



EMANCIPAÇÃO

o futuro de uma ideia política

organização

ANDRÉ BARATA
RENATO MIGUEL DO CARMO
CATARINA SALES OLIVEIRA

DOCUMENTA

Coleção Ethos e Polis

(com o Grupo de Filosofia Prática / Labcom.IFP)

Primeiras Vontades – Da liberdade política para tempos árdus

André Barata

Introdução à Ética

José Manuel Santos

Da Autonomia do Político – Entre a Idade Média e a Modernidade

Vários autores

Coordenação e organização de José Maria Silva Rosa

Teorias Políticas Contemporâneas

Vários autores

Organização de José Gomes André,
José Manuel Santos e Bruno Peixe Dias

A Ética e os Limites da Filosofia

Bernard Williams

EMANCIPAÇÃO
o futuro de uma ideia política

ALCIDES A. MONTEIRO
ANDRÉ BARATA
ANSELM JAPPE
ANTÓNIO CAMPELO AMARAL
CATARINA SALES OLIVEIRA
LUÍS FILIPE MADEIRA
LUÍS TRINDADE
MARIA JOÃO CABRITA
NUNO MIGUEL CARDOSO MACHADO
RENATO MIGUEL DO CARMO
RUI TAVARES
STEFAN GANDLER

EMANCIPAÇÃO

o futuro de uma ideia política

organização

ANDRÉ BARATA
RENATO MIGUEL DO CARMO
CATARINA SALES OLIVEIRA

DOCUMENTA

A direcção científica da colecção ETHOS E POLIS está a cargo do
GRUPO DE FILOSOFIA PRÁTICA / Labcom.IFP

© SISTEMA SOLAR, CRL (DOCUMENTA), 2018
RUA PASSOS MANUEL, 67 B, 1150-258 LISBOA

© ALCIDES A. MONTEIRO; ANDRÉ BARATA;
ANSELM JAPPE; ANTÓNIO CAMPELO AMARAL;
CATARINA SALES OLIVEIRA; LUÍS FILIPE MADEIRA; LUÍS TRINDADE;
MARIA JOÃO CABRITA; NUNO MIGUEL CARDOSO MACHADO;
RENATO MIGUEL DO CARMO; RUI TAVARES; STEFAN GANDLER

REVISÃO: ANTÓNIO D'ANDRADE

1.ª EDIÇÃO, NOVEMBRO DE 2018
ISBN 978-989-8902-27-6

DEPÓSITO LEGAL 447969/18
IMPRESSO NA PUBLITO – ESTÚDIO DE ARTES GRÁFICAS
PARQUE INDUSTRIAL DE PINTANCINHOS
4700-727 BRAGA

Injustiça intergeracional: a perpetuação da menoridade

MARIA JOÃO CABRITA | Praxis — Centro de Filosofia, Política e Cultura, UBI

Hoje as sociedades democratas ocidentais encontram-se sujeitas a influências e poderes que, extravasando as suas fronteiras territoriais, culturais e históricas, desestabilizam os seus alicerces institucionais e, conseqüentemente, atalham a emancipação dos seus cidadãos, sobretudo das novas gerações. Se pensarmos a emancipação nos sentidos kantiano — como «saída do homem da sua menoridade» (Kant, 1995 [1784]: 11) que mobilizou à demanda inicial dos arranjos políticos e legais centrais à sua efectivação (Kant, 1995 [1795/6]) — e habermasiano — como «luta contra a dominação» — somos conduzidos à ideia de que a perpetuação da menoridade nas novas gerações deve-se à sua dificuldade em se libertarem dos constrangimentos que as impedem de concretizar o que livremente escolheram fazer¹. Todavia, a esta dificuldade subjaz algo de mais grave, a inércia em assumirem-se como seres de escolha — resultante, em grande medida, do progressivo desvio de enfoque a que são conduzidos pela sua submersão no mundo virtual. Nestas circunstâncias, tornam-se presa fácil de mentores com intenções duvidosas.

