

ANA CARINA VILARES*

DA JUSTIÇA COMO REALIZAÇÃO. UM PERCURSO COM AMARTYA SEN E ADELA CORTINA

Abstract

This reflexion intends to present a brief philosophical dialogue between two distinct, but nevertheless, complementary, pathways of justice: 1. fairness as ruling principle for the public institutions: the living-together; 2. liberty as the capability to accomplish justice, specially focusing on Sen's conception of capabilities. Finally, I intend to develop a brief consideration on Adela Cortina's cordial and civic ethics, in order to interconnect both the anthropological and the political conceptions of justice.

Keywords: Justice, capabilities, liberty, cordial reason, commitment.

Resumo

A presente reflexão estabelece um pequeno diálogo filosófico entre dois trajectos distintos da justiça, contudo complementares: 1. Da equidade como ideia reguladora das instituições sociais e políticas em prol do viver juntos; 2. Da liberdade como capacidade de realização da justiça a partir do enfoque das capacidades de Amartya Sen. Para finalizar, farei uma breve apreciação da ética cívica e cordial de Adela Cortina, para assim fazer comunicar os dois percursos da justiça: o político e o antropológico.

Palavras chave: justiça, capacidades, liberdade, razão cordial, compromisso.

«A justiça concentra em si toda a excelência. É, assim, de modo supremo a mais completa das excelências. É na verdade, o uso da excelência completa. É completa, porque quem a possuir tem o poder de a usar não apenas só para si, mas também com outrem. Pois, de facto, há muitos que têm o poder de fazer uso da excelência em assuntos que lhes pertencem e dizem respeito, mas são impotentes para o fazer na sua relação com outrem.»

Ética a Nicómaco, Aristóteles¹

* Investigadora doutoranda do Grupo de investigação *Philosophy and Public Space* do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Bolseira da FCT. Este estudo insere-se no projeto de doutoramento "Ética, cidadania e educação. A filosofia prática de Adela Cortina".

¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. portuguesa de António C. Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa 2004, Liv. V, 1, 1129b30-1130a1 (p. 109).

1. Na sua *Conferência sobre ética* de 1929, Ludwig Wittgenstein assegurava que «a ética é a investigação sobre o valioso, ou sobre o que realmente importa, (...) é a investigação sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida (...)»². Para o filósofo, a ética pressupõe a construção de uma vida «valente», que valha a pena, que seja fruto de uma boa edificação, porque para além de ser verdade que nós somos os protagonistas indiscutíveis da nossa vida, cujo papel deve ser insubstituível, não podemos contudo sê-lo de um modo qualquer. É bom que consista num modo de ser vigilante, examinador de si e da realidade, através do uso privado, ou dialógico; e do uso público, ou político, da razão.

Neste contexto, é interessante notar que Amartya Sen inicia o primeiro capítulo da sua obra *A ideia de justiça* com uma referência direta a uma passagem das *Cartas* de Wittgenstein. E nela o filósofo dizia o seguinte: «Estou a trabalhar com grande afinco e só queria ser melhor e mais inteligente. E estas duas são uma e a mesma coisa.»³ Após citar estas palavras, Sen pergunta sem hesitações ao leitor se ser-se melhor e mais inteligente são de facto uma e a mesma coisa: «A sério? [questiona Sen] São uma e a mesma coisa, ser-se um ser humano mais inteligente e ser-se uma pessoa melhor?»⁴ E se assim for, é o próprio exercício da racionalidade que nos ajuda a ser uma pessoa melhor? Para Wittgenstein, ser inteligente abre-lhe as portas para ser melhor, precisamente porque é pela inteligência - ou seja, pelo exercício da racionalidade - que se responde aos problemas éticos. O agir ético não é destrinchável do pensar certo.

