qualificação e desqualificação, os objetivos nacionais eram assim determinados: o progresso, o desenvolvimento, a ordem e a vontade e, ainda, quem tem o poder – e a “razão” – de enunciá-los e garanti-los. Não se explicitava qual o tipo de progresso e de desenvolvimento que se desejava, como se o sentido fosse evidentemente unívoco. Mesmo assim, estabelecia-se que:

Objetivos nacionais são realidades ou aspirações, relacionadas com a integração física, política, econômica ou social de uma nação, e que, consubstanciados no espírito da elite, se transmitem à sensibilidade do povo-massa como hábitos ou

⁹Antônio Arruda, *A Escola Superior de Guerra*, São Paulo, GRD; Brasília, INL, 1983, p. 19.

necessidades unânimes ou generalizadas da coletividade nacional¹⁰.

A nação tornava-se, desse modo, uma grande massa amorfa a ser modelada pelo espírito dessa “elite” específica, cujos interesses se baseavam na necessidade de integração e na transmissão de hábitos e necessidades.

Se nas entrelinhas dos conceitos anteriores verificamos algumas atribuições em relação à nação, busquemos agora definições explícitas para o conceito de nação deste poderoso grupo, cuja *autoridade* permitia enunciar, observando o conceito de poder simbólico.

A primeira é de Juarez Távora, que em 1954 dizia o seguinte: “nação é uma comunidade humana tendo a mesma origem, as mesmas tradições, os mesmos costumes, as mesmas aspirações”¹¹.

Se fizermos uma simples comparação entre as afirmações anteriores e esta, notaremos que o fundamental desta é o último item: *as mesmas aspirações*. Enquanto os primeiros elementos – origem, tradição e costumes – estão ancorados no passado, a última característica serve para justificar uma dada prática política futura. E mais. Se as aspirações nacionais devem estar *consubstanciadas* no espírito da elite, resta-nos a conclusão de que a nação, com base no pensamento da intelectualidade esguiana, apesar de querer parecer natural, é algo a ser construído. Indo mais além, define que a base dessa construção deve ser fundada no pensamento das elites civis e militares, e que estas, por seu turno, deverão *formar a massa amorfa*.

¹⁰Conferência do general Juarez Távora, 1959, in Antônio Arruda, op. cit., p. 75.

¹¹Conferência do general Juarez Távora, 1954, in Antônio Arruda, op. cit., p. 143.

A outra definição, obtida de uma conferência do general Ernesto de Araújo, pronunciada em 1955, caminha em sentido idêntico, porém com algumas outras sutilezas.

Quanto à nação, foi correlacionada com o conceito de nacionalidade, identificando com os laços de união moral e espiritual, que se estabeleceu entre os membros de um grupamento humano, ligando-os, no passado, pelo apego às mesmas tradições, glórias, alegrias e sofrimentos, que os faz se sentirem bem no presente e lhes dá para o futuro, idênticas aspirações, plasmando-se nesse grupamento, uma consciência nacional¹².

Um primeiro aspecto que se deve salientar é a busca das raízes de uma nacionalidade ou de uma consciência nacional na história e na tradição. No entanto, o passado, a história, as tradições e as glórias, que nos são expostas como elementos para formação de uma comunidade ou grupamento humano, podem ser encarados de formas variadas, ou mesmo divergentes. Apesar disso, essa ideia de nação implica igualdade, isto é, homogeneidade de aspirações.

É necessário se mirar no passado, ou até mesmo ‘criá-lo’, para determinar a existência desta *comunidade política imaginada*¹³. Em um estudo sobre a questão nacional, Ernest Gellner afirma que foi o nacionalismo que criou a nação e não o contrário. Se utilizarmos essa concepção, teremos um passado comum que congrega sob a nação a totalidade de seus elementos: brancos e negros; ricos e pobres; militares e civis; elites e *massa amorfa*¹⁴. A necessidade

¹²Conferência do general Ernesto de Araújo, 1955, in Antônio Arruda, op. cit., p. 144.

¹³Benedict Anderson, *Nação e consciência nacional*, São Paulo, Ática, 1989, p. 14.

¹⁴Comparando esta definição com as reflexões de Ernest Gellner a respeito da questão nacional, notamos uma análise sua que pode nos ser útil para refletirmos sobre a ideia de nação formulada pela ESG: “Em suma, o nacionalismo é uma teoria da legitimidade política que

imperiosa estabelecida pela ESG de formular e implementar, dentro da sua conceituação de nação, as *aspirações comuns* pode ser justificada pela sua própria existência enquanto centro de altos estudos criado no contexto da Guerra Fria. Ou seja, se os civis e militares, que comungavam das formulações esguiana consideravam-se os verdadeiros nacionalistas, suas aspirações para o Brasil também o eram. Nesse sentido, qualquer proposta diferente seria não-nacional (ou herética), pois romperia com a “tradição”, com a “história brasileira” e as aspirações formuladas pelos “verdadeiros” nacionalistas situados nessas elites civis e militares brasileiras, em processo de consorciamento.

A terceira contém os mesmos elementos observados nas anteriores. Convém lembrar que esta última cabe a Hermes Lima, um civil responsável por diversos cursos nas ESG. Ele centralizou a questão da nação no passado e no desejo – futuro – de viver unida: “sua base humana é a nação que se pode conceituar como uma estrutura histórico-cultural forjada ao sabor de recordações, sacrifícios, lutas, vicissitudes, que lhe deram coesão e lhe inspiram o desejo de viver unida”¹⁵.

As discussões na ESG acerca da nação e do nacionalismo são questões que estão sempre presentes em seus cursos, o que demonstra uma visão, até mesmo uma preocupação, muito clara de homogeneidade, união, obediência, ordem e desenvolvimento. Este nacionalismo, lido em relação à região amazônica, seria, na verdade, um

exige que as fronteiras étnicas não atravessem as fronteiras políticas e, especialmente, que as fronteiras étnicas dentro de um mesmo Estado – uma contingência já formalmente exduída pelo princípio da sua formulação geral – não separem os detentores do poder do resto da população”. Ernest Gellner, *Nações e nacionalismo*, Lisboa, Gradiva, 1993, p. 12.

¹⁵Conferência de Hermes Lima, 1959, in Antônio Arruda, op. cit., p. 146.

ato de violência simbólica muito contumaz, pois ao querer produzir uma política de segurança que integrasse a região amazônica, acabava por *inventar* uma Amazônia para uma nação.

Uma das produções fundamentais da geopolítica brasileira foi a obra de Golbery do Couto e Silva. Em seus primeiros textos sobre o assunto, datados de 1952, ele analisa o fenômeno da guerra recorrendo à história. Para ele, a guerra constitui-se em um fenômeno comum de entrechoque de Estados. Estes, por seu turno, são unidades nacionais governadas por uma elite dirigente que representa os interesses da nação¹⁶. Dessa forma, as ações da elite dirigente para a segurança nacional seriam a representação do próprio interesse da nação. Com esse fim, ele determina os passos necessários a serem adotados pela nação, por meio de sua elite dirigente.

A ausência de densidade populacional dos espaços fronteiriços do Brasil, encarada como um fator de eminente perigo à segurança nacional, conduziu Golbery a traçar estratégias para a ocupação dessas regiões. Observe-se que, ao demarcar a fronteira externa, ele também constrói as fronteiras internas. No caso da Amazônia, em especial em seus limites norte e oeste, desqualifica-se a região por sua “natureza selvagem”, impeditiva para a cristalização de uma linha divisória. A identidade negativa reforçava-se através da imagem da *incapacidade criadora do homem amazônico*, transformando-o, assim, em um fator de “desunião” (uma *ilha*). Ou seja, um perigo à soberania nacional. Através desse procedimento, instaurava-se a nação e o seu *outro*. Caberia ao Estado, enquanto agente qualificado, na figura de suas Forças Armadas, transformar ou socorrer essa *identidade* negativa e fraca, por outra, forte e capaz de salvaguardar a soberania.

¹⁶Nesse sentido, sua avaliação se integra coerentemente ao tratamento acerca da questão nacional traçado pela intelectualidade esguiana.

A Amazônia mereceu substancial destaque em seus planos, dados os obstáculos interpostos para atingir os objetivos *civilizatórios*, traduzidos na *natureza virgem*, que devem agora se submeter aos ditames do *planalto central*, em especial através da *comunicação*.

Só a Hileia propriamente escapa ao papel vinculador do planalto, resistindo-lhe à ação coesiva e aglutinadora, não apenas pela direção excêntrica da calha amazônica, mas sobretudo pela descontinuidade que dissocia os afluentes orientais da margem sul do grande rio, e pela mata tropical pujante que resiste sempre às comunicações ao longo dos divisores rebaixados e mal definidos¹⁷.

Se nesse momento a característica natural da floresta é tratada como impedimento, veremos que o homem amazônico não se adequa ao processo civilizatório em curso. Numa definição sobre a necessidade de ação na Amazônia, Golbery descreve a região:

[...] e a oeste o simples domínio, o Brasil marginal, inexplorado em sua maior parte, desvitalizado pela falta de gente e de energia criadora, e o qual nos cumpre incorporar à nação, integrando-o na comunidade nacional e valorizando a sua grande expressão física hoje ainda quase completamente passiva¹⁸.

¹⁷Golbery do Couto e Silva, *Geopolítica do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1955, p. 39. Note-se aqui que, para o autor, comunicar não se traduz da forma corrente (tomar comum, participar, estabelecer ligação, etc). Para ele, o ato de *comunicar* se traduz enquanto submissão, obediência, assegurar continuidade e, por fim, acabar com as resistências.

¹⁸Ibidem, p. 43.

Na produção de um projeto de segurança, que é anteriormente um projeto nacional, ele elabora os três passos para uma efetiva ação, enfatizando que é necessário: “3º - Inundar de civilização a Hileia amazônica, a coberto dos nódulos fronteiriços, partindo de uma base avançada constituída no Centro-Oeste, em ação coordenada com a progressão Leste-Oeste seguindo o eixo do grande rio”¹⁹.



Construção da ferrovia Madeira-Mamoré: tentativa de "integrar" a Amazônia

Esse tamponamento, proposto em 1952, partia do pressuposto de que havia naquela região um *despovo*. Uma ausência de povo, ou mais precisamente, a ausência de um determinado padrão de povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Surpreende notar que as propostas de *integração* da região pelos grupos aqui tratados não se obstaculizam, mas se complementam. Comungando posturas semelhantes, as formulações relativas à segurança nacional e à questão

¹⁹Ibidem, p. 74.

mineral engrossam as fileiras daqueles que defendiam a incorporação da região.

A região, agora, é área a ser ocupada para a defesa do território e da economia nacional. A *fronteira* se torna *nação*.

Não bastaria, simplesmente, ocupar a região de acordo com as necessidades geradas pelo *núcleo central*. A região, que ainda hoje tem uma baixa densidade populacional, deveria ser ocupada *civilizadamente*. Se a região foi descrita, tratada e produzida sem considerar a população local, é porque no local existia algo considerado um *despovo*, uma espécie de *antibrasilidade*.

O processo migratório a partir dos anos de 1970 foi fruto dessas concepções. A região foi consolidada não como uma área *integrada*, mas, sim, incorporada a um projeto *nacional* hegemônico que determinou seu papel.

A ironia da história reservaria para a Amazônia, porém, um novo momento de *reprodução* da região e readequação no projetonacional. A produção da *região* tinha na *selva* o obstáculo para a civilização, e suasuperação dependia o projeto desenvolvimentista ardorosamente defendido. Durante os anos de 1980 e 1990, um novo elemento foi introduzido no projeto nacional: o elemento ecológico. A Amazônia passou a ter outro papel na nação: o lugar da preservação. Ou, como disse um seringueiro entrevistado em Rondônia: “Mata virgem, terra prostituta”²⁰.

²⁰Januário Amaral, *Terra virgem, terra prostituta*, Dissertação de mestrado em Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

Os projetos de desenvolvimento do Brasil contemporâneo

Rui Mesquita Cordeiro

O propósito principal deste artigo é realizar uma análise a respeito da ampliação do debate sobre desenvolvimento, a partir da ascensão do ciclo de democracia e justiça social no Brasil. Como método, este artigo faz uso da abordagem histórico-estruturante para analisar e sintetizar os processos de desenvolvimento que leva o país a sua contemporaneidade, através de uma pesquisa histórico-bibliográfica em contraste com a análise de artigos e teses mais contemporâneos. Como conceito, o artigo usa a ideia de desenvolvimento como projeto, na busca de identificar as concorrentes propostas neste início de século XXI. O artigo caracterizará a interpretação dos três principais ciclos de desenvolvimento pelo qual vem passando o país, segundo a cronologia proposta por Bresser-Pereira. Posteriormente, se identificam pelo menos quatro fatores causais para transição do segundo para o terceiro ciclo: a disputa ideológica sobre o modelo de desenvolvimento econômico; a ampliação dos atores interessados no desenvolvimento; a ampliação do significado do desenvolvimento; e o surgimento do debate ambientalista. Por fim, algumas considerações são feitas sobre o corrente ciclo de desenvolvimento do Brasil, no que tange à identificação do atual espectro político dos projetos de desenvolvimento em disputa no país.

Os ciclos de desenvolvimento do Brasil

No Brasil, o conceito de desenvolvimento é parte de um debate antigo. Os temas a respeito da independência de Portugal, da descolonização da Europa, da autonomia política e econômica, e da formação do Estado e do povo brasileiro têm sido alguns dos principais temas abordados neste campo. Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior são frequentemente citados como o tripé clássico nas discussões da identidade e da formação do Estado-nação brasileiro, tendo aberto o caminho para o surgimento de outros intérpretes que expandiram esse debate, tais como Celso Furtado, Darcy Ribeiro, Fernando Henrique Cardoso, Guerreiro Ramos, Hélio Jaguaribe, Ignácio Rangel, Josué de Castro, Luiz Carlos Bresser-Pereira, Milton Santos, Paulo Freire e Raymundo Faoro, dentre outros, trazendo abordagens antagônicas, mas ajudando a estabelecer no país o debate inerente deste campo de análise do desenvolvimento, notadamente a partir da década de 1930, com o impulso do desenvolvimentismo de Getúlio Vargas.

A partir dos anos 1980 o debate sobre desenvolvimento no Brasil passou a abordar novas questões, nos campos do desenvolvimento local, da economia popular e solidária, da gestão pública, da gestão social, da justiça social e da sustentabilidade ambiental, através de uma miríade de novos pesquisadores de distintas áreas de conhecimento, além de novos atores sociais heterogêneos do campo empírico, o que reforça a ideia de um campo multidisciplinar por natureza. Destacando um conceito brasileiro amplo citamos Celso Furtado, que chama a atenção para o desenvolvimento como um projeto de autotransformação de uma sociedade:

O desenvolvimento não é uma simples questão de aumento de oferta de bens ou de acumulação de

capital, possui ele um sentido, é um conjunto de respostas a um projeto de autotransformação de uma coletividade humana; quando o projeto social prioriza a efetiva melhoria das condições de vida dessa população, o crescimento se metamorfoseia em desenvolvimento. (Furtado, 1968, p. 19)

Luiz Carlos Bresser-Pereira (2012a) apresenta sua interpretação, dividindo a história recente brasileira em três grandes ciclos de desenvolvimento, que serão utilizados como base teórico-referencial ao longo deste artigo: o ciclo Estado e integração territorial, o ciclo nação e desenvolvimento e o ciclo democracia e justiça social.

Ciclo Estado e Integração Territorial

Ciclo que abrange o Império, desde a independência até a transição da Velha República, e que é marcado pela integração e pela preservação nacional, mantendo e expandindo o território do país, o que marca no Brasil uma grande diferença ante a fragmentação territorial vista na América hispânica. Outra característica foi a formação de um Estado Republicano no Brasil, porém sem um sentido nacional forte, uma vez que a aristocracia brasileira ainda estava muito ligada à França, à Inglaterra e também ao emergente Estados Unidos. Tal período também fora marcado pela abolição da escravidão no Brasil, pela ampliação do trabalho assalariado, ainda que precário, e pelo início de uma nova onda de migração asiática e europeia para o ainda jovem país, quando nenhuma política afirmativa de inclusão das populações negras à sociedade brasileira fora feita nesse momento, ficando assim as bases do grande paradigma da desigualdade no país, que em grande parte foi, e ainda é, racial.