Agrilhoadas a uma série de obsessões — como a do desenvolvimento contínuo da economia que sacrifica parte da população à precariedade, pobreza e exclusão, olvidando o esgotamento de recursos naturais e a deterioração ambiental — e, concomitantemente, a uma série de arbitrariedades morais que, tácitas às suas políticas sociais, corroem a dignidade humana, as sociedades democratas ocidentais encontram-se em rota de colisão com a base da sua estabilidade, o acordo entre indivíduo e sociedade que está na base da identificação das regras de conduta vinculativas. Neste contexto de crise existencial, a falta de expectativas dos jovens é tão gritante que arriscam permanecer na menoridade muito para além do tempo

¹ Tomamos por referência a ideia de que a emancipação dos povos, dos grupos e dos indivíduos encontra-se teoricamente ligada à questão da sua segurança, como proposta por Ken Both (1991), mas também à sua subsistência.

desejável, a usufruírem de um valor mínimo das liberdades autenticadas aos membros da sociedade. Assim sendo, resta saber se, uma vez obstruída a sua emancipação enquanto pessoas humanas, os jovens de hoje conseguirão assumir-se algum dia como cidadãos plenos.

Na esteira deste breve prelúdio, pretendemos analisar o modo como a emancipação das novas gerações é obstruída pela justiça social e, muito particularmente, por uma justiça entre gerações que, em ruptura com as normas da equidade, revela-se inadequada ou, mesmo, injusta. Com este propósito tomamos por moldura teórica o liberalismo igualitário de John Rawls (1921-2002), uma via de defesa das liberdades individuais apologetica da igualdade moral entre os indivíduos e de uma justiça social que visa a distribuição dos bens primários essenciais à prossecução individual de uma vida boa. À partida, fazê-lo constitui um desafio teórico, já que esta via de pensamento, conquanto profundamente kantiana na sua argumentação, não faz qualquer referência directa à emancipação. Não obstante, dada a sua proposta de justiça social intra e intergeracional, que enfatiza a necessidade de melhorar as expectativas de vida dos membros mais desfavorecidos da sociedade², salvaguardando os direitos das gerações futuras, podemos vislumbrar o seu contributo para a mesma. Neste sentido, referimo-nos à emancipação colocando a ênfase no valor da liberdade; ou seja, presumimos que a emancipação resulte da efectivação de liberdades previamente reconhecidas pela sociedade como direitos dos indivíduos que nela cooperam.

O liberalismo igualitário rawlsiano enraíza-se na concepção geral de justiça como equidade, segundo a qual «todos os bens sociais — liberdade e oportunidade, rendimento e riqueza, e as bases sociais do respeito próprio — devem ser distribuídos igualmente, salvo se uma distribuição desigual de algum desses valores, ou de todos eles, redunde em benefício de todos» (Rawls, 1993 [1971]: 69). Dada a possibilidade de conflito relativamente aos bens distribuídos segundo este princípio geral e, conseqüentemente, desta teoria ficar aquém de uma teoria completa, Rawls subdividiu-a em três partes dispostas segundo regras de prioridade lexical;

² Na sociedade bem ordenada rawlsiana este grupo é definido por referência à riqueza e rendimento e não às contingências que afectam os seus projectos de vida — como a classe social de origem, os dons e capacidades naturais e a boa ou má fortuna no decurso da vida. Cf. Rawls, John (2001), *Justice as Fairness: a Restatement*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 59n25.

engendrando, assim, uma concepção específica da justiça — enunciada nos princípios da igual liberdade, da igualdade equitativa de oportunidades e da diferença³ — que, fundamentada no contratualismo, visa facultar à sociedade democrata uma orientação sistemática. Neste sentido, ao considerar o princípio da igual liberdade como prioritário ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades e este, por sua vez, como prioritário ao princípio da diferença, Rawls defende o primado da liberdade sobre a justiça e desta sobre a eficiência e o bem-estar. Tendo por objecto principal a estrutura básica da sociedade⁴, concebida como cooperativa e intergeracional, estes princípios e as duas regras de prioridade reguladoras da sua aplicabilidade constituem a justiça de fundo sobre a qual discorrem e são avaliadas as acções individuais e associativistas⁵.

Os princípios da justiça como equidade substanciam a solução *maximin* para a questão da justiça social. A regra *maximin* diz-nos que face a um leque de alternativas devemos optar por aquela cujo pior resultado é superior a cada uma das piores consequências das restantes opções. A situação inicial de igualdade e liberdade que garante a equidade do acordo sobre a justiça entre as partes contratantes, denominada por Rawls de «posição original»⁶, reflecte as características essenciais à aplicabilidade desta norma, a saber: a existência de uma razão para se dar pouco relevo às

³ Os princípios da justiça como equidade assentam em dois tipos de argumentos: o primeiro é intuitivo e consiste em identificar certos princípios como expressão do nosso sentido de justiça partilhado; o segundo defende a sua superioridade, na medida em que os princípios resultam de um contrato hipotético, que cada pessoa na posição original tem um interesse racional na sua adopção em vista da cooperação social. Com base na ideia de contrato, este testa as nossas intuições morais (ou juízos particulares) ao mostrar que podem ser eleitas a partir de uma perspectiva imparcial.

