

Fundamentação Moral do Combate à Pobreza no Brasil: Um Confronto entre os Princípios Orientadores do Banco Mundial, Rawls, Sen do PNUD e o Princípio Ético-Normativo da Filosofia da Libertação

Guilherme Dornelas Camara

Resumo

Este ensaio apresenta uma diferenciação entre os princípios que informam as propostas dos autores e instituições considerados as principais referências para a compreensão dos Programas de Combate à Pobreza em voga no Brasil: John Rawls, Amartya Sen, o Banco Mundial e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. O argumento desenvolvido é o de que as proposições desses autores e instituições diferenciam-se desde as filosofias morais e os princípios éticos que as fundamentam. Em comum, eles tomam a configuração contemporânea do sistema capitalista como organizadora da vida em sociedade, buscando soluções para a pobreza, a miséria e a injustiça social dentro desse próprio sistema. Em oposição a essa lógica, o artigo propõe a Filosofia da Libertação como fundamento para pensar os Programas de Combate à Pobreza no Brasil, pois o princípio ético que ela estipula se apresenta perante o modo de produção vigente como uma exterioridade, como uma interpelação para que se cumpra a obrigação ética da vida, isto é, a reprodução e o desenvolvimento da vida humana.

Palavras-chave

Pobreza. Programa Bolsa Família. Moral. Ética. Filosofia da Libertação.

Abstract

This essay presents the principles which inform the proposals of authors and institutions conceived as the main references to understand the Social Programs for Fighting against Poverty in Brazil: John Rawls, Amartya Sen, the World Bank and the United Nations Program for Development. The argument is that these proposals are different amongst one another concerning the moral philosophies and ethical principles on which they based. In common, they display the current configuration of capitalism as the criteria to organize life in society. The solutions for poverty, privation, and social injustice presented lie within this very system. In opposition to this logics, the paper proposes the Philosophy of Liberation as the

foundation to think the Social Programs for Fighting Against Poverty in Brazil, because the ethical principle that this philosophy stipulates is presented as something exterior to the capitalist system. It departs from the interpellation to respond to the ethical obligation of life, i. e., the reproduction and growth of human life in community.

Keywords Poverty. *Programa Bolsa Família*. Moral. Ethics. Philosophy of Liberation.

INTRODUÇÃO

As análises e propostas do Banco Mundial, do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), de John Rawls e Amartya Sen para o combate à pobreza têm sido adotadas como suporte teórico para a implantação de políticas de combate à pobreza no Brasil (NERI, 2011; POCHMANN, 2012; ROUSSEFF, 2012), em especial para os dois programas governamentais com esse objetivo: o Programa Bolsa Família e o Plano Brasil Sem Miséria, que efetivam uma transferência de renda para famílias pobres (com renda *per capita* de R\$70,01 a R\$140,00 mensais) e miseráveis (com renda *per capita* inferior a R\$70,00 mensais). Para que essa cessão se realize, as famílias devem cumprir com condicionalidades na saúde e na educação, como: as gestantes necessitam realizar o acompanhamento pré-natal; as famílias devem observar o calendário de vacinação e as crianças em idade escolar precisam apresentar frequência igual ou superior a 75% das aulas. Contudo, esses autores e organismos multilaterais apresentam análises e propostas para o combate à pobreza que se diferenciam desde os princípios éticos que as fundamentam. Partem de filosofias morais diferentes entre si, o que acaba por estabelecer bases diversas para a compreensão e o tratamento de tais problemas na sociedade contemporânea.

Nesse texto, tenho como objetivo apresentar as diferenças dessas propostas desde a sua fundamentação moral, observando como tais autores e instituições internacionais procuram conferir universalidade aos princípios que orientam as suas proposições. Em comum, tratam o tema da pobreza desde a sua evidência no momento atual da sociedade capitalista, não elaborando propostas para o fim da pobreza em termos absolutos, mas abordando o fenômeno desde os determinantes históricos do modo de produção vigente, tomado como inevitável. Autores como John Rawls e Amartya Sen, ao retomarem alguns aspectos da filosofia moral aristotélica, o fazem de modo a apropriá-los para o contexto social, histórico e econômico vigente. Ter no horizonte analítico os determinantes do modo capitalista de produção pode contribuir para o entendimento de como se assemelham e se diferenciam as bases éticas das propostas desses autores e organismos internacionais. Não se trata, com isso, de situar o modo de produção capitalista em seu momento atual como um ‘cenário’, ou um ‘pano de fundo’ para a elaboração das teorias e proposições desses autores e instituições, mas de identificar os aspectos condicionantes do sistema que levaram à sua formulação. Isso demonstra que as teorias e proposições são forjadas a partir das necessidades de uma

