

Agradecimentos

Ao terminar esta Dissertação, cuja conclusão é apenas provisória, pois sendo o ponto de chegada de uma etapa poderá ser, também, ponto de partida para algo diferente, a minha gratidão é profunda e muito abrangente. Ela dirige-se a todas as pessoas que, no contexto da Universidade de Évora e da minha vida profissional e pessoal, com pequenos gestos, com alguns sorrisos, com palavras certas, com um olhar de confiança e de incentivo, me permitiram iniciar, desenvolver e levar a termo este trabalho.

O meu reconhecimento só pode ser um enorme “obrigado à vida” exatamente no sentido em que é celebrado pela cantora chilena Violeta Parra, por ser capaz de distinguir “no alto céu o fundo estrelado”, o mesmo que, juntamente com a lei moral no seu interior enchia de admiração e de respeito a alma de Kant.

Contudo, há nomes que aqui têm que ficar gravados.

Assim, sou grata, em primeiro lugar à minha família, particularmente à Alice e ao António Júlio porque me proporcionaram o contexto de amor sem o qual eu não seria capaz de levar este trabalho até ao fim. Porque, cada um a seu modo acolheu as minhas inseguranças, revertendo-as em força.

Agradeço a todos os meus amigos e amigas que ao longo destes quatro anos sempre tiveram a palavra reconfortante e o gesto generoso da cumplicidade. Um agradecimento muito particular à Fátima Crujo e à Rosalina Xarepe pois a elas devo a ajuda na revisão do texto e nas traduções de inglês, tarefa em que ambas juntaram à sua mestria técnica muita amizade.

Obrigada, aos alunos e alunas do Clube dos Direitos Humanos da Escola Secundária Rainha Santa Isabel, porque foram, nestes anos, o alimento quotidiano da minha confiança.

Um agradecimento também para os meus colegas e Professores do Curso de Mestrado e de Doutoramento, pela partilha de ideias, pela atenção e incentivos que sempre souberam transmitir. O meu reconhecimento, particularmente, ao Professor Olivier Ferron e à Professora Irene Borges-Duarte pelas pertinentes observações quer

metodológicas quer de conteúdo que foram apresentando e pelos estímulos que, sobretudo, nos momentos mais difíceis, foram transmitindo.

À Professora Fernanda Henriques um reconhecimento muito especial por ter confiado em mim desde o primeiro momento, no Curso de Mestrado. Um obrigado por tudo o que me ensinou e pela forma como orientou esta investigação: esteve sempre disponível, foi exigente e paciente e soube gerir a autonomia de uma investigação pessoal com o apontar de direções possíveis. A minha gratidão também pela generosa partilha de obras e de diversos textos cuja leitura foi decisiva para o desenvolvimento da investigação. A atitude de exemplaridade académica e a cordialidade da sua amizade foram a fonte de força anímica que me permitiu a concretização deste projeto.

À Professora Adela Cortina, o meu reconhecimento também especial, antes de mais, pela obra que escreveu, pela forma como pensa a cidadania e a possibilidade de realização do humano e pela forma como expõe o seu pensamento, mostrando que é possível fazer filosofia, usar a sua linguagem e o seu método, sem ser de uma forma hermética. A minha gratidão, por sempre me ter recebido com amabilidade e com disponibilidade e interesse pelo meu trabalho.

Abreviaturas

São apresentadas as abreviaturas das obras em livro e outros textos de Adela Cortina mais referidos no trabalho, expostas pela ordem em que surgem no texto da Dissertação. A data é a da primeira edição, sendo, no decorrer do texto da Dissertação, apresentada a data da edição consultada.

JC *Justicia Cordial*, Madrid, Trotta, 2010.

DFTK *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.

ERC.....*Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Madrid, Ediciones Nobel, 2009.

EADR.....*Ética aplicada y Democracia Radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

10PCFP...*10 Palabras clave em Filosofia Política*, (direção) Navarra, Editorial Verbo Divino, 1998.

EM.....*Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.

Et.....*Ética* (em colaboração com Emílio Martínez Navarro), Madrid, Akal, 1996.

EFCU.....*La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008.

PEC.....*Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid, Taurus, 2002.

HPD.....*Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998.

EE.....*Ética de la empresa: claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid, Trotta, 1994.

CM.....*Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

NN.....*Neuroética y neuropolítica, Sugerencias para la educación moral*, Madrid, Tecnos, 2011.

ED..... “La Ética Discursiva” in CAMPS, Victoria (ed), *História de la ética*, vol. III, Barcelona, Editorial Crítica, 2008, pp. 533/581.

EsM.....*Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

PL.....*Pobreza y Libertad, erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen* (editora), Madrid, Tecnos, 2009.

EC..... “Ética Comunicativa”, in CAMPS, V. GUARIGLIA, O., SALMERON, F. *Concepciones de la Ética. Enciclopedia Iberoamricana de Filosofía*, vol. II, Madrid, Trotta, 1992, pp. 177/199.

ECR.....*Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995.

FP.....*Las fronteras de la persona, El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid, Taurus, 2009.

AC.....*Alianza y Contrato: política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001.

Resumo

Justiça e Cuidado em Adela Cortina – contornos da ética num mundo global

A Dissertação é constituída por dois momentos: um primeiro onde se apresenta uma caracterização global do pensamento cortiniano e um segundo, decorrente deste, onde se discute o problema da articulação justiça/cuidado, no âmbito da ética cívica, tal como é apresentada por Adela Cortina.

Pretende-se demonstrar que a ética cívica é uma ética da justiça, mas perspectivada num horizonte de articulação entre justiça e cuidado com base numa racionalidade comunicativa mas também cordial. Assim, desenvolve-se no sentido de uma ética da *razão cordial* que, embora tenha como referência fundamental a ética do discurso, dela se distancia e encontra parte da sua inspiração na tradição do reconhecimento recíproco, considerado o fundamento da obrigação moral.

Discutir-se-á como, em continuidade com uma matriz kantiana e discursiva, e com incidência nos âmbitos da política e da religião a proposta de Adela Cortina apresenta aspetos inovadores interligando cidadania e pessoalidade, razão e compaixão.

Abstract

Justice and Care in Adela Cortina – shapes of ethics in a global world

This thesis has two parts: one gives an overall view of Cortina's ideas and the second one, which results from this one, in which the problem of the articulation between justice and care is analysed, according to the civic ethics as presented by Adela Cortina.

I intend to show that civic ethics is an ethics of justice, analysed from the perspective of an articulation between justice and care, based on a communicative and cordial reason. Thus, my thesis is about the ethics of cordial reason that, although its fundamental reference is the discourse ethics, it keeps itself away from it and is partly inspired in the tradition of the reciprocal recognition, considering the basis of the moral obligation.

I will discuss how, under a Kantian and discursive matrix, and by focusing on the politics and religion areas, Adela Cortina's proposal presents innovative aspects linking citizenship and personhood, reason and compassion.

INDICE

Agradecimentos	1
Abreviaturas	3
Resumo	5
Abstract	6
INDICE.....	7
Introdução	11
1- Recomeçar.....	11
2 - Objeto e intenção do trabalho.....	12
3 - Metodologia e estrutura.....	16
PARTE I - Sentido global do pensamento de Adela Cortina – a ética, a política e a religião como dimensões do humano.	23
Introdução	25
Preâmbulo – A dignidade do texto. A obra de Adela Cortina como um lugar de esperança onde filosofia e religião se cruzam.	26
1 - A obra de Adela Cortina: o ser humano como um <i>ser de esperança</i>	28
2 - Temas e intencionalidades na obra de Adela Cortina – primeiro momento: a justificação de uma ética cívica.	33
2.1– Temas e intencionalidades na obra de Adela Cortina – segundo momento: a .. <i>ética cordis</i>	49
2.2 - Temas e intencionalidades na obra de Adela Cortina – terceiro momento: novos temas.	53
Capítulo 1 – A ética em Adela Cortina – da dimensão discursiva à dimensão cordial.	57

1- A ética de Adela Cortina: uma defesa intransigente da racionalidade prática..	57
1. 1 – Ética cívica, uma ética dos cidadãos.	67
1.2 – Ética cívica e cidadania.	72
1.3 - A dimensão comunicativa da ética cívica em Adela Cortina. A procura do consenso.	79
1.4 – Ética cívica – entre justiça e cuidado.	83
Capítulo 2 – Do ético ao político – autonomia e solidariedade. Representação e participação.....	87
1 – Os desafios que se colocam a uma sociedade “desmoralizada” segundo Adela Cortina. O imperativo ético do político.	87
1.1 – Do questionamento do funcionamento das democracias atuais ao projeto de uma democracia radical – aspetos da proposta de Adela Cortina.....	92
1.2 – A democracia radical como democracia comunicativa em Adela Cortina. A influência de Habermas em Adela Cortina.	101
1.3 – A representação e a questão das maiorias.....	105
1.4 – Democracia e espaço público.	110
Capítulo 3 – Pensamento político e herança religiosa: uma exigência de pluralismo no espaço público?	117
1 – <i>Alianza y Contrato</i> ou a impossibilidade de apagar o religioso da vida coletiva.	117
1.1 - A questão da secularização e a resposta cortiniana.	120
1.2 – Alguns contornos gerais do sentido da religião no pensamento de Adela Cortina.....	129
1.3 – Alguns ruídos do plano religioso no filosófico: a razão impura e o conceito de pessoa.	134

Capítulo 4 – O horizonte problemático em que se move o pensamento de Adela Cortina – com e para além de Kant.	139
1– O diálogo com Kant. A razão como faculdade do universal: universalismo e procedimentalismo.	140
1.1– Da consciência à linguagem: o universalismo dialógico. A ética do discurso.	149
2– O diálogo com Apel – fundamentação e aplicação em ética. A ética cívica como ética aplicada em Adela Cortina.	158
3 - Para além de Kant: da razão pura à razão impura. Para além da ética do discurso: da razão comunicativa à razão <i>cordis</i>.	165
 PARTE II – Justiça e cuidado na ética de Adela Cortina: diálogo e demarcação em relação à ética do discurso.	173
Introdução	175
 Capítulo 1 – As “duas vozes da moralidade” – como se articulam em Adela Cortina?	179
1– É suficiente a voz da justiça? - Limitações da ética discursiva segundo Adela Cortina.....	181
1.1 – A dimensão valorativa no agir moral – atitudes e virtudes.	186
1.2 – Inteligência e afetos: a capacidade de <i>estimar valores</i>.	193
2 - A educação como <i>forja do caráter</i>. Compatibilizar a igualdade e a diferença.	198
3 - Justiça e felicidade.....	202
3.1 - Justiça e cuidado - dos direitos à responsabilidade.....	209
3.2 - Justiça e cuidado em Adela Cortina.	216
 Capítulo 2 – Os dois modelos de vínculos humanos: pacto e reconhecimento. Aliança e contrato em Adela Cortina.	223

1 – O pacto social como modelo explicativo da génese e da legitimidade do poder político – egoísmo <i>versus</i> cooperação.	225
1.1 – Os limites do contratualismo segundo Adela Cortina – do individualismo à solidariedade.	231
2 – O <i>outro</i> : da ameaça ao reconhecimento.....	240
2 – O <i>reconhecimento recíproco</i> como núcleo da identidade pessoal e da vida social – Axel Honneth e Adela Cortina.	247
2.1 - Alargando a problemática do reconhecimento: reconhecimento ou redistribuição? - Axel Honneth e Nancy Fraser.	256
2.2– O <i>reconhecimento recíproco</i> : da obrigação moral à gratuidade.	261
Capítulo 3 – A filosofia como compromisso num diálogo a duas vozes – Adela Cortina e Martha Nussbaum.	267
1 – <i>Capacidades</i> e dignidade. A justiça segundo Martha Nussbaum e Adela Cortina.....	269
2 - As <i>fronteiras da justiça</i> em Martha Nussbaum e as <i>fronteiras da pessoa</i> em Adela Cortina. Quais são os limites da dignidade?	282
3 - Martha Nussbaum e Adela Cortina – cidadania e justiça global: de aspiração a necessidade.	295
4 – Martha Nussbaum e Adela Cortina: a compaixão. Novo conceito de racionalidade.....	305
Conclusões – Poderá Adela Cortina ser integrada uma terceira geração da Escola de Frankfurt?.....	311
BIBLIOGRAFIA	319

Introdução

1- Recomeçar.

Depois de 24 anos de docência no Ensino Secundário regressei, no ano de 2007, à Universidade, não à de Lisboa, onde tinha concluído a Licenciatura, mas à Universidade de Évora para ingressar no Curso de Mestrado em Filosofia, na especialização Ética, Género e Cidadania.

Foi o retomar do estudo da Filosofia, reaprendendo o gosto pelo texto e pela sua leitura, pelo prazer das ideias e da sua discussão. Foi também voltar ao desafio que é a produção de um texto. Era preciso, uma vez mais encontrar as palavras adequadas, organizá-las em totalidades significativas, criar com elas e a partir delas o pensar. Tarefa difícil depois de alguns anos de interregno!

Foi igualmente o (re)encontro com a obra dos filósofos, com os de sempre, que foram revisitados, e com os que até este momento me eram desconhecidos. Foi sobretudo estimulante o contacto com alguns textos de pensadoras feministas contemporâneas que desenvolvem investigação sobre as questões de género ou sobre filosofia política.

Apesar de constatar que o Ensino Secundário é, geralmente, pouco propício à investigação, e muitas vezes fomentador de imobilismo intelectual e de acomodação existencial, acompanhavam-me, neste meu regresso à Universidade, um conjunto de inquietações não tanto de ordem metafísica mas, sobretudo, relacionadas com o envolvimento cívico e o exercício da cidadania. Assim, eu voltava à filosofia, enquanto prática académica, de forma “interessada”, procurando respostas, querendo conhecer as mais recentes produções teóricas sobre o “ético” e o “político”.

Na verdade, devo expressar, aqui, a minha *manifestação de interesses*. Integro, há vários anos, uma organização de defesa dos Direitos Humanos, a Amnistia Internacional, coordenando o seu Núcleo Local em Estremoz. Este trabalho, integrado numa estrutura que defende a indivisibilidade dos direitos como forma de assegurar a dignidade de todos os seres humanos, acentuou a minha necessidade de aprofundamento teórico e de reflexão sobre uma prática através da qual tento construir significados e ter uma ação transformadora. Este trabalho, sendo de voluntariado, processa-se em

continuidade com a minha atividade profissional, onde desde há vários anos, dedico atenção especial às questões do exercício da cidadania, particularmente entre os jovens.

Deste modo, reconheço que, no tema que é objeto de investigação nesta Dissertação há um envolvimento pessoal, de ordem cognitiva, experiencial e afetiva. Acontece, assim, que, no diálogo com as perspetivas de Adela Cortina estão envolvidos, também, ainda que indiretamente, os projetos comuns com que me comprometo.

No contexto do Curso de Mestrado que acima referi, e inserida no Seminário “Questões éticas na pós-modernidade”, vi a gravação da Conferência “Ética, desenvolvimento e cidadania”, proferida pela Professora Adela Cortina em fevereiro de 2007, precisamente na Universidade de Évora. Encontrei expostas nessa Conferência algumas das preocupações que ali me tinham levado mas também uma forma de as colocar e um conjunto de sugestões que fizeram eco nas minhas dúvidas. E elas conservaram-se como alimento da minha curiosidade mas também da minha esperança. Nesse recomeçar estava o caminho que daria início a este trabalho de tese.

2 - Objeto e intenção do trabalho.

