

MEMÓRIAS
DA
ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE
LISBOA

CLASSE DE LETRAS

TOMO XLVI



ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE LISBOA

LISBOA • 2024

MEMÓRIAS
DA
ACADEMIA DAS CIÊNCIAS
DE
LISBOA

O presente tomo das *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa — Classe de Letras* reúne as comunicações apresentadas nas sessões académicas da Classe de Letras no ano de 2018.

Título: Memórias da Academia das Ciências de Lisboa
Classe de Letras
Tomo XLVI

Edição: Academia das Ciências de Lisboa

Impressão: Gráfica 99

Data de impressão: 2024

ISSN: 0378-116X

Depósito legal: 61370/92

DOI: <https://doi.org/00000>

“A ideia de justiça” de Amartya Sen

MICHEL RENAUD

Desde a mais remota antiguidade filosófica, todas as épocas se interrogaram sobre a essência da justiça. Na nossa época, a questão é mais actual do que nunca. Por outro lado, não é um mistério para ninguém que, desde a mais tenra infância e, mais tarde, antes de abrir um tratado sobre a justiça, temos uma avaliação quase imediata de muitas situações injustas. Com efeito, na maior parte dos casos, a percepção pré-filosófica da justiça tem a sua origem no grito “injusto”, face a uma situação chocante, até mesmo criminoso¹. Se o grito, contudo, pode desencadear uma forte reacção em nome de um sentido quase inato de justiça, nunca poderá, por si mesmo, substituir-se à sua compreensão intelectual. Todas as teorias, portanto, pressupõem um sentimento vivo, antepredicativo, do justo e do injusto. Quanto à presente tarefa, ela não consiste em passar em revista as principais teorias actuais sobre a justiça, mas em apresentar a grande obra de Amartya Sen, intitulada *A ideia da justiça*,

Amigo e colega de John Rawls, Amartya Kumar Sen, nasceu em 3 de Novembro de 1933, doze anos depois de Rawls, na província do Bengala Ocidental, cuja capital é Calcutá. “Doutorou-se em Cambridge (1959), foi professor na Universidade de Jadavpur em Calcutá (1956–1958); em seguida, foi aceite como *Fellow* no Trinity College de Cambridge (1957–1963), professor de economia na Universidade de Delhi, na London School of Economics, (1971–1977). Em 1998, voltou à universidade de seu doutoramento, Cambridge, como *Master* no Trinity College. Foi presidente de Econometric Society (1984), da International Economic Association (1986–1989), da Indian Economic Association (1989) e da American

¹ Por exemplo, veio até nós do Paquistão (ou do Afeganistão?) um email contendo uma filmagem; tratava-se da cena de uma rapariga jovem, passeando de bicicleta em calções e blusa de cor; foi obrigada a parar por um grupo de muçulmanos radicais, todos homens, que, em círculo à sua volta, a insultaram, humilharam e que, no fim, atearam fogo às suas vestes, assistindo impassíveis à sua lenta morte. Como não emitir, interior e exteriormente, um grito face à tão cruel e monstruosa injustiça?

Economic Association (1994)”², da qual foi o primeiro presidente não americano. Brillhante foi a sua carreira académica, que o levou a ensinar também em algumas das prestigiosas Big five, Harvard, MIT, Stanford e Berkeley. Foi também Presidente Honorário da OXFAM (*Oxford Committee for Famine Relief*) e Conselheiro Honorário da mesma.

Todavia Amartya Sen é conhecido principalmente por ter recebido o prémio Nobel de economia em 1998, pela sua teoria sobre o bem-estar (*Welfare*) e o desenvolvimento humano. Autor de numerosos livros desde 1970, ele foi sobretudo conhecido a partir de 1982 pelo seu estudo sobre “pobreza e fome”. Aparentemente foi a fome de 1943 em Bengala, a qual levou à morte quase três milhões de habitantes, que cedo despertou nele a preocupação por tais situações dramáticas. Não há dúvida que se trata de uma personalidade que alia fortemente a investigação científica com um sentido muito apurado de ajuda para a resolução dos problemas práticos das sociedades mais pobres.