Ciclo Nação e Desenvolvimento

Ciclo que teve início a partir dos anos 1930, com a construção inicial da fase nacionalista brasileira, onde uma tentativa de construção de uma nação foi experimentada, em paralelo a um esforço de crescimento econômico focado na industrialização, na substituição de importações e no surgimento de novas classes sociais no país, em especial a burguesia industrial, a classe trabalhadora assalariada, além de uma classe média ainda incipiente, mas crescente. Dois pactos políticos são observados ao longo deste ciclo: o “*pacto nacional-popular de 1930*” e o “*pactoaautoritário-modernizante de 1964*” (Bresser-Pereira, 2003, 2012a). Com a crise deste segundo pacto chegaria ao fim este segundo ciclo, no final dos anos 1970, que no geral também foi marcado pelos efeitos colaterais da guerra fria no Brasil, da crescente urbanização e do forte crescimento populacional, e das reputas democráticas, e suas consequências, vivenciadas por mais de uma vez ao longo deste ciclo.

A transição do segundo para o terceiro ciclo teve a ver com o crescente desgaste do modelo nacional-desenvolvimentista. Por um lado, a associação que este modelo teve com as ditaduras no Brasil, tanto na era Vargas de 1930 (ditadura esta que viabilizou a implantação deste modelo no país), como na era dos militares a partir de 1964 (ditadura esta que possibilitou a garantia de não retrocesso da revolução capitalista no Brasil, ante a ameaça da revolução socialista de 1959 em Cuba, e dos crescentes movimentos revolucionários socialistas no Brasil no início dos anos 1960), marcou fortemente certo descompromisso democrático desse modelo. Por outro lado, outro fator de desgaste foi a alta concentração de renda e acúmulo de dívida externa gerada pelo pacto autoritário-modernizando de 1964, ainda dentro da lógica nacional-desenvolvimentista, sem nenhum tipo de política social contra a concentração de renda ou contra a pobreza e a

desigualdade. Diante destas circunstâncias, foi natural o fortalecimento tanto de uma nova literatura sobre desenvolvimento alternativo (Cordeiro, 2011), como também de uma sociedade civil vibrante no Brasil dos anos 1970 com uma clara agenda de democracia e de justiça social para o país.

Ciclo Democracia e Justiça Social

Este terceiro ciclo começa a se configurar no final dos anos 1970 e perdura até os dias atuais, tendo sido fortemente marcado pelo fortalecimento da sociedade civil no Brasil, pela redemocratização do Estado brasileiro, pela construção dos paradigmas iniciais do modelo da democracia participativa e pelas lutas e avanços no campo dos direitos e nas políticas redistributivas do crescimento econômico histórico brasileiro, ainda que com vários percalços e desafios no caminho, como, por exemplo, a onda neoliberal dos anos 1990. Três grandes pactos sociopolíticos podem ser observados nesse período, segundo Bresser-Pereira (2012a): o *“pactodemocrático-popular de 1977”* que começa a ganhar forma com o desmantelamento do anterior pacto autoritário-modernizante de 1964 e que perdura ao longo dos anos 1980 com a redemocratização de 1984-1985 e a Constituinte de 1987-1988. O segundo seria o *“pacto liberal-dependente dos anos 1990”*, quando o país por fim estabilizou a moeda e enfrentou a onda de políticas neoliberais internacionais. Por fim, um novo *“pacto democrático-popular”* a partir dos anos 2000, com a consolidação e o avanço, em vários aspectos, das políticas de justiça social no país, a partir de um crescente, mas desafiador, sistema de democracia participativa e da expansão da imagem e dos interesses do país perante ao mundo.

Alguns fatores-causa são importantes de se observar na transição do segundo para o terceiro ciclo do

desenvolvimento do Brasil. Um deles diz respeito às disputas ideológicas sobre o modelo de desenvolvimento econômico do país nesse momento histórico, representadas pelo surgimento das teorias da dependência, de um lado a partir da interpretação da superexploração imperialista de Frank (1966, 1969), Santos (1967, 1970) e Marini (1969, 1973), e de outro lado, antagônico, a partir da dependência associada de Cardoso e Faletto (1967).

Um segundo fator-causa para compreendermos essa transição diz respeito à ampliação dos atores sociais interessados nos rumos do desenvolvimento do país. Antes concentrados especialmente em setores das elites de então, se pode notar o fortalecimento da sociedade civil organizada no Brasil, com o florescimento das chamadas ONGs (organizações não governamentais) e dos novos movimentos sociais. O terceiro fator a ser destacado nessa transição para o terceiro ciclo diz respeito à ampliação do significado conceitual e empírico do desenvolvimento, ultrapassando os limites economicistas do debate que por hora vigorava hegemonicamente no país. Por fim, o quarto fator nessa transição de ciclo diz respeito ao surgimento e ao crescimento paulatino do debate ambientalista dentro do desenvolvimento.

Juntos, esses quatro fatores aqui apresentados como parte da explicação da transição do ciclo nação e desenvolvimento para o ciclo democracia e justiça social formam um conjunto de variáveis históricas e estruturantes que passam a marcar os debates sobre desenvolvimento nesse novo ciclo. O desenvolvimento, antes predominantemente econômico, agora também já divide o debate com o social, o político e o ambiental.

As disputas ideológicas sobre o modelo de desenvolvimento econômico

A teoria da dependência associada de Cardoso e Faletto (1967) talvez tenha sido o principal questionamento à viabilidade do projeto de criação de uma burguesia

nacionalista no Brasil, projeto este fortemente ligado ao nacional-desenvolvimentismo. Como um país periférico e dependente dos polos hegemônicos do capitalismo central, o Brasil, segundo a dependência associada, deveria buscar formas alternativas de desenvolvimento econômico através de alianças com os países centrais.

A dependência associada também facilitou, conceitualmente, a entrada do neoliberalismo no Brasil, uma vez que propunha um desenvolvimento associados com economias estrangeiras já desenvolvidas. Com o subsequente controle da inflação alcançado no governo Itamar Franco com o Plano Real em 1994 e com a eleição do Fernando Henrique Cardoso (um dos autores da dependência associada) à Presidência da República em 1995, as condições das reformas neoliberais no Estado brasileiro foram alcançadas, ainda que parcialmente. Ao longo dos anos 1990, o mito do fenômeno da globalização (Sunkel, 2001) também colaborou com a entrada das políticas neoliberais, que só não foram amplamente apoiadas por causa da consolidação democrática no país, e a consequente oposição pública realizada pie-la crescente sociedade civil organizada. Parte das ONGs e dos movimentos sociais já tinham se posicionado publicamente, em 1992, com o apoio ao *impeachment* do presidente Fernando Collor de Mello, e ao longo da segunda metade dos anos 1990 protagonizou o chamado movimento Fora FHC, fortemente embasado na oposição ao avanço das privatizações e do neoliberalismo no Brasil. Outro desestimulante às reformas neoliberais foram as várias crises financeiras internacionais dos anos 1990, como a crise tequila no México em 1994 e a crise financeira asiática de 1997. Entretanto, a diminuição das reformas neoliberais só veio se dar nos anos 2000, após a eleição do presidente Lula da Silva. Vale destacar que nesse período vinha se consolidando no Brasil, e no mundo, como subefeito do neoliberalismo, um novo tipo de elite, a burguesia rentista,

se somando à ruralista clássica e à industrial e comercial, com a diferença de que a rentista não é comprometida com a produção, mas sim com especulação financeira.

A partir da gestão Lula, o modelo econômico passou a ser menos neoliberal, porém ainda com a dialética da continuidade de várias políticas econômicas de Cardoso (Oliveira, 2003), como, por exemplo, a continuidade das elevadas taxas de juros no país e o *laissez-faire* da taxa cambial. Entretanto, se pode observar no governo Lula o fortalecimento dos programas sociais, dentre eles os de combate à fome e os de transferência de renda às populações carentes; para alguns apenas uma estratégia populista (Marques & Mendes, 2006), para outros uma forma compensatória ante uma política econômica concentradora de renda desde os anos 1960 (Silva et al., 2004). Outra política da era Lula foi o aprofundamento da democracia participativa (Pateman, 1970; Moroni, 2005) e das políticas afirmativas de combate às desigualdades raciais, de gênero, geracionais e de classe no país (Castro, 2004). Em conjunto tais políticas sociais ampliaram o gasto público e marcaram a principal mudança de rumo nas políticas de desenvolvimento do país.

A criação nesse período do Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social (CDES), ligado à Presidência da República também, possibilitou um novo pacto entre governo, trabalhadores, empresários e sociedade civil organizada (Fleury, 2006). Tal pacto, juntamente com as políticas sociais, ajudou a enraizar o ciclo de democracia e justiça social que começou a se desenhar no final dos anos 1970 com a crise do pacto autoritário-modernizante iniciado em 1964 (Bresser-Pereira, 2003, pp. 203-223). Adicionalmente, os temas ambientais do desenvolvimento sustentável não teve a vazão que alguns acreditavam que poderia ter no governo, o que ocasionou rupturas no governo e no PT (Partido dos Trabalhadores), dentre elas a de Marina Silva, a mais visível

e significativa dissidência dessa era. Em 2010, Marina Silva foi candidata à Presidência da República pelo PV (Partido Verde), onde alcançou próximo de significantes 20 milhões de votos, quase 20% do eleitorado vigente, com um discurso não só ambientalista, mas também ético e moralista, buscando ser um projeto alternativo para o Brasil, uma “esperança eleitoral” (Pinheiro et al., 2010).

Com a chegada do governo Dilma Rousseff em 2011, algumas mudanças iniciais na política econômica, mais ao estilo keynesiano, já puderam ser observadas, dentre elas a redução do Imposto sobre Produtos Industrializados (IPI), o controle mais próximo da taxa cambial, as estratégias de corte nas taxas de juros oficial e bancárias e o aumento do crédito para ampliação do consumo (Rousseff, 2012). Entretanto, ainda é cedo para se avaliar a continuidade do efeito do debate sobre o modelo econômico no governo da presidenta Rousseff.

No geral, podemos observar que a principal disputa ideológica no campo econômico ao longo do ciclo democracia e justiça social tem se baseado, por um lado, na adoção de políticas econômicas mais liberais ou mais keynesianas, bem como também priorização das políticas sociais redistributivas, pró-Estado de bem-estar social, em especial as de transferência de renda e de combate à pobreza. Este tem sido um ciclo cujo debate vigente é o de “distribuir o bolo”, em contraponto a máxima do ex-ministro da Fazenda Delfim Netto, quando afirmou que era necessário “esperar o bolo crescer para, depois, reparti-lo”.

A ampliação dos atores interessados no desenvolvimento

Desde os anos 1950 podemos observar nas sociedades brasileira os primeiros sinais do surgimento de setores sociais organizados especialmente unidos por fatores indenitários semelhantes e com objetivos políticos comuns (movimentos sociais), representando uma nova

forma associativa para além dos tradicionais fatores de classe, como já se via acontecer desde ainda mais cedo (com os sindicatos). Os chamados novos movimentos sociais são um exemplo disso, dando pluralidade à sociedade civil brasileira (Laclau, 1986). Muito além da organização por classes, surgiram a partir de identidades comuns: movimento de mulheres, movimento negro, movimento ambientalista, movimentos juvenis etc., em parte unindo pessoas de diferentes classes sociais, em pactos identitários ou temáticos para objetivos políticos comuns, geralmente ligados aos direitos civis ou aos direitos sociais. Dentro desse mesmo fenômeno também surgem as organizações não governamentais, se somando aos já preexistentes sindicatos, dentro da arena societária. Não mais apenas trabalhistas, ou de classe social, eram as demandas e os debates sobre os projetos políticos; as demandas agora também eram sobre fatores e temas de garantia de direitos, ajudando a ampliar o escopo dos processos e dos projetos de desenvolvimento para além da ideia de crescimento econômico.

O associativismo civil passa a ser um fenômeno de relevância para a compreensão dessa transformação das agendas de desenvolvimento. No Brasil, o associativismo se faz ainda mais importante quando analisado dentro do atual ciclo de desenvolvimento, de democracia e de justiça social, que não coincidentemente estão ligados temporalmente. Nos anos 1980 surge parte das tradicionais organizações de defesa de direitos e de justiça social que se opuseram a visão neoliberal nos anos 1990, quando o ideário de sociedade civil é contraposto ao do Estado a partir de ideias do liberalismo econômico e da globalização. É justamente nesse período dicotômico dessas duas décadas que se nota, no Brasil, a grande explosão quantitativa das organizações da sociedade civil (Landim & Cotrim, 1996), reforçando o pluralismo e a heterogeneidade desse setor através de variados tipos de organizações sem fins lucrativos. Uma das

formas de explicar essas organizações é pela observação e análise dos seus projetos políticos. Dagnino (2004) alerta que, devido a essa dicotomia entre o projeto neoliberal e o projeto da justiça social, existiu uma apropriação de termos e conceitos sociais (participação, sociedade civil etc.), por parte do neoliberalismo, para designar um projeto político e uma visão de mundo diferente do da justiça social, o que confundiu mais do que conceituou dentro desse campo.

Dados de pesquisa do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), em parceria com o IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), a ABONG (Associação Brasileira de ONGs) e o GIFE (Grupo de Institutos, Fundações e Empresas), apontavam que já existiam no Brasil, no ano de 2005, 338 mil fundações privadas e associações sem fins lucrativos registradas, empregando quase dois milhões de trabalhadores, com salários mensais médios de mais de mil reais por mês em valores da época, fora um número muito maior de voluntários e ativistas não remunerados atuando nessas organizações, cujo tempo médio de existência era, em 2005, de 12,3 anos (IBGE et al., 2008). Em média, a criação de grande parte dessas organizações se deu no início dos anos 1990, após a Constituição de 1988. A mesma pesquisa destaca ainda que entre os anos de 2002 e 2005, o número dessas entidades associativistas cresceu quase 23%, enquanto entre 1996 e 2002 esse crescimento havia sido de 157% (ibid.).

Ainda nesse mesmo contexto, também vemos florescer e se consolidar na sociedade brasileira desde os anos 1990 vários novos financiadores nacionais interessados em apoiar, direta ou indiretamente, essa sociedade civil, proporcionando uma menor dependência da cooperação internacional por parte desses atores (Mendonça et al., 2009). Tais novos financiadores, em grande parte, estão ligados às políticas de responsabilidade social empresarial de corporações e de empresários mais progressistas. Novas associações aglutinadoras de

investidores sociais privados e de empresas socialmente responsáveis surgiram nesse mesmo período, tais como o GIFE e o Instituto Ethos de Responsabilidade Social Empresarial, dentre outros.

Com o avançar dos anos 2000, alguns desses novos atores também começam a atuar e a investir fora do Brasil, ainda que bastante timidamente, mas já apontando o que aparenta ser uma possível tendência de futuro: ONGs e fundações empresariais brasileiras atuando fora do Brasil, em programas de cooperação para o desenvolvimento em outros países do Sul, especialmente na América Latina e na África. Dentre os exemplos, pode-se citar a presença e a atuação da ONG carioca Viva Rio no Haiti (ACDI, 2011) e a criação da Pastoral da Criança Internacional, fazendo a experiência da ONG paranaense chegar a 19 países da África, Ásia, América do Sul e do Caribe (PDCI, 2008). Outro exemplo da atuação e da influência da sociedade civil brasileira no debate sobre desenvolvimento fora do país foi o surgimento do Fórum Social Mundial, lançado em 2001 em Porto Alegre.

A tendência da recente internacionalização da sociedade civil brasileira também é parte de um contexto internacional mais amplo. Historicamente, as ONGs acabaram por se configurar como um dos principais interlocutores dos Estados no campo das políticas de cooperação internacional para o desenvolvimento (Biekart, 1999; Fowler, 2011). No Brasil, são estas que se consolidam como um dos principais interlocutoras do Estado no campo das políticas públicas (Gohn, 2005), muitas vezes como expressões de movimentos sociais. Como conceito, Biekart (1999, p. 30) aponta que, na sua concepção moderna, a sociedade civil se refere à cidadania exercida em uma esfera pública societal, entre o Estado e as famílias, podendo então ser definida como a totalidade das instituições sociais e associativas, sendo elas formal ou informalmente constituídas. Biekart ainda chama a atenção

para o conceito de “*sociedade política*” (ibid., p. 33), para facilitar a compreensão da relação entre Estado e sociedade civil, onde nela estariam contidos os partidos políticos, os conselhos de controle público e outras formas institucionais de interação direta. Complementarmente, o autor ainda destaca a noção de “*sociedade civil vibrante e autônoma*” (ibid., p. 35), que é entendida em termos do seu pluralismo (número, tamanho e variedade), sua orientação democrática (valores cívicos que são perseguidos), e sua participação política (uso ativo de seus direitos/deveres e formação de novas lideranças). Por fim, Biekart ainda faz alusão a uma “*sociedade civil global*” (ibid., p. 49), fruto da crescente interação entre atores do sistema internacional e organizações da sociedade civil atuando em escala transnacional.