⁴ A estrutura básica da sociedade tem por instituições fundamentais a família, a Constituição política e as formas admitidas e reconhecidas de propriedade e do mercado — instituições que compõem uma democracia constitucional. Cf. Rawls, 1993 [1971]: 30; Idem: 163s.

⁵ Os princípios da justiça como equidade não se aplicam directamente aos grupos, às associações e instituições, mas constroem o seu funcionamento — tanto mais que «os membros adultos das famílias e das outras associações são primeiramente iguais cidadãos» (Rawls, 2000[1999]: 175). Exemplificando, na sociedade bem ordenada rawlsiana a liberdade de consciência proíbe a igreja de queimar os hereges, a igualdade de direitos básicos obriga os pais a respeitarem os direitos dos filhos, a igualdade equitativa de oportunidades impede a discriminação no seio das universidades, e por aí adiante.

⁶ Equivalente ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social, a posição original como mecanismo de justificação pormenoriza a natureza do problema da escolha. Ou seja, substancia o mecanismo de representação da situação de escolha inicial filosoficamente preferível aos desígnios da teoria da justiça como equidade.

estimativas sobre probabilidades das circunstâncias possíveis; quem escolhe tem uma concepção de bem consoante a qual pouco ou nada lhe interessa a hipótese de obter ganhos acima do mínimo assegurado pela regra *maximin*, sem arriscar perder o que é importante para si; e as alternativas rejeitadas têm consequências que muito dificilmente podem ser aceites. Na situação de escolha descrita por Rawls é evidente a aversão das partes contratantes ao risco e ao materialismo robusto.

Na situação hipotética da posição original, a cobro de um véu de ignorância as partes desconhecem o lugar que ocupam na sociedade e as circunstâncias particulares da mesma, as suas capacidades ou talentos naturais, as suas concepções de bem e a geração a que pertencem; sabendo, apenas, que a sua sociedade está submetida ao contexto da justiça e às suas consequências, os factos gerais que afetam os princípios da justiça — assuntos políticos e princípios da teoria económica, as bases da organização social e as leis da psicologia humana. É sob o propósito de representar a igualdade entre seres humanos que têm as capacidades morais para formar, rever e perseguir racionalmente uma concepção de bem e de um efectivo sentido de justiça, que Rawls assinala as restrições implícitas a esta situação hipotética. O véu de ignorância impõe sobre a racionalidade individual, ou a demanda teleológica do bem, todos os constrangimentos da ideia de razoável, ou sentido de justiça, encaminhando-nos para uma visão moral comum que sustém a coerência quer da autonomia do indivíduo, quer da objectividade dos princípios — compatíveis na concepção contratualista. A confiança mútua das partes, na compreensão dos princípios adoptados e na conformidade da acção aos mesmos, assenta no reconhecimento público da sua capacidade para um sentido de justiça.

Detenhamo-nos, então, na enunciação dos princípios da justiça como equidade — o princípio da diferença, como veremos, inclui o princípio da igualdade equitativa de oportunidades — que traduzem o princípio de reciprocidade indispensável à visão democrática das relações sociais. Sucintamente, o primeiro princípio da justiça como equidade exige a igualdade na atribuição dos direitos e deveres básicos, assumindo a fórmula «cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idêntico para outras» (Rawls, 1993 [1971]: 68). A lista rawlsiana de liberdades básicas inclui as liberdades política, de reunião e de expressão; as liberdades de consciência e de pensamento; liberdades da pessoa; e o direito à propriedade pri-

vada e à protecção face à detenção e à prisão arbitrárias, conforme o princípio do domínio da lei. Trata-se de um «elenco de liberdades alcançável tanto empiricamente, dado refletirem a tradição do constitucionalismo moderno, como dedutivamente, quando pensadas como necessárias à realização dos planos de vida dos indivíduos, na prossecução das suas próprias concepções de bem» (Cabrita, 2013: 338) — consequentemente, são encaradas pelas partes do contrato como meio de garantir os bens primários⁷, entre os quais o auto-respeito é o mais relevante.