Chegamos então ao seu grande livro de 2009, *A ideia de justiça*³, que parece condensar pelo menos uma grande parte dos alicerces teórico-filosóficos do seu pensamento. Na altura da sua publicação, ainda brilhava no palco filosófico a obra de John Rawls, a *Theory of Justice* (1971). Incontornável, este livro tinha os seus admiradores e críticos, mas todos reconheciam o mérito desta então nova teoria da justiça, que foi considerada como o complemento da teoria ética de Kant. Ora, apesar da dedicatória do livro — “À memória de Rawls” — Amartya Sen parece tomar o contrapé de Rawls, ao mover-se numa perspectiva que, apesar do respeito pelo seu predecessor, considera baseada em premissas não sustentáveis.

1. A diferença de fundo entre Sen e Rawls. A nossa primeira tarefa consiste em compreender o que constitui a profunda mudança na passagem de Rawls para Sen. A diferença já está perceptível desde a introdução, na qual Sen se opõe a um *institucionalismo transcendental* em proveito daquilo que ele chama *comparação das situações reais*. Segundo o autor, esta oposição já esteve presente na época

² Cesar das Neves, J., *Nobel da Economia*, Cascais, Príncípa, 1998, p. 155.

³ Sen, A., *The Idea of Justice*, Londres, Penguin Books, 2009. Tradução francesa: *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010 (trad. de Paul Chemla, com a colaboração de Éloi Laurent). Seguirei esta tradução nas citações. Tradução portuguesa: *A ideia de justiça*, Coimbra, Almedina, 2012.

das Luzes. Do lado do institucionalismo transcendental, temos Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e precisamente Rawls; do outro lado, segundo Sen, encontram-se Adam Smith, Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx, John Stuart Mill.

Ocorreu-me a ideia de evocar um exemplo histórico para compreender esta oposição. O primeiro grupo, o do institucionalismo transcendental, está na linha de Platão, o segundo gravita na órbita de Aristóteles, no sentido seguinte: sabe-se que Platão compreende a realidade empírica graças à teoria das essências ideais, teoria que culmina na Ideia do Bem. Noutros termos, o *theôrein* (teorizar, isto é, o “contemplar” grego) é uma intuição intelectual, que fornece a inteligibilidade das realidades concretas. Se a palavra “transcendental”, no sentido kantiano, significa a condição de possibilidade de algo, então o institucionalismo transcendental significa, no caso da justiça, que é preciso fundamentar a busca desta numa teoria metafísica que mostra a maneira como as situações concretas devem ser compreendidas à luz do estabelecimento de um *padrão ideal* de justiça. Ora, este padrão ideal de inteligibilidade reside, nos autores da época moderna, na teoria do contrato social, que ocupa o cume da pirâmide da compreensão, permitindo justificar o funcionamento das instituições justas. É também nesta linha de cariz platónico, chamada por Sen *institucionalismo transcendental*, que se situa a teoria neocontractualista de John Rawls. O livro de Sen mostra então que, com este tipo de fundamentação, não se consegue resolver os conflitos de interpretação da justiça nas situações concretas.

Tal como Aristóteles deixou de lado a teoria platónica das Ideias para se debruçar directamente sobre as realidades do nosso mundo, Amartya Sen considera que não se deve antes de mais nada procurar um fundamento unanimemente aceite do justo, mas colocar-se directamente no meio dos conflitos concretos que exigem uma resposta mais justa.

Nos termos rigorosos de Amartya Sen, diremos que está errada a tese de Rawls segundo a qual a teoria filosófica da justiça deve estabelecer-se ao nível *procedimental*, isto é, na elaboração das condições de possibilidade da discussão, condições mediante as quais se alcançam, de modo seguro, as regras formais de uma distribuição e repartição justas no seio da sociedade política. Na linha de Rawls, o acordo sobre a fundamentação da justiça será necessariamente procedimental; noutros termos, para Rawls, uma avaliação objectiva dos bens

concretos, serviços e valores não será capaz de gerar a unanimidade do acordo a seu respeito. Portanto, Rawls abandonou a via que Sen vai retomar, a de uma discussão directa sobre a natureza dos bens, deveres e direitos, objectos de uma repartição justa.