Todos esses novos atores têm contribuído para ampliar o debate sobre os rumos do desenvolvimento no Brasil e no mundo, questionando os projetos em disputa - e moldando novos projetos para o debate. Nesse cenário empírico, a conceptualização tradicional de desenvolvimento como sinônimo preponderante de crescimento econômico perde sua importância relativa, dividindo espaço com os sentidos político, social e ambiental do desenvolvimento.

A ampliação conceitual do significado do desenvolvimento

A produção de uma variada nova literatura sobre o desenvolvimento alternativo, para além da sua dimensão econômica, também colaborou com essa ampliação. Dois fatores podem ser destacados, nos anos 1950 e 1960, que possibilitaram essa nova literatura: o movimento dos países não alinhados e o surgimento dos chamados novos movimentos sociais (Cordeiro, 2011). Dentre as várias novas linhas de pensamento, uma delas é a teoria do pós-

desenvolvimento, onde Rahnema (2001, p. 378) provoca afirmando que “o desenvolvimento chegou ao seu fim”.

No Brasil, também se pode notar o que parecem ser sinais na produção acadêmica nacional oriunda do segundo ciclo de desenvolvimento, sobre mudanças conceituais a respeito do desenvolvimento e o surgimento de novos atores. O próprio conceito de desenvolvimento que usamos no início deste artigo, a partir de Celso Furtado, em *Um Projeto para o Brasil*, já demonstra um desses sinais, de que o desenvolvimento entendido preponderantemente na sua dimensão econômica já dava a perceber que não mais responderia à complexificação da realidade e do processo de desenvolvimento brasileiro no final dos anos 1960. Nessa obra, Furtado (1968, p. 19) destacava sua visão da necessidade de um projeto social de autotransformação de uma coletividade humana, atrelado ao projeto econômico do desenvolvimento. Ele destacava ainda que o projeto social deveria priorizar a efetiva melhoria da qualidade de vida da população, dando a entender que a política social era necessária, sob à pena de uma futura recessão econômica causada pela intensificação das desigualdades sociais dentre o povo brasileiro. Visionário que era, Furtado fez esse alerta pouco antes da consolidação do “milagre brasileiro” (1968-1973).

De forma correlata, outros sinais sobre a condição do povo brasileiro e a ascensão de novos atores a partir do povo também podem ser identificados desde os anos 1940 e 1950. Dentre eles, chama a atenção o que veio de Josué de Castro (1946), em a *Geografia da Fome*, destacando a eminência do colapso social provocado pela fome no Brasil, ainda que fôssemos um país historicamente agrário e ainda que já vivêssemos a primeira fase da industrialização nacional nos anos 1940. Posteriormente, outro alerta veio de Guerreiro Ramos, em seu debate sobre a crise de poder no Brasil, onde se destacou o amadurecimento da sociedade brasileira, o nascimento do povo no processo do

desenvolvimento e a necessidade de uma sociologia mais crítica e engajada (Ramos, 1961; Bariani, 2006).

Críticas de autores de dentro do próprio ciclo de nação e desenvolvimento não tardaram a chegar, em especial referente às ideias contidas em *Um Projeto para o Brasil*, de Celso Furtado. Ainda em 1968, Bresser-Pereira (1970) buscou explicar como a desigualdade no Brasil ainda não era crítica naquele momento histórico, trazendo vários indicadores de capitais brasileiras, em especial da região Nordeste do país, para sustentar sua argumentação. Tavares e Serra (1986) também responderam a Furtado, explicando como a recessão econômica ainda poderia ser evitada a partir da estratégia da concentração de renda. Em curto e médio prazos, os críticos estavam corretos, e puderam testemunhar o milagre brasileiro entre 1968 e 1973. Entretanto, em médio e longo prazos, com o colapso do modelo nacional-desenvolvimentista na segunda metade dos anos 1970, e ao longo dos anos 1980, prevaleceu o alerta feito por Furtado. Os anos 1980 chegaram a ser apelidados, por muitos, de a “década perdida” da economia brasileira, dadas às sucessivas crises econômicas, a hiperinflação, a extrema desigualdade social do país e a elevada dívida externa.

Já pelo ângulo político do debate, a associação que o modelo nacional-desenvolvimentista teve com as ditaduras no Brasil, tanto na era Vargas de 1930, como na era dos militares a partir de 1964, parece ser mais um argumento que se somou à necessidade normativa da democracia para a continuidade do processo de desenvolvimento do país. Perante os fatos, o escopo do debate sobre desenvolvimento político deixou de abordar apenas o modelo de desenvolvimento econômico que deveria vigorar, passando agora a também abordar o debate a respeito dos modelos democráticos para o país.

Por outro lado, ainda que o nacional-desenvolvimentismo brasileiro seja bastante *keynesiano* nos

assuntos econômicos, tendeu a ser bastante liberal nos assuntos sociais. Por *liberalismo social* queremos dizer as ações ou posições *laissez-faire* em relação às políticas sociais. Na ideia do *liberalismo social*, os benefícios e os avanços sociais são consequência natural e automática do crescimento econômico, sem necessidade de políticas específicas direcionadas ao social ou ao combate das desigualdades históricas do país. A melhoria da qualidade de vida é entendida então como uma resultante do desenvolvimento de viés econômico, da industrialização, e dessa forma, a realização de programas ou políticas de cunho social não foram prioritários ao longo do segundo ciclo de desenvolvimento brasileiro.

Seguindo a mesma analogia, o oposto da ideia do *liberalismo social* seria o *keynesianismo social*, uma forma de lidar com os assuntos sociais do desenvolvimento de maneira mais proativa e intencional. Na ideia do *keynesianismo social*, não há *laissez-faire* em relação às políticas de cunho social por parte do Estado, que assume, através do gasto público, programas direcionados ao enfrentamento das desigualdades e a aceleração da equidade social no país. Tal posição tem sido uma demanda de vastos setores da sociedade civil brasileira, em nome do povo brasileiro, especialmente desde o final da década de 1970, o que se somava à demanda da redemocratização e do aprofundamento da democracia participativa. A partir de dos anos 2000, a demanda começa a tomar forma também como política pública, através dos diversos programas sociais do governo federal brasileiro, consolidando assim o sentido do atual ciclo de desenvolvimento experimentado pelo Brasil, de democracia e de justiça social.

O fator ambiental e as ideais de desenvolvimento sustentável

O período histórico de 5 a 16 de junho de 1972 foi marcante para o debate dos assuntos ambientais no desenvolvimento. Nessas datas se realizou a Primeira Conferência Mundial sobre o Homem e o Meio Ambiente da ONU, na Suécia (McCormick, 1995). Como termo, o desenvolvimento sustentável foi cunhado em 1987 pela chamada *Comissão Brundtland* sobre meio ambiente e desenvolvimento mundial da ONU, construindo a ideia de que as dimensões ambiental, social e econômica devem ser consideradas de forma complementar e interdependente nos processos de desenvolvimento. Juntas essas dimensões formam os três alicerces básicos do ideal de desenvolvimento sustentável (Brundtland, 1987).

Fruto de um crescente debate internacional sobre o impacto das revoluções industriais no meio ambiente, as ideias de desenvolvimento sustentável questionariam fortemente o modelo de desenvolvimento em curso, por basearem seu desenvolvimento no mesmo modelo industrialista, cego ao impacto ambiental. Se por um lado o tema é conveniente para os países industrializados do Norte, na tentativa de manter sua hegemonia econômica de ponta, por outro também vimos no Brasil o florescimento da cidade que ficou mundialmente conhecida como a mais poluída do mundo, a Cubatão dos anos 1980 (Alonso & Godinho, 1992), no estado de São Paulo, cidade símbolo do desenvolvimento industrial a qualquer custo ambiental.

O nascimento de um movimento ambientalista na sociedade civil brasileira também contribuiu para mais esse fator de oposição ao segundo ciclo de desenvolvimento. Tal movimento se dedica até hoje não apenas a fiscalizar e denunciar os crimes ambientais, como também tem

desenvolvido novas teorias e novos modelos empíricos de desenvolvimento sustentável (Viola, 1992).

Como conceito, o desenvolvimento sustentável pode ser compreendido como:

A expressão desenvolvimento sustentável (DS) significa uma nova forma de ver o desenvolvimento e a sociedade, ciente dos prejuízos causados ao meio ambiente pelo desenvolvimento econômico atual, busca conciliar a continuação do processo de desenvolvimento de nossa sociedade com a manutenção do equilíbrio ambiental planetário. De um lado, o desenvolvimento das sociedades visa satisfazer às necessidades e às aspirações humanas, de outro, visa proteger a qualidade de vida e do meio ambiente, que têm se mostrado totalmente interdependentes e sensíveis às mudanças antrópicas. (Milanez, 2003, p. 76)

Na década de 2010, um dos ápices nesse campo de debate é a realização da chamada Rio+20. Para Sawyer (2011), *“além de governança internacional e redução da pobreza, a Conferência Rio+20 em 2012 terá como tema central a Economia Verde”*, termo usado em paralelo à terminologia do *“desenvolvimento sustentável”*. Abramovay (2012), por sua vez, discute que devemos ir *“muito além da economia verde”*, definida como o encontro entre a economia e o bem-estar humano e ecológico, visibilizando assim o mais novo paradigma sobre o projeto relativo ao desenvolvimento sustentável no Brasil, onde, segundo o autor, a economia estaria a serviço do desenvolvimento, e não o contrário. Com o conceito em plena construção, a economia verde e sua relação com o econômico pode ser assim discutida:

It responds to the “growing recognition that achieving sustainability rests almost entirely on getting the economy right”. It also emphasizes the

crucial point that economic growth and environmental stewardship can be complementary strategies, challenging the still common view that there are significant tradeoffs between these two objectives — in other words, that the synergies prevail over the tradeoffs. (Ocampo, 2012, p. 4)

Em um debate em plena construção, se percebem várias tensões entre defensores da economia verde com defensores de outras vertentes do desenvolvimento sustentável, e até com outros setores não necessariamente ambientalistas da sociedade civil. O PAD (Processo de Articulação e Diálogo Internacional para os Direitos Humanos), uma rede formada no Brasil em 1996 por seis agências ecumênicas europeias e cerca de 160 organizações da sociedade civil brasileira, lançou nota pública durante a conferência Rio+20, em junho de 2012, afirmando que a *“economia verde fere marco dos direitos humanos”* (PAD, 2012).

No debate internacional, a discussão sobre desenvolvimento sustentável e economia verde possui vários protagonistas, dentre eles o norte-americano Lester R. Brown e o polonês Ignacy Sachs. Brown (2009) também discute planos audaciosos no campo normativo, chamando a atenção para estratégias para evitar o desequilíbrio ambiental global. Sachs, por sua vez, postula sua reflexão na chamada “ecos-socioeconomia”, que é peça central da sua tese de que o desenvolvimento pleno e amplo só pode alcançado se unir o desenvolvimento econômico com aumento da equidade social e da preservação ambiental (Costa, 2007).

Pensadores e ativistas mais ortodoxos do campo do desenvolvimento econômico, político e social ainda se expõem relativamente pouco ao campo do desenvolvimento ambiental. Ainda que os atores ambientalistas e a nova produção intelectual e ativista sobre desenvolvimento sustentável, por vezes de forma

normativa, tenham conseguido incluir o debate ambiental na pauta de discussão do desenvolvimento e do crescimento econômico, muito ainda falta a ser feito para consolidar os projetos de desenvolvimento sustentável na prática das políticas de desenvolvimento em disputa no Brasil e no mundo. Nesse sentido, o desenvolvimento sustentável, para alguns, ainda pode ser apenas uma promessa para o futuro; em parte focado em projetos normativos, e em parte restrito a experiências empíricas de desenvolvimento local, mas ainda não consolidado em políticas efetivas nacionais ou internacionais.

O espectro político dos projetos de desenvolvimento No século XXI

Muito permeado pelo conceito de projeto, o debate sobre o desenvolvimento no Brasil vem sendo fruto de inúmeras disputas históricas cujas resultantes geraram os distintos ciclos de desenvolvimento que aqui estão sendo usados como referencial teórico e histórico. Tendo o primeiro ciclo de Estado e integração territorial durado cerca de um século (entre as décadas de 1820 e 1930), e o segundo ciclo de nação e desenvolvimento durado cerca de meio século (de 1930 até o final dos anos 1970), pode-se perguntar qual será a duração do atual ciclo de democracia e justiça social no país, que já perdura mais de três décadas de maneira ininterrupta (décadas de 1980, 1990 e 2000), apesar dos desafios postos pelas crises econômicas dos anos 1980 e da onda neoliberal dos anos 1990.

Uma das maneiras de aproximar uma resposta a esta pergunta é através da observação dos atuais concorrentes projetos de desenvolvimento que podem ser observados no Brasil contemporâneo. A análise de tais projetos é fruto do amadurecimento histórico-estruturante do processo de desenvolvimento brasileiro, permeado pelos quatro fatores que foram aqui discutidos, que se

desenvolvem a partir da transição do segundo para o terceiro ciclo de desenvolvimento do país. Fruto desta análise histórico-contemporânea, alguns projetos podem ser identificados na busca da composição de um espectro dos projetos concorrentes.

O atual projeto de democracia e justiça social segue sendo o projeto hegemônico no Brasil da década de 2010, confirmado pela continuidade eleitoral do presidente Lula da Silva para a presidenta Dilma Rousseff. A visão de mundo desse projeto aparenta ser uma visão não entreguista às grandes potências do Norte, porém não totalmente protecionista, com uma visão de solidariedade Sul-Sul, que pode ser exemplificada pela crescente cooperação internacional para o desenvolvimento Sul-Sul a partir do Itamaraty, da Agência Brasileira de Cooperação e da participação internacional da sociedade civil brasileira (ABC, 2004; IPEA, 2010). O ator preponderante nesse projeto tem sido o cidadão (a partir do conceito de cidadania) e a sociedade civil, fortalecidos pela predominância do sistema de democracia participativa em aprofundamento no país nesse período e pelos programas sociais redistributivos. Quanto ao modelo econômico, esse talvez seja o ponto menos consistente desse projeto. Oscilando entre a continuidade de políticas liberais e a tentativa de políticas nacionalistas e *keynesianas*, pensadores ligados ao projeto concorrente do novo desenvolvimentismo já se questionam sobre o esgotamento do modelo econômico da justiça social no Brasil (Arend & Fonseca, 2012).

O antigo nacional-desenvolvimentismo brasileiro vem recentemente se remodelando e se intitulando *novo desenvolvimentismo*, tentando lidar com uma visão de Brasil nacional-dependente (Bresser-Pereira, 2012b), ainda com propostas *keynesianas* e industrialistas (Diniz, 2011), apostando no empresariado brasileiro em busca da recuperação da produção e do crescimento econômico

nacional, através do corte nas taxas de juros e num melhor controle cambial para evitar a desindustrialização e a chamada doença holandesa (Palma, 2005; Bresser-Pereira, 2008), em combate à burguesia rentista brasileira. Em termos políticos, a literatura recente sobre o novo desenvolvimentismo vem defendendo a evolução democrática do país, que, segundo Bresser-Pereira (2000), viveria numa fase de “*democracia de sociedade civil*” ou “*democracia de opinião pública*”, expressando sua visão sobre a atual democracia participativa brasileira. Entretanto, uma coalizão mais assertiva em torno do novo desenvolvimentismo ainda é incerta. Segundo Diniz (2011, p. 522):

A despeito dos avanços verificados no debate sobre a necessidade de um projeto desenvolvimentista de novo tipo, não é possível detectar uma coalizão claramente articulada em torno de um novo modelo. Partidos políticos, bem como atores relevantes da sociedade civil permanecem à margem dessa discussão.

Um terceiro projeto é o do *desenvolvimento sustentável*, que não pode mais ser ignorado nos dias atuais. Fruto de um crescente debate internacional sobre o impacto das revoluções industriais no meio ambiente, as ideias de desenvolvimento sustentável questionariam fortemente o modelo econômico em curso no Brasil e no mundo, cego ao seu impacto ambiental. Na atual década de 2010, um dos ápices nesse campo de debate é a realização da chamada Rio+20. Tal projeto, ainda que não tenha encontrado seu lugar definitivo no cenário partidário brasileiro¹, se coloca muito forte a partir da pressão de novos atores desse campo, de uma nova produção literária e dos frequentes embates normativos, teóricos e empíricos no Brasil ao

¹Marina Silva e Ricardo Young, principais expoentes políticos desse projeto, têm migrado sua filiação partidária entre o Partido dos Trabalhadores, o Partido Verde e o Partido Popular Socialista.

longo do ciclo de democracia e justiça social (ex.: debate a respeito do código florestal brasileiro). De maneira geral, o desenvolvimento sustentável vem debatendo diferentes teses, numa visão ambientalista e ecossistêmica internacional (Moreira, 2009), em busca do equilíbrio socioeconômico-ambiental, que alguns defendem que seja pela economia verde e através de um sistema democrático com valores éticos para a promoção de uma nova política².