A igualdade de liberdades não presume que estas tenham o mesmo valor para todos os indivíduos da sociedade democrata. Por exemplo, o facto de qualquer cidadão ser livre para viajar não significa que todos possam fazê-lo, nem que quem não pode fazê-lo não possa vir a fazê-lo uma vez que reúna as condições necessárias à efectivação dessa liberdade — obviamente, para quem não pode viajar o valor dessa liberdade é diminuto. Se «o valor das liberdades para as pessoas e para os grupos depende da sua capacidade para prosseguirem os seus fins dentro da estrutura definida pelo sistema» (Rawls, 1993 [1971]: 170), uma vez que a justiça social se efetive o valor das liberdades será maior⁸ para os mais pobres da sociedade.

Por sua vez, o princípio da diferença decorre da ideia intuitiva de que a divisão de benefícios deve promover a cooperação voluntária de todos, sendo enunciado nos seguintes termos: «as desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas de modo a que, simultaneamente: a) redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio da poupança justa, e b) sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades» (Idem: 239). Ao estabelecer a igualdade como a linha de base da distribuição dos bens primários, este princípio impõe um limite a uma repartição desigual dos recursos, assegurando que a desigualdade proveniente da iniciativa individual e das motivações privadas seja justificável apenas quando igualmente benéfica para os indivíduos socialmente mais desfavorecidos. Neste sentido, os talentos e capacidades

⁷ A noção de bens primários é o ponto de Arquimedes a partir do qual, preservando-se a neutralidade em relação às diferentes concepções de bem das pessoas, a escolha dos princípios da justiça se torna viável.

⁸ Os casos da liberdade de escolha de ocupação e das liberdades de expressão e reunião mostram-nos que «se ninguém tem mais liberdades apenas porque há mais justiça, também é verdade que todos têm maior valor das liberdades quando a justiça social é efectiva» (Rosas, 2012, p. 71s).

naturais dos indivíduos são tidos como acervo comum ou activo colectivo ao serviço da sociedade.

No seio das diferentes categorias de igualdade — de liberdades, de oportunidades e de recursos — reside um mesmo pressuposto: uma desigualdade não é aceitável caso não beneficie os mais desfavorecidos. As desigualdades na distribuição de riqueza permitidas pelo princípio da diferença têm por objectivo fornecer um incentivo quer à classe média, de modo a que esta dirija os seus esforços no âmbito de formas produtivas de trabalho; quer aos capitalistas, de modo a que invistam em equipamentos e melhorem a produtividade. Este progresso traduz-se num ganho de produção, benéfico ao grupo dos mais desfavorecidos sob forma de suplemento de riqueza ou de rendimento. Deste modo, maximiza-se a combinação deste ganho material com as bases sociais do auto-respeito.

A ideia rawlsiana de equidade fundamenta, assim, um estado social que protege os indivíduos e os grupos das permanentes emboscadas de fenómenos económicos e sociais antípodas à liberdade e à democracia, resgatando-os de situações de precariedade sem que, para isso, ceife as oportunidades das futuras gerações. Ao indagar a exequibilidade dos dois princípios da justiça como equidade nas sociedades democráticas — ou seja, se substanciam a concepção pública de justiça adequada a esse tipo de sociedades — a análise rawlsiana conflui no tópico da justiça intergeracional. Trata-se de saber até que ponto a geração actual tem a obrigação de respeitar as exigências das gerações seguintes (Rawls, 1999 [1967]: 144-147; 1993 [1971]: 227-233). Na medida em que as desigualdades permitidas a uma geração determinam os lugares de partida dos indivíduos da geração seguinte e que não devemos ser indiferentes à sua sorte, o princípio da diferença, como supramencionado, integra um princípio de poupança justa.

Na generalidade, as políticas de justiça entre gerações expressam três estratégias distintas: i) a de poupança, que oferece aos descendentes mais riqueza e oportunidades que as usufruídas pela geração actual; ii) a de despoupança, que declina o nível de riqueza e oportunidades dos descendentes; e iii) a de manutenção do *statu quo*, que permite manter o actual nível de riqueza e oportunidades. Na senda da primeira estratégia, Rawls defende a necessidade dos representantes dos actuais chefes de família, em circunstâncias de igualdade, escolherem o princípio de poupança justa que apreciem, retrospectivamente, como o mais desejável; ou seja,

aquele que deveria ter sido seguido pelas gerações precedentes. A ideia básica deste princípio é a de que cada geração usufrua de uma situação material melhor que a precedente, até se atingir um estágio em que seja absolutamente dispensável apelar a qualquer vantagem material adicional. Isto significa que, uma vez que a estrutura básica da sociedade retrate a plena efectivação de instituições justas e de liberdades iguais, a estratégia política da justiça entre gerações a adoptar é a de manutenção da situação existente e, para isso, é essencial proibir a despoupança.