comunidade real. Os documentos do Banco Mundial, do PNUD e os textos de John Rawls e Amartya Sen mostram que o crescimento econômico não gerou o nível de bem-estar e de justiça social que signifique a superação da pobreza. A configuração contemporânea do sistema capitalista é tomada pelo Banco Mundial, pelo PNUD e por Sen como organizadora da vida em sociedade, de modo que procuram soluções para a pobreza dentro desse próprio sistema. Partindo do pressuposto do crescimento econômico, qualificam o desenvolvimento enquanto ‘humano’, para o PNUD; ‘mundial’, para o Banco Mundial; e ‘como liberdade’, para Sen. Centro da promessa da “realização das capacidades” (SEN, 2000) dos indivíduos, o desenvolvimento é atrelado ao imperativo filantrópico de “ajudar as pessoas a ajudarem a si mesmas” (WORLD BANK, 2011). Sen e os referidos organismos internacionais tomam o capitalismo não como um particular, como um modo de produção possível, mas naturalizam o sistema como o único possível, universalizado no presente e no devir dos seres humanos. Isso exige uma correção, a qual considero fundamental para a continuidade deste trabalho. A imbricação das formulações desses autores no sistema vigente, com seus determinantes e valores, torna mais apropriado tratar de uma ‘fundamentação moral’ do que de ‘princípios éticos’. Rejeitando o imperativo do desenvolvimento, proponho a Filosofia da Libertação, iniciada pelo filósofo argentino Enrique Dussel, como fundamentação para refletir sobre os Programas de Combate à Pobreza no Brasil. Para Dussel, no âmbito da sociedade capitalista contemporânea, a produção da pobreza na Periferia é a contrapartida da produção da riqueza no Centro. Nessa abordagem da filosofia, é retomado que é a força de trabalho empregada pela classe trabalhadora no processo de produção que agrega valor às mercadorias que são vendidas pelos capitalistas. Assim, a pobreza, na classe trabalhadora, proletária, é resultado da produção de riqueza para a classe burguesa. Transformando socialmente os materiais da natureza, os trabalhadores geram riqueza. Contudo, essa riqueza lhes é alheada pelos possuidores dos meios de produção (MARX, 1980). Assim, nego a pretensa suficiência dos princípios morais do Banco Mundial, de Sen, Rawls e do PNUD em virtude do princípio ético da produção e reprodução da vida humana (DUSSEL, 2002). A adoção desse princípio ético exige a diferenciação entre a consciência moral e a consciência ética: “A mera consciência moral aplica os princípios do sistema vigente, mas a consciência ética se abre para o que é exterior a ela”. Posso, desde essa sentença, afirmar que as teorias e proposições de Rawls, Sen, Banco Mundial e PNUD partem de uma consciência moral acerca das insuficiências do modo de produção vigente e não da atividade reflexiva de uma consciência ética. Ao remeter à fundamentação moral de tais elaborações, entendo que a moral se manifesta somente na sociedade, respondendo às suas necessidades e cumprindo uma função determinada. Para Sánchez Vázquez (2000, p. 67), “a sociedade se compõe de homens concretos e não existe independentemente dos indivíduos reais que, por sua vez, não existem fora da sociedade”. Portanto, a fundamentação moral das teorias e proposições do Banco Mundial, do PNUD e de Amartya Sen estaria atrelada à concretude do sistema capitalista contemporâneo, pensada a partir da sua existência e para garantir a sua manutenção. Em especial, ao analisar a fundamentação moral das formulações de Rawls, é preciso fazê-lo de modo diferenciado, pois esse autor apresenta a teoria da justiça como equidade desde uma hipotética “situação original”, na qual “todos têm os mesmos direitos no processo de escolha dos princípios [da justiça] [...]”. A finalidade dessas condições é representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas morais, como criaturas que

têm uma concepção do próprio bem e estão capacitadas a ter um senso de justiça” (RAWLS, 2008, p. 23). Contudo, o caráter hipotético da situação original na qual o autor posiciona os indivíduos para a escolha dos princípios de justiça cede lugar à estrutura básica da sociedade capitalista na qual a justiça como equidade se realizaria. Isto é, em sua teoria, a justiça está manifesta na “liberdade de pensamento e de consciência”, nos “mercados competitivos”, na “propriedade particular dos meios de produção” e “na família monogâmica” (RAWLS, 2008, p. 8). Se o princípio ético da equidade na teoria de Rawls abre, em seu ponto de partida hipotético, possibilidade para a universalidade, logo em seguida o autor reafirma alguns dos determinantes e valores do sistema vigente, inscrevendo a justiça justamente no escopo das possibilidades de se realizarem nessas instituições tipicamente capitalistas. Desse modo, Rawls parte de uma consciência moral, logo, erige uma fundamentação moral para a sua teoria, que não chega a constituir uma superação da negação da vida do sistema vigente, mas que parte da sua estrutura para pensar a equidade. Em oposição à universalidade do modo de produção vigente como o meio natural para a realização do devir humano, presente na intertextualidade dos autores e instituições citados, Dussel propõe a filosofia da libertação. Para ele, tanto o discurso do desenvolvimento, articulado pelo Banco Mundial, pelo PNUD e por Sen, quanto os bens e as instituições referidas por Rawls, impedem a realização do princípio ético-material normativo da reprodução e manutenção da vida humana (DUSSEL, 2004). A filosofia da libertação de Dussel parte desse princípio como universal, que não se reduz ao particular do sistema capitalista, mas que é negado em seu seio.

Expostos os elementos que subsidiam este trabalho, apresento a organização do texto, que visa facilitar a realização do objetivo proposto. Além dessa breve introdução, apresento, na seção um, a fundamentação moral que subjaz as publicações do Banco Mundial sobre o tema, principalmente os Relatórios do Desenvolvimento Mundial; na seção dois, abordo os princípios éticos da teoria da justiça como equidade, de John Rawls; em seguida, na seção três, me detenho na fundamentação moral da abordagem das capacidades de Amartya Sen, a qual é subsidiária para os Relatórios do Desenvolvimento Humano, publicados pelo PNUD, tema da seção quatro; na seção cinco, identifico os princípios éticos estipulados por Enrique Dussel para uma filosofia da libertação; na seção seguinte, apresento algumas considerações finais e as referências adotadas neste trabalho.

A FUNDAMENTAÇÃO MORAL DO BANCO MUNDIAL

Os relatórios referidos nesta seção expressam as definições apresentadas pelo Banco Mundial acerca da pobreza e da miséria. Para o Banco, é fundamental tornar os mercados mais favoráveis aos pobres e à sua noção complementar da equidade como igualdade de oportunidades (WORLD BANK, 2001). Uma reflexão sobre a fundamentação moral desse organismo internacional perpassa justamente pela centralidade dessas duas concepções para o combate à pobreza.

Está declarado no sítio eletrônico do Banco Mundial que o seu principal objetivo com os

empréstimos oferecidos aos países subdesenvolvidos é:

[...] lutar contra a pobreza com paixão e profissionalismo para obter resultados duradouros e ajudar as pessoas a ajudarem a si mesmas e ao seu ambiente [sic], proporcionando recursos, compartilhando conhecimento, construindo capacidades e forjando parcerias nos setores públicos e privados (WORLD BANK, 2011a).

Como a afirmação destacada deixa evidente, o meio identificado pelo Banco para a luta contra a pobreza e “para ajudar as pessoas a se ajudarem” é a inclusão nos mercados. Com isso, o Banco Mundial estabelece que o mercado é o espaço democrático para realizar as trocas de modo eficaz. Subjaz a essa ideia outra, também relevante para a identificação do embasamento moral dessa instituição, a de que a economia é um mecanismo autorregulado, que não deve sofrer intervenções intempestivas dos governos (MISOCZKY, 2003).

Ampliando as oportunidades das pessoas “oferecerem o seu trabalho e os seus produtos” (WORLD BANK, 2001, p. 61), o Banco Mundial visa proporcionar equidade, através de alianças com governos, ONGs e outros organismos internacionais. Cabe esclarecer que, para o Banco Mundial (2006, p. 4), equidade significa “[...] que os indivíduos deveriam ter oportunidades iguais de buscar uma vida de acordo com a sua própria escolha e serem poupados da privação extrema”.