Essas três visões concorrentes acima citadas se encontram no campo reformista dos projetos de desenvolvimento do Brasil contemporâneo. Além do campo reformista, também se pode observar a manutenção de um projeto mais conservador, nos parâmetros brasileiros, e outro ainda mais tendente ao revolucionário, que vem se mantendo no tempo desde a primeira metade do século XX, ainda que relativamente mais enfraquecido na atualidade.

No campo conservador se observa o projeto neoliberal, baseado na globalização econômica de um projeto de livre mercado e de livre fluxo de capital internacional. O ator preponderante nesse projeto é a burguesia rentista (Alves, 1999), mas também aí estaria a burguesia agrário-exportadora brasileira, os chamados ruralistas (Mendonça, 1998), a partir do apoio a um sistema político de democracia representativa que possa assegurar a estabilidade e a segurança jurídica da atividade econômica e social do projeto.

Já no campo mais revolucionário, por mais enfraquecido que possa estar após o colapso da antiga União Soviética, ainda se pode observar o projeto socialista no Brasil. Em parte ainda tradicional e marxista, já se pode

²Ver o debate sobre *Política 2.0* nas mídias sociais: www.minhamarina.org.br/blog/2011/09/politica-2-0/ e em <http://eduardorombauer.wordpress.com/tag/nova-politica/> [19/junho/2012].

notar uma tendência cada dia maior do marxismo contemporâneo atuar através do sistema democrático (Boito & Motta, 2010), ao invés da antiga, mas ainda não extinta, tese da ditadura do proletariado. A partir da observação dos casos práticos da Venezuela de Hugo Chavez e da Bolívia de Evo Morales, se pode também observar certa dose de *populismo democrático*. Com a tese de um sistema econômico em grande parte ainda estatal e tendo nos trabalhadores e no proletariado o ator principal, uma das vertentes do novo socialismo é o que vem se chamando de *socialismo do século XXI* (Meszaros, 2007). Por outro lado, também se nota a paulatina abertura da economia de países ainda socialistas, como Cuba (Carcanholo & Nakatani, 2002) e China (Oliveira, 2008), o que vem dando outro sentido à tradicional visão internacionalista socialista.

Assim sendo, o Quadro 1 abaixo busca sintetizar o macrodebate sobre desenvolvimento no Brasil contemporâneo.

Quadro 1: O espectro dos projetos políticos de desenvolvimento em disputa no Brasil Contemporâneo

	Revolucionários	Reformistas			Conservadores
(A)	Socialismo	Justiça Social	Desenvolvimento Sustentável	Novo Desenvolvimentismo	Neoliberalismo
(B)	Internacionalismo	Solidariedade Sul-Sul	Ambientalismo	Nacionalismo Dependente	Globalização
(C)	Estatismo	Bem-Estar Social/Redistributivo	Economia Verde	Keynesianismo Industrialista	Livre Mercado
(D)	Proletariado/Trabalhadores	Cidadãos/Sociedade Civil	Ser Humano/Meio Ambiente	Empresariado/Burguesia Ind.	Burguesia Rural/Rentista
(E)	Populismo Democrático	Democracia Participativa	Democracia Ética	Democracia Burocrática	Democracia Representativa
(F)	Igualdade	Cidadania	Equilíbrio	Crescimento	Segurança

(A) Projeto de Desenvolvimento (B) Visão de Mundo (C) Modelo Econômico
(D) Ator Preponderante (E) Sistema Político (F) Condição *Sine Qua Non*

Além desses cinco projetos aqui destacados, outros seguem em constante discussão e aperfeiçoamento, mas ainda não são tão visíveis e destacados na política nacional como esses cinco aqui citados. Também se faz importante lembrar que alguns atores sociais, dentre eles alguns partidos políticos, não parecem ter assim tão claros qual é o seu projeto político de desenvolvimento para o país, o que torna ainda mais desafiadora a análise geral desse cenário, que também inclui disputas de poder pelo poder, independentemente do projeto de desenvolvimento em curso.

É também importante destacar que frequentemente esses projetos de desenvolvimento acabam se mesclando e se reconfigurando. Dessa forma, esses projetos não são apenas concorrentes entre si, mas também acabam realizando concessões e pactos, o que interfere ainda mais na complexidade da análise desses projetos no Brasil da atualidade. A resultante desses pactos e dessas disputas, e o sucesso ou fracassos dos mesmos, é o que proporcionará a continuidade dos ciclos de desenvolvimento do país, rumo ao futuro.

Considerações Finais

Os ciclos de desenvolvimento do Brasil são etapas extremamente dinâmicas do macroprocesso de desenvolvimento do país. A compreensão histórica desse processo se faz chave para a compreensão do presente e dos possíveis rumos futuros para o desenvolvimento do Estado-nação brasileiro. A economia, que sempre foi preponderante no debate sobre o desenvolvimento, há tempo já não detém mais a exclusividade da análise e da incidência empírica, dividindo espaço com outras ciências humanas e até com parte das ciências naturais.

Em síntese, a longa jornada de desenvolvimento pelo qual vem passando o Estado-nação brasileiro ainda

vive uma etapa inicial, de um processo que deverá ser ainda mais longo. O atual ciclo de democracia e justiça social tem sido fundamental para a garantia de direitos, consolidação e expansão da democracia, e para a redistribuição do crescimento econômico de ciclos anteriores, o que ainda não se encontra plenamente consolidado, necessitando de mais tempo e investimento político. Contudo, o debate atual também indica que o modelo econômico desse ciclo, e suas implicações sociais, políticas e ambientais, ainda está indefinido, e as resultantes para o futuro serão fruto do debate real e presente na academia, na sociedade e na política brasileira, com uma ampliada e complexa rede de atores interessados que buscam incidir nos rumos do país. Igualmente, a crescente presença e participação do Brasil como uma potência emergente regional num mundo cada vez mais multipolar e interdependente, sendo o país um dos polos, também destaca a importância desse debate dos modelos desenvolvimento desse país emergente que irá influenciar, direta ou indiretamente, no desenvolvimento de outros países e povos do mundo.

Referências

- ABC, Agência Brasileira de Cooperação. (2004). “Diretrizes para o desenvolvimento da cooperação técnica Internacional multilateral e bilateral”. 2ª edição Brasília: Agência Brasileira de Cooperação/Ministério das Relações Exteriores.
- ABRAMOVAY, Ricardo. (2012). *Muito Além da Economia Verde*. São Paulo: Editora Abril.
- ACDI, Agence Canadienne de Développement International. (2011). “Évaluation conjointe de ‘L’intervention de Viva Rio dans la zone de Bel Air’

en Haiti — Appuyée par l'ACDI, le MAECI/ GTSR et NCA — Rapport final”. Port Au Prince: ACDI.

ALONSO, Claudio D. e GODINHO, Roberto. (1992). “A Evolução da Qualidade do Ar em Cubatão”. *Revista Química Nova*, 15(2): 126-136.

ALVES, Giovanni. (1999). *Trabalho e Mundialização do Capital — A Nova Degradação do Trabalho na Era da Globalização*. Editora Praxis.

AREND, Marcelo e FONSECA, Pedro Cesar Dutra. (2012). “Brasil (1955-2005): 25 anos de catching-up, 25 anos de falling behind”. *Revista de Economia Política*, v. 32, n. 1(126): 33-54.

BARIANI, Edison. (2006). “Guerreiro Ramos: Uma Sociologia em Mangas de Camisa”. In: CAOS — *Revista Eletrônica de Ciências Sociais* (ISSN 1517-6916), n. 11, outubro de 2006, pp. 84-92.

BIEKART, Kees. (1999). *The Politics of Civil Society Building: European Private Aid Agencies and Democratic Transitions in Central America*. Amsterdam: Transnational Institute & International Books.

BOTTO JUNIOR, Armando e MOTTA, Luiz Eduardo. (2010). “Marx in Brazil”. *Socialism and Democracy*, v. 24: 155-160, 2010.

Bresser-Pereira, Luiz Carlos. (1970 [2003]). “Dividir ou Multiplicar: a Distribuição de Renda e a Recuperação da Economia Brasileira”, pp. 167-183. In Bresser-Pereira, Luiz Carlos. (2003). *Desenvolvimento e Crise no Brasil: História, Economia e Política de Getúlio Vargas a Lula.. 5ª Edição*. São Paulo: Editora 34. Trecho original de 21 de novembro de 1970.

Bresser-Pereira, Luiz Carlos. (2000). “Da Política de Elites à Democracia de Sociedade Civil”. In: João Paulo dos Reis Velloso, org. (2000) *Brasil 500 Anos Futuro, Presente, Passado*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2000: 517-538.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. (2003). “*Desenvolvimento e Crise no Brasil: História, Economia e Política de Getúlio Vargas a Lula*”.. 5ª Edição. São Paulo: Editora 34. 1ª Edição de 1968.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. (2008). “The Dutch disease and its neutralization: a Ricardian approach”. *Revista de Economia Política*, v. 28, n. 1(109).

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. (2012a). “Os três ciclos da sociedade e do estado”. Texto para Discussão da EAESP/Fundação Getúlio Vargas No. 308. São Paulo, abril de 2012.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. (2012b). “Brasil, sociedade nacional-dependente”. São Paulo, Versão de 5 de março de 2012. Disponível em www.bresserpereira.org.br/view.asp?cod=4955 [13 / junho/2012].

BROWN, Lester R. (2009). *Plano B 4..0 — Mobilização para salvar a civilização*, São Paulo: Ed. New Content/Ideia.

BRUNDTLAND, Gro Harlem, org. (1987). *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. (1936 [1987]). “Raízes do Brasil”. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987. 1ª Edição de 1936.

- CARCANHOLO, Marcelo Dias e NAKATANI, Paulo. (2002). “Crise e reformas de mercado: a experiência de Cuba nos anos 90”. *Problemas del Desarrollo*, Revista Latinoamericana de Economía, v. 33, n. 128, México, IIEc-UNAM, janeiro-março de 2002.
- CARDOSO, Fernando Henrique e FALETTO, Enzo. (1967 [1970]). *Dependência e Desenvolvimento na América Latina: Ensaio de Interpretação Sociológica*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1970. Publicado originalmente em espanhol em 1967.
- CASTRO, Josué de. (1946 [1984]). *Geografia da Fome*. 10ª Edição. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984. 1ª Edição de 1946.
- CASTRO, Mary Garcia. (2004). “Políticas públicas por identidades e de ações afirmativas: acessando gênero e raça, na classe, focalizando juventudes”. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo, orgs. *Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação*, São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- CORDEIRO, Rui Mesquita. (2011). “Contrastando Desenvolvimentos e Realidades: em Busca de Alternativas”. *Revista Pensamento e Realidade* (ISSN 2237-4418), v. 27, n. 2 (2011).
- DAGNINO, Evelina. (2004). “Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando?” In: Daniel Mato, coord., *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 95-110.

- DINIZ, Eli. (2011). “O contexto internacional e a retomada do debate sobre desenvolvimento no Brasil contemporâneo (2000/2010)”. *Revista Dados* [online]. 2011, v. 54, n. 4, pp. 493-532.
- FLEURY, Sônia. (2006). “O Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social do governo Lula”. In: Pieranti e Martins (2006) *Estado e Gestão Pública: Visões do Brasil Contemporâneo*, Rio de Janeiro: Editora FGV.
- FOWLER, Alan. (2011). “Development NGOs”, in Edwards, M. (ed), *The Oxford Handbook of Civil Society*, Oxford University Press.
- FRANK, Andre Gunder. (1966 [1970]). “The development of underdevelopment”. In: Robert I. Rho-des (1970) *Imperialism and Underdevelopment: a Reader*. New York: Monthly Review Press: 4-17. Edição original em inglês de 1966.
- FRANK, Andre Gunder. (1969). *Capitalism and development in Latin America*, Nova York: Monthly Review Press.
- FURTADO, Celso. (1968). *Um Projeto para o Brasil*. Rio de Janeiro: Saga.
- GOHN, Maria da Glória. (2005). *O Protagonismo da Sociedade Civil: movimentos sociais, Ongs eredes solidárias*. São Paulo: Cortez.
- IBGE; IPEA; ABONG; GIFE. (2008). “As Fundações Privadas e Associações sem Fins Lucrativos no Brasil 2005”. In: *Estudos e Pesquisas Informação Econômica*, n. 8, ISSN 1679-480X. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível [11/06/2012]

na internet In:
www.ipea.gov.br/sites/000/2/destaque/EPIEn8_Fa
sfil2005.pdf.

IPEA, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. (2010).
“Cooperação Brasileira para o Desenvolvimento
Internacional 2005-2009”. Brasília: IPEA/ABC.

LACLAU, Ernesto. (1986). “Os novos movimentos sociais
e a pluralidade do social”. *Revista Brasileira de Ciências
Sociais*, v. 1, n. 2, outubro de 1986.

LANDIM, Leilah e COTRIM, Leticia Lignelil. (1996).
“ONGs: um perfil — Cadastro das filiadas a
Associação Brasileira de ONGs (ABONG)”. Rio de
Janeiro: ABONG e ISER.

MARQUES, Rosa Maria e MENDES, Áquilas. (2006). “O
Social no Governo Lula: a construção de um novo
populismo em tempos de uma agenda neoliberal”.
Revista de Economia Política, v. 26, n. 1(101), pp. 58-74.

MARINI, Ruy Mauro. (1969). *Subdesarrollo y revolución*.
México, Siglo XXI.

MARINI, Ruy Mauro. (1973). *Dialéctica de la Dependencia*.
México: Ediciones Era.

McCORMICK, John. (1995). *The Global Environmental
Movement*. London: John Wiley. MENDONÇA,
Patrícia; TEODÓSIO, Armindo; ALVIM, Flávia;
ARAÚJO, E. (2009). “Desafios e Dilemas das ONGs
na Cooperação Internacional: Uma análise da
realidade brasileira”, *Revista Eletrônica de Gestão
Organizacional*, v. 7, pp. 69-83.

- MENDONÇA, Sônia R. de. (1998). *Agronomia e poder no Brasil?*. Niterói: Vício de Leitura.
- MESZAROS, Istvan. (2007). *O desafio e o fardo do tempo histórico: O socialismo no século XXI*. São Paulo: Editora Boitempo.
- MILANEZ, Francisco. (2003). “Desenvolvimento Sustentável”. In: CATTANI, David (org.). (2003). *A Outra Economia*. Porto Alegre: Veraz Editores, pp. 76-84.
- MOREIRA, Roberto José. (2009). “Cultura, territórios ecossistêmicos e globalizações: A Utopia da sustentabilidade”. *Ciências Humanas e Sociais em Revista (UFRRJ)*, Seropédica, RJ, v. 31, n. 2, julho a dezembro de 2009, pp. 155-170.
- MORONI, José Antônio. (2005). “O direito à participação no Governo Lula”. *Revista Saúde em Debate*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 71, 284-304, setembro/dezembro 2005.
- OCAMPO, José Antonio. (2012). “The concept of a green economy”. In: ‘UNEP (2012). *The Transition to a Green Economy: Benefits, Challenges and Risks from a Sustainable Development Perspective*. Nairobi: UNEP, United Nations Environment Programme.
- OLIVEIRA, Francisco de. (2003). “O enigma de Lula: ruptura ou continuidade?”. *Revista Margem Esquerda* n. 1 (ISSN: 1678-7684-01). São Paulo: Ed. Boitempo, maio de 2003, pp. 37-41.
- OLIVEIRA, Giuliano Contento de. (2008). “O estado e a inserção ativa na economia: a estratégia de

desenvolvimento econômico da China”. *Revista de Economia UFPR*, v. 34, n.3 (ano 32) pp. 61-88, setembro-dezembro de 2008. Curitiba: Editora UFPR.

PAD, Processo de Articulação e Diálogo. (2012). “Rio+20: ‘economia verde’ fere marco dos direitos humanos”. Rio de Janeiro, junho de 2012.

PALMA, José Gabriel. (2005). “Quatro fontes de desindustrialização e um novo conceito de doença holandesa”. Conferência de Industrialização, Desindustrialização e Desenvolvimento, Federação das Indústrias do Estado de São Paulo, agosto de 2005.

PATEMAN, Carole. (1970). *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

PDCI, Pastoral da Criança Internacional. (2008). “Pastoral da Criança Internacional: Solidariedade que ultrapassa fronteiras”. Curitiba, Pastoral da Criança.

PINHEIRO, Eulânia Ramos; FERNANDES, Phillippe Sendas de Paula; SEIXAS, Netília Silva dos Anjos. (2010). “Marina Silva e o discurso da ‘esperança eleitoral’ nas revistas *IstoÉ* e *Época*”. XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Caxias do Sul, RS, de 2 a 6 de setembro de 2010. Disponível em www.intercom.org.br/sis/2010/resumos/R5-1753-1.pdf [17/junho/2012].

