

Bem Comum

Público e/ou Privado?

João Pato
Luísa Schmidt
Maria Eduarda Gonçalves
(organizadores)

ICS

Imprensa
de Ciências
Sociais

Imprensa de Ciências Sociais



Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

Av. Prof. Aníbal de Bettencourt, 9
1600-189 Lisboa – Portugal
Telef. 21 780 47 00 – Fax 21 794 02 74

www.ics.ul.pt/imprensa
E-mail: imprensa@ics.ul.pt

Instituto de Ciências Sociais – Catalogação na Publicação

Bem comum : público e/ou privado? /

João Pato, Luisa Schmidt, Maria Eduarda Gonçalves (organizadores). -

Lisboa : ICS (Imprensa de Ciências Sociais), 2013. - 352 p. : 23 cm

ISBN 978-972-671-318-0

CDU 316.4



Capa e concepção gráfica: João Segurado

Revisão: Levi Condinho

Impressão e acabamento: Gráfica Manuel Barbosa & Filhos

Depósito legal: 360188/13

1.ª edição: Junho de 2013

Índice

Os autores 13

Introdução

Uma reflexão contemporânea acerca do bem comum..... 21

João Pato, Luísa Schmidt e Maria Eduarda Gonçalves

Parte I

Bem comum, bens públicos, bens privados

Capítulo 1

Despertar para o bem comum! 43

Maria da Glória Garcia

Capítulo 2

Uma visão sociológica do bem comum 55

João Ferreira de Almeida

Capítulo 3

Do bem comum aos bens públicos: uma visão jurídica..... 69

João Pato

Capítulo 4

O conceito económico de bem público..... 85

Paulo Trigo Pereira

Capítulo 5

A economia dos bens comuns: visões rivais 109

José Castro Caldas

Capítulo 6
Modos do bem comum e o vislumbre do pior dos mundos possíveis: um exercício de filosofia política negativa 129
Renato Lessa

Parte II **Entre o público e o privado: desafios regulatórios**

Capítulo 7
Água: bem e/ou serviço público? 149
João Bau

Capítulo 8
O domínio do Estado sobre as águas 159
João Pato e Pedro Serra

Capítulo 9
Os bens ambientais como bens colectivos 189
Carla Amado Gomes

Capítulo 10
O clima como bem comum: problemas de definição e gestão . . . 207
Pedro Barata

Capítulo 11
Condomínio da Terra: um património natural intangível para superar a «falha de mercado». 221
Paulo Ferreira Magalhães

Capítulo 12
A informação na era digital: bem público e/ou privado?. 239
Maria Eduarda Gonçalves

Capítulo 13
Propriedade intelectual: o que sabemos sobre este instrumento central de regulação na economia do conhecimento globalizada? . 253
Manuel Mira Godinho

Capítulo 14
Genoma: bem público ou privado? Reflexões à luz do biodireito 273
Paula Lobato Faria e João Valente Cordeiro

Capítulo 15
Genoma: bem público ou privado? 293
João Lavinha

Parte III **Público e privado: conflito e cooperação**

Capítulo 16
Propriedade e território: interesses públicos/direitos privados . . . 311
José Miguel Júdice

Capítulo 17
A colaboração dos privados na tarefa pública urbanística 323
João Miranda

Capítulo 18
Bem comum: responsabilidades públicas e privadas 329
Francisco de la Fuente Sanchez

Capítulo 19
Bens públicos e democracia. 337
José Tavares

Capítulo 20

**Litoral e bem comum – uma «charada» física, administrativa
e social** 345

Luísa Schmidt

Capítulo 5

A economia dos bens comuns: visões rivais

Introdução

Na Economia, enquanto disciplina académica ou ciência social, prevalece actualmente uma visão duplamente negativa do bem comum. Sem exagero, pode dizer-se que a maioria dos economistas acredita que os colectivos não sabem o que querem e que, mesmo que pudessem saber, seriam incapazes de agir para o conseguir, ou, dito por outras palavras, que não existe nenhum critério ou procedimento de decisão capaz de garantir a *racionalidade* das escolhas sociais e que a *acção colectiva* é, ou impossível, ou ineficiente.

No entanto, estas visões negativas, embora prevalentes, não são únicas. A Economia sempre se caracterizou por uma maior ou menor pluralidade teórica. Essa diversidade teórica, manifesta também em visões rivais acerca do bem comum, não deixou de existir no presente.

Interessa-nos neste capítulo construir um «quadro ideológico» das visões rivais do bem comum na economia. Isso envolve um exercício de exploração da história das ideias económicas e de análise das controvérsias actuais, centrado em três tópicos: concepções de ordem social (terceira secção), de escolha colectiva (quarta secção) e de acção colectiva (quinta secção).¹

No entanto, este exercício não é possível sem que antes seja cartografado o território conceptual e deslindadas algumas ambiguidades na utilização de termos como *bem comum*, *bens públicos* e *bens comuns* na literatura económica. Isso mesmo é o que será feito imediatamente de seguida.

¹ Este texto retoma, por vezes incorpora, noutras pontos reformula e completa, temas e secções de texto incluídas em Louçã e Caldas (2009).

Bem comum, bens públicos e bens comuns

Para a maior parte dos economistas não é fácil estabelecer uma distinção conceptual entre «bem comum», por um lado, e «bens públicos» e «bens comuns», por outro. O manual de economia pública define os bens públicos e os bens comuns em termos de não rivalidade e não excludibilidade. Os bens públicos são não-rivais, isto é, são consumidos colectivamente (o consumo pelo indivíduo A não reduz a quantidade disponível do bem para todos os outros indivíduos) e são bens que uma vez disponíveis são acessíveis a todos (independentemente da disponibilidade, ou possibilidade, de cada um para os pagar ou de qualquer outro critério de exclusão). Já os «bens comuns», na perspectiva do manual de economia pública, contrariamente aos bens públicos, são rivais, no sentido em que o consumo por A reduz a quantidade disponível para todos os outros, mas não gozam da propriedade da excludibilidade, isto é, o acesso ao bem é possível para todos ou pelo menos para todos os membros de uma dada comunidade. Exemplos de bens públicos são a iluminação urbana, a segurança pública ou a defesa nacional. Exemplos de bens comuns são os pesqueiros de alto-mar, as praias, os baldios portugueses.