Dar sentido é aquilo que a filosofia, entendida à maneira de um *fazer*, se propõe.¹ Assim sendo, poderíamos perguntar com Jean-Louis Galay: “em que consiste precisamente o fazer do filósofo?” e continuar com a sua resposta: “Num pensar e num escrever (...)”² Esse fazer é duplo, e é um exercício que, sendo de interpretação e de reinterpretação ganha corpo numa obra escrita, pensada em articulação com outras obras, num texto tecido em diálogo com outros textos. Neste movimento se entrelaçam os fios da tradição, mas simultaneamente, constrói-se uma trama que é expressão única daquele ou daquela que a produz.

No que à presente investigação se refere, ela centra-se na obra escrita da filósofa espanhola Adela Cortina, que interpreto como tecida à maneira de uma teia de interconexões, mas cuja procura de sentido se direciona para um centro congregador,

¹ CERQUEIRA GONÇALVES, Joaquim, *Fazer filosofia - como e onde?-,* Braga, Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, 1990.

² GALAY, Jean- Louis, *Intertextualidades e poética do texto filosófico,* in BORGES-DUARTE, Irene HENRIQUES, Fernanda e MATOS DIAS, Isabel (org), *Texto, Leitura e escrita, Antologia,* Porto, Porto Editora, 2000, p. 234.

aquilo que é a vida em comum e as formas de a (re)estruturar de modo justo. Adela Cortina é professora catedrática de Filosofia Jurídica, Moral e Política na Universidade de Valência, instituição onde fez a sua licenciatura e doutoramento em Filosofia. Aí defendeu, em 1976, a tese *Dios en la filosofía transcendental kantiana*. Anteriormente, tinha estudado nas Universidades de Munich e de Frankfurt, onde contactou e foi influenciada pelo pensamento de Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, representantes da *Ética do Discurso*. Regressada a Espanha, orienta os seus interesses de investigação pela área da Ética, dedicando-se entre outras, à questão das éticas aplicadas.

Encontrar princípios de convivência justa em sociedades caracterizadas pelo pluralismo foi uma das primeiras linhas pelas quais Adela Cortina norteou a sua atividade de investigação. Construiu, assim, as bases de uma ética cívica que estabelece mínimos de justiça e que tem implicações na vida pública, nas suas diferentes áreas.

Integrada na tradição da filosofia crítica, a sua obra é atravessada por uma vertente de liberdade, que, sendo consciente da situação dos seres humanos no mundo e não apenas nas sociedades democráticas do Ocidente, aponta para uma ética e uma justiça que sejam globais. Podemos, assim, situar naquilo que é a realidade das grandes assimetrias sociais e económicas, outro dos motivos que se oferece ao pensar cortiniano como causa de inquietude.

Se atentarmos no panorama do debate ao nível da filosofia prática, podemos constatar que a questão dos direitos se afirma como central, discutindo-se o âmbito daquilo que universalmente deve ser exigido e os procedimentos para a sua consecução. O *que fazer?* kantiano surge, no presente, como uma problemática que inquieta, perturba e incita à procura de possibilidades, alargando a reflexão sobre a justiça ao âmbito da solidariedade, da solicitude e da vulnerabilidade tal como se manifesta em cada situação concreta. Por isso, a escolha do tema -Justiça e Cuidado- como objeto de investigação nesta Dissertação.

Perante as experiências de horror e de degradação do humano vividas no século XX e a situação de desintegração (social, económica, cultural, axiológica) do início do século XXI, é ainda com fios de muita persistência e sabedoria que Adela Cortina cose o tecido da velha e continuada esperança dos seres humanos: a de que é preferível a liberdade à servidão, o justo ao injusto, o conhecimento à ignorância. A de que é necessário e possível sair dos *tempos de sombras*. E, assim, na linha do que disse Miguel Baptista Pereira, empenha-se em construir uma filosofia “sensível à urgência do

tempo”, que traduza a consciência das ameaças e que assuma a responsabilidade de acolher as grandes interrogações de hoje.³

Perguntamos, então: tem a filosofia algo a dizer sobre tudo isto? E, no caso de que agora nos ocupamos, a filosofia de Adela Cortina, que nos diz sobre as inúmeras perplexidades das sociedades contemporâneas? Na verdade, para a pensadora espanhola, a filosofia é, sobretudo, um exercício de questionamento sobre o modo como organizamos a vida em comum. Assim sendo, a vida quotidiana e o funcionamento das instituições tornam-se objeto de reflexão de uma área da filosofia, a ética. Esta, entendida como ética cívica, tem implicações a todos os níveis: político, social, económico e deve tomar como núcleo da sua investigação todos os problemas decorrentes da globalização, assumindo-se como uma ética global. Refletindo sobre o desenvolvimento biotecnológico, cujas consequências a todos abrangem, e que põe em causa o futuro dos seres humanos e também de todas as outras formas de vida, o pensamento deve, segundo a sua ótica, direccionar-se, de novo, para a averiguação não só do sentido da justiça, mas também da responsabilidade e do cuidado.

Dando uma particular atenção à dimensão social e política e, como corolário, às questões da cidadania, entendida como vínculo político que contribui para a identidade social dos indivíduos, Adela Cortina considera que a humanidade dos seres humanos não se esgota neste nível. A pessoa não é só cidadã e, por isso, a ética é também forja do carácter. As dimensões da intersubjetividade e da intrasubjetividade são articuladas numa proposta que, de uma *ética cívica* se desenvolve no sentido de uma *ética cordis*.

Deste modo, coloco como objetivo do presente trabalho de investigação a análise e problematização do pensamento cortiniano, partindo da seguinte interrogação: podemos considerar a ética em Adela Cortina como uma ética da justiça? Esta indagação decorre naturalmente de uma primeira leitura que pode ser feita da *ética*

³No artigo “Modernidade, Racismo e Ética Pós-convencional”, Miguel Baptista Pereira aborda as questões do racismo na perspectiva de uma construção depreciativa e instrumental do *outro*, que encontra as suas raízes na história da modernidade. A partir da ética de K-O. Apel, mostra como poderá surgir uma alteração de atitudes que erradique preconceitos antigos, e aquilo que deverá ser, em seu entender, a tarefa da Filosofia: “Sensível à urgência do tempo, a filosofia acolhe as grandes interrogações de hoje, tem consciência crítica das ameaças que nos cercam, vive a responsabilidade pela natureza e pela vida e respeita na unidade complexa do ser pessoal e na variedade rática e cultural da humanidade uma natureza generosa, que difere, mantendo intocável a dignidade do homem diferente e vivas as suas possibilidades originárias de personalização. Por isso, toda a manifestação exponencial do outro atenta contra o mistério da criação e, no caso do homem, é assalto violento às suas possibilidades mais autênticas, é aniquilação e aviltamento geminados com tragédia e holocausto.” PEREIRA, Miguel Baptista, “Modernidade, Racismo e Ética Pós-convencional”, *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 3, vol. 2, 1993, p. 30.

cívica e do sentido que, em meu entender, a filósofa lhe atribui como sendo uma ética mínima e, portanto, uma ética da justiça. Acontece que no decurso do meu contacto com a obra cortiniana, fui progressivamente tomando consciência de que, sendo uma ética da justiça, seria também algo mais. Ou, dito de outro modo, que, para ser verdadeiramente da justiça precisaria de incluir outros ingredientes, que não apenas os que à universalidade das normas se referem.

Na leitura que faço, pretendo responder acedendo à intertextualidade, ou seja, examinar os vários textos da filósofa e os outros que são, por ela, convocados para este diálogo. Mas, sendo materialmente impossível, no âmbito deste trabalho, dar conta de todos os diálogos, selecionei os que me parecem mais relevantes para os objetivos das duas partes constituintes da Dissertação. De Kant, a Apel e Habermas, passando por Honneth ou Nussbaum, a tradição filosófica e o seu eco na contemporaneidade são integrados criticamente por Adela Cortina, que cria, assim, uma forma própria de ser, de fazer, de pensar. Assim, selecionei autores com quem a filósofa dialoga, mas também outros que, no meu percurso de investigação, foram surgindo e me parecem significativos para os temas em debate nos diferentes momentos da tese. É esse caminho, de vários diálogos cruzados, que também aqui pretendo tornar manifesto.

Significa isto que tenciono colocar em discussão a minha leitura do percurso da filósofa de Valência, que, assumindo-se como construtora de sentido, combatendo a erosão do relativismo e afirmando a dignidade como valor comum, expresso no reconhecimento da alteridade, apresenta um conjunto coerente de teorias sobre a vida dos seres humanos na sua inter-relação e interdependência. Penso, neste momento, que estas denotam uma conceção de filosofia muito própria e são passíveis de contribuir para um debate alargado sobre as formas de habitar o mundo com atenção e cuidado, salvaguardando o futuro.

Na verdade, a leitura interpretativa que aqui apresento, dado tratar-se de uma filósofa viva e ainda pouco comentada em obras já publicadas, apresenta-se como um risco e, simultaneamente um desafio. É um exercício hermenêutico sem o contraponto de outras leituras e, portanto, muito pessoal, com os benefícios e os inconvenientes que daí decorrem. Trata-se de uma interpretação de significados que ainda não estão estabelecidos canonicamente e, portanto, a atribuição de sentido advém apenas daquilo que são as minhas circunstâncias de leitura.

A partir desta leitura interpretativa da obra de Adela Cortina, pretendo defender uma tese que poderá assim ser enunciada: estamos perante um sistema ético que vai além do discurso dos direitos e que coloca a noção de responsabilidade e corresponsabilidade como centrais, sendo portanto, a justiça inseparável do cuidado. A imparcialidade da justiça expressa em normas universais articula-se com as situações concretas e a atenção às relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco. Justiça e cuidado afirmam-se como dois vetores que mutuamente se constituem numa ética que se pretende resposta aos problemas que são globais mas que, simultaneamente, se mostra atenta ao que é particular.

Proponho-me, assim, investigar a validade da seguinte hipótese: o pensamento ético de Adela Cortina estrutura-se numa teia de relações e interconexões entre justiça e cuidado e que têm como pano de fundo um conceito de racionalidade histórica, atenta, encarnada, a que não é alheia uma formação filosófica mesclada com as convicções religiosas que a levam a sublinhar a necessidade de recuperar a narrativa da *Aliança*.

Deste modo, embora situando-se no paradigma da Modernidade, a filósofa supera-o, mostrando que o fundamento da moralidade se encontra não na subjetividade mas na linguagem, ou seja, na capacidade argumentativa. Defende, igualmente, que esta não é só formal, mas também *cordial*. Trata-se agora, de introduzir uma nova noção, a de intersubjetividade e também de mostrar que a razão não é *pura*, mas imbuída da capacidade de *estimar*. Uma racionalidade afetiva, capaz de manter no horizonte a utopia da justiça, e que tem, como sustentáculo, o reconhecimento recíproco.

3 - Metodologia e estrutura.

Na presente Dissertação converge, como objeto de análise, um tema - Justiça e Cuidado - e uma autora, Adela Cortina.

Embora esporadicamente se façam referências históricas, foi usada uma metodologia de tipo sistemático com vista a revelar o desenvolvimento de uma problemática numa autora. Assim, o estudo tem o seu eixo central numa leitura atenta e crítica da obra da filósofa espanhola. Adela Cortina é uma autora ainda pouco conhecida em Portugal, por isso, este trabalho se reveste da particularidade que antes enunciei: é uma leitura pouco partilhada dada a não existência, até ao momento, de comentadores

sobre a autora. Excetuam-se algumas referências em artigos de jornal e alguns trabalhos académicos⁴. Trata-se, pois, de um exercício hermenêutico a partir da obra, sem outros dialogantes, com todos os riscos que essa situação acarreta, pela ausência de diferentes perspetivas interpretativas com que possa confrontar leituras e significações.

A referência primeira e fundamental deste trabalho situa-se na obra da filósofa, publicada em livro, até 2012. São igualmente usadas as publicações em revistas e jornais, particularmente o jornal *El País* (entre março de 1987 e dezembro de 2012). Neste jornal, a filósofa, para além de pequenas entrevistas, tem publicado inúmeros artigos sobre os mais variados temas da atualidade, sobretudo os relacionados com questões éticas e políticas.

Como disse, é meu objetivo apresentar uma interpretação global do pensamento cortiniano detetando problemáticas, linhas de continuidade e de evolução, de modo a clarificar o seu contributo para a reflexão ética contemporânea. Neste sentido, irei

⁴ Existem, em Portugal e no Brasil, cinco teses de Mestrado sobre Adela Cortina:

CARNEIRO, António, *A fundamentação da ética empresarial em Adela Cortina*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2005.

OLAZABAL, Isabel, *O pensamento ético de Adela Cortina*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2006.

VILARES, Ana Carina, *Adela Cortina e os percursos de uma cidadania inclusiva. Dos direitos humanos ao princípio ético de corresponsabilidade*, Évora, Universidade de Évora, 2008.

CRUZ, Alcino Machado, *Ética e Política no pensamento de Adela Cortina*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2009.

MOREIRA, Moisés Simões, *O modelo de cidadania cosmopolita de Adela Cortina, e sua interface com as políticas sociais*, Pelotas, Universidade Católica de Pelotas, 2009.

Para além das Teses de Mestrado, existem, publicados em Portugal, outros estudos e artigos de opinião:

BARATA, André, “Ética Pública e corrupção” in *Primeiras vontades: da liberdade política para tempos árdios*, Covilhã, Documenta 2012, pp. 186/192.

BRANCO, Maria Luísa, *A comunidade educativa e a formação dos novos cidadãos*, Lisboa, Instituto Piaget, 2007.

DOMINGUES, Frei Bento, “Educação e Cidadania”, in *Público*, 6 de abril, 2008.

VILARES, Ana Carina, “Da justiça como realização: um percurso com Amartya Sen e Adela Cortina”, *Revista da Faculdade de Letras, série de Filosofia*, 29, 2012.

VILARES, Ana Carina, “Política e cidadania: entre o viver e o pensar. Notas sobre a ética cívica de Adela Cortina”, in PEREIRA, Paula Cristina (org.), *Espaço público. Variações críticas sobre a urbanidade*, Porto: Edições Afrontamento, 2012.

PIRES, Maria do Céu, Adela Cortina, “Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidade de los humanos” (recensão), *Philosophica*, nº 35, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010, pp. 200/204.

PIRES, Maria do Céu, “O conceito de esfera pública no pensamento de Adela Cortina”, CD *Rom Ciclo de Conferências A dimensão do cuidar na ressignificação do espaço público*, Universidade de Évora, 2009.

PIRES, Maria do Céu, “Da ética civis à ética cordis. O percurso de Adela Cortina”, in http://www.krisis.uevora.pt/edicao/actas_vol2.pdf, pp. 227/234.

também dedicar alguma atenção às influências que me parecem mais marcantes no pensamento da filósofa, mostrando as linhas de confluência e, simultaneamente, os afastamentos.

Apesar das dificuldades com que à partida me deparo, espero contribuir para a compreensão e divulgação da obra de Adela Cortina e, por outro lado, gostaria que esta investigação se tornasse um modesto tributo para o enriquecimento do debate a desenvolver no espaço público acerca dos desafios que, no atual contexto político e social, se colocam à humanidade e à filosofia enquanto forma de pensar e de *fazer* o mundo.

A Dissertação que inclui uma Introdução e, no final, algumas Conclusões estrutura-se em duas partes distintas: na primeira que é constituída por um Preâmbulo e por quatro capítulos é feita uma contextualização e uma apresentação global do pensamento cortiniano, clarificando o horizonte problemático em que se insere. O objetivo é servir como contexto que possibilite a compreensão do problema que na segunda parte será sujeito a exame. Nesta parte, constituída por três capítulos, será feito um aprofundamento do problema com a finalidade de dar mais destaque àquilo que entendo como a originalidade desta filósofa: o modo como procede à articulação entre justiça e cuidado. Em ambas as partes é dado destaque aos diferentes autores e autoras com os quais dialoga, selecionando os que me parecem mais significativos para a estruturação do seu pensamento. Assim, irei recorrer a Habermas, Apel, Honneth, Nussbaum e, em diferentes momentos, irei igualmente trazer para o diálogo outros autores e autoras que, embora não sejam citados por Adela Cortina, apresentem contributos relevantes para os temas em debate.