RAMOS, Alberto Guerreiro. (1961). *A crise do poder no Brasil: problemas da revolução nacionalbrasileira*, Rio de Janeiro: Zahar.

- RAHNEMA, Majid. (1997). "Towards Post-Development: searching for signposts, a new language and new paradigms". In: RAHNEMA, M. e BAWTREE, V. *The Post-Development Reader*. Dhaka: University Press LTD.
- ROUSSEFF, Dilma. (2012). "Pronunciamento da presidenta Dilma por ocasião do Dia do Trabalhador". Vídeo disponibilizado em 2 de maio de 2012 pelo Palácio do Planalto In: http://www.you-tube.com/watch?v=ZsB_H6sf9IE [17/junho/2012].
- SANTOS, Theotônio dos. (1967). *El nuevo caracter de la dependência*. Santiago: Universidad del Chile, Centro de Estudios Económicos.
- SANTOS, Theotônio dos. (1970). *Dependencia y cambio social*. Santiago: Universidad del Chile, Centro de Estudios Económicos.
- SAWYER, Donald. (2011). "Green economy and/or sustainable development?" *Revista Política Ambiental* (ISSN 1809-8185), n. 8, junho de 2011, pp. 36-42.
- SILVA, Maria Ozanira da Silva e; YAZBEK, Maria Carmelita; DI GIOVANNI, Geraldo. (2004). *A Política Brasileira no Século XXI: a prevalência dos programas de transferência de renda*. São Paulo: Editora Cortez.
- SUNKEL, Osvaldo. (2001). "Globalização, Neoliberalismo e Reforma do Estado". In: Bresser-Pereira, L.C. et al. (2001) *Sociedade e Estado em Transformação*. São Paulo: FEU UNESP, pp. 173-195.

TAVARES, Maria da Conceição; SERRA, José. (1968 [1971]). “Más allá del estancamiento: Una discusión sobre el desarrollo reciente de Brasil”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, n. 1, 1971, pp. 2-38.

VIOLA, Eduardo. (1992). “O movimento ambientalista no Brasil (1971-1991): da denúncia e conscientização pública para a institucionalização e o desenvolvimento sustentável”. In GOLDEMBERG, Mirian (Coord.). *Ecologia, Ciência e Política: participação social, interesses em jogo e luta de ideias no movimento ecológico*. Rio de Janeiro: Revan.

Amazônia: uma fronteira volátil

Antônio Cláudio Rabello

A ocupação da Amazônia, através de projetos de desenvolvimento (a partir dos anos 1950) e de colonização (a partir dos anos 1970), levou pesquisadores a se debruçarem sobre a temática da fronteira. Alguns deles buscaram observar o fenômeno da ocupação e procuraram entender a dinâmica que norteava a expansão da fronteira. Outros optaram por outra abordagem, que privilegiou a compreensão da incorporação da Amazônia a partir de um patamar de análise, que não perdia de vista a luta política de então. Outras tentativas implicaram entender e caracterizar a fronteira em si ou a vida na fronteira.

Vejamos algumas formulações.

O imperialismo e a fronteira amazônica

A tese acerca da ocupação da Amazônia de Arioaldo Umbelino de Oliveira (1993) está baseada no cenário e nas disputas políticas do período militar, bem como o posicionamento desse regime em relação ao capital internacional. A base da sua interpretação é a divisão Internacional do Trabalho e o Imperialismo. A partir daí o autor buscou compreender, desde a República Velha até os governos militares, como se deu a construção do imperialismo norte-americano no Brasil, capitaneado pelas indústrias ligadas à área de mineração. Segundo ele, desde o comércio do Brasil com a Inglaterra, passando pela Itabira Iron Co., a relação do Brasil com o mercado internacional foi marcada pelos mandos e desmandos do capital internacional. Oliveira repensou a História Política do Brasil a partir dos interesses de grandes grupos privados

norte-americanos e buscou trazer à tona a participação de personagens que ocupavam, ou passariam a ocupar, um lugar de destaque no Estado brasileiro e/ou nas grandes companhias multinacionais imperialistas (ibidem, p.25).

No tocante à Amazônia, a visão é a da incorporação ao capital nacional (por ele chamado de testa de ferro do capital internacional), ou mesmo diretamente ao capital internacional. Através de relatos de época, quando se constituiu a “Operação Amazônia” (anos 1960 e 1970), o autor tratou os governos militares como entreguistas – segundo ele, o lema “o que não entregar-se-á aos Estados Unidos entregar-se-á à União Soviética” explicava a ação do governo militar brasileiro – portanto, a ocupação da fronteira Amazônica foi vista a partir desse prisma. Sendo assim, todos os programas de colonização, de investimentos e de integração, como também todos os órgãos criados serviam a essa finalidade.

Ao trazer à tona o relatório Velloso (CPI sobre o escândalo das terras vendidas ao exterior), salientou que na Amazônia havia 150.000 km² nas mãos de estrangeiros. A saída dos militares, mais uma vez através de decreto, foi determinar que enormes faixas de terra ao longo das rodovias fossem consideradas áreas prioritárias para projetos de colonização e desenvolvimento.

O autor, apesar de centralizar sua análise na ação imperialista na Amazônia, considera os interesses no capital nacional e a forma como esse se comportou na Operação Amazônia. Citando a primeira “Reunião de Investidores da Amazônia”, realizada em dezembro de 1966, Oliveira descreveu a frase do ex--deputado Sérgio Cardoso de Almeida (grande proprietário de terras da região de Araraquara – SP) de forma indignada. O deputado-empresário teria dito “Ao empresário interessa saber onde pode aplicar o seu dinheiro para ganhar mais dinheiro”, conforme reportagem do jornal *Folha de S.Paulo*, de 16 de abril de 1967.

Que tipo de espanto e indignação essa frase poderia ter causado neste autor? A dinâmica de reprodução do capital é justamente essa. Não há como esperar uma atitude benevolente do capital em nenhuma parte do planeta, mesmo que essa parte do mundo seja a Amazônia. Toda e qualquer lógica de investimento de capital na região ou fora dela teve e terá como pressuposto a possibilidade de reproduzir-se, sempre, de forma ampliada.

O problema e o mérito da construção de Oliveira, ao tratar da expansão da fronteira amazônica, estão em atribuí-la aos interesses capitalistas internacionais. O problema consiste em não considerar outras dinâmicas existentes no processo de ocupação da Região Amazônica. Ao situar as relações imperialistas, para explicar o interesse do capital internacional (sobretudo norte-americano) na Amazônia, o autor deixou de lado as relações presentes na ocupação de terras na Amazônia, como a instalação de pequenos agricultores. Com certeza, os interesses sobre os minérios da região amazônica chamaram a atenção do capital internacional para investimentos na região (Garrido Filha, 1980), mas a possibilidade de aquisição de terras (20, 50, 100 ou 250 ha) não representa o anseio do capital internacional. O mérito consiste em não isolar a Amazônia ou o Brasil. A sua tentativa de compreender a região dentro de uma dinâmica da reprodução de capital e a inserção do Brasil e da Amazônia nesse cenário foi, sem dúvida, um mérito. Não há como compreender ou propor alternativas para a Amazônia, sejam elas ecológicas ou de desenvolvimento, sem considerar o sistema econômico-político que a circunda.

Amazônia: fronteira aberta, porém controlada

A tese de Otávio Guilherme Velho (1979) está centrada no processo de ocupação das terras ao longo da rodovia transamazônica, durante o Programa de Integração

Nacional. Velho comparou o processo de expansão sobre a fronteira no Brasil e o nos Estados Unidos, dialogando com teóricos que se debruçaram sobre a temática.

O problema, segundo o autor, é que tanto Moore Jr. como Turner tentam relacionar expansão da fronteira e democracia. Ao tratar de forma comparada da expansão da fronteira amazônica, nosso autor se vê num dilema. Como pensá-la, então, inserida em um processo de expansão controlado por um Estado autoritário? Seus resultados implicam contrapor-se às teses de Turner. Ele entendeu a fronteira fechada como mecanismo de controle da classe trabalhadora e construiu uma nova adjetivação para a fronteira amazônica no período: “fronteira aberta, porém controlada”. Ele alertou para o fato de que, mesmo numa fronteira controlada, poderia acontecer o enfraquecimento da subordinação do camponês, o que geraria uma proximidade entre esses camponeses e os *farmers* americanos. Ressaltou, porém, que uma simples aproximação ou comparação não bastaria para identificar igualdades.

Outro aspecto que Velho ressaltou foi a noção de bem ilimitado. Citando George Foster, diz que o camponês tem uma visão da natureza enquanto um bem limitado; logo, o uso da terra, também o é. Em decorrência disso, a produção também é encarada como limitada. Para uma comunidade camponesa toda tentativa de mudança de *status quo* significaria desequilíbrio, pois onde um homem ganha, outro deverá perder. Ou seja, o progresso traria desigualdade, por isso Foster considerava-os como tradicionais. A conclusão, quando se coloca em questão a visão da fronteira como um bem ilimitado, é a de que a fronteira aberta seria o equivalente ao espaço primordial do *laissez-faire*. A reflexão de Velho nos conduz a outro impasse sobre a fronteira amazônica. Como considerar a expansão sobre a fronteira amazônica em um país que não poderia ser caracterizado como liberal (tanto no sentido

econômico quanto no político)? Como entender a relação do Estado na expansão da fronteira, muitas vezes apontada como espaço de liberdade? Velho entendeu que para o campesinato a fronteira representava uma possibilidade de “trajetória social ascendente” e o enfraquecimento da subordinação estrita e imediata. Isso seria uma contradição, dentro de uma perspectiva de um Estado autoritário. Suas ações, portanto, deveriam evitar que a fronteira passasse a representar um perigo, daí a necessidade de ser controlada.

Além dessa perspectiva apresentada para compreender a fronteira dentro de um contexto autoritário, Velho ainda aponta uma forma de pensar a fronteira que extrapola a temporalidade do regime autoritário e a Amazônia. Segundo ele, fronteiras podem ser criadas ou fechadas. “É como se fosse criado *um equivalente a uma fronteira*: assim como uma *fronteira* física pode ser fechada por meios sociais, uma espécie de ‘*fronteira*’ pode aparecer onde antes não havia nenhuma, devido a eventos sociais” (Velho, 1979, p.101).

Isso nos permite inquirir se a fronteira amazônica é a criação de uma fronteira a partir de resultados de eventos políticos e de trajetórias, que realizaram a criação de uma fronteira onde não havia nenhuma.

Ele continua.

Isso nos ajuda a desmistificar a Fronteira como tal. De certa maneira não é simplesmente a fronteira que produz os efeitos que apontamos, mas algo que ela “contém” e que, como sugerimos no primeiro capítulo, pode apresentar-se com uma “face” diferente alhures. E ainda mais, isso mostra algo extremamente importante do ponto de vista político que é o fato de o acionar desse elemento poder não se dever exclusivamente a razões “sociológicas” dadas, mas sim também à própria ação política (do campesinato, de um partido, etc.),

ela mesma alterando o curso da trajetória social.
(*ibidem*, p.101)

Apesar de não tratá-la como um fato preestabelecido, o que nos permite pensá-la enquanto construção teórica, ele afirma que a fronteira “contém” algo, o que implica entendê-la como um fenômeno que pode ser descrito a partir suas características intrínsecas de uma fronteira. Essa tentativa de descrever e caracterizar a fronteira também foi feita por outros pesquisadores.

Amazônia dos brabos e dos caboclos

João Pacheco de Oliveira Filho (1979) se apropriou das discussões acerca do tema *fronteira* e estabeleceu um estudo acerca do assunto. Ele buscou estabelecer caracterizar a fronteira, formulando, para isso oito teses.

Em sua primeira tese afirmava:

Em primeiro lugar, fronteira não é um objeto empírico real, uma região, ou ainda, uma fase na vida de uma região, mas sim uma forma de propor uma investigação. A listagem habitual das áreas de fronteira não significa, portanto, uma enumeração de referentes concretos subsumidos no conceito de fronteira, mas tão-somente a indicação de objetos empíricos aos quais a aplicação de uma análise em termos de fronteira pode ser altamente rentável do ponto de vista da aplicação do conhecimento. (Oliveira Filho, 1979, p.111)

Nessa sua primeira definição, podemos observar que o autor define a fronteira como elemento conceitual, não empírico. Enquanto conceito é construção, logo, um *feito*, não um dado. Ela é resultado, e não proposição. Todavia, é da forma empírica que vem sendo tratada historicamente nas políticas do Estado brasileiro.

O enraizamento de um pensamento que identifica um *lugar*, que possa ser encarado como um marco divisório, não é recente no Brasil. Antes mesmo da década de 1950, Oliveira Vianna buscava compreender e propor soluções para aquilo que ele chamava de *O problema da unidade nacional*. Vianna compreendia que um país da dimensão do nosso, para compor, efetivamente, uma unidade territorial e, em consequência, uma identidade nacional precisava superar os empecilhos produzidos pela distância, geradores das diferenças. Para ele somente um efetivo sistema de transportes seria capaz de integrar os *arquipélagos* que formavam o Brasil.

Durante os anos 1950, essa discussão esteve sob influência do pensamento cepalino. A tentativa de equacionar os problemas nacionais colocava na ordem do dia a questão regional e as fronteiras internas. Enxergava-se um país com realidades distintas: um Brasil moderno e outro arcaico. Essa construção dualista reproduzia-se enquanto elemento explicador para as *ilhas* brasileiras, ganhando peso a ideia dos *Dois Brasís*. As discussões não se esgotavam por aí, pois, se no plano internacional, a deterioração das relações de troca eram encaradas como o elemento que estava na base do colonialismo, a tendência seria reproduzir numa escala interna essa mesma “disfunção”. De acordo com Celso Furtado (1979), a dualidade econômica e o rompimento da economia de arquipélagos tenderiam a reproduzir essa disparidade. Caberia, portanto, ao Estado brasileiro evitar que reproduzíssemos internamente o mesmo mal que afligia as relações internacionais de troca. O Estado deveria assumir um papel redistributivista para resolver esse problema.

Durante o período militar a ação do Estado sobre a região tinha como elemento discursivo central a política de integração, desenvolvimento e colonização. O que podemos notar ao longo desse período é a preponderância da ideia de fronteira estabelecida por Oliveira Vianna. A

ideia de outro Brasil e de uma unidade nacional enquanto equacionadora dos problemas brasileiros foi a tônica das ações do Estado. Ou seja, o Estado definiu, com base em elementos empíricos, que a Amazônia era uma fronteira aberta para compor a unidade nacional e palco de políticas de integração. Devemos ressaltar, como faz Oliveira Filho, que a fronteira amazônica não existe *a priori*. Ela é resultado de uma construção histórica, que tinha na base a ideia de fronteira e no discurso colonizador a necessidade de se construir a unidade e a homogeneização. A primeira tese de Pacheco Filho, em certa medida, a necessidade de repensar conceitualmente a fronteira, caso contrário correríamos o risco de reproduzir as práticas históricas do Estado brasileiro.

Em sua segunda tese, o autor afirmava:

Segundo, a análise em termos de fronteira não inclui uma simples contextualização de uma área dentro de uma unidade (econômica ou política) de nível superior. Na verdade o modelo teórico da fronteira supõe uma totalidade composta por partes heterogêneas e com diferentes ritmos de funcionamento. A fronteira é então o estabelecimento de um mecanismo que correlacione de forma regular e complementar diferentes partes de uma totalidade (que tanto pode ser intranacional quanto associar partes pertencentes a diferentes países). O vínculo anteriormente referido entre a Amazônia e o Centro-Norte constitui um bom exemplo dessa complementariedade. (Oliveira Filho, 1979, p. 111)

Para ele, as bases para podermos pensar a fronteira são a *totalidade* e a *heterogeneidade*. Somente a possibilidade de encarar uma região ou uma área enquanto parte de um todo é que possibilita construir a ideia de fronteira, baseando-se na diferença. A pergunta que não está presente é “quem é

fronteira para quem?”. Se há heterogeneidades que fazem parte de uma mesma totalidade, somente no campo da disputa é que se poderá determinar qual área é a fronteira.

Francisco de Oliveira (1977) afirmava que não há como entender a região isolando-a na sua peculiaridade. Não há como percebê-la enquanto arquipélago. Se, como afirmava Milton Santos, “produzir é produzir espaço”, a produção de uma *região* ou de uma *fronteira* não pode ser entendida sem a compreensão da organização socioeconômica da sociedade e das forças que estão em disputa. Corroborando a afirmativa de Francisco de Oliveira, nosso autor chama-nos atenção para as diversas relações de força existentes e atuantes na totalidade definida na tese anterior.