Já o bem comum suscita dificuldades para o autor do manual de economia pública. O bem comum, tal como é entendido por correntes muito diversas da filosofia política, pode partilhar as características do bem público, tal como é entendido na economia pública, mas não é o mesmo que um bem público.

Os bens públicos da economia pública são comuns por motivos «técnicos». Não é tecnicamente viável criar um mercado para a iluminação de uma cidade. A cidade, uma vez iluminada, está iluminada para todos e não se vê como se poderia privar de luz quem não estivesse disposto ou não a pudesse pagar. No entanto, contrariamente ao bem comum (ou bens comuns), na acepção que agora nos interessa, nada no valor da luz na cidade depende do facto de também estar disponível para outros. Se fosse possível prover luz numa base individual, ou privada, o bem iluminação urbana deixaria de ser público. Por difícil que seja concebê-lo a partir de uma perspectiva individualista, o mesmo não acontece, como veremos, com outros bens.

Elisabeth Anderson (1990) – uma filósofa que tem escrito sobre economia e para economistas – fala por exemplo de «bens partilhados»: bens cujo valor deriva do facto de serem colectivos. Um parque público é um dos exemplos de «bem partilhado» oferecido por Anderson. Poderia ser possível dividir o parque em talhões e oferecer um talhão a cada cidadão.

Cada um seria a partir desse momento senhor do seu talhão (e ao mesmo tempo um intruso no talhão alheio). O bem de que cada cidadão poderia gozar no seu talhão teria árvores, flores e relva, até cursos de água, mas não seria o mesmo bem que o provisionado no parque público – árvores, flores, relva e outras pessoas que usufruem o espaço em conjunto e com quem cruzarmo-nos faz parte de passear no parque. O valor do bem partilhado é inseparável daquilo que o torna comum. O bem partilhado de Anderson é um bem comum.

Se o exemplo de Anderson não for convincente, consideremos um outro oferecido desta vez por um economista (Sugden 2002) – o prazer da leitura. Ler sozinho e em voz baixa é sem dúvida uma fonte de prazer, mas partilhar uma leitura, possivelmente em voz alta, é prazer da leitura com uma outra qualidade e pode mesmo ser experimentado com maior prazer em certas ocasiões. A leitura em conjunto é um bem partilhado, ou comum.

Neste entendimento de bem comum, a própria linguagem que permite a leitura partilhada é um bem comum. E, em última análise, a segurança que resulta da iluminação da cidade que serviu de exemplo de bem público também o é. Que significado tem a segurança pública senão o que deriva de ser um bem para todos? A segurança, como de resto, a liberdade política e a igualdade, todos eles são bens comuns, se, como Michael Walzer, preferirmos a linguagem plural.²

O bem comum, nesta acepção, é indecomponível em parcelas individuais. Dele podemos falar no singular ou no plural, como «bem comum» ou «bens comuns», mas sem o confundir com os conceitos de bem público ou bem comum do manual de economia pública.

Pode dizer-se que a ideia de *função de bem-estar*, isto é, uma função que represente preferências sociais acerca de estados sociais alternativos corresponde a uma incorporação da ideia de bem comum na economia. Ela permitir-nos-ia determinar o cabaz de bens que corresponde ao maior bem-estar social possível. No entanto, como veremos adiante, uma tal função é um fantasma cuja existência tem sido contestada a partir do interior da própria economia do bem-estar.

Tragédia dos Comuns

A visão negativa acerca do bem comum que tem povoado os manuais de economia pública tem a sua expressão mais difundida e sofisticada

² Ver entrevista a Michael Walzer (2008).

em duas versões de uma lenda conhecida por «Tragédia dos Comuns». Vale a pena recordá-las.

Garrett Hardin (1968) – o autor da primeira versão – ao evocar os *commons* da Inglaterra pré-industrial, convidava-nos a imaginar uma pastagem aberta a todos. Durante séculos, enquanto a guerra, a miséria e a doença contiveram as populações humana e animal abaixo do limite de capacidade da pastagem, o arranjo comunitário funcionou razoavelmente bem. Todos os membros da comunidade podiam levar o número de cabeças de gado que entendessem ao baldio para se alimentar da forragem lá existente. Mas o que acontece quando ambas as populações – humana e animal – aumentam?

Pressupondo, como Hardin, que todos os criadores de gado com acesso ao baldio comunitário usam a pastagem com o objectivo de maximizar o seu ganho pessoal e que os animais, contrariamente à pastagem, são propriedade individual dos seus criadores, o resultado seria uma tragédia colectiva. É fácil descobrir porquê. Se os utilizadores do prado comum forem «racionalis», de acordo com a concepção de racionalidade que Hardin subscreve, a decisão de criar um novo animal no prado colectivo deve basear-se numa análise custo-benefício. Tomemos x como o benefício de criar um novo animal (x é o valor de mercado do animal no momento de ser vendido) e y como o custo de criar o mesmo animal (o custo y é a perda de peso de todos os animais que se alimentam da pastagem comum decorrente da presença de mais um animal). Quando a pastagem se encontra abaixo da sua capacidade de carga este custo é nulo, mas, a partir de certo limiar vai-se tornando positivo e crescente. Nesta altura, para o conjunto dos criadores o custo de um novo animal é y , mas do ponto de vista do indivíduo que decide se deve ou não criá-lo é apenas $m \times y / n$, em que n é o número total de cabeças de gado e m o número de cabeças de gado do indivíduo que efectua os cálculos.

É fácil verificar que mesmo quando $x < y$ (o benefício de mais uma cabeça de gado é inferior ao custo social) é possível ocorrer $x > m \times y / n$ (o benefício privado de mais uma cabeça de gado é superior ao custo privado). Isto é, mesmo que a análise custo-benefício social desaconselhe a sobrecarga da pastagem colectiva com mais um animal, a mesma análise, agora individual, pode recomendar o contrário. O indivíduo supostamente movido pela maximização do ganho pessoal adoptará o ponto de vista individual e mais um animal será acrescentado à manada ou rebanho. Uma vez que todos os criadores racionais vão basear as suas escolhas num cálculo deste tipo, mesmo quando a capacidade da pastagem foi ultrapassada e cada novo animal origina perdas colectivas que ultrapas-

sam os benefícios, os criadores individuais insistirão em sobrecarregá-la mais e mais. Conclui Hardin (1968, 1244):

«Aqui reside a tragédia. Cada homem é presa de um sistema que o obriga a aumentar a sua manada sem limite – num mundo que é limitado. A ruína é o destino para o qual todos se precipitam, cada um em perseguição do seu melhor interesse numa sociedade que acredita na liberdade dos bens comuns.»