A questão da justiça intergeracional não se coloca, aqui, quanto ao facto de carregarmos o fardo dos nossos filhos, mas antes quanto ao «modo como as instituições reagem às limitações naturais e a forma como são capazes de beneficiar das possibilidades históricas» (Rawls, 1993 [1971]: 230). Neste sentido, para que todas as gerações fiquem a ganhar, as partes devem acordar sobre um princípio de poupança que reflecta o dever natural de manter e promover as instituições justas, previamente definidas; ou seja, um princípio que qualquer geração anterior deva ter seguido (Idem: 115). E isto é possível na medida em que ao escolherem este princípio as partes, representantes de linhagens familiares, desconhecem a geração a que pertencem; pois, deste modo, «seja qual for a posição temporal das pessoas, cada uma é forçada a escolher por todas» (Idem: 123).

Para alcançarem as condições da poupança justa, as partes devem interrogar-se de quanto estão dispostas a economizar em cada fase de desenvolvimento, partindo do princípio de que todas as outras gerações pouparam ou pouparão, de acordo com o mesmo critério — as taxas de poupança propostas aplicam-se ao conjunto acumulado. A taxa justa é especificada, em cada estágio, uma vez que as partes concluam o que é razoável os membros de qualquer geração esperarem das gerações antecedente e futura — calculam o que devem poupar para os seus filhos em conformidade ao que por direito exigem dos seus antepassados. Uma vez efectuado o cálculo para todos os estádios, o princípio da poupança encontra-se determinado.

A justiça intergeracional rawlsiana vê-se, de algum modo, reduzida à justiça das gerações futuras imediatas, dado depender da preocupação inata dos pais em relação aos filhos, dos avós em relação aos netos; simultaneamente, assenta na convicção de que o interesse pelas gerações vindouras mais remotas se dá a ver nos sentimentos entre as gerações sucessivas. Logo, é reconhecido à família — na acepção abrangente do termo — um papel relevante na fomentação do sentido da justiça e

das virtudes políticas imprescindíveis aos cidadãos e que sustentam as instituições sociais e políticas justas. Tanto mais que a família configura a via razoável e efectiva para se criar e cuidar das crianças, assegurar o seu desenvolvimento moral e a sua educação numa cultura ampla.

No liberalismo igualitário rawlsiano o desenlace da questão «qual a nossa obrigação para com as gerações futuras?» define, em grande medida, o nível a que é fixado o mínimo social. Embora rejeite o mínimo social como princípio de justiça, Rawls reconhece que qualquer sociedade justa aspira garantir um padrão mínimo de vida aos seus cidadãos. Por isso mesmo, a sua política social, no prolongamento dos princípios da justiça como equidade, abarca a ideia de um mínimo social. Está em causa saber a forma como as instituições da estrutura básica da sociedade podem estabelecer-se como um esquema unificado que preserve, de geração para geração, a cooperação social justa, eficiente e produtiva.

O princípio da diferença não requer um mínimo social muito elevado, pois à sua aplicação subjaz a esperança de que, a longo prazo, a melhoria de expectativas dos menos favorecidos se propaga pelas gerações futuras. Isto implica que «a cada geração cabe não só salvaguardar os ganhos de cultura e civilização e manter intactas as instituições justas estabelecidas, mas também pôr de lado uma quantidade adequada de acumulação real» (Idem: 228). Esta poupança assume várias formas — investimento líquido em maquinaria e outros meios de produção, investimento no saber e na educação, etc. — e permite às gerações seguintes usufruírem de uma vida boa numa sociedade justa. Uma vez que se disponha de um princípio de poupança justa, indicativo da dimensão do investimento a efectuar, pode determinar-se o nível do mínimo social. Deste modo, uma vez aceite o princípio da diferença, o mínimo social funda-se no ponto em que, tendo em conta o nível salarial, se maximiza as expectativas dos mais desfavorecidos. Face às carências existentes e à necessidade de aumentar as expectativas de vida deste grupo, ao Estado cabe ajustar o montante das transferências pelo pagamento, por exemplo, de pensões complementares de rendimento, quer através de subsídios de família e subsídios especiais, como os de doença e desemprego (Idem: 221).