E este pequeno apontamento de Wittgenstein é produtivo para que pensemos um pouco melhor em que deve consistir a atitude dinâmica ou comportamental da justiça, tomando-a como tarefa permanentemente reflexiva do humano e não apenas entendível na legalidade formal das instituições democráticas. Tal como comenta Sen em relação à passagem de Wittgenstein: «Ser-se mais inteligente é algo que pode ajudar a perceber não apenas os próprios interesses, mas igualmente o facto de que as vidas das outras pessoas podem ser fortemente afectadas pelas nossas acções.»⁵ Sen releva, neste ponto, duas dimensões inalienáveis para a realização comportamental da justiça: 1. a faculdade da razão, que segundo a sua capacidade de escrutínio auxilia a aproximação dos nossos sentimentos e interesses à realidade; examina se eles são, ou não, efetivamente realizáveis sem prejudicar o bem e a integridade de ninguém; e 2. o valor da bondade, porque ser-se bom (being good) não significa estar-se bem (being well), e para que o primeiro possa fazer parte do segundo, ou melhor, para que o ser-bom através da medida daquilo que valorizamos para as nossas vidas possa avaliar o bem-estar, é preciso saber o que é o bem, pensar dentro dessa medida, e em circunstâncias determinadas colocar sob exame os nossos interesses e preferências mais imediatos.

Deste modo, a inteligência é valorizada, nos dois autores, como um exercício indispensável da racionalidade, para que possamos guarnecer a causa da objectividade moral num escrutínio apurado dos nossos interesses e sentimentos, avaliando quais são ou não legítimos e quais poderão ou não ganhar visibilidade, no sentido político acordado. Não será de todo estranho

² WITTGENSTEIN, Ludwig, *Conferência sobre ética*, trad. castelhana de Fina Birulés, Paidós, Barcelona 1989, pp. 33-43, pp. 34-33.

³ A citação da autoria de Ludwig Wittgenstein foi retirada por Amartya Sen da seguinte compilação: MCGUINNESS, Brian F. (coord.). *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a memoir*, Blackbell, Oxford 1976, pp. 4-5. Vide SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, trad. portuguesa de Nuno Bastos, Almedina, Coimbra 2010, p. 71.

⁴ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 71.

⁵ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 73.

reconhecer que, para Sen, o comportamento individual dos cidadãos e a sua capacidade racional em destrinçar o justo do injusto, em raciocinar com justiça sobre os seus «objectivos, finalidades e valores»⁶ é tão ou mais importante para a escolha social do que os melhores arranjos institucionais, mesmo que estes tenham sido «razoavelmente» definidos ao nível transcendental, ou ao nível de um «como se» intelectualmente bem pensado, segundo as etapas construtivas de uma «sociedade bem ordenada».

Reconhecemos pois, neste passo, a terminologia rawlsiana, a que explicita que a virtude da justiça, ao estabelecer e aprumar o funcionamento das instituições democráticas, deve pautar-se pelas exigências feitas pela equidade, que, por sua vez, pressupõem uma postura de imparcialidade, embora esta última seja resolvida pela situação a-histórica da posição original. Essa posição de imparcialidade, «fechada» avalia Sen em relação a Rawls, encarcera sob «o véu da ignorância» as distintas concepções de vida boa das partes deliberantes e remete-as precisamente para uma concepção política de justiça: grupal, não individual, e razoável, mais do que racional, porque em última análise, a concepção da justiça deve conseguir estabelecer as condições de possibilidade de existência das instituições sociais e políticas na sua capacidade de equidade. Os cidadãos, por outro lado, já devem ter bem «escondidos» os seus interesses e preferências porque estes não são necessários ou bem-vindos à deliberação «original».

Para Rawls, racional e razoável são duas ideias distintas e independentes, o que não quer dizer que não possam ser complementares. São duas ideias que não podem funcionar separadamente, mas a verdade é que, segundo Rawls: «o razoável é público num sentido em que o racional não é. Isso significa que é graças ao razoável que nos inserimos no mundo público e que estamos dispostos a propor, ou a aceitar, conforme seja o caso, termos equitativos de comparação com os outros.»⁷ O razoável subentende um uso público da razão e esse é, por sua vez, mais valorizado do que o racional e o único que permite o exercício da imparcialidade na «posição original». Ora para Sen, e de acordo com o enfoque das capacidades, o entendimento rawlsiano do uso público da razão esquece uma das tarefas mais essenciais do uso da racionalidade, e que mais acima já apresentámos, a saber: a capacidade de escrutínio moral dos nossos interesses, sentimentos e preferências, que temos de ser capazes de analisar e de converter em motivações inteligentes da nossa ação⁸. Por esse motivo, Sen prefere o modelo da «imparcialidade aberta» de Adam Smith, um modelo mais próxima da realidade antropológica de cada pessoa e que perante si mesma tem a obrigação de se examinar, escutando «o homem dentro do peito». Segundo o autor da *Teoria dos sentimentos morais* publicada em 1759:

«Nunca somos capazes de pesquisar os nossos sentimentos e motivos próprios: a seu respeito, nunca somos capazes de elaborar qualquer juízo, a menos que, por assim dizer, nos retiremos a nós mesmos do nosso posto natural e, com denodo, nos

⁶ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 72.

