

Faculdade de Letras

A Ideia de Justiça de Amartya Sen: Uma Reflexão sobre a Teoria da Justiça

Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Dissertação de Mestrado em Filosofia
Título	<i>A Ideia de Justiça de Amartya Sen: Uma Reflexão sobre a Teoria da Justiça</i>
Autor/a	N’cok Lama
Orientador/a	Professor Doutor Diogo Falcão Ferrer
Identificação do Curso	2º Ciclo em Filosofia
Área científica	Filosofia
Especialidade/Ramo	Filosofia
Data	2015



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Índice

Agradecimentos	4
Resumo.....	7
Abstract:.....	8
Siglas Utilizadas:.....	9
Introdução.....	10
1.1. Justificação do estudo	13
1.2. Objetivos da pesquisa.....	15
Capítulo II. Desafios de A Ideia de Justiça de Amartya Sen	16
2.1. As fontes de inspiração da teoria de Amartya Sen.....	16
2.2. O Sentido da Justiça.....	22
2.3. - Importância e extensão da teoria de justiça de Amartya Sen.....	27
2.4.Importância da teoria de Amartya Sen e a sua crítica à teoria de John Rawls	31
2.5. As Facetas de injustiça no quotidiano.....	35
Capítulo III. Origem da teoria de justiça de John Rawls	38
3.1. – A justiça como equidade	38
3.2. Os princípios da justiça	40
3.3. A posição original e o véu de ignorância	41
4. Felicidade, bem-estar e potencialidades (“capabilities”)	43
4.1. O alcance e os limites da felicidade	46
4.2. O interesse probatório da felicidade.....	47
4.3. Felicidade, bem-estar e vantagens.....	50
4.4. Bem-estar e liberdade.....	53
5. A Democracia como Racionalidade Pública.....	55
5.1. A limitada tradição da democracia.....	57
5.2. Produções, ocupações e competências	59
5.3. – A noção da justiça em Amartya Sen	60
6. Conclusões	68
6.1. Conclusões	69
7. Anexo.....	70

7.1. Evolução política e prática de justiça na Guiné-Bissau	70
7.2. A dinâmica cultural e política dos povos Balanta e os Fulas: derivação essencial e necessária para elaboração de políticas sociais justas	74
8. Conclusão.....	81
9. Bibliografia	83

Agradecimentos

Todas realizações sociais e profissionais de cada indivíduo têm sempre por detrás de si um impulsionador, entre os quais conta-se um número considerável de contribuições, apoios, sugestões, comentários ou críticas vindas de todos os cantos da sociedade e de muitas pessoas. Ao longo da nossa vida, a importância das suas contribuições representa uma mais-valia, na medida em que, sem elas, teria sido difícil chegar a qualquer resultado digno de referência. Posto isto, acresce a necessidade de citar os nomes de pessoas e instituições que de uma forma ou outra tiveram ligação direta para a concretização desta realização e, por outro lado, realçar que a sua contribuição e influência nesta investigação; constitui um marco de reconhecimento, de justiça, de carinho e de reverência sentida por parte do autor desta pesquisa.

Aos meus pais, aos meus irmãos; às minhas madrastas; aos primos; aos meus vizinhos (Mário N’tanda; Teixeira N’tanda; Aiassé António Iamdi; Marcelino N’tanda, Mário João Kabi, Iabna, Cunté N’canha, etc.) e as suas respetivas esposas. Aos colegas de adolescência, os momentos que passamos juntos; contribuíram para a formação da minha personalidade. Foram momentos agradáveis, em que em conjunto, mesmo nas dificuldades, tivemos espaço de convivência pacífica, e de cuidado mútuo.

A fome que passamos juntos mostrou que o significado da sobrevivência exige uma concentração de energia em prol de uma causa coletiva. Por tudo isso, pela força de vontade e boa educação que me deram, agradeço-lhes por, entre inúmeras vicissitudes, sempre se terem preocupado em me educar/orientar e comigo partilhar tudo, na tradição, nos usos e costumes, por me terem dado o meu espaço para as minhas realizações, e, também por me terem inculcido a ideia de que a escola e o trabalho podem andar de mãos dadas, ainda que com dificuldades.

Também agradeço a sua paciência, pelo fato de nunca terem exigido nenhum esclarecimento a respeito da minha longa ausência de pelo menos treze anos, e de ter

abdicado de me somar aos banquetes familiares, o que muitas vezes me fazia confusão enquanto gerava neles curiosidade e compreensão¹.

Ao Prof. Dr. Diogo Falcão Ferrer, pela orientação séria e cuidadosa, pela crítica construtiva, a sua disponibilidade de todos os momentos e pela amizade com que sempre me recebeu. O seu exemplo de pessoa afável e sábio acompanhar-me-á como uma referência importante pelo resto da minha vida. Guarnecido me senti durante estes anos sob sua orientação, nele encontrei sempre a mesma disponibilidade e apoio pessoal. Por tudo isso, os meus sinceros agradecimentos.

À Comunidade Emmanuel, na pessoa de Dr. Horácio Lopes, Cláudia Farinha e Maria José Baptista, agradeço o apoio e carinho durante a minha passagem por Fátima, agradeço-lhes pela caminhada acompanhada, na partilha de questões éticas de responsabilização pelo outro, na determinação de prioridades com etapas definidas de integração ao longo das quais pude conhecer muitas pessoas em convívios e conversas informais alegres, troca de opiniões, análises críticas sobre a situação do quotidiano, e o tratamento de outros temas relacionado com as condições em que se encontram as comunidades em situações de conflito.

Apresentaram-me o terreno onde desenvolver as minhas capacidades e sonhos, para além disso, fizeram questão de me desafiar a ser igual e diferente de acordo com as realizações do quotidiano. Com eles, apercebi-me da abertura de uma porta de oportunidade, para através dela me projetar em busca do conhecimento e me sentir revestido em várias linguagens com que me poderia vir a confrontar.

À Dr.^a Maria Madalena Martins, por me ter apoiado antes e depois da minha chegada a Portugal, em especial neste trabalho indicando a forma correta de trabalhar as fontes de informação, cujo apoio durante a fase inicial permitiu amearhar um conjunto de informações que em muito contribuiu para a execução da dissertação. A sua disponibilidade e carinho manifestado desde primeiro momento permitiram-me encarar este percurso com afinco.

¹ Os banquetes familiares (tradicionalis) eram exaltados valores éticos, de equidade e de responsabilidade. Isto é, no momento dos banquetes estavam presentes lições de moral. Era uma forma de nos educar em ações concretas em como ser equitativo e agir ética e corretamente perante os mais velhos.

Ao Pe. Sousa, pelo apoio dispensado quando mais precisei, o meu muito obrigado.

Ao Doutor Livonildo Mendes, colega, amigo e irmão de há muitos anos, cujo comentários e sugestões me orientaram no primeiro esboço sobre o estudo, aos muitos documentos científicos que me emprestou, o seu sentido inequívoco com que analisa os fenómenos sociais e as alterações pontuais do quotidiano, as chamadas de atenção sobre vários aspetos e objetos privilegiados de um estudo que se quer científico, as suas sugestões e advertências contribuíram para que eu possa lançar mão de algumas valências culturais, cujas virtudes são de enorme valor no tratamento de questões de ética e de equidade social.

À família Araújo, [em especial ao Senhor Joaquim Araújo (vulgo Quinzinho), a Dona Florinda de Sá Araújo, aos filhos Fernanda Araújo, Manuela Araújo, Hélder de Jesus de Sá Araújo, ao João Amarildo de Sá Araújo, ao Celestinos José de Sá Araújo, ao Valdir de Sá Araújo e ao Manuel Cumesse de Sá Araújo (vulgo Culontché)], pelo apoio e acolhimento incondicional com que pude contar desde infância; pude usufruir de condições para estudar, e, pude ainda ganhar muita experiência no ponto de vista pessoal; a todos, o meu muito obrigado.

Ao senhor Armando Pereira Francisco, pelo apoio e aposta na compra e divulgação dos meus trabalhos de escultura e artesanato, o seu incentivo e valorização de arte, faz despertar em mim a noção de culto, paciência e de responsabilidade.

Às senhoras da reprografia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Alexandra Filipa Coelho, Maria Henriques Dias e Lina de Jesus, o meu muito obrigado pela sua amizade e carinho.

Para finalizar, quero agradecer ao amigo, Mestre Adulai Balde pelo constante encorajamento ao longo deste árduo trajeto. Por todo este apoio incondicional, o meu muito obrigado.

Resumo

A investigação que se apresenta está subordinada à temática de “*A Ideia de Justiça de Amartya Sen: Uma Reflexão sobre a Teoria da Justiça*”. Pretendemos não só oferecer uma visão global e histórica de aspetos importantes da questão da justiça, como também oferecer uma visão ética sobre as orientações propostas por Amartya Sen. Aludir-se-á aos traços que possam ajudar a superar as questões relacionadas com a injustiça social.

Por um lado, vamo-nos cingir à perspetiva de uma visão global e integrada sobre o panorama transcendental e comparativo, em *A Ideia de Justiça* de Amartya Sen e na teoria de justiça de John Rawls. O objetivo desta investigação é não só estudar a crítica de Amartya Sen à teoria de John Rawls, mas também compreender de que modo as orientações da teoria de Amartya Sen podem contribuir para a definição de uma teoria da justiça alternativa e diferenciada, tendo em conta a vida das pessoas no seu quotidiano.

Apurou-se que as decisões em matéria de justiça raramente foram acompanhadas por debates alargados, de modo a garantir que todos tenham dado a sua modesta contribuição em prol da implementação da justiça e da eliminação de injustiça. As principais conclusões a que chegamos levam-nos a constatar que a aplicação da justiça tem-se feito notar mais no papel do que na prática.

Palavras-chaves: A Ideia de Justiça; Amartya Sen; John Rawls; teoria da justiça; Guiné Bissau

Abstract:

The Idea of Justice of Amartya Sen: A Reflection on the Theory of Justice

This research is related to Amartya Sen's book, *The Idea of Justice*. Our aim is not only to provide a global and historical view in important issues about the theory of justice, but also to make a critical inventory about their consequences, and identify the main problems that social justice policy has to face nowadays, particularly in the modern society, in term of social judgments.

In this project, we aim to understand how policy guidelines set at the comparative perspective may influence the orientations and practices of social justice. Due to this fact, the analysis of transcendental and comparative perspectives was based mainly in *The Idea of Justice* by Amartya Sen and John Rawls theory of justice.

The objective of this investigation is not only to show the criticism of Sen's to John Rawls Theory, but also help to understand, how Sen's theory may contribute for the definition of an alternative and differentiate theory, taking into account people daily lives. It was found that the decisions on justice were rarely accompanied with extensive discussions, to ensure that everyone gave their modest contribution towards the implementation of justice and removal of injustice. The main conclusion we have achieved is that the applicability of justice has been remarkable more on paper than in practice.

Keyword: *The Idea of Justice; Amartya Sen; John Rawls; theory of justice; Guiné Bissau;*

Siglas Utilizadas:

Cf. - Confrontar

EI-AF – Enciclopédia Ibero-Americana de Filosofia

F.C.F. - Filósofos e Correntes Filosóficas

F.D.B. – Faculdade de Direito de Bissau

INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas

PC. - Perspectiva Comparativa

PT. – Perspectiva Transcendental

UEMOA - União Económica e Monetária de África Ocidental

Introdução

Este estudo tem como objetivo questionar a ação, a ideia e o horizonte da justiça social à luz do pensamento de Amartya Sen². A análise que pretendemos levar a cabo orienta-se para o estudo da teoria de Amartya Sen segundo a sua obra *A Ideia de Justiça*, tomando também em atenção a comparação e a sua crítica à teoria da justiça de John Rawls.

Antes de incidirmos sobre o tema, traçaremos algumas linhas do pensamento do autor. Para além do tema da justiça, teremos a oportunidade de fazer um breve registo sobre outras áreas de interesse, para as quais o autor deu o seu contributo. Amartya Sen deu uma importante contribuição para o estudo de outras áreas, nomeadamente a Economia e os Estudos Técnicos e Sociais, onde se destacam os contributos sobre questões acerca da fome e do bem-estar³. Uma das principais referências para a teoria de justiça tem origem na linha do pensamento de Adam Smith.⁴ Encontramos em Amartya Sen uma abordagem multidisciplinar, no qual introduz questões de natureza ética em articulação com o problema da denominada teoria da escolha social.

Esta investigação, para além de estudar a problemática em volta da teoria da justiça defendida por John Rawls, vai orientar o seu foco de atenção para as questões da *justiça social* nas instituições sociais, bem como as políticas por elas conduzidas. A partir do diálogo entre Amartya Sen e John Rawls, é possível encontrar orientações que podem imprimir uma nova dinâmica nas questões relacionadas com a justiça e a reformulação de vias para eliminação de focos de injustiças sociais.

² Amartya Kumar Sen (Bernardo Kliksberg) nasceu em 1933, em Bengal, na Índia. O seu pai era professor universitário (químico), facto que lhe proporcionou, desde de muito novo, a possibilidade de estar em contato com a elite de intelectuais indianos. Passou a sua juventude em Calcutá, onde estuda no Presidency College, de seguida vai para Cambridge (na Inglaterra), onde viria a completar os seus estudos. A sua carreira de docente universitário levou-o a uma das melhores escolas de Economia do mundo: Trinity College, à Univerdade de Dely, London School of Economics, Oxford University e, por fim, à Harvard University. A sua vida profissional não se esgota apenas na docência. Trabalhou como investigador abordando inúmeras áreas de economia, e foi também presidente da Sociedade de Econometria (1984) e da Associação Económica Internacional. Em 1998 foi agraciado com o Prémio Nobel de Economia.

³ Vide, A. Sen (1991) – *Pobreza e Fome: Um Ensaio sobre direitos e privações*, Terramar, Lisboa. Relativamente a estas abordagens, importa salientar que o autor procurou sempre conciliar as problemáticas económicas e filosóficas, sem se coibir também de abordar as temáticas políticas, por forma a fundamentar as razões da sua abordagem, da problemática da justiça nas nossas sociedades.

⁴ Cf. A. Smith, *Teoria dos Sentimentos Morais*, 1759.

De entre as várias posições anotadas nas leituras percorridas, vamos destacar argumentos contra e a favor da teoria de Rawls. Consequentemente, em articulação com as teorias em estudo, destacaremos ao longo do desenvolvimento deste trabalho pontos relacionados com injustiças de natureza ética que se inscrevem no nosso quotidiano e que pretendemos, como cidadãos, eliminar da nossa sociedade. A presente dissertação sobre o tema *A Ideia de Justiça - Uma Reflexão Sobre a Teoria de Justiça de Amartya Sen* apresenta, após o enquadramento teórico, uma análise sobre a justiça e as orientações sociais para a implementação da justiça.

Deste modo, propomo-nos apresentar, descrever e analisar a questão da justiça à luz das exigências impostas pela modernidade, por um lado, e a globalização, por outro. Tendo em conta que a dinâmica social exige uma nova abordagem sobre as questões que se prendem com a justiça, Sen abre caminho para uma perspectiva diferente da de Rawls. Neste contexto, destacaremos, no capítulo I, a vida e obra de Amartya Sen e o contexto histórico e social em que se situa *A Ideia de Justiça*. Procuraremos fazer uma análise sobre a forma como a justiça (no ponto de vista do autor) pode ser aplicada numa sociedade, onde muitos se vêm privados de direitos fundamentais e de realizar-se em liberdade.

Importa salientar que, apesar de progressos históricos em matéria de justiça, ainda existem casos de violação dos direitos sociais básicos. A análise terá por objetivo contribuir para um debate informado acerca de justiça. No capítulo II, orientaremos a nossa investigação para a crítica de Amartya Sen à teoria de justiça de John Rawls e outros teóricos de justiça no que se refere ao primado da justiça como equidade, ao valor atribuído a liberdade e às instituições e, por fim, aos princípios da justiça.

Teremos a possibilidade de discorrer sobre as relações e os pontos de implicação ou de exclusão acerca do sentido da justiça em ambos os autores, nomeadamente as perspetivas comparativa e transcendental, e sobre o valor da razão na discussão pública.

No capítulo III, prosseguiremos com as observações sobre a origem da teoria de justiça de John Rawls. Tomando como pressupostos argumentos de Amartya Sen, analisaremos as implicações da sua teoria face às exigências da modernidade e da globalização em matéria da justiça. No capítulo IV, prosseguiremos a análise de aspetos ligados à perspectiva teórica de liberdade, bem-estar e potencialidades (“capabilities”). O capítulo V apresenta a

teoria de Sen acerca da democracia como racionalidade pública. O capítulo VI apresentará, por fim, reflexões conclusivas sobre a teoria estudada e sobre o sentido da justiça.

Completa ainda o trabalho, um anexo acerca da situação atual da Guiné-Bissau na sua relação com o estudo da justiça nesse país a partir da teoria estudada.

1.1. Justificação do estudo

O panorama político edificado pela conquista de direitos sociais e de democratização das sociedades hodiernas tomou como prioridade a construção de um pensamento assente em princípios socialmente justos, apostando fortemente em campanhas de esclarecimento e implementação de políticas que visam pôr fim aos focos de injustiça. Ao longo de muitos anos, aconteceram mudanças políticas que, por um lado, proporcionaram grandes e graves constrangimentos na justiça e, por outro, contribuíram para a consolidação da democracia, a estabilidade política e o desenvolvimento socioeconómico das sociedades. Mesmo assim, a questão da justiça foi negligenciada na prática política das sociedades.

Na abordagem a que vamos fazer referência, estarão em primeiro plano as preocupações com as orientações públicas sobre a justiça nos domínios da saúde, educação e sobretudo as questões de igualdade de género, da “escolha social e do bem-estar” das sociedades. Para fazer face à nossa investigação, vamo-nos orientar através de duas perspectivas, uma comparativa e outra transcendental.

A “perspectiva comparativa” promovida por Amartya Sen orienta uma reflexão sobre os desafios relacionados com a justiça. Temos a noção de que há aspetos em que a justiça que nos é administrada carece de imparcialidade. A nova abordagem para a teoria da justiça, proposta por Amartya Sen, apesar de se apoiar na perspectiva de Rawls, apresenta grandes diferenças nos pressupostos e princípios orientadores, por comparação com a “perspectiva transcendental” de Rawls. Pode mesmo afirmar-se que houve uma significativa *transformação* nos princípios, pelo que é pertinente e oportuno tentar perceber como se processou essa *mudança de abordagem* da justiça proposta por Sen. Na tentativa de refletir esse mecanismo, analisaremos alguns aspetos da evolução da teoria da justiça a partir dos clássicos, nos dois contextos (comparativo e transcendental), através do enquadramento teórico, feito no capítulo I deste trabalho.

O desejo manifesto pelo autor desta tese de ver uma modalidade de justiça como a proposta por Sen consolidada nas sociedades atuais, com o objetivo de reorientar os princípios da justiça no sentido de uma verdadeira democratização de justiça social, e de a transformar num instrumento legal em prol do desenvolvimento da espécie humana (homens e mulheres), em todas as suas dimensões, no seio das sociedades que ambicionam

o reforço da sua autonomia para o seu desenvolvimento – estas foram as motivações e as circunstâncias que conduziram a escolha deste projeto de pesquisa. Mais em concreto, são múltiplas as razões que justificam estas nossas razões que apresentamos em seguida pela ordem hierarquizada de importância.

Em primeiro lugar, destacamos a prevalência e permanência, na sociedade atual, de um tipo de pensamento e ação assente no saber-fazer, que valoriza sobretudo o sucesso e a competição, por um lado, e, por outro, o reconhecimento de que aqui são esquecidas as questões centrais da existência humana, a qual acolhe igualmente os insucessos e os conflitos de tomada de decisão, ou seja, a contingência própria da condição humana. Mais do que nunca, é hoje universalmente declarado o valor acrescido que a justiça assume, como o “indicador” para o ingresso na sociedade contemporânea, marcada por profundas e sucessivas mudanças. A justiça deve ser, também, uma via de orientação rumo à globalização. Posto isto, a temática central da tese *A Ideia de Justiça: Uma Reflexão sobre a Teoria da Justiça na Perspectiva de Amartya Sen* aborda um desafio filosófico e sociológico, emergente das grandes necessidades humanas, em nome do progresso social, do “bem-estar” e da felicidade dos indivíduos.

Consideramos ser necessário reanimar a discussão no âmbito da justiça. Deve-se criar um ambiente propício a uma discussão pública e informada⁵. Para tal, há que promover o envolvimento de todos os profissionais de justiça, atores sociais e empresários, por forma a permitir que a aplicabilidade das leis possa promover a aprendizagem e formação sobre o objeto de justiça.

Em anexo, agregaremos à matéria do nosso estudo alguns exemplos sobre o problema da justiça na realidade da Guiné-Bissau. Importa realçar que se trata de buscar as razões de atrasos na justiça notados no país e mostrar, por outro lado, que existem condições favoráveis à realização da justiça, tomando em atenção algumas características culturais, que aqui iremos aventar. É de notar que as sociedades como a guineense são frequentemente caracterizadas como “atrasadas”. Ora, o conceito do “atraso” necessita de ser problematizado, pois supõe uma “norma” e uma “medida” que se pretendem objetivas e universais.

⁵ Esta é a pretensão de Amartya Sen na quarta parte da obra estudada. Amartya considera que se deve estabelecer uma relação entre o “uso público da razão”, como sendo portador de validade objetiva de juízos morais, por ser este uso portador de uma noção de democracia entendida como governo baseado na discussão pública (Vide pp. 428 – 432).

Contudo, para modalidade de justiça sob a perspectiva transcendental as questões sociais não se apresentam de uma forma ampla, porque são entendidas e tratada apenas como forma de se conseguir estabelecer uma teoria para a criação de instituições perfeitamente justas, ou para supor um acordo de partes sob “véu de ignorância”, isto é, no sentido hipotético. Nesta linha de pensamento, a teoria da justiça de Amartya Sen apresenta-se como alternativa em relação à teoria de justiça de John Rawls. A sua abordagem abrange áreas económicas, filosóficas e políticas, que incluem uma melhor compreensão das questões sociais.