Um exemplo interessante, que se tornou famoso, ilustra parcialmente esta problemática (p. 38-40). Amartya Sen imagina três jovens, Ana, Bob e Carla, discutindo a quem vai ser dada uma flauta. Uma discussão surge entre eles; Ana, a primeira, diz que a flauta lhe deve ser reservada, porque dos três é a única capaz de tocar flauta; Bob, o segundo, diz que se lhe deve atribuir a flauta, porque ele é o único dos três que não tem brinquedos, quando os dois outros possuem montes deles; a terceira, Carla, afirma que a flauta deve pertencer-lhe porque foi ela que a construiu. Como resolver de modo justo este diferendo? Sen considera que as três respostas correspondem a lógicas diferentes, de certo modo, incompatíveis, e cuja oposição não é solucionável na base de uma fundamentação geral da ideia de justiça.

Este exemplo simples mostra que a articulação intrínseca do binómio liberdade-igualdade gera respostas diferentes nos casos concretos, em virtude da tese filosófica subjacente a cada uma das respostas. O libertarianismo, de que Nozick é um representante agora clássico (ao qual se poderia acrescentar hoje, infelizmente, a mente de Trump), dará a flauta à Carla, porque cada um é o único proprietário de tudo aquilo que faz. O partidário da tese comunitarista dará a flauta ao Bob, que não tem brinquedos, em virtude de uma exigência de partilha mais justa. Por sua vez, a ética utilitarista hesitará entre Ana, a primeira, e o segundo, Bob, provavelmente com uma preferência para a primeira, porque é finalmente mais “útil” favorecer quem trabalha e faz progredir culturalmente a sociedade. A conclusão do raciocínio é nítida: a determinação dos critérios *formais* ou procedimentais de uma distribuição justa não chega necessariamente — e mesmo, em geral não chega — a uma regra de distribuição universalmente aceite; tal será a opinião de Sen contra Rawls.

A teoria de Rawls queria escapar à impossibilidade de comparar situações e bens concretos, porque esta comparação necessariamente irá cair na parcialidade e na falta de equidade. Para este efeito, optou por uma elaboração de um acordo “transcendental”, estipulando as condições procedimentais das distribuições justas. Mas Sen recusa esta visão neocontratualista de Rawls em proveito da tese à

qual reserva a apelação “comparação das situações reais” (p. 32). Noutros termos, já não é “o justo” que se quer *idealmente* determinar, mas “o mais justo”, no termo de uma discussão de que se sabe que ninguém poderá ter a última palavra ou chegar a um consenso universal. De certo modo, Sen estende a mão à ética de discussão de Habermas, que encontra no seu caminho, afirmando que Habermas tem uma teoria do diálogo mais apurada do que a de Rawls. A vantagem que Sen espera da sua análise é uma solução mais provável para as condições concretas, nomeadamente uma maior equidade nas questões de justiça social e no confronto com situações de pobreza e de miséria. Mas esta luta supõe um uso da razão prática baseada numa compreensão da decisão senão racional, pelo menos razoável.

Em resumo, diremos que a teoria de Rawls procura uma regra que possa *a priori*, isto é, antes de ser aplicada à análise das situações reais, chegar a um consenso *universal* sobre as regras de distribuição justa. Esta regra, de natureza imaginária, devia gerar o consenso apenas de pessoas pensando de modo racional, e, na base, como afirma Rawls, das suas “convicções bem avaliadas”. É a hipótese desta regra que está na origem daquilo que se passou a chamar o *neocontratualismo* rawlsiano.

Entre parênteses, percebemos que esta maneira de falar mostra claramente o parentesco de Rawls com Kant. Em contrapartida, segundo Sen, a posição de Rawls significa que se procura uma compreensão ideal e universalmente aceite da justiça, à luz da qual se poderá ulteriormente medir as situações concretas. Ora, Sen acha que esta regra não permite resolver os casos concretos dos diferendos éticos e políticos; por conseguinte, propõe o caminho inverso: é preciso analisar desde o início as situações reais para que os progressos concretos sejam discerníveis. “*Todo o exercício da razão prática, em vista a uma escolha real exige um quadro de comparações dos graus de justiça que permita esta escolha entre opções realizáveis, e não a identificação de uma situação perfeita, insuperável e talvez inacessível: é o problema da não-necessidade da busca de uma solução transcendental*” (p. 34).