⁷ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 84.

⁸ O conceito ou a ação «conversão», que podemos avaliar como uma das posturas mais «sinónimas» do conceito de capacidade de Amartya Sen, estava já presente na sua obra *O desenvolvimento como liberdade* de 1999, e nas seguintes palavras: «Se a questão está em centrar-nos na oportunidade real do indivíduo para conseguir os seus fins (como Rawls explicitamente recomenda), então ter-se-á de ter em conta não apenas os bens primários que cada pessoa possui, mas também as características pessoais relevantes que comandam a conversão dos bens primários em capacidade pessoal de promover os próprios fins.» SEN, Amartya, *O desenvolvimento como liberdade*, trad. portuguesa de Joaquim Coelho Rosa, Gradiva, Lisboa 2003, p. 88.

apliquemos a vê-los como que a uma certa distância de nós mesmos. Mas de nenhuma outra maneira poderemos fazer isto senão aplicando-nos denodadamente a vê-los com os olhos de outras pessoas, como essas pessoas provavelmente os verão.»⁹

É nessa postura «a uma certa distância de nós mesmos» que reside o verdadeiro exercício da imparcialidade, que embora se inicie dentro de nós, veiculado por um exame racional ao qual submetemos as nossas prioridades, insiste na necessidade de pensar um fora de nós, com o auxílio de outras vozes, mais informadas ou mais sábias, desviando-nos assim do «paroquialismo local dos valores»¹⁰. O que está em jogo, nas palavras de Adam Smith, é o resgatar da dimensão antropológica compreensiva da justiça sem a qual o sentido do político, ou do que é público ou universal, permanecerá assente numa ideia contratual ou ficcional da justiça, na qual temos de «ignorar» os nossos interesses, preferências, prioridades, desejos, necessidades, etc. Nenhuma ideia de justiça funciona, ou tem sentido, se a sua aplicabilidade residir na ignorância dos interesses mais próprios, privados. E, segundo Sen, não podemos pois rejeitá-los, é preciso sim perscrutá-los, ver se se coadunam com a realidade; se são ou não realizáveis, se prejudicam ou não a vida de alguém, e a partir dessa consciência «examinada», agir. Talvez seja por esse motivo que Aristóteles disse, na epígrafe deste texto, que a justiça consiste no «uso da excelência completa [e] é completa, porque quem a possuir tem o poder de a usar não apenas só para si, mas também com outrem.» Vemos que, de acordo com a sua ideia de justiça, Aristóteles não desliga o sentido de si do sentido de comunidade, porque não podemos esquecer que para o filósofo grego, a ética é prefácio da política e que, por sua vez, não pode existir cidadão virtuoso sem que este seja também um homem virtuoso. Se este descurar o «modo antropológico» de ser e de querer ser - de tornar-se melhor e mais inteligente, como diria Wittgenstein - todo o esforço ético ou projeto político democrático poderá estar condenado a «estacionar», e infelizmente, a esquecer a primeira parte da asserção do próprio Wittgenstein: «estou a trabalhar com grande afinco».

2. No início da sua obra *Uma teoria da justiça*, John Rawls asseverava que «a justiça é a virtude primeira das instituições sociais, tal como a verdade o é para os sistemas de pensamento.»¹¹ A dinâmica justa das instituições sociais, progressivamente entendida, conseguirá tornar, no entender de Rawls, a prática da cidadania mais equitativa, sem exceção, já que inspirará os cidadãos a serem menos egoístas e mais conscientes do seu dever de pertença à comunidade. A posição original ficcionada por Rawls servirá, portanto, para acentuar a forte divergência entre: 1. as distintas doutrinas compreensivas de bem comum ou de vida boa (que todas as pessoas reconhecem num determinado projeto de vida, na sua profissão ou

⁹ SMITH, Adam, *The theory of moral sentiments*, III, 1, 2, Clarendon Press, Oxford 1976, p. 110. Citado por SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 187.