1.2. Objetivos da pesquisa

Nas perspetivas de Quivy e Campenhoudt (2008) “uma investigação é, por definição, algo que se procura. É uma caminhar para um melhor conhecimento e deve ser aceite como tal, com todas as hesitações, desvios e incertezas que isso implica” (p. 31). Por isso, o nosso objetivo, é escolher um fio condutor e uma estrutura coerente na qual nos podemos apoiar e corroborar a nossa investigação com vista à obtenção de critérios para a implementação de justiça. Por isso, a partir da obra de Amartya Sen, os nossos objetivos são:

- Compreender a evolução da justiça no contexto do desenvolvimento social;
- Estudar a conceção de Amartya Sen no domínio da justiça;
- Conhecer as conceções e representações das correntes que se versam sobre a questão da justiça;
- Analisar interações e modos de coordenação entre diferentes perspetivas no setor da justiça;
- Refletir acerca dos meios para a promoção da justiça;

Por forma a fazer face a nossa investigação, partimos de uma **questão inicial**, para responder a questão como:

De que modo a teoria de Amartya se enquadra numa dinâmica da justiça social?

Desta questão inicial derivam quatro outras **questões orientadoras** que procuraremos explorar ao longo deste trabalho que são as seguintes:

- i) Que estratégias são necessárias para erradicação de injustiças sociais?
- ii) A teoria de Sen foi influenciada de alguma forma pela teoria de justiça de John Rawls?
- iii) Que conclusões teóricas e conceptuais se podem tirar a partir da leitura da teoria de justiça de Amartya Sen?
- iv) Quais os moldes das críticas de Sen à teoria de Justiça de Rawls?

Estas questões são elementos chave para a presente investigação. A sua abordagem releva várias dimensões, entre as quais salientamos três distintas, embora complementares a saber: (a) a justiça à luz do contexto político, e socioeconómico atual; (b) a análise e discussão do seu conceito: as suas origens históricas, as diferentes expressões que assume, o papel institucional que representa e as conceções e práticas que lhe dão forma; (c) finalmente, a identificação de políticas e práticas significativas de justiça no ponto de vista de Amartya Sen, no contexto da sociedade atual.

Capítulo II. Desafios de A Ideia de Justiça de Amartya Sen

2.1. As fontes de inspiração da teoria de Amartya Sen

A *Ideia de Justiça* de Amartya Sen divide-se em quatro partes que passamos a referir. Na primeira parte, o autor faz referência “às exigências da Justiça”, na segunda refere-se “às formas de argumentação” a luz de um pensamento racional, na terceira reflete sobre “os materiais da Justiça” e na quarta e última parte, apresenta um apanhado geral sobre “o uso público da razão”. Ora ao organizar o seu livro desta forma, o autor dá a entender, por um lado, que existe um diálogo entre as várias ciências e uma multiplicidade de argumentos em torno da justiça. Começa por colocar em diálogo vários autores de linhagem diferente, como sejam Adam Smith, Karl Marx ou John Stuart Mill. Por outro lado, move a sua crítica a John Rawls. A nossa referência a estes autores tem como objetivo conhecer algumas das influências através da qual se inspira Amartya Sen.

A expressão “justiça” foi usada pela primeira vez pelo poeta Hesíodo⁶. Em Hesíodo, a justiça é considerada uma das virtudes cardiais, na medida em que se aplica a pessoas, às situações em que se encontram inseridos na sociedade e às ações que devem ser tidas em conta no seu dia-a-dia⁷. Amartya Sen reflete sobre desafios a nível da justiça. No que se refere ao conteúdo da justiça, importa evidenciar os seguintes cinco aspetos: 1. - A existência de critérios fundamentais. 2. - A sua aplicação em instituições sociais básicas.

O critério da justiça deve ser estabelecido a partir da satisfação de certas necessidades, e deve ser igual para toda sociedade, na medida em que a sua efetivação conduziria ao estabelecimento de um sistema socioeconómico sustentável de tipo igualitário na distribuição de recursos.⁸ Estamos certos de que os pressupostos orientados nesta forma de pensar podem contribuir de forma positiva na implementação de políticas sociais justas. Outro aspeto não menos importante tem a ver com um terceiro ponto a saber, 3. - A transformação da sociedade feita com base no escrutínio da justiça.

Para finalizar, os pontos 4 e 5 visam mostrar que os critérios da necessidade e o sistema social coerente constituem o fundo de medidas de fiscalização constante, que funcionam como alicerce de toda e qualquer teoria que se quer coerente. Na perspectiva de Fernando Quesada, a evolução do conceito e das teorias que versam sobre a Justiça a sua origem e motivações morais, ou os critérios básicos, não são temas de erudição cultural. Acresce que o conhecimento deste processo histórico tem um importante significado para todos os conceitos, bem como, naturalmente, o da justiça.⁹ Na Enciclopédia Ibero-Americana de Filosofia¹⁰, a justiça e o valor são apresentados como virtudes, porque são constitutivos dos sujeitos humanos. Em outros casos, a justiça pode referir-se às situações ou estado de coisas.

⁶ Em “Os Trabalhos e os Dias”, Hesíodo trata da relação dos homens entre si e com os deuses e, nesse contexto, o conceito de Justiça (*díke*) possui papel determinante, ao nomear simultaneamente uma divindade, isto é, um princípio teológico de organização social, e também a prática social de resolução pacífica de conflitos (Hélade, p. 86 in Trabalho e Dias, pp. 274 -280)

⁷ Vide E.I-A.F, p. 153.

⁸ E.I-A.F, p. 154.

⁹ Sen 2011, p. 154

¹⁰ Vide E.I-A.F, p. 155.

No entanto, neste segundo sentido, não se pode falar de situações justas, uma vez que um estado de coisas não aparece como um tipo de objeto que se possa qualificar de justo, prudente ou como dotado de domínio sobre si mesmo.

Em Aristóteles a justiça é uma virtude (como por exemplo, ser prudente, valente ou forte) que se orienta em benefício de sujeitos. Ora, neste caso concreto, a justiça deve orientar-se para o bem-estar das pessoas e das sociedades, isto é, uma justiça enquadrada em uma teoria que possa servir de base para reduzir injustiça e incrementar a justiça, em vez de apenas procurar uma caracterização das sociedades perfeitamente justas.¹¹ Pois o benefício próprio deve ter em conta as exigências impostas pela adoção de orientações socialmente justas. Ainda segundo Aristóteles, o reconhecimento do duplo sentido de justiça (como virtude e, como estado de coisas), só é possível se conseguirmos responder a esta questão: *pode existir injustiça ou ações injustas sem tomar em atenção as pessoas concretas envolvidas no estado de coisas?* Obviamente que não.

Os sujeitos são objeto privilegiado para o escrutínio da justiça, o duplo sentido do conceito deve ser analisado à luz dos objetivos que devem ter em conta as intenções tais como a liberdade e a própria constituição do sujeito¹². Ainda sobre o próprio sentido de relação entre pessoas, esta só é justa se os objetos de intercâmbio forem justos. O segundo vai no sentido de proporcionar a “distribuição” (de privilégios como propriedades, oportunidade de exercer direitos e deveres, tais como a educação, a saúde e outros direitos sociais) adequada de bens à escala global.¹³

Sen serve-se das posições do economista e filósofo escocês Adam Smith, que na sua obra *A Teoria dos Sentimentos Morais* (1759), propôs uma análise sobre a objetividade da razão em matéria de convicções política e éticas. Segundo Smith, não devemos desviar o nosso olhar para outros fatores que nada têm a ver com a questão da justiça. Sen, por sua vez, serve-se deste argumento para criticar John Rawls que teria justamente misturado a questão da justiça com outras questões diferentes. Ao tecer a sua crítica com base em Smith, Sen não está a acusar Rawls de “paroquialismo”, mas a sua questão prende-se com

¹¹ Sen 2010, p.12

¹² Vide E.I-A.F, p. 155

¹³ Vide E.I-A.F, pp. 156-157.

a estratégia adotada por este para alcançar a “justiça como equidade” por meio da posição original.¹⁴

A título de exemplo: 1. deve-se fazer uma análise sobre o que se deve considerar ser razoável e irrazoável; e, 2. fazer uma retrospectiva sobre o que é viável ou inviável. Ressalvamos aqui a existência de diferenças e semelhanças no pensamento de Smith e Rawls que analisaremos em seguida. Enquanto Adam Smith olha para uma perspectiva geral, apostando na necessidade de se abrir a uma discussão informada para evitar o “paroquialismo”, Rawls dirige a sua atenção sobretudo para os interesses pessoais.

Smith, pelo contrário, faz saber que para chegarmos ao conhecimento de causa é necessário adotar uma discussão pública que elimine as pretensões de individualismo para, a partir desta abertura de perspectiva, podermos lançar mão de diferentes visões. A insistência de Smith nesta metodologia visa proporcionar ao “**espetador imparcial**”¹⁵ uma fórmula de distanciamento em relação aos sentimentos paroquiais pessoais. A teoria da justiça de Rawls é bem diferente da perspectiva da teoria da justiça de Adam Smith. Todavia, as relações entre os dois autores não se deixaram encerrar na exclusividade de argumentos, porque existem pontos de contato. Ora dada a estrutura da análise que Rawls faz derivar da necessidade de um “equilíbrio reflexivo” para a determinação das nossas preferências e prioridades pessoais, bem como do nosso pessoal sentido da justiça, Sen aponta diversas críticas à forma como Rawls pretende chegar à equidade. Por exemplo, Sen valoriza, contra Rawls, os pontos em que Smith defendeu a necessidade de abertura, e interesse pela percepção a que se chegaria do ponto de vista dos “olhos do resto da humanidade”.¹⁶

Sen distingue três planos de observação: primeiro a insistência relativamente à imparcialidade aberta, à legitimidade e a importância da “relevância do esclarecimento”; segundo, a perspectiva comparativa (e não apenas transcendental) e, terceiro, o fato de Sen aceitar o envolvimento de realizações sociais (indo além da mera busca das instituições justas).¹⁷ Existe uma ligação entre os três pontos acima referidos. Relacionam-se na

¹⁴ Sen 2010, pp. 187-188.

¹⁵ A figura do espectador imparcial é desenvolvida por Adam Smith na *Teoria dos Sentimentos Morais*, como um mecanismo de escrutínio crítico e de discussão pública. Citado in Sen 2010, p. 198.

¹⁶ Sen 2010, p. 188.

¹⁷ Sen 2010, p. 198.

questão da justificação de argumentos válidos para além dos limites das comunidades locais, que podem permitir que mais princípios entre si contraditórios sejam admitidos à consideração com o fim de se dar resposta a uma imensa variedade de questões em torno da justiça.

Discorrer sobre a imparcialidade implica tomar em atenção as opiniões e os fatos. Mas, para que tal aconteça e reúna consenso, será preciso rigor e, para haver rigor é preciso recorrer ao uso da razão que nos autoriza a praticar a imparcialidade no momento da implementação de justiça, rejeitando a alienação da razão. Porém, o critério da objetividade é a imparcialidade, que Sen faz questão de vincular à ideia de argumentação pública, ao contrário de John Rawls e de outros teóricos da justiça ligados à corrente rawlsiana. A aposta de Sen recai na ideia de que todos temos capacidade para ser comedidos, quando se trata de nos abirmos ao mundo da argumentação, do debate e na aceitação de informações que visam contribuir para a implementação da justiça.

Assim sendo, Sen pretende que a imparcialidade é a possibilidade, perante “posições contrárias”¹⁸, de que estas possam ao mesmo tempo sobreviver ao exame crítico da racionalidade por forma a fazer vincar os preceitos das convicções éticas e políticas concretas e objetivas. Nas suas considerações, Amartya Sen não se limita somente à análise das instituições, uma vez que a sua pretensão é desenvolver uma teoria da justiça que tenha em linha de conta a vida concreta das pessoas (os seus padrões culturais, os seus comportamentos, as suas condições socioeconómicas). Ao se desdobrar nesta busca, Sen preconiza uma perspectiva da justiça que tinha sido excluída no projeto de John Rawls. Por isso, ao iniciar o seu projeto, Sen não só se inspirou no pensamento filosófico de Rawls como também de Adam Smith, em especial no conceito de “espetador imparcial”¹⁹, de modo a obter um mecanismo crítico de discussão pública. Tendo em conta esta situação, acreditamos que a obra de Sen orienta o seu diálogo com a filosofia tendo como alvo principal John Rawls, e alguns aspetos da teoria económica.

¹⁸ Sen 2010, pp. 73-74.

¹⁹ Adam Smith em *A Teoria dos Sentimentos Morais*, esclarece que o homem é um ser movido por paixões e ao mesmo tempo autorregulado pela sua habilidade de raciocinar e - não menos importante - pela sua capacidade de simpatia. Daí que desta dualidade resulta a possibilidade de os homens tanto se lançarem uns contra os outros, quanto poderem ser movidos a criar racionalmente instituições pelas quais a luta mutuamente destrutiva pode ser mitigada e mesmo voltada para o bem comum. É neste contexto que lança a sua ideia de “Homem interior” com capacidade para evitar comportamentos egoístas que possam pôr em causa a sobrevivência da sociedade. (Adam Smith 1759, Cap. V, p. 207 e ss).

É de notar que a linha de pensamento defendida por Amartya Sen faz sobressair a ideia de que é impossível construir instituições perfeitas, mesmo hipoteticamente, como pretende John Rawls. Para Sen, quando se pretende laborar para o bem da justiça, é necessário concentrar o foco de atenção no estabelecimento de critérios que nos permitam tornar as nossas escolhas as mais justas possíveis e não absolutamente justas.

Sendo uma das suas preocupações a vida concreta das pessoas, as condições em que vivem e as privações por que passam, Sen faz notar que não se pactua com princípios que põem em causa a expressão das liberdades de cada um, apelando para a sensibilidade de cada indivíduo (no seu posto de trabalho na sua família, nas instituições), para contribuir na busca de soluções para o bem da sociedade e para as políticas que possam imprimir uma dinâmica para a implementação de justiça social, diferentemente daquilo que é protagonizado por Rawls através da sua teoria de contrato social, na posição original. Segundo Rawls, a ideia intuitiva da teoria da justiça como equidade é apresentar os princípios de justiça como sendo, eles próprios, objeto de um acordo original numa situação inicial devidamente definida. Daí que os sujeitos, que estão interessados em prosseguir os seus sonhos de participar numa associação em instituições, devem aceitar de forma incondicional as exigências impostas pelos princípios.

No entanto, o problema da justificação da situação inicial é resolvido através da demonstração de que há uma interpretação da situação inicial que é aquela que melhor expressa as condições para a escolha de princípios que, geralmente, são vistos como razoáveis mas que, simultaneamente, levam a uma conceção que representa os nossos juízos ponderados, obtidos em equilíbrio refletido.²⁰ A ideia da posição original sustentada através do véu de ignorância tem como objetivo estabelecer um processo equitativo, para que quaisquer princípios escolhidos sejam justos. Mas a intenção que está na base do estabelecimentos destes critérios visa anular efeitos de contingências específicas que levam os sujeitos a oporem-se uns aos outros e que os fazem cair na tentação de explorar as circunstâncias naturais e sociais dos outros em seu benefício.

²⁰ Rawls 1993, p. 110.

Tendo em conta esta situação, as partes, estando situadas ao abrigo do véu de ignorância, não têm conhecimento de como as várias alternativas iram afetar as suas situações concretas e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em considerações gerais.²¹

2.2. O Sentido da Justiça

Importa salientar que entre os clássicos, o conceito de justiça se configura de várias formas. Um dos exemplos pode-se encontrar nas formas como Platão e Aristóteles debatem sobre o conceito.

Na *República* de Platão “Sócrates (c. 470-399 a.C.) conduz o diálogo tendo como objetivo encontrar a definição de “justiça”. A primeira pessoa a ser visada é Céfalo que respondeu desta forma: “Justiça é dizer a verdade e restituir o que se tomou de alguém...” (331c). Em seguida Céfalo se retira do diálogo deixando o posto ao seu filho herdeiro Polemarco. Este por sua vez define a Justiça como “dar a cada um o que lhe é devido”; Sócrates responde com ironia: deve-se restituir algo a alguém que está fora do juízo? Adiante e, como consequência da ironia move Polemarco a afirmar que “a Justiça é favorecer os amigos e prejudicar os inimigos”, ao que o próprio Sócrates alerta: “Se alguém disser que a Justiça consiste em restituir a cada um aquilo que lhe é devido, e com isso quiser significar que o homem justo deve fazer mal aos inimigos, e bem aos amigos – quem assim falar não é sábio, porquanto não disse a verdade. Efetivamente, em caso algum nos pareceu que fosse justo fazer mal a alguém (335e).”²²

Desta forma, segundo Platão só pode ser um ato feliz o que é praticado de forma justa, ao passo que, uma ação é infeliz quando é injusta. Para Platão, o conceito de justiça envolve todo o comportamento do ser humano. A definição de justiça na perspectiva de Platão assume um caráter antropológico, uma vez que tem em conta o valor humano, fato esse que nos leva a acreditar que a forma de pensar de Amartya pode de algum modo ser

²¹ Rawls 1993, p. 121.

²² Pereira 1993, pp. 9- 18.

conduzida a esta concepção antiga. A sua preocupação inscreve-se também nessa linha de caráter antropológico, não do homem enquanto ser solitário, mas do homem enquanto ser socialmente solidário.

Já dizia Aristóteles, que a justiça é uma virtude que consiste em cumprir o dever de dar às pessoas o que lhes é devido, ou seja, a “equidade”²³. Para Aristóteles, “*a sociedade é associação de bem-estar e da virtude, para o bem das famílias e das diversas classes de habitantes, para alcançar uma existência completa que se baste a si mesma*”.²⁴

Portanto, Aristóteles propõe analisar as questões ligadas ao bem-estar e à ação. Porque, apesar da utilidade se configurar como fonte de valor, esse fato não constitui matéria para se assegurar que o sucesso de uma pessoa se possa resumir em termos de bem-estar. Portanto, a ideia de justiça de Amartya Sen vai no sentido de mostrar que uma teoria da justiça só pode ser considerada como tal quando se baseia nos sentidos de justiça “comunicativa e distributiva”; porque ambos podem contribuir para a prática da justiça social²⁵ de forma imparcial. O objetivo da teoria da justiça de Amartya Sen é clarificar como devemos tratar as questões da amplificação ou reforço da justiça e da eliminação da injustiça²⁶.

Partir deste objetivo vai permitir melhorar as orientações para a efetivação de juízos socialmente justos para a sociedade. Importa, no entanto, acrescentar que é importante considerar as influências históricas contingentes e as divergências teóricas nas orientações da reflexão filosófica entre os principais teóricos contemporâneos. Deste modo, puderam oferecer uma apresentação diferenciada e coerente de uma teoria de justiça equitativa. A fim de introduzir as diferenças entre as correntes igualitárias, libertárias e utilitárias da justiça, começamos por traçar esta história narrada por Amartya Sen, tomando como

²³ Esta forma de equidade segundo Aristóteles; é permitir que o homem, tendo herdado da natureza todas as armas da sabedoria e da virtude, deve valer-se delas, por forma a combater as más paixões. Ou seja, fazer que com a necessidade social “a justiça” seja absorvida como regra de vida para a associação política, porque uma decisão sobre o que é justo, constitui o direito (Aristóteles 1975, p. 11)

²⁴ Aristóteles 2004, p. 125.

²⁵ Importa situar que a noção de justiça e sobretudo da justiça distributiva foi utilizada desde os tempos de Aristóteles, onde se empregava ocasionalmente o termo «justiça social» de forma limitada. Mais tarde surge o conceito de justiça social, introduzido pelos autores liberais (John Stuart Mill, Leslie Stephen e Henry Sidgwick) do século XIX, sobre as questões éticas do sistema económico-social dominante da época (Miller, p. 324).

²⁶ Nesta linha do pensamento, Amartya afirma que não tem como objetivo oferecer soluções para as questões relacionadas com a natureza da justiça perfeita (Sen 2010, p. 11 - 12).

exemplo três crianças em disputa por uma flauta. Ana, Bernardo e Carla são três crianças a discutir por causa de uma flauta. “Ana diz que a flauta deve ser dela, porque ela é a única de entre as três que sabe tocar flauta. Bernardo alega que não (que a flauta tem que ser dele), porque ele é muito pobre e não tem nada com que brincar. Carla, por sua vez, diz que ambos (a Ana e o Bernardo) estão errados porque, na verdade, quem fez a flauta foi ela e, portanto, não tem dúvidas que a flauta é dela”.²⁷ É uma história simples e clara. Nela encontramos a imagem de três crianças em representação de três correntes que vamos passar a descrever no parágrafo a seguir. Tendo em consideração a tríade (Ana, Bernardo e Carla) encontrada no exemplo referido na obra de Sen.

Na ilustração, Sen exemplifica as três formas clássicas de ver a justiça: O *igualitário*, cuja principal preocupação é diminuir as diferenças entre ricos e pobres, preferiria que a flauta teria que ser do Bernardo; o *libertário* pôr-se-ia imediatamente ao lado da Carla: que alega ter direito total ao fruto do seu trabalho. Por último o *utilitarista* tem algum trabalho a escolher: por um lado, põe-se ao lado da Ana, uma vez que ela é a que pode tirar mais proveito do objeto, por ser a única que sabe tocar flauta. Por outro lado, inclinar-se-ia para o Bernardo, porque o seu ganho incremental de felicidade seria grande se lhe for entregue a flauta, uma vez que ele não tem mais nenhum brinquedo com que brincar.²⁸ Sobressai das observações de Amartya Sen uma preocupação com as questões sociais. Parte das suas preocupações podem ser encontradas nas histórias, analogias e artigos que tratam de questões como a fome, a situação das mulheres e das crianças vítimas de injustiça no mundo.

Ou seja, a sua primeira preocupação orienta-se para criação de uma teoria de justiça que possa servir de base para uma racionalidade prática, com meios para ajuizar como reduzir a injustiça e incrementar a justiça, em vez de procurar uma caracterização das sociedades perfeitamente justas. A segunda ideia visa a possibilidade de resolver com sucesso muitas das questões comparativas atinentes a justiça.

²⁷ Sen 2010, p. 51.