Na sua terceira tese, ele nos afirma:

Terceiro, as partes que compõem essa totalidade não podem ser concebidas enquanto modelos universais e genéricos, que enfoquem a realidade por um prisma à exclusão de outros (o econômico, p. ex., à exclusão do político e do ideológico). Assim é inadequado pensar tais unidades em termos de modos de produção ou de sistemas econômicos, políticos, etc. A análise dos modos de produção encontradas em escala local precisa dar conta da particular articulação existente entre eles e paralelamente inclui realidades políticas e ideológicas sem as quais não poderia ocorrer a reprodução econômica e social daquela sociedade (Oliveira Filho, 1979, p. 111).

Essa terceira tese indica que para compreender o fenômeno da fronteira não devemos isolar a compreensão da totalidade apenas por um viés. Ao incorporá-la na complexidade existente nas formações sociais locais, pertencentes à totalidade, o autor acentuou o fato de que

dinâmicas heterogêneas devem ser compreendidas na sua articulação com o todo.

Foi o isolamento de determinadas classificações genéricas a base para caracterizar a Amazônia e atuar sobre a fronteira. Excluíam-se, dessa forma, outras possibilidades para se compreender a região. Os planos de desenvolvimento econômico para a integração nacional produzidos a partir do Centro-Sul do país, ou como nos afirmou Ariovaldo Umbelino, a partir de interesses internacionais, trataram a questão da fronteira unicamente a partir do viés econômico, à exclusão de outros. O resultado disso foi percebido durante os anos 1980, quando a questão ambiental entrava em cena. Todavia, a atualidade dessa tese reside nas leituras, sobretudo aquelas baseadas nas preocupações ambientais, que hoje produzem propostas de intervenção na região. O mesmo defeito de origem se perpetua, ou seja, a análise tem suas cores baseadas em uma perspectiva ecológica, não inserindo esse viés no todo. Não a incorpora na complexidade do cenário.

As perspectivas de intervenção, tanto as que pensaram o desenvolvimento ou as mais recentes, que interpõem o viés ecológico, basearam-se numa espécie de “vocaçãõ” natural ou empírica para fundamentar a atuação sobre a Amazônia. Num primeiro momento eram as terras livres, férteis, lugar desabitado e de natureza pujante, devendo ser integrado. Num segundo momento é o *locus* da biodiversidade, a maior reserva de água potável do planeta etc. Esse olhar que naturaliza a região é também questionado na quarta tese do autor.

Quarto, é preciso desautorizar a crença de que as partes que compõe essa totalidade estejam dotadas naturalmente de características complementares: a abundância de terras livres e a superpopulação não constituem fatos concretos e inexoravelmente referidos a uma região, mas são traços que podem ser gerados ou alterados a partir de uma

intervenção sobre outros elementos dessas realidades. (Oliveira Filho, 1979, p. 111)

Na sua quarta tese, exposta acima, Oliveira Filho nos permite relacioná-la à ideia de produção histórica dos elementos empíricos do conceito e de sua posterior naturalização. A caracterização e a classificação de uma dada região é uma representação construída a partir de um lugar social, logo, de uma dada visão-intervenção no mundo. É resultante de um poder simbólico, associado a uma violência simbólica observada na produção da demarcação.

Ainda em sua quarta tese, afirma:

Essa complementaridade natural entre regiões está suposta na definição de colonização como “ocupação de terras novas”, sendo um componente ideológico fundamental o mito da fronteira aberta. Deixando de lado a sua eficácia ideológica, o desenvolvimento de tais colônias de povoamento coloca para os economistas uma questão mais básica: a de como importar as relações de produção necessárias ao funcionamento do capitalismo na colônia. (Oliveira Filho, 1979, p. 111)

Ao tratar da fronteira como terras novas ou terras livres, estamos diante de uma construção que o autor chama de ideológica. Podemos, da mesma maneira, perceber que enquanto área a ser preservada, a Amazônia é resultante de um processo idêntico.

Nas teses finais sobre fronteira, que falam de fronteiras capitalistas, o conceito ganhou um aporte temporal historicamente situado.

Na quinta tese, o autor argumentou que era necessário que uma das partes da totalidade tivesse mão de obra excessiva, ante os recursos de subsistência gerados pelas mais diferentes motivações. Segundo ele, é a extinção

do pequeno produtor que é capaz de explicar movimentos de colonização e não simples políticas do Estado para dirigir o processo migratório. Ao relacionarmos essa quinta tese com a argumentação anterior, perceberemos que as “diferentes motivações” têm origem no campo econômico e/ou político. Portanto, extinguir o pequeno produtor e lançá-lo como mão de obra não autônoma é um processo inerente do capitalismo (inclusão forçada). Conjuntamente a isso, verificamos na migração dessa mão de obra (seja dirigida ou voluntária), para áreas denominadas como fronteiras, uma nova dinâmica desse modelo dominante, a exclusão (Fontes, 1997).

Na sexta tese, o autor argumentou que na fronteira deveriam ser criados mecanismos de controle sobre a mão de obra, ao contrário da ideia de igualitarismo existente nessas regiões, o que nos leva a crer que, mais do que a denominação da fronteira, surgiam, concomitantemente, outras duas características: 1) a área a ser incorporada deveria reproduzir as mesmas relações de produção da área dominante; 2) a fronteira, ao ser estabelecida enquanto tal, traz no seu código genético sua identidade, forjada a partir da visão de mundo de seu criador.

A sétima tese, decorrente da sexta, supõe uma reorganização do mundo social da fronteira sob novas bases, geradas na representação do modelo dominante e voltadas para ele.

A oitava tese, amarrando as partes, determinou que não bastaria a reorganização, mas seria preciso, também, construir os agentes e as atividades que as ligariam com a totalidade.

A temporalidade existente nas últimas teses insere a fronteira na dinâmica capitalista e a ação dessa dinâmica sobre a fronteira, o que não deve ser deixado de lado. Todavia, as quatro teses nos servem para pensar a ação sobre a fronteira, isto é, uma área caracterizada como fronteira.

Da mesma forma que Oliveira Filho, o grupo de Bertha Becker se destacou nessa temática, produzindo teses explicativas para a ação do Estado na fronteira amazônica.

Classificando a fronteira

Bertha Becker (Becker et al., 1990), em seu grupo de pesquisas na Universidade Federal do Rio de Janeiro, elaborou, durante os anos 1980, diversos estudos acerca da colonização e da fronteira na Amazônia. Nas análises sobre a ocupação do espaço amazônico e das dinâmicas que a alteraram, e ainda a alteram, o cenário da região, Bertha Becker buscou elaborar uma teorização referente à fronteira. Ela enumerou oito teses sobre o tema que, segundo ela, fugiam das elaborações baseadas nas disputas ideológicas, que marcaram grande parte das interpretações surgidas nas décadas de 1970 e 1980.

Em sua primeira tese, ela afirmou:

Parte integrante da sociedade nacional, participando do modelo de crescimento tecnológico intensivo de capital com intensa mediação do Estado, a fronteira tem como especificidade o fato de ser espaço não plenamente estruturado. (Becker et al., 1995, p. 15)

A autora afirmou, em considerações posteriores baseando-se na tese de Otávio Guilherme Velho, que a fronteira é “espaço não estruturado”. Não significa dizer que não haja estruturação no espaço da fronteira, mas que a estruturação existente não está de acordo com o que se considera e se afirma no Estado, enquanto estruturação dominante. Portanto, não há como considerá-la independentemente da posição que o Brasil ocupa no cenário mundial, como também não há como considerá-la

sem compreender o lugar que ocupa a Amazônia no espaço político-econômico brasileiro.

A expansão da fronteira amazônica só pode, portanto, ser compreendida a partir da inserção do Brasil, neste final do século XX, no sistema capitalista global articulado aos interesses do capital industrial e financeiro, com a mediação do Estado. (ibidem, p.16)

Citando Lefebvre, salientou que a ação do Estado não poderia ser considerada apenas reflexo de interesses econômicos enraizados em seu interior. Ressaltou, ainda, que o Estado, ao construir-se enquanto mediador de interesses de classe acabaria por circunscrever o processo de modernização. A partir disso, impõe ao espaço existente uma nova espacialização:

O Estado coordena a nova divisão inter-regional do trabalho. Ele reorganiza o caos das relações sociais impondo-lhes uma racionalidade – a sua – tendo como instrumento privilegiado o espaço: o econômico se reconsidera em termos espaciais – fluxos e estoques – e o Estado tende a controlá-lo, a assegurar sua coordenação, integrando e rompendo o espaço anterior, e produzindo seu próprio espaço. (ibidem, p.16)

Mais adiante afirmou, ainda em sua primeira tese, que a fronteira influi no espaço global, na medida em que representa um espaço de manobras, e a sua permanência enquanto espaço alternativo é um elemento ideológico cultivado para ações futuras do Estado. Nessa formulação, Becker trata o Estado e a fronteira da mesma maneira: como um ente.

Em sua segunda tese, nos diz: “A apropriação da terra realizada em escala e ritmo crescentes, contudo, não é

total nem uniforme nem irreversível: a fronteira não está fechada” (ibidem, p.17).

Nessa tese ela aponta para formas variadas de apropriação de terras. Segundo ela, o Estado criaria condições de proporcionar a apropriação privada, para setores que detêm capital e condições de investimento, como proporcionaria o acesso à terra a segmentos sociais que não possuem tais características, produzindo, assim, um efeito político reformista. Essa margem de manobra aponta para uma fronteira aberta, possuidora de virtualidades políticas a serem utilizadas pelo Estado, de acordo com as mudanças de conjuntura, no que concorda com Velho.

Em sua terceira tese a autora afirmou: “A mobilidade da força de trabalho tem sido condição de constituição da fronteira e a migração não é um processo predominantemente espontâneo” (ibidem, p.19).

A mobilidade da mão de obra, segundo ela, é requisito fundamental para o Estado controlar as ações sobre a fronteira. A existência de mão de obra em escassez na fronteira é um elemento atrativo para as ações das colonizações oficiais ou privadas. A utilização de mão de obra sazonal implica a necessidade de deslocamento de trabalhadores, através de um fluxo urbano-rural nas fronteiras. Para tanto, há necessidade de mão de obra não qualificada, como propugnava a legislação que priorizava a utilização de mão de obra nordestina. Ela nos chama a atenção para esse movimento, ocorrido no Brasil.

Na quarta tese, baseada nas afirmações anteriores, ela diz: “O processo de diferenciação do campesinato tem sido condição de extensão da fronteira” (ibidem, p.20).

Ao falar da diferenciação do campesinato, Becker salientou que a tendência apontada no item anterior poderia obedecer a critérios outros, que não apenas econômicos. Alertou para uma diferenciação do campesinato, que poderia estar baseada em elementos

culturais. Porém, a expansão do capital acabaria por “testá-los”, no sentido de conseguir produzir uma acumulação ampliada. Ela afirma:

Trata-se, nesse caso, da reprodução direta da pequena produção do sul, reprodução não só da população como da modalidade de sua subordinação ao capital comercial, e hoje também ao complexo agroindustrial. Resta ver se conseguirão uma reprodução ampliada. De qualquer modo, fato fundamental a registrar é que o grupo camponês não é um bloco monolítico e não funciona mais segundo um projeto único, mas segundo estratégias diferentes e que até se opõem. (ibidem, p.21)

A quinta tese nos diz: “A expansão da fronteira efetua-se num contexto urbano, condição de organização do mercado de trabalho regional e de ocupação do território” (ibidem, p.21).

Aqui temos um dado considerado secundário ao tratar-se de fronteira. A criação de núcleos urbanos funcionaria como elemento fundamental para a circulação de mão de obra e de mercadorias. Seria uma forma de sugerir uma reprodução do modelo dominante, criando núcleos urbanos semelhantes aos polos dominantes da economia globalizada. Ela diz:

Daí verificar-se, na fronteira, a urbanização em suas múltiplas formas, desde o crescimento explosivo de cidades velhas e novas à multiplicação de núcleos e povoados fortemente instáveis. Processo de urbanização “espontâneo” e, nos anos 1970, explicitamente dirigido, seja através do urbanismo rural (INCRA) que a considerou necessária para atrair a população, por oferecer condições de vida similares às áreas dos migrantes, seja através do Polamazônia. O núcleo urbano tem papel fundamental na ordenação do território como sustentáculo da circulação da força de trabalho, do capital e da informação, como mediador da ação

político-ideológica do Estado, e, limitadamente, exerce ele papel gerativo na região. (ibidem, p.21 e 22)

O caso de Porto Velho é singular nesse sentido, pois o crescimento populacional teve forte impulso, a partir dos programas de colonização, o que também verificamos no restante do Estado, o que fica evidenciado pelos censos populacionais do IBGE. Hoje, em Rondônia, os núcleos urbanos situados ao longo do eixo da rodovia BR 364 apresentam, juntamente com a capital, as maiores concentrações populacionais do Estado, situando-se entre os primeiros os municípios de Ji-Paraná, Ariquemes, Cacoal, Jaru e Vilhena, segundo o Censo de 2000.

Em sua sexta tese a autora argumenta sobre a homogeneização e a diferenciação das áreas incorporadas ao espaço global. A incorporação da fronteira obedeceu, durante o período militar, à égide do discurso da integração nacional. “A rápida reestruturação do espaço regional é fruto e condição da integração do território nacional” (ibidem, p.23).

Nessa tese nos é salientada a necessidade de não perceber a área incorporada de acordo com o discurso que a formula. A construção de uma “integração nacional”, como discurso de homogeneização do desenvolvimento, não nos deixa perceber as sutilezas das relações que subjazem tal discurso. A possibilidade de perceber as diferenças está nos diversos níveis de articulação/participação da iniciativa privada nas diversas modalidades de ocupação da fronteira amazônica. Ao passo que temos a presença privada mais visível na região meridional da Amazônia Legal, observamos a presença mais marcante dos projetos oficiais de colonização ao longo da Transamazônica.

A sétima tese diz respeito aos efeitos da ação controladora do Estado e da forma como gerencia as

apropriações/desapropriações e o acesso à terra. “Os conflitos que ocorrem na fronteira são intrínsecos à sociedade brasileira e constituem fruto e condição da integração do território” (ibidem, p.24).

A forma pela qual o Estado brasileiro, durante o período militar, reordenou o território da fronteira gerou conflitos diversos: nos núcleos urbanos, com populações tradicionais, com o campesinato residente etc. Outros conflitos, salientados pela autora, não são exclusivos das regiões de fronteira, mas típicos de uma sociedade capitalista, pois dizem respeito às lutas da força de trabalho proletarizada. Com a tendência à homogeneização, eles passam a ocorrer na fronteira.

Em sua última tese, Bertha Becker nos diz: “As alternativas em discussão – mobilização e mobilidade – são complexas e contraditórias” (Becker et al., 1990, p.25).

Essa tese é política e nos aponta para o “depois”. A autora deixa de tratar de uma conceituação sobre fronteira, para fazer uma predição de cunho político. Ela afirma que é preciso compreender a fronteira não apenas como um *locus* de expansão do Estado, pois as discussões em torno da mobilidade da mão de obra têm se deslocado para a mobilização, sem, entretanto, compreender as vicissitudes dessa configuração espacial tão própria. Ela argumenta que:

Novas questões se colocam, então, para a compreensão da complexidade da fronteira. A intensidade dos processos migratórios atuais e o peso das cidades parecem indicar que a reforma agrária seja condição necessária, mas não suficiente para solucionar a complexa teia de problemas ali existentes. É preciso buscar também soluções tipicamente urbanas, através da organização plena do mercado de trabalho, que permitam a conquista da cidadania. (ibidem, p.25)

A despeito de contribuir para construir uma conceituação para pensar a fronteira, as teses da autora apontam para a compreensão dos fenômenos da *fronteira amazônica* circunscrita nas décadas de 1970 e 1980, perdendo, em grande parte, a possibilidade de reatualização e reutilização do conceito. Em um caminho diverso, José de Souza Martins abre outras possibilidades de pensar a fronteira.

Fronteira, mais do que um lugar, uma temporalidade

José de Souza Martins (1997), num emocionante livro acerca da fronteira, nos presenteia com uma leitura diferenciada. Sua trajetória de pesquisa se pautou por uma opção metodológica que o levou a atravessar áreas de conflito, vivenciá-los, apaixonar-se por seu objeto, ter paciência com o método e com o tempo e, por fim, o resultado foi uma produção baseada na vivência do conflito nas regiões de fronteira.