¹⁰ Ao autor da obra *Teoria dos sentimentos morais*, preocupa, avalia Sen, «a necessidade de alargar a discussão a fim de evitar o apego acrítico a valores de tipo local («paroquialismo local» dos valores, local parochialism), pois este poderia levar a ignorar certos argumentos pertinentes que fossem pouco familiares no âmbito de uma cultura particular.» (...) «A insistência de Adam Smith em que, entre outras coisas, olhemos para os nossos sentimentos «a uma certa distância (de nós próprios)» encontra o seu motivo na necessidade de submeter a escrutínio não só os interesses próprios, mas também o impacto exercido por usos e tradições já estavelmente entrencheadas.» SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 187.

¹¹ RAWLS, John, *Uma teoria da justiça*, trad. portuguesa de Carlos Pinto Correia, Editorial Presença, Lisboa 1993, p. 27.

religião, por exemplo); e 2. a ideia de justiça como estrutura básica da sociedade e pilar das distintas instituições sociais (Constituição; leis do domínio da propriedade; leis da fiscalidade; instituições que cobrem os direitos sociais dos cidadãos). Segundo avalia João Cardoso Rosas sobre este tema: «o liberalismo igualitário de Rawls é *político, não abrangente*»¹². A ideia de justiça rawlsiana e a sua consequente consciência pública - razoabilidade mais do que racionalidade - têm lugar apenas no domínio político institucional. O modo procedimental de pensar, passo a passo, o contrato social não deve, portanto, ser afetado pelas ideias expressivas do bem comum, pois as suas incomensuráveis vivências - *factum* do pluralismo moral -, não podem jamais contaminar o équo funcionamento das instituições sociais constitucionalmente inspiradas. E é ainda por esse motivo, que as partes deliberantes da posição original se sujeitam e pactuam sob o «véu de ignorância», ou seja, no desconhecimento em relação à sua posição pessoal e social, actual ou vindoura: de classe, de estatuto, de riqueza, de profissão, de religião, numa palavra, de realização de um projeto de vida boa¹³.

É a cidadania que importa a Rawls não a pessoalidade ou a personalização do humano que segundo Aristóteles pressuporia a autorrealização do *êthos* - do carácter enquanto morada própria - a instauração de si, que nas palavras de Alasdair MacIntyre entende a passagem do «homem-tal-como-é» ao «hombre-tal-como-poderia-ser-se-realizasse-sua-natureza-essencial»¹⁴. O objetivo de Rawls é fazer assentar a prática política, *grosso modo*, na justiça, inspirando-a à não-aversão a princípios éticos universais, maximizando o mínimo de liberdade, primeiro, e de igualdade, segundo. Mas, em boa verdade, a sua intenção conferiu à ética uma projeção unicamente política e tornou depreciativa e ineficaz a relação entre o espaço público e o espaço privado, o cidadão e a pessoa, dissociando de modo claro essa relação. No fundo, a sua ideia de imparcialidade, como também já analisámos, esgotou-se numa posição que, para além de ser original - a-histórica -, ignorou o escrutínio moral situado de cada pessoa em relação a si própria, esqueceu o modo antropológico de examinar-se, de examinar os seus valores e de

¹² ROSAS, João Cardoso, *Concepções de justiça*, Edições 70, Lisboa 2011, p. 52.