Pretendo, num primeiro momento, clarificar o horizonte problemático onde se discute o legado da Modernidade, e averiguar as formas segundo as quais a filósofa, que partilha a matriz kantiana, se pode considerar, simultaneamente, uma reconstrutora do universalismo deontológico. Ao expor a posição da autora segundo a qual ética, política e religião são dimensões fundamentais do humano, pretendo construir um “pano de fundo” que elucide de uma forma tão clara quanto possível as interconexões entre a ética e os domínios político e religioso e os modos como, na contemporaneidade, podemos construir interpretações detentoras de sentido.

É minha intenção tornar clara a continuidade relativamente à *ética discursiva* de Habermas e Apel, e tentar igualmente justificar os traços de inovação que o seu

pensamento permite vislumbrar É, de algum modo, um trabalho de contextualização com o qual se quer evidenciar um conjunto de problemas comuns e de respostas ora próximas, ora dissonantes.

Assim, no Preâmbulo, faço a apresentação da autora através da sua obra detetando linhas de continuidade temática e de intencionalidades mas também linhas de inovação. No primeiro capítulo, apresento a caracterização geral da ética cívica e, no segundo, pretendo mostrar algumas das suas implicações no domínio político, relacionando a ética cívica com a proposta de uma democracia radical. No terceiro capítulo, intento discutir a relação entre religião e espaço público num contexto de pluralismo e apresentar a posição de Adela Cortina sobre a secularização. O objetivo do quarto capítulo é mostrar como a ética cívica encontra as suas raízes no pensamento kantiano e na ética do discurso, sublinhando aproximações e afastamentos.

Na segunda parte, que surge em continuidade com a primeira, o objetivo é aprofundar aquilo que me parece ser a especificidade do pensamento cortiniano, dando destaque ao problema da articulação entre justiça e cuidado. Serão, assim, destacados, de um modo mais incisivo, traços do pensamento da autora como os que ocorrem na articulação entre razão e emoção, universal e particular, direitos e responsabilidades, mínimos e máximos. A caracterização da ética cívica feita na primeira parte torna-se, deste modo, ponto de partida para a reflexão sobre o que será a sua extensão a uma *ética cordis*, que, supondo a noção de dignidade e de reconhecimento recíproco, remete para a importância das emoções e da capacidade de apreciar valores. A análise comparativa de perspetivas éticas da justiça e do cuidado permitirá, penso, discernir a posição da filósofa espanhola e evidenciar a sua demarcação relativamente à ética do discurso.

Deste modo, o primeiro capítulo ocupa-se das “duas vozes da moralidade”, tendo como referência os trabalhos de Gilligan a que Adela Cortina recorre com o intuito de mostrar que a moralidade é voz da justiça, mas também do cuidado. No segundo capítulo, será feita uma análise do contratualismo e evidenciada a posição da filósofa espanhola, que contrapõe às limitações da narrativa do Contrato Social a recuperação da narrativa da *Aliança*. Deste modo, o reconhecimento recíproco surge como o próprio fundamento da justiça. Neste capítulo, o dialogante fundamental é Axel Honneth, sendo no capítulo seguinte e último, dada voz a uma outra pensadora: Martha Nussbaum. Deste diálogo, pretendo vincar a importância das emoções, particularmente

da compaixão e as suas implicações numa nova visão da racionalidade humana, comum a Adela Cortina e a Martha Nussbaum.

Na convicção de que não começamos a existir a partir do zero, como não começamos a pensar a partir do zero, o que aqui se apresenta é o resultado, não acabado, de um encontro entre todas as minhas contingências pessoais e também as do tempo e espaço onde me situo e uma obra filosófica que me convocou à reflexão.

“No fim de contas, disto tem tratado, desde as suas origens, a filosofia a que me dedico há anos, da verdade das proposições, da beleza dos seres naturais e artificiais, da bondade das pessoas e das coisas. Destes, que foram considerados como transcendentais na filosofia clássica, e continuam sendo, pelo menos, horizonte do filosofar.”⁵

⁵ CORTINA, Adela, *Justicia Cordial*, Madrid, Mínima Trotta, 2010, p.11.
A obra será citada com a abreviatura *JC*.

Esta tradução é da minha responsabilidade. O mesmo acontecerá com todas as outras que se seguem. Optei por não colocar o original em castelhano dado tratar-se de uma obra acessível e de uma língua também familiar.

Traduzi também, para o português, as citações de obras traduzidas de outros autores referidos no trabalho: Axel Honneth, Nancy Fraser, Martha Nussbaum. O mesmo acontece com algumas obras em que é usada a edição original, como por exemplo, *In a Different Voice* de Carol Gilligan.

PARTE I - Sentido global do pensamento de Adela Cortina – a ética, a política e a religião como dimensões do humano.

Introdução

Como o seu título indica, é objetivo desta primeira parte apresentar uma visão global da obra e do pensamento ético cortiniano.

Começarei por apresentar, como Preâmbulo, uma panorâmica da obra, expondo os interesses temáticos da filósofa a partir da referência a três períodos que, na minha ótica, apresentam algumas distinções. Pretendo mostrar que, para além dessas distinções, há um fio condutor e comum que, se por um lado, é indicativo das influências filosóficas mais notórias nas posições de Adela Cortina, por outro lado, é também revelador de um caminho próprio. O diálogo não é apenas defendido como o procedimento ético/político, ele é exercido pela filósofa nesse trilho que sendo pessoal, é igualmente intersubjetivo. Nos capítulos seguintes, tentarei expor os aspetos que me parecem mais reveladores da ética cívica e da sua relação com as questões da cidadania, mas também da personalidade.

Deste modo, proponho-me, nesta parte do trabalho, desenvolver os seguintes aspetos:

- Apresentar a proposta cortiniana de uma ética cívica como a que permite capacitar os cidadãos e tornar-se, desse modo, condição de uma democracia autêntica;
- Mostrar que a ética cívica se desenvolve no sentido de uma ética *cordis* e que, sendo uma ética da justiça, remete, também, para o cuidado;
- Apontar as raízes da tradição judaico-cristã como sendo as que sustentam a ética cívica e o conceito de pessoa que se apresenta como central na ética, na política e na religião;
- Mostrar o modo como estas propostas de Adela Cortina se inserem num contexto problemático de inspiração kantiana e da ética do discurso.

Penso que esta exposição será importante como propedêutica para uma melhor compreensão e discussão do problema central que ocupa esta tese e que será tratado na Parte II: de que modo se articula, no pensamento cortiniano, a justiça e o cuidado? Sendo esta a questão a debater, parece-me conveniente a sua contextualização no horizonte problemático em que a autora se move, tornando, deste modo, mais visível a especificidade da sua posição filosófica, nomeadamente no que à filosofia prática se refere.

Preâmbulo – A dignidade do texto. A obra de Adela Cortina como um lugar de esperança onde filosofia e religião se cruzam.

“Escreve-se para responder a questões, encontrar caminhos de orientação e estruturação, para encontrar significações novas e próprias. Lê-se para a mesma coisa e da mesma forma. E também para se escrever”⁶

Estas palavras das organizadoras da Antologia *Texto, leitura e escrita* que inclui um conjunto de textos de diferentes autores, sobre fenomenologia e hermenêutica, parecem-me as mais apropriadas para este início de um texto escrito, que pretende materializar a minha leitura da obra de Adela Cortina. As questões que a interpelam, o modo como as suas respostas se organizam numa totalidade significativa, os diálogos que estabelece com diferentes textos da sua tradição cultural irão ser pretexto para uma busca de significações a que não pode ser alheio o meu contexto de leitura, ou seja, todas as circunstâncias em que a concretizo.

Parafraseando, com adaptação, o texto de Pierre-Jean Labarrière incluído nessa Antologia: *ninguém é obrigado a escrever uma tese*⁷, então, outra palavra indicada para este início será liberdade. Melhor, jogos de liberdade. A liberdade de quem escreve estas palavras que são expressão de alguma inquietação, de alguma procura e também de muito esforço mas, ao mesmo tempo e principalmente a presença de outras palavras, manifestação de uma outra liberdade: a de quem escreveu os textos que aqui são objeto de interpelação. E que são também sujeitos com uma identidade própria, com uma história, com um contexto, com uma voz que diz e apela a outros dizeres.

Assim, o desafio que me coloco é trazer à luz a dignidade do texto que, usando as palavras de Labarrière, é a força que o faz subsistir por si, aliando a *urgência de um conteúdo* a uma *certa perfeição de forma*⁸. Mas, essa força resulta também do facto de a perspectiva particular sobre o mundo que o texto expressa ser capaz de uma receção universal. Por isso, tentarei responder à interpelação de Adela Cortina e, num exercício

⁶ BORGES-DUARTE, Irene, HENRIQUES, Fernanda e MATOS DIAS, Isabel (org), *op. cit.*, p. 10.

⁷ Pierre-Jean Labarrière cita a seguinte afirmação de Bergson: *Ninguém é obrigado a escrever um livro*, no seu texto “Textos sobre o texto ou como silenciá-lo?” in BORGES-DUARTE, Irene, HENRIQUES, Fernanda e MATOS DIAS, Isabel (org), *op. cit.*, p. 187.

⁸ Idem, p.188.

de liberdade, compor um outro texto que, sob a forma de leitura e comentário, apreenda a unidade, o fio que atravessa a sua obra, deixando visíveis as diferenças que a constituem. E também que consiga dar conta dos elementos da perenidade que o texto da autora comporta, não deixando de mostrar a sua inserção na história do pensamento e na sua própria história, no seu processo de criação.

O que procuro mostrar, como resultado da leitura que faço da obra da filósofa espanhola, é a existência de um certo tipo de evolução que, contudo, se elabora a partir do desenvolvimento das suas primeiras intuições. A esse percurso não é alheio o diálogo com Kant, com os principais representantes da ética do discurso, Apel e Habermas e com outros filósofos de inspiração kantiana como é o caso de J. Rawls. Quer nas suas motivações e pressupostos, quer no horizonte problemático e na respetiva abordagem, julgo encontrar a presença de Kant.⁹ Penso que se poderá interpretar a pensadora de Valência como uma leitora atenta e crítica do filósofo do iluminismo, cujas lentes irá usar para construir significações e edificar propostas que consubstanciem uma reformulação da Modernidade.

Mas está igualmente presente no desenvolvimento do seu pensamento o diálogo direto ou indireto com novas problemáticas e outras vozes de que são bom exemplo Martha Nussbaum, Amartya Sen, Axel Honneth, Carol Gilligan. De salientar ainda outra característica visível no conjunto da obra: a presença de alguns dos filósofos espanhóis seus contemporâneos, nomeadamente Javier Muguerza, autor do *Prólogo de La escuela de Franckfort* e também José Luís Aranguren autor do *Prólogo de Ética Mínima*. Para além destes, outros nomes de relevo no pensamento espanhol contemporâneo como Ortega y Gasset, Jesus Connil e X. Zubiri marcam presença.

⁹ É bem significativo que a primeira obra de Adela Cortina, a sua tese de Doutoramento cujo título é: *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, seja um estudo aprofundado sobre a ideia de *um Deus* na sistematicidade da filosofia transcendental kantiana. Esse estudo, embora reconhecendo que as questões epistemológicas e morais são as mais frequentemente tratadas, pretende mostrar que a investigação sobre o problema do ser originário não deve ser secundarizada, pois ocupa um lugar de relevo especulativo e existencial no pensamento kantiano. Não se trata de um tema secundário ou marginal mas, pelo contrário, primordial. A tese defendida por Adela Cortina nessa obra é que o caráter teleológico do sistema kantiano é uma exigência da própria razão. Julgo que se pode encontrar nesta interpretação da obra de Kant um pouco da chave que nos dá acesso às preocupações e às intenções do pensamento filosófico de Adela Cortina. Antes de mais pelo sublinhar da terceira pergunta kantiana *Que me é permitido esperar?* e pela sua expressão de uma finitude originária. Mas também, e a partir da análise das faculdades constitutivas do sujeito transcendental, pelo apontar de um horizonte no campo moral. No campo da ação, no domínio do que “deve ser” é apontado como máximo pensável o “ser moralmente perfeito”, que me parece ser inseparável das ideias reguladoras de pessoa e dignidade que atravessam a obra da filósofa espanhola. CORTINA, Adela, *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981, p.324.

A obra será citada com a abreviatura *DFTK*.

Frequentemente, quando se trata de fundamentar a moralidade argumentando com a estrutura constitutiva do ser humano e com a sua dimensão valorativa, a voz destes filósofos espanhóis surge como contributo decisivo.

Parece-me legítimo interpretar a sua filosofia como sendo norteadada por esta ideia que, sendo fundamental no seu pensamento, é partilhada por outros autores, por exemplo, Anselmo Borges, que na obra *Deus e o sentido da existência*, recorrendo ao apoio de Voltaire e Kant, afirma: “a injustiça não pode ser a última palavra da história¹⁰”. Esta expressão que é também usada por Adela Cortina e que, segundo a minha leitura, sintetiza a sua obra condensa um máximo de racionalidade com um máximo de fé, numa simbiose bem conseguida. E é este o nó decisivo que, embora desdobrado em registos diferentes, se mantém como o traço permanente que dá força e relevância filosófica ao seu projeto.

1 - A obra de Adela Cortina: o ser humano como um *ser de esperança*.

A obra publicada de Adela Cortina apresenta-se diversa quer na sua temática e desenvolvimento argumentativo, quer na sua intencionalidade. Desde o início dos anos oitenta, com a publicação da tese de doutoramento *Dios en la filosofía transcendental de Kant* em 1981, ano em que ingressa no departamento de Filosofia Prática na Universidade de Valência, até à publicação de *Neuroética y Neuropolítica* em 2011, decorre um longo caminho de cerca de duas dezenas de obras publicadas em simultâneo com inúmeras colaborações na imprensa, destacando-se entre estas as revistas *Isegoría* e o jornal *El País*. De salientar ainda a abundante colaboração em publicações coletivas e na direção e coordenação de muitas outras. É também significativo o número de entrevistas à comunicação social espanhola e a divulgação na *Internet* de algumas das suas conferências.

No Epílogo de *Ética de la razón cordial* e para explicar a escolha do quadro que serviu para ilustrar a capa dessa obra, Adela Cortina descreve o referido quadro da seguinte forma:

¹⁰ BORGES, Anselmo, *Deus e o sentido da existência*, Lisboa, Gradiva, 2011, p. 177.

“Duas crianças lançam-se ao mar luminoso, não em separado, não solitariamente, mas de mão dada. O menino, sem roupa, tem um gracioso chapéu e o rosto da menina, radiante, magnífica, reflete toda a alegria do mundo. A alegria do dia que começa, do mar acolhedor, carregado de promessas e de mistério. A alegria de entrar na vida com outro menino, de mãos dadas.”¹¹

Temos assim que, através da leitura e da escolha de um quadro por parte da filósofa, podemos compreender o seu projeto filosófico. Este pequeno texto, aliás como todo o Epílogo dessa obra, parece-me condensar o programa da filosofia de Adela Cortina que me atreverei a classificar como uma filosofia da esperança. O mesmo se poderia dizer da Introdução a *Ética Aplicada y Democracia Radical*, onde a autora expõe claramente aquilo que é o seu ponto de partida:

“ (...) o propósito de progredir, se não indefinidamente, pelo menos um pouco, parece acompanhar a natureza dos seres humanos, talvez não a partir de uma teleologia como a que presidiu à filosofia da história, talvez não assegurando um final feliz aos nossos esforços, mas a partir da vontade indeclinável de alcançar novas metas.”¹²

A noção de progresso é aqui entendida como parte integrante de qualquer ação tendente à alteração das situações sociais impeditivas do desenvolvimento das capacidades humanas e não numa aceção estrita e prisioneira de um determinado grupo ou corrente política. Nessa intervenção estão envolvidos os seres capazes de autonomia, mas também dotados do sentido de justiça e da aptidão para conceber, num horizonte de universalização, projetos transformadores da realidade. Assumindo-se como protagonistas das suas vidas, os seres humanos, na sua faceta de cidadãos, têm a tarefa de influenciar os decisores políticos.