2. Entre o racional e o razoável: o raciocínio da “escolha pública”. A segunda parte do livro tem como título: *Formas de raciocínio*. Como compreender a mudança de problemática, que nos leva do debate com Rawls à análise do raciocínio para a escolha pública? Esta tem toda a sua lógica, que pode não estar imediatamente evidente no texto. Dado que o agir, tanto individual como público, deve proceder

permanentemente a escolhas, como é que estas poderão justificar-se quando não se apoiam num acordo universal de base sobre a justiça, acordo, como se acaba de dizer, de tipo contratualista e destinado — erradamente segundo Sen — a formar as sub-regras aptas a resolverem os diferendos? Será que, sem uma prévia fundamentação do conceito de justiça, ficará aberto o caminho da irracionalidade, como se todos os comportamentos fossem aceitáveis e em pé de igualdade? Para não cair nesta incoerência exige-se uma avaliação das regras inerentes à formação do discurso prévio às decisões do agir.

A primeira resposta, que não será a do autor, propõe a racionalidade do discurso como critério possível para a fundamentação da escolha. Contudo, no reino do agir, não estamos confrontados — tal como diremos na terminologia aristotélico-tomista — com o uso da razão teórica, mas da razão prática. Como é que se apresenta a racionalidade prática do discurso ético-político, adequada a fornecer uma base de entendimento com os outros? O principal obstáculo provém do facto de os seres humanos não agirem necessariamente de modo racional; pelo contrário, a afectividade, as tendências e pulsões, os sentimentos espontâneos, egocêntricos ou não, invadem tantas vezes o campo das nossas decisões. Sen observa assim que existe um fosso entre as decisões racionais, que em teoria poderiam ser tomadas, e as escolhas reais.

A dificuldade aumenta quando a questão das escolhas públicas se torna objecto da reflexão económica. A questão formula-se então do seguinte modo. *“A assimilação de dois problemas diferentes (a escolha racional e a escolha real), hoje corrente numa grande parte da reflexão económica, suscita uma questão que merece a atenção: será a escolha racional (qualquer que seja a sua definição correcta) uma boa definição daquilo que for escolhido?”* (p. 223). Principalmente nas previsões da economia o desafio é grande: se as pessoas não agem segundo a racionalidade prevista pelos analistas, como compreender o valor das previsões? É aqui que Sen introduz o elemento central da sua resposta; embora possam não guiar as suas escolhas pelo critério da racionalidade, as pessoas não são insensíveis aos argumentos justificando as suas escolhas. *“A natureza do raciocínio ao qual os seres humanos podem ser sensíveis importa mais para a nossa démarche do que a sua aptidão para agirem racionalmente em todas as situações sem excepção”* (p. 225).

Com esta declaração abre-se então o processo do hiato entre a escolha racional concreta e “a teoria da escolha racional”. Isso quer dizer que Sen precisa de

analisar o modo como a “teoria da escolha racional” é desenvolvida por, pelo menos, uma grande parte dos economistas do passado e do presente. Ora, nesta teoria supõe-se que os seres humanos, agindo racionalmente, procuram maximizar o seu interesse pessoal, como se verifica na teoria utilitarista. Mas esta tese da *Theory of Rational Choice* (TRC) é precisamente a que o autor projecta refutar, embora tenha feito o seu caminho desde Adam Smith na reflexão económica.

Com efeito, esta tese pode admitir que o ser humano se guie por interesses altruístas, mas apenas se estes interesses coincidem com uma vantagem pessoal. Noto que a questão lembra o tema de um dos primeiros livros de Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*: nunca podemos sair dos nossos interesses, dado que mesmo o agir desinteressado iria corresponder também ao interesse do agente. Mas em Sen, o que está em causa é a possibilidade de poder pensar num agir desinteressado que vai mesmo contra os interesses do agente. Se assim fosse, seria a melhor prova do erro inerente à análise utilitarista assim como à “teoria da escolha racional”, que liga a racionalidade ao critério do maior interesse pessoal.