¹³ Como defende John Rawls, na obra *O liberalismo político*, a sua teoria da justiça como equidade, oriunda do *republicanismo clássico*, deve rejeitar o *humanismo cívico* de Aristóteles, por este último residir no núcleo das doutrinas compreensivas do bem. Segundo Rawls «[O humanismo cívico é] uma forma de aristotelismo, às vezes é enunciado como a visão de que o homem é um animal social, ou até mesmo político, cuja natureza essencial se realiza mais plenamente numa sociedade democrática onde existe uma participação ampla e vigorosa na vida política. A participação não é encorajada como necessária à proteção das liberdades fundamentais da cidadania democrática; (...) é uma forma do bem entre outras, por mais importante que seja para muitas pessoas. Ao contrário, tomar parte ativa na vida pública de uma democracia é considerado como o lugar [*locus*] privilegiado da vida boa. Isso é voltar a dar um lugar central àquilo que [Benjamin] Constant chamava as «liberdades dos antigos» e tem todos os seus defeitos». No entanto, penso que a revitalização do espaço público como espaço comum terá de se reavivar neste sentido do bem que também é justiça, na própria auto-realização humana e não só na auto-realização da cidadania ou da razão pública, tal como Rawls afincadamente defendeu. RAWLS, John, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona 1996, pp. 240-241.

¹⁴ Tal como comenta MacIntyre, a teleologia aristotélica que pressupõe a passagem «el-hombre-tal-como-es» ao «el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial» dá lugar ao sujeito autónomo do Iluminismo: «el agente moral individual liberado de la jerarquía y la teleología, [que] se autoconoce y es concebido por los filósofos morales como soberano en su autoridad moral.» Um soberano legislador que dá a si mesmo a lei universal, sem a necessidade da mediação da alteridade, sem a sua aprovação ou conhecimento. MACINTYRE, Alasdair, *Tres la virtud*, 5ª ed., trad. castelhana de Amélia Valcárcel, Crítica, Barcelona 2009, pp. 76 e 87.

perguntar se eles passam ou não pelo tamis da objectividade moral. Assumimos que a procura da objectividade moral não pode deixar de passar pela capacidade humana de analisar o individual através do universal, de perscrutar os meus valores através dos valores dos outros, e de abrir o «meu» juízo moral à comunidade, circunstanciando-o. Essa experiência pessoal e comum deve ser levada a cabo através do diálogo - connosco próprios e com os outros -, o qual possibilitará a abertura de um espaço-tempo onde possamos ouvir as vozes dos outros, escutar as suas posturas, para melhor nos «distanciarmos de nós próprios.»

Afortunadamente, a perspectiva de Amartya Sen quanto à questão da justiça - da justiça como imparcialidade - não descarta este aspeto individual do juízo ponderado, racional, que pensa as suas necessidades e desejos através dos valores. Se cada ser humano se detiver e pensar um pouco melhor sobre as suas escolhas, se for capaz de diagnosticar racionalmente as condições de possibilidade e de objectividade da sua ação moral, com vista a que esta seja justa e não «paroquial», nesse caso, a tarefa construtiva da justiça já terá valido a pena, ainda que pessoalmente; porque terá consistido num esforço da racionalidade que nenhum ser humano consciente será capaz de desvalorizar. E, segundo este ponto de vista, o problema que mais sensibiliza Sen é o seguinte:

«O ponto de carácter geral que aqui está em causa consiste em saber se podemos deixar a solução de todos os problemas ao cuidado da escolha institucional, abdicando, ao mesmo tempo, de questionar o estatuto dos acordos e das instituições, uma vez que os arranjos sociais já tenham sido escolhidos, sejam quais forem as reais consequências que daí possam advir.»¹⁵

A resposta a esta pergunta ou problema será pois negativa. Não podemos deixar todas as dimensões da nossa vida, incluindo a da realização da justiça, «ao cuidado da escolha institucional»; não podemos considerar a justiça como se se tratasse apenas de um princípio ou de um valor que doravante confere legitimidade às distintas instituições sociais ou, *a fortiori*, ao contrato social. Neste horizonte, Sen denuncia a fase estacionada da justiça como se de um *solstitium* se tratasse: solstício da justiça entendida como *justitium*¹⁶; tal como o Sol perde a sua força depois do solstício, e se resguarda durante o Inverno, a ideia perfeita de justiça também se põe, ao modo de um contrato, e encerra princípios primeiros inalienáveis a partir dos quais todas as escolhas sociais sairão bem. O institucionalismo transcendental ou contratual da justiça, precisa assim de ganhar vigor, vida, a partir da sua realização antropológica compreensiva e é a partir desse campo aberto à liberdade humana que o enfoque das capacidades de Sen pretende situar-se.