Por isso, o fio condutor de toda a obra desta filósofa parece-me ser de carácter emancipatório, pois embora dito de formas muito diferentes, apresenta-se sempre como um projeto de humanização, que envolve os seres humanos em toda a sua complexidade, mas sempre, num sentido de aperfeiçoamento possível. Na verdade,

¹¹ CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*², Oviedo, Ediciones Nobel, 2009, p. 266.

A obra será citada com a abreviatura *ERC*.

Trata-se de um quadro do pintor Joaquín Sorolla que retrata cenas da vida quotidiana na praia de Malvarrosa em Valencia, com o título “¡Al agua!”.

¹²CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*⁴, Madrid, Editorial Tecnos, 2007, p. 11.

A obra será citada com a abreviatura *EADR*.

penso que a esperança é a palavra indicada para designar uma confluência de sentido entre o entendimento da ética, da política e da religião por parte da filósofa espanhola.

Deste modo, mais uma vez a sua posição me parece bastante próxima da forma como o teólogo português Anselmo Borges coloca a questão do humano, daquilo que este é constitutivamente - *ser esperante*.¹³ Como em Adela Cortina também para Anselmo Borges é a esperança que faz a ligação entre religião e filosofia pois ambas se vinculam à questão do sentido último do mundo e da existência humana, uma oferecendo consolação, a outra analisando e refletindo sobre as formas de ser, de estar, de projetar.

A esperança reenvia para duas categorias essenciais: tempo e possibilidade. A noção caracteristicamente moderna de progresso é indissociável de uma certa ideia de tempo, nomeadamente com a colocação do futuro apresentado como perspetiva e indicando orientações para a ação humana. A questão que se coloca é: numa época em que o tempo parece restringir-se ao presente e à liquidez e o futuro parece já não mover vontades, ainda há lugar para a esperança? Num mundo descrito por alguns como correspondendo ao fim da história e ao fim das utopias, como lidar com o descrédito da ideia de progresso e de emancipação que lhe está associada? Devemos render-nos à inevitabilidade de todos esses fins anunciados?

Segundo Anselmo Borges, é a pergunta e a dúvida que nos leva a caminhar e nós, seres humanos, não podemos deixar de o fazer. Aliás, este movimento ultrapassa a dimensão antropológica e corresponde a um dinamismo cósmico, é aquilo que pode ser designado como *jogo do mundo*, que é um jogo de espera, de estar a caminho: “tendência para o futuro que caracteriza todo o ser vivo e mesmo toda a realidade cósmica, em evolução, de tal modo que já é e ainda não é adequadamente (...)”.¹⁴ No caso dos seres humanos, essa espera é aberta, ativa e empenhada e não se reduz ao quadro instintivo como acontece com os animais. De facto, se tivermos em atenção a nossa constituição e condicionamentos físicos, sociais, históricos, reconhecemo-nos como seres inacabados. O processo de individuação cerebral é um bom exemplo disso. De igual modo, a nossa identidade vai-se construindo através da interpretação, da criação e recriação de histórias de vida, de experiências, de memórias. Este percurso parte de

¹³ BORGES, Anselmo, *op. cit.*, p. 27.

¹⁴ BORGES, Anselmo, *op. cit.* p. 184.

dados não escolhidos, por exemplo, o lugar de nascimento, a herança genética ou o contexto cultural. Mas esses dados são apenas a matéria-prima que pode ser transformada. Criamo-nos a partir de um certo modo de organizar o que nos é dado e sempre em interação com os outros. O nosso dinamismo é pessoal e social, é percurso ao qual não podemos escapar.

Por isso me parece que a perspectiva de Anselmo Borges faz todo o sentido, pois falar de fim da história ou de fim das utopias é tão dogmático como falar de um sentido único e irreversível dos acontecimentos históricos e sociais. A complexidade da realidade escapa a estas análises redutoras.

O inacabamento que é individual, mas também social, gera energias e é visto por Adela Cortina como empenho e ação expressos em muitos elementos e movimentos da sociedade civil que não se deixam instrumentalizar pelo poder político ou económico mas, pelo contrário, na sua atenção e cuidado em relação ao *outro* constroem a solidariedade, e constituem o que ela designa como “redutos éticos de esperança”.¹⁵ É na sociedade civil funcionando como escola de civilidade que se depositam algumas expectativas relativamente a possíveis alterações sociais começando pela vida quotidiana a “gerar hábitos e convicções na vida familiar, da vizinhança, profissional e económica capazes de transformar, por dentro, as estruturas e o coração, forjando outras formas de vida. Para dar mais força a esta ideia, a filósofa usa, na mesma obra, a expressão *revolução ética*.¹⁶ Para a autora, é nos grupos da sociedade civil, criados de forma livre e espontânea que as pessoas aprendem a interessar-se e a participar nas questões públicas, e a desenvolver potencialidades capazes de criar dinamismo, incentivos éticos. É o *lugar social da esperança* a partir do qual a categoria de *possibilidade* dá corpo à defesa de uma dinâmica que nos leva sempre a colocar novas metas e alargar o campo das realizações e, portanto, da liberdade.¹⁷ Não havendo verdades únicas nem uma sequência linear em direção ao *mundo melhor*, há contudo, uma tensão entre a situação espaço-temporal dada e a interpretada e construída, entre o que acontece e o que fazemos com o que acontece.

¹⁵ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 152.

¹⁶ CORTINA, Adela, *10 palavras-chave em filosofia política*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1998, p. 374.
A obra será citada com a abreviatura *10PCFP*.

¹⁷ Cf. CORTINA, *10PCFP*.

No entanto, pergunto: a *revolução ética* é suficiente, vale por si? Ou terá que abarcar, também, outros âmbitos? Se atentarmos no pensamento de Adela Cortina, a revolução ética é inseparável da democracia radical e de uma cidadania complexa. Não sendo um dado, exige treino, formação de hábitos, aprendizagem e, como tal, educação. A educação no século XXI deverá ser uma educação para essa cidadania *complexa*, mas também “em grande, em enorme medida, educar pessoas com coração, com um profundo sentido da justiça e um profundo sentido da gratuidade.”¹⁸

A preocupação pelo *outro*, central em qualquer reflexão ética, assume aqui novos contornos. Há que reavaliar quem é o *outro*. Para tal, será útil o regresso à parábola do *Bom Samaritano*, pois hoje, é perceptível para todos que o *outro*, o *próximo*, sendo mais semelhante é, também, mais distinto. De algum modo a confluência entre *coração* e *justiça* é traduzida pela autora nas pontes que estabelece entre filosofia e religião: pensar respostas para os perigos da contemporaneidade – exigência da filosofia – é exercício que pode ser feito também à luz dessa parábola.

Deste modo, arriscaria dizer que a sua obra é atravessada por linhas de continuidade que remetem para a resposta a essas exigências dos tempos que vivemos, em termos de uma ética cívica. Mas apresenta igualmente alguns traços de inovação que, a meu ver, consistem em desenvolver essa resposta da ética cívica através de um novo ingrediente, o elemento *cordis*. E, como veremos no desenvolvimento deste trabalho, a ética *civis* e *cordis* inspira-se numa tradição em que a perspetiva de um futuro sempre se coloca, quer em termos seculares, quer com matizes religiosos.

Na verdade, Adela Cortina dá corpo, embora por uma via de reflexão bem diferente, a um objetivo similar ao de Javier Gomá Lanzón na sua obra *Necesario pero imposible*: deslocar o eixo da esperança na imortalidade da alma para a aprendizagem da condição de mortalidade compatível com a esperança *post mortem*, ou seja, reclamar a esperança também para o âmbito da filosofia e não apenas da teologia.¹⁹

¹⁸ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 263.

¹⁹ Cf. LANZÓN, Javier Gomá, *Necesario pero imposible*, Madrid, Taurus, 2013.

2 - Temas e intencionalidades na obra de Adela Cortina – primeiro momento: a justificação de uma ética cívica.

Relativamente às temáticas e às intencionalidades da obra de Adela Cortina, embora se verifique continuidade e desenvolvimento parece-me que se pode falar de três momentos diferentes. O primeiro corresponde ao conjunto de obras onde a autora apresenta a sua perspetiva de ética cívica, e onde se reconhece uma forte tentativa de fundamentação desta, sustentada sobretudo no contributo teórico da ética discursiva. Este momento abarca o período que inclui as obras publicadas mais ou menos até finais dos anos 90. Com a referida necessidade de justificação teórica, coexiste, da parte da autora, também o propósito de intervenção cívica, característica que a acompanhará sempre.

A linguagem utilizada caracteriza-se por um grande rigor concetual, denotando um grande conhecimento da história da filosofia. Contudo, a autora associa a esta linguagem técnica expressões mais comuns e coloquiais. Tal ocorrência, que se verifica sobretudo nas obras com um pendor mais interventivo, parece-me que se deve a uma tentativa de comunicação efetiva e a um afastamento do pensamento filosófico em relação a uma exposição hermética, que seria apenas acessível a um auditório mais restrito.

Destacam-se deste período as seguintes obras: *Razón comunicativa y responsabilidade solidária: ética y política en K.O.Apel* (1985), *La escuela de Francfort. Crítica y utopia* (1985) *Ética Mínima* (1994), *Ética sin Moral* (1990), *Ética aplicada y democracia radical* (1993), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía* (1997), *Hasta un Pueblo de demonios* (1998), *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial* (1994), *La moral del camaleón* (1991), *La ética de la sociedad civil* (1994), *Ética civil y religión* (1995), *El quehacer ético. Guía para la educación moral* (1996), *El mundo de los valores. Ética mínima y educación* (1998), *Los ciudadanos como protagonistas* (1999) e *Ética* (1996), em colaboração com Emilio Martínez Navarro.

Embora Kant seja o nome de referência em toda a obra da filósofa espanhola é sobretudo no conjunto de textos cuja intencionalidade é fundamentar a ética cívica como ética procedimental e da justiça, que o filósofo alemão surge como o interlocutor essencial. Dele, Adela Cortina irá retirar a ideia chave à volta da qual giram todas as

suas perspectivas éticas, políticas, religiosas: o conceito de dignidade humana, que é, sem sombra de dúvida, o pilar em que se sustenta o seu edifício filosófico.²⁰

De qualquer modo, e ainda tendo como referência essas obras, os nomes mais importantes da ética discursiva, Apel e Habermas, bem conhecidos da filosofia espanhola, pois com eles estudou, são também constantemente chamados à colação. A ética discursiva ou comunicativa na qual Adela Cortina se incorpora permite-lhe, a meu ver, desenvolver alguns traços da ética kantiana e revestir de contemporaneidade algumas das suas problemáticas. Nuns casos, os conceitos são re-significados, noutros, como tentarei demonstrar, há elementos novos.²¹

A título de exemplo, chamo a atenção para o conceito de autonomia, que será equacionada no sentido da solidariedade e para o de dever, que será desenvolvido no sentido da responsabilidade e das consequências da ação. No quadro deste processo de re-significação, o ponto de partida da reflexão filosófica situar-se-á não num “facto” de consciência mas num “facto” linguístico e, portanto, não na subjetividade mas na intersubjetividade. Embora numa clara influência da ética kantiana e da ética do discurso, Adela Cortina irá, no diálogo que com eles estabelece, apresentar os pontos de convergência e também os de divergência com as respetivas posições.²² Outros autores inseridos na tradição kantiana, por exemplo, J. Rawls e M. Walzer, são, por ela, trazidos com regularidade, ao confronto filosófico.

Não negando o carácter egoísta do ser humano e o facto de este ser movido por interesses pessoais e grupais, Adela Cortina vai sublinhar igualmente a capacidade de os seres humanos têm, enquanto interlocutores válidos, para decidir, numa perspectiva de interesses universalizáveis, sobre a correção das normas. Assume, assim, o *ethos*

²⁰ Embora se deva a Kant o desenvolvimento do conceito de dignidade no âmbito da filosofia, já anteriormente, no Renascimento, o enaltecimento da dignidade humana enquanto aptidão que os seres humanos possuem para dar forma a si próprios, foi bem explícito. As palavras de Pico de la Mirandola que enaltecem a liberdade como capacidade de autoconstrução, partindo de uma situação inicial de indefinição estabelecida pelo criador, são bem exemplificativas do paradigma antropológico do Renascimento: “Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspeto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspeto, aquela tarefa que tu, seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-las-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entregarei.” PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *De hominis dignitate oratio* (1496), *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho, Lisboa, Edições 70, 1998, pp. 51/52.

²¹ Esta questão será desenvolvida no primeiro capítulo da Parte II.

²² Delas tentarei dar conta ao longo do trabalho, nomeadamente no quarto capítulo da primeira parte.

dialogico e argumentativo como forma não violenta de resolver conflitos e como método para a tomada de decisões partilhadas. Tal posição traduz, em seu entender, a grande novidade do nosso tempo no que à ética se refere. Em *Ética Mínima*, esta ideia é expressa do seguinte modo:

“ (...) a “novidade” do nosso tempo será, pois, constituída pelo facto de situar preferentemente o âmbito moral na solução de conflitos. Tal solução exige certamente a realização dos seres humanos como tal – exige autonomia humana – e, precisamente, aquilo que os distingue como humanos: a sua racionalidade. Mas é uma racionalidade que não se reduz ao facto de os seres humanos darem a si próprios as suas leis, nem que estas sejam extraídas da natureza ou da religião, mas na disponibilidade para decidir sobre elas e para as justificar através do diálogo.”²³

Desta forma, a competência comunicativa característica de todos os seres humanos implica supor, como prévia a qualquer diálogo, a pretensão de uma busca cooperativa do que pode ser comum.

Deparamo-nos, assim, com o que pode ser considerado uma diferente noção de ser humano e que dá sentido à ideia de diálogo e de consenso: O ser humano é, nesta perspetiva, “ (...) um interlocutor válido, facultado para decidir sobre a correção das normas que o afetam, movido por interesses cuja satisfação dá sentido à existência de normas, capacitado para tomar decisões na perspetiva “de interesses generalizáveis”.²⁴ Também esta ideia de seres edificadores de projetos e com sentido de justiça conduz a uma visão diferente de sociedade civil. Esta passa a ser entendida como um espaço importante na formação dos juízos morais e onde também é possível a defesa de interesses universalizáveis, não se restringindo ao individual ou ao grupal. Assim sendo, a legitimidade das normas não advém da mera vontade subjetiva, mas do reconhecimento intersubjetivo a que o discurso permite chegar.²⁵ Os participantes no diálogo são todos os afetados (reais ou potenciais) pelas normas e devem encontrar-se em condições de simetria, o que implica que deverão ser criadas condições ao nível material e cultural para que todos possam intervir nos processos de decisão, evitando, desse modo, que os debates públicos se fiquem por um simulacro de participação. E

²³ CORTINA, Adela, *Ética Mínima*¹³, Madrid, Editorial Tecnos, 2008, p.139.
A obra será citada com a abreviatura *EM*.

²⁴ CORTINA, Adela, *EADR*, p.143.

²⁵ Cf.CORTINA, Adela, *EM*.

assim se compreende a grande importância atribuída às questões económicas de que falarei no final deste ponto.