Assegurar o mínimo justo para todas as gerações — mais do que oferecer luxúrias consideráveis a certas gerações, colocando em risco a preservação das instituições justas — constitui uma condição necessária à escolha do princípio de poupança justa. Se este princípio mostra que a justiça não exige que as poupanças

presentes superem o montante necessário ao estabelecimento ou manutenção do mínimo necessário ao longo das gerações, prova, igualmente, que o consumo presente deve ser limitado pela necessidade de se chegar ou manter, futuramente, a justiça mínima. É imperativo que os benefícios da geração presente não ceifem o bem-estar da geração futura, pois uma sociedade em que os indivíduos tiram partido da sua situação no tempo em prol dos seus interesses é por definição injusta.

A justiça intergeracional rawlsiana apresenta, assim, três características essenciais: 1) a posição original permite alcançar um princípio de poupança justa como se fosse estabelecido democraticamente, dado que satisfaz o preceito «aquilo a que a todos afecta, a todos respeita»; 2) o processo de acumulação tem por objectivo o alcance de uma sociedade justa — o princípio de poupança justa é transitório, ou seja, uma vez alcançado o propósito visado deixa de ser aplicado; e 3) o último estágio de desenvolvimento da sociedade em que se exige a poupança não se caracteriza pela abundância — a poupança não é exigida com o intuito de se elevar a riqueza e o rendimento médio das gerações futuras, mas como condição para a realização plena de instituições justas e das iguais liberdades para todos (Idem: 231-233). Substancia um acordo entre gerações, de modo a que cada uma delas cumpra a parte que equitativamente lhe cabe na efectivação e preservação de uma sociedade justa.

O princípio da poupança justa constitui, assim, um limite à aplicação do princípio da diferença em cada geração, visto definir-se a partir da posição dos seus beneficiários — são os sujeitos representativos deste grupo que, ao longo das sucessivas gerações, devem especificar, mediante ajustamentos virtuais, a taxa de acumulação. A observação do princípio de poupança impõe-se, assim, como condição à maximização das expectativas dos mais desfavorecidos. Uma vez aprovados os mecanismos imprescindíveis à acumulação adequada, a poupança necessária efectiva-se e nenhum sujeito representativo dos mais desfavorecidos de qualquer uma das gerações futuras poderá acusar outrem de não cumprir com a sua parte — tal como existe um vínculo entre os contemporâneos, os membros de diferentes gerações têm deveres e obrigações uns para com os outros. Por sua vez, quando as instituições justas estejam solidamente estabelecidas e permitam a efectivação das liberdades básicas, a acumulação líquida imposta pelo princípio de poupança justa pode descer a zero — neste caso, conservando as instituições justas e salvaguardando a base material respectiva, a sociedade satisfaz o seu dever de justiça.

Conquanto aluda às circunstâncias em que uma sociedade democrática pode limitar o consumo, Rawls não indica claramente as circunstâncias em que a estratégia de equilíbrio entre os custos do consumo futuro e da poupança presente, ou do consumo social máximo, pode de facto ser imposta (Hubbard, 1977/8: 336). O que torna a aplicabilidade da justiça intergeracional rawlsiana bastante discutível. Não obstante, ela fornece-nos um guia das reformas indispensáveis à sociedade actual — é precisamente neste sentido que a tomamos como moldura teórica do tema em análise.

A injustiça intergeracional revela-se essencialmente pela diminuição de riqueza e oportunidades da geração anterior para a presente e desta para a futura — e isto fica a dever-se quer ao aumento e transição das dívidas de geração para geração (sejam dívidas pessoais ou dívidas estatais), quer ao consumismo desmedido de recursos naturais não renováveis; quer à progressiva aceleração da deterioração do meio ambiente, às mudanças climáticas decorrentes da acção humana, e por aí adiante. Isto significa que «afectamos os nossos descendentes pelas decisões que tomamos relativas ao tipo de ambiente em que viverão, à quantidade de riqueza que terão à sua disposição e ao tamanho da geração a que pertencerão» (Fabre, 2007: 30). Somos, assim, em grande medida responsáveis pelo afunilamento das suas possibilidades relativamente às nossas.

A fixação das sociedades democráticas contemporâneas no crescimento económico ininterrupto e a sua dependência das regras do jogo do sistema económico e financeiro internacional, ditam a delonga de políticas reformistas em vista da resolução dos problemas inadiáveis que bloqueiam a emancipação dos jovens de hoje e de amanhã. Ou seja, somos excessivamente danosos para as jovens gerações presentes e futuras e uma vez que lhes seja concedido o direito à devida indemnização será, muito provavelmente, tarde de mais. O problema é que uma vez que não lhes sejam garantidas as condições materiais e naturais necessárias à satisfação das necessidades básicas a uma vida minimamente digna, o valor das suas liberdades torna-se demasiado parco. É precisamente neste sentido que entendemos a «perpetuação da minoridade», quando usufruindo-se de direitos e liberdades não se reúne os requisitos essenciais à mínima efectivação dos mesmos, permanecendo-se refém das escolhas e sonhos dos antepassados.