Hardin era um ecologista. Ele não discutia a sustentabilidade de prados comunitários em face do crescimento do número de cabeças de gado, mas a sustentabilidade do planeta em face do crescimento demográfico.

Para ele, a lógica era a mesma nos *commons* ou na «casa comum» e essa lógica encerrava consequências trágicas. A «Tragédia dos Comuns» podia ser evitada mas não com meros apelos à consciência e à responsabilidade. O remédio era a coerção – «coerção mútua, mutuamente acordada pela maioria das pessoas afectadas» (Hardin 1968, 1247).

Um ano antes de Hardin, um outro autor, desta vez um economista, Harold Demsetz (1967) – o autor da segunda versão da «Tragédia dos Comuns» – evocara uma história semelhante para discutir, não questões ambientais, mas um problema da teoria económica: a origem da propriedade privada. De acordo com o seu relato, os índios da península do Labrador partilhavam tradicionalmente um mesmo território de caça onde obtinham alimento e peles. Como é natural, o que cada um fazia no território comum, o número de animais que caçava, tinha repercussão no povoamento animal do território e portanto consequências para os outros caçadores. Mas num mundo de abundância, estes efeitos cruzados, ou externalidades, eram, segundo Demsetz, negligenciáveis.

Com a chegada dos comerciantes de peles ocidentais o contexto alterou-se completamente. Para os caçadores índios as peles tornaram-se então moeda de troca para outros bens muito desejados. Em consequência, a caça no território comum intensificou-se, as populações animais decresceram e as externalidades deixaram de ser negligenciáveis. Como os criadores de gado de Hardin, os índios de Demsetz encontraram-se numa situação trágica. Eles são «racionalistas», e como os benefícios das suas acções são superiores à parcela dos custos que incumbe a cada um, insistem em caçar para além dos limites dentro dos quais a actividade é sustentável.

Conta Demsetz que, de acordo com o registo antropológico, foi por esta altura que nesta sociedade de caçadores emergiu a propriedade privada. O território de caça, anteriormente usufruído em comunidade, foi retalhado e atribuído em parcelas às diferentes famílias.

Demsetz explicava que, confinados a territórios relativamente bem delimitados, os caçadores tornavam-se mais prudentes. Agora as consequências da sobrecaça iriam recair em primeiro lugar sobre eles próprios ou, na linguagem técnica de Demsetz, as externalidades eram parcialmente internalizadas.

Demsetz e Hardin partiam portanto de uma mesma situação – um recurso acessível a um grupo de indivíduos – e deduziam implicações divergentes em termos de soluções institucionais: Hardin advogava a coerção, Demsetz a separação (ou privatização).

Os princípios da coerção e da separação parecem ser antagónicos do ponto de vista dos ideais ou dos valores que encerram e dos modos de governação que favorecem. A coerção procura justificação na segurança e no bem comum, desvalorizando a autonomia individual ao ponto de a poder dispensar. Já a separação enaltece a autonomia e a liberdade individuais. A separação favorece o Mercado, a coerção sugere o Estado.

No entanto, apesar das diferenças, estes princípios partilham uma mesma concepção de acção segundo a qual os indivíduos se caracterizam por procurarem obter os melhores resultados possíveis para si, independentemente de outras considerações como, por exemplo, as consequências que as acções podem ter para outrem ou para o colectivo. Ambos os princípios não reconhecem, desvalorizam, ou não confiam na capacidade moral dos seres humanos. Em consequência, ambos coincidem ainda na exclusão da possibilidade de um terceiro princípio de ordem – a acção colectiva, ou a associação.

Em sintonia com Hardin e Demsetz, a Economia, tal qual se ensina na maior parte das faculdades, reconhece apenas a coerção e a separação (e combinações de ambos) enquanto princípios que podem explicar a ordem social e exclui, como veremos, a possibilidade de acção colectiva. No entanto, vai ainda mais longe ao sugerir que os colectivos são incapazes de tomar decisões racionais.

Visões rivais da escolha colectiva

No princípio, e o princípio aqui são as interpretações dominantes dos contributos dos filósofos iluministas, a ideia de harmonias espontâneas que emergiam da interacção de indivíduos movidos pelo interesse próprio dispensavam a Economia Política de grande esforço intelectual para conceptualizar o bem comum. O bem comum nesta perspectiva seria simplesmente uma emanção espontânea das acções individuais guiadas pelos critérios do bem privado.

Este estado de graça original, perturbado pela questão social e outras surpresas da revolução industrial, iria dar lugar a todo um programa de construção de fundamentos racionais para a moral que hoje conhecemos como utilitarismo. Jeremy Bentham (1776) é a figura tutelar desse programa. Para ele o bem comum era aquilo de que resultasse «a maior felicidade para o maior número».

Pela mão de filósofos-economistas como Stuart Mill o utilitarismo vir-se-ia a tornar, em particular na Grã-Bretanha, a filosofia moral da Economia Política. E mesmo depois de a Economia Política se ter transformado em Economia (*economics*) em consequência da chamada «revolução marginalista» a influência utilitarista iria perdurar durante algum tempo.

No entanto, a concepção utilitarista do bem comum não iria resistir a críticas surgidas no interior da própria corrente marginalista. Os problemas de consistência da formulação de Bentham seriam os primeiros a tornar-se patentes. Qual o bem comum que se procura maximizar: a felicidade total da sociedade (entendida como uma soma das felicidades individuais) ou a felicidade da maioria? Os dois entendimentos não são equivalentes: a felicidade total pode aumentar quando aumenta (muito) a felicidade de uma minoria.

Sobreviveu então o critério da soma de felicidades, mas não durante muito tempo. O critério aditivo da felicidade social implicava que um aumento da felicidade (ou utilidade) de um ou mais indivíduos podia mais do que compensar (ou ser indiferente) a diminuição da felicidade de outros. Implicava a possibilidade de proceder a comparações interpessoais de felicidade (ou utilidade). A dificuldade para os primeiros críticos da concepção aditiva resultava da natureza subjectiva da felicidade (ou da utilidade). Era uma dificuldade prática: como medir incrementos e perdas de felicidade para os poder comparar? No entanto, por detrás da dificuldade prática, parece esconder-se uma incomodidade de natureza moral: devem ser aceites melhorias da felicidade total que impliquem o «sacrifício» de alguns (sobretudo se forem os menos afortunados na sociedade)? Ou dito de outra forma: será que as felicidades individuais são comensuráveis?