A obra que, de certo modo, inaugura este primeiro momento é *Razón comunicativa y responsabilidad solidária: ética y política en K-O.Apel*, publicada em 1985. Inicia o que me parece constituir uma constante deste período: a afirmação da possibilidade de uma racionalidade não científica e a análise da situação das éticas discursivas no que apresentam de continuidade e inovação relativamente à tradição kantiana. Nesta linha de preocupações, expressa nas obras deste período, o que a filósofa espanhola pretende é salvaguardar a ideia de que as nossas opções e decisões podem ser justificadas usando razões, escapando à prepotência e à tirania de qualquer imposição ou à arbitrariedade da ausência de critério.²⁶ Dado o seu interesse na intervenção social, Adela Cortina quer demonstrar que o agir humano ao nível da moralidade não está refém do subjetivismo, mas é dotado de racionalidade. Na sua perspetiva, esta não pode continuar a ser entendida como característica exclusiva do domínio teórico/científico.

Penso que poderemos concluir que o que aqui se apresenta como possível e desejável é a formulação de juízos partilhados sobre os problemas que são comuns, o potenciar a argumentação e o acordo. Dito de outro modo: afirmar que a ação humana é racional significa que ela está associada a intencionalidades, que pode ser justificada, que implica escolhas, que é comunicável e avaliável por um procedimento baseado na argumentação intersubjetiva. Significa também que não estamos condenados a qualquer “sorte” mas que há possibilidades transformadoras e que, através do diálogo, é possível encontrar modos de aproximação a uma sociedade mais justa.

A afirmação da racionalidade também no âmbito prático tem consequências assinaláveis na relevância do espaço público como espaço onde a cidadania se exerce e a sociedade civil pode ser interventiva. Permite o evitar de duas situações limitadoras da intervenção cívica: por um lado, escapar à arbitrariedade e, por outro, à crença cega, apresentando razões justificativas das nossas escolhas e preferências. Os juízos morais deixam de estar prisioneiros do subjetivismo e podem ser objeto de discussão racional,

²⁶ Cf. CORTINA, Adela *ECR* e CORTINA, Adela e MARTÍNEZ, Emilio, *Ética*³, Madrid, Akal, 2001. Esta obra será citada com a abreviatura *Et*.

e, deste modo, a legitimidade normativa será resultante do confronto, do debate e da decisão racional.

Deixar a vida pública apenas nas mãos de especialistas e remeter as decisões morais para a vida privada e, portanto, para assunto apenas da consciência moral subjetiva colocaria sérios problemas relativamente à responsabilidade de cada um destes atores, dos decisores políticos e do cidadão comum. Prevalecendo estas orientações nalguns setores das sociedades democráticas, elas conduzem, segundo Adela Cortina, a consequências práticas perniciosas, pois inviabilizam a necessária argumentação moral para a resolução de problemas ambientais, sociais e morais. Nestes vários âmbitos, é importante a argumentação e, nas tomadas de decisão, mostrar que existem *boas razões para*. Em última análise, podemos dizer que a defesa do subjetivismo axiológico inviabilizaria uma ética cívica e, por isso, Adela Cortina se empenha em argumentar a favor da racionalidade prática.

No mesmo ano, 1985, é publicada a obra *La escuela de Francfort. Crítica y utopia*, onde Adela Cortina faz o historial do *pensamento crítico*. O tema continua a ser a racionalidade, mas agora perspectivada sob o ângulo da sua manifestação durante a Modernidade e sob o olhar crítico da chamada *Escola de Frankfurt*. A obra é constituída por dez capítulos onde, de forma detalhada, a filósofa espanhola apresenta a crítica dos representantes da primeira geração da *Escola de Frankfurt* (Horkheimer, Adorno e Marcuse) à razão instrumental e às ameaças intrínsecas a um mundo submetido ao totalitarismo administrativo e a uma democracia de massas que, de certo modo, inviabiliza o espaço público como espaço de participação e debate.

Esta crítica à razão instrumental própria da *Escola de Frankfurt* é também um dos traços bem marcantes do pensamento de Adela Cortina, pois esta evidencia as potencialidades do pensamento crítico para a compreensão e intervenção face aos problemas das sociedades contemporâneas. Numa edição mais recente (duas décadas depois) da mesma obra, a autora introduz um capítulo sobre os contributos de Habermas a partir dos anos 90 e também sobre Honneth, considerado como representante de uma possível terceira geração do pensamento crítico. Pretende mostrar que o modelo habermasiano de uma razão comunicativa surge na continuidade das propostas iniciais do pensamento crítico. No apêndice da obra, são apresentados, comentados e questionados pequenos textos de Habermas, Marcuse, Adorno, Horkheimer, isto é, dos

principais representantes da primeira geração da *Escola de Frankfurt* e do principal representante da segunda geração, Habermas.

A perspectiva de libertação humana que caracteriza esta corrente filosófica e a visão de uma *razão integralmente humana*, tratada no capítulo 10, é comum a Adela Cortina e aos vários pensadores da escola crítica, pelo que julgo ter cabimento perguntar: poder-se-á incluir Adela Cortina neste grupo, mais propriamente nesta terceira geração do pensamento crítico? O subtítulo de *La escuela de Frankfurt*, uma das suas primeiras publicações, é bem elucidativo: *crítica e utopia*. Daqui se segue que a resposta, ainda que provisoriamente, poderá ser afirmativa, pois tanto a perspectiva crítica como a vertente utópica e de transformação social estão presentes em toda a obra da filósofa espanhola. Este é um outro marco bem vincado do seu percurso: a filosofia como instrumento de reflexão, mas também de intervenção.

Sendo também que para a filósofa espanhola o incumprimento da Modernidade reside, precisamente, no esquecimento de elementos importantes da racionalidade e da redução desta à vertente científica e tecnológica. É bem patente o seu empenho em mostrar que a tarefa ética do tempo presente consiste em combater a *coisificação* dos seres humanos tornada como realidade inevitável por aqueles que explicam as relações humanas exclusivamente numa lógica mercantil e de negociação. E que a uma razão *indolente* se deve sobrepor uma razão *diligente*.²⁷

Adela Cortina, ao confirmar claramente a sua inserção nas éticas do discurso, reconhece o ser humano como o ser capaz de comunicação e de argumentação, como *interlocutor* e, em coerência com essa perspectiva, considera que, na atualidade, uma das exigências que se coloca à ética é a da reflexão sobre os problemas sociais e a de encontrar procedimentos adequados nas situações de conflito. Sob influência da *Escola de Frankfurt*, Adela Cortina manifesta um distanciamento da filosofia *pura* e coloca-se “paredes meias” com a sociologia, no sentido do diagnóstico social, do compromisso e da transformação. Parece-me bem significativo que no Prefácio à 13ª edição de *Ética Mínima*, a autora apresente um dos desafios que hoje se coloca a quem trabalha em Filosofia: esta não deve limitar-se ao exercício académico, mas deve envolver o trabalho com outros profissionais e especialistas ligados à vida social.

²⁷ Cf. CORTINA, Adela, *La Escuela de Frankfurt. Crítica y Utopía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008. A obra será citada com a abreviatura *EFCU*.

A ideia de uma racionalidade aplicada ao âmbito prático da vida humana e a passagem de uma filosofia da subjetividade para uma filosofia da linguagem, onde a ação comunicativa e a interação entre sujeitos se constituirão como o suporte da ética cívica, é tema de que se ocupa outra obra, a meu ver decisiva em termos de fundamentação deste projeto: *Ética Mínima*. Esta obra afirma-se como uma resposta a três problemas, o da felicidade, o da justiça e o da legitimidade do poder e constitui, segundo a minha leitura, a obra determinante deste primeiro momento do pensamento da autora espanhola, podendo ser comparada a um pequeno tratado de filosofia prática, onde as dimensões do direito, da moral, da política e da religião são enfrentadas no seu contributo para uma ética da justiça.

A obra organiza-se em quatro capítulos. O primeiro que delimita o âmbito da ética, analisando-a enquanto filosofia moral e naquilo que será o seu objeto e o seu método. Neste capítulo inicial, apresenta uma resenha do panorama ético contemporâneo onde inclui o utilitarismo, as éticas dialógicas, a ética marxista e a ética da libertação. No segundo capítulo é tratada da questão da fundamentação da moral, demarcando-se Adela Cortina das posições que contestam essa possibilidade: cientificismo e racionalismo crítico. No terceiro e no quarto capítulo, é tratada a relação entre ética e política e entre ética e religião, respetivamente. A tarefa global é de reconstrução da racionalidade prática e de sujeição à crítica a ideia de racionalidade que imperou durante o iluminismo.

Ética Mínima é uma obra decisiva não só em termos de argumentação a favor de uma nova visão da racionalidade, mas também acerca da possibilidade de fundamentação da ética e da sua posição no campo da filosofia prática e, portanto, do estatuto epistemológico dos juízos morais²⁸. Diz a autora:

“Os homens dirigem a sua conduta racionalmente, através de juízos a que chamamos morais em virtude da sua forma lógica? (...) Para fundamentar a ética

²⁸ Na abordagem deste problema parece-me estar bem clara a posição de Adela Cortina sobre a filosofia. Esta, enquanto exercício crítico consiste em determinar claramente os problemas e em encontrar fundamentos e razões explicativas, opondo-se, deste modo, a qualquer perspectiva que tome como referência um padrão determinado e imposto que se apresente como inquestionável. Neste sentido, em diversos momentos chama a atenção para a diferença entre fundamentar e fundamentalismo, salientando que é este último que, por vezes, conduz ao dogmatismo, comum a racionalistas e empiristas que sobrepõem ao desejo de encontrar uma verdade à vontade de resolver problemas. Ora, excluindo a discussão, estamos nas antípodas da fundamentação pois esta supõe o diálogo na procura de razões. Cf. CORTINA, Adela, *EM*.

deveríamos colocar as seguintes questões: a ética é um saber rigoroso e diferente da opinião? É razoável que exista um saber específico acerca da moralidade?”²⁹

Estas interrogações colocadas em *Ética Mínima* são o solo em que se desenvolve a investigação da filósofa de Valência sobre dois problemas apresentados em conexão: fundamentação da ética e da moral. É precisamente sobre esta questão, ou seja, sobre a possibilidade de conceber a moralidade como âmbito dotado de racionalidade, que se irá ocupar o segundo capítulo da referida obra.³⁰ Partindo da explicitação do conceito *fundamentar*, faz a sua clarificação conceptual, esclarecendo que a ação de fundamentar se encontra nas antípodas do fundamentalismo, pois o que está em causa não é a anuência incondicional e sem crítica a princípios mas, pelo contrário, a apresentação de razões, a justificação e a análise crítica.

Em que consiste, então, o procedimento de fundamentar? De que suposto parte? Do seguinte: não se trata de encontrar causas ou axiomas mas, antes, examinar as determinações que garantem a coerência lógica de um dado, neste caso, a racionalidade de um âmbito da vida humana, a dimensão prática, assim: “A autêntica fundamentação da moralidade será, portanto, aquela que ofereça um conjunto logicamente conectado das determinações que tornam possível a moralidade (...)”.³¹ Deste modo, trata-se de justificar o sentido das nossas apreciações, ou seja, dos juízos morais.

Quando se trata da ética, o que está em causa é a sua legitimidade enquanto saber baseado em fundamentos sólidos e não mera opinião e enquanto saber autónomo não dependente de outros, por exemplo, da Psicologia ou da Antropologia. Manter a viabilidade da ética enquanto disciplina filosófica e impedir a sua diluição noutros saberes é outro objetivo bem presente na obra da autora. Este afigura-se como oportuno, pois parece-me que podemos aqui encontrar uma das vias possíveis para ultrapassar o que poderá ser designado como uma certa banalização da ética. Na linguagem do

²⁹ CORTINA, Adela, *EM*, pp. 101/102.

³⁰ Trata-se de um problema cujo tratamento ocupa um lugar de destaque nas primeiras obras da autora. Dele se ocupa o primeiro capítulo de *Ética sin Moral*, o quinto capítulo da *Ética*, obra escrita em conjunto com Emilio Martínez. No segundo capítulo de *Ética sin Moral*, é também apresentada a metodologia seguida pela autora: o método transcendental-sistemático que consiste em partir de um elemento o mais intersubjetivo possível, de um dado inquestionável, neste caso, a existência de um discurso moral e daí fazer a análise da especificidade deste domínio.

³¹ CORTINA, Adela, *EM*, p.129 e *Et*, p.145.

quotidiano abundam as alusões ao termo *ética* como se este fosse uma roupagem ou invólucro para melhor vender um determinado produto ou como se o seu uso garantisse a pureza do conteúdo a que é atribuído. Parece que, por via da repetição do termo, se pretende responder ao afastamento e ao silenciamento, de facto, da ética. Como se dessa forma se preenchesse de vida algo que está moribundo. Regista-se, assim, um trabalho de depuração conceptual, no sentido de distinguir claramente o uso do termo pelo senso comum e o seu uso no campo da filosofia. O que permitirá garantir a sua especificidade e, portanto, a sua força quer teórica, quer em termos de intervenção.

A autora assume, como pressuposto, que existe um âmbito da vida dos seres humanos que não pode ser expresso nas categorias das ciências quer naturais, quer sociais, nem pelas outras disciplinas filosóficas. Diz ela: “A legitimação da ética como saber autónomo consiste em mostrar a necessidade da existência, no quadro geral do saber, de uma reflexão categorial específica sobre uma dimensão peculiar do homem, a dimensão moral.”³² Na defesa desta ideia, parece-me perceptível a influência de pensadores espanhóis, por exemplo Zubiri e da sua defesa de uma concepção antropológica que considera uma base protomoral constitutiva dos seres humanos enquanto titulares da capacidade de agir moralmente, isto é, de encontrar boas razões para as escolhas e preferências, para a sua justificação e responsabilização.³³

³² CORTINA, Adela, *EM*, p. 10.

Numa mesma linha de pensamento podemos situar outros autores. É o caso de Michel Renault que se refere ao *facto moral* como um dado anterior a qualquer reflexão e que, nesse sentido precede e é o objeto de reflexão da filosofia. O ser humano é entendido como um *ser moral* o que significa que o seu agir é sempre pautado por critérios, valores e regras que recebe pelo processo de socialização e que poderão ser objeto de questionamento. Cf. RENAULT, Michel e Isabel, *Enciclopédia Logos*, p. 956.

³³ CORTINA, Adela, *Por una ética del consumo*³ Madrid, Taurus, 2003, pp.179/180.

A obra será citada com a abreviatura *PEC*.

Também no artigo intitulado *Somos inevitablemente morales* publicado no *site* da Fundação Étnor Adela Cortina refere a tradição espanhola representada por Zubiri, Aranguren e continuada por Diego Garcia e a sua ligação à defesa de bases antropológicas da moralidade. Porque todo o ser humano possui uma estrutura *protomoral* (que inclui elementos pessoais/ temperamentais e sociais, os códigos vigentes, os ideais de humanidade e o nível de desenvolvimento moral) somos constituidamente morais, quer dizer, não respondemos automaticamente aos desafios do meio mas em função de um conjunto variado de alternativas que classificamos como corretas ou não em função de determinados conteúdos. Esta tese que defende a estrutura *protomoral* do ser humano e que Adela Cortina adota como sua vai ter incidências na grande importância atribuída à educação e na rejeição do individualismo e do relativismo.

In <http://www.slideshare.net/eticaprofesional1001/somos-inevitablemente-morales>. Consultado em 14/8/12.

No Epílogo de *Ética Mínima*, a autora faz uma espécie de viagem de retorno aos pensadores gregos, levantando a questão do lugar ocupado pelas preocupações acerca da vida feliz e o da legitimidade das normas numa teoria ética. Pelo facto de os modelos de felicidade não poderem ser universalizados e de ser desejável a admissão de várias propostas de *vida feliz*, a ética tratará apenas da determinação de princípios mínimos de justiça, assumir-se-á na humildade de uma *ética de mínimos*. Posteriormente, esta ideia será desenvolvida no sentido de uma articulação de *mínimos* e *máximos* em ética.