Podemos exemplificar essa preocupação antropológica de Sen na questão que levanta a Rawls quanto à utilidade dos distintos bens sociais primários para as pessoas e à sua possível conversão em bens sociais efectivos. Tal como aponta John Rawls na sua obra *O liberalismo político*, os bens sociais primários são «direitos, liberdades e oportunidades básicos, assim como os meios de uso universal - como rendimentos e riquezas, e todos recebem o apoio das bases sociais do respeito próprio.»¹⁷ Estes bens sociais permitem dar resposta e colmatar as necessidades mais básicas dos cidadãos. E nitidamente, este índice de bens assenta numa conceção equitativa da justiça; numa conceção distributiva de rendimentos e riquezas que

¹⁵ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 136.

¹⁶ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 123.

¹⁷ RAWLS, John, *El liberalismo político*, op. cit., p. 213-214

possam assim ajudar as pessoas menos abonadas ou desfavorecidas da sociedade. Mas, em definitivo, o que podem os bens sociais primários fazer por uma vida pessoal e social mais justa? Ou, por outras palavras: o que podemos fazer para converter esses mesmos bens sociais primários em capacidades?

Pois bem, para Sen o problema da justiça é um problema de realização, pressupõe enfrentar e tomar o poder de fazer algo para mudar a minha condição ou a condição desafortunada de outrem, deslocando assim o enfoque dos direitos para o enfoque das capacidades. Capacidade é ter o poder de fazer as coisas de outra maneira, de um modo não injusto ou mais justo, e de acordo com a circunstância. Os bens sociais primários podem ser-me assegurados institucionalmente, são um direito ou direitos, mas cada pessoa tem de ser capaz de decidir o que pode ou não fazer - realizar - com esses mesmos bens e para tal necessitamos de ponderação e de decisão. Não podemos descurar que, segundo Sen, a liberdade deve ser entendida como capacidade - poder de conversão que realiza a justiça em circunstâncias específicas, no seu entender, mais importante do que a equitativa distribuição de rendimentos e riquezas, ainda que somente contratada ou legislada. Nas palavras de João Cardoso Rosas, em relação ao enfoque das capacidades de Sen, «o essencial não é a quantidade de dinheiro que se possui, mas o facto de isso proporcionar - ou não - o acesso ao que é essencial à vida humana num contexto específico e dependente de uma série de factores diferentes, como o ambiente natural, as tradições culturais e religiosas»¹⁸. Aqui Sen aproxima-se de Aristóteles quando o filósofo grego dizia que «a vida dedicada à obtenção de riqueza é de certa forma uma violência e a riqueza não será manifestamente o bem de que estamos à procura, porque é meramente útil, portanto, enquanto útil, existe apenas em vista de outra coisa diferente de si.»¹⁹

De acordo com a visão «já clássica» de Sen, medir o nível de desenvolvimento humano pela quantidade de riqueza que uma pessoa tem ou que um povo possui é, a todas as luzes, desvalorizar a própria capacidade humana de transformar o seu mundo e o mundo, em mudá-lo, ao fazer da sua obra uma realidade boa, um trabalho apurado e esforçado da inteligência²⁰. A capacidade vital de transformação de si mesmo - a liberdade de agência - deve, para ser capaz dessa transformação, aliar-se a uma rede comum de pessoas, de gente próxima ou distante, que reconhecemos e nos reconhecem, que ouvimos. A liberdade de agência e o compromisso como valor devem estar a par; um ao lado do outro. Ambos são capacidades que não devemos dar por adquiridas, temos de atualizá-las, no sentido do «*ergon*» aristotélico, se, efetivamente, queremos projetar a nossa vida na companhia dos outros, em boa companhia, e a partir dessa relação criar a nossa realidade. Por esse motivo, liberdade pressupõe também obrigação, responsabilidade; valores a cumprir e a partir dos quais escrutinamos as nossas preferências e prioridades. Se apocadamente reconhecermos que a liberdade mais do que um direito é

¹⁸ ROSAS, João Cardoso, *Concepções de justiça*, op. cit., p. 46.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. portuguesa de António C. Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa 2004, Liv. I, 5, 1096a5-10 (p. 24)