Em viagens realizadas pela região da Amazônia Legal, buscando compreender os efeitos do processo de ocupação resultantes dos múltiplos programas de integração na região, o autor encontrou na convivência com camponeses e indígenas respostas muito diferentes para o tema de sua pesquisa, pois para essas populações, o *nós* ainda não havia se configurado. Aquele que se apresenta e não é um *chegante*, como Martins nos relata, é apenas um *passante*, ainda é o *outro*. A opção da pesquisa priorizou a compreensão desse outro, que não se considera nós. Ou, como nos diz Martins, sua opção de análise foi procurar estabelecer uma convivência com as *vítimas* da expansão da fronteira, notadamente indígenas e camponeses.

É na condição de vítima que podem ser encontradas duas características essenciais da constituição do humano, suas fragilidades e dificuldades, numa

sociabilidade que parece nova, aparentemente destituída dos automatismos da reprodução social, característicos das regiões de ocupação antiga. Refiro-me a alteridade e à particular visibilidade do Outro, daquele que ainda não se confunde conosco e nem é reconhecido pelos diferentes grupos sociais como constitutivo do Nós. (Martins, 1997, p.12)

Essa metodologia levou-o a forjar uma teoria acerca da fronteira, que o diferencia dos autores mencionados anteriormente.

A fronteira é, sobretudo, no que se refere aos diferentes grupos dos chamados civilizados que se situam “do lado de cá”, um cenário de intolerância, ambição e morte. [...] Já no âmbito dos diversos grupos étnicos que estão “do outro lado”, e no âmbito das respectivas concepções do espaço e do homem, a fronteira é, na verdade, ponto limite de territórios que se redefinem continuamente, disputados de diferentes modos por diferentes grupos humanos. (ibidem, p.10 e 11)

Para ele, a fronteira não é um lugar dado, mas uma criação, cujo resultado fica estampado nos inúmeros conflitos que a constituem. “... A fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da História e da historicidade do homem. E, sobretudo, *fronteira do humano*” (ibidem, p.13).

Essa relação se torna, assim, uma relação de força entre diferentes. O resultado desse conflito (ou mesmo da denominação da fronteira) é a identificação a alteridade. Ao subjugar, domina. Ao explorar, é explorada. Ao viver, morre. A fronteira possui esse caráter *litúrgico e sacrificial*. A imposição de um novo *modus vivendi* implica no sacrifício de outro.

No caso específico da fronteira amazônica, não há como desatrelar sua ocupação do processo de expansão do

capital, seja na área de mineração, como afirma Ariovaldo Umbelino, seja por conta da mudança da estrutura agrária no centro-sul do país, como nos falou Francisco de Oliveira (1977). A imposição de um *modus vivendi* sobre outro implica reconhecer a heterogeneidade dentro de algo que é reconhecido como parte de uma mesma totalidade, como nos lembra João Pacheco.

Não perdendo de vista a totalidade, Martins afirmava que não se produz na fronteira algo propriamente novo, mas o choque entre formações sociais distintas. O resultado desse choque tem como beneficiário o que denomina o *outro* enquanto *outro*, ou seja, a parcela dominante dessa relação.

O aparentemente novo da fronteira é, na verdade, expressão de uma complicada combinação de tempos históricos em processos sociais que recriam formas arcaicas de dominação e formas arcaicas de reprodução ampliada do capital, inclusive a escravidão, bases da violência que a caracteriza. As formas arcaicas ganham vida e consistência por meio de cenários de modernização e, concretamente, pela forma dominante da acumulação capitalista, racional e moderna. (ibidem, p.5)

Ao afirmar que a “fronteira é essencialmente o lugar da alteridade”, Martins (1997, p.150) não se limitou a pensar em papéis distintos na sociedade presentes na fronteira: o civilizado *versus* o bárbaro; o branco *versus* o indígena; o latifundiário *versus* o camponês. A alteridade que nos chama atenção é a dos tempos distintos presentes na fronteira. Ele afirma: “O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História” (ibidem, p.151).

Mais do que diferenças culturais, a noção de temporalidade histórica distinta indica um padrão de relações sociais e do homem com o meio, também, distintos. Mas a incorporação do *outro* ao *nós*, através de um processo onde a violência, seja ela simbólica ou física, é parte crucial, tende a diminuir as distâncias temporais. A fronteira só deixa de ser criada e recriada enquanto fronteira, ou inventada aonde não existia (como diria Velho), na medida em que o *outro* se torne *nós*. Nesse sentido, a reflexão de Martins colabora com a nossa formulação.

A fronteira só deixa de existir quando o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o *outro* se torna a parte antagônica do *nós*. Quando a História passa a ser a nossa História, a História dessa diversidade e pluralidade, e *nós* já não somos *nós* mesmos porque somos antropofagicamente *nós* e o *outro* que devoramos e nos devorou. (ibidem, p.151)

Martins nos faz indagar: qual é o lugar da Amazônia na História do Brasil hoje? A Amazônia já se sente como um “*nós*” ou ainda continua sendo um “*outro*”? Que temporalidades atravessam essa relação?

Para responder a essa pergunta buscamos um elemento surgido na década de 1970 e que avançou no Brasil nos anos 1980: o discurso da sustentabilidade. Ao incorporar esse elemento na avaliação das temporalidades da fronteira, teríamos, então, duas outras temporalidades presentes na Amazônia de hoje: a temporalidade das populações tradicionais, a temporalidade do desenvolvimento e a temporalidade da sustentabilidade. Mas em que medida isso significa recriar novas fronteiras?

Ecologismo: crise do modelo de desenvolvimento?

O que fazer com o desenvolvimento local ou para o local, que tanto problema ambiental produziu? Aonde inserir a retórica da sustentabilidade ou do ecologismo? Como desenvolver preservando o ambiente? Serão esses dois elementos (Desenvolvimento e Sustentabilidade) antagonônicos? A resposta à última questão me parece afirmativa, sendo assim, as perguntas anteriores perderiam o sentido.

O que se consolidou sobre a ideia de desenvolvimento está historicamente amalgamado ao indicador crescimento econômico. O paradigma de uma sociedade desenvolvida, tal como afirmava Rostow (1971), é uma sociedade de consumo de massa. A crescente produção de mercadorias nos conduziu e ainda conduz para um consumo também crescente. Essa análise feita sobre o capitalismo já era apontada por Rosa Luxemburgo ao analisar a acumulação capitalista, todavia, a partir de um ponto de vista crítico ao sistema. Segundo Luxemburgo (1985, p.228): “Já que a produção capitalista é consumidora exclusiva do próprio mais-produto, não há nenhum limite para a acumulação capitalista”.

Esse modelo de desenvolvimento sofreu fortes pressões ambientalistas no final dos anos 1960. O Clube de Roma alertava para os limites do crescimento, afirmando que o planeta não teria recursos naturais para atender às crescentes demandas produtivas. Tais preocupações foram objeto de discussão na Conferência das Nações Unidas em 1972 (Estocolmo), onde era apontado que um dos causadores dos problemas ambientais era a miséria e a falta de uso de tecnologias adequadas no terceiro mundo. Como produto dessas discussões, um novo modelo de desenvolvimento foi forjado pelo Relatório Brundtland, o Desenvolvimento Sustentável. Retirava-se do centro da discussão os rumos da produção capitalista de mercadorias e qualquer referência ao nome *capitalismo*.

A luta ecológica, que surgiu como crítica à sociedade de consumo, passou a fazer parte dessa. O mundo do pós-guerra era o mundo do fracasso da humanidade. A sociedade ocidental produziu guerras que mataram milhões de pessoas. Produziu uma bomba capaz de aniquilar cidades inteiras. Produziu o genocídio, a violência e a possibilidade de destruição do planeta, seja por poderio bélico, seja por atividade industrial. A ameaça ao meio ambiente passava a fazer parte do discurso que questionava a sociedade ocidental e seus valores. O Ecologismo foi engolido e adequado para não se mexer no processo produtivo. O Desenvolvimento Sustentável era a resposta para continuar produzindo e salvar o planeta, ao menos em teoria.

O conceito enquanto crise

Mais do que um novo paradigma, esse conceito emergiu de uma crise. As manifestações pacifistas e ambientalistas dos anos 1960, que contribuíram para incorporar no sentido de desenvolvimento a ideia de desenvolvimento limpo, legaram para nós duas temporalidades.

A primeira temporalidade diz respeito ao mundo que se abominava, pois produzira guerras, bombas atômicas, holocausto, miséria, fome e destruição da natureza. O mundo industrial que não servia não foi retirado de cena, como tampouco a ideia de desenvolvimento que o fazia mover. Ao atrelar o conceito de desenvolvimento ao de progresso e crescimento econômico, tinha-se como pressuposto para o desenvolvimento a mesma lógica do capital, ou seja, a de uma acumulação ampliada, que incorpora continuamente novos espaços ou novas tecnologias. Desenvolvimento, então, faz parte de uma temporalidade e racionalidade moderna.

A outra temporalidade diz respeito ao termo sustentável. Surgido enquanto alarme para os rumos do crescimento, ou mesmo negação de um modo de vida consumista. A defesa do meio ambiente e seu corolário, a ideia de sustentabilidade, são marcos de um pensamento que produziu lutas localizadas, descrente da possibilidade de uma teoria holística do social. Temos então um choque entre temporalidades numa mesma equação: Desenvolvimento (moderno) e Sustentável (pós-moderno).

Qual a implicação disso para a compreensão, ou mesmo execução, de políticas baseadas nesse princípio, que já nasce em crise? A contínua impossibilidade de praticá-lo em escala macroeconômica, como já nos alertava Bertha Becker (1995, p.54). “Coloca-se, assim, em questão o conceito de desenvolvimento sustentável baseado em práticas de pequena escala, que não parecem capazes de potenciar o desenvolvimento regional nem presente nem futuro”.

O resultado disso são soluções políticas também contraditórias. Se retomarmos o projeto “Avança Brasil”, observaremos que ao mesmo tempo que se determinava a imperativa necessidade de controlar o avanço sobre a Amazônia e a sua devastação, o programa apontava para a também imperativa necessidade de investimentos que são acusados de causar degradação. Convém lembrar que ambas iniciativas recebiam o significativo nome de *Desenvolvimento Sustentável*, denominado por Bertha Becker como uma verdadeira *caixa-preta*. O conflito é inerente à História, entretanto a contradição estava na gênese do conceito de Desenvolvimento Sustentável e continua nas tentativas para a sua aplicabilidade através de políticas de Estado. Vejamos.

Amazônia uma nova fronteira para a luta ambientalista

Uma das alterações produzidas recentemente, causada pela incorporação do elemento ambiental no discurso do desenvolvimento, foi o estabelecimento de novas diretrizes para o uso da terra. A Amazônia, um dos principais objetos de preocupação dos ambientalistas, voltou à cena e tornou-se objeto de disputa pela sua significação.

O crescimento da produção de soja no cerrado brasileiro e a sua importância macroeconômica na balança comercial produziram mudanças no cenário da Amazônia Meridional. Podemos citar três alterações significativas: 1) a penetração do plantio de soja na Amazônia Meridional; 2) a demanda pela construção de rodovias para o escoamento da produção e; 3) a efetivação da hidrovía Madeira-Amazonas. Os três empreendimentos são caríssimos para os defensores do desenvolvimento, ao passo que significam um retrocesso para os defensores da floresta.

Outros instrumentos para o desenvolvimento da região têm sido objeto de disputas entre elementos da sociedade civil (via as ONG), que defendem o meio ambiente, os indígenas e populações tradicionais (ribeirinhos e seringueiros) e os defensores de desenvolvimento econômico local (madeireiras, pecuaristas, agricultores etc.). A construção das hidrelétricas do Rio Madeira é apontada por esses últimos como investimento necessário para o desenvolvimento regional. O ponto de vista defendido por grupos ambientalistas entra em conflito com as demandas para o desenvolvimento, pois o investimento produzirá impactos profundos na floresta e no modo de vida de populações do entorno.

Nesse sentido, temos o cenário desenvolvimentista, que significa o avanço sobre a antiga fronteira agrícola, e temos o cenário ambientalista, que ao defender a floresta e

seus povos propõe a construção de uma nova fronteira, mas em sentido inverso.

A fronteira volátil

Em uma rápida consulta aos dicionários de sinônimos, como também dicionários de Ciências Sociais, o verbete fronteira aparece relacionado aos limites entre um Estado e outro, ganhando relevância, principalmente, durante o período das formações das monarquias nacionais, quando o estabelecimento dos marcos de alcance do poder do Estado necessitava de maior precisão. Nessa época, a demarcação da fronteira buscava na geografia os elementos necessários para defini-la com rigor. Contudo, o verbete fronteira alçou voos que vão além de um dicionário de sinônimos e dos limites impostos por acidentes geográficos. O verbete tornou-se um conceito que, ao tratar de fronteiras internas e/ou incertas, teve como objetivo elucidar mais do que um simples *limes*. O conceito ganhou ao longo do tempo adjetivos e significações diferenciadas: fronteira aberta, fronteira fechada, fronteira incerta, fronteira controlada etc. Todas essas ressignificações têm por característica comum, independentemente de quem as tenha formulado, alterar a visão anterior em pelo menos um aspecto: a fronteira não demarca simplesmente limite entre um Estado nacional e outro, demarca o limite entre um estado de coisas e outro; entre determinadas características (econômicas, sociais, políticas etc.) e outras; entre uma região e outra. Estabelecemos assim nossa primeira tese sobre a fronteira: A fronteira marca a *diferença* entre duas ou mais regiões. O lado de lá da fronteira é o lugar do diferente.

Mais do que simplesmente considerarmos a fronteira como um dado, devemos, portanto, considerá-la como um produto político. Ou seja, fruto de um processo histórico, que tem sua origem no campo do poder e/ou no

campo intelectual. Vivemos tal produção da diferença durante o período militar, quando a questão regional e das fronteiras internas, bem como os desníveis entre o centro-desenvolvido e a periferia-dependente ganharam novos contornos. Tratava-se de viabilizar um desenvolvimento nacional hierarquizado, buscando fortalecer as trocas inter-regionais. A discussão das fronteiras internas fincava-se em um patamar apolitizado (Diniz Filho; Bessa, 1995).

Aqui, a região é menos uma identidade buscada no confronto de forças sociais determinadas dentro de um campo de luta ideológica ricamente politizado, do que um espaço geográfico reificado pela tecnocracia estatal dentro das novas diretrizes impostas pelos órgãos de planejamento no país e na construção do “Brasil Potência”. (Diniz Filho; Bessa, 1995, p.32)

Os pressupostos, que marcaram a ação do Estado na fronteira nas décadas de 1970 e 1980 já estavam estabelecidos anteriormente. O que poderia ser apontado como um problema, na verdade não se constituiu em entrave, pois não havia como se pensar a fronteira para a expansão sem a referência a um contexto envolvente, a saber, a *questão nacional*, que era traduzida por Segurança Nacional e Integração Nacional.

Para que um conceito sobre fronteira possa se tornar efetivamente fecundo para o momento atual, observado como um conceito produzido no campo do poder e/ou intelectual, devemos deixar de ver a fronteira simplesmente a partir do seu produto, devendo buscá-la no produtor. Ou seja, os teóricos buscam identificar as distinções empíricas entre os dois lados da fronteira, quando, primeiramente, deveríamos perguntar: quem opera tal distinção? Pois, quem diz algo, o diz de algum lugar (econômico, político, cultural etc.), possuindo *capital simbólico* para tanto. Logo, ao concebermos tal conceito a

partir de sua produção histórica, situada em algum lugar do campo do poder e/ou intelectual, chegamos à nossa segunda tese: a fronteira, ou melhor, a ideia de fronteira é antes de mais nada e apenas uma *representação*, na medida em que a existência física dela é também produto de construção simbólica.

Ao ser “recortada”, a fronteira e os seus limites obedecem, supostamente, aos limites do meio físico, o que, por seu turno, é uma de suas formas de representação. No entanto, a fronteira, ao consolidar-se enquanto resultado de uma nomeação, que distingue o interior do exterior, cria e separa, ao mesmo tempo, identidades regionais diferentes. Distingue, em nosso caso, o “ser da fronteira” daquilo que não o é. Logo, mais do que uma simples descontinuidade física, a definição do *limes* conduz-nos, compulsória e simultaneamente, a diferenciações econômicas, políticas e culturais que a caracterizam enquanto diferente, homogeneizando em seu conjunto os elementos característicos de sua identidade regional. Roger Chartier (1990), ao refletir sobre o conceito de representação coletiva, considera que ela [a representação] nos leva para além das mentalidades, conduzindo-nos para formas visíveis de manifestação da representação:

Mais do que o conceito de mentalidade, ela [a representação] permite articular três modalidades da relação com o mundo social: em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns “representantes” (instâncias coletivas ou pessoas

singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade. (Chartier, 1990, p.23)

Dessa forma, a região de fronteira, se entendida como uma representação histórica, situada no palco da disputa pela delimitação legítima, torna visível e perpetua a existência tanto do que nomeia (por ser portador de uma forma de poder) quanto do que é nomeado (por identificá-lo a forma de estar no mundo). Essa modalidade de representação é fruto de um processo de poder e violência simbólica, fundamentada nos termos de Pierre Bourdieu (1989).