Em *Ética sin moral*, a filósofa continua a tarefa de fundamentação da ética cívica inserindo-a nas éticas discursivas e estas no contexto das diferentes classificações éticas e no debate que opõe comunitaristas e universalistas.³⁴

A meu ver, as quatro obras a que aludi – *Razón comunicativa y responsabilidad solidária: ética y política en K.O.Apel, La escuela de Francfort. Crítica y utopia, Ética Mínima e Ética sin Moral* – realizam a tarefa de estabelecer uma *ética da modernidade crítica*, assente nos seguintes pilares: racionalidade do âmbito moral, ética mínima como respostas aos problemas das sociedades pluralistas, afirmando-se na sua humildade mas também na sua exigência e dificuldade. Por último, de salientar a preocupação em evitar a diluição da razão moral no direito e na política e em garantir o seu estatuto espistemológico no quadro desse saber que é a filosofia.

Juntamente com estas que fazem a sustentação teórica da ética cívica, outras obras são escritas, durante os anos 90, por Adela Cortina para, em continuidade, desenvolver a tese: “uma ética pública parece impossível mas é necessária”³⁵. Trata-se de obras em que a temática é idêntica mas a intencionalidade é mais direccionada para a intervenção, sendo bem presentes as questões da relação entre ética e cidadania e a da ética aplicada a várias áreas, nomeadamente na área económica e empresarial. Julgo que desse conjunto de obras as mais significativas são as seguintes: *Ética aplicada y*

³⁴ De salientar que nesta obra é dedicado um pequeno capítulo à análise do feminino/masculino a partir da posição de Kant sobre a exclusão das mulheres do domínio da moralidade. Dando voz às diferentes críticas que sobre esta questão a ética kantiana é alvo, Adela Cortina termina a obra com a seguinte interrogação: não terá sido o esquecimento de qualidades supostamente tidas como femininas (compaixão, benevolência) que tornou impossível a construção da *paz perpétua*, aspiração da humanidade bem consistente na filosofia kantiana?

A questão da exclusão das mulheres surge em várias obras da filósofa, mas como tema de certo modo marginal, nunca sujeito a um tratamento sistemático.

³⁵ É a ideia central de *Hasta un pueblo de demonios*, particularmente desenvolvida no primeiro capítulo. CORTINA, Adela, *Hasta un Pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*,², Madrid, Taurus, 1998. A obra será citada com a abreviatura *HPD*.

democracia radical (1993), *Ciudadanos del mundo* (1997) e *Hasta un Pueblo de demónios* (1998).

Assim, *Ética aplicada y democracia radical* é uma obra que visa dois objetivos: por um lado, mostrar que uma ética cívica tem, hoje, uma dimensão aplicada às várias áreas e instituições sociais e, por outro, que remete também para uma certa forma de organização política, que consiga conjugar representação e participação – o que a filósofa designa como democracia radical. A partir do confronto entre os diferentes modelos de democracia apresentados, irá optar por esse, o de uma democracia radical que, alicerçado no valor da vida humana, articula o nível teórico e o nível prático. Isto é, sendo apresentada uma fundamentação teórica, não são esquecidos os mecanismos que poderão conduzir, em termos efetivos à sua implementação. Após fazer, na primeira parte, um inventariado das diferentes posições sobre a democracia, Adela Cortina caracteriza o tempo atual como híbrido, resultante da confluência de diferentes legados. Desses, nomeadamente do liberal e do socialista e, selecionando o melhor de cada um deles, poderá constituir-se um contributo válido para reformular o conceito de democracia.

A democracia radical surge como único modelo adequado a uma ética cívica. Esta é construída nos diferentes âmbitos da sociedade e, por isso, Adela Cortina inicia, nesta obra, o tratamento de uma questão que a continuará a acompanhar: a ética aplicada. O seu estatuto, a sua ligação às questões da educação e o modo como incide na bioética e nas empresas, são aqui assunto de relevância, ocupando os oito capítulos da terceira parte. É na segunda parte da obra que Adela Cortina faz a análise dos diferentes conceitos e modelos de democracia, nomeadamente da ideia de democracia participativa, discutindo a sua relação com a ética discursiva. Como consequência, sugere precisamente o conceito de *democracia radical* que traduz a aplicação dos princípios da ética discursiva ao domínio político. Esta é, para ela, a autêntica democracia e está associada a uma visão crítica e não dogmática da democracia e, ao mesmo tempo, à aspiração que sempre acompanha os seres humanos de construção de uma vida melhor.

Para além das questões da bioética, a inserção da economia e da empresa no âmbito da ética é iniciada nesta obra e manter-se-á como um traço inovador do seu pensamento. A este mesmo tema dedica, integralmente, em 1994, uma outra obra: *Ética de la empresa*. O Prólogo é da autoria de José Luís Aranguren, que a considera “a mais

original que leu sobre o tema”.³⁶ Esta obra apresenta a particularidade de ser resultado de um trabalho de colaboração entre Adela Cortina e outros autores: Jesús Connil (responsável pelo capítulo três), Agustín Domingo (capítulo cinco), Domingo García Marza (capítulo seis). Adela Cortina apresenta sumariamente as ideias já apresentadas em momentos anteriores sobre o âmbito da ética e a sua inserção na filosofia prática e situa a ética empresarial no contexto da ética cívica nos capítulos da sua responsabilidade, o primeiro e o segundo. No capítulo quarto apresenta a especificidade da ética da empresa que se desenvolve na Europa e nos Estados Unidos a partir da década de 70 e, segundo a sua perspetiva, associada à necessidade de recuperar a confiança nas empresas, de tomar decisões a longo prazo, de recuperar o sentido de comunidade face ao individualismo e de salientar a responsabilidade social das empresas. A ética empresarial é definida nos seguintes termos:

“A ética empresarial consistirá, portanto, na descoberta e na aplicação dos valores e normas partilhados por uma sociedade pluralista – valores que constituem a ética cívica – ao âmbito peculiar da empresa o qual requer que esta seja entendida segundo um modelo comunitário, mas sempre impregnado de pósconvencionalismo.”³⁷

Assim, a ética das empresas surge como um domínio da ética aplicada e que consiste na aplicação dos valores da ética comunicativa ao mundo das empresas e organizações.

Para além da estrutura colaborativa da obra, é significativo que, no final, seja apresentado um apêndice com uma listagem de Universidades e Centros de Investigação em Ética Empresarial de diversos países para além de Espanha: Alemanha, Áustria, Estados Unidos, Suíça e Benelux (Bélgica, Países Baixos e Luxemburgo). Juntamente com a bibliografia no final de cada capítulo e a indicação de que o livro está ligado a um conjunto de Seminários realizados em Valência entre os anos de 91 e 93 sobre ética económica e empresarial, este aspeto evidencia bem o carácter prático e de intervenção pretendido pelos autores.

³⁶ CORTINA, Adela, *Ética de la Empresa*⁸, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 9. A obra será citada com a abreviatura *EE*.

³⁷ Idem, p. 89.

De algum modo, o que está em causa é uma certa forma de transformar, a partir do seu interior, o capitalismo, transformando o funcionamento das empresas e aí inculcando uma cultura de responsabilidade e corresponsabilidade. Esta perspetiva sugere algumas interrogações: será possível construir empresas solidárias em que prevaleçam os princípios da ética discursiva? Será possível um *capitalismo ético*? Em resposta, Adela Cortina propõe uma nova noção de empresa, como grupo humano que se propõe satisfazer necessidades humanas e que não tem como objetivo exclusivo o lucro.³⁸

Este interesse da filósofa pelas questões da economia e das empresas insere-se na sua valorização da ética aplicada e, neste caso, tem relação com o Seminário iniciado em 1991 sobre “Ética Económica e empresarial”. Este Seminário, em que participaram empresários e pessoas ligadas ao mundo académico, está na origem da fundação, em 1994, da organização de que Adela Cortina é diretora: a ETNOR. A caracterização da *empresa ética* e a responsabilidade social das empresas são temas que desde o início dos anos 90 a filósofa trata com regularidade. E, neste sentido, um dos nomes de referência a que a autora invoca com frequência em apoio das suas teses é o do Prémio Nobel da economia, Amartya Sen.

Uma outra obra fundamental dos anos 90 é *Ciudadanos del mundo*, onde Adela Cortina apresenta a noção de cidadania que está associada à ética cívica, e que vai muito para além da cidadania política e inclui a dimensão económica, civil, social, intercultural e cosmopolita. Constituída por sete capítulos, no primeiro é apresentada a teoria da cidadania e, no último, é feita a ligação com a educação. Em todos os restantes são apresentadas as diferentes dimensões da cidadania, mostrando como cada uma delas é inseparável de uma ética cívica.

Nesta obra, a autora aponta já a necessidade de uma ética global. À importância da educação entendida como educação para os valores é dedicado, como disse, o último capítulo, pois, na perspetiva da filósofa, este tipo de educação funciona como requisito para uma ética cívica, não podendo esta realizar-se sem a interiorização dos valores da liberdade, da igualdade, da solidariedade e do diálogo.

Também se me afigura digno de reflexão o facto de Adela Cortina usar na Introdução de *Ciudadanos del mundo* o romance *The Island of Dr. Moreau* (1986), *A Ilha do Dr. Moreau*, de George Well, a que voltará mais tarde em *Ética de la razón*

³⁸ Cf. CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*,⁴ Madrid, Alianza Editorial, 2005.

A obra será citada com a abreviatura CM.

cordial. Este escritor é autor de romances à época designados como “científicos” e procura, através da literatura, discutir a questão da humanidade e de algumas ameaças que, em termos de futuro, se colocam ao ser humano.³⁹ A questão da educação e das possibilidades de criação do ser humano, dos limites humano/monstro e do que será fator de humanização, são alguns dos problemas cuja investigação interessa a Adela Cortina e que ela considera serem tema do referido romance. A “lei” e o “castigo” não são suficientes para nos tornarmos humanos, e por isso, a repetição mecânica dos princípios e das regras não conduz à realização da democracia e, portanto, da justiça. A *Ilha do Dr. Moreau* ilustra bem o que é, para a filósofa espanhola uma das situações mais exemplares do estado atual do mundo: o abismo entre as declarações (tratados de Direitos Humanos e legislação dos países democráticos) e as realizações. Daí a importância desta metáfora na introdução a uma obra sobre cidadania: não é a repetição mecânica daquilo que política ou moralmente é considerado correto que pode fazer de cada ser humano um autêntico cidadão.

As propostas apresentadas em *Ciudadanos del mundo* e em *Ética de la empresa* surgem na sequência de uma análise exaustiva da sociedade contemporânea alusiva não apenas à reflexão ética, mas envolvendo também muitos elementos de ordem sociológica, referentes à organização social e política. Este trabalho de diagnóstico tem o seu expoente máximo na obra *Hasta un Pueblo de Demónios. Ética pública y sociedad* pois é onde Adela Cortina faz uma crítica ao estado em que se encontra a vida pública nos países democráticos dominada por máfias, considerando que estas são produto de uma razão indolente.

Segundo a filósofa, a vida pública nas diferentes áreas encontra-se *desmoralizada* e toda a obra pretende ser uma resposta ao dilema de uma ética pública, que parece impossível mas é urgente, pois não responde apenas a um imperativo de moralidade mas torna-se, hoje, também “um imperativo pragmático de sobrevivência, a ética é necessária nas organizações, não só para viver bem, mas inclusive para sobreviver.”⁴⁰ A valorização da sociedade civil e a tentativa de mostrar que a economia, ao contrário do que muitos pensam, não se deve submeter a uma racionalidade

³⁹ Juntamente com a *Ilha do Dr. Moreau* de George Wells, Adela Cortina inclui *Frankenstein* de Mary Shelley e *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* de Robert Louis Stevenson como exemplos de obras onde os monstros criados atuam contra os seus próprios criadores, destruindo-os.

⁴⁰ CORTINA, Adela, *HPD*, p. 23.

estratégica, mas que, pelo contrário, é possível gerar e distribuir riqueza de uma forma justa, ou seja, é possível uma racionalidade económica, é uma das ideias bem presente na obra.

O título da obra, que é constituída por treze capítulos, remete para a metáfora kantiana do povo de *demónios inteligentes*. No texto *Zum Ewigen Frieden, ein Philosophischer Entwurf, etc (Paz perpétua)*, Kant refere que até um povo sem sensibilidade moral (demónios), desde que inteligente, prefere um Estado de Direito e sujeitar-se a leis, com vista a benefícios futuros, a uma situação de guerra e concebe a colaboração como vantajosa relativamente ao conflito. De algum modo, Adela Cortina considera que aqui reside o primeiro passo de uma ética pública mas esta não se pode reduzir a isso. Admitindo que é mais racional a cooperação que a competição, a ética pública deverá, também, incorporar a ideia de que a ação não é apenas motivada pelo *interesse*, mas que deve integrar a capacidade de cada ser humano *se interessar* por algo ou alguém que seja valioso. Isto é, percorrer a distância que vai da prudência à justiça, ir *mais além que um povo de demónios* ainda que inteligentes⁴¹.

Ética civil y religión é uma outra obra, onde é realizado um diagnóstico da sociedade atual, caracterizada como corrompida e em crise. A crise atinge o âmbito sociológico, valorativo e filosófico e é, sobretudo, segundo a autora, uma crise de sentido. Daí que o problema fundamental de que trata a obra seja este: Que fazer para recuperar a vontade, a esperança e o sentido? A resposta ao problema é tratada através da análise das relações entre religião e ética cívica, mostrando Adela Cortina que as suas funções são distintas, há linhas divisórias, mas também pontos de interseção.

Trata-se de uma das obras onde a autora clarifica a sua posição sobre a religião e sobre o papel desta numa sociedade pluralista e particularmente o papel do cristianismo, que não pode confundir-se com a ética cívica, pois esta trata do que é exigível em termos de justiça. A religião cristã, referindo-se à *graça* e não à *lei*, ao que é oferecido e não ao que é exigível, comporta um conjunto de valores que podem ser partilhados, pois marcam o valor da vida humana e a necessidade da sua proteção.

Em 2003, com a publicação de *Construir confianza* e de *Por una ética del consumo* (2002), consolida-se a sua preocupação pela dimensão económica e social da cidadania. *Por una ética del consumo* tem a particularidade de apresentar uma visão

⁴¹ Idem, pp. 75/90.

sobre o consumo que me parece inovadora, pois este será articulado com a liberdade humana. É delineado como característica humana essencial e assunto que interessa à ética, pois relaciona-se com as questões da justiça e da solidariedade num tempo em que, segundo Adela Cortina, o *homo faber* e o *homo sapiens* evoluíram no sentido do *homo consumens*.⁴²

Constituída por cinco partes, a primeira - *La era del consumo*, é dedicada ao diagnóstico de uma época em que o consumo parece equivaler à essência humana e ao caminho para a felicidade e a última - *Ser ciudadano en un mundo global*, onde Adela Cortina aborda os direitos e os deveres dos cidadãos no contexto de uma cidadania cosmopolita. O que a autora pretende com esta obra é mostrar que, nascendo da liberdade humana, o consumo como acontecimento deve integrar as teorias éticas, dado que está relacionado com os valores da justiça, da solidariedade e da vida feliz.