²⁸ Sen 2010, pp. 51-54

Por fim, mostrar que as injustiças remediáveis podem estar relacionadas com transgressões comportamentais, isto porque a justiça está ligada à maneira como vai correndo a vida que as pessoas vivem e não apenas à natureza das instituições que as rodeiam²⁹. Isto é, através de uma discussão pública³⁰ aberta e informada, conseguimos exprimir e tecer considerações relativas à liberdade de expressão, o direito à informação e a possibilidade de encontrar espaços para uma discussão informada, sem esquecer que também temos responsabilidades em cumprir com os nossos deveres. Importa inferir que o apanhado histórico que nos é dado por Amartya Sen serve para esclarecer que a ligação à tradição do Iluminismo Europeu não serve de pretexto para fazer do seu pensamento obra de carácter particularmente Europeu. No seu pensamento, encontramos ideias originais de sociedades não ocidentais, nomeadamente o pensamento e os conceitos originários da história intelectual indiana.³¹ Tendo em conta esta referência, Sen vai-nos conduzir a uma confrontação de noções de cultura na civilização Indiana. Por isso, lembramos que o pensamento de Amartya Sen não só deriva do Iluminismo Europeu como é também resultante do pensamento indiano, derivado de tradições milenares cujos fundamentos remontam reflexões de carácter racional. Ao orientar a sua reflexão sobre as duas tradições (Ocidental e Oriental), Amartya Sen declara que não há discordância entre elas.

Os defensores desta tradição Iluminista não só estão mais voltados para a identificação das combinações ou arranjos institucionais que mostrem ser perfeitamente justos para uma sociedade, como também evidenciam a sua atenção àquilo que caracteriza a perfeição da justiça, orientada para a identificação da natureza do que é perfeitamente justo, sem se preocupar com as sociedades que existem na realidade.

Ou seja, os defensores do Iluminismo transcendental não se preocupam em empregar a sua linha de investigação para as sociedades efetivas que possam acabar por emergir, uma vez que as pessoas envolvidas para a concretização do projeto (de Institucionalismo transcendental) não representam as pessoas como elas são, mas como se pretende que

²⁹ Transposto para os termos da problemática filosófica, o primeiro ponto levanta a problemática da ação social, em segundo lugar, temos a questão da organização social e o terceiro ponto tem que ver com a questão de mudança social e da ação histórica. Mas, importa esclarecer que nenhum dos pontos é independente dos outros. Portanto, o que Amartya Sen quer mostrar com esta análise, é que uma perspectiva de justiça quer-se sempre o mais global possível e tem de ser igualmente abordado duma maneira global (pp. 12 – 16).

³⁰ Amartya Sen faz notar que os conceitos para além de se exprimirem em ações concretas, também se exprimem por palavras que dão origem aos conceitos (Sen 2010, pp. 16 – 17).

³¹ Sen 2010, pp. 17-21.

sejam. Trata-se antes de administrar um número de princípios utopicamente concebidos, com o objetivo de adquirir um estatuto mergulhado em pressupostos transcendentais.

Chegamos pois à conclusão de que a perspetiva defendida por Rawls e outros teóricos de justiça estão mais voltadas para a forma de pensar “contratualista”, por se tratar de uma alternativa ideal relacionada com a escolha de instituições ideais. A partir dos pressupostos argumentativos envolvidos na crítica movida por Amartya à perspetiva iluminista apoiada por Rawls e outros teóricos de justiça, pode-se abordar o ponto central da sua teoria de justiça, tanto no que se refere à questão da ação quanto à natureza da sua teoria, função e resultados a que Rawls pretende chegar na conceção da sua teoria de justiça como equidade.

Para Sen, a moralidade é, de “per si”, valiosa porque permite que haja a possibilidade de fazer uma análise mais abrangente sobre as características normativas que devem reger o comportamento. É importante esclarecer que existem diferenças abissais entre as perspetivas transcendental e comparativa. Segundo o autor, há dois pontos que precisam ser esclarecidos acerca da primeira perspetiva que aqui passamos a explicar: 1. Em primeiro lugar, a perspetiva transcendental está mais orientada para um percurso de comportamento ideal; 2. Em segundo, a perspetiva comparativa mais orientada para o efetivo comportamento das pessoas. Sen caracteriza a perspetiva transcendental como focada em arranjos (arrangement-focused) na medida em que busca definir os arranjos sociais formadores de uma sociedade perfeita. Encontramos nesta linha de pensamento, Hobbes, Rosseau, Kant e Rawls.

Segundo estes autores, é impossível fazer uma avaliação de juízos de forma objetiva, sem se ter em conta os princípios de justiça. Contrariamente a esta, a perspetiva comparativa situa-se como a perspetiva da justiça que se preocupa com as realizações sociais que resultam de instituições reais. A perspetiva comparativa não só se mostra solidária e responsável por questões sociais reais, como também mostra ser imparcial na tomada de posição face às questões sensíveis da vida quotidiana das pessoas reais e as suas vidas. Ou seja, na perspetiva comparativa, os membros se envolvem em comparações de sociedades que já existiram ou que terão a possibilidade de vir a existir na realidade, excluindo por completo inquirições transcendentais em busca de sociedades perfeitamente justas.

A perspectiva transcendental - tendo nos seus estatutos “a valorização de um ideal de justiça centrado a partir da sua relação com a sociedade e instituições perfeitamente justas, investiga a norma que dirige os comportamentos em contextos políticos e morais”³². Então, como alternativa, Amartya faz saber que este não deve ser o caminho para a implementação de uma teoria de justiça que zele para o bem das sociedades, e propõe criar uma teoria baseada não em instituições ideais, mas em capacidades que todos os membros da sociedade devem poder desenvolver livremente ou, dito de outro modo, na satisfação de necessidades fundamentais de todos os seres humanos.

Isto porque os teóricos que defendem a perspectiva comparativa têm como objetivo remover injustiças já identificadas e permitir que as pessoas possam contribuir com as suas ideias e convicções para o bem da justiça. Antes de passarmos à análise dos fundamentos sociais da ação humana que estão na base da exposição de Amartya Sen, importa notar que existe uma dinâmica relacionada com a questão social.

2.3. - Importância e extensão da teoria de justiça de Amartya Sen

Deve-se notar que a teoria da justiça de Amartya Sen é tão extensa quanto o seu pensamento. Nota-se este fato na abordagem que faz das questões sociais. A finalidade da obra de Sen é oferecer instrumentos teóricos no âmbito da teoria da justiça que possam contribuir para a redução da injustiça, a começar pela erradicação de miséria, desigualdades de género e promoção da justiça social.

O que Sen quer mostrar com o exemplo da flauta referido no ponto anterior é que há mais do que uma perspectiva relevante quando se fala em justiça. Neste quadro, Amartya Sen também faz a distinção entre dois conceitos indianos de justiça que acompanham toda a obra: a diferença entre *niti* e *nyaya*.

³² Segundo Amartya por influência de Rawls, “a caracterização das instituições perfeitamente justas se converte na tarefa central nas modernas teorias de justiça”. Amartya promove, pelo contrário, uma investigação que não venha incorrer no mesmo erro provocada pela perspectiva transcendental (Sen 2010, p.45).

A justiça, segundo Sen, deve ser vista segundo duas definições diferentes, que correspondem a estes dois termos do pensamento hindú. Entre os principais usos de *Niti* encontram-se a “justeza organizacional e correção do comportamento”, como veremos mais abaixo. *Nyaya*, em contrapartida, designa “um conceito abrangente de justiça realizada”. Esta distinção é central para a concepção de Sen, porque mostra que a correção formal das instituições não é, por si, só, suficiente para definir a justiça, mas é preciso tomar em atenção o tipo de sociedade onde essas instituições existem.

A justiça formal e a correção abstrata de instituições perfeitamente justas de nada servem se essas instituições são cegas para o outro aspeto crucial da justiça, ou seja, a prevalência de relações justas entre as pessoas e uma sociedade que realiza concretamente e materialmente a justiça. Sen fala-nos do Imperador Fernando I que, no séc. XVI, terá exclamado “*fiat justitia et pereat mundus*” (“faça-se a justiça ainda que o mundo pereça”). Esta seria uma *niti* inteiramente cega para as consequências da sua ação ao nível da *nyaya*, uma justiça que não toma a consideração das suas consequências reais. Sen aproxima da concepção unilateral da *niti* das concepções transcendentais de Rawls, e propõe como alternativa uma justiça comparativa, que procura sobretudo que os seus resultados sejam um mundo comparativamente melhor, colocando em segundo plano o seguir cegamente princípios entendidos a *priori* como justos. A apropriação que faz da distinção clássica da jurisprudência indiana, dos termos *niti* e *nyaya*, mostra que Amartya quer orientar uma reflexão que permite fazer confluir as pessoas de todas as vertentes sociais, no que diz respeito ao cumprimento da justiça. Ao orientar a sua reflexão para noções hindus tradicionais, Sen tem como objetivo garantir espaços de avaliação ética que ultrapassa os limites impostos pelos utilitaristas e que tem em conta a extensão de liberdade, admitindo que “ao fazermos avaliação das nossas vidas, temos boas razões para nos interessarmos, não apenas pelo tipo de vida que conseguimos levar, mas também pela liberdade de que efetivamente gozamos para que possamos escolher entre diferentes estilos de vida ou diferentes maneiras de viver as nossas vidas”.³³ Sen vai procurar concretizar a sua proposta de complementar a *niti* pela *nyaya* através da proposta de uma “abordagem por potencialidades” (“*capability approach*”) que define em conjunto com Martha Nussbaum.

³³ Sen 2010, p. 313.

Importa esclarecer que os modelos não são normas de conduta teóricas ou abstratas, por isso, limitamo-nos a sublinhar dois fatores essenciais que conferem aos modelos o seu poder de persuasão. Analisaremos sucessivamente estes dois modelos da justiça à luz da jurisprudência indiana. *Niti* significa correção ao nível das organizações e dos comportamentos, ou seja, a justiça que deriva do cumprimento estrito dos costumes e dos deveres que constam na lei, como a ideia que vimos manifestado na frase acima citada proferida pelo Imperador do Sacro Império Romano-Germânico.

A justiça orientada neste sentido, de *niti* pretende que se cumpre o dever numa perspectiva deontológica austera, ilibando a justiça sobre o que concerne à avaliação das consequências que derivam da ação. *Nyaya*, por outro lado, significa justiça realizada, cumprida na vida das pessoas. Esta perspectiva da justiça aponta para uma avaliação das consequências em que os resultados de uma ação estão ligados à sua própria justiça. O essencial neste caso é que as consequências derivadas da ação respeitem a conformidade ética e não provoquem injustiça, ou seja, “*matsyanyaya*”, o modelo em que os mais fortes podem oprimir os mais fracos. Sen tem em linha de conta estas duas vertentes da justiça; mas, esclarece que está muito mais interessado na *nyaya* do que na *niti*.³⁴ Amartya Sen está pois mais interessado na extensão da liberdade, visto ser este o elemento essencial para o cumprimento dos juízos morais. Alguns exemplos de injustiça no sentido *nyaya* podem ser encontrados na falta de condições de higiene e de saúde (falta de assistência médica e medicamentosa), ou na falta de escolas para crianças e poucos recursos materiais para a concretização desse propósito. A falta de condições de assistência médica em mulheres na idade fértil, também não deixa de constituir preocupação na obra de Amartya Sen.

Estas e outras situações mereceram a análise do autor. Por isso, ao orientar o seu pensamento para o modo de reflexão comparativo³⁵, Sen estabelece um critério de avaliação imparcial, e esclarece que um desafio desta natureza deve merecer colaboração de todos, porque se trata de “devolver à sociedade o que lhe é devido”³⁶.

³⁴ Sen 2010, pp. 59- 61.

³⁵ A perspectiva comparativa é segundo Amartya Sen uma perspectiva de moldura racional centrada na razão prática orientada para escolhas e decisões por que se deve optar. Esta perspectiva ao contrário da perspectiva transcendental, tem algo a dizer sobre as escolhas sociais (Sen 2010, p. 164)

³⁶ Acreditamos que segundo Amartya, estas situações e muitas outras, só podem ser sanadas na implementação de políticas justas nas sociedades reais. Estes fatores devem passar pela elaboração de orientações que vão ao encontro do valor dado a própria vida das pessoas nas suas realizações do quotidiano.

Assim, Amartya Sen pretende elaborar uma teoria alternativa à matriz do idealismo transcendental, com base em pressupostos comparativos. Apesar desta oposição a princípios abstratos de justiça, Amartya não abandonou a sua filiação ao Iluminismo, porque, segundo o autor, ser iluminista é seguir um caminho de pensamento reto. Em vez de se orientar para se ocupar de arranjos institucionais perfeitamente justos (no sentido de *niti*), ela se orienta para aquilo que de facto importa – as vidas que as pessoas podem realmente levar no seu dia-a-dia.

Nota-se na abordagem de Amartya uma ocupação na criação de uma teoria que consiga detetar irregularidades na distribuição de riqueza, de justiça e eliminação de injustiças na vida de pessoas reais, e não somente enunciar condições ideais para a definição de instituições justas. Partindo deste pressuposto, cabe salientar que “a justiça passa a estar ligada a própria vida das pessoas e não somente às instituições que as representam”.³⁷ Há que ter em conta esta multiplicidade de abordagens dentro das suas condições por forma a determinar políticas sociais coerentes e adequadas à sociedade. Daí que, tomando como o âmago do problema a hipótese de uma solução imparcial, encontramos a controvérsia entre as posições concorrentes. Ou seja, Amartya mostra-nos que o que está em causa “não se prende com as questões divergentes sobre o que gera uma vantagem individual, [...] mas sim, averiguar que princípios devem disciplinar a afectação dos recursos”³⁸.

A ideia aqui defendida visa demonstrar como cada teoria funcionaria no tocante à questão da justiça. Se, por um lado, existem teorias que propõem atingir certos objetivos recorrendo aos meios hipotéticos, por outro lado, existem teorias que pretendem flexibilizar e simplificar o caminho que se deve percorrer, sem pôr em causa os objetos afetados. Aqui, Amartya mostra ser apologista de seguir um modelo de justiça comparativo. Aliás, se olharmos com mais atenção, verificamos que as preocupações de Amartya Sen correspondem aos elementos de uma definição de um modelo através da maximização da justiça, incorporando novas formas de avaliação moral, tendo em conta as mudanças dos valores sociais prevaescentes.

Embora haja na natureza humana a dualidade de paixões, de entre elas devemos escolher a que mais se adapta a uma realidade justa, por forma a evitar o fosso entre as sociedades e, de modo muito particular entre os géneros (Sen 2010, pp. 54-57).

³⁷ Sen 2010, p. 13.

³⁸ Sen 2010, p. 53.

2.4.Importância da teoria de Amartya Sen e a sua crítica à teoria de John Rawls

Antes de começar por tecer as suas críticas à teoria de John Rawls, Amartya Sen, reconhece ter sido influenciado por John Rawls, e ainda faz questão de apresentar o seu agradecimento pelo itinerário preparado por este³⁹. Para Rawls, a estrutura básica da sociedade é “o objeto primário da justiça”⁴⁰, que tem de ser visto sob a perspectiva da equidade.

Para Amartya Sen, a ideia de John Rawls não só é importante como é também indispensável para as observações dirigidas para as questões da justiça. Segundo podemos entender, o conceito de justiça de Amartya Sen vai no sentido de mostrar que a “equidade” é ser-se imparcial, e ter em linha de conta não só as nossas preocupações, mas também as dos demais nas suas vidas do quotidiano, ainda que isso se possa constituir como uma tarefa difícil. Para isso, o que há a definir são não só instituições justas, como também conteúdos que devem estar presentes nas vidas concretas das pessoas, conforme a sua “abordagem por potencialidades”.

Nota-se que na perspectiva de Amartya Sen a estrutura da “equidade” resultante do conceito rawlsiano pode ficar esclarecida se analisarmos a linguagem que nos orienta para a ideia da posição original proposta por Rawls.⁴¹ Para este, “todos os princípios iriam ser escolhidos por todos de forma unânime, porque segundo ele, esses princípios representam a estrutura básica da sociedade, bem como a determinação de uma conceção política de justiça, capaz de exercer influência correlativa sobre próprios comportamentos individuais, formando-os segundo essa conceção comum”⁴². Ora, partindo desta pretensão de Rawls, Amartya adverte que a abordagem rawlsiana deve ser analisada sob a perspectiva de exigências de equidade. Mas, ao colocar-se a questão sobre para que servem estas exigências, constatamos que têm como objetivo servir de estímulo à criação de uma sociedade justa através de um pacto entre as partes do acordo.

³⁹ Vide, Sen 2010, p. 97.

⁴⁰ Sen 2010, p.116

⁴¹ Sen 2010, pp. 98-100.

⁴² Sen 2010, p. 102

Esta posição pretende que o resultado dos princípios seja objeto de escolha consensual, realizada não na situação real e actual dos homens, mas em uma posição original ideal. Nestas condições, adota-se uma postura para convencer as partes a partilhar as formas de cooperação com as autoridades envolvidas para a realização de políticas a serem seguidas. Portanto, a posição original é, segundo Rawls, uma interpretação da situação inicial preferível para os objetivos da sua teoria de justiça, uma vez que fica garantido que os acordos alcançados na posição original são equitativos.⁴³ Amartya deixa transparecer a sua simpatia pela ideia base da doutrina de Rawls, esclarecendo que foi a partir desta teoria que derivaram as várias análises dedicadas à justiça.

A preocupação dos filósofos relativamente à ideia base de Rawls prende-se com o facto de esta permitir desvios relativamente às normas de imparcialidade. Na sua obra *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls sustenta que

“o exercício da equidade é uma forma de se chegar à justiça, [...] cujo objetivo principal é o de apresentar uma concepção de justiça que generalize e eleve a um nível superior a teoria do contrato social”.⁴⁴

E Rawls prossegue ainda:

“a ideia condutora [da teoria do contrato social] é que os princípios da justiça aplicáveis à estrutura básica que formam o objeto do acordo original sejam aceites por pessoas livres e racionais colocadas numa situação inicial de igualdade e interessados em prosseguir os seus próprios objetivos para definir os termos fundamentais da sua associação”⁴⁵.

Mas recorda que a escolha “será feita por pessoas racionais em que todos terão benefício de igual liberdade”⁴⁶. Porém, explica

⁴³ Rawls 1993, p. 37.

⁴⁴ Rawls 1993, p. 33.

⁴⁵ Para Rawls, os princípios fundamentais da sua teoria seriam estabelecidos com base nos acordos de cooperação social e nas formas de governo, por forma a permitir que se possa escolher os princípios que vão esclarecer as orientações de direitos e deveres básicos dos benefícios da vida em sociedade. No seu plano, tudo começaria em saber expor a forma como iriam ocorrer os seus planos de trabalho e, em seguida, decidir qual seria a função fundamental da sociedade (Rawls 1993, p. 33).

⁴⁶ Idem, p. 33

“que as partes desconhecem concepções de bem ou as suas tendências psicológicas particulares, [...] fazendo com que os princípios da justiça sejam escolhidos a coberto de véu de ignorância”⁴⁷.

Ou seja, o objectivo de Rawls é que os princípios sejam escolhidos numa posição original, sob um véu de ignorancia, porque desconhecem que lugar irá cada um ocupar efetivamente na sociedade, de modo a que a escolha das instituições possa ser feita sem tomar em consideração senão a maior equidade das instituições. Isto é, a escolha é feita idealmente em condições tais que as deliberações que venha a ser tomadas acerca dos princípios da justiça sejam feitas de forma imparcial e equitativamente necessária.

Embora Rawls veja neste modelo uma tarefa de equidade, Amartya esclarece que o processo baseado nestes termos não se encontra devidamente fundamentado por só dizer e não demonstrar o que são esses princípios e de que forma funcionam na realidade. A pratica da equidade através da mediação da posição original é, segundo Amartya, uma tensão no raciocínio de Rawls, uma vez que o argumento em torno da estrutura básica da sociedade não apenas serviu para a criação de instituições perfeitamente justas, como também serviu para pôr fim aos conflitos no momento de escolha de princípios de justiça.

Contrariamente a Rawls, Amartya propõe orientar a nossa reflexão em torno de pressupostos plurais. Assim sendo, só uma reflexão emoldurada num pressuposto plural permite que possamos escolher, de entre as várias considerações, aqueles princípios que realmente interessam. Nestas condições, pode-se proporcionar um debate alargado por forma a chegar a um conteúdo racionalmente ponderado e com base em ideias diferentes, todas defendidas de modo imparcial. Na segunda parte da obra, “Formas de argumentação racional” encontramos as críticas sobre o modo como a teoria económica se tem apropriado de conceitos filosóficos. Mas o modelo revelado pela teoria de Sen, pode ser considerado como expressão, manifestação e simbolismo do “lugar da razão”, porque nos orienta para o apelo a uma racionalidade que seja capaz de ultrapassar as inúmeras percepções religiosas e levar-nos por um pensamento mais seguro, como fez Akbar (imperador muçulmano que governou a Índia na década de 1590).

⁴⁷ Nestas condições, o autor acredita que os indivíduos envolvidos no acordo são portadores de uma conduta moral com capacidade para promover justiça numa situação equitativa (Rawls 1993, p. 34).

É neste sentido que Sen, embora recuse uma posição ideal da razão, mantém-se na linha do Iluminismo que, defende, não é somente uma particularidade da história europeia, mas, de direito e de facto, um património humano muito mais vasto. O Iluminismo não é uma paroquialismo ou particularidade de historia europeia, mas uma forma de ultrapassagem de qualquer paroquialismo. É de notar que a criação de um modelo de justiça mediante uma pluralidade de valores, requer uma atitude que visa ultrapassar todos os limites que o proprio exercício exige.

Daí que o autor, seguindo a linha de pensamento de Adam Smith, diz-nos ser preciso adotar uma postura aberta (imparcialidade aberta) que ultrapassasse as limitações das nossas perspectivas. Com efeito, o conceito rawlsiano de “véu de ignorancia” não se apresenta sob a forma de uma opção entre o modelo único que seria apropriado para uma teoria de justiça imparcial, uma vez que está viciada de um procedimento paroquial. Esclarece-se que o caminho seguido por Rawls para se chegar aos seus princípios de justiça, estão viciados por uma estratégia que a propria filosofia política adotou, e que o próprio Rawls seguiu para alcançar a “justiça como equidade” por meio da posição original.⁴⁸ Nota-se aqui a exigência de uma moldura contratualista da “justiça como equidade” a impelir Rawls a orientar as suas deliberações na posição original. Porém, Sen mostra-nos que a situação a que aqui se faz jus é o fato de haver uma ausência de qualquer insistência procedimental acerca do exame de valores locais, que submetidos a um escrutínio adicional, se podessem revelar como preconceções e posições de parte que fossem comuns no seio do grupo focal⁴⁹.