Para este efeito e na esteira de Adam Smith, Sen analisa a intervenção da empatia e do compromisso enquanto motivações do agir. Ora, Adam Smith, que foi geralmente considerado como o protagonista da tese segundo a qual, no fim de contas, cada sujeito age procurando o seu próprio interesse — por exemplo, o cliente da loja do talho dirige-se apenas ao egoísmo do vendedor —, tem também várias considerações sobre acções feitas por altruísmo puro, por uma generosidade que até prejudica os interesses do agente. Do mesmo modo, são as regras de bom comportamento ou de simples cortesia que nos levam a agir em proveito do outro, sem benefício pessoal. Sen dá um exemplo quase anedótico: um senhor está no avião e gosta de olhar pela janela, mas o seu vizinho de frente, ocupado com um jogo bastante infantil no seu tablet, pede-lhe para fechar a janela. O nosso homem julga que o outro perde o seu tempo com um jogo que não lhe traz nada de útil, nem aumenta o próprio bem-estar, ao passo que olhar pela janela corresponde a um interesse cultural. Contudo, por cortesia, abdica do seu interesse para fazer a vontade do jogador. Eis um exemplo de atitude social de bom comportamento, atitude adoptada simplesmente por respeito pelo vizinho de frente e que não está acompanhada por nenhum benefício humano ou cultural. Outros exemplos mais sérios desmentem igualmente o critério do maior interesse pessoal ou da busca da maior utilidade egocêntrica; quando alguém vai ajudar populações

carenciadas, sem ter em conta os riscos que corre para a sua saúde, isso comprova que está errada a tese utilitarista da procura do maior interesse pessoal, embora seja considerada na economia como critério de racionalidade da escolha.

A conclusão desta análise é, para Amartya Sen, a refutação da teoria da escolha racional comumente aceite em economia, como se o agir racional assim como a previsão das escolhas racionais devessem sempre obedecer ao axioma da busca do maior interesse pessoal.

Contudo, o que se perfila no horizonte desta discussão é ainda mais decisivo. Com efeito, segundo Rawls, os parceiros de diálogo, na situação imaginária do véu de ignorância, são movidos apenas pelo *medo* do infortúnio que poderia ser o seu lote, dado que não sabem nada daquilo que lhes poderia acontecer. Além disso, este diálogo sob o véu de ignorância faz-se apenas acerca dos bens primários, como o dinheiro, o respeito pela vida física, as vantagens pessoais e benefícios sociais. Ora, a esta limitação dos objectos da discussão, Sen responde que, fora do contexto do véu de ignorância, a discussão deve alargar-se e integrar, na questão da justiça, o leque dos objectos ou bens outros que não os bens primários, referidos no primeiro princípio de Rawls. E isso faz-se, pensa Sen, ao introduzir as finalidades concretas dos seres humano, por exemplo, a luta contra a fome e a pobreza, o desejo de uma repartição eticamente boa, etc. Deste modo, são as motivações e finalidades pessoais do agir humano que se tornam objecto do raciocínio concreto. Acrescentemos que essas finalidades lembram as análises de Paul Ricoeur, quando, no prolongamento de Aristóteles, descreve o ideal da vida eticamente boa.

No fim de contas, a chamada “teoria da escolha racional” deve ser abandonada em proveito das escolhas reais dos agentes, o que inclui a consideração das suas argumentações eventualmente não puramente racionais, mas pelo menos razoáveis e, enquanto tais, compreensíveis a partir da explicação das suas motivações. Portanto, a racionalidade da escolha deve alargar-se, modificar-se até incluir a partilha de argumentos baseados no razoável, e sem fixação sobre o critério do interesse meramente egoísta.

Tal é o sentido fundamental do título desta segunda parte do livro “Formas de raciocínio”, formas que incidem na escolha pública e privada e que opõem ao *racional* o puramente *razoável*. (Seria também interessante perguntar aqui, no termo destas considerações, se este estilo de debate não corresponde longinquamente a uma das consequências do estudo que Sen fez, no seu

doutoramento, sobre o paradoxo de Kenneth Arrow⁴. Mas não entraremos nesta discussão lateral).

3. A problemática das “capacidades”⁵. A consideração das finalidades do agir faz-nos entrar na terceira parte do livro, intitulado “*Os materiais da justiça*”. A este respeito, convém sublinhar que, bom conhecedor das culturas orientais, principalmente indianas, Sen recorre a elas, assim como aos autores antigos e contemporâneos desta tradição milenária. Por exemplo, numerosos exemplos provêm da literatura budista. Uma observação que, desde o princípio ao fim, guiou as suas análises é a diferença entre dois conceitos que, em sânscrito, definem dois aspectos da justiça, *niti* e *nyaya*. O conceito de *niti* “é utilizado para evocar a organização apropriada e o comportamento correcto”; refere-se ao conjunto das regras e procedimentos destinados a fazer reinar a justiça. Em contrapartida, a justiça como *nyaya* “exprime um conceito global de justiça realizada” (p. 46). Contempla, portanto, o resultado efectivamente conseguido. Em suma, trata-se da oposição entre *procedimentos* estabelecidos para realizar uma sociedade justa e a figura *efectiva* da justiça obtida mediante eles. A esse respeito, o autor refere um adágio do imperador Fernando I, irmão e sucessor (1555–1564) de Carlos Quinto: “*fiat justitia et pereat mundus*”, adágio no qual Sen discerne o excesso da confusão entre a justiça *niti* (o lado procedimental, aqui violento) e o resultado *nyaya* (aqui, a destruição do mundo).