Em *Por una ética del consumo*, como nas outras obras que têm um objetivo mais direcionado para a intervenção, a linguagem é de grande proximidade, quase coloquial. Neste caso começa, precisamente, com uma descrição de um convite de uma amiga para ir às compras. E, assim, dessa forma tão comum, através do diálogo de duas mulheres que decidem ir às compras, é introduzida a ideia de que o consumo não é só uma questão económica. Depois de transcrever o pequeno diálogo com a sua amiga Marta, conclui Adela Cortina:

“Pouco importa se naquela terça-feira fomos às compras, se ficámos pelo café ou se decidimos ficar em casa, com neto ou sem ele. Importa, sim, que quando comentei com um amigo economista “Estou a trabalhar sobre ética do consumo” ele perguntou-me: “Que definição de ética do consumo vais utilizar?” Lembrei-me da conversa com Marta. Definição económica? Mas, será que o consumo é “só” uma questão de economia?”⁴³

De facto, será esta a pergunta orientadora dos vários capítulos onde a autora argumentará, relacionando o consumo com a ética, com a justiça, com as questões

⁴² O *homo consumens* de que fala Erick Fromm encontra-se perdido na sua solidão, dedicado ao consumo, torna-se aborrecido e perigosamente obediente. No artigo *La situación psicológica del hombre en el mundo moderno*, Erick Fromm analisa a situação dos seres humanos atuais como sendo de total perda de referências, bem notória na falta de capacidade para responder às questões antropológicas fundamentais, ou respondendo apenas através da repetição de fórmulas comuns, sem convicção própria. Cf. FROMM, Erick, in <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1967h-sp>. Consultado em 4/10/2011.

⁴³ CORTINA, Adela, *PEC*, pp. 12/13.

ecológicas e com a cidadania global. Autonomia, responsabilidade e solidariedade surgem como conceitos que acompanham toda a exposição.

2.1– Temas e intencionalidades na obra de Adela Cortina – segundo momento: a ética *cordis*.

Considerando ainda a temática e a intencionalidade, penso que se pode falar de um segundo momento no percurso de Adela Cortina, que inclui as obras onde a filósofa tenta fundamentar uma ética *cordis*. Estas apresentam-se em continuidade, mas também com alguns traços de demarcação relativamente à ética discursiva e correspondem à sua produção teórica a partir dos anos 2000.

A filósofa espanhola apresenta um distanciamento crítico relativamente à ética do discurso, pois chama a atenção para o facto de que em qualquer situação argumentativa estão envolvidos mais elementos e não apenas os de ordem lógico/formal. Acentua a importância de outro tipo de argumentação baseada em narrativas, em histórias, em sentimentos e em virtudes e dá cada vez mais realce à questão da compaixão e do reconhecimento, mostrando a inter-relação entre justiça e cuidado e vincando o carácter *cordis* da ética. Por outro lado, também torna mais explícita a ideia de que os vínculos humanos não podem reduzir-se ao *interesse*, mostrando assim as limitações das perspectivas contratualistas.

Do meu ponto de vista, algumas das obras mais importantes deste período são as seguintes: *Alianza y Contrato. Política, Ética y religión* (2001), *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI* (2007) e *Justicia Cordial* (2010).

Alianza y Contrato assinala, segundo a minha interpretação, um momento de viragem. Toda a obra é dedicada a duas narrativas fundadoras na história do Ocidente: a do *Contrato* e a da *Aliança*. Parece-me ser finalidade da autora mostrar como uma dessas narrativas, a da *Aliança* foi esquecida e como esse esquecimento teve consequências nefastas para a forma de entender a vida social e as relações interpessoais. São, assim, duas as temáticas e os objetivos essenciais da obra: mostrar que as relações humanas não se limitam ao interesse e à reciprocidade e mostrar que o

reconhecimento mútuo é constitutivo da nossa humanidade. O tema do reconhecimento e da compaixão mostram-se, agora, como decisivos e irão estar cada vez mais presentes. E colocam-se, igualmente, como inseparáveis da noção de pessoa e do seu pressuposto religioso. Deste modo, poder-se-á dizer que Adela Cortina introduz o elemento *cordis* na ética por via da recuperação do significado da narrativa da *Aliança*. E nesta fundamentação reside a especificidade do seu pensamento comparativamente com o de outros autores e autoras que atualmente problematizam a questão do cuidado, nomeadamente Seyla Benhabib ou Martha Nussbaum.

No primeiro capítulo de *Alianza y Contrato* Adela Cortina analisa as duas parábolas (Génesis e Leviatán) sobre os vínculos humanos e tendo como referência os trabalhos de Carol Gilligan, explicita que o âmbito moral para além da voz da justiça tem que incluir uma outra que tem estado silenciada, a da compaixão.

Muitos dos textos de Adela Cortina têm como pano de fundo outras obras e autores diferentes que podem ser da área da filosofia, mas também da literatura ou da religião. No caso de *Alianza y Contrato*, temos duas obras de referência, uma da tradição filosófica, o *Leviatán* de T. Hobbes e outra de tradição religiosa (cristianismo), o livro do *Génesis*. Consideradas como duas narrativas sobre os vínculos humanos, a sua interpretação é usada pela autora para fazer o paralelo entre relações contratuais ou de pacto e as relações que ela considera prévias e fundantes, as do reconhecimento recíproco. Contudo, nenhuma por si só é auto-suficiente e, sendo assim, nenhuma deverá ser descurada. Em qualquer um destes relatos fundamentais na cultura ocidental a origem é colocada na palavra criadora. Numa obra em que a filósofa marca uma viragem no sentido de mostrar que a ética cívica não pode ser só a da justiça, mas tem que envolver outras dimensões, parece-me bem revelador que use estas duas narrativas.

Embora já tivesse sido abordado anteriormente, é sobretudo nesta obra, particularmente no segundo capítulo, que a filósofa aponta de uma forma bem incisiva as limitações da perspetiva contratualista. Segundo a sua leitura, na modernidade prevaleceu uma compreensão das relações humanas apenas a partir da narrativa do contrato o que fez esquecer que existem outras narrativas e, portanto, outros elementos explicativos da forma como os seres humanos se relacionam entre si. Propõe, então, o destaque, na organização da vida coletiva de outras componentes que, embora já a integrando, deverão ser evidenciadas, de modo a construir uma sociedade que se aproxime mais do respeito pela dignidade humana.

Contudo, o que é proposto no capítulo quinto é uma formulação da ética cívica como situando-se entre a *aliança* e o *contrato*, tendo também presente a importância da articulação entre éticas de mínimos e éticas de máximos.

Ética de la razón cordial segue o mesmo caminho: apresentação de uma *ética cordis*, retomando a sugestão que José Luis Aranguren tinha colocado no Prefácio de *Ética Mínima* vinte anos antes, ao colocar a pergunta: “Não é já tempo de voltar a atenção para o diálogo intra-subjetivo, a essa ética narrativo-hermenêutica, de que eu mesmo já falei?”⁴⁴ E, se nesse tempo, o projeto ficou no tinteiro, segundo as palavras da própria Adela Cortina, ele vem à luz em *Ética de la razón cordial*. A esta obra foi atribuído, em 2007, o Prémio Internacional de Ensayo Jovellanos.

As duas obras são marcadas por contextos diferentes. A primeira, *Ética Mínima*, muito marcada pela necessidade de dar resposta à passagem de uma situação de monismo a uma de pluralismo moral e, portanto, à urgência de aclarar os princípios éticos mínimos possibilitantes de uma vida em conjunto numa sociedade pluralista. A segunda, *Ética de la razón cordial*, tenta, através do desenvolvimento da ética cívica, dar resposta a alterações na situação espanhola e internacional, tendo como referência os seguintes aspetos: ausência de alternativas ao sistema capitalista, globalização, multiculturalismo, introdução de novos temas em ética como seja a questão económica ou a dos animais. Nas palavras da autora, o seu objetivo é: “(...) tentar superar as limitações de uma ética mínima procedimental, atualizar as suas abordagens numa ética que não é só da razão procedimental mas, da razão humana íntegra, da razão cordial.”⁴⁵

Esta obra retoma o romance de Wells, *A ilha do Dr. Moreau* e, de algum modo, desenvolve a ideia já aí enunciada, a do fracasso em humanizar os animais, e apresenta razões justificativas de tal situação. A fábula do escritor britânico é, para Adela Cortina, modelar, pois trata de um problema ético fundamental no nosso tempo e que atravessa todo o seu percurso de investigação: o abismo entre declarações e realizações no que a princípios e valores se refere, como já se disse, acima.

E qual é a razão principal deste abismo e deste fracasso? No capítulo dois, de *Las fuentes de la obligación moral*, a filósofa espanhola apresenta cinco cenários, ou

⁴⁴ CORTINA, Adela, *EM*, p. 16.

⁴⁵ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 32.

seja, cinco razões explicativas que coincidem com cinco leituras diferentes acerca do falhanço do Dr. Moreau: Maquiavel, Hobbes e os atuais hobbesianos, os representantes da teoria dos sentimentos sociais (Hume, Smith, Mill), Kant, ética dos valores (Scheler e Hartman), ética do discurso e, por último, o cenário do reconhecimento recíproco, que é o que coincide com a sua visão. Em cada um dos capítulos seguintes ocupar-se-á em mostrar os argumentos de cada uma dessas interpretações para, no capítulo oito, à pergunta decisiva: quais são os vínculos que podem ser considerados fonte da obrigação moral, responder: os que se situam no reconhecimento recíproco. No fundo, a razão essencial desta dificuldade que é apresentada na metáfora de Wells prende-se com uma questão de comunicação, o que o Dr. Moreau não conseguiu foi chegar ao coração dos que pretendia humanizar.

A este tema dedica Adela Cortina também o capítulo onde apresenta os princípios de uma ética *cordis*: a não instrumentalização e o empoderamento das pessoas, a defesa dos direitos humanos e da distribuição equitativa dos recursos, a participação dos afetados nas decisões e a responsabilidade pelos seres indefesos, até os não humanos. É sintomático que o livro termine com um capítulo, o décimo, dedicado à educação para a cidadania, tema sempre presente e recorrente na obra da filósofa.

Em 2010 é publicado *Justicia Cordial* que, de algum modo funciona como se fosse um pequeno manual, não introduzindo novos temas, recapitulando e sintetizando o que já fora dito antes e finalizando, assim, este segundo momento que pode ser entendido como o da introdução do coração na demanda da justiça. Nesta pequena obra, a autora traça uma espécie de “bilhete de identidade” da *ética cordis*, com uma clara finalidade de divulgação. Melhor se compreenderá esta intenção se tivermos em linha de conta que ela resultou da adaptação de um discurso – *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas* – proferido aquando do seu ingresso na Real Academia de Ciências Morais e Políticas, em 2008.

2.2 - Temas e intencionalidades na obra de Adela Cortina – terceiro momento: novos temas.

Em 2009, Adela Cortina publica *Las fronteras de la persona*, que marca, segundo a minha interpretação, a sua aproximação a outras problemáticas do debate ético contemporâneo, neste caso, a discussão do carácter antropocêntrico das éticas tradicionais e dos chamados direitos dos animais. O subtítulo da obra dá indicação da sua posição neste debate: *El valor de los animales, la dignidade de los humanos*. Desenvolve a autora uma incisiva crítica às posições utilitaristas, mas defende uma posição clara da exclusividade e da prioridade da dignidade humana, salvaguardando a importância de um tratamento adequado em relação aos animais não humanos. Do mesmo modo, o Prólogo a *Las fronteras de la persona* tem início com uma referência a um Congresso sobre voluntariado e a uma pergunta direcionada a Adela Cortina sobre o seu silêncio relativamente aos que trabalham em voluntariado na defesa dos animais. E, como ela refere, depois de ter lido páginas e páginas sobre o assunto, foi esta simples pergunta que a levou a dar-lhe mais importância e a rever a validade da sua teoria ética.

O objetivo da obra é claro: determinar se, face às chamadas éticas animalistas, ainda se mantêm válidos os princípios da ética *cordis*. Para isso, a filósofa estabelece o confronto com o contratualismo, com o utilitarismo, com o *enfoque das capacidades* de Martha Nussbaum. É nesta obra que Adela Cortina mais desenvolve o seu diálogo com o principal representante da ética animal, Peter Singer. É uma obra de elevada controvérsia filosófica e onde se discute um tema de grande relevância na atualidade: quais são os limites do humano?

Dando continuidade a esta problemática da delimitação do humano face às inovações científicas e tecnológicas, é publicada em 2011, *Neuroética y neuropolítica*, obra em que a autora desenvolve um tema que já tinha abordado num artigo da revista *Isegoría*, nº 42, (2010) e que voltará a abordar na mesma revista, nº 48 (2013), tema que ocupa a sua investigação mais recente: o diálogo com as atuais investigações no domínio das neurociências e as suas incidências na ética e na política. Estas investigações são consideradas valiosas na tarefa do autoconhecimento, mas Adela Cortina alerta para a necessidade de colocar limites a qualquer tentativa de tornar um conhecimento verdade absoluta e acabada.

Trata-se de uma obra em que é bem vincada a defesa da liberdade humana por oposição a qualquer tipo de determinismo, nomeadamente o de base cerebral. Questões como a responsabilidade e a autonomia são examinadas à luz das novas descobertas sobre o funcionamento cerebral. Expressando o enveredar por novos caminhos e problemáticas, esta obra não deixa de apresentar alguma continuidade de pensamento, pois aqui são tratadas, de novo, as questões do contratualismo e da reciprocidade. E o último capítulo é dedicado, uma vez mais, à questão da educação.

Este livro, como todos os outros, está associado a uma certa trajetória da sua autora. Neste caso, a sua origem liga-se a um conjunto de Conferências e Congressos realizados em 2009 sobre este tema e a comentários e observações críticas que nessas ocasiões surgiram. À sua publicação também não são alheios os projetos de investigação sobre Neuroética desenvolvidos na Universidade de Valência. É a própria filósofa que no Prefácio o reconhece, agradecendo a todos os que têm participado nesta reflexão conjunta: “Como bem dizia George H. Mead, somos o que somos pela nossa relação com outros, as intervenções e os debates mencionados encontram-se na origem deste livro”.⁴⁶ E dando prova do modo como valoriza o diálogo, acrescenta: “Confio que aqueles que neles participaram se reconheçam em algumas das reflexões e se sintam de algum modo coautores quer pela confirmação, quer pela crítica.”⁴⁷

Para além dos textos aqui mencionados, existe um conjunto significativo de obras em que Adela Cortina colabora com outros autores. Destas salientam-se as seguintes: *Ética* (1996) em colaboração com Emilio Martínez, *Ética para la sociedad civil* (2003), edição coordenada por Francisco Peña Echeverría, *Pobreza y libertad* (2009), editada conjuntamente com Gustavo Pereira, *Ética y globalización* (2004), editada por Vicente Serrano, *10 Palabras clave en filosofía política* (1998) e *10 Palabras clave en ética*. No total, são mais de cinquenta os livros em que Adela Cortina colabora com um capítulo, abrangendo uma grande diversidade de temas, que se situam entre as questões da cidadania, da educação e da ética empresarial. Esta colaboração,

⁴⁶ CORTINA, Adela, *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*³, Madrid, Tecnos, 2012, p. 21.

A obra será citada com a abreviatura *NN*.

⁴⁷ Idem, p. 21.

que muitas vezes resulta da participação em Seminários e Conferências, denota a sua vertente de ativista e cidadã empenhada.

Para finalizar, podemos dizer que, no seu conjunto, é uma obra em que se verifica continuidade temática mas, simultaneamente, uma procura constante de acompanhar as recentes investigações no domínio da ética. É também uma obra em que transparece um profundo conhecimento da tradição filosófica e, ao mesmo tempo, uma grande abertura a outras áreas do conhecimento, numa perspetiva de interdisciplinaridade. Oscilando entre momentos de maior fundamentação filosófica e outros de maior pendor interventivo, contribui para o enriquecimento dos debates filosóficos na atualidade, sendo geradora de potencialidades de trabalho para quem está interessado numa ação de transformação social.

Capítulo 1 – A ética em Adela Cortina – da dimensão discursiva à dimensão cordial.