A crítica às comparações interindividuais da felicidade é a que está na origem do divórcio entre a economia do bem-estar e o utilitarismo. Daí em diante a economia marginalista ou neoclássica continuou a usar a linguagem da utilidade na conceptualização das escolhas individuais, mas abandonou-a quase completamente na discussão da escolha colectiva.

Excluída a aditividade simples das felicidades como instrumento conceptual para pensar o bem comum, a agenda de investigação orientou-

-se então para a questão de saber se existiria ou não algum método ou procedimento que permitisse inferir preferências sociais «racionais» a partir de preferências individuais igualmente «racionais».

O problema não era novo. Já no século XVIII Condorcet (1743-1794) havia mostrado que a manifestação das preferências individuais em sistemas de voto poderia dar origem a ordenações das preferências sociais que não respeitavam critérios que hoje em dia a economia marginalista ou neoclássica ainda sustenta serem requisitos de racionalidade.

O chamado «paradoxo de Condorcet» pode ser apresentado com um exemplo (ver o quadro 5.1). Suponhamos um colectivo composto por três indivíduos que tem de ordenar três projectos de acordo com as suas preferências. Cada um dos indivíduos estabelece a ordenação sem dificuldade. A ordenação cumpre um dos requisitos básicos da «racionalidade» – é transitiva. Se o indivíduo B diz que o primeiro em ordem de preferência é o projecto 2, seguindo-se-lhe imediatamente o projecto 3, com o projecto 1 em último lugar, isso significa que esse indivíduo prefere 2 a 3, 3 a 1 e não aceitará trocar 2 por 1. As suas preferências são transitivas.³

Observando o quadro 5.1 pode verificar-se o que aconteceria se fosse adoptado um procedimento de agregação de preferências, isto é, de construção de preferências sociais, baseado no voto dos projectos dois a dois.

No confronto entre o Projecto 1 e o Projecto 2 ganharia o Projecto 1 com dois votos (dos indivíduos A e C) contra um (indivíduo B). No confronto entre o Projecto 2 e o Projecto 3 ganharia o Projecto 2 com dois votos (dos indivíduos A e B) contra um (indivíduo C). Por fim, quando o Projecto 3 fosse votado contra o Projecto 1, ganharia o Projecto 3 (com os votos de B e C) contra o de A.

Resultado: socialmente o Projecto 1 seria preferível ao Projecto 2, o Projecto 2 seria preferível ao Projecto 3, mas o Projecto 3 seria preferível ao Projecto 1. Apesar de as preferências individuais serem transitivas («racionais»), as preferências sociais seriam intransitivas («irracionais»). Note-se ainda que, em consequência da intransitividade, qualquer um dos projectos poderia reunir uma maioria, dependendo da ordem em que votações dois a dois ocorressem.

³ Para compreender por que razão a transitividade é tomada pela economia neoclássica como condição de racionalidade considere-se o caso de um indivíduo com preferências intransitivas que preferisse A a B, B a C e C a A. Se este indivíduo tivesse C, estaria disposto a dar C e d (algum dinheiro) para obter B. Tendo agora B estaria disposto a dar B e d' (mais algum dinheiro) para obter A. Tendo agora A, estaria disposto a trocar $A+d''$ (dinheiro ainda) para obter o mesmo C que era seu à partida.

Quadro 5.1 – Paradoxo de Condorcet

	Indivíduo A	Indivíduo B	Indivíduo C
1.º	Projecto 1	Projecto 2	Projecto 3
2.º	Projecto 2	Projecto 3	Projecto 1
3.º	Projecto 3	Projecto 1	Projecto 2

Quase dois séculos depois de Condorcet, Kenneth Arrow (1951) viria a interessar-se de novo pelo problema da possibilidade da agregação das preferências individuais numa função de preferência social. Arrow partia da enumeração de cinco condições que qualquer procedimento democrático de tomada de decisão deveria respeitar: *Racionalidade*: As alternativas de escolha devem ser comparáveis dois a dois, isto é, deve ser possível estabelecer entre elas relações de preferência ou indiferença, e as relações de preferência entre alternativas devem ser transitivas; *Ausência de ditadura*: As preferências de um indivíduo não se devem sobrepor às preferências dos restantes; *Soberania dos cidadãos*: Não deve haver nenhuma instituição capaz de declarar a inadmissibilidade de certas ordenações de preferências; *Unanimidade*: Se todos preferem uma alternativa relativamente a qualquer outra, o mesmo deve acontecer na sociedade; *Independência relativamente a alternativas irrelevantes*: A ordenação social de qualquer par de alternativas deve depender do modo como os indivíduos ordenam essas alternativas e não do modo como ordenam qualquer delas relativamente a terceiras alternativas.

A conclusão a que Arrow chegou era negativa: não existe nenhum procedimento de tomada de decisão que garanta que estas cinco condições são sempre respeitadas; não existe nenhum procedimento democrático que garanta que uma agregação das diversas preferências («racionais») dos agentes individuais é uma ordenação das preferências igualmente «racional». Isto era o que o seu teorema, que ficou conhecido como o *Teorema da Impossibilidade* de Arrow, estabelecia. O veredicto de Arrow (1951, 59) era de facto deprimente:

Se excluirmos a possibilidade de comparações interpessoais de utilidade, os únicos métodos de passagem de gostos individuais para preferências sociais satisfatórios e definidos para um amplo espectro de ordenações individuais, ou são impostos, ou são ditatoriais.

Apesar de muita investigação posterior, o resultado negativo de Arrow quanto à possibilidade de decisões colectivas que verifiquem os postula-

dos da «racionalidade» não foram até hoje desmentidos.⁴ No entanto, o trabalho de Arrow, apesar da influência que adquiriu no interior e para lá das fronteiras da economia, não pôs um ponto final na controvérsia em torno da (im)possibilidade da racionalidade na tomada decisão colectiva.