Com os trechos expostos dos Relatórios do Desenvolvimento Mundial é possível notar alguns dos fundamentos morais sobre os quais o Banco Mundial elabora suas proposições e recomendações. Ao relacionar a participação no mercado com o desenvolvimento mundial, o Banco situa o mercado como o espaço no qual é possível superar a pobreza a partir das trocas. Ou seja, a ampliação das trocas no mercado aumentaria o bem-estar dos indivíduos, articulados com empresas, organizações não governamentais e o governo. Nesse sentido, é possível vislumbrar uma proximidade entre as formulações do Banco e aquelas da moral utilitarista. O utilitarismo configurou-se como uma teoria moral normativa que pregava a maximização do bem da maioria das pessoas (DRIVER, 2009). Cabe ressaltar a centralidade das formulações de Jeremy Bentham para a constituição da teoria utilitarista. Para Bentham (1823), uma ação é moralmente boa, correta ou virtuosa em vista das consequências que ela gera, do prazer ou da utilidade que produz. O princípio da utilidade é o padrão da ação correta, tanto por parte dos indivíduos, quanto por parte dos governos. “Esse padrão deve ser calculado racionalmente, de modo que as ações são tidas como corretas quando elas promovem o prazer ou a felicidade, e reprováveis quando elas têm alguma tendência a causar infelicidade ou tristeza” (DRIVER, 2009). Isso implica uma visão egoísta dos indivíduos, na qual o bem-estar geral é promovido pela maioria do bem-estar individual, no sentido de que, se as pessoas agem visando o seu bem-estar, logo o bem-estar geral pode ser alcançado. Essa formulação ignora que, em alguns casos, o bem-estar geral é incompatível com o bem-estar individual. Para o utilitarismo, o princípio para um indivíduo é elevar o seu próprio bem-estar ao máximo e, para uma sociedade, é promover ao máximo o bem-estar da maioria de seus membros. É possível, então, fazer uma aproximação entre as formulações do Banco Mundial para a superação da pobreza e a teoria moral utilitarista. O mercado torna-se, para aquele organismo, o *locus* da busca de oportunidades iguais a partir das escolhas

individuais sobre aquilo que valorizam. Desde essa perspectiva, cada um realizando o seu bem-estar levaria a uma sociedade em que haveria muito bem-estar.

Portanto, tratar a pobreza desde o mercado significa mobilizar os pobres para resolverem eles mesmos os seus problemas materiais; eliminar a pobreza passa pela sua inserção no mercado. Contudo, o mercado não é um mecanismo pautado pela igualdade de oportunidade para todos; a realização do bem-estar de um indivíduo não garante a realização do bem-estar de todos, desde o próprio ideal de um mecanismo de trocas autorregulado. Além disso, para os utilitaristas, não importa o modo como o bem-estar e as satisfações se distribuem entre os indivíduos, a distribuição que importa é a que produza a satisfação máxima (RAWLS, 2008). Tal fundamentação moral parte do pressuposto de indivíduos egoístas, interessados na realização de seu bem-estar pessoal para defender a definição individual dos bens que cada um considera valioso para si. A inclusão dos pobres no mercado autorregulado não pode, por si só, garantir a superação da pobreza. Práticas embasadas por essas diretrizes podem acarretar a maximização do bem-estar de alguns poucos indivíduos, ao passo que aprofunda o empobrecimento e a miséria de muitos outros. Tomando como base a fundamentação moral do Banco Mundial, ainda assim, isso seria desejável.

Os Princípios Éticos da Teoria da Justiça como Equidade

John Rawls é crítico à aplicação da teoria moral utilitarista para a política. Em sua *Justiça como Equidade* (RAWLS, 2008), ele denuncia as fraquezas dessa abordagem teórica, ao passo em que formula a sua teoria para a fundamentação de uma democracia constitucional. O filósofo americano não acreditava “[...] que o utilitarismo possa explicar as liberdades e direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais, uma exigência de importância absolutamente primordial para uma consideração das instituições democráticas” (RAWLS, 2008, p. XIV). Rawls faz-se valer da noção do contrato social como fundamento para pensar uma sociedade bem ordenada, que não existe apenas quando está planejada para promover o bem de seus membros, mas quando é efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça (RAWLS, 2008). Apesar de Rawls não dedicar muito de sua obra ao combate à pobreza, a ideia da justiça como equidade é ponto fundamental para a elaboração de teorias embasadoras e análises sobre os Programas de Combate à Pobreza no Brasil, com o intuito de que eles superem uma condição de injustiça social. Essa importância deve-se à atenção de Rawls para a maneira como as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social (RAWLS, 2008). A concepção pública de justiça pensada por Rawls está consolidada a partir de um consenso original, decorrente da “posição original de igualdade”, situação puramente hipotética na qual os indivíduos escolhem os princípios da justiça sob um “véu de ignorância”, isto é, “não conhecem o seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o *status* social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas semelhantes” (RAWLS, 2008, p. 13). Rawls embasa-se em uma concepção formalista de ética, que aponta, de um lado, para a autonomia dos sujeitos na posição original e, de outro lado, para a universalidade da escolha ‘cega’ dos dois princípios

de justiça válidos para todos os sujeitos. Tais são os princípios de justiça, em sua última formulação pelo autor:

(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e

(b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença) (RAWLS, 2008, p. 60).

Nesse aspecto, os princípios de justiça aproximam-se da máxima do imperativo categórico kantiano. Sobre esse, Kant (2005, p. 47, grifos do autor) afirma em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “não é limitado por nenhuma condição e se pode chamar propriamente *mandamento absoluto*”, pois tem “o caráter de uma lei prática” (KANT, 2005, p. 51). Tal é o imperativo categórico de Kant (2005, p. 52): “age só segundo a máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” Se é possível conceber alguma pretensão de universalidade na situação hipotética da posição original e mesmo na formulação dos princípios de justiça, essa ideia dissipa-se na afirmação das instituições responsáveis pela distribuição dos direitos e deveres, isto é, a liberdade de pensamento e consciência, os mercados competitivos, a propriedade privada dos meios de produção e a família monogâmica (RAWLS, 2008). São essas instituições sociais mais importantes que definem os direitos e deveres das pessoas e repercutem em seus projetos de vida, no que podem esperar vir a ser e no grau de bem-estar que podem almejar (RAWLS, 2008). Apesar de estabelecer a concepção política de justiça como equidade, ao referir às instituições sociais mais importantes, o autor parte do pressuposto econômico e social da propriedade privada dos meios de produção e dos mercados competitivos, fatores típicos do sistema capitalista. Sendo essas instituições responsáveis pela distribuição dos direitos e deveres em um sistema de cooperação social, a justiça como equidade de Rawls oferece subsídios para a manutenção das relações sociais capitalistas, pois versa formalmente sobre a universalidade das relações entre os capitalistas, proprietários dos meios de produção e os trabalhadores, cuja única propriedade é a sua força de trabalho, vendida nos mercados competitivos. Nesse sentido, Rawls torna a relação fundadora do sistema do capital, aquela entre proprietários e não-proprietários - particular dessa sociedade - universal, ao qual os dois princípios formais de justiça estabelecidos remetem, garantindo o ordenamento social. A necessidade do ordenamento social realiza-se com a distribuição dos bens primários entre os menos favorecidos. Para o autor, os bens primários são:

[...] as diferentes condições sociais e meios polivalentes geralmente necessárias para que os cidadãos possam desenvolver adequadamente e exercer plenamente suas duas faculdades morais, além de procurar realizar suas concepções do bem (RAWLS, 2003, p. 81).

Na visão de sociedade capitalista de Rawls, a aderência às instituições sociais mais

importantes é aprovável desde o ponto de vista moral e necessária para a realização das concepções de bem. Disso decorre que os menos favorecidos realizem um

[...] plano racional - limitado, como sempre, pelos princípios do justo - [que] permite que a pessoa se desenvolva, contanto que as circunstâncias permitam, e exerça tanto quanto possível suas capacidades realizadas (RAWLS, 2008, p. 530).

Na vida prática dos indivíduos na sociedade capitalista contemporânea, a realização das capacidades dos indivíduos nas instituições sociais mais importantes reforça a divisão da sociedade em classes, pois a participação de milhões de pessoas no mercado é compulsória justamente pela falta da propriedade dos meios de produção. Entram no mercado para vender a força de trabalho, sua única posse, de modo a garantir a sua sobrevivência e a de sua família. A escolha ideal dos princípios fundamentais da justiça como equidade não realiza um novo bem na materialidade das relações de produção vigentes. A teoria da justiça como equidade reforça o modo de produção capitalista, não só no que toma seu como pressuposto, mas, principalmente, na reafirmação dos papéis dos indivíduos no sistema capitalista. Isto é, a fundamentação moral formal da justiça como equidade garante a realização de um plano racional que alarga “a democracia da propriedade privada”, na qual está garantida a “posse de ativos produtivos” de uns poucos que se apropriam das “qualificações profissionais e habilitações técnicas” de muitos (RAWLS, 2008, p. XVII). A moral formal que subsidia o pensamento de Rawls garante a manutenção do sistema capitalista vigente, pois concebe como bem um plano racional a ser desenvolvido a partir das predisposições existentes para os sujeitos no sistema de cooperação social, sejam eles os proprietários dos meios de produção ou os menos favorecidos.

A Fundamentação Moral da Abordagem das Capacidades

Em sua Abordagem das Capacidades, Amartya Sen propõe questionar o pensamento econômico clássico a partir da pergunta “Como viver?” (SEN, 1991, p. 20). Em um livro dedicado especialmente ao tema, *Sobre Ética y Economía*, o autor relaciona economia, ética e uma visão ética da política, ao passo em que denuncia o empobrecimento da economia moderna devido ao distanciamento que existe entre essas áreas do conhecimento (SEN, 1991). Ao longo de sua obra, o autor apropria-se de algumas formulações de Rawls sobre a justiça para questionar a separação entre a ética e a economia política. Assim como Rawls, Sen apresenta uma oposição ao pensamento utilitarista, dominante na economia moderna. O autor critica tanto a associação imediata do real como racional, quanto o pressuposto egoísta sustentado por autores utilitaristas. Sobre esse ponto, Sen (1991, p. 33) afirma que “o enfoque egoísta da racionalidade supõe, entre outras coisas, um firme rechaço à visão da motivação ‘relacionada com a ética’”. O autor retoma a aproximação entre a economia e a ética desde restrições deontológicas. Para ele, é fundamental superar o utilitarismo através de uma abordagem consequencialista da economia, mas de um consequencialismo de base deontológica, como fica claro na seguinte passagem:

Para obter uma valoração global da importância ética de uma atividade, é necessário não só examinar seu valor intrínseco (se é que tem algum), mas também sua função instrumental e suas consequências sobre outras coisas, isso é, analisar as distintas consequências, intrinsecamente valiosas ou não, que essa atividade pode ter (SEN, 1991, p. 95).

A combinação de teorias deontológicas com o consequencialismo tem sido adotada por alguns autores com o intuito de minimizar as fraquezas percebidas na deontologia, como a possibilidade de dilemas morais, ocasionados por deveres conflitantes, já que todos os deveres deontológicos são categóricos (ALEXANDER; MOORE, 2008). A associação de teorias deontológicas ao consequencialismo permitiria, segundo Alexander e Moore (2008), preservar os avanços oferecidos por essa corrente teórica¹. Ao fazer a comparação entre uma teoria baseada nos deveres morais de garantir a vida com uma abordagem consequencialista, de matriz utilitarista, Sen possibilita que o dever de um sujeito cumprir uma norma categórica possa ser avaliado pelas possíveis consequências que sua ação possa causar. É daí que o autor formula a sua Abordagem das Capacidades, expressão que representa a habilidade de um indivíduo realizar atos ou alcançar estados que sejam valorizados por ele (SEN, 2001). Sen (2001) afirma que Aristóteles já adotava o termo *dunamin*, que é frequentemente traduzido como potencialidade, para discutir um aspecto do bem humano, mas esse mesmo termo pode ser traduzido como ‘capacidade’ de existir ou de atuar. Para o autor, as conexões conceituais mais fortes de sua abordagem estão em relação à visão aristotélica do bem. “A visão aristotélica do bem humano está explicitamente ligada com a necessidade de primeiro averiguar a função do homem e ela, depois, explora a vida como sentido da atividade” (SEN, 2001, p. 46). Remontando a Aristóteles, Sen vincula o normativo com a vida material em sua teoria, pois, nas relações interpessoais, os homens devem agir de modo a alcançarem o bem-estar. Contudo, não o fazem desde o pressuposto de uma escolha egoísta, mas embasados pela avaliação das consequências de suas ações. Cabe ressaltar que o espaço para a realização de fazeres e para o alcance de estados valorizados é o mercado, onde as liberdades individuais se associam com a eficácia das disposições sociais existentes, se reforçando mutuamente (SEN, 2001). Para Sen (2000, p. 142) “o sistema de mercado determina a eficiência de utilidades individuais a partir da oferta aos indivíduos de oportunidades adequadas dentre as quais eles podem escolher”. Se, de um lado, Sen se aproxima de Aristóteles na elaboração de uma teoria econômica embasada em uma vida virtuosa, de outro lado, ele se afasta do filósofo grego, ao situar o mercado como o *locus* para a realização das capacidades humanas. Segundo Aristóteles (2006, p. 32), “para a felicidade é preciso não apenas uma virtude completa, mas também uma vida completa, visto que muitas mudanças e vicissitudes de toda a sorte ocorrem no decorrer da vida”. Ele resalta que existem três tipos principais de vida: a vida agradável, daqueles que identificam o bem ou a felicidade com o prazer; a vida política, daqueles que “identificam a felicidade com a honra”; e a vida contemplativa, que visa “unicamente a verdade e a perfeição” (Aristóteles, 2006, p. 89). Aqui, há uma extrapolação de Sen da filosofia moral aristotélica, pois os três tipos de vida não podem se realizar no mercado, espaço das trocas comerciais. A realização das virtudes humanas não se dá nesse *locus*, pois a honra não está disponível para a venda no mercado, mas se alcança na vida política. Além disso, mesmo que o belo e o verdadeiro sejam comercializados, já