Resta saber de que modo esta permanência na minoridade não afectará, futuramente, ainda mais a estabilidade das sociedades democráticas, minando qualquer

possibilidade de reconciliação do indivíduo com este tipo de sociedades. Se nos contornos do liberalismo igualitário a injustiça intrageracional torna evidente a falta de expectativas dos mais desfavorecidos da sociedade e a sua dificuldade em se emanciparem enquanto pessoas humanas, seres capazes de escolha, e a hipótese colossal de caírem em situações de miséria; uma leitura da injustiça intergeracional revela a catástrofe que espreita na esquina do tempo, o ruir das instituições básicas da sociedade democrática, tal como a conhecemos hoje. Nos termos desta teoria, as instituições de uma sociedade democrática justa devem colocar nas mãos dos seus cidadãos os meios adequados para se tornarem membros cooperantes da sociedade — quer pela difusão da propriedade dos meios de produção e do capital, quer pelos sistemas de ensino e profissional (Rawls, 1999 [1987]: 419s).

Todavia, se hoje os regimes democráticos têm procurado acelerar a implementação de políticas que visam garantir iguais oportunidades de educação e cultura a pessoas que possuem capacidades e motivações semelhantes — quer pela criação de um sistema público de ensino, quer subsidiando escolas privadas; tardam em implementar uma política de pleno emprego, compreendido como a oportunidade de trabalho para quem deseje trabalhar e como a existência de uma procura efectiva que permite a liberdade de escolha de ocupação e a aplicação dos recursos financeiros. Consequentemente, os jovens de hoje e de amanhã, não obstante usufruírem de mais oportunidades para terem uma formação superior à dos seus antepassados, vêm-se confrontados com a dificuldade em se tornarem economicamente independentes e, com isso, membros auto-suficientes da sociedade ao longo da vida e de desenvolverem as suas virtudes políticas. O que rui, à partida, a manutenção de uma justiça de fundo de uma geração para a outra (Rawls, 2001: 140).

O desânimo das novas gerações face à dificuldade em se emanciparem traduz-se, naturalmente, numa falta de confiança institucional pelo despreço aos seus interesses básicos, especialmente de meios de subsistência que lhes permitam ter uma vida minimamente decente nos termos dos padrões destas sociedades. Ao «emprego em vias de extinção» segue-se, num contexto progressivamente tecnológico, o trabalho precário que boicota a esperança dos jovens de hoje e de amanhã em alcançarem a mínima estabilidade económica que os permita emanciparem-se do seu núcleo de origem. Se no âmbito intergeracional isso revela a injustiça decorrente de decisões políticas que estreitaram o leque de oportunidades de trabalho

das novas gerações, concomitantemente, permite antecipar o malfadado destino do sistema de protecção social assente na repartição — se as reformas da geração mais velha são financiadas pelos descontos das gerações mais jovens, quanto menor for o somatório dos descontos, dado o tendencial decréscimo da taxa de actividade durante a vida, menor será o montante a repartir. O que tem sido agravado pela conjugação da descida da natalidade com o aumento da esperança de vida, «um cocktail explosivo» (Gosseries, 2015 [2004]: 200). Se isto coloca em risco os direitos adquiridos dos pensionistas, uma promessa a cada dia mais difícil de cumprir, por outro lado, torna visível a dificuldade do Estado social em reconhecer direitos equiparáveis aos membros das novas gerações.

Neste contexto é expectável a crescente apatia dos jovens em assumirem-se como cidadãos plenos, participativos e vigilantes das práticas políticas. Tal como as outras liberdades terão um valor demasiado parco para os jovens de amanhã, o valor da sua liberdade política será insignificante. Tanto mais que, como acentuado pelo liberalismo político igualitário, esta constitui um direito de um tipo especial, na medida em que é nulificado quando não concretizável — num Estado de direito democrático, a liberdade de voto de alguém que não tem recursos para se deslocar ao local de voto é absolutamente vã. O facto de alguém tomar parte na vida pública não o torna mestre de si nem de outrem, pois a sua reivindicação é moderada por aquilo que cada um é capaz de reconhecer como justo, mas dá-lhe uma voz igual à de todos os outros no acordo sobre as condições sociais básicas. Uma vez que seja silenciada é a base do sentido de dever imprescindível à estabilidade das instituições das sociedades democráticas que incorre em perigo.