Segundo Akbar, lembra-nos Sen: “a demanda em busca da razão é o meio apropriado para tratar dos problemas difíceis do bom comportamento e dos desafios postos pela construção de uma sociedade justa”.⁵⁰ Para o imperador muçulmano Akbar, apenas uma vontade determinada pela razão poderia elaborar uma ética capaz de suplantar a moralidade tradicional. No capítulo dedicado ao estudo da objetividade ética e escrutínio argumentado, Sen remete para a posição de Akbar, para quem a razão tem um grande peso na avaliação dos nossos juízos, porque para o estabelecimento de avaliações éticas é sempre necessário o *rahi aql* – isto é, o uso da razão.

⁴⁸ Sen 2010, pp. 187-188.

⁴⁹ Sen 2010, p. 189.

⁵⁰ Sen 2010, pp. 79-80.

O escrutínio deve ser argumentado segundo as exigências da objetividade ética, e é requerida uma particular disciplina do uso da razão quando se trata de refletir sobre questões de justiça e injustiça.⁵¹

Para Sen, a análise dos requisitos da justiça deve ter em conta exigências de imparcialidade como parte integrante da ideia de justiça e injustiça. É precisamente nesta ordem de factos que Sen convoca as ideias de John Rawls e a sua análise da objetividade moral e política,⁵² na qual defende a “justiça como equidade”. Facilmente se vê que as diferentes respostas sobre a conceção de objetividade correspondem bem à definição de cada modelo de justiça. John Rawls defende que “o primeiro requisito essencial para a conceção de objetividade tem de estabelecer uma moldura publica de pensamento que se mostre suficiente para que se lhe aplique o conceito de juízo depois de uma discussão e devida reflexão para se chegue a conclusões com base em provas”⁵³.

2.5. As Facetas de injustiça no quotidiano

No quarto capítulo da sua obra *Desenvolvimento com Liberdade*, “A Pobreza como Privação de Potencialidades”, Amartya Sen adverte que deveríamos considerar as liberdades concretas que são devidas a cada pessoa no gozo da sua vida quotidiana em virtude das razões que a leva a valorizar essa mesma liberdade⁵⁴. Há que referir que, no ponto de vista de Amartya Sen, a liberdade individual assume uma importância no conceito de desenvolvimento. Ela relaciona-se com duas razões: a avaliação e a eficácia. Isto porque para Sen o sucesso de uma sociedade deve ser avaliado pelas liberdades concretas de que gozam os seus membros. Daí a diferença desta perspectiva em relação às que se centram na utilidade, na liberdade de procedimentos, ou no rendimento real.⁵⁵

⁵¹ Sen 2010, p. 81.

⁵² Sen 2010, p. 84.

⁵³ Sen 2010, p. 84.

⁵⁴ Importa referir que os princípios de justiça identificados por Rawls têm a liberdade como prioritária, na medida em que para ele a existência de uma liberdade máxima igual para todos tem a precedência sobre outras considerações, incluindo as relativas à equidade económica e social (Sen 2010, p. 106).

⁵⁵ Sen 1999, p. 18.

A liberdade é não só a base da avaliação do sucesso e do fracasso, mas também a principal determinante da iniciativa individual e da eficácia social.⁵⁶ Na teoria da justiça de Rawls vemos uma particular “prioridade da liberdade”, a sua formulação é moderada, mas a moderna teoria liberal explica várias categorias de direitos – desde as liberdades pessoais aos direitos de propriedade – como tendo total precedência política sobre a busca de fins sociais. Mas na visão de Amartya Sen, a defesa de uma propriedade total pode ser contestada pela demonstração da força de outras constatações, como a das necessidades económicas. Mas resta saber se a relevância da liberdade para a sociedade está convenientemente refletida na ponderação que a própria pessoa tenderá a atribuir-lhe. Porém, Sen refere que a salvaguarda de uma liberdade deve estar relacionada com a aceitação de política geral da sua importância.⁵⁷

Segundo Sen, ao termos em conta este ideal de liberdade, a pobreza deve ser entendida como privação de direitos básicos, mais do que outra necessidade do rendimento material. Por isso, é necessário romper com as privações desta natureza por forma a fazer face à justiça social. Dito isto, importa esclarecer que para Amartya Sen existem três razões importantes a ter em conta. 1. A pobreza pode ser sensivelmente identificada em termos de privação de potencialidades; por isso, o enfoque centra-se nas privações intrinsecamente importantes (e o rendimento é instrumentalmente importante); 2. Existem influências conducentes à privação de potencialidades que vão para lá do rendimento; 3. Desta feita, a relação entre o baixo rendimento entre as comunidades e diferentes famílias e indivíduos, e o impacto do rendimento na privação de potencialidades é contingente e condicional.⁵⁸

Tendo em conta a necessidade de tecer uma apreciação imparcial sobre a forma de avaliar as ações voltadas para a redução de desigualdades sociais, o terceiro ponto põe em evidência a importância da verificação da variável de diferenciação entre as comunidades, as famílias e os indivíduos, no que diz respeito às questões como desigualdade e pobreza. No entanto, a visão de Amartya Sen vai no sentido de se orientar para uma política prática, mais virada para a variabilidade da relação entre rendimentos e potencialidades. Enfatiza-se um postulado de ordem social como ponto de partida, uma vez que se trata de analisar as várias facetas sobre o que diz respeito à injustiça nos nossos dias.

⁵⁶ Sen 1999, p. 18.

⁵⁷ Sen 1999, pp. 63 – 65.

⁵⁸ Sen 1999, pp. 87 - 88.

Com efeito, numa primeira observação Amartya diz-nos, que a relação entre a pobreza como pricação de potencialidades e a mediocridade de rendimento é íntima, uma vez que o rendimento é, na visão de Amartya Sen, um meio importante para as potencialidades, porque alargam as capacidades da pessoa para ser mais produtiva. O autor observa que a pobreza não pode ser mitigada apenas com o aumento do rendimento, porquanto existem questões fundamentais a ter em conta, que envolvem a compreensão da vida que cada um leva no seu quotidiano.⁵⁹ Nos escritos de Rawls notou-se uma pretensão sobre a escolha de instituições perfeitas sem que haja um estado soberano global, fato que na perspectiva de Amartya Sen, é apenas uma utopia⁶⁰. No entanto, a distância que separa as duas perspectivas, o institucionalismo transcendental e a comparação centrada em realizações ou potencialidades, é o aspeto importante a ter em conta neste estudo.

As abordagens de Rawls estão “centradas em arranjos” (“*arrangement-focused*”), na medida em que a métrica das suas avaliações é orientada não somente por uma sociedade perfeita, como também busca de justiça social mais próxima da sociedade por ele concebida. Mas apesar de a teoria da justiça de Rawls ser definida a partir da sua relação com instituições perfeitamente justas, também trata de investigar as normas que hão-de reger os comportamentos acertados em contextos políticos e morais. Já na segunda abordagem do Iluminismo de Amartya Sen, denominada de “comparação focada em realizações” (*realization-focussed comparison*) é reconhecida a impossibilidade da construção de instituições perfeitas orientando-se exclusivamente para o estabelecimento de critérios de princípios justos. Portanto, como se pode notar, é esta tradição de pensamento que inspirou a ideia de justiça a que aqui fazemos referência, e que também serviu de inspiração para a corrente dominante da atual filosofia política no que respeita à investigação da teoria da justiça.⁶¹

⁵⁹ Sen 1999, p. 92.

⁶⁰ Ver, Sen 2010, pp. 65- 66

⁶¹ Sen 2010, pp. 44-45.

Capítulo III. Origem da teoria de justiça de John Rawls

3.1. – A justiça como equidade

Para John Rawls, a justiça deve constituir a estrutura básica da sociedade. Ainda segundo o mesmo, a justiça é a virtude primeira das instituições sociais, tal como a verdade para os sistemas de pensamento⁶².

Sendo o tema orientado em torno da justiça social, para John Rawls o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade e a forma pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão dos benefícios da cooperação em sociedade⁶³. Tendo em conta a ideia base que nos é aqui oferecida, importa situar que a ideia principal da teoria de John Rawls é de que os princípios da justiça aplicáveis à estrutura⁶⁴ básica formam o objeto de um acordo original. Importa referir que na teoria da justiça como equidade, a posição da igualdade original corresponde ao estado natural na teoria tradicional do contrato social. Segundo Rawls, a posição original não é, evidentemente, concebida como uma situação histórica concreta, muito menos como estado cultural primitivo⁶⁵.

Deste modo, diz-nos Rawls, a teoria de justiça como equidade, não deve ser tomada como situação real, mas sim, hipotética, na medida em que é concebida como uma ficção

⁶² A justiça impede que a perda de liberdade para alguns seja justificada pelo fato de outros passarem a partilhar um bem maior (Rawls, 1993, p. 27).

⁶³ Segundo John Rawls, a estrutura básica da sociedade, ou as instituições políticas e sociais formam um sistema de cooperação, e a maneira como distribuem direitos e deveres básicos, determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social no decorrer do tempo. A estrutura básica é o contexto social de fundo, dentro do qual, as vantagens de associações e indivíduos ocorrem. Uma estrutura básica justa garante a justiça (Rawls 1993, p. 13).

⁶⁴ Isto porque o objetivo, como o próprio afirma, é apresentar um conceito de justiça que generaliza e eleva a um nível superior a conhecida teoria do contrato social (Rawls, 1993, p. 33).

⁶⁵ Cf. Rawls 1993, pp. 33-34.

ideal, e não como realidade histórica⁶⁶. De salientar que a perspectiva rawlsiana orienta a sua investigação a partir do ponto de vista “contratualista”, pelo facto de se ter fixado numa argumentação para a identificação de “instituições justas”. Ora, a pretensão de querer criar uma estrutura básica da sociedade não deveria, segundo Sen, ser procurada nos termos de um acordo encoberto sob o véu de ignorância. O facto de Rawls “omitir outras perspectivas” leva a que os argumentos dedicados à sua teoria mostrem sinais de “incompletude”. No entanto, esta análise conduz-nos à noção mais propriamente da posição original, que é segundo Rawls a interpretação da situação da escolha inicial, o que é filosoficamente preferível para os objetos de uma teoria de justiça.⁶⁷

Neste capítulo, Sen procura mostrar que o conceito rawlsiano de “justiça como equidade” tem como resultado que os dois conceitos (a justiça e a equidade) tendem para uma perspectiva diferente. Impõe-se uma caracterização precisa daquilo que o conceito representa para o esclarecimento da perspectiva rawlsiana. De certo modo, o conceito (de equidade) limita as probabilidades de a justiça se constituir como uma teoria que permite gerar debates e possibilitar comunicação dentro das sociedades democráticas. Ora, há uma necessidade de se estabelecer ligações que permitam abrir caminho para debates e reflexões em torno da justiça.

No entanto, como forma de preencher as lacunas deixadas por Rawls, Amartya Sen adverte que as ponderações (de natureza social) vindas de fora para dentro podem ser úteis para superar o paroquialismo e contribuir para a elaboração de visões globais. Ou seja, as ideias diferentes podem ajudar no enriquecimento e valorização dos pressupostos normativos. Ao partir deste princípio, Sen adianta que “de nada adiantará que as organizações estabelecidas sejam as mais próprias, se mesmo assim um peixe grande puder devorar o mais pequeno a seu talante, pois isto, a acontecer, sempre haverá de ser uma patente violação da justiça humana entendida como *nyaya*”⁶⁸ se, mesmo assim, os mais fortes têm possibilidade de aprovar leis e implementá-las sem participação da sociedade que representam.

⁶⁶ Assim é, na medida em que ninguém conhece a sua posição nem na sociedade, tão pouco a situação de classe ou estatuto social a que pertence, muito menos a parte que lhe cabe na distribuição dos atributos enquanto sujeito de ação (p. 33).

⁶⁷ Rawls 1993, p. 37.

⁶⁸ Sen 2010, p. 60.

3.2. *Os princípios da justiça*

A teoria da justiça de Rawls pode ser dividida em duas partes: 1. A explicação da forma como os vários princípios que serão propostos vai ser formulada, nas condições da escolha a que estarão sujeitos os indivíduos convocados.⁶⁹ 2. Um segundo aspeto, não menos importante, prende-se com abertura de um debate para se verificar qual de entre os princípios serviria para melhor concretizar o projeto da justiça como equidade. No entanto, notamos que a estrutura da teoria da justiça rawlsiana resulta de um conjunto de elementos ordenados e interdependentes. A sua análise conduz-nos à noção das instituições e da justiça formal. Sendo o objeto da sua teoria a estrutura básica da sociedade,⁷⁰ a sua teoria rege-se, por um lado, pelo princípio de atribuição de direitos e deveres institucionais, e por outro, faz referência às regras de conduta que possam contribuir para a melhor distribuição dos encargos e benefícios da vida social. Assim, para ele “as instituições são um sistema público de regras que determinam funções e posições, nas quais são fixados os respetivos direitos e deveres; poderes e imunidades”.⁷¹

Cada instituição corresponde a condutas particulares, que vão responder às expectativas das pessoas em sociedade. De certa forma, nota-se nestas entrelinhas a ideia de que de entre as apostas de Rawls, as instituições devem ser postas em primeiro lugar, mesmo que dessa “abstração” em relação aos indivíduos concretos possam advir regras injustas, sem que as próprias instituições o sejam.⁷²

⁶⁹ A posição de Rawls quanto à justiça é comparável à de um contrato social. “A ideia condutora (da teoria do contrato social) é que os princípios da justiça aplicáveis à estrutura básica que formam o objeto do acordo original sejam aceites por pessoas livres e racionais colocadas numa situação inicial de igualdade e interessados em prosseguir os seus próprios objetivos para definir os termos fundamentais da sua associação” (Rawls 1993, p. 33).

⁷⁰ Segundo Rawls, a questão da interpretação da situação inicial e, ou as discussões que ambrem caminho para a preparação de opções de escolha, são necessárias, uma vez que permitem abordar os tópicos, como por exemplo, as instituições que são segundo o mesmo, o objeto da justiça e conceito de justiça formal (Rawls 1993, p. 63)

⁷¹ Rawls 1993, p. 63.

⁷² Rawls 1993, pp. 63-65.

3.3. A posição original e o véu de ignorância

Para definir a posição original, Rawls propõe um exercício no qual devemos pensar uma sociedade em seu estado natural, o que significa que as pessoas que são convocadas a dela fazer parte, na posição original desconhecem idealmente a sua orientação ou lugar na sociedade, e tão-pouco a classe social a que pertencem.

O véu da ignorância segundo Rawls é uma forma encontrada para eliminar os aspetos de contingência que colocam as pessoas em situação de conflito, por forma a explorarem as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Portanto, ao recorrer a esta estratégia, garante que as pessoas que formam parte na posição original, quando fazem as suas escolhas, não tenham noção sobre o que porventura poderá influenciar os seus casos particulares. Isto obriga a fazer uma avaliação dos princípios tão-somente com base nas considerações gerais.⁷³

Segundo o autor, as pessoas serão colocadas numa situação de igualdade a fim de que os princípios propostos sejam aceites como sendo justos. Ou seja, toda a informação a que terão acesso ser-lhes-á fornecida sem conhecerem quais serão os seus interesses particulares dentro dos princípios a escolher. O próprio Rawls afirma que o facto de estarem envolvidos no acordo outras pessoas faz com que nenhum dos participantes possa obter tudo que quer, isto é, cada um deve conformar-se com as condições da situação inicial.⁷⁴

O estado a que Rawls faz referência tem a ver com a situação em que os homens não teriam a noção sobre o que seriam as suas vidas numa situação de confronto. Ora, ao propor esta ideia, mantém uma situação na qual pretende evitar que haja conflito entre as pessoas nas posições que cada uma ocupa.

Assim, às partes não são proporcionados elementos que as colocam em uma situação favorável em relação aos demais. Segundo John Rawls, a restrição da informação é uma condição necessária para a efetivação da posição original. Rawls observa que “a ideia da posição original é a de estabelecer um processo equitativo, para que quaisquer princípios escolhidos sejam justos”⁷⁵.

⁷³ Rawls 1993, p. 147.

⁷⁴ Rawls 1993, pp. 108 -110.

⁷⁵ Vide o primeiro parágrafo do capítulo sobre “O véu da ignorância” (Rawls 1993, p. 121).

Mas importa esclarecer que apesar de se julgarem como justos os princípios a que aqui se faz referência, o Rawls afirma que

“as partes desconhecem por completo, certos factos concretos. As considerações precedentes, relativas aos sujeitos na posição original, que se apoiam sobre o argumento de que a conceção da posição original não visa explicar a conduta humana”.⁷⁶

Isto leva-nos a concluir que a teoria de John Rawls não tem em conta a vida que as pessoas levam no seu dia-a-dia, porque põe de parte a consideração do básico que cada pessoa deveria ao menos saber ao ser convocado a fazer parte de um contrato.

Na visão de Amartya Sen, o fim da justiça é procurar organizar, sob o caos aparente em matéria dos juízos sociais, uma ordem tal que favoreça a implementação da justiça e a erradicação da injustiça. Sobre este aspeto em concreto, Amartya lembra que “uma teoria de justiça deve dar às instituições um papel de particular importância, por forma a permitir que a escolha das mesmas seja tomada como ponto central em qualquer descrição que se faça da justiça; devemos sair em busca das instituições que promovem justiça, e não tratar das instituições como se fossem elas mesmas a manifestação da justiça.”⁷⁷ Assim, mais do que definir a justiça em geral, ou as condições em que se poderia definir os princípios gerais de organização de uma sociedade, importa erradicar injustiças concretas, sem nos preocuparmos com as definições *a priori*.

A teoria de justiça de Rawls subdivide-se em duas partes:

“a primeira, relacionada com a interpretação da situação inicial, acompanhada dos vários princípios, e, a segunda relacionada com discussões para saber quais princípios devem ser válidos para serem escolhidos”.⁷⁸

Para o autor, “os dois princípios devem ser aplicados a objetos diferentes e devem obedecer aos critérios de uma análise separada”⁷⁹, Requer-se, assim, por um lado: (1.) a adoção de um sistema de liberdade como prioritário; por outro deve-se (2.) atentar nas

⁷⁶ Rawls 1993, p. 121.

⁷⁷ Sen 2010, pp. 133-134.

⁷⁸ Rawls 1993, p. 63.

⁷⁹ Vide, Rawls 1993, p. 63.

considerações económicas e sociais que dizem respeito à equidade distributiva e à eficiência global “em benefício de todos” e “às quais todos têm acesso”.⁸⁰

Ao concentrarmo-nos nos argumentos de Rawls, notamos que o processo de beneficiência social de Rawls funciona como forma de distribuição de funções e benefícios sociais. A situação dos sujeitos na posição original, para além de refletir certos limites, não dispõe de qualquer meio que lhes permita obter vantagens especiais para si⁸¹. Segundo Sen, esta imposição de limites a priori teria como consequência levar as pessoas a conformarem-se com as suas situações e a não reclamarem melhores condições sociais e de eficiência no acesso às condições socialmente aceitáveis.

4. Felicidade, bem-estar e potencialidades (“capabilities”)

Uma das consequências mais importantes da economia de bem-estar defendida por Sen é pôr a felicidade no ponto mais central da disciplina da avaliação, por ser o único guia capaz de nos mostrar o bem-estar humano e as vantagens usufruídas por diferentes pessoas. É de salientar que há muito tempo a teoria económica foi dominada por uma perspectiva do utilitarismo⁸², mas a sua forma moderna foi iniciado por Jeremy Bentham e mais tarde impulsionada por John Stuart Mill. Todavia, a partir do momento em que a economia de bem-estar é impulsionada por Mill e outros, a felicidade passou a ter outra notabilidade, na medida em que passou a ser vista como único aspeto relevante para a apreciação de bem-estar humano e das vantagens usufruídas, servindo de base quer para a avaliação social quer para a deliberação das políticas de carácter público.⁸³ Aqui temos a sublinhar, na esteira de Amartya Sen, que no discurso dominante sobre as questões económicas contemporâneas, a felicidade da vida humana tende a deteriorar-se, uma vez que tem sido tratada com desprezo.

⁸⁰ Rawls 1993, pp. 67-68.

⁸¹ Vide, Sen 2010, pp. 116-130.

⁸² O utilitarismo foi, por longo tempo, “a teoria oficial” da economia de bem-estar (Sen 2010, pp. 368-369)

⁸³ Sen 2010, p. 368.

Atribui-se demasiadas vezes importância aos bens materiais, negligenciando o que de mais importante pode gerar vantagens sociais. Existem fatos incontestáveis que depõem a favor deste raciocínio. Ao analisarmos os fenômenos da justiça social, devemos considerar as liberdades concretas de que uma pessoa goza para levar a vida que, com razão, valoriza. Nesta perspectiva, a pobreza deve ser considerada como privação de potencialidades básicas mais do que carência de rendimentos.⁸⁴ Em certa medida, dispor de poucos rendimentos leva à criação de condições para se viver uma vida empobrecida. Porém, há vários argumentos a favor para uma abordagem da pobreza em função das potencialidades e não só do rendimento.⁸⁵ Dito isto, importa identificar que:

1. A abordagem centra-se nas privações intrinsecamente importantes (onde o rendimento é intrinsecamente importante);
2. Na carência de potencialidades há outras influências além do rendimento;
3. A relação instrumental entre o rendimento e as potencialidades é variável entre comunidades diferentes e mesmo entre diferentes famílias e indivíduos. Entre os pontos aqui traçados, o terceiro ponto é muito importante, na medida em que considera avaliações e ações voltadas para a redução de desigualdades sociais no que diz respeito ao rendimento e potencialidades que dão conforto às famílias e indivíduos.⁸⁶

Ou seja, a relação entre rendimento e potencialidades não é só afetada pela idade e sexo, mas também é afetada pelo papel social da pessoa, a sua posição geográfica e epidemiológica, por exemplo. Também pode existir uma acumulação de desvantagens, se a carência de rendimentos se combinar com adversidades na conversão de rendimento em funcionamento. Ora, tendo em conta o traço posterior, a distribuição no seio da família dificulta a análise baseada no rendimento, porque a carência relativa de rendimentos pode compreender a privação absoluta de potencialidades. Daí que na reflexão de Amartya Sen, a perspectiva das potencialidades deve ser tida em consideração, porque permite compreender com clareza a natureza e as causas da pobreza e da privação.⁸⁷

⁸⁴ Sen 1999, p. 87.