A visão negativa acerca da escolha colectiva decorrente do trabalho de Arrow tem vindo a ser desafiada quer por filósofos políticos (ver por exemplo Pildes e Anderson 1990, ou Honneth 1998) quer por alguns economistas. Para os críticos, a abordagem de Arrow está refém de concepções particulares de racionalidade e de escolha colectiva que «não oferecem qualquer perspectiva que possibilite a compreensão do modo como os indivíduos, tal como os colectivos, lidam com situações de escolha marcada pela pluralidade e o conflito de valores» (Costa 2009). Rompendo com a concepção de racionalidade da economia neoclássica podemos adquirir uma perspectiva acerca da deliberação colectiva que aponta para conclusões opostas às de Arrow.

Esta ruptura tem vindo a ser operada por abordagens à escolha colectiva que enfatizam a participação no processo político democrático. Estas abordagens partem invariavelmente do reconhecimento da pluralidade dos valores em presença nos processos de deliberação colectiva, da sua conflitualidade e incomensurabilidade. O seu ponto de chegada é uma perspectiva acerca do modo como os colectivos, apesar disso, escolhem, muitas vezes racionalmente.

Dimensões do bem comum identificadas nas constituições da maioria dos Estados como a liberdade, o bem-estar, a segurança... são não só diversas, como distintas em qualidade. A teoria da escolha racional subscrita por Arrow pressupõe que os indivíduos combinam estes e outros valores, ou dimensões do bem comum, em ordenações de preferências únicas e consistentes e que, quando obrigados a escolher, operam sem dificuldade *trade-offs* entre valores. A teoria da escolha racional que Arrow aplica à escolha social pressupõe de facto a comensurabilidade dos valores. No entanto, a observação da vida social e a reflexão sugerem que existem valores que só podem ser preservados se forem protegidos de relações de troca com outros, isto é, se for afirmada a sua incomensurabilidade.

Além de romperem com o pressuposto da comensurabilidade, estas perspectivas acerca da deliberação colectiva rompem também com a ideia de indivíduos dotados de preferências «dadas», isto é, claramente arti-

⁴ A não ser com pressupostos adicionais aos de Arrow, como, por exemplo, uma dimensão do número de membros da «comunidade» que tende para infinito.

culadas em ordenações consistentes e com a de escolha colectiva como um mero processo de agregação destas preferências.

No lugar das preferências dadas e da simples agregação o que emerge então são processos de deliberação em que as preferências individuais se formam ou se reconfiguram ao mesmo tempo que se passam em revista ou se imaginam cursos de acção alternativos. A deliberação não é então uma mera agregação de preferências fixas, mas um processo dialógico que envolve tanto uma definição do que realmente «queremos», como daquilo que «podemos» fazer para o conseguir. Isto significa que os indivíduos, contrariamente aos que povoam a paisagem da escolha racional, são capazes de conceber um interesse no plural, que diz respeito ao grupo, à comunidade política.

Os processos de deliberação podem portanto conduzir à emergência de visões partilhadas do bem comum e à escolha de cursos de acção julgados apropriados. Mas pode também ocorrer que os conflitos de valor não sejam superados ao longo dos processos de deliberação. Pildes e Anderson (1990, 2121) mostram de forma convincente que as «escolhas, sejam elas individuais ou políticas, não precisam, por vezes, de exprimir uma resolução do conflito entre os diversos valores particulares em causa». O Estado pode escolher manter-se *neutral* na ocorrência de conflitos de valores que separam comunidades, permitindo que os valores em conflito tenham expressão em simultâneo. Pode também *evitar* resoluções adiando o assunto para o futuro ou *alternar* entre valores suspendendo o julgamento acerca da importância relativa dos valores. À luz da teoria da escolha racional, procedimentos como estes são considerados inconsistentes. No entanto, são formas de escolher apesar dos conflitos de valor que, em muitas circunstâncias, são razoáveis. Quando a escolha racional é reconceptualizada em termos de escolha justificada, além de razoáveis são também racionais.

Visões rivais da acção colectiva

A «Tragédia dos Comuns» a que acima fizemos referência pressupõe a impossibilidade da acção colectiva ou pelo menos a sua ineficiência. Essa é a visão que ainda hoje predomina entre economistas e é reproduzida na maioria dos manuais de economia pública. No entanto, esta visão pessimista não é e nunca foi única ou consensual. Aliás, no princípio, e o princípio é aqui de novo a Economia Política do Iluminismo, a acção colectiva não era discutida na óptica da possibilidade ou da eficiência.

Para os filósofos iluministas a questão não era de possibilidade, mas de deseabilidade. Escrevia, por exemplo, David Hume (1742, I.VI.2):

Os homens são geralmente mais honestos na sua capacidade privada do que na capacidade pública [uma vez que eles] são capazes de ir muito mais longe quando se trata de servir um partido do que o são quando o que está em causa é apenas o seu interesse privado [...]. A honra é para a humanidade um grande travão; mas quando um corpo de homens considerável age colectivamente, este travão é em grande medida removido, já que um homem está seguro de obter aprovação por parte do seu partido para o que promove o interesse comum, aprendendo depressa a desprezar os clamores do adversário.

A associação, ou a facção, era para Hume moralmente corruptora. Ideia muito semelhante encontra-se em Adam Smith, quer no *Inquérito sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações* quer na *Teoria dos Sentimentos Morais* (TMS). No primeiro destes livros pode ler-se uma passagem muito citada (Smith 1987 [1776], vol. 1, 280):

É raro que pessoas que exercem a mesma actividade se encontrem, mesmo numa festa ou diversão, sem que a conversa acabe numa conspiração contra o público, ou numa maquinação para elevar os preços.

E mais adiante no mesmo livro (Smith 1987 [1776], vol. 1, 431) a questão é retomada no contexto de uma discussão acerca da religião, quando observa que:

Em todas as religiões, excepto a verdadeira [...], cada praticante espiritual, para se tornar mais precioso e sagrado aos olhos dos seus seguidores, tende a inspirar neles a mais violenta aversão por todas as outras seitas [...].

A razão de ser da aversão de Smith relativamente à colusão dos produtores, ou a todas as seitas (excepto a verdadeira), torna-se perceptível quando se tem em conta o que deixou escrito na *Teoria dos Sentimentos Morais*. Nessa obra, que precedeu a *Riqueza das Nações*, referindo-se à consciência individual como um espectador imparcial dos nossos actos, Smith afirmava que este espectador é tanto mais severo quanto mais afastado estiver de nós, e que é precisamente do «espectador de que podemos esperar menos simpatia e indulgência que mais provavelmente aprenderemos as mais completas lições de autocontrolo» (TMS III.3.38); em contrapartida, acrescentava: «A propriedade dos nossos sentimentos morais nunca está tão sujeita a ser corrompida como quando o espectador in-

dulgente e parcial está próximo e o indiferente e imparcial está longe» (TMS III.3.41).