A representação, assim constituída, será mais eficaz quanto mais ignorada enquanto violência. O poder de enunciar será mais eficaz quanto mais ignorado como manifestação de poder. Dessa forma, podemos compreender as ações para o desenvolvimento (políticas de integração) e para a sustentabilidade (proposições com base no problema ambiental) com representações e como violência. Tanto o primeiro como o segundo construíram representações com o intuito de validar suas ações com base num processo de violência simbólica, construindo uma dada imagem de Amazônia e uma significação para a mesma, que justificavam a sua ação.

As políticas para o desenvolvimento inventaram o vazio demográfico, o risco para a segurança nacional, o eldorado, a necessidade de conhecer o território e suas riquezas, produzindo assim uma representação de fronteira. Já as políticas para a sustentabilidade inventaram o pulmão do mundo, a biodiversidade, o sequestro de carbono, o maior manancial de água potável do mundo, o que, em contrapartida, acabou por produzir uma nova representação para a mesma fronteira, o que implica, necessariamente, em construir a fala legítima e a

consequente adoção de medidas para efetivar políticas públicas para a fronteira.

A enunciação dos limites fronteiriços tende, dependendo do capital simbólico de quem nomeia, a uma maior ou menor eficácia na construção da fala hegemônica. Entretanto, uma representação, formulada a partir de um determinado poder simbólico, sustentada pelo capital simbólico que *acumulou*, não se esgota em si. Uma representação tem um trajeto que não se inicia nela e nem se esgota no mesmo lugar. A *representação* para ser eficaz depende, sobretudo, da *apropriação* da enunciação como uma válida explicação de mundo (ignorada/reconhecida) para que possa criar formas de estar no mundo. Poderíamos dizer de outra maneira: a representação, para concretizar seu *ciclo*, deve comandar atos e construir o mundo social (Chartier, 1990) A construção de representações, dentre elas a de fronteira ou regiões de fronteira, obedece à mesma lógica de produções simbólicas, que parece estar afastada do mundo social; no entanto, é formulada para a ação no mundo.

A localização das lutas pela delimitação legítima, portanto, só fará sentido se transpusermos o nível das *trocas* simbólicas, e alçarmos voos para a *produção* simbólica. A metodologia proposta por Chartier conduz-nos a caminhos a serem percorridos:

O primeiro diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real. Variáveis consoante as classes sociais ou os meios intelectuais, são produzidas pelas disposições estáveis e partilhadas, próprias do grupo. São estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro se tornar inteligível e o espaço ser decifrado. As representações do mundo social assim construídas,

embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. (Chartier, 1990, p.17)

Teríamos, então, na produção do conceito *fronteira* uma disputa de significados, que faz parte também do momento de produção. O resultado disso é que teríamos uma fronteira inventada a partir do embate entre os diversos agentes com *capital simbólico* suficiente para lutar pelo seu “consumidor” e pelo seu produto. Logo, a produção do conceito e da ação necessária sobre a fronteira é capaz de fundamentar as razões para a efetivação de políticas públicas. Um exemplo disso pode ser dado quando se consolidou a ideia de que a Amazônia era um *vazio demográfico*, logo, área apta a receber migrantes e necessitando de integração. Uma terra sem homens para homens sem terra, como propagandeava o *slogan*.

Mas, se quem fala algo o faz de algum lugar social determinado, devemos lembrar que as falas sobre a fronteira não foram produzidas na região nomeada enquanto tal. Neste ponto chegamos à nossa terceira tese: a fronteira é demarcada por ser entendida como *diferente* e por não estar *enquadrada* ou *assimilada* à visão de mundo hegemônica do enunciador.

Se a região de fronteira é delimitada a partir do modelo dominante, o poder de demarcá-la deve ser compreendido e assimilado enquanto um discurso legítimo, levando a uma ação concreta no mundo, e ainda, de alguma maneira, servir ao modelo dominante, como pudemos verificar na ação para o desenvolvimento da Amazônia. Em um texto acerca do tema *região*, balizado pelo conceito de Poder Simbólico, Pierre Bourdieu (1989, p.13 e 14) discutiu a criação de uma separação regional:

A etimologia da palavra região (regio), tal como a descreve Emile Benveniste, conduz ao princípio da divisão, ato mágico, quer dizer, propriamente social, de diacrisis que introduz por decreto uma descontinuidade decisória na continuidade natural (não só entre regiões do espaço, mas também entre as idades, os sexos, etc.). Regere fines, o ato que consiste em “traçar as fronteiras em linhas retas”, em separar “o interior do exterior, o reino do sagrado do reino do profano, o território nacional do território estrangeiro”, é um ato religioso realizado pela personagem investida da mais alta autoridade, o rex, encarregado de regere sacra, de fixar as regras que trazem à existência aquilo por elas prescrito, de falar com autoridade, de pré-dizer no sentido de chamar ao ser, por um dizer executório, o que se diz, de fazer sobrevir o porvir enunciado.

De imediato, notamos uma forma diferente de perceber a região, descreve-a como um *produto*. Se é produto de uma formulação, ela não é fixa e nem, necessariamente, física, podendo ainda sugerir disputas em torno da demarcação, delimitação e utilização da região, que vai muito além das margens de qualquer rio ou de qualquer montanha que apareça como marco divisório (o que é absolutamente arbitrário), porém, perfeitamente compreensível, se buscarmos a motivação que determinou tal fronteira. Ou seja,

Ninguém poderia hoje sustentar que existem critérios capazes de fundamentar classificações “naturais” em regiões “naturais”, separadas por fronteiras “naturais”. A fronteira nunca é mais do que o produto de uma divisão a que se atribuirá maior ou menor fundamento na “realidade” segundo os elementos que ela reúne, tenham entre

si semelhanças mais ou menos numerosas e mais ou menos fortes. [...] Mas não é tudo: a “realidade”, neste caso, é social de parte a parte e as classificações mais “naturais” apoiam-se em características que nada têm de natural e que são, em grande parte, produto de uma imposição arbitrária, quer dizer, de um estado anterior da relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima. (Bourdieu, 1989, p. 114-15)

Precisamos perceber quem é o elemento fundamental nessa demarcação: quem é o *Rex*, que, de acordo com Bourdieu, tem o poder de demarcar as regiões? Buscando a resposta em sua própria argumentação, o *Rex*, deve ser alguém investido com poder simbólico para impetrar tal violência. Não se trata de relacioná-lo, pura e simplesmente, à figura do Rei ou ao Estado, em sentido estrito.

A incorporação do conceito gramsciano de Estado Ampliado e da forma como se dá a construção da hegemonia nos permite situar a historicidade de construção da ideia de fronteira. Nesse sentido, a manutenção da ideia de desenvolvimento é resultado da construção hegemônica realizada na segunda metade do século XX, da mesma forma que a incorporação da sustentabilidade é resultado de uma operação semelhante, se bem que de forma secundária, pois as pressões da sociedade civil, parte do Estado Ampliado Gramsciano, construíram o *adjetivo*, sem, entretanto, conseguir modificar o *substantivo*.

A invenção da fronteira e das políticas públicas lá adotadas, seja para o desenvolvimento, seja para a sustentabilidade, não pode estar situada simplesmente numa perspectiva de Estado como a de Marx. Em Gramsci, apesar de o Estado não ser encarado como um mero comitê administrativo para os assuntos da burguesia, a noção de classe não desapareceu, mas tornou visível no embate político. Para que compreendamos a hegemonia-

ditadura de um grupo sobre o restante da sociedade é necessário que percebamos o papel desse grupo dentro do processo social. O papel exercido no processo produtivo é fundamental para entender como se dá a sua direção-dominância e suas atitudes (políticas, culturais e econômicas). A partir da identificação do grupo hegemônico podemos estabelecer como esse articulará suas políticas para a manutenção de sua hegemonia. A utilização dos textos gramscianos implica considerar o Estado, sobretudo, de forma relacional e não como um todo monolítico sem disputas internas, sem frações de classe em luta (Gramsci, 1968). É dessa forma que o conceito de sustentabilidade adentrou as políticas de desenvolvimento para a Amazônia e, hoje, o ambiente é alvo intenso de disputas no interior do Estado. O Estado assume então, para além de um monopólio da coerção física legítima, uma face que extrapola a clausura da institucionalidade. Ao considerá-lo de forma ampliada – sociedade civil e sociedade política, com diferentes grupos na disputa pela fala hegemônica. É assim que perpassam, nesse mesmo Estado, agências nacionais e internacionais, que estabelecem pressões para a mudança de rumos nas políticas ambientais e, em particular, na ação do Estado na Amazônia.

Mas de que forma esse aporte em Gramsci e Bourdieu poderá nos ajudar a pensar a produção da representação de fronteira? Ao entender o Estado de forma relacional, as representações e discursos oriundos de grupos, que almejam ou detêm a hegemonia tendem a transformar particulares em visões de mundo válidas para outros estratos sociais. A representação da fronteira, como área a ser ocupada, apresenta-se como uma dessas construções. Tanto mais eficaz será a definição de fronteira, formulada por intelectuais orgânicos com capital simbólico suficiente para tal, quanto maior for o poder de direção (enquanto aparelho privado) de quem o formula. Se tal

representação for elaborada a partir do Estado (aqui em sentido restrito), mais possibilidade terá de ser apropriado pelos diversos segmentos da sociedade civil e produzir práticas políticas e sociais, pois o grupo que o produziu, como detentor da hegemonia, tem a capacidade de extrapolar a particularidade de sua visão de mundo (seja pela direção, seja pela dominação).

Se retomarmos a noção de capital simbólico do seio do Estado, tal qual a definição de Bourdieu, temos:

O Estado é o resultado de um processo de concentração de diferentes espécies de capital, capital de força física ou de instrumentos de coerção (exército, polícia), capital econômico, capital cultural, ou melhor, de informação, capital simbólico, concentração que, enquanto tal, constitui o Estado como detentor de uma espécie de metacapital, com poder sobre outros tipos de capital e sobre seus detentores. A concentração de diferentes tipos de capital (que vai junto com a construção dos diversos campos correspondentes) leva, de fato, à emergência de um capital específico, propriamente estatal, que permite ao Estado exercer poder sobre os diversos campos e sobre os diferentes tipos específicos de capital... (Bourdieu, 1996, p.99)

Se a representação de uma fronteira é produzida ou apropriada pelo Estado (o que também é possível), tal construção simbólica recebe um aporte de capital simbólico considerável, sendo capaz de gerar ações sobre o mundo de maior envergadura, podendo ser incluído aqui, como o exemplo, o Projeto Radambrasil, cujo mapeamento da Amazônia, amparado no fato de ser um trabalho científico de enorme envergadura serviu de base para ação sobre a fronteira.

Como vimos no princípio deste trabalho, as representações sobre a Amazônia, ou, apropriando-me de Bakhtin (1990), as significações sobre a Amazônia se alteraram ao longo do século XX. Tais alterações não foram aleatórias, são frutos de visões de mundo e de interesses, que se expressaram no plano do Estado. Isso acabou por conduzir o Estado a agir sobre o meio. Um exemplo disso pode ser percebido nas ações para o desenvolvimento e para a sustentabilidade, que tratamos nesse trabalho. A incorporação da defesa do ambiente tem força política, porém ainda é secundária. Todavia, a Amazônia tem sido *locus* de programas de desenvolvimento e principal bioma sendo defendido pelos partidários da sustentabilidade ambiental. Isto tem conduzido políticas na e para a região.

Se considerarmos que a construção da direção é histórica e se considerarmos que as relações de força e a capacidade de mudança podem ocorrer, podemos supor que as teses sobre a sustentabilidade ambiental possam tornar-se prioritárias. Perceber a Amazônia como objeto central dessas disputas poderia implicar uma reconfiguração da fronteira já ocupada. Ao observarmos as mudanças propostas para a alteração do código florestal, vemos em ação o resultado preliminar dessas possibilidades. Se as alterações no bloco do poder nos conduzirem para novas representações, apropriações e políticas de desenvolvimento para a região da fronteira, podemos sugerir nossa quarta tese: a delimitação da fronteira é volátil; logo, a fronteira é volátil. Ou seja, pode diluir-se no ar, ao sabor dos interesses em jogo da disputa pela hegemonia e pela significação.

Resta-nos ver qual será o resultado dessas ações e pressões políticas sobre a Amazônia. Aquilo que era o *diferente* antes de JK e dos governos militares sofreu intervenções para tornar-se *igual* (parte de um único todo, apesar de possuir papel distinto na divisão territorial do

trabalho). A alteração de uma visão de mundo desenvolvimentista para outra que transforme a defesa ambiental na ordem do dia pode indicar, que ao tornar-se igual, ficou perigoso e não desejado. Não há como antecipar os resultados, mas, nos próximos anos, veremos se a Amazônia ainda é o *outro* ou já é o *mesmo*.

Referências

- BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1990.
- BECKER, B. K. A (des)ordem global, o desenvolvimento sustentável e a Amazônia. In: CRISTOFOLETTI, A. et al. (Org.) *Geografia e meio ambiente no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1995. p.47-64.
- BECKER, B. K. et al. *Fronteira Amazônica: questões sobre a gestão do território*. Brasília: UNB/UFRJ, 1990.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- _____. *Razões práticas*. Sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996. BUCI-GLUKSMANN, C. *Gramsci e o Estado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- CHARTIER, R. *A história cultural*. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.
- DINIZ FILHO, L. L.; BESSA, V. C. Território e política: as mutações do discurso regionalista no Brasil. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.8, n.15, p.27-37, jan.-jun. 1995.

- FONTES, V. Capitalismo, exclusão e inclusão forçada. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v.2, n.3, p.34-58, 1997.
- FURTADO, C. *Teoria e política do desenvolvimento econômico*. São Paulo: Nacional, 1979.
- GARRIDO FILHA, I. *O projeto Jari e os capitais estrangeiros na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- LUXEMBURG, R. *A acumulação de capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MARTINS, J. S. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- OLIVEIRA, A. U de. *Amazônia: monopólio, expropriação e conflitos*. Campinas: Papirus, 1993.
- OLIVEIRA, F. de. *Elegia para uma re(li)gião*. São Paulo: Paz e Terra, 1977.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. O caboclo e o brabo. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, v.11, p.101-40, 1979.
- ROSTOW, W. W. *Etapas de um desenvolvimento econômico (um manifesto não comunista)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- VELHO, O. G. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel, 1979.

Informações sobre os textos dessa coletânea

- Alessandro Pinzani: “De objeto de políticas a sujeitos da política: dar voz aos pobres”, publicado primeiramente em *Ethica@*, v. 10, nº. 3, p. 83-101, 2011.
- Philippe Van Parijs: “Social justice and the future of the social economy”, publicado primeiramente em *Annals of Public and Cooperative Economics*, v. 86, nº. 2, p. 191-197, 2015.
- Philippe Van Parijs & Yannick Vanderborght: “Basic income in a globalized economy”, publicado primeiramente em HASMATH, Reza (Ed.). *Inclusive growth, development and welfare policy: a critical assesment*. New York: Routledge, p. 229-247, 2015.
- Gustavo Pereira: “Aplicación y justicia: el efecto patológico de la razón de médios a fines em la realización de la igual dignidade”, publicado primeiramente em *Andamios*, v. 11, nº. 25, p. 51-74, 2014.
- Leno Francisco Danner: “A evolução democrática entre institucionalização e espontaneidade: pesos e medidas da política democrática contemporânea”, publicado primeiramente em *Civitas*, v. 15, nº. 4, p. 174-190, 2015.
- Fernando Danner: “Démocratie Délibérative, raison publique et légitimité politique chez Rawls », publicado primeiramente em *GIS – Démocratie et Participation*, v.1, p. 01-09, 2015.
- Polycarp A. Ikuenobe: “Traditional African environmental ethics and colonial legacy”, publicado

primeiramente em *International Journal of Philosophy and Theology*, v. 2, n.º. 4, p. 01-21, 2014.

- Rui Mesquita Cordeiro: «Os projetos de desenvolvimento no Brasil Contemporâneo», publicado primeiramente em *Revista Brasileira de Economia Política*, v. 34, n.º. 2, p. 230-248, 2014.
- Antônio Cláudio Rabello: “Amazônia: uma fronteira volátil”, publicado primeiramente em *Estudos Avançados*, v. 27, n.º. 78, p. 213-235, 2013.
- Antônio Cláudio Rabello & Sônia Ribeiro de Souza: “O ‘despovo’ amazônico e os projetos de nação”, publicado primeiramente em *Acervo*, v. 19, n.º. 1-2, p. 123-136, 2006.