⁸⁵ Sen 1999, p. 87.

⁸⁶ Sen 1999, pp. 87-88.

⁸⁷ Sen 1999, p. 88.

Segundo o autor, ao termos em conta este ideal de liberdade, a pobreza deve ser entendida como privação de direitos básicos mais do que outra carência de rendimento material. Efetivamente, a falta de rendimento suficiente não é a única razão para a proliferação da pobreza. Por isso, é necessário ultrapassar as privações de toda natureza por forma a fazer face à injustiça social. Assim, o crescimento económico não deve ser entendido como remédio “multiusos” para todos os males económicos incluindo a miséria e a infelicidade das pessoas.⁸⁸ Importa referir que Amartya chama atenção para as questões relacionadas com a felicidade. Por outro lado, os vários problemas com que as pessoas se confrontam nas economias prósperas, também são motivo de preocupação de vários economistas.

É de notar pois o problema da infelicidade tanto nos pobres quanto nas pessoas com maiores posses económicas. Para Amartya Sen,

“existe um paradoxo no centro das nossas vidas. Embora a maior parte das pessoas queira mais rendimentos e lute por isso, à medida que as sociedades se foram tornando mais ricas, os seus membros não ficam mais felizes por isso”.⁸⁹

Ora, a questão central é o reconhecimento de que a felicidade tem grande importância para a vida humana, na medida em que a relação entre o rendimento e a felicidade é deveras complexa e vai para lá dos pressupostos já assumidos pelos teóricos que defendem a exclusividade do rendimento em relação a felicidade.

Para Amartya Sen, as questões aqui analisadas têm que ver com o estatuto que se atribui à felicidade quando se faz uma avaliação no tocante a vida humana.

Por exemplo, os modos de vida, a importância que cada um dá ao que possui, as preocupações e o ambiente do quotidiano. A precedente conclusão sobre a questão do rendimento e da felicidade sobre as variações da conformidade da vida humana em relação aos modelos de justiça é vista por Amartya Sen como um paradoxo, na medida em que o ponto central da sua análise não reside na relevância do significado da felicidade, mas sim na insignificância do supérfluo.⁹⁰

⁸⁸ Sen 2010, p. 369.

⁸⁹ Sen 2010, p. 370.

⁹⁰ Sen 2010, p. 370.

4.1. O alcance e os limites da felicidade

Amartya Sen concentra a sua análise sobre o pensamento económico, mostrando que há necessidade de se contribuir para uma renovação dos debates acerca da justiça. Para ele, é necessário ultrapassar os debates centrados no utilitarismo através de incorporação de um novo discurso centrado em liberdades e direitos que exigem reflexões mais capazes de acompanhar as demandas da justiça no quotidiano. A seu ver é difícil negar que a felicidade detém muita importância nas nossas vidas, pois existem boas razões para aprovar tal fato e como consequência promovê-la. Esta é uma realização de magnitude ímpar.⁹¹

Embora tenhamos esta noção de que a felicidade é sumamente importante, não devemos deixar de fora outros fatores, tais como a liberdade, igualdade e fraternidade que também são necessárias para a promoção da felicidade. Ainda para Sen há uma necessidade de refletir racionalmente sobre as nossas impressões e sentimentos não escrutinados, a fim de avaliarmos as nossas próprias inclinações.⁹² Aludimos já várias vezes às questões ligadas à perspectiva da felicidade, e pode afirmar-se que é uma necessidade proceder a um debate aberto sobre as questões tais como a imigração, a intolerância racial, a falta de acesso à assistência médica ou a posição das mulheres na sociedade.

⁹¹ Sen 2010, p. 370.

⁹² Sen 2010, pp. 372 – 373.

4.2. O interesse probatório da felicidade

A felicidade, por muito importante que seja, não há-de ser a única coisa que temos razões para valorizar, nem o único meio que nos permita refletir sobre as demais coisas que valorizamos.⁹³ Da mesma maneira, a capacidade para se ser feliz também terá um traço crucial da liberdade que, com boa razão, valorizamos. Com efeito, a perspectiva da felicidade segundo Amartya Sen vem pôr a descoberto uma parte de vida humana que se reveste de importância crítica. Do mesmo modo, Sen realizou outra apreciação importante ao referir que não podemos esquecer o fato de, muitas vezes, a realização de outras coisas a que damos valor, influenciar o nosso sentimento de felicidade.⁹⁴ Assim sendo, e com base nesta tese, Amartya quer mostrar que para além da felicidade há que se ter em conta as capacidades de as pessoas se poderem adaptar aos diversos momentos que a vida nos proporciona e como consequência acompanhar a realidade do quotidiano, nomeadamente o desenvolvimento da justiça. Na obra *A Ideia de Justiça*, Amartya Sen realiza uma crítica aos conceitos da moralidade do pensamento económico contemporâneo. Começa, por um lado, por fazer uma avaliação sobre os limites da perspectiva económica à qual John Rawls também está ligado e, por outro lado, faz uma apreciação crítica das teorias ligadas à “escolha racional”, contra as quais articula uma teoria de “escolha social” capaz de ultrapassar as ideias típicas das correntes ligadas à perspectiva económica.

Por último, oferece uma teoria moral onde defende que os debates acerca da justiça social devem ultrapassar os limites das teorias económicas e incorporar uma avaliação moral ligada à promoção das liberdades estabelecidas pelos direitos humanos, aos quais reconhece validade universal. Os utilitaristas, tais como Bentham, Edgeworth, Marshall ou Pougou, não tiveram dificuldades em afirmar que a graduação do benefício social e a seleção do que deve ser escolhido terão de se fazer baseando-nos apenas na soma total dos bens-estares individuais.

⁹³ Sen 2010, p. 373.

⁹⁴ Sen 2010, pp. 373-374.

Ainda segundo os autores acima citados, o bem-estar individual era representado pela “utilidade” individual, e normalmente identificavam a utilidade com a felicidade individual.⁹⁵ Sem dúvida que essa tendência em ignorar quaisquer problemas de desigualdade distributiva relativa ao bem-estar e às capacidades de diferentes pessoas, conduziu a alterações na teoria, de modo a englobar a soma de todas as situações e as diferentes políticas alternativas que seriam apreciadas pela “felicidade total” que respetivamente resultasse dessas mesmas políticas.⁹⁶

Segundo Sen, o objeto do estudo da economia do bem-estar veio a sofrer uma reviravolta nos anos 30, quando os economistas acabaram por se deixar persuadir pelos argumentos expostos por Lionel Robbins e outros (influenciados pela filosofia “lógico-positivista”) segundo os quais as comparações interpessoais de benefícios não teriam qualquer base científica, sendo irrazoável tentar realizá-las.⁹⁷ Para estes positivistas lógicos, a felicidade de uma pessoa não se podia comparar à felicidade de outra pessoa, porque “não é possível qualquer denominador comum do modo de sentir”. Mas a reação sobre a rejeição e a não existência de um denominador comum capaz de determinar o sentir das pessoas, revelou-se problemática por parte dos economistas, considerando que existem regras plausíveis para uma apreciação comparativa das alegrias e penas da vida humana.

Em defesa do seu argumento, afirmam não ser difícil perceber por que motivo certos acordos acerca de algumas comparações interpessoais acabam por surgir com relativa facilidade,⁹⁸ uma vez que as reflexões de acordos encontrados nas expressões que usamos para descrever a felicidade de pessoas diferentes não colocam os seres humanos em linhas díspares e isoladas umas das outras. Apesar da resistência oferecida pelos economistas, estes acabaram por reconhecer os limites e erros cometidos ao recorrer a comparações interpessoais de utilidades, versão que não demorou a dar lugar a uma nova versão que, embora mais empobrecida do ponto de vista informacional, sempre foi apoiada na utilidade e felicidade, versão mais tarde conhecida como “a nova economia do bem-estar”.⁹⁹ Com o surgimento da versão “nova economia de bem-estar”, as comparações

⁹⁵ Sen 2010, p. 375.

⁹⁶ Sen 2010, p. 375.

⁹⁷ Sen 2010, p. 375.

⁹⁸ Sen 2010, p. 375.

⁹⁹ Sen 2010, p. 376.

interpessoais foram colocadas de parte, passando a confiar apenas na utilidade como “promoção do bem-estar” (*welfarism*). Com efeito, este “*welfarism*” desprovido de comparações interpessoais vem oferecer uma base informacional muito restrita para os juízos de tipo social. Importa referir que, segundo Amartya, a perspectiva da escolha social traz para a arena da justiça uma preocupação com avaliações comparativas, isto é, uma moldura relacional centrada mais na razão prática sobre o que se deve escolher e nas decisões por que se deve optar.

Para Sen, uma teoria da justiça deverá ter algo a dizer sobre as escolhas que estão realmente em cima da mesa, não se limitando a ficar dentro de um mundo imaginado.¹⁰⁰ Ainda segundo Amartya Sen, a teoria de escolha social, para além de se preocupar com avaliações comparativas, dá amplo reconhecimento à existência de uma pluralidade de razões, que de certa forma requerem a nossa atenção, uma vez que o que está em causa são questões de justiça social. Embora possam surgir posições conflitantes por motivos de pluralidade de razões, isso não impede que a escolha social seja persistente em dar oportunidades para que se proceda a reavaliações e a ulteriores escrutínios. Dito isto, temos de acrescentar que a “escolha social” pode funcionar como moldura para argumentação.

Acerca da teoria da escolha social deverão salientar-se diversas características. (1.) A escolha social põe a sua tónica na dimensão comparativa, e não exclusivamente naquela transcendental. (2.) O reconhecimento da pluralidade de princípios. (3.) A permissão e concessão de meios necessários para o escrutínio dos princípios de justiça. (4.) A concessão da admissibilidade de deliberações parciais. (5.) A multiplicidade de aceções e inputs. (6.) A ênfase na articulação e rigor argumentativo, e, por fim, (7.) a importância de uma argumentação pública na escolha social.

Sabe-se que em qualquer sociedade existe distanciamento entre paradigmas e condutas efetivas, ou seja, não sendo aplicado por todos de igual modo, gera o desnível na sua aplicabilidade. Não é tarefa fácil mudar os paradigmas, mas deve ser o caminho sempre a seguir, inspirado em novos modelos. Para Amartya, “a perspectiva de escolha social” tem uma grande importância para a teoria de justiça, porque, preocupa-se com avaliações comparativas.

¹⁰⁰ Sen 2010, p. 164.

Ou seja, é uma moldura que põe o seu foco de atenção na razão prática, sobre aquilo que se deve fazer e as decisões que possam contribuir para a eficácia de orientações em matéria da justiça, em vez de se ver entretido a especular em matérias hipotéticas como as que vimos serem defendidas na perspectiva transcendental. Outro dos factos por que a teoria de escolha social se orienta prende-se com o reconhecimento da existência de uma multiplicidade de razões que, de uma forma ou outra, requerem a nossa atenção. Isto porque a pluralidade de razões pode conduzir-nos ao impasse, mas, garante Amartya, uma teoria sujeita a conflitos pode encobrir uma verdade que mais cedo ou mais tarde acaba por emergir.

4.3. Felicidade, bem-estar e vantagens

Voltando agora às questões acerca da felicidade, bem-estar e vantagens, aquilo que dissemos sobre *o welfarism* permite fazer uma comparação com o utilitarismo. De certo modo, o ideal de teoria ética de Amartya Sen é de adotar uma perspectiva capaz de maximizar a justiça nas decisões concretas que ela determina. No entanto, o cálculo utilitarista, baseada na felicidade, ou na satisfação de desejos, pode revelar-se profundamente injusto para quantos estejam em situação de permanentes privações. Atendendo aos imperativos da vida, os nossos desejos e a nossa constituição mental tendem-se a adaptar às circunstâncias da vivência do quotidiano para que a vida se torne útil apesar das adversidades. Pode-se ser feliz mesmo em condições altamente desfavorecidas e injustas, e a justificar a injustiça estaria em muitos casos justificada se a felicidade fosse o único valor a ter em conta na distribuição dos benefícios sociais.

Embora Amartya Sen tenha retomado o utilitarismo, recusa cair na tentação de reduzir os critérios de utilidade a um único elemento, operação que facilita o cálculo da utilidade, mas sob o custo de perder a própria justiça almejada.¹⁰¹ Lembra Amartya Sen que existem pessoas que passam por privações quase em todo o mundo, alguns aceitam a vida que levam, porque não têm alternativas ou vão se habituando à ideia e às provações por que passam, por forma a tornar fácil a sua vivência diária e minimizar o seu sofrimento.

¹⁰¹ Sen 2010, p. 381.

Podem-se contar minorias oprimidas em comunidades e culturas intolerantes, trabalhadores explorados ou mulheres e crianças obrigados a fazer trabalhos que não lhes dizem respeito. Nestas condições, poucos têm a coragem de lutar pelos direitos que lhes assistem, muito menos sonhar com algo maior, desejando apenas o básico ajustado aos seus desejos e expectativas, aproveitando assim para tirar proveito dos pequenos prazeres que a vida lhe vai dando.¹⁰²

É grande o mérito que os pequenos ajustamentos vão trazendo para as pessoas em posições adversas, que conseguem viver em paz no meio de tantas adversidades, porque tais ajustamentos também vão engendrando efeitos que se traduzem em felicidade ou satisfação de desejos. Baseando-se nesta ordem de factos, Sen admite que as desvantagens por que passam as pessoas poderão parecer muito menores do que resultaria se nos baseássemos numa análise mais objetiva da dimensão das suas privações e falta de liberdade.¹⁰³ Mas ao mesmo tempo, a adaptação das expectativas à privação tende a desempenhar um papel de grande relevo na perpetuação das desigualdades sociais, incluindo as privações relativamente ainda maiores por que passam as mulheres. Segundo Amartya Sen, a perspectiva da felicidade tem merecido apoio vindo de várias partes. Mesmo assim, Sen aconselha que se faça uma distinção clara sobre as questões que estão envolvidas na renovada investida em defesa da perspectiva utilitarista da felicidade, isto é, a tentativa de fazer reviver a filosofia Iluminista dos anos setenta, por outro, sugere que se verifique em que medida as pretensões atrás sugeridas podem ser escolhidas sem que isso implique a negação de escalas de felicidade adaptáveis em casos de privações persistentes.¹⁰⁴

Para se fazer face à verificabilidade dessas pretensões, Sen demonstra que é importante fazer uma distinção entre comparações interpessoais de bem-estar e comparações entre as situações relativas à mesma pessoa, porque o fenómeno da adaptabilidade afeta a fiabilidade das comparações interpessoais de utilidades, uma vez que não chegam a remover as reais privações que caracterizam as suas vidas miseráveis, nem preenchem as exigências da justiça social.¹⁰⁵

¹⁰² Sen 2010, pp. 381-382.

¹⁰³ Sen 2010, p. 382.

¹⁰⁴ Sen 2010, p. 382.

¹⁰⁵ Sen 2010, p. 382.

Quanto à definição das comparações relativas à mesma pessoa, Sen declara que sendo a felicidade algo de relevante para a qualidade de vida, a criação de alguma alegria adaptando as expectativas e fazendo com que os desejos se tornem mais “realistas” permite que se ganhe felicidade. Nestas condições, há um espaço para que haja felicidade e que sejam satisfeitos muitos desejos, mesmo em condições de adaptabilidade. Para Sen a relação entre circunstâncias sociais e percepções também cria outro problema, no sentido do sistema métrico a aplicar às utilidades, porque isso pode impedir que consigamos detetar as privações.¹⁰⁶

Sen começa por evidenciar o caso da saúde, em que ao avaliarmos os estados de saúde vemos que a própria conceção que as pessoas têm da sua saúde poderá estar limitada pela falta de conhecimentos médicos e por insuficiente proximidade de informações comparadas. Pode observar-se, a propósito, o contraste conceptual entre as perspectivas “internas” do estado de saúde, baseadas na percepção do próprio paciente, e as perspectivas “externas” baseadas em observações e exames levados a cabo por médicos experientes ou por patologistas. Embora estas duas apreciações se possam combinar, pode ocorrer também tensão entre elas.¹⁰⁷ É de salientar que a avaliação externa foi alvo de críticas, uma vez que se limitava a realizar uma análise da doença de forma distanciada. Para o nosso autor, as análises que se orientam para a avaliação do paciente têm como objetivo ajudar a compreender o processo da evolução da doença ou a falta da saúde. Por isso, Sen admite ser necessário atender ao discernimento fornecido pela investigação médica que aposta numa visão distanciada da doença, sendo que as observações mecânicas utilizadas fornecem estatísticas médicas, facultando um entendimento adequado da doença e a sua evolução. Para Sen, o aspeto relativo à prioridade do ponto de vista interno para uma apreciação de questões sensoriais, não envolve apenas a dimensão sensorial da saúde e da doença, mas também confiar no próprio ponto de vista do paciente acerca das questões médicas, ainda que os conhecimentos e o tipo da experiencia social do paciente sejam limitados.¹⁰⁸ Pode acontecer que o próprio paciente ache que os sintomas de que padece sejam normais por estar habituado a lidar com fenómenos de semelhante natureza, subestimando a gravidade da doença.

¹⁰⁶ Sen 2010, p. 382.

¹⁰⁷ Sen 2010, p. 384..

¹⁰⁸ Sen 2010, pp. 384-385.

Para Sen, a adaptação às circunstâncias sociais poderá gerar consequências muito obscuras. Isto porque embora o ponto de vista “interno” se mostre privilegiado no que toca a certo tipo de informações (as de natureza sensorial), ele já se mostra profundamente deficiente em relação a outras. Daí que haja uma necessidade de se situar socialmente as estatísticas relativas à auto-perceção da doença, tomando devida nota dos níveis de instrução, dos apoios médicos disponíveis e da informação pública em matéria da doença e seus remédios.¹⁰⁹ Assim, lembra que embora o ponto de vista “interno” mereça atenção, devemos estar cautelosos, porque pode engendrar ilusão.

Segundo Amartya Sen, aceitar o ponto de vista “interno” tem consequências em matéria de política sanitária, sobretudo no que toca às políticas para o bom estado de saúde da população, por aquele ser influenciado por inúmeras variáveis que incluirão a instrução geral da população e as desigualdades sociais. Para concluir, fica a ideia de que as lacunas que medeiam entre as percepções relativas à saúde e as reais condições de saúde existentes são as limitações que as perspectivas assentes na avaliação subjetiva impõem à apreciação do bem-estar das pessoas em geral. Portanto, a felicidade, o prazer e a dor têm uma importância que lhes é própria, mas tratá-los como guias que sejam capazes de nos revelar todos os aspetos do bem-estar faz pouco sentido, porque conduz-nos a incertezas.

4.4. Bem-estar e liberdade.

A conceção de bem-estar, felicidade e liberdade leva Sen a rever outras questões, mas, em continuidade com o antecedente, a referir que se uma expansão de potencialidades resultará inevitavelmente numa mudança que leva ao aumento do bem-estar, então, a avaliação das potencialidades terá de ser vista como um fio condutor positivo para a apreciação do bem-estar de uma pessoa.¹¹⁰ Se é possível condensar os diferentes problemas contidos nesta situação, pode dizer-se que existe por um lado, contraste entre ação e bem-estar e, por outro, distinção entre liberdade e realização.

¹⁰⁹ Sen 2010, p. 385.

¹¹⁰ Sen 2010, pp. 386 -387.

Isto sugere em primeiro lugar, a distinção entre a promoção do bem-estar de uma pessoa e a prossecução dos objetivos globais dessa mesma pessoa, na medida em que a ação abraça todos os objetivos que uma pessoa tenha razões para adotar, para além de também poder incluir outros objetivos para o aumento de seu bem-estar.¹¹¹

Outro aspeto analisado por Sen é o caso da distinção entre a realização e a liberdade de realizar. Para o autor, o contraste pode tanto se aplicar à perspectiva do bem-estar como à da ação. Porém, a concatenação das duas distinções origina quatro conceitos diferentes de vantagem pessoal a saber: (1) “realização de bem-estar”; (2) “realização da ação”; (3) “liberdade de bem-estar”; por fim (4) “liberdade da ação”.

Tendo chegado a este ponto, Sen admite que desta classificação quadripartida resultam avaliações relevantes, com vista à apreciação das vantagens humanas. Embora tenhamos estes quatro conceitos de vantagem pessoal, Sen chama atenção para as implicações que cada uma das operações tem no momento de avaliação do bem-estar.¹¹²

Por conseguinte, Sen realça que as realizações da ação e da liberdade da ação levam a que se abandone a perspectiva que vê apenas as pessoas apenas como um veículo de bem-estar, ignorando-se a importância dos juízos e das prioridades que lhes são próprios, e aos quais as questões da ação estão ligadas. Por isso sustenta que a particular compreensão das potencialidades como sendo destinadas à satisfação do bem-estar pessoal, é contrária ao cultivo da liberdade de bem-estar.¹¹³

Na sequência das suas análises, Sen chega à conclusão de que não é preciso ser-se um Ghandi (ou um Martin Luther King, ou um Nelson Mandela, ou Aung San Suu Kyi) para compreender que os objetivos e as prioridades de cada um podem estender-se para lá dos estreitos limites do próprio bem-estar pessoal.

¹¹¹ Sen 2010, p. 387.

¹¹² Sen 2010, pp. 387-388.

¹¹³ Sen 2010, p. 389.

5. A Democracia como Racionalidade Pública

Importa referir que o tema da democracia e da racionalidade pública em Sen estabelece neste capítulo uma relação entre o “uso público da razão”, o qual considera ser condição essencial para a justificação da validade objetiva de juízos morais e a “democracia” entendida como um governo baseado na discussão pública.¹¹⁴ Ao iniciar a análise sobre a democracia como racionalidade pública, Amartya Sen utiliza alguns exemplos concretos para elucidar a questão da democracia, devido à particular importância da argumentação pública e da compreensão da justiça. Ao admitir este fato, Sen realça a existência de uma interação entre a ideia da justiça e a prática da democracia, porque na filosofia contemporânea essa ideia terá ganho a conotação da visão em que a democracia aparece como “governo pela discussão”.