No interior do grupo, da seita ou da facção, o espectador está próximo e é indulgente. A associação, ou a acção colectiva, eram também, para Smith, moralmente corruptoras. Em alternativa, o mercado seria civilizador.⁵ Pondo estranhos distantes em relação, sobre ou através dos muros das comunidades de pertença, submetê-los-ia ao escrutínio de espectadores mais distantes e portanto imparciais. O mercado, em oposição à associação ou acção colectiva, era um contexto favorável ao desenvolvimento das capacidades morais dos indivíduos. Até para as seitas religiosas Smith (1987 [1776], vol. II e vol. II, 434)) advogava um mercado concorrencial:

Os professores de cada seita, encontrando-se rodeados por todos os lados por mais adversários do que amigos seriam obrigados a aprender a candura e moderação que tão raramente encontramos entre professores dessas grandes seitas [...]; os professores de cada uma das pequenas seitas, encontrando-se quase sós, seriam obrigados a respeitar os de quase todas as outras seitas.

Com a experiência da revolução industrial, o que para Smith e Hume era civilizador – o mercado – tornou-se, pela mão da generalidade dos pensadores «socialistas», destrutivo, e o que era corruptor – a acção colectiva – passou a ser origem das concepções éticas dos seres humanos.

Para a crítica socialista, a sociedade capitalista, devido à ênfase no interesse próprio e na natureza contratual das relações, tenderia a minar os fundamentos morais em que qualquer sociedade, incluindo a de mercado, deve necessariamente assentar. Longe das imagens idílicas do comércio construídas pelos filósofos iluministas, os críticos do capitalismo real representavam o mercado como um palco de rivalidade, de conflito e mesmo de guerra.

Em alternativa, a cooperação era por eles evocada como o princípio característico de qualquer ordem social viável (ou condição de progresso) e como o único contexto favorável ao desenvolvimento moral dos indivíduos.

Piotr Kropotkin (1902), uma figura tutelar do movimento anarquista, destaca-se entre muitos autores socialistas como referência dessa reabilitação moral da cooperação (ou da acção colectiva).

⁵ O termo «civilizador», como de resto as expressões «visões rivais» e «quadro ideológico», é tomado de Hirschman (1982).

Kropotkin era um admirador de Darwin chocado com as apropriações do darwinismo ocorridas no interior das ciências sociais e da própria biologia. Em *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Kropotkin relata as suas observações de naturalista amador na Sibéria Oriental. Diz-nos que embora tenha procurado insistentemente jamais conseguiu encontrar a luta de todos contra todos considerada por muitas apropriações do darwinismo como sendo o principal determinante da evolução. Pelo contrário, nas suas viagens, ele encontrara uma natureza inclemente que castigava duramente todos os seres vivos e limitava a sua multiplicação, mas não vislumbrara, pelo menos de forma generalizada, a luta entre indivíduos de que supostamente sobreviveriam apenas «os mais aptos». Em vez disso, observara enxames, manadas, bandos de milhares de indivíduos reunidos na obtenção dos meios necessários à subsistência e à reprodução da espécie. Por isso mesmo, escrevia ele, quando tomou conhecimento de literatura que importava o darwinismo para o estudo das sociedades humanas não podia concordar com nada do que lia nestes panfletos.

Contra a visão de que a guerra de todos contra todos seria uma «lei da natureza», Kropotkin procurava estabelecer a importância da «ajuda mútua» enquanto factor de evolução. Em busca das «origens pré-humanas dos instintos morais», a sua atenção incidia em primeiro lugar nas espécies animais. Daí passava às sociedades humanas e à sua história, para concluir que é na ajuda mútua, na cooperação, na acção colectiva, que deveria ser procurada a origem das concepções éticas dos seres humanos e que era também na extensão da ajuda mútua, e não na luta mútua, que devíamos depositar as nossas esperanças.

Já no século XX, com a separação entre a Economia e a Ética, ou a Moral, e a deslegitimação dos argumentos morais em discursos que se afirmavam como científicos, a discussão acerca da acção colectiva deslocou-se do eixo da desejabilidade para o da possibilidade ou eficiência. Escrevendo já em meados do século XX, Mancur Olson (1965/1998) considerava que a maior parte dos economistas dava por adquirido que indivíduos que partilham os mesmos objectivos agem colectivamente para a sua concretização. O panorama hoje não é certamente esse. Por influência directa ou indirecta de Olson a maior parte dos economistas acredita agora, possivelmente ao contrário da maioria das pessoas e dos economistas clássicos, que a acção colectiva é impossível, ou pelo menos ineficiente.

Escrevia Olson (1998 [1965], 2):

[P]ensou-se que, se os membros de um determinado grupo fossem racionais e egoístas e tivessem um interesse ou objectivo comum de cuja con-

cretização todos beneficiassem, agiriam, logicamente, de forma a atingir esse objectivo. Contudo [...] não é o facto de todos beneficiarem da concretização do objectivo do grupo que os leva a agir de forma a atingir esse objectivo.

O argumento de Olson é longo, mas a ideia fundamental é simples: mesmo que atingir o objectivo comum seja bom para todos e para cada um dos indivíduos de um grupo, há uma outra situação que para cada um deles em separado seria ainda melhor: atingir o objectivo sem realizar qualquer esforço, isto é, à custa do esforço dos outros. Na medida em que é pressuposto que todos os indivíduos do grupo são igualmente «racionais» e egoístas, isto é, optam necessariamente pela alternativa que é melhor para cada um em separado, o resultado do grupo (e de cada um) seria decepcionante: todos escolheriam não fazer qualquer esforço para atingir o objectivo pretendido e o objectivo não seria alcançado.

Confrontado com a necessidade de explicar a acção colectiva que de facto ocorre, por exemplo nos sindicatos, Olson remetia para a existência de «incentivos selectivos», tanto negativos como positivos, dirigidos selectivamente para os indivíduos que contribuem de alguma forma para os objectivos comuns do grupo, por exemplo, pagando quotas. Exemplos de situações dessas em grandes organizações, como os sindicatos, abundam – acesso a determinados serviços para os sócios com quotas em dia. No entanto, a existência do «incentivo selectivo» consiste numa modificação do contexto de acção colectiva. Um vez introduzido o incentivo selectivo já não faz simplesmente sentido descrever a situação como um «problema» ou «dilema social» de acção colectiva.