haveriam se tornado mercadorias, isso é, teriam o seu ‘valor de uso’ submetido ao seu ‘valor de troca’, não sendo alcançados pela vida contemplativa, mas pela sua comercialização. Na abordagem das capacidades, há especial interesse pelo alcance de fazeres e estados que sejam valorizados (SEN, 2000). Nesse sentido, a realização dos funcionamentos desejados está inscrita na ordem do fazer, do produzir, daquilo que Aristóteles (2006) denomina *poiesis*. Contudo, as outras dimensões da vida não se realizam na produção, pois se “tornamos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e igualmente com a coragem, etc.” (ARISTÓTELES, 2006, p. 40), esses atos não são atos produtivos, nem de comércio.

A origem da ação (sua causa eficiente, não final) é a escolha, e a origem da escolha é o desejo e o raciocínio dirigido a algum fim. Eis o porquê de não poder a escolha existir sem a razão e o intelecto, nem sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de intelecto e caráter (ARISTÓTELES, 2006, p. 129).

Ao ligar o ato humano a uma disposição moral e à razão, Aristóteles inscreve o ato humano justamente em um sistema moral de ação-reflexão, que está além da ideia do alcance de funcionamentos valiosos com a inserção no mercado, preconizada por Amartya Sen.

A Fundamentação Moral do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

Ao referenciar o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) detenho-me especificamente nos Relatórios do Desenvolvimento Humano (RDHs) publicados por esse órgão da ONU. Tais documentos apresentam significância para a recomendação de políticas sociais e para o financiamento de projetos por esse organismo. A principal categoria apresentada pelo PNUD nos Relatórios é a de ‘desenvolvimento humano’, trazida pela primeira vez no RDH de 1990, supervisionado por Mahbub ul Haq. De acordo com esse documento, o desenvolvimento humano tem como objetivo “criar um ambiente propício para as pessoas levarem vidas longas, saudáveis e criativas” (PNUD, 1990, p. 9). Por mais que esse objetivo do desenvolvimento preconizado pelo PNUD se alterasse ao longo dos anos de publicação dos Relatórios, o seu núcleo manteve-se, qual seja: “expandir as escolhas e as liberdades das pessoas” (PNDU, 1990; 1992; 1993; 1995; 1997; 1998; 1999; 2003; 2010). O fato dos Relatórios publicados pelo PNUD terem vários editores convidados ao longo dos anos dificulta o apontamento de uma fundamentação moral coesa ao longo de toda a série da publicação. Contudo, a influência da abordagem das capacidades de Amartya Sen não só para a sua matriz teórica, mas também para a formulação do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), ressaltada nos próprios documentos, auxilia nessa tarefa. O IDH configura um instrumento adotado pelo Programa para balizar os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM), dos quais os países-membros da ONU são signatários. Esses Objetivos, baseados na expectativa de vida ao nascer, no letramento e no Produto Interno Bruto (PIB) de um país (os elementos constituintes do IDH), visam avaliar o nível de desenvolvimento dos países para estabelecer novos “níveis mínimos [...]

para promover o desenvolvimento e erradicar a pobreza” (PNUD, 2010, p. 17), a serem alcançados até 2015. Tais objetivos não são dados ao acaso ou definidos *a priori*, mas estão relacionados às noções de ‘escolhas’ e ‘liberdades’, presentes também nas formulações de Amartya Sen. Cabe salientar que a ideia de liberdades e escolhas presente tanto na teoria de Sen, quanto nas análises e recomendações do PNUD, remetem às “oportunidades para viver uma vida tolerável” (PNUD, 1997, p. 15). Nesse sentido, o Programa incentiva, oferece apoio financeiro e valoriza ações que criem oportunidades econômicas para um número crescente de pessoas, principalmente mediadas por organizações não governamentais, pois essas são “pequenas, flexíveis, e com boas raízes e contatos locais - geralmente são muito mais adequadas para carregar o trabalho do desenvolvimento do que uma grande máquina burocrática [como a do Estado]” (PNUD, 1990, p. 29). A ampliação das escolhas e das liberdades, portanto, se daria nos mecanismos de mercado, espaço de realização de uma ‘vida tolerável’. A fundamentação moral para os documentos do PNUD remete à inclusão dos indivíduos nos mecanismos de mercado autorregulados, pois esse é determinado pelo Programa como o espaço para a realização das escolhas e para o exercício da liberdade. Nesse sentido, a fundamentação moral do PNUD aproxima-se da defesa das liberdades básicas na filosofia moral de John Stuart Mill. Para Brink (2008), uma vida boa nos termos de Mill seria aquela em que o indivíduo pode exercitar as suas capacidades superiores, ou seja, a capacidade de formar, revisar, acessar, escolher e implementar seu próprio plano de vida. O liberalismo de Mill está comprometido com um Estado secular, com instituições políticas democráticas com direitos políticos amplos, direito à propriedade privada, economia de mercado, oportunidades sociais e econômicas equânimes e uma variedade de liberdades pessoais (BRINK, 2008). Os valores da sociedade capitalista tomados como centrais para a filosofia moral de Mill parecem estar presentes também nas formulações do PNUD. Cabe ressaltar que Amartya Sen (2001), cuja teoria subsidia tais formulações, reconhece uma proximidade entre a sua abordagem das capacidades e a filosofia de Mill. A teoria do filósofo inglês toma características e instituições típicas da sociedade capitalista como desejáveis e defende as liberdades e as escolhas nesse sistema. Aspectos da filosofia moral de Mill aproximam-se dos objetivos pautados pelo PNUD para o desenvolvimento humano. No âmbito dessas duas formulações, é possível visualizar uma pretensão de universalidade no apelo pela ampliação das escolhas e das liberdades para os indivíduos. Contudo, as pessoas já estão incluídas nesses mecanismos de mercado. Mesmo os marginalizados, os pobres, os desempregados, fazem parte deles. Nesse sentido, vale lembrar a afirmação de Freire (1977, p. 61, grifos do autor) de que “na verdade [...] os chamados marginalizados, que são os oprimidos, jamais estiveram *fora de*. Sempre estiveram *dentro de*. Dentro da estrutura que os transforma em ‘seres para outro’”. Como essa citação de Freire lembra, a universalização do particular da sociedade capitalista contemporânea não tem conseguido fazer as pessoas viverem uma vida mais do que tolerável.