Logo, a menos que se se queira perpetuar a menoridade dos jovens de hoje e de amanhã e com isso minar-se a predisposição para participarem activamente no espaço público, não basta assegurar-lhes oportunidade de educação e formação, mas urge reformar o sistema social de modo a proporcionar-lhes as condições necessárias à de membros auto-suficientes da sociedade. Em termos práticos, a sobrevivência das sociedades democráticas depende de uma gestão política e social que dê resposta à conflitualidade decorrente da falta de expectativas materiais dos jovens de hoje e de amanhã, pois apenas à sua luz é possível dar resposta à restante variedade de conflitos sociais que apelam a novas formas de emancipação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOOTH, Ken (1991), «Security and Emancipation», *Review of International Studies*, 17(4), pp. 313-326.
- CABRITA, Maria João (2013), «Comentário a «Liberdade e Justiça Social (Capítulo IV)», *Diacrítica*, 27(2), pp. 335-342.
- FABRE, Cécile (2007), *Justice in a Changing World*, Malden, Polity Press.
- GOSSERIES, Axel (2015 [2004]), *Pensar a Justiça Entre as Gerações*, Lisboa, Almedina.
- HUBBARD, F. Patrik (1977/8), «Justice, Limits to Growth, and an Equilibrium State», *Philosophical and Public Affairs*, 7, pp. 326-345.
- KANT, Immanuel (1995 [1784]), «Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?», em *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1995, pp. 11-19.
- (1995 [1795/6]), «A Paz Perpétua», em *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1995, pp. 119-171.
- RAWLS, John (1993 [1971]), *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa, Editorial Presença.
- (1999 [1987]), «Preface for the French Edition of *A Theory of Justice*», em Samuel FREEMAN (ed.), *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 415-420.
- (1999 [1967]), «Distributive Justice», em Samuel FREEMAN (ed.), *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 130-153.
- (2000 [1999]), *A Lei dos Povos*, Coimbra, Quarteto Editora.
- (2001), *Justice as Fairness: a Restatement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROSAS, João Cardoso (2012), *Futuro Indefinido: Ensaio de Filosofia Política*, Famalicão, Húmus.

Índice

Apresentação	7
De qual senhor temos que nos emancipar?	11
ANSELM JAPPE	
História cosmopolítica — emancipação no «mundo de Cândido»	23
RUI TAVARES	
Se os teares tecessem sozinhos... arqueologia e figurações da emancipação em Aristóteles	33
ANTÓNIO CAMPELO AMARAL	
O Tempo da Emancipação	51
LUÍS TRINDADE	
À espera de Godot?: emancipação e sujeito revolucionário na obra de André Gorz	67
NUNO MIGUEL CARDOSO MACHADO	
Fim do trabalho, «pós-capitalismo» e a causa da emancipação	89
ANDRÉ BARATA	
A precariedade como totalidade social: tópicos para um esboço teórico e político	113
RENATO MIGUEL DO CARMO	
Injustiça intergeracional: a perpetuação da minoridade	125
MARIA JOÃO CABRITA	
La dialéctica relación entre igualdad y diferencia — límites de la emancipación en la actual forma social	139
STEFAN GANDLER	
O delito político emancipatório: texto e contexto	149
LUÍS FILIPE MADEIRA	
Emancipação e o poder da aprendizagem	191
ALCIDES A. MONTEIRO	
O género da emancipação ou um género emancipatório	209
CATARINA SALES OLIVEIRA	

EMANCIPAÇÃO – o futuro de uma ideia política

A passagem do século e do milénio, marcada logo no ano 2001, não pela prometida odisséia no espaço, mas pelo trauma de 11 de Setembro, embaciou o conceito de emancipação que, desde o seu advento, se tornara central para a Modernidade, passando pela saída do homem da sua menoridade e pela emancipação humana que Marx opôs à emancipação política, passando pela emancipação dos outros sujeitos, as minorias, e aquela que é, na verdade, a maioria, as mulheres. Hoje, contudo, as respostas de emancipação dos séculos passados, se procuravam fazer sair de um estado de maior desigualdade, ou discriminação, ou menorização, já não podem ser consideradas respostas realizadoras. [...]

O que nos propusemos é trazer à discussão, a partir deste contexto contemporâneo, o conceito de emancipação, perguntar pelo que permanece de emancipador na ideia de emancipação, identificar os seus mais prementes horizontes de verificação, pensar por que linhas pode pensar-se novas práticas de emancipação.