Na base desta diferença podemos compreender a intuição de Amartya Sen quando se interessa mais pelo resultado obtido do que pelos métodos

⁴ “O teorema da *Impossibilidade de Arrow* define alguns postulados matemáticos que caracterizam o comportamento racional de um indivíduo e que os expressa por via de uma ordem de preferência; depois, vários indivíduos são colocados juntos para ver se o grupo também segue o mesmo comportamento, com uma ordem de preferência bem definida. A conclusão ao observar o resultado é a impossibilidade de obter uma ordem de preferência do conjunto de forma que satisfaça certas propriedades desejáveis. Resumindo, no mundo da economia, e assumindo ordens de preferências como as únicas formas de comparação interpessoal, o todo não só é maior como também pode ser bem diferente da soma das partes. O colectivo têm regras próprias de funcionamento e uma racionalidade preferencial diferente das individuais». (Cfr *Wikipedia*)

⁵ Traduzimos o termo *Capability*, escolhido pelo autor, por *capacidade*; Sen recorre a este termo no sentido específico de *aptidão humana* para realizar qualquer coisa. Dado que este termo se reveste exclusivamente deste sentido, a tradução francesa optou pelo anglicismo *capabilidade* (não presente nos melhores dicionários franceses), provavelmente para sublinhar o sentido de potencialidade humana inerente à “capacidade” no sentido de Sen.

procedimentais em prol da justiça. Notemos que esta orientação é contrária à de Rawls, o qual quer aceder à uma sociedade justa graças a um acordo baseado no método procedimental de fundamentar a justiça. A nova orientação de Sen não implica que o fim justifica os meios, mas que a consideração dos fins múltiplos que um ser humano se dá a si próprio é essencial para compreender o seu grau de liberdade concreta. Deste ponto de vista também, não se pode dizer que a teoria de Sen é de natureza contratualista. Com efeito, reintroduz, com o conceito central de capacidades, a ideia dos fins de uma vida, isto é, a consideração da existência humana a partir daquilo que ela pode ou poderia efectivamente realizar.

As capacidades medem de certo modo o leque das opções sobre as quais a liberdade pode exercer-se e, por isso mesmo, torna-se essencial no debate entre a liberdade individual e a busca da igualdade. Duas breves citações (p. 285) ajudam a compreender o desafio desta teoria: “*a abordagem pelas capacidades indica uma base informacional sobre a qual devemos concentrar-nos para avaliar e comparar as vantagens individuais globais*”; por outro lado, “*a abordagem pelas capacidades é um método de ordem geral que orienta a atenção para a informação sobre as vantagens individuais, avaliadas em termos de possibilidades e não em função de um “projecto” específico sobre a boa maneira de organizar a sociedade*”. Por exemplo, uma pessoa que ganhou muito dinheiro, mas que é ou ficou paralisada não pode ser declarada como tendo uma vida objectivamente bem conseguida do ponto de vista das suas “capacidades”; eventualmente preferiria dispor de possibilidades financeiras mais modestas e não ter que sofrer desta deficiência. Ao introduzir o conjunto das capacidades de cada ser humano, o autor tenciona aproximar-se o mais possível da figura pessoal de cada existência.