Porém, esclarece existir uma outra visão mais antiga e mais formal, na qual a democracia é caracterizada em termos de eleições e votação. Como já se referiu, o entendimento da democracia já não a vê apenas em termos de reivindicação de votação pública, mas em termos daquilo que John Rawls chama “o exercício da razão pública”.¹¹⁵ É de notar que na sua *Teoria da Justiça* Rawls lança o argumento de que “a democracia deliberativa consiste na própria ideia de deliberação, na medida em que os cidadãos deliberam, trocam os pontos de vistas e debatem as razões relativas a questões políticas públicas que lhes servem de apoio”.¹¹⁶

Sen sustenta que o papel desempenhado pela argumentação pública na prática da democracia faz com que todo o discurso sobre o tema da democracia permita um relacionamento com a ideia central da justiça, na medida em que as exigências da justiça só podem ser apreciadas com a ajuda de uma argumentação pública, e esta por sua vez interage com a democracia, permitindo dizer que existe de fato uma ligação íntima entre

¹¹⁴ Sen 2010, p. 428.

¹¹⁵ Sen 2010, p. 429.

¹¹⁶ Idem, p. 429

justiça e democracia, ligações essas que são encontradas nos discursos partilhados.¹¹⁷ Esta concepção da democracia como “governo pela discussão” aceita no âmbito da filosofia política, aparece às vezes em tensão com as discussões contemporâneas sobre a democracia e a maneira como o seu papel era entendido em visões antigas.

Isto é, o entendimento da correção de procedimentos, à maneira da *niti* na democracia, apenas se referindo a votações e eleições, é para Amartya Sen não só tradicional, mas também uma condição *sine qua non* para a essência da democracia.¹¹⁸ De acordo com esta constatação, Sen realça o papel da votação, admitindo o fato de nela se encontrar uma expressão de eficácia do processo de argumentação pública, como não sendo apenas algo que conta, mas também vendo nela um papel essencial para a democracia. Portanto, a eficácia das votações depende de modo crucial de tudo o que as acompanha e de tudo o que elas implicam, por exemplo, coisas como liberdade de expressão, acesso à informação e liberdade de dissentir.¹¹⁹ Para Amartya Sen, na ausência dessas condições essenciais, as decisões baseadas no sistema de votação podem em certa medida ser inadequados tendo em conta as vitórias eleitorais das tiranias que se instalaram nos regimes autoritários, tomando como exemplo concreto a Coreia do Norte. Nota-se nestes regimes dificuldades que não apenas residem na pressão política e na ameaça de punição que, durante a votação, se faz sentir sobre os eleitores, mas também na maneira como a censura consegue frustrar a expressão pública, através de proibição da difusão de informações e aumento do clima de medo para limitar a visão e anseios de direitos civis fundamentais e das liberdades políticas, porque suprimem a discussão pública e a liberdade de informação, para além de se aplicarem na criação de um clima de apreensão e ansiedade.¹²⁰

¹¹⁷ Sen 2010, p. 431. Esta afirmação de Sen ocorre no contexto de um debate entre Rawls e Habermas que não iremos estudar aqui.

¹¹⁸ Sen 2010, p. 431.

¹¹⁹ Sen 2010, p. 432.

¹²⁰ Sen 2010, p. 432.

5.1. A limitada tradição da democracia

É possível notar dificuldades quando se trata de falar sobre a democracia. Não restam dúvidas de que a democracia mantém uma relação estreita com a análise da justiça, mas importa averiguar algumas questões a esse respeito. Retomando a história inicialmente referida acerca da justiça na atribuição da flauta às três crianças, cada uma das quais apresentando um título diferente para a propriedade da flauta, Amartya adverte que

“as diferenças entre os argumentos que as crianças apresentam a título de justificação não representam divergências sobre o que gera uma vantagem individual, mas antes acerca dos princípios que, em geral, devem disciplinar a afectação dos recursos”.¹²¹

Isto parece significar que a discussão acerca dos princípios não pode ser descurada.

Retomando o problema da alternativa entre a perspectiva transcendental e a comparativa nestas duas posições, torna-se necessário fazer uma análise sobre as duas alternativas, uma vez que a sua presença nos argumentos pode levar-nos a conhecer os resultados a que Amartya pretende chegar. Embora o autor reconheça, como se referiu, que a alternativa transcendental procure responder a preocupações importantes, a sua incapacidade em nos dar uma resposta satisfatória, abre possibilidades para que a perspectiva comparativa se possa valer da lacuna proporcionada pela perspectiva transcendental.

Assim, Sen apresenta o argumento de que a única possibilidade que a alternativa transcendental é capaz de nos proporcionar é a da aproximação em relação às escolhas perfeitas. Isto é, a justiça e instituições perfeitas, gerando uma graduação de alternativas sobejamente hipotéticas. Amartya Sen reconhece que a perspectiva transcendental tem poucas possibilidades para nos conduzir a uma solução positiva, porque não deriva apenas da possível existência de uma pluralidade de fatores concorrentes que pretendem afirmar a respetiva relevância para a avaliação da justiça. Sustenta também que

¹²¹ Sen 2010, pp. 53-54.

“a inexistência de uma combinação de fatores perfeitamente justa que seja identificável é um problema importante, ainda assim, importa reconhecer que a inviabilidade da teoria transcendental não é o único argumento com importância crítica que depõe a favor de uma abordagem comparativa da razão prática da justiça, é-o também a sua redundância”.¹²²

Segundo Amartya Sen, a perspectiva transcendental é inadequada posto que

“não oferece uma única solução para a problemática de comparações, uma vez que se limita apenas a tratar de uma questão que, em si, é diferente de avaliação comparativa – questão aquela que poderá ser de grande interesse intelectual, mas que não tem relevância direta para o problema da escolha com que nos venhamos a confrontar”.¹²³

No intuito de encontrar uma alternativa viável, Amartya Sen admite que, a perspectiva comparativa reúne todas as condições por ser um elemento analítico central na teoria de escolha social. A perspectiva comparativa deve ser entendida como uma perspectiva construtiva que pretende integrar a “teoria da escolha social” – iniciada pelo Marquês de Condorcet e outros matemáticos franceses do século XVIII, – que teve um papel muito preponderante na nova abordagem sobre a justiça.

¹²² Sen 2010, p. 54.

¹²³ Sen 2010, p. 56.

5.2. *Produções, ocupações e competências*

“A necessidade de um entendimento da justiça assente nas realizações conseguidas liga-se ao argumento de que a justiça não pode ser indiferente às vidas que as pessoas podem efectivamente viver”¹²⁴. Ao fazer referência a personalidades como Gandhi, Martin Luther King Jr, Nelson Mandela e Desmond Tutu – que deram corpo ao manifesto em defesa da liberdade e da paz para o bem-estar das sociedades mundiais.¹²⁵

O nosso autor quis mostrar que os seus propósitos tiveram em conta a vida das pessoas que estão impossibilitadas de fazer ouvir as suas vozes. A ser assim, o uso da razão e as escolhas que fizeram “fez jus ao exercício da razão humana”¹²⁶ porque tiveram em conta toda a sociedade e não os interesses pessoais. Posto isto, importa referir que o que se realiza para o bem dos outros e para o nosso bem é importante na nossa vida, assim tenhamos isso em linha de conta e saibamos dar o bom uso da liberdade que conquistámos, esclarece Amartya.

Tomando como pano de fundo a perspectiva das realizações, o autor adverte que existe uma responsabilização na conquista das liberdades coletivas e individuais pelo que não podemos esquecer que “a liberdade de escolha dá-nos a oportunidade de decidirmos o que havemos de fazer, mas com essa oportunidade vem também a responsabilidade por tudo o que fazemos”.¹²⁷ Ou seja, as vidas humanas passam a ser vistas como um todo, na medida em que o aspecto da liberdade torna cada um responsável por aquilo que faz.

¹²⁴ Esta viragem comparativa da justiça permite-nos observar que o teor das vidas que as pessoas conseguem levar a cabo, abre as possibilidades para cada um poder realizar com sucesso o seu projeto de vida, e isso gera um sentimento de bem-estar na sociedade, sem menosprezar a obrigatoriedade dos deveres de cada um, e a possibilidade de podermos decidir sobre as coisas que se orientam não para a escolha de instituições, mas sim para a necessidade da concretização de ideias que têm em conta a vida que a pessoas conseguem ou não viver (Sen, 2010, p. 57)

¹²⁵ Visa mostrar-se assim que muitas vezes em momentos de agitações ou de mudança de paradigmas, existem pessoas que se batem em favor de proveitos pessoais, mas muitos há que fazem questão de fazer as escolhas por exclusivo interesse dos que não tem possibilidade de fazer ouvir as suas vozes Os exemplos acima citados visam elucidar isso mesmo. As personalidades acima referidas agiram em benefício da humanidade, em tudo o que fizeram para mudar o estado de coisas no “Apartheid” e noutros casos comparáveis (Sen, 2010, p. 58).

¹²⁶ Sen 2010, p. 273

¹²⁷ Sen 2010, p. 58.

Entenda-se que, imbuídos de liberdade, adquirimos não só os meios para decidirmos o que havemos de fazer, como também assumimos responsabilidades nas coisas que fazemos através de livre escolha. A partir destes propósitos, podemos de uma maneira ou de outra compreender que o nosso contributo é essencial para a implementação e promoção da justiça nas sociedades em que nos encontramos inseridos. E, como consequência, preparamos itinerários que são regidos pela imparcialidade e a coerência para a eficácia e a avaliação de orientações em matéria da justiça. Para Amartya Sen, a partir do momento em que decidirmos ter a capacidade de liberdade de escolha, devemos reconhecer que as capacidades de poder fazer alguma coisa passam a ser vistas e consideradas como um dever, por se tratar de um ato autónomo.

Ainda que este argumento se possa mostrar pouco esclarecedor, o autor insiste que a génese das “realizações sociais” é central na análise da justiça e, de certa forma, deve merecer a atenção de todos os intervenientes na busca de soluções socialmente aceitáveis. Quando o autor reclama por uma visão de justiça que visa os arranjos e as realizações sociais, está justamente a dizer-nos que para criar uma teoria de justiça tem que se ter em conta a determinação das pessoas envolvidas no projeto ou contrato, porque está em jogo as suas vidas os seus projetos e sobretudo a consolidação da justiça social.

5.3. – A noção da justiça em Amartya Sen

A distinção entre os dois conceitos indianos de justiça referidos conduz toda a obra: a diferença entre *niti* e *nyaya*. *Niti*, como já se referiu, significa correção do nível das organizações e dos comportamentos. *Nyaya* significa justiça realizada, cumprida na vida das pessoas. Amartya Sen esclarece que está muito mais interessado na *nyaya* do que na *niti*¹²⁸, porque, a justiça não é apenas emitir os juízos sobre as instituições, mas antes um juízo sobre as sociedades como elas são em si mesmas.

Os diferentes aspetos sob as quais fizemos considerações até aqui, ou seja, os processos e as responsabilidades, explicam duas conclusões: o primeiro aspeto refere-se aos processos. Nesta caso concreto, Amartya Sen adverte que não devemos tão-somente estar

¹²⁸ Sen 2010, pp. 59-60.

concentrados naquilo que realmente acontece, ignorando o que tem a ver com os processos, esforços ou condutas. No entanto, uma caracterização das realizações que se queira exaustiva deverá sempre incluir o exato processo pelo qual um eventual estado de coisas acaba por emergir.

De notar que a teoria de Amartya Sen, para além de promulgar todo um conjunto de direitos, ainda tem como missão permitir que haja igualdade na promoção e atribuição dos mesmos direitos, de forma a contribuir para a transformação das sociedades e fazer vincar valores universais tais como a justiça, a liberdade e a dignidade humana. Aqueles que se inclinam a aceitar modelos enraizados em pressupostos transcendentais, podem estar a ser coagidos a aceitar esses princípios porque não sabem qual é a sua situação inicial no momento da aceitação.

Da-se o caso dos que se inclinam a aceitar a justiça em termos de *niti* e não em termos de *nyaya*. Todavia, existem aqui dois casos que devem merecer a nossa atenção – as perspetivas consequencialistas e as deontológicas.

Importa esclarecer que existe uma ligação entre processos e responsabilidades. Orientar os nossos argumentos para um tipo de modelo de justiça tem as suas consequências, podem ser boas ou más, mas estes não devem estar isentos de uma avaliação que se quer justa. Assim, a fim de explicar o debate entre o consequencialismo e o deontologismo, Sen recorre a um texto clássico da literatura indiana, o poema épico Mahabarata, onde se encontra um debate entre Krishna, que representa o deontologismo e Arjuna, que representa o consequencialismo.¹²⁹ Krishna é entendido por Sen como deontologista, porque defende que a moralidade não depende unicamente das consequências, havendo outros fatores a ter em conta. Arjuna por sua vez, é apresentado como consequencialista na medida em que defende a perspectiva segundo a qual as consequências das nossas opções constituem o único padrão da ética.

Importa saber, portanto, *que tipo de relação haverá entre uma perspetiva deontológica e um procedimento contratualista?*

1. “A perspetiva deontológica da ética, por oposição ao consequencialismo, não concebe os agentes morais como meros instrumentos para a promoção de

¹²⁹ Sen 2010, pp. 62-65.

estados de coisas valiosos numa perspectiva impessoal; 2. Um procedimento contratualista assegura a primazia do justo sobre o bom, substituindo qualquer compromisso respeitante a um pretense bem comum pelo próprio procedimento de deliberação”.¹³⁰

Para concluir, importa mostrar que, as perspectivas aqui fundamentadas são cruciais no ponto de vista de Amartya Sen, respondendo tanto às exigências deontologistas quanto consequencialistas¹³¹. Ao nos orientar nesta visão, notamos que a obra de Amartya Sen foi justamente tecida em confronto com a visão holística promulgada por John Rawls e as propostas de outros autores (como Thomas Hobbes ou Kant) da mesma linha de pensamento. Deve-se recordar que a visão transcendental foi alvo de um interesse especial por parte de filósofos ao defender a existência de instituições e justiça perfeitas.

Segundo Sen, “a teoria de justiça de John Rawls, tal como nos aparece formulada pelo constitucionalismo transcendental, reduz muitas das questões mais relevantes da justiça a uma retórica vazia”. O autor elege como caminho a eliminação ou redução da severidade da injustiça manifesta nas sociedades hodiernas. Para fazer face à redução de injustiças nas nossas sociedades admite que é necessária a moralidade humanitária e uma dedicação ao estudo de estratégias ao longo prazo, com vista a alteração radical de combinações institucionais.¹³² Segundo esta linha de pensamento, a existência e o alcance da justiça global deve respeitar os procedimentos que respeitam os imperativos impostos pela justiça de forma a permitir que a moralidade humanitária possa prevalecer na eliminação de focos de injustiça ou na erradicação de imperfeições na justiça. Atendendo a este facto, Amartya esclarece que há no mundo a possibilidade de pessoas se unirem para resolver as questões ligadas à justiça. Há que avaliar as perspectivas que mais se adequam à época e às sociedades que se afiguram complexas para a implementação da justiça, para a partir daí se reforçar a prevalência de uma justiça social abrangente. Portanto, uma ação moral e

¹³⁰ Ricoeur, p. 62

¹³¹ Para Amartya Sen “não é crucial que se quisesse desqualificar a perspectiva das realizações sociais só com o fundamento de que ela se mostra estreitamente consequencialista, ignorando as preocupações deontológicas subjacentes” (p. 63).

¹³² Sen 2010, p. 66.

eticamente correta pode reunir as condições necessárias para deliberações positivas em prol da justiça.

Um dos objetivos do livro *A Ideia da Justiça*, de Sen é escrutinar o papel da razão na investigação sobre a justiça. Segundo o autor, a atenção deve-se concentrar em torno da razão prática e não na sua transcendentalidade, visto que esta forma de raciocínio é-nos distante por ser utópica. Immanuel Kant por exemplo, na sua *Crítica da Razão Pura*, afirma que: “a razão não serve de organon para alargar os conhecimentos, mas de disciplina para lhe determinar os limites e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros”¹³³. Entende-se que segundo o autor, a razão não é um instrumento para ampliar a lógica da verdade, mas sim um meio para determinar limites e impedir as adversidades. Do mesmo modo, Sen pretende, mais do que propor um paradigma único ou definitivo de justiça, prevenir injustiça.

De certo modo, o uso correto da razão permite racionalizar riquezas, partilhar a habitação, participar na elaboração de políticas de saúde e de educação, participação na prevenção da mortalidade infantil e contribuir na diminuição da morte das mulheres em situação de parto. Para finalizar, há que salientar que existem dois aspetos importantes em matéria de comparações analíticas. O primeiro aspeto prende-se com a importância relativa dos sentimentos instintivos e o segundo aspeto está relacionado com a recente psicologia humana, fato que permite confirmar a existência de uma relação de complementaridade entre os sentimentos instintivos e a razão.

É deveras importante referir que a perspectiva de Amartya Sen tanto está assente na justiça como na ética. Prova disso consta dos seus escritos sobre *Ética e Economia*, na qual o autor afirma que “os procedimentos éticos moldam o comportamento e o discernimento humano, na medida em que [...] a economia de bem-estar pode ser enriquecida através de um procedimento moralmente reconhecido, ao darmos mais atenção à ética”¹³⁴.

Posicionamo-nos em conformidade com a exigência dos valores que, ao gozarem de prioridade sobre outros valores, acabam por se constituir como prioritários em relação aos demais, sendo por isso válidos de forma ilimitada no seu raio de ação. Acreditamos, portanto, que o apelo de Amartya Sen quanto às questões éticas vai no sentido de não só

¹³³ Kant 2001, p. 633.

¹³⁴ Sen 2012, p. 12.

identificar os princípios universais de moralidade ao qual todos devem apelar para justificar o seu comportamento, isto é, um código de conduta ideal ou verdadeiro, mas também, de analisar as formas pelas quais os juízos morais são usados efetivamente.

Tendo em conta este argumento, importa admitir que a modelação do comportamento humano, procede com vista ao enriquecimento da economia de bem-estar. Deste modo, os mesmos procedimentos podem contribuir para a implementação da justiça e erradicação de focos de injustiça. Encontramos, nesta crítica, vários autores como Amartya, Chandran Kukathas e Philip Pettit que, na sua obra *Uma Teoria da Justiça e os seus Críticos*, afirma que “a teoria de justiça de Rawls é de importância transcendente, por abrir caminho ao relançamento da teoria política”.¹³⁵ A teoria da justiça de Rawls é uma teoria contratualista que lança as suas bases a partir de uma perspectiva transcendental, onde as pessoas livres promoveriam um acordo na posição original através de um contrato social. Na sua abordagem, a noção de equidade é tida como fundacional, pretendendo-se que, em certo sentido ela se apresenta como “prévia” ao desenvolvimento dos princípios da justiça.

Na teoria de Rawls numa situação de justiça promover-se-ia a possibilidade de os mais afortunados partilharem os seus bens com os menos favorecidos, abrindo caminho para uma distribuição de bens mais equitativa e melhor, onde o empenho da sociedade levaria à prática da justiça. Porém, ao não mostrar como funcionam tais princípios, temos dificuldade em responder às questões que se nos impoem e que o debate levantou.

A teoria de John Rawls propõe “um exercício da equidade, com o objetivo de identificar princípios apropriados que possam determinar as escolhas das instituições justas e, que supostamente devem funcionar como modeladores da estrutura básica de uma sociedade”¹³⁶. Ora, partindo desta pretensão de Rawls, Amartya adverte que a abordagem rawlsiana deve ser analisada sob a perspectiva de exigências feitas pela equidade, que pretende que o resultado dos princípios sejam objeto de escolha consensual no plano de igualdade entre as pessoas. Nesta condição, adota-se uma postura para convencer as partes a partilhar formas de cooperação com as autoridades envolvidas para a realização de

¹³⁵ Kukathas-Petit 1990, pp. 10-11.

¹³⁶ Sen 2010, p. 101

políticas a serem seguidas. Ao partir desta estratégia, Rawls coloca a posição original como “uma teoria da justiça que constituísse uma alternativa viável às doutrinas que há muito dominaram a tradição filosófica”,¹³⁷ e que consideramos serem os marcos importantes da abordagem rawlsiana da justiça como equidade. Apesar de todas as objeções, Amartya deixa transparecer a sua simpatia pela ideia base da doutrina de Rawls, esclarecendo que foi a partir dessa teoria que derivaram as várias análises dedicadas à justiça.

John Rawls sustenta que a ideia de equidade perfilha-se como

“uma teoria de justiça que visa promover, generalizar e elevar a um nível superior de abstração a tradicional concepção do contrato social, ou seja, constituir uma teoria alternativa às teorias da antiga *tradição* filosófica”.¹³⁸

Para Rawls, os princípios fundamentais da sua teoria seriam estabelecidos com base nos acordos de cooperação social e nas formas de governo, por forma a permitir que se possa escolher os princípios que vão esclarecer as orientações de direitos e deveres básicos dos benefícios da vida em sociedade. No seu projeto, tudo começaria em saber expor a forma como iriam ocorrer os seus planos de trabalho e, em seguida, decidir qual seria a função fundamental da sociedade. Embora Rawls veja neste modelo uma tarefa de equidade, Amartya esclarece que o processo baseado nestes termos não se encontra devidamente fundamentado por só dizer e não mostrar quais são esses princípios na realidade. Embora alguns possam pensar que baseando os argumentos num único pressuposto possa facilitar o nosso estudo, entendemos que a pluralidade dos pressupostos confere maior flexibilidade e exequibilidade na tomada de decisões.

Ou seja, tratando-se de um processo analítico que visa obter uma resposta racional, há uma necessidade de esta resposta ser corroborada por forma a mostrar a dinâmica nela imprimida e a confluência de ideias que possam ajudar na identificação de modelos plurais que conduzem à justiça e, conseqüentemente, podem contribuir para a remoção da injustiça. Portanto, quanto Amartya propõe orientar a nossa reflexão em torno de pressupostos plurais, está a fazê-lo para permitir que as pessoas tenham noção dos

¹³⁷ Rawls 1993, p. 27.