Depois de Olson, o *free riding* (uma termo expressão traduzível em português que remete para a ideia de andar à boleia e que denota o que seria uma tendência racional para agir de forma oportunista) foi incorporado na cultura da Economia. É ao *free riding* que se atribui a impossibilidade de financiar a provisão de bens públicos a partir de contribuições voluntárias. Os objectivos comuns são bens públicos – todos podemos beneficiar deles, tenhamos ou não contribuído, e o facto de alguém beneficiar deles não nos priva do todo ou da parte.

A acção colectiva, para Olson e para a maior parte dos economistas actuais, é portanto impossível, ou melhor, ineficiente.

Esta visão dominante da acção colectiva tem vindo, no entanto, a ser desafiada com sucesso a partir da investigação no domínio da psicologia social e da ciência política e, por extensão, do interior da própria Economia. Sinal evidente dessa deslocação ideológica foi a atribuição do prémio Nobel da Economia de 2009 a Elinor Ostrom – uma cientista social

que dedicou a sua vida à análise das condições de possibilidade da acção colectiva.

Os primeiros desafios à visão da acção colectiva como impossibilidade vieram dos laboratórios experimentais de psicólogos sociais e de alguns economistas.

Os psicólogos sociais partiam do princípio de que nem a cooperação nem o *free riding* deveriam ser assumidos à partida e que, pelo contrário, eram resultados que deveriam ser explicados. Os membros de um grupo tanto poderiam deixar de contribuir para o esforço colectivo por «ganância», como por «medo» (de que outros não contribuam), como por «indignação» (por outros não terem contribuído). Contribuir revela confiança nos outros e depende da confiança nos outros, não contribuir pode revelar diferentes coisas, não necessariamente «ganância».

Os estudos experimentais baseavam-se em diversas variantes de um «jogo» simples, conhecido como «jogo dos bens públicos». Na versão mais comum deste jogo, o experimentador entrega aos sujeitos experimentais um montante em dinheiro (ou um símbolo representando dinheiro) e diz-lhes que podem entregar anonimamente ao experimentador a quota-parte desse montante que entenderem, ou não entregar nada. Recolhidas as contribuições individuais, o experimentador multiplicará o total por um factor (dois, por exemplo) e distribuirá o resultado em partes iguais pelos sujeitos experimentais. A situação é clara: se todos aplicarem a totalidade do montante que lhes foi entregue, cada um receberá o dobro do que entregou. No entanto, quem não entregar nada (ou entregar alguma coisa) pode beneficiar das contribuições dos outros sem ter feito o esforço correspondente.

O que emerge destes estudos como *a* variável capaz de determinar a viabilidade ou inviabilidade da acção colectiva era a confiança. Por isso mesmo, a possibilidade ou impossibilidade de comunicação entre os membros de um grupo experimental condicionava fortemente os resultados. Quando os membros do grupo podem comunicar, depois de lhes ter sido descrita a situação experimental e antes de fazerem as suas escolhas quanto ao nível de contribuição para o objectivo comum em anonimato, o que invariavelmente se verificava era uma intensa troca de promessas de contribuição mútuas.

Face a face, os membros do grupo explicavam uns aos outros que todos ganhariam se todos se esforçassem por realizar o objectivo comum e prometiam eles próprios comportar-se em conformidade. Quando assim era, os níveis de contribuição eram normalmente muito mais elevados do que quando não exista qualquer interacção face a face.

Em simultâneo, os economistas experimentais chegavam a conclusões semelhantes. Mesmo em experiências sem comunicação, as taxas de contribuição observadas eram relativamente elevadas. Estas taxas de contribuição tendiam a baixar quando a situação experimental era repetida sequencialmente, como se os sujeitos experimentais aprendessem a comportar-se como *free riders*. No entanto, estranhamente, quando a situação experimental era interrompida, depois de uma sequência de «jogadas» e retomada depois de um intervalo, os participantes regressavam aos níveis de contribuição elevados como se estivessem na esperança de que todos tivessem aprendido com o descalabro ocasionado pelo *free riding*.

Para muitos economistas tudo isto parecia estranho: as contribuições positivas eram inexplicáveis e a comunicação não deveria ter qualquer efeito. Os agentes racionais e egoístas que constituem a sua matéria-prima poderiam fazer promessas uns aos outros, mas essas promessas nunca seriam mais do que «conversa fiada».

Uma outra linha de investigação baseava-se em estudos de campo. Robert Wade (1987), por exemplo, estudou comunidades do Sul da Índia em que recursos como a água eram propriedade comum e descobriu que, em muitos casos, o recurso era utilizado de forma sustentável sem que existisse intervenção coerciva de qualquer agente externo, nem privatização. A comunidade agia colectivamente de forma a preservar o recurso. Escrevia Wade (1987, 95):

Uma longa linha de teóricos dos direitos de propriedade defendeu que os recursos em regime de propriedade comum acabarão necessariamente por ser sobreexplorados à medida que a procura aumenta. Para alguns autores, a única solução é a delimitação da propriedade, para outros a regulação estatal. [...] Os resultados da minha investigação são difíceis de reconciliar com estes argumentos.

O que Wade efectivamente encontrara é que, em muitos casos, as comunidades geriam o recurso com sucesso em regime de propriedade comum. Em comunidade, agindo em colectivo, os indivíduos eram capazes de estabelecer uma regra de acesso individual ao recurso comum que tendiam habitualmente a respeitar e empenhavam-se na monitorização do seu cumprimento por parte dos outros. Para Wade, os estudos de caso mostravam que existiam formas de conjurar a impossibilidade (ou dificuldade) da acção colectiva. No entanto, Wade também verificara que, a par dos casos de sucesso, existiam outros em que a impossibilidade se manifestava efectivamente.

Daqui emergiam novas perguntas: Em que circunstâncias as pessoas que enfrentam uma potencial «Tragédia dos Comuns» são capazes de organizar um sistema de regras que a permite evitar? Quais são essas regras? Resumindo as conclusões de investigação de muitos anos sobre a acção colectiva em comunidades, Bowles e Gintis (2005, 385-386) escrevem:

Uma comunidade eficaz monitoriza os comportamentos dos seus membros, tornando-os responsáveis pelas suas acções. A presença de uma numerosa fracção de reciprocantes fortes reforça [...] as oportunidades da cooperação intrinsecamente motivada e de punição do comportamento anti-social. Ao contrário do Estado e dos mercados, as comunidades nutrem e utilizam incentivos a que as pessoas tradicionalmente têm recorrido para regular as suas actividades comuns: confiança, solidariedade, reciprocidade, reputação, orgulho pessoal, respeito, vingança e retribuição, entre outros.