Lembremos que desde 1990, no livro *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur centrou toda a sua investigação filosófico-antropológica no conceito do *homo capax*. Contudo, os aspectos desta capacidade estruturavam-se à volta de quatro pólos, respectivamente a linguagem, a acção, a narratividade e a responsabilidade ética. Deste modo, estava em causa a compreensão antropológica global do ser humano. O projecto de Amartya Sen é, por um lado mais limitado, na medida em que as capacidades individuais são destinadas a entrar num projecto de comparação, em vista a determinar as condições da igualdade entre os seres humanos. Mas ao mesmo tempo, este projecto integra-se num quadro mais vasto na medida

em que a discussão sobre as capacidades visa uma organização mais justa da sociedade, e não primeiramente a compreensão filosófica do ser humano. As “capacidades” são fundamentais para averiguar a extensão e os limites da liberdade humana individual. Mas o seu papel fulcral intervém quando se trata de analisar as relações entre liberdade e equidade.

O binómio liberdade e equidade atravessa, como se sabe, as múltiplas ciências humanas, nomeadamente a economia, o direito, a sociologia, assim como todas as filosofias éticas e políticas, sem falarmos das regras do trânsito rodoviário. Por isso mesmo, o capítulo 14 — Igualdade e liberdade — que conclui a terceira parte poderia, de certo modo, ser uma primeira conclusão do livro.

Para este efeito, qual é o benefício que o autor retira da análise das capacidades? A multiplicidade das capacidades torna mais complexa a organização a distribuição justa na sociedade. Como instaurar uma igualdade entre existências diferentes do ponto de vista das suas capacidades? Sen pergunta: procuramos a igualdade entre o quê e o quê? Rawls privilegiava os bens primários. Mas mesmo a este respeito, podemos considerar algumas dificuldades, entre as quais esta, referida pelo autor: “sabe-se que em média as mulheres vivem mais tempo que os homens; será que a igualdade exige que se reserve mais cuidados médicos para os homens, por comparação às mulheres? A resposta exige o estabelecimento de regras procedimentais de comparação, assim como a presença de uma atitude imparcial. Em geral, a igualdade é reivindicada nas questões de rendimentos, de fortuna e de utilidades” (p. 355); mas a igualdade é sempre medida no seio de um determinado “espaço”, o que significa que se aceita uma desigualdade em outros espaços.

Porém, será possível instaurar a igualdade entre as respectivas capacidades dos seres humanos? A resposta negativa impõe-se; por isso mesmo, as capacidades não podem intervir sozinhas no esforço de medir as múltiplas dimensões de uma distribuição justa. *“Uma teoria da justiça — ou mais geralmente uma teoria adequada da escolha social normativa — deve ser tão vigilante sobre a equidade dos procedimentos como sobre a equidade e a eficácia das possibilidades concretas de que cada um pode dispor”* (p. 356).

Consideremos um exemplo não referido pelo autor. Há alguns anos, um homem portador de deficiências físicas desde o nascimento intentou um processo ao Estado francês pelo facto de, em conformidade com a lei sobre o aborto, não

ter sido abortado por causa da sua deficiência. Ganhou o processo, o que acarretava uma indemnização pecuniária. É evidente que ele foi imediatamente seguido por quantidade de portadores de deficiências, o que obrigou o parlamento francês a votar a lei segundo a qual o facto de estar vivo não podia ser objecto de uma contestação. Esta questão levanta uma questão ética: por que é preferível existir do que não ter existido, ou mais exactamente, porquê não se pode reclamar o direito de não ter começado a existir? Percebe-se que o espaço no qual se coloca a reivindicação de um eventual direito a não ter existido não se situa em terreno de *igualdade* com o do direito à vida. Com efeito é preciso, com certeza, ser vivo para reivindicar um direito qualquer. Pode-se discutir o direito ao suicídio, mas não a opção fictícia, de não ter existido. Portanto, não há igualdade possível de direitos, no campo em que o portador de deficiências se colocou.

Quanto à igualdade, podemos fixar esta afirmação do autor: *“a igualdade é irreduzível à sua manifestação num único espaço, seja ele o da vantagem económica, dos recursos, das utilidades, da qualidade concreta da vida ou das capacidades. O meu cepticismo relativo a esta interpretação monofocal das exigências da igualdade (que as limita à perspectiva das capacidades) inscreve-se numa crítica geral de toda a visão monofocal da igualdade”* (p. 358). A problemática da comparação prévia às questões de repartição justa necessita a existência de regras procedimentais e, neste campo específico, Sen dá razão a Rawls no tratamento da liberdade. Todavia, Sen acentua a pluralidade das dimensões da liberdade, não a limitando à liberdade de escolha, mas sublinhando a importância da possibilidade de realização de um estilo de vida. O que importa, é o facto de manter *“uma ideia plural da liberdade, não podendo esta ser limitada a um ponto de vista”* (p. 365)