¹³⁸ Rawls 1993, p. 27.

princípios em pormenor, e. g., quando se trata de decidir algo de carácter geral é necessário, que haja lugar para a pluralidade de questões que possam permitir maior empenho e envolvimento de todos.

Por isso, a simplicidade dos pressupostos adotados por Rawls, sendo de carácter transcendental, fogem às regras do que se pretende para o escrutínio da justiça segundo Sen. Para este, uma reflexão emoldurada num pressuposto plural permite que possamos escolher de entre as várias considerações, princípios que realmente interessam. Isto porque quando se concebe um único princípio à partida não teremos outra alternativa senão escolher o que temos em mão. Mas, quando temos vários projetos podemos seleccionar os essenciais e necessários, visto tratar-se de escolhas baseados na multiplicidade de questões. Nestas condições pode-se proporcionar um debate alargado por forma a chegarmos a um conteúdo racionalmente ponderado e com base em ideias diferentes, todas defendidas de modo imparcial. Nas derradeiras linhas do seu pensamento e nos seus escritos posteriores, Rawls mostra sinais de mudança de pensamento, mas é pouco convincente uma vez que transparece a retoma da mesma ideia que advoga nas alíneas anteriores da sua teoria de justiça como equidade, que indicia espelhar uma segunda avaiiação da sua teoria.

Fazer justiça implica fazer cumprir a lei, um dever que é devido a cada um, mas, acima de tudo, cumprir com os nossos deveres. Ainda que diferenciados no ponto de vista da compreensão e da interpretação, há possibilidade de contar com perspectivas que apontam para as questões de igualdade para se fazer face à realização de justiça. Entre as várias perspectivas, a perspectiva de justiça de Amartya Sen configura-se como uma perspectiva direccionada essencialmente para a igualdade social. Ela permite manter a ordem social através de preservação dos direitos dos cidadãos e a sua aplicação na sociedade.

Na perspectiva de Sen, o sistema do contrato social de Rawls não teve em conta a possibilidade da abertura que requer um teoria de justiça. Daí que haja uma necessidade de alargar o âmbito da pesquisa para lá do pressuposto tradicional sustentado por Rawls, onde as instituições, são tidas como foco central e não as vidas que as pessoas podem levar no seu dia a dia.

Os que se encontram afeiçoados à tradição do institucionalismo transcendental estão mais preocupados com a criação de instituições justas, mais do que zelar pelas realizações

socias e a vida que as pessoas levam em sociedade. Todavia, a fórmula que à primeira vista pode parecer simples e clara, contém na realidade muitas dificuldades para o intérprete, uma vez que os processos que são movidos para a conceção do seu modelo de justiça, está viciado de opacidade e tendencialmente distantes de um projeto que se quer justo. Ou seja, o ponto de vista da teoria transcendental é segundo Amartya Sen a promoção de uma crença alienante porque não visa a vida que as pessoas levam no seu dia-a-dia.

Segundo Sen, esta forma de ver e pensar fundamentada no projeto de Rawls, rompe com o capital de confiança humano como também quebra a confiança entre as pessoas e as instituições e, conseqüentemente entre os cidadãos e o Estado. Porque este tipo de visão, deixa de fora a realidade social tão importante se não mesmo essencial para a continuidade e a sobrevivência das sociedades nos domínios da implementação da justiça. A este respeito, acreditamos que *Uma ideia de Justiça* de Amartya Sen vem mostrar a necessidade de apreender a realidade social através de uma perspectiva de justiça social que não se esconde em realidades contrafactuais. Entende-se, portanto, que são as pessoas que fazem as instituições. Posto isto, e uma vez que é intenção de Rawls conceber uma teoria de justiça que pende mais para a defesa de instituições perfeitamente justas, Amartya esclarece que foi esta forma de pensar de Rawls que o motivou a optar em uma teoria de justiça que, pretende ser solidária para com as sociedades reais. Ainda que as instituições também possam ser tomadas em linha de conta, por forma a permitir que haja um fiscalizador imparcial.

Neste sentido, contra a perspectiva transcendental de John Rawls, Amartya Sen traz uma exigência que vai no sentido de impor regras mais esclarecedoras como a de valorizar a justiça e eliminar injustiças orientando-se, claramente, para uma perspectiva de justiça que possa ter impacto no campo da ética. À luz desta análise, como se disse, o autor orienta-se em direção a uma abordagem comparativa, superando a paradoxal e limitada moldura do contrato social rawlsiano e outros teóricos de justiça. Nesta análise, Amartya Sen, quer mostrar que, se a argumentação resultante da abordagem rawlsiana fosse orientada por forma à criação de instituições reais ao nível de reconhecimento de procedimento e regras estáveis, então a sua teoria de justiça podia de certa forma visar como alvo a vida das pessoas em sociedade no seu dia-a-dia.

Existe um distanciamento funcional entre as perspectivas comparativa e transcendental. Tendo em conta essa verdade, Amartya esclarece que “pode acontecer que haja uma relação entre o que é transcendental e o que é comparativo.”¹³⁹

Porém, esclarece que apesar de existirem autores que defendem as teses de Rawls, alguns abrem possibilidades para que a perspectiva transcendental conduza a avaliações comparativas. Um exemplo concreto pode encontrar-se na primeira parte do segundo princípio de John Rawls, “o princípio da eficiência”¹⁴⁰. Na tese de Amartya sobre as questões transcendentais e comparativas está implícita a ideia de que os limites de uma perspectiva podem dar lugar, em certos casos, à evolução de outras possibilidades, o que leva acreditar que a limitação da perspectiva transcendental pode não excluir a validade da perspectiva comparativa na busca de soluções para a promoção de justiça, enquanto moldura relacional. Na realidade, os aspectos negativos e positivos da teoria de Rawls são inseparáveis porque representam de certo modo uma sequência que nos pode conduzir sempre a uma alternativa, a que Amartya chama ser “a melhor de todas”¹⁴¹. Se, por um lado, os aspetos negativos afectam a nossa forma de proceder em matéria de justiça, não deixa de ser verdade que ao conseguirmos detetar essas fragilidades, elas acabam por se tornar em matéria de análise, obrigando-nos a proceder de forma diferente, por forma a não repetir os mesmos erros do passado. Efectivamente, a procura de uma conduta positiva é necessariamente uma rutura com o passado.

As propostas de Rawls não têm em conta o postulado de ordem natural social, porque se mantêm indiferentes às vidas que as pessoas podem efetivamente levar a cabo. Esta tendência não só acaba por gerar conflitos no ponto de vista social, como também as instituições acabam por não resistir à pressão social, motivando por isso a procura de novas políticas alternativas que possam funcionar conforme as necessidades sociais.

6. Conclusões

¹³⁹ Vide, “Ideia de Justiça”, p. 152

¹⁴⁰ Cf. Sen 2010, p. 71-73.

¹⁴¹ Sen 2010, p. 160.

6.1. Conclusões

Esta pesquisa pretendeu apresentar a importância da teoria de Amartya Sen no domínio da justiça, sobre a qual não há ainda estudos sistematizados. Nota-se um déficit, que urge eliminar através de responsabilização de todos os atores no processo de implementação da justiça. Para que isso possa acontecer, teremos que adotar e adaptar algumas abordagens formativas, de acordo com as estratégias mais recentes, e/ou de orientações mais adaptáveis ao contexto social atual. Uma das maiores diferenças entre a perspectiva filosófica de Amartya Sen e outros teóricos de justiça, com especial destaque para Rawls, é que estes últimos se preocupam em identificar quais seriam os arranjos sociais perfeitamente justos, pondo de parte a forma como as diferentes realizações de justiça podem ser realizadas.

O novo paradigma de justiça proposto por Sen abre portas a uma nova era da justiça, o que obriga a alterações consideráveis na afirmação do sistema de implementação da justiça em estreita ligação com o sistema de justiça, cuja abordagem excederia porém os limites deste trabalho. Portanto, a base do argumento de Sen está na sua insistência no papel da razão pública que pode permitir uma abertura de liberdade de opinião, por forma a evitar a proliferação de injustiça nas sociedades. Ao apostar nesta abertura, nota-se logo à partida a admissibilidade de multiplicidade de opiniões, fato que Amartya admite ser muito importante, porque permite aproveitar a diversidade para com ela constituir uma teoria da justiça que possa observar pontos de vistas divergentes.

Também, é verdade que a falta de consenso entre as várias abordagens sobre a justiça, compromete todo o processo de implementação da justiça, visto que a identificação e eliminação de focos de injustiça é uma tarefa crucial e indispensável para desenvolvimento sustentável da justiça de qualquer sociedade. Há uma espiral depressiva onde o investimento fraco na implementação da justiça significa um baixo nível e perfil de atividade que acaba por não estimular o interesse das sociedades em se empenhar para a mudança de rumo no setor. Os constrangimentos a esta implementação têm sido permanentes e nota-se uma falta de capacidade para a fixação de argumentos consistentes que possam coibir a proliferação de injustiça.

Neste contexto, na teoria de Sen em oposição à teoria de Rawls, os problemas estruturais sobre a questão de justiça prefiguram-se dissemelhantes, uma vez que o projeto

de justiça de Amartya Sen pode ter êxito maior do que outros teóricos da justiça. É uma teoria localizada, uma vez que as respostas para os problemas sociais são procuradas nas sociedades existentes, num mundo real onde as suas vidas contam como parte da solução e não como problema. Para ele, as preocupações relacionadas com os princípios de justiça, devem evitar o paroquialismo, porque se trata de fazer face à injustiça global, pelo que urge adotar uma teoria de justiça que valorize a pluralidade de razões. A investigação indica-nos, também, que há necessidade de se estabelecer um diálogo permanente entre as diferentes instituições de modo a que a linguagem a utilizar seja comum, coerente e integrada, e que as ações isoladas devem dar lugar a ações coordenadas, pautadas pela avaliação, o que certamente contribuirá para uma verdadeira política para a erradicação de focos de injustiça.

Para terminar, importa referir que segundo Amartya Sen o que é necessário é uma teoria da justiça que nos possa oferecer uma justiça comparativa que tenha capacidade de prever e dizer a partir de que momento e por que motivo devemos seguir uma certa linha de análise para nos aproximarmos ou não das questões da justiça global.

7. Anexo

7.1. Evolução política e prática de justiça na Guiné-Bissau

Deve-se salientar que a evolução política da Guiné-Bissau não tem ajudado em muito a estabilização de justiça no país. Ora quando é o caso, por mais que nos esforcemos em fazer com que as políticas a serem adotadas funcionem, torna-se impossível, porque existem fatos do passado que precisam ser esclarecidos. Por isso, há que ser identificadas os fatores que constituem entraves para a efetivação da mesma, e, por fim, traçar um perfil para se estabelecer novos horizontes. A guerra colonial veio contribuir para a total desestabilização de culturas seculares dos povos autóctones. Porém, antes da chegada dos portugueses a África, havia muitas sociedades organizadas, com sistemas sociais e políticas diversas com culturas próprias e de usos e costumes distintos. Nesta ordem de ideia, importa salientar que para que se possa fazer face à implementação da justiça social

na Guiné-Bissau, o Estado deveria adotar práticas imanentes nos usos e costumes dos povos, por exemplo: Balanta e Fulas, e ter em linha de conta, não só os fatores exógenos às práticas culturais do seu povo, como também pode (ainda está a tempo) aproveitar a mais-valia das práticas sociopolíticas e culturais endógenos. Ora, para fazer referência aos grupos dos povos que acima mencionamos, começamos pela caracterização do povo Balanta (Brasa).

Deve-se salientar que esta sociedade está dividida em dois grandes grupos como nos é dado a conhecer por Salvatore Camilleri.¹⁴²

Dentre os grupos identificados destacam-se: “o grupo do Bkuntoe e o Buungue, que descendem do lado paterno do povo beafada e do lado materno do povo Bissau (povo Papel). Dentre este grupo os mais autênticos são os Bkuntoe, dos quais os Buungue se separam devido às migrações [...] no interior do grupo Brasa Buungue a sociedade apresenta-se dividida em três grandes unidades” – Camilleri constata ter recolhido esta informação nas classificações de Diana Lima Handem: “A sociedade Brasa Buungue é composta de três grupos de filiação unilateral que reconhecem respetiva e globalmente um antepassado comum e mítico”.¹⁴³ Importa informar que estas sociedades “estão constituídas na base de organizações segmentada em grupos domésticos ou familiares, num segundo nível em linhagens que unem essas famílias e por fim um terceiro nível, em clãs”¹⁴⁴. É deveras importantes mostrar que o fato de existir esta divisão no seio do clã Brasa; o grau parentesco envolto nos numerosos ramos ou linhagens, *kfade* (exemplo, dos *Qwam* ou *Piqui*), ajuda indicar a particularidade de pertence a família de um determinado clã. “Na sociedade Brasa, a família, *qwam/C’piqui*, é constituída por um chefe, (*faa* ou

¹⁴² Missionário Italiano nascido em Trápani, Sicília, a 2 de Janeiro de 1939. Foi para Guiné-Bissau em 1968 como missionário da Igreja católica na então Guiné Portuguesa. A sua viagem segue-se a dois grandes momentos, por um lado, o Concílio Vaticano IIº e o segundo momento importante foi o processo de político-militar relacionado com a luta de Libertação para a independência da Guiné e Cabo Verde de 1963. Estando ele no país resolveu escolher a parte que lhe convinha. Isso mais tarde contribuiu para a sua expulsão do país de onde só regressou em 1975. A partir desta altura, dedicou-se a conhecer o povo Balanta e a suas várias formas de vida em sociedade. Fixou-se na vila de Tite (zona sul do país), desenvolveu muitas atividades e contribuiu na construção de um hospital. Depois desta interação intensa com o povo balanta, resolveu fazer um estudo para melhor perceber a sua cultura, citado em “ A Identidade Cultural do povo Balanta, In Camilleri, Salvatore, 1986

¹⁴³ A Identidade Cultural do Povo Balanta, p. 33

¹⁴⁴ Salvatore Camilleri [in Diana Lima Handem, *Nature et Fonctionnement du pouvoir chez les Balanta/Brasa*. INEP, Bissau 1986, p. 53] p. 33

fãma qwam/C’piquei), esposas, (binin ni/na qwam/C’piquei), filhos homens ainda não circuncidados, (bwi/m’bi dokn/dok’n ou Alufi) e filhas, (bwi/m’bi fula/füli ou Afüli) ”.¹⁴⁵

Sendo uma sociedade acéfala, “tudo funciona em comunidade autónoma e independente como uma autêntica cooperativa doméstica. O chefe de família chamado Fan (do verbo faa/fahá= que corresponde ao iluminar, fazer ver) é representante direto dos antepassados, o que dá nome aos filhos e afilhados, responde pelo seu comportamento e gere os bens da família (ou chefe de morança em crioulo) ”.¹⁴⁶ Como vimos, as particularidades que encontramos nesta sociedade mostram que para além das figuras paternas e maternas, existem outras personalidades. Mas, mais importante é a forma como a sociedade funciona.

Dentro da sociedade Balanta, existe um “conselho de anciões”¹⁴⁷ constituída por famílias de aldeias (Kinteda/Kintede),¹⁴⁸ no qual a união proporcionada através destes laços dos chefes familiares constitui o “m’muthande ni biñan/binhã bindan, conselho de anciões ou governo supra-familiar, que tem como responsabilidade o governo e controle de toda comunidade da aldeia ”.¹⁴⁹ Para além desta particularidade, o povo balanta tem um sistema político que não se baseia em “autoridade centralizada, representada por um rei ou régulo, mas é representada por um colégio e participação por todos os chefes de família residentes na aldeia (como dita a tradição), a participação dos anciões na organização chamada “fiere apte”.¹⁵⁰ De notar que as formas adotadas por esta sociedade podem ajudar na conceção de uma teoria de justiça que não remete ninguém para o segundo plano. Senão

¹⁴⁵ Idem, p.34

¹⁴⁶ Ibidem, p.34

¹⁴⁷ Deve-se salientar que a posição dos anciões, nada tem a ver com a dos régulos (existe uma tentação de se equiparar os dois estatutos por alguns estudiosos, mas fica aqui uma advertência!), uma vez que lhes cabe delinear certas ideias e tomarem iniciativas que um jovem recentemente chagado a idade adulta não pode tomar. Achamos por bem esclarecer este fato. Os Anciões não são Régulos no sentido do termo, mas tão-somente anciões como lhes conhecemos, pelo fato de nada terem em comum com as práticas dos chefes máximos das sociedades Fulas, os Mancanhas, os Manjacos ou os Papeis.

¹⁴⁸ Vide, Identidade cultural do povo Balanta, p. 35

¹⁴⁹ Idem, p. 35

¹⁵⁰ Este termo tem como significado na terminologia balanta a forma de entronização do cidadão no mundo social e cultural, através de rituais de passagem de uma situação social para outra: por exemplo passagem de fase do adolescente para jovem.

vejamos, na sua forma política, a perpetuação de laços familiares através da “força vital”¹⁵¹.

Segundo este entendimento, a cultura e a tradição ajudam a assegurar a organização social e política como nos informa Cammilleri, na medida em que, ao ajudar a definir o papel de cada um dentro da sociedade, proporcionam espaço para a criação de normas por forma a garantir a solidariedade entre todos. As várias formas de solidariedade vêm-se na constituição familiar (uma vasta família que se apoia, nas várias atividades, agrícolas, cerimónias fúnebres, nos casamentos).

Face aos indicadores de situações anómalas nesta sociedade, urge interrogar se a justiça pode desempenhar um papel importante para o desenvolvimento da justiça em condições adversas? No início da sua obra *Desenvolvimento como Liberdade*, Amartya assinala que “A indicação nuclear da liberdade no conceito de desenvolvimento está relacionada com duas razões: A avaliação e a eficácia. Para o autor, o sucesso de uma Sociedade ou Estado deve ser avaliado pelas liberdades concretas de que gozam os seus membros.

Por isso, devem passar por avaliações contínuas por forma a assegurar a sua eficácia. Posto isto, defende que “a perspetiva comparativa é diferente das que se centram na utilidade, na liberdade de procedimentos, ou no rendimento real ainda que a liberdade não seja só a base da avaliação do sucesso e do fracasso, mas também a principal determinante da iniciativa individual e da eficácia social”¹⁵².

O avanço de um país para o desenvolvimento deve implicar que os seus cidadãos gozem de liberdade, tenham meios de subsistência e usufruam de condições mínimas de saúde e de educação. De acordo com esta observação, e de acordo com os indicadores negativos acima citados, o país (apesar de esforços já conseguidos) não apresenta sinais em como se vive a democracia, uma vez que a sua prática (o respeito pelas instituições e sobretudo a pessoa humana) está aquém das expectativas alimentadas pelos seus cidadãos (da mesma opinião é partilhada) pelos organismos internacionais. De facto, a falta da

¹⁵¹ Nas representações artísticas africanas por exemplo as máscaras e pinturas estão destinadas a captar a força vital (alma) que escapa de um ser humano ou de um animal, no momento de sua morte. A energia captada na máscara é controlada e posteriormente redistribuída em benefício da coletividade, ou seja, a toda comunidade.

¹⁵² Citado em “*Desenvolvimento como Liberdade*”, 1999, p.18

abordagem de problemas ligados a áreas centrais tais como a saúde, subsistência da população e “liberdades políticas”. Portanto, para que estas “conjeturas” possam ser válidas, devem nelas constar prioridades.

Ou seja, a nosso ver, o autor quer mostrar que, para haver progresso há que haver democracia, liberdade e, de seguida, o crescimento para se ter desenvolvimento e alicerçar a justiça social. Se, por um lado, as pessoas não têm liberdade suficiente para contribuir para o desenvolvimento do país através de debates e outros recursos democráticos, por mais que o país disponha de meios tudo não passará de uma utopia. Portanto, quando se observa a justiça na Guiné-Bissau, pouco ou nada se revê na perspectiva comparativa de Amartya Sen. De facto, após a luta de independência nacional, muitas foram as razões para impedir que diligências importantes fossem tomadas. Uma delas prende-se com o elevado nível de analfabetismo entre as populações e as “camadas dirigentes que, logo após independência, tomou os destinos do país em suas mãos”¹⁵³.

Uma vez identificada a situação não conforme ao desejado e havendo a possibilidade de se superar este problema, poder-se-á vislumbrar uma nova era para o exercício de políticas que conduzem ao desenvolvimento onde cada um dará o seu contributo; porque as nossas ações e as ações do Estado em cooperação e colaboração podem garantir o bem-estar social e conduzir o país ao desenvolvimento. Contrariamente, quando somos privados das nossas liberdades, toda estrutura social é abalada, a justiça estagna-se e o desenvolvimento fica comprometido.

7.2. A dinâmica cultural e política dos povos Balanta e os Fulas: derivação essencial e necessária para elaboração de políticas sociais justas

Um estudo analítico do pensamento de Amartya Sen no que toca à justiça para a Guiné-Bissau levanta dúvidas e interrogações. Pensar a justiça tradicional neste país implica a observação de dois modelos. Em primeiro lugar, fazer referência a organização

¹⁵³ Durante a luta armada, poucos tiveram a oportunidade de estudar. Posteriormente, num Estado de direito, mantiveram-se nas mesmas condições mesmo apesar de alguns terem tomado contato com os livros, demonstraram ineficácia na estruturação de uma política global educativa.

da justiça no período anterior à independência, na qual a divisão territorial judicial consistia em distritos, comarca, julgados municipais e freguesias.