Por outro lado, a acção colectiva não pode ser assumida, ela depende de circunstâncias contextuais e, além disso, nem sempre é desejável ou compatível com princípios éticos (Bowles e Gintis 2005, 387-388):

Os contactos duradouros que caracterizam as comunidades exigem que elas tenham uma escala relativamente pequena, a preferência para lidar com outros membros da mesma comunidade limita muitas vezes a sua capacidade de explorar ganhos de comércio numa base alargada. Além disso, a tendência das comunidades para uma relativa homogeneidade pode impossibilitá-las de colher os benefícios da diversidade [...]. O peso da pertença [...] inclui muitas vezes um mau tratamento aos que não pertencem.

Conclusão

A visão duplamente negativa do bem comum que predomina na Economia é desafiada por perspectivas que não subscrevem a concepção de racionalidade que tem conferido unidade à corrente neoclássica. Só no quadro dessa visão axiomática e algorítmica da racionalidade há lugar para teoremas da impossibilidade, sejam eles o de Arrow ou o de Olson, fora dela existem perspectivas da escolha e da acção colectiva que rompem com os dualismos racionalidade-irracionalidade, possibilidade-impossibilidade ou desejabilidade-indesejabilidade para se interessarem antes pelas condições institucionais necessárias para a escolha colectiva informada e inteligente e a acção colectiva «civilizadora».

As visões da escolha colectiva que enfatizam a importância da comunicação e da participação na tomada de decisão colectiva têm em vista

não só a realização do ideal democrático de abertura dos processos decisoriais a todos na sociedade, como a qualidade das escolhas a que estes processos conduzem. Reconhecem que a tomada de decisão colectiva nunca decorre em condições ideais de igual oportunidade e capacidade de participação, mas interessam-se precisamente pela especificação das condições e dos instrumentos que os podem melhorar.

De forma semelhante as visões emergentes da acção colectiva reconhecem que cada um dos modelos anteriores capta um aspecto da acção colectiva que pode ser mais ou menos saliente consoante o contexto. Ao mesmo tempo que reconhecem o potencial «civilizador» da acção colectiva, acolhem parcialmente as interpretações pessimistas dos clássicos liberais e admitem a possibilidade da ineficiência. Elas abrem uma agenda de investigação que contém, por um lado, a identificação de contextos institucionais e organizacionais favoráveis à acção colectiva «civilizadora» e, por outro, a descoberta de vias de recombinação de «princípios de ordem» diversos – acção colectiva, mercado e também Estado – em sociedades caracterizadas pela pluralidade económica e política.

É no entanto preciso reconhecer que estas visões construtivas da escolha e da acção colectiva foram articuladas tendo por referência as escalas locais dos bens comuns. A percepção cada vez mais clara da natureza global de alguns desses bens desafia estas visões e suscita a necessidade de uma «Economia dos Bens Comuns» que inclua na sua agenda os dilemas sociais com que estamos confrontados, seja qual for a escala em que se manifestam.

Referências bibliográficas

- Anderson, Elisabeth. 1990. «The ethical limitations of the market». *Economics and Philosophy*, 6: 179-205.
- Arrow, Kenneth. 1951. *Social Choice and Individual Values*. Nova Iorque, NY: John Wiley.
- Bentham, Jeremy. 1776. «A fragment on government, Preface to the first edition», *The Online Library of Liberty*, em <http://oll.libertyfund.org/>
- Bowles, Samuel, e Herbert Gintis. 2005. «Social capital, moral sentiments, and community governance. In *Moral Sentiments and Material Interests – The Foundations of Cooperation in Economic Life*, eds. Herbert Gintis, Samuel Bowles, Robert Boyd e Ernst Fehr. Cambridge MA: The MIT Press, 385-386.
- Costa, Ana Narciso. 2009. «Deliberação e mudança institucional». *e-cadernos CES*, 5, em <http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/>.
- Demsetz, Harold. 1967. «Towards a theory of property rights». *American Economic Review*, 57: 347-359.
- Hardin, Garrett. 1968. «The tragedy of the commons». *Science*, 162: 1243-1248.

- Hirschman, Albert. 1982. «Rival interpretations of market society: Civilizing, destructive, or feeble?». *Journal of Economic Literature*, 20: 1463-1484.
- Honneth, Axel. 1998. «Democracy as reflexive cooperation: John Dewey and the theory of democracy today». *Political Theory*, 6 (6): 767-783.
- Hume, David. 1742. «Of the independency of Parliament». In *Essays, Moral, Political and Literary*. Library of Economics and Liberty, em <http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL.html>.
- Kropotkin, Piotr. 1902. *Mutual Aid: a Factor of Evolution*, em http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/kropotkin/mutaidcontents.html.
- Louçã, Francisco, e José Castro Caldas. 2009. *Economia(s)*. Porto: Afrontamento.
- Olson, Mancur. 1965/1998. *A Lógica da Acção Colectiva – Bens Públicos e Teoria dos Grupos*. Oeiras: Celta.
- Pildes, Richard H., e Elisabeth S. Anderson. 1990. «Slingshot arrows at democracy: Social choice theory, value pluralism, and democratic politics». *Columbia Law Review*, 90 (8): 2121-2214.
- Smith, Adam. 1759. *The Theory of Moral Sentiments* (TMS), Library of Economics and Liberty, em www.econlib.org/library/smith/smms.html.
- Smith, Adam. 1987 [1776]. *Inquérito sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Sugden, Robert. 2002. «Beyond sympathy and empathy: Adam Smith's concept of fellow-feeling». *Economics and Philosophy*, 18: 63-87.
- Wade, Robert. 1987. «The management of common property resources: Collective action as an alternative to privatisation or State regulation». *Cambridge Journal of Economics*, 11: 95-106.
- Walzer, Michael. 2008. *What is the Common Good?*. Entrevista, em <http://bigthink.com/ideas/1513#ooid=5sY3VmMTqrY0CaCBzbJrnnDIOD7tTBSi>.