²⁰ Tal como reflete Sen sobre este tema: «Se liberdade é o que o desenvolvimento promove, então temos uma forte razão para nos concentrarmos nesse objectivo englobante, mais do que em alguns meios particulares ou em alguma lista instrumental especialmente escolhida. Considerar o desenvolvimento como expansão de liberdades substantivas orienta a atenção para os fins que tornam o desenvolvimento algo importante, mais do que, simplesmente, para meios que, entre outros, desempenham um papel de relevo no processo.» SEN, Amartya, *O desenvolvimento como liberdade*, trad. portuguesa de Joaquim Coelho Rosa, Gradiva, Lisboa 2003, p. 19

um processo - uma conquista de autenticidade - e que, por sua vez, necessita do valor do compromisso como cimento estruturante dessa morada que dentro de nós habitamos, esse modo apoucado de ver as coisas acabará por abrir espaço, e demasiadas vezes, ao *monismo motivacional* utilitário do bem-estar.

Para que tal não aconteça, a realização da justiça deve pressupor duas tarefas: a agência do perguntar e a agência do viver; dois modos uníssonos de estar e de ser no mundo com preocupação e com atenção. Do modo seguinte, diz Sen:

- a) «[Por um lado] perguntar como vão as coisas e indagar se poderiam ser melhoradas, [é] uma parte integrante da demanda da justiça a que não se poderá escapar e que, aliás, deverá ser constante»²¹;
- b) «[Por outro] viver num mundo em que poderá ser muito difícil ser-se completamente independente da ajuda e da boa-vontade dos demais, e, por vezes, aliás, poderá nem ser essa a coisa mais importante a alcançar»²².

Fica claro que para Sen ser capaz de ser livre confere à liberdade uma dupla significação e caminho: de oportunidade e de processo; e, por outro lado, de direito e de obrigação, e é, por esse motivo, que as necessidades e preferências humanas terão quase sempre de passar pelo crivo atento da racionalidade e de acordo com o reconhecimento atento dos valores morais. Esses são dois momentos inalienáveis da realização da justiça, como temos vindo a notar: 1. O exercício da racionalidade que questiona e perscruta a realidade, inclusivamente, nós próprios; 2. O reconhecimento situado dos valores, entre os quais o valor da bondade, aquele que melhor ajuda a perceber o impacto das nossas ações na vida dos outros, a companhia que lhes devemos votar, sem descurar que ser-bom não é o mesmo que estar-bem. O primeiro é um processo, o segundo um resultado. No fundo, é melhor seguirmos o sábio conselho de Aristóteles: há um bem em tudo diferente do bem da riqueza, porque afinal esta última é somente útil para outras coisas, é um meio que serve para uma outra coisa, ou uma outra causa, e certamente, bem maior.

3. Na perspectiva filosófica de Adela Cortina, o reconhecimento cordial dos valores morais radica na compreensão de que os seres humanos são seres de dignidade e de grandeza, e são, igualmente, seres de fragilidade, de vulnerabilidade, que «ob-ligan» ao respeito e «ligan» à compaixão, ao com-padecer. Mais a desfavor da postura deontológica da ética que advoga a abstração da reflexão moral em relação à conduta ou à atitude propriamente dita, Cortina defende que não pode existir *ética sin moral*²³, ou seja, que, por vezes, a fronteira filosófica que separa a moral pensada da moral vivida tem de ser franqueada e a bem do próprio desenvolvimento moral humano. Por esse motivo, e a dado passo da sua *Ética de la razón cordial*, Cortina defende:

«A ética cívica foi-se constituindo como o conjunto de valores e princípios éticos que uma sociedade moralmente pluralista partilha e que permite aos seus membros construir a vida juntos. 1. Era - e é - a *ética das pessoas enquanto cidadãs*,

²¹ SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 139.

²² SEN, Amartya, *A ideia de justiça*, op. cit., p. 412.