Os Princípios Éticos da Filosofia da Libertação

Em oposição ao pressuposto do desenvolvimento, com ou sem os adjetivos oferecidos pelo Banco Mundial, por Sen e pelo PNUD, tomo como princípio ético para refletir sobre os

Programas de Combate à Pobreza no Brasil a produção e reprodução da vida humana, proposto na Filosofia da Libertação. Essa surge em 1969, quando Enrique Dussel retorna de estudos em Filosofia, na Europa. O autor referencia a obra *Sociología de la Liberación*, de Fals Borda, a “teoria da dependência” e o estudo *Existe una filosofía en América Latina?*, de Salazar Bondy (DUSSEL, 2005) como marco intertextual no qual a Filosofia da Libertação nasce. Dussel relata que a origem radical de sua filosofia remonta à ética da alteridade, de Emmanuel Lévinas:

A experiência inicial da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o ‘fato’ opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem senhores de outros sujeitos, no plano mundial, Centro-Periferia; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-classe operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular, etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis), etc. O pobre, o dominado, o índio massacrado, o negro escravo, o asiático das guerras do ópio, o judeu nos campos de concentração, a mulher objeto sexual, a criança sujeita a manipulações ideológicas não conseguirão tomar como ponto de partida, pura e simplesmente, a ‘estima de si mesmos’. O oprimido, o torturado, o que vê ser destruída a sua carne sofredora, todos eles simplesmente gritam, clamando por justiça: -Tenho fome! Não me mates! Tem compaixão de mim! - é o que exclamam esses infelizes. (DUSSEL, 2005, p. 18-9)

Para Dussel, a consciência ética instaura-se no ato de justiça para com o outro, que é responsivo ao ato de justiça exigido anteriormente por esse outro. Nesse ponto, Dussel remete à relação ética do Mesmo com o Outro, de Lévinas:

[...] há uma ética para consigo mesmo em um comportamento que aborda o rosto como rosto, em que a obrigação em relação a outrem se impõe antes de toda e qualquer obrigação: respeitar outrem é dar-se conta de outrem, é fazê-lo passar antes de si próprio (LÉVINAS, 1986, p. 86).

A referência a Lévinas proporciona à Filosofia da Libertação não só a anterioridade do Outro, mas a afirmação de que o outro é absolutamente Outro:

[...] não é “outro” [*sic*] como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio [...]. Dessas realidades posso “alimentar-me” [*sic*] e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro* (LÉVINAS, 2004, p. 32, grifos do autor).

Contudo, a alteridade e a anterioridade do Outro não proporcionavam a Dussel substância para compreender os fenômenos socioeconômicos da América Latina em sua totalidade. No final da década de 1970, quando estava no exílio no México, Dussel começou a se aprofundar em Marx, devido à crescente miséria do continente latino-americano, ao desejo de levar a termo uma crítica do capitalismo e à constatação de que a filosofia latino-

americana precisaria construir uma econômica e uma política firmes, para só depois apoiar também a parte pragmática (DUSSEL, 2005). Com isso, Dussel atribui um conteúdo material à interpelação levinasiana, de forma a criticar o modo de produção vigente, que é ‘a negação da vida’ em concreto, para divulgar a possibilidade de uma plena ‘comunidade (de produção, distribuição, troca, consumo) de vida’ sem dominação e sem trabalho: é o ‘reino da liberdade’, mas além de *todo modo de produção possível*. Desde o particular do sistema capitalista e da sua relação de negação da alteridade de suas vítimas, de seus excluídos, de seus pobres, Dussel elabora uma filosofia que se abre para o devir de uma sociedade onde se instaura um novo bom. Nessa sociedade, a relação social de exploração de um homem sobre o outro é eticamente perversa, pois não toma as pessoas (os trabalhadores) como um fim em si mesmo, mas como uma mediação para a geração de valor para os capitalistas. O princípio ético que funda toda a filosofia dusseliana apresenta-se perante o modo de produção vigente como uma exterioridade, como uma interpelação para que se cumpra a obrigação ética da vida: “a reprodução e o desenvolvimento da vida humana” (DUSSEL, 2002, p. 339). A universalidade desse princípio ético não se reduz ao sistema capitalista em seu momento contemporâneo, apesar da emergência do princípio para a própria existência da vida nesse sistema. O imperativo da reprodução e do desenvolvimento da vida institui uma ética que se abre, desde a totalidade desse Mesmo sistema, para uma a exterioridade de Outra forma de organizar a vida humana:

[...] quem atua eticamente pressupõe *a priori* sempre *in actu* as exigências da reprodução e desenvolvimento auto-responsável da vida do sujeito humano, como mediações com verdade prática, em *uma comunidade de vida*, desde uma ‘vida boa’ cultural e histórica, que se compartilha solidariamente tendo por referência última toda a humanidade, e por isso, com *pretensão de universalidade* (DUSSEL, 2004, p. 345, grifos do autor).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, situei as apropriações do Banco Mundial, de John Rawls, de Amartya Sen, do PNDU não apenas para o desenvolvimento dos Programas de Combate à Pobreza no Brasil contemporâneo, mas frente às correntes da filosofia moral com as quais esses autores e instituições compartilham categorias, visões de mundo e do humano. As análises e propostas desses autores e instituições tomam a ampliação dos mecanismos de mercado e o crescimento econômico como pressuposto para o combate à pobreza, circunscrevendo a essas esferas a superação das atuais condições de vida da população pobre e miserável do país. Nesse sentido, as ações governamentais de combate à pobreza visam criar no país um desenvolvimento humano (SEN, 2000), que mantenha o país no esteio do desenvolvimento mundial (WORLD BANK, 2011), onde as pessoas poderiam realizar as suas capacidades nos mecanismos de mercado. No centro dessa promessa de liberdades individuais, está o desenvolvimento, atrelado ao imperativo filantrópico de “ajudar as pessoas a ajudarem a si mesmas” (WORLD BANK, 2011) no mercado, concebido como a instituição justa por excelência (RAWLS, 2008). Essas referências parecem se fundamentar na moral utilitarista. O recurso a Jeremy Bentham, autor do utilitarismo clássico, mostra uma aproximação

entre a realização do bem e ideia de liberdade, que significa “adquirir, possuir e proteger a propriedade e obter felicidade e segurança” (BENTHAM, 1823, p. 277). Desse modo, o aumento da propriedade garantiria maior liberdade e felicidade no sistema social.

De modo mais amplo, é possível relacionar as teorias de Rawls não só a autores do contratualismo, mas à Metafísica dos Costumes de Kant, principalmente no que remonta à própria fundação da justiça como equidade em um momento em que os indivíduos políticos, sob o ‘véu da ignorância’, determinam quais serão os princípios de justiça que orientarão a cooperação social. Ainda, a filosofia clássica de Aristóteles parece ter proporcionado substância para as formulações de Rawls, principalmente no que se refere à ideia de justiça como abstenção da *pleonexia*² e à formulação do conceito de bens. Sen compartilha com Rawls a defesa de uma vida virtuosa e, nesse aspecto, a relevância da filosofia aristotélica das virtudes é inegável para as duas teorias, apesar de suas diferenças. Contudo, a deontologia clássica de Aristóteles, que prega a observância das normas morais para o bem comum, não é suficiente para pautar a vida dos indivíduos na sociedade capitalista contemporânea. Decorre disso que Sen remete ao utilitarismo consequencialista para tornar possível uma deontologia no modo de produção vigente. Dessa maneira, o bem causado pelas ações dos agentes e as instituições são consequência do seguimento das normas morais. Uma contribuição do consequencialismo enquanto fundamentação moral para a ideia de desenvolvimento como liberdade de Sen é ativar a capacidade de julgamento dos indivíduos. Na teoria de Sen, eles tornam-se algo como o fiel da balança das ações realizadas no âmbito dos mecanismos de mercado, *locus* de realização da liberdade na abordagem das capacidades.

O PNUD apresenta os RDHs como embasados pela teoria de Amartya Sen. Assim, parece-me razoável afirmar que as suas publicações compartilham alguns dos pressupostos teóricos desse autor. Na mesma direção, compreendo que o conceito de liberdade, como discutido em Mills, parece ser uma referência compartilhada entre o Programa e Sen.

Em comum, essas quatro abordagens idealistas da moral tomam a totalidade do modo de produção capitalista como natural, tratam os sujeitos nesse sistema como possuidores de condições equânimes de alcançarem os bens e de maximizarem suas liberdades, suas posses e realizarem os seus funcionamentos valiosos.

No entanto, na concretude da vida humana na sociedade capitalista, os bens não estão ao alcance de todos. A propriedade dos meios de produção é cada vez mais concentrada nas mãos de uns poucos, enquanto a maioria da população possui apenas a força de trabalho que oferece no mercado, aonde não são proprietários, mas produtores. A maximização dos bens e das liberdades nas mãos de uns poucos, nessa sociedade, é decorrente do valor criado pelo trabalho do povo. A fundamentação moral das proposições e teorias desses autores e instituições reforça a relação social de dominação e alheamento que sustenta o modo de produção vigente. São moralmente embasadas, justificáveis desde a coerência interna de seus argumentos, reforçam os valores existentes na sociedade, contudo não chegam a ser éticas. A ética “se constitui como uma prática coerente com a teoria, com pretensão de universalidade a partir do ideal de bem comum para todos e cada um dos indivíduos de todas as sociedades humanas” (DORNELAS CAMARA, 2008, p. 66). As teorias e

proposições referidas acima versam sobre uma comunidade de proprietários, ignorando a evidência de um contingente de trabalhadores (produtores) que não se realiza enquanto comunidade, mas que mira para a sua possibilidade de realização fora das normas e valores do sistema vigente. Desde essa concepção de ética, vislumbro na Filosofia da Libertação a universalidade do princípio ético-normativo material da reprodução e manutenção da vida humana, baseada criticamente na alteridade de Lévinas e na economia política de Marx. Essa filosofia traz, desde o seu princípio ético-material, uma fundamentação normativa para a libertação dos produtores, da classe trabalhadora, que afirma sua existência enquanto o Outro do sistema capitalista; que existe nesse Mesmo, mas não se reduz a ele. A Filosofia da Libertação não apenas faz tal afirmação, mas nega a exploração, a moral capitalista, a abordagem utilitarista que individualiza os sujeitos e os apresenta como exterior à natureza que transformam. A universalidade do princípio ético-material da Filosofia da Libertação reside justamente na vida concreta das pessoas, dos pobres, do povo e no dever do concreto-pensado, concreto subjetivado, que mira para a reprodução e manutenção da vida humana com a superação do modo de produção vigente.

Abaixo, apresento um quadro-síntese com os principais elementos da fundamentação moral e ética do Banco Mundial, de John Rawls, Amartya Sen, do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento e da Filosofia da Libertação:

Quadro-síntese - Principais elementos da fundamentação moral e ética do Banco Mundial, de John Rawls, Amartya Sen, do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento e da Filosofia da Libertação.

	Princípio Ético/Moral	Correntes Filosóficas	Principais autores de referência	Universalidade
Banco Mundial	Os indivíduos deveriam ter oportunidades iguais de buscar uma vida de acordo com suas próprias escolhas.	Utilitarismo; Filantropia.	Jeremy Bentham entre outros utilitaristas.	Assume o sistema capitalista como o sistema histórico-possível e trata a pobreza desde o mercado.
John Rawls	A escolha dos princípios de justiça se dá em uma posição original de igualdade.	Oposição ao utilitarismo; contratualismo; formalismo.	Contratualistas; Immanuel Kant, Aristóteles.	Situação hipotética de igualdade sob o 'véu da ignorância'. Na aplicação dos direitos e deveres, o sistema capitalista é tomado a priori.