Em segundo lugar, deve-se considerar a justiça imediatamente posterior à independência, sendo aquela que estabeleceu uma rotura com a organização judiciária anterior devido ao desaparecimento dos órgãos da administração da justiça do período colonial e criação de outros órgãos.¹⁵⁴ Ainda hoje não há previsões nem regulamentações legais sobre a divisão territorial judicial, tribunais regionais (criação, composição e competência), alçadas, entre outras realidades que deveriam ser também matéria de legislação.¹⁵⁵ Partindo deste pressuposto, há uma necessidade urgente de legislar em matéria de organização judiciária de forma a permitir o bom funcionamento das instituições da justiça, a começar pela “organização, distribuição e competência dos tribunais comuns, aproveitando a oportunidade para introduzir os aperfeiçoamentos de que o atual sistema carece, designadamente para dotá-lo de eficiência e capacidade de realização da justiça”.¹⁵⁶

A Guiné-Bissau é um território pouco vasto na territorialidade do continente africano, mas isso não impede que nela coexista um mosaico significativo de grupos étnicos. Logo os contrastes étnicos culturais entre os povos (Balantas, Bijagós, Felupes, Fulas, Mancanhas, Mandingas, Nalús, Papéis, Banhús, Cassangas, Manjacos, Conantes, mais de trinta grupos étnicos) constituem uma singular Babel em convívio há muito pacífico. Este fator multicultural pode servir de base para conceção de uma teoria de justiça singular sem pôr em causa os pressupostos da justiça ocidental. Aliás a teoria a ser criada nesta base cultural, deve valer-se de métodos de investigação válida e com provas dadas. Na sua diversidade, o país dispõe de condições ímpares para repensar um ordenamento racional da justiça, na medida em que face às injustiças poderia recorrer às alteridades culturais de que dispõe (a tradição filosófica, as várias visões de justiça, os níveis de solidariedade étnicas, a hospitalidade, o repeito pelas tradições, a realidade da vida quotidiana, o estímulo pela iniciativa, coragem e otimismo moderado, entre outras).

¹⁵⁴ Cruz Anildo, 1992, pp. 38 – 40.

¹⁵⁵ Cruz Anildo, 1992, p. 40.

¹⁵⁶ Cruz Anildo, 1992, p. 42.

Para além destas diferenças étnicas culturais, não devemos esquecer que o povo é caracterizado por dois grandes grupos com a sua organização social e religiosa estruturada (animistas e islamizados). Contudo as diferenças convergem na moral e no respeito pelos “homens grandes”¹⁵⁷ quando se trata da sociedade tradicional dos Brasa. Tratando-se da questão da justiça, a diversidade étnica guineense pode permitir que o país usufrua dos aspetos iminentes das várias culturas para ajudar na elaboração de políticas e na compreensão das demandas da justiça sem ter que recorrer às interpretações alheadas às suas vivências, aos seus usos e costumes e tradição.

Ou seja, mesmo que venha a adotar conceitos de justiça ocidental esperamos que a implicação não seja demasiado grande no ponto de vista da interpretação e da compreensão das representações míticas e simbólicas das comunidades tradicionais porque o que se pretende com a justiça é a eliminação de focos de injustiças identificadas conscientes da impossibilidade em se encontrar um mundo perfeitamente justo. Este contexto, à luz do pensamento de Amartya (2010) mostra que há toda uma necessidade de elaborar uma teoria da justiça sendo relevante a tradição ou as variedades culturais, desde que ambas as valências sejam sustentadas com base no exercício da razão. (p.40) De salientar que a razão desempenha um importante papel de diagnóstico acerca da justiça e da injustiça.

Assim sendo, toda a filosofia baseada na tradição, nos usos e costumes, na obediência, e no respeito pelos “homens grandes”, tem como objetivo, fazer progredir a justiça. Porém, o respeito que se quer não se deve orientar só para os “homens grandes e mulheres grandes”¹⁵⁸; mas também para as crianças e de forma muito particular para a humanidade de cada ser humano. É possível a convivência entre a justiça tradicional e a justiça oficial atual? Embora haja no mundo dificuldades de convivência entre homens, não podemos ser tão cétricos ao ponto de recusar que ainda pode haver um número considerável de pessoas que acreditam na concretização de fatores que possam proporcionar um mundo harmonioso.

¹⁵⁷ Aquele que é sábio porque a idade lhe conferiu sabedoria e tem experiência acumulada ao longo da vida. Pinto Bull, Benjamim “O Crioulo da Guiné-Bissau: Filosofia e Sociedade”, 1989, p. 167

¹⁵⁸ NT. Expressão adotada para significar anciões e anciãs

Mendes Paulo Sousa, num documento intitulado “Instituições de Justiça Consuetudinárias”¹⁵⁹ defende que “os direitos modernos de África podem, respeitados certos parâmetros, prever regras de conflitos, segundo as quais seja possível aplicar costumes através dos órgãos jurisdicionais estatais, em função do estatuto pessoal das partes”.¹⁶⁰ Num estudo realizado sob o tema “Estatuto da Terra na Guiné-Bissau” (FDB), chegou-se à conclusão de que na Guiné-Bissau existem apenas duas instituições com competência para levar a cabo a investigação de costumes como a faculdade de direito de Bissau (FDB) e o instituto nacional de estudos e pesquisas (INEP).

Apesar de só haver estas duas instituições, esse facto não inviabilizou a vontade os magistrados guineenses de trabalhar o mesmo tema em defesa da justiça na Guiné-Bissau e em colaboração com a faculdade de direito da Universidade de Lisboa, realizaram trabalhos de que resultou a assinatura de um protocolo para a realização de investigação no campo da justiça.¹⁶¹ No decorrer destes trabalhos, assistiu-se à contribuição de subsídios da Fundação Caluste Gulbenkian e à participação de docentes da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, nomeadamente Frederico da Costa Pinto e Jorge Costa Santos¹⁶². Estes atores mostraram a possibilidade de se encontrar uma linha que possa aliar a justiça tradicional e a justiça oficial moderna na Guiné-Bissau. O importante aqui não resulta da identificação de anteprojetos e protocolos assinados por forma a delinear os passos que contribuem para permitir que possa haver ou não a possibilidade do Direito tradicional e o Direito moderno coabitarem em busca de solução para o bem da justiça e acima de tudo para o bem da sociedade guineense.

Ao longo da sua história, a Guiné-Bissau foi foco de atenção em todas áreas da vida social. Sendo um país com uma longa tradição e história - impérios Gana, Mali e Songhai, impérios com apogeu e declínios, com eles pode-se adotar alguns marcos na sua história como fazendo parte do denominador comum e que pode ser adotado pela sociedade guineense para enriquecer o presente e o futuro da justiça na Guiné-Bissau. Por um lado, podemos destacar algumas características como elo de união entre os povos. Isto é, o respeito pelos chefes “os mansas, os Farim, os califas” como uma prática recorrente. Por

¹⁵⁹ Sousa, Paulo Mendes, 1992, p.71

¹⁶⁰ Sousa, Paulo Mendes, 1992, p.71

¹⁶¹ Sousa, Paulo Mendes, 1992, p.72

¹⁶² Sousa, Paulo Mendes, 1992, p.72

outro lado, o respeito pela tradição, usos e costumes também podem funcionar como outro dos pontos-chave a ser adotado na elaboração de normas de forma a beneficiar a justiça e o Estado e a sociedade guineense. Salientamos a prática dessas realidades como incentivo à implementação da ética e da moral.

Na perspetiva de Amartya Sen, as injustiças (falta de escola para todos, falta de cuidados básicos de saúde, falta de emprego, falta de habitação) identificáveis podem ser eliminadas através de implementação das leis do país, e, o Estado deve dotar as instituições de condições condignas (Guiné-Bissau, 1990, pp. 2-3).¹⁶³ Para Amartya Sen, a justiça é matéria de que não podemos abdicar sob pena de nos vermos alienados dos nossos direitos.¹⁶⁴ Todavia, o Estado guineense não passa do exemplo.¹⁶⁵ referido nesta obra em que as condenações não correspondem à situação real da justiça.¹⁶⁶ Admitindo este facto, cabe salientar que a ideia da justiça prevalecente no Estado guineense está mais relacionada com a “perspetiva de um institucionalismo transcendental do que de uma perspetiva de institucionalismo comparativo”. Isto porque o Estado foca, por um lado, a sua atenção na concretização da justiça perfeita mais do que as políticas que podem conduzir a justiça social e por outro lado, tenta identificar as características sociais que em termos de justiça são inalcançáveis. Deste modo, a sua atuação não está relacionada com a identificação de sociedades já existentes na realidade. Assim sendo, é uma perspetiva muito circunscrita em termos de análise científica uma vez que aponta para a natureza do que é “o justo” e não vai para além, com o objetivo de encontrar critérios alternativos para situações menos justas. Olhando para o modelo de justiça que nos é proposto por Amartya Sen, acreditamos ser este é o modelo ideal para a Guiné-Bissau - uma perspetiva do “Institucionalismo Comparativo”¹⁶⁷.

¹⁶³ Por condições condignas pretendemos dizer segurança nas instituições para proteger os trabalhadores; formação e reciclagem dos funcionários públicos e todos os cidadãos; atribuição de subsídios em caso de doença e outras regalias sociais como o cartão único de saúde; fornecimento de energia elétrica, entre outras.

¹⁶⁴ Cf. Sen 2010: p. 37

¹⁶⁵ Na introdução de obra *A Ideia de Justiça* realçamos uma história em que Edmund Burke condena Woren Hastings, acusando-o de ter “cometido crimes e contravenções, de ter desonrado a nacionalidade dos comuns de Grã-Bretanha e de esse ter ainda subvertido as leis, direitos e liberdades do povo indiano e por fim, acusa-o de ter violado as leis eternas de justiça do seu país. (p. 37-38)

¹⁶⁶ Ibidem, p. 37 -38.

¹⁶⁷ Sen 2010, p. 44

Porque sendo uma perspectiva ligada às realizações sociais (aqueles que resultam de instituições e de comportamentos reais e de outras influências) pode envolver as sociedades já existentes ou que tem probabilidade de vir a existir na criação de um projeto comum para bem a sociedade guineense”.¹⁶⁸ Acreditamos que esta segunda perspectiva beneficiaria a justiça na Guiné-Bissau porque poderia servir o interesse da sociedade em geral e não fomentaria aspirações de filosofia política. Esta segunda perspectiva para além de apontar para as realizações sociais efetivas (e não para as regras e instituições) valoriza as várias perspectivas da justiça apostando na razão prática, recusando pactuar com as condições restritas de imparcialidade.¹⁶⁹ Amartya Sen na sua obra *Desenvolvimento como Liberdade* admite que, de acordo com a perspectiva comparativa, “o desenvolvimento pode ser encarado como forma de expandir as liberdades reais de que uma pessoa pode gozar. Por isso, o enfoque nas liberdades humanas contrasta com perspectivas mais restritas de desenvolvimento, que o identificam com o crescimento do produto nacional bruto, com o aumento das receitas pessoais, com a industrialização, com o progresso tecnológico ou com a modernização social”.¹⁷⁰ Partindo deste pressuposto, o autor faz entender que a felicidade de cada cidadão vai depender das oportunidades (sejam elas de ordem económica, de liberdade política, de saúde, de educação e de outras regalias) que lhe sejam atribuídos, devendo incentivá-lo a criar iniciativas. Analisados estes aspetos da situação, podemos admitir que adotado um modelo que vá ao encontro da real necessidade do país e dos cidadãos, a implicação das políticas socialmente justas não só viabilizará a justiça como também relançará o país em direção ao desenvolvimento a curto, médio e longo prazo. Na sua obra, Amartya propõe a adoção de um modelo que vai ao encontro das necessidades da sociedade, do país e do Estado e se bem encaminhado, ajudará de sobremaneira o relançamento do país em primeiro lugar a nível da justiça e em segundo lugar ao nível do desenvolvimento.

Mas para que tal aconteça, tem de haver a vontade das partes em fazer valer projetos que visam promover igualdades de oportunidades passando a ser um garante da justiça social. Para Sen, esse modelo estaria mais voltado para uma perspectiva do institucionalismo comparativista por não estar ligado a um modelo ilusório como é o caso

¹⁶⁸ Citado em Sen 2010, pp. 44- 45

¹⁶⁹ Cf. Sen 2010, p.46 - 47

¹⁷⁰ Sen 1999, p. 3

do da perspectiva transcendental. Na necessidade de se fazer, no nosso estudo, uma investigação com conteúdo teórico e qualitativo, problematizamos algumas realidades sobre a pertinência da perspectiva comparativa para a realidade guineense e avaliar a disponibilidade do Estado guineense com vista a adoção do pensamento de Amartya Sen. No mesmo seguimento pretendemos conhecer que relação poderá existir entre justiça, liberdade e o futuro desenvolvimento das sociedades de acordo com a perspectiva de Amartya Sen. Em termos do pensamento filosófico, questionamos que perspectivas deveriam ser seguidas para promover uma ideia de justiça que consiga promover o empreendedorismo social, sobretudo nas sociedades em vias de desenvolvimento. Todo o Estado ao se lançar aos desafios impostos pela comunidade internacional, deve ter como o objetivo zelar pelo bem-estar social dos seus cidadãos. Ainda que sob condições restritas em matéria de recursos, deve acima de tudo dar valor ao património (cultural e socioeconómico) ao seu alcance. Por isso, os Estados em desenvolvimento e todos os aspetos devem:

-mostrar interesse e vontade em prosseguir na implementação de políticas de reforma do Estado, ao nível da justiça, cultura, economia saúde e educação. Partindo deste pressuposto, pode começar por fazer recolha de dados importantes inerentes a cultura do povo, usos e costumes de forma a encontrar nelas aspetos importantes para a compilação de um projeto comum que possa facilitar o no domínio da compreensão em matéria de políticas a ser levado a cabo pelo Estado. Ao proceder deste modo, está a abrir um caminho para que nela todos possam contribuir naquilo que é da compreensão de todos. Ou seja, quando se trata de interpretar qualquer fenómeno a nível da justiça, não existirá o distanciamento da leitura que cada um pode tirar do documento exposto. Até nos aspetos que tangem a questões como o meio ambiente, haverá um excelente contributo na interpretação dos costumes sobre a proteção do ambiente, que é aliás um ponto central na vivência dos povos. O totemismo é um dos fatores importantes sobre as políticas de proteção da fauna e flora africana.

Por isso, no reconhecimento de que cada povo e cultura tem as suas próprias maneiras de proteger o seu meio, deve-se ter em conta a estes aspetos na elaboração de políticas ambientais que são também fatores de justiça social, na medida em que ambos participam

na proteção de meio que pertence não só às sociedades localizadas em um só espaço cultural, mas que também contribuí para a preservação da vida no universo.

8. Conclusão

Tendo-se comprovado o papel indispensável que a justiça desempenha na elevação do índice do desenvolvimento humano, recomenda-se aos Governos e aos seus parceiros: a potenciação de projetos que forneçam à justiça matéria para a efetivação de justiça social. Deve-se criar mecanismos alternativos para que os atores sociais possam estudar ou seja, desenvolver as suas competências nas áreas de estudos relacionados com as questões sociais de modo a estimular a participação das pessoas no processo de implementação da justiça e no desenvolvimento das políticas para a erradicação de injustiças.

Para se fazer face à questão da justiça, o fator Educação não deve ser posto de parte. Muitas vezes os mais desfavorecidos ou com menos posses (como assistência financeira, assistência médica), são os mais vulneráveis às injustiças, por isso, de modo a permitir que sejam protegidos deste “flagelo social”, proporcionadas condições de formação até um nível que lhes possa garantir um emprego digno de autossustento, ou de autoinformação sobre os direitos e deveres que lhes são devidos. A difusão de mecanismos e benefícios da justiça mais abrangente, com estratégias mais eficazes, mais integradas e menos utópicas para todas as sociedades de modo a permitir uma igualdade na distribuição da justiça (baseados em práticas coerentes). Criar metodologias de acompanhamento das políticas de justiça, de modo a garantir a implementação das mesmas na prática, juntos das suas comunidades, para assim, contribuir para a melhoria das condições de vida das pessoas nas sociedades. Deve-se promover a elaboração de estratégias que visem o melhoramento da qualidade da justiça, começando-se pela definição do perfil das instituições e atores sociais, redefinir a sua identidade de modo integrado, e dotando-o de competências necessárias para o exercício das suas funções. Igualmente seria necessário dar ênfase a atividades de articulação orientadas para a construção de um consenso entre as instituições e os atores sociais sobre as políticas da justiça social. Recomenda-se

igualmente, a introdução de programas ou políticas que possam contribuir para a implementação de justiça tendo em conta as vidas das pessoas.

Os programas de assistência social devem obedecer a um critério previamente definido quanto às competências a transmitir ou as desejadas e às lacunas a preencher na perspectiva de uma teoria de jurisdição social justa. Porém, é necessária a promoção de seminários e debates sobre temática da justiça com objetivo de obter elementos e diretrizes para a integração de uma abordagem desta natureza nos programas e currículos, fato que poderá permitir a aquisição de matéria de análise para as questões de justiça. Todas as iniciativas devem obedecer um conhecimento de causa, ou seja, da realidade social vigente, das reais necessidades dos cidadãos, por forma a permitir que haja sucessos na erradicação de focos de injustiça e viabilização das políticas socialmente justas. E apesar de reclamarmos todos estes direitos por forma a obter tratamento justo, as sociedades também deve ser justas para com as autoridades, isto porque, o fato das instituições ou autoridades não conseguirem satisfazer as necessidades dos cidadãos, estes não deve de maneira algum violar certas regras, porque acabam por ser também elas injustas para com as leis que devem ser cumpridas. A título de exemplo, chamamos atenção para as manifestações que são movidas para exigir direitos, mas que, culminam em comportamentos desmedidos (estragar patrimónios, para cuja aquisição todos contribuímos, é injusto, porque não se pode exigir justiça e por outro, agir fora da lei). O Estado é o garante de tudo o que nos é devido, mas estar-se zangado com o Estado é diferente de se estar zangado com representantes de Governo, isto porque o Estado somos todos nós. Clamar pela justiça deve preencher requisitos que tem em conta os pressupostos éticos. Respeito é uma particularidade ética e não sinónimo de medo ou de conformismo. Quanto a Estado, aconselha-se a elaboração de políticas justas para evitar incongruências como se tem verificado. Quando se trata de definir estratégias (salários, compensações, direitos e deveres em qualquer que seja o setor da vida social), deve haver um nível credível de critérios que não relegam os menos favorecidos para o segundo plano, porque se isso se verificar, estaremos a contribuir para a efetivação de injustiça sem precedentes. Ao agirmos de forma cega estragando tudo, não só estamos a infligir injustiça contra nós próprios, como também estamos a contribuir para que a impunidade prevaleça e faça desfalecer os valores pelos quais clamamos.

9. Bibliografia

Aristóteles (2004). *Ética a Nicómaco*. Tradução do grego e notas de António C. Caeiro. Lisboa, Quetzal Editores.

Boletim Oficial da República da Guiné-Bissau – Suplemento. Edição nº 31, de 1 de Agosto de 1990.

Calvina, I. (1994). *Porquê ler os Clássicos?* Lisboa, Teorema.

Cícero (2008). *Tratado da República*. Lisboa, Círculo de Leitores, Temas e Debates.

Constituição da República da Guiné-Bissau, Lisboa 1996, Ed. Imprensa-Nacional Casa da Moeda

Constituição da República Portuguesa (2003). Coimbra, Almedina.

Cruz, A. (1992). Tópicos sobre Organização Judiciária da Guiné-Bissau. *Boletim da Faculdade de Direito de Bissau*. Bissau, Faculdade de Direito.

Duarte, M. (2007). *Acesso ao Direito e à Justiça: condições prévias de participação dos movimentos sociais na arena legal*. *Oficina do CES*, nº 270, pp. 2 – 9

Hobbes, T. (2000). *Leviatã*. Pref. De João Paulo Monteiro; trad. De João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª Ed. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

Hobbes, T. (2009). *Leviatã*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

Kant, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, 5ª Edição, Lisboa

Kant, I. (2008). *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Edições70.

Kukathas, C. e Pettit, P. (2005). *Rawls: “uma Teoria da Justiça” e os seus críticos*. Trad. Maria Carvalho; revisão científica Henrique da Silva Seixas Meireles. 2ª Ed. Lisboa, Gradiva.

Lei Orgânica do Tribunal de Sector da República da Guiné-Bissau. *Boletim Oficial da República da Guiné-Bissau*. Suplemento. N.º 41 (13 Out. 1993).

Locke, J. (2006). *Dois Tratados do Governo Civil*. Lisboa, Edições 70.

Maquiavel, N. (2005). *O Príncipe*. Lisboa, Guimarães Editores.

Mendes, Paulo Sousa (1992). Instituições de Justiça Consuetudinárias. *Boletim da Fa/culdade de Direito de Bissau*. Bissau, Faculdade de Direito.

Miller, David (2001), *Principles or Social Justice*, 1st Harward University Press paperback edition

Pereira, M. H. da R. (1995). *Hélade: antologia da cultura grega*. 6.^a Ed. Coimbra, Imprensa de Coimbra.

Pinto Bull, Benjamim (1989) “*O Crioulo da Guiné-Bissau: Filosofia e Sociedade*”, Ed. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1989, p. 167.

Platão, (1993). *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 7.^a Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Ricoeur, Paul “*O Justo ou A Essência da Justiça*”, Ed. Odile Jacob, 10/ 1995, p. 62

Rawls, J. (1993). *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa, Ed. Presença.

Rocher, G. (1979). *Sociologia Geral 1*. Lisboa, Ed. Presença.

Salvatore, C. (2010). *Identidade cultural do Povo Balanta*. Tradução de Lino Bacari e Maria Fernanda Dâmaso; editor Fernando Mão de Ferro. Lisboa, Edições Colibri & Faspebi.

Sen, A. K. (1993). *The Quality of Life*. 1st ed. Oxford University Press.

Sen, A. K. (1999). *Development as Freedom*, 1st Ed. Oxford University Press.

Sen, A. K. (2010). *A Ideia de Justiça*. Coimbra, Ed. Almedina.

Sen, A. K. (2006). *Identity and Violence: the illusion of destiny*”-1st Ed. Printed in the United States of América.

Sen, A. K. (1981). *Poverty and famines: an essay on entitlement and deprivation*. 1.st ed. Oxford, Oxford University Press. Tradução portuguesa: Sen, A. (1991) – *Pobreza e fome: um ensaio sobre direitos e privações*. Lisboa, Terramar.

Sen, A. K. (1999). *Democracy as a universal Value*. *Journal of Democracy*. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/demo/jod/10.3sen.html>.

Sen, A. K. (1982). *Choice Welfare and Measurement*. Oxford, Basil Blackwell Publisher, pp. 373-378.

Sen, A. (1992). *Inequality Reexamined*. Oxford, Oxford University Press, pp. 3-11.