Esta compreensão da liberdade recupera a consideração das finalidades existenciais que cada pessoa considera como podendo estar legitimamente ao seu alcance. O progresso da justiça numa determinada sociedade consiste então, não em fixar um projecto ideal global, mas em melhorar as circunstâncias concretas que bloqueiam as capacidades humanas, por exemplo, pela luta contra a pobreza em determinadas zonas habitacionais, bem como contra as discriminações sociais, raciais e outras. Os limites da minha apresentação impõem silenciar muitas reflexões e exemplos do autor sobre o sentido da liberdade. Importa, contudo, abrir a quarta parte do livro de Sen.

4. Justiça e democracia. Não se pode negar a lógica que preside ao encadeamento das partes do livro de Sen. Com efeito, após a análise das capacidades inserida no centro da dialéctica entre igualdade e liberdade, o que é que faltava senão a sua aplicação à teoria política da democracia? Ora, esta temática é precisamente o objecto da quarta e última parte do livro, sob o título “*Raciocínio público e democracia*”.

Sen passa em revista as experiências da democracia no mundo. Para ele, a ideia ocidental segundo a qual a democracia nasceu na Grécia para, no fim do século XIX, renascer nos Estados Unidos e na França revela um desconhecimento total das experiências democráticas do Oriente, quer na Índia, no Irão, no Japão, assim como, no passado, em determinados países do mundo muçulmano. É verdade que várias dessas experiências estiveram limitadas a grupos sociais e não a nações inteiras. De todo o modo, discorda veementemente da tese do Ocidente que reclama a hegemonia da descoberta do princípio democrático. Por outro lado, considera que existem vários modelos de democracia, de tal modo que não se pode pregar o modelo americano ou europeu como aplicável nos mesmos moldes em países não europeus. Deixemos, contudo, estas considerações que têm o seu valor e completam a nossa informação, deixemos também a sua ênfase sobre a necessidade de existência de Médias livres, para nos limitar à questão da justiça no mundo.

O autor introduz o problema da democracia graças à mediação que a presença do raciocínio opera entre a justiça e a democracia: “*o raciocínio público desempenha um papel central na análise da justiça. O que leva a fazer a ligação entre a ideia de justiça e a prática da democracia (...)*” (p. 386).

Ponho aqui um termo à presente apresentação, o que a deixa efectivamente inacabada, mas que, por isso mesmo, exige e permitirá a sua continuação no futuro.

Apesar de ser troncada, esta análise da grande obra de Amartya Kumar Sen dá-nos a impressão de um sobrevoo rápido, que, entre outras lacunas, omitiu falar da enorme quantidade de autores contemporâneos com os quais entra em diálogo, autores quase exclusivamente oriundos do mundo anglo-saxónico e indiano. Por outro lado, este novo e impressionante estudo, foi saudado com grandes elogios. Por exemplo, Hilary Putnam, da Universidade de Harvard, considerou-a como “*the most important contribution to the subject since John Rawls’s A Theory of Justice*”.

A única observação final que deixarei sem a provar incidirá sobre o estilo global da obra. Será que a oposição a toda a abordagem transcendental da justiça não está um pouco exagerada? Pode-se pensar que a crítica daquilo que chama “institucionalismo transcendental” tem como alvo principal todas as formas de contratualismo e Rawls em primeiro lugar. Com efeito, Sen desenvolveu, acerca da justiça, uma teoria mais pragmática e mais operatória, o que faz da sua investigação uma ética aplicada e, principalmente, aplicável aos grandes problemas do mundo contemporâneo, a fome, a pobreza, a guerra, o racismo, a democracia. Porém, é permitido pensar que a sua ética política não se substitui à necessidade de uma fundamentação metafísica da justiça, num terreno especulativo que não quis pisar ou que não achou compatível com o seu próprio discurso. Tal como a ética da discussão de Habermas, a teoria do raciocínio de Amartya Kumar Sen poderia ser interrogada na sua fundamentação especulativa. Mas isso seria um outro itinerário, que não invalida a grandeza desta obra.

(COMUNICAÇÃO APRESENTADA À CLASSE DE LETRAS
NA SESSÃO DE 29 DE NOVEMBRO DE 2018)