	Princípio Ético/Moral	Correntes Filosóficas	Principais autores de referência	Universalidade
Amartya Sen	A realização de estados e fazeres individuais que sejam valorizados pelas pessoas.	Combinação de teorias deontológicas com utilitarismo consequencialista.	Rawls, Aristóteles e autores do consequencialismo, como Mills.	O espaço para a realização de fazeres e para o alcance de estados valorizados é o mercado, onde as liberdades individuais se associam com a eficácia das disposições sociais existentes, se reforçando mutuamente.
PNUD	Criação de oportunidades para viver uma vida tolerável.	Utilitarismo.	Autores do utilitarismo clássico, como John Stuart Mills.	Ampliação das escolhas e das liberdades para os indivíduos através dos mecanismos de mercado.
Filosofia da Libertação	Reprodução e desenvolvimento da vida humana	Libertação, Marxismo e Humanismo.	Emmanuel Lévinas; Karl Marx.	O imperativo da reprodução e do desenvolvimento da vida institui uma ética que se abre, desde a totalidade desse Mesmo sistema, para uma exterioridade de uma Outra forma de organizar a vida humana.

Fonte: Elaboração própria

NOTAS

1. Sobre a combinação de teorias deontológicas e abordagens consequencialistas, veja NAGEL, T. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986 e MOORE, M. Patrolling the Borders of Consequentialist Justifications: The Scope of Agent-Relative Obligations. *Law and Philosophy*, v. 27, n. 1, 2008, p. 35-96.
2. Para Aristóteles (2006), a *pleonexia* é o desejo de aumentar a dominação, o luxo e a riqueza. Agentes que agem movidos pela *pleonexia* estão convencidos de que a justiça, a temperança e a generosidade são de pouca ou nenhuma virtude. Para uma aproximação entre a crítica de Aristóteles à *pleonexia* e a justiça de Rawls, veja Rawls (2008, p. 12).

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Larry; MOORE, Michael. Deontological Ethics. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, outono de 2008. *Stanford: 2008. Disponível em:* <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/ethics-deontological/>>. Acesso em: 03 set. 2011.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martins Claret, 2006.

BENTHAM, Jeremy. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. v. 2. London: W. Pickering, 1823. Disponível em: <http://books.google.com/books?id=pEgIAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=jeremy+bentham&hl=pt-BR&ei=l2GMTrS2KMqHsgKVqZDABA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CDUQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 03 out. 2011.

BRINK, David. Mill's Moral and Political Philosophy. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, outono de 2008. *Stanford: 2008. Disponível em:* <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/mill-moral-political/>>. Acesso em: 03 set. 2011.

DRIVER, Julia. The History of Utilitarianism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, verão de 2009. *Stanford: 2009. Disponível em:* <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/utilitarianism-history/>>. Acesso: 30 set. 2011.

DORNELASCAMARA, Guilherme. **A Práxis no Jornal Boca de Rua: De “Gente Invisível” a Questionadores do Mundo**. 2008. 110f. Dissertação (Mestrado em Administração) - Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação: Crítica à Ideologia da Exclusão**. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. Hacia una Arquitectónica de la Ética de la Liberación. In: APEL, Karl Otto; DUSSEL, Enrique. **Ética del Discurso y Ética de la Liberación**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. **Ética da Libertação na Idade da Globalização e Exclusão**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité**. 9 ed. Paris: Librairie Générale Française, 2004.

_____. Entrevistas. 1986. In: POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: Ensaios e Entrevistas**. Coleção Debates. São Paulo: Perspectiva, 2007.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos**. São Paulo: Martins Claret, 2005.

MARX, Karl. **O Capital** (Crítica da Economia Política). Livro 1: O Processo de Produção Capitalista. v. 1. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1980.

MISOCZKY, Maria Ceci. O Banco Mundial e a Reconfiguração das Agências de Saúde. **Revista de Administração Pública**, v. 37, n. 1, jan./fev. 2003. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003.

NERI, M. **A Nova Classe Média: O Lado Brilhante da Base da Pirâmide**. São Paulo: Saraiva, 2011.

POCHMAN, M. **Nova Classe Média? O Trabalho na Base da Pirâmide Social Brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2012.

RAWLS, John. **Justiça como Equidade: Uma Reformulação**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Justiça como Equidade: Uma Reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROUSSEFF, Dilma. Discursos. **Discurso da Presidenta da República, Dilma Rousseff, na cerimônia de comemoração de 1 milhão e meio de beneficiados pelo Plano Brasil sem Miséria por meio da integração dos programas Renda Melhor, Cartão Família Carioca e Bolsa Família**. Rio de Janeiro, 26 abr. 2012. Disponível em: <<http://www2.planalto.gov.br/imprensa/discursos/discurso-da-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-na-cerimonia-de-comemoracao-de-1-milhao-e-meio-de-beneficiados-pelo-plano-brasil-sem-miseria-por-meio-da-integracao-dos-programas-renda-melhor-cartao-familia-carioca-e-bolsa-familia-rio-de-janeiro-rj>>. Acesso em: 13 jul. 2012.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Ética**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2000.

SEN, Amartya. Capability and Well-Being. In: NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya. **The Quality of Life**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

_____. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Sobre Ética y Economía**. México, D. F.: Alianza Editorial, 1991.

WORLD BANK. World Bank Group. **About Us**. 29 jun. 2011. Disponível em: <<http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTABOUTUS/0,,pagePK:50004410~piPK:36602~theSitePK:29708,00.html>>. Acesso em: 08 jul. 2011.

_____. **World Development Report**. 2006. Disponível em: <http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSCContentServer/WDSP/IB/2005/09/28/000012009_20050928150847/Rendered/PDF/335910rev0ENGLISH0WDR20060overview.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2011.

_____. **World Development Report**. 2001. Disponível em: <http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSCContentServer/WDSP/IB/2007/09/12/000020953_20070912110712/Rendered/PDF/226840PORTUGUE1za20001200101PUBLIC1.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2011.

**Guilherme
Dornelas
Camara**

Doutor em Administração pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. Trabalha na Revista Brasileira de Estudos Latino-Americanos – REBELA.