²³ CORTINA, Adela, *Ética sin moral*, 9^a ed., Tecnos, Madrid 2010.

comprometidas na vida de uma comunidade política da qual devem ser protagonistas indiscutíveis. (...) 2. Era - e é - *ética*: forja do carácter, do *êthos*, e nunca instrução em princípios políticos, por muito que pertençam a constituições democráticas e por muito que se explique a história através da qual se geraram tais constituições.»²⁴

Sublinho: «Era - e é - *ética*: forja do carácter, do *êthos*», motivação não original do seu pensar, porque dedicado primariamente à legitimidade deontológica de uma ética mínima, transcendental no sentido kantiano e dialógica na linha da ética do discurso de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, mas cujo recentrar da motivação moral humana nas dimensões do cuidado, da compaixão ou da cordialidade o aproxima agora do teleologismo aristotélico, numa palavra: do contexto. Neste sentido, Cortina procura revitalizar pela virtude da compaixão o imperativo categórico kantiano tomado na formulação prática: «Age de tal modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio.»²⁵ Procura animá-lo pela prática cordial e inteligente da decisão e da ação morais; numa nova maneira ou modo de olhar a razão prática, como razão cordial, ao tornar mais humana a procura da objectividade moral e, por sua vez, ao torná-la mais próxima do «modo antropológico» de ser e de querer ser humano.

A esta afirmação unem-se duas direcções geminadas da sua *Ethica cordis*: 1. Um fim limitativo: que obriga a não instrumentalizar as pessoas; a não trata-las como meios; 2. Um fim positivo: ajudar as pessoas a empoderar ou a melhorar as suas vidas, para que tenham capacidade de realizá-la como algo valioso; por outras palavras, para que tenham liberdade de conquistar a sua vida como realidade que valha a pena - e que subsuma as penas e as alegrias - do viver²⁶. A ética pressupõe, portanto, esses dois modos de ser do humano, que se cumprem um no outro, e que, deste modo, não podemos pensar em separar: o modo antropológico e modo político, entendidos no sentido projetivo e prospetivo do humano.

O importante não é somente averiguar a justiça das ações levadas a cabo pelos seres humanos, é preciso também saber analisar se o sujeito que as protagoniza é um ser humano justo, com um carácter bem forjado, construído e, por sua vez, educado. E esta análise é também de nós próprios sobre nós próprios. Foi em 1986, no prólogo dedicado à obra *Ética mínima* de Adela Cortina, que José Luis Aranguren apontava às éticas procedimentais da justiça, de Kant a Habermas passando por John Rawls, a seguinte limitação: «À ética intersubjectiva, deve conjugar-se a ética intrasubjectiva, ou seja, o diálogo que cada um de nós somos»²⁷. Se aprendemos com Aristóteles, e antes dele com o mestre Platão acerca da radicalidade do diálogo que devemos reavivar constantemente connosco próprios, ao jeito de exame, pois diria Sócrates na Apologia: «uma vida não examinada não vale a pena ser vivida»; a ética deverá ser sempre prefácio da política e não o contrário. Não podemos continuar a insistir na inversão do percurso moral do ser humano ao mundo, valorizando a ética somente como ética *social* dialógica, descurando a sua feição antropológica.

²⁴ CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, 2ª ed., Ediciones Nobel, Oviedo 2009, p. 11. (Itálico da autora; numeração minha)

²⁵ KANT, Immanuel (1785), *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. portuguesa de Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa 2005, p. 69.

²⁶ CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial*, op. cit., p. 223-226.

²⁷ CORTINA, Adela, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, 15ª ed., Tecnos, Madrid 2010, p. 15.

José Luis Aranguren tem razão, embora uma razão intempestiva: antes de o ser humano ser um diálogo «inter», um diálogo com os outros, deve ser um diálogo «intra», num pensar que examina o seu carácter e, por sua vez, inaugura e elenca aos mais próximos, reconhecendo-os. Aranguren vê com acutilância o perigo de dissolução do fenómeno moral no direito e na política, ao reduzir o valor do compromisso à legalidade dos princípios éticos e, por outro lado, ao descaracterizar o papel inédito da vida do sujeito à responsabilidade das instituições. Pois bem, indagar atentamente sobre a justiça das nossas ações, salienta Cortina em unísono com Amartya Sen, é perguntar pela sua humanidade e pela do próximo, é um perguntar filosófico que vigia as fronteiras da maturidade e da desumanização, da realização e da angústia, e que essa vigília aconteça é necessário ser tão racional quanto razoável, tão privado quanto público, desejando que a palavra do político, do juiz ou do cidadão, possa ser uma palavra de humanidade.