Como foi dito na Introdução, este capítulo vai proceder à análise sistemática da perspectiva cortiniana sobre a ética, incluindo, nessa análise, a compreensão do papel que o conceito de cidadania nela desempenha. Nesse sentido, a abordagem que aqui vai ser desenvolvida não se irá centrar na filiação da ética de Adela Cortina na herança das éticas discursivas – o que será feito no quarto capítulo –, mas sim na exploração da sua proposta de uma *ética cívica* com todas as consequências daí decorrentes.

Assim sendo, o presente capítulo organizar-se-á em torno de quatro objetivos centrais:

- Apontar a finalidade essencial da reflexão ética de Adela Cortina, que é a de legitimar a racionalidade constitutiva da vida ética;
- Caracterizar globalmente a ideia de uma *ética cívica* e articulá-la com a questão da cidadania;
- Mostrar a novidade da perspectiva cortiniana sobre a *ética cívica* com a incorporação da ideia de cordialidade.

1- A ética de Adela Cortina: uma defesa intransigente da racionalidade prática.

Ao longo da história da filosofia são diversas as interpretações acerca da relação entre ética e moral.⁴⁸ Adoto neste trabalho a distinção entre ambas, reconhecendo que,

⁴⁸ Tendo como referência a palavra grega *ethos*, a sua tradução latina por *mores* irá expressar a noção de costumes, modo ou forma de vida. Significa casa, no sentido de lugar de habitação, o seu sentido relaciona-se com o modo especificamente humano de habitar o mundo. Michel e Isabel Renaud, no seu artigo sobre Moral, publicado na *Enciclopédia Logos*, referem que a tradução do termo grego *ethos* para o latim *mores* contemplou a ligação entre moral e hábitos, esquecendo um pouco a interioridade do ato, o carácter, o que há de mais interior no homem. São duas as aceções de *ethos*: “o lugar onde o animal habita, a caverna, logo, o carácter enquanto lugar donde brota o ato, a interioridade do ato, portanto, o que há de mais interior no homem, como se se tratasse do centro do qual o agir emana” e, por outro lado, o *hábito*. Este último sentido é o que está na origem da diversidade de morais, correspondendo ao modo de agir das diferentes comunidades.

Assim, embora se constate um uso indistinto dos dois termos em muitos textos, trata-se, de facto, de conceitos distintos, um referindo-se às normas e hábitos, às práticas de vida de uma comunidade ou grupo (moral) e o outro (ética) à reflexão sobre essas práticas. É também esta a posição dos autores citados anteriormente.

embora relacionadas, são abordagens distintas, e por ser este o ângulo de visão em que se situa Adela Cortina, ao reconhecer a ética como um âmbito do pensamento filosófico – a filosofia moral, ou seja, a reflexão sobre a dimensão moral dos seres humanos realizada com os procedimentos característicos da filosofia: rigor conceptual e argumentativo.⁴⁹ Para ela, a ética é a procura de sentido do que somos e fazemos constituindo-se, nessa medida, como um exercício de liberdade e não podendo, desse modo, confundir-se com a moral, pois não prescreve normas para a ação concreta.

Como já antes referi, é em diálogo com alguns pensadores espanhóis, por exemplo Zubiri e Aranguren, que Adela Cortina sublinha a ligação intrínseca entre ética e liberdade, correspondendo estas a uma espécie de segunda natureza, pois “(...) enquanto no animal o ajustamento se encontra já dado, o homem tem que realizá-lo, tem que justificar os seus atos: este primeiro sentido de justiça é ineludível para o homem.”⁵⁰ Deste modo, fazendo a analogia com os outros animais, defende que estes apresentam uma resposta aos estímulos do meio, que é mecânica e determinada biologicamente. Contrariamente, no ser humano, em função da sua constituição biológica não especializada e indeterminada, as respostas são o resultado de escolha a partir de uma diversidade de possibilidades, de um momento *básico de liberdade*.⁵¹

Desta perspetiva, segue-se a necessidade de que as ações humanas tenham de ter justificação, situação só possível a seres dotados de racionalidade, ou seja, aqueles seres para os quais a realidade se apresenta como um conjunto de possibilidades, mas que também são capazes de justificar com boas razões as suas escolhas e ainda de se responsabilizar por elas. A moralidade é precisamente a dimensão constituída por esta tripla vertente: razão, justificação, responsabilização e cujo suporte é esse primeiro e básico momento de liberdade. Como seres afetados pela realidade, não podemos deixar de lhe responder, escolhendo uma das possibilidades e realizando-a.

Segundo a perspetiva da filósofa, ética e moral, embora se refiram à mesma realidade, são, contudo, inconfundíveis, pois do ponto de vista lógico, apresentam-se como dois níveis distintos de pensamento e de linguagem. Não se assimilando a uma

⁴⁹ Esta posição é claramente expressa e fundamentada em algumas das primeiras obras da autora, nomeadamente: *Ética*, *Ética Mínima* e *Ética sin Moral*.

⁵⁰ CORTINA, Adela, *Ética sin Moral*,⁷ Madrid, Tecnos, 2007, p. 62.
A obra será citada com a abreviatura *EsM*.

⁵¹ Idem, pp. 62/63.

moral determinada, a ética é a investigação acerca da peculiaridade do fenómeno moral enquanto tal e do seu contributo para a compreensão da realidade humana e do seu modo próprio de se situar no mundo.

Esta diferenciação entre o plano ético e o plano moral é muito importante na compreensão do modo de pensar cortiniano, sobretudo tendo em atenção a nossa contemporaneidade. Efetivamente, hoje, perante a necessidade não só de refletir mas também de contribuir para dar resposta aos problemas, desde os relacionados com as questões económicas e sociais, até aos que advêm do desenvolvimento científico e técnico, a ética assumindo-se com uma vertente cívica, enfrenta o desafio de não se tornar moralista. É esse o repto que se coloca à ética e, particularmente à sua dimensão aplicada: não deixar a sua função de norteadora da conduta, mas, em simultâneo, não se transformar em mais uma moral, isto é, a ética não poderá cair na tentação de ser um receituário para resolver casos concretos. Apontar princípios, procedimentos e valores para a vida individual, mas também para a vida em comunidade, continua a ser o seu traço distintivo.⁵²

De facto, o que Adela Cortina pretende é, por um lado, garantir a viabilidade da ética enquanto saber autónomo e racional e, por outro, não deixar a moralidade no domínio da mera subjetividade. A moralidade não pode ficar dependente da mera troca de opiniões pois é um âmbito da vida humana que coloca problemas em que é fundamental a argumentação. Os juízos morais não podem estar ausentes de racionalidade.

Assim sendo, o seu trabalho filosófico inicia-se, precisamente, com a tentativa de fundamentar esta posição, isto é, com a intenção de argumentar em defesa da autonomia e da racionalidade da ética. Com efeito, a determinação da autonomia de uma área do saber filosófico, neste caso, da ética, não pode desligar-se da afirmação da existência de um âmbito da vida humana, a moralidade, que não pode ser objeto de investigação noutras áreas da filosofia ou mesmo das ciências sociais e humanas.

Neste sentido, assume particular relevância a questão epistemológica acerca da fundamentação de uma determinada área do saber, neste caso relacionada com as seguintes interrogações: existem juízos morais? Qual o seu grau de racionalidade? O que está em causa para a filósofa espanhola é garantir a dimensão racional da ação humana. Numa forte recusa da herança weberiana sobre o acantonamento da vida

⁵² Cf. CORTINA, Adela, *EADR*.

prática ao reduto subjetivo – portanto, fora do plano da argumentação – Adela Cortina travará uma luta constante para deixar claro que as ações humanas têm uma racionalidade que as torna suscetíveis de apreciação e escalonamento, ou seja, as torna capazes de serem avaliadas e hierarquizadas em função de valores de justiça e de bem, como adiante se desenvolverá.

Como se viu no Preâmbulo deste trabalho, é precisamente esta preocupação que irá ocupar o segundo capítulo da obra atrás referida, *Ética Mínima*, que se dedicará à análise da possibilidade de conceber a moralidade como âmbito dotado de racionalidade.⁵³ A filósofa reconhece, com Apel, que nunca como hoje pareceu tão difícil esta tarefa, mas admite, simultaneamente, que ela nunca foi tão necessária, pois a ação humana, em consequência do desenvolvimento científico e técnico do século XX, tem repercussões planetárias, que põe em causa a sobrevivência da vida nas suas diferentes formas.⁵⁴ É preciso, por isso, avaliar racionalmente as escolhas e as opções a tomar. O progresso científico e tecnológico está na raiz da situação contraditória, que hoje se vive: por um lado, origina a mentalidade cientificista que põe em causa a racionalidade do âmbito moral, remetendo-o para o subjetivismo e, por outro lado, torna urgente a reflexão e a tomada de posição sobre as possibilidades e consequências das aplicações técnicas na vida humana e em todas as formas de vida. Assim, para afirmar a racionalidade do âmbito moral, importa, antes de mais, refutar várias correntes que a ela se opõem, por exemplo, o pós-modernismo e o cientificismo. Este propósito ocupa um lugar de destaque nas primeiras obras de Adela Cortina, até aos anos 90.

O cientificismo, cuja expressão máxima se encontra no positivismo de Comte, é a perspetiva que defende a racionalidade como exclusiva do conhecimento científico e técnico, argumentando que os outros saberes e âmbitos da vida humana, por exemplo, o moral, dela são destituídos, e pertencem ao domínio da subjetividade. Identifica-se racionalidade e cientificidade, partindo de uma dicotomia rígida entre factos e valores e

⁵³ Cf. CORTINA, Adela e MARTÍNEZ, Emilio, *Et* e CORTINA, Adela, *ECR*.

⁵⁴ Esta posição segue muito de perto a perspetiva de Apel em *Transformation der Philosophie* quando este, ao analisar as relações entre ética e ciência nas sociedades industriais modernas, se refere a uma situação paradoxal. De facto, se por um lado, em função da mentalidade cientificista se remete a questão da validação das normas para um âmbito subjetivista e emotivista, por outro lado, as consequências da civilização tecnológica exigem uma ética universal. Os resultados da ciência e os consequentes riscos de extermínio que a ameaçam a humanidade como um todo colocam-se, em sua perspetiva, como desafio moral. Apel resume da seguinte forma o paradoxo: “Assim, uma ética universal (isto é, uma ética intersubjetivamente válida) da responsabilidade solidária parece ser ao mesmo tempo necessária e impossível.” APEL, K-O., *Transformation der Philosophie* (1973). *Transformação da Filosofia*, trad. Paulo Astor Soethe, Edições Loyola, 2000, p. 412.

encarando a neutralidade axiológica como um requisito fundamental para a objetividade.⁵⁵

Assim, a mentalidade cientificista, que segundo Adela Cortina é consequência do domínio da razão técnica/instrumental, ao fazer equiparar objetividade e neutralidade axiológica relega a dimensão ética para o campo do subjetivismo, do pessoal e até do irracional, afastando qualquer possibilidade de justificação racional das decisões morais. Identificando conhecimento com conhecimento científico e técnico, limita a este a possibilidade de discussão e argumentação, facto oportuna e frequentemente sublinhado pela filósofa de Valência: “(...) o cientificismo relega para a teoria e para o conhecimento científico toda a possível racionalidade e objetividade, deixando as decisões morais para o âmbito subjetivo das decisões e das preferências irracionais.”⁵⁶ Na verdade, é aí que reside o problema do cientificismo: na rotura que estabelece entre teoria e prática, entre o campo da verdade e o da decisão e na defesa do emotivismo axiológico, que se traduz na redução dos juízos morais a meras expressões de atitudes e sentimentos.

Nesta linha de preocupações, não é excessivo repetir o que a filósofa espanhola pretende: trata-se de salvaguardar a ideia de que as nossas opções e decisões podem ser justificadas usando razões, escapando à prepotência e à tirania de qualquer imposição ou à arbitrariedade da ausência de critério, querendo demonstrar que o agir humano ao nível da moralidade não está refém do subjetivismo, mas é dotado de racionalidade e que esta não pode ser entendida como característica exclusiva do domínio teórico/científico do pensamento humano. De igual modo, o que aqui se apresenta como possível e desejável é a formulação de juízos partilhados sobre os problemas que são comuns, potenciar a argumentação e a procura de acordo e consenso na vida pública.

⁵⁵ Estas posições que consideram que a realidade se esgota nos factos observáveis e que o progresso da humanidade é paralelo ao progresso científico são inseparáveis do processo de secularização que se iniciou com a modernidade. Remetem, igualmente, para a separação que, nessa época, se estabeleceu entre público e privado e entre teoria e prática, sendo o primeiro elemento de cada uma das dicotomias concebido como racional, neutro e destituído de valorações e o segundo como emotivo e pré racional, incapaz de superar o subjetivismo. Esta questão será tratada no próximo capítulo.

⁵⁶ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 99.

A mesma posição é expressa noutras obras, por exemplo: *EM*, pp. 109/115, 10 *Palavras em Ética*, no artigo *Razão Prática*, pp. 319/367 e em *Et* onde Adela Cortina define desta forma o cientificismo: “O cientificismo é um tipo de reflexão filosófica que considera que a racionalidade pertence unicamente ao âmbito dos saberes científico-técnicos, considerando que os outros âmbitos do humano – incluindo o âmbito moral –, permanecem na esfera do irracional.” CORTINA, Adela, *Et*, p.132.

É sobretudo em *Ética Mínima* e *Ética sin Moral* que esta posição é mais aprofundada, partindo da explicitação do conceito *fundamentar*. Perante os receios dos que temem adesão absoluta a princípios fortes e indiscutíveis, Adela Cortina faz a clarificação concetual com base na distinção entre fundamento e fundamentalismo. Esta distinção irá servir também como argumento principal na refutação de outras teses que se opõem à possibilidade de fundamentação, por exemplo, as pós-modernistas que, segundo a filósofa espanhola confundiriam o propósito de encontrar fundamentos, quer dizer, razões justificativas, numa determinada área do saber ou do agir, com a atitude de fundamentalismo.

Para aquilo que, como já disse, é o seu propósito fundamental, - garantir o carácter público e racional da moralidade -, Adela Cortina sente necessidade de se distanciar em relação às várias correntes que se incluem no movimento designado como pós-modernidade.⁵⁷ Em seu entender, estas opõem à razão moderna, classificada como unificadora e totalizante, uma razão pós moderna fragmentária e respeitadora das diferenças, que pretende desmistificar a ideia de progresso e valorizar mais o âmbito privado que o público. A filósofa aponta a essas correntes um retorno ao individualismo centrado nos valores estéticos, no corpo e nas relações próximas, deixando a esfera pública entregue a especialistas.⁵⁸ Apresenta uma perspetiva bastante crítica em relação a estas conceções, acentuando o que considera serem as suas insuficiências e a sua postura conformista e conservadora. Segundo a interpretação que faz, estas posições, ao

⁵⁷ O termo pós-modernidade é introduzido por Jean-François Lyotard na obra *La condition Postmoderne* (1974) embora, como refere Bragança de Miranda na Introdução à tradução portuguesa da obra, já anteriormente tenha havido alusão ao termo, como é o caso de Arnold Toynbee que, em 1934, faz referência a uma era *pós-moderna* e Daniel Bell, nos anos 70, a uma sociedade pós-industrial.

Em *La condition Postmoderne*, Francois Lyotard apresenta aquilo que o próprio considera um “escrito de circunstância” pois foi realizado a pedido do Governo do Quebec e apresentado ao Conselho das Universidades e onde é abordada a situação do saber nas sociedades desenvolvidas. Aí usa então o termo *pós-moderno* já utilizado por sociólogos para designar a condição do saber nas sociedades contemporâneas. A palavra designa então um estado de coisas, assim caracterizado: “Ela designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do fim do século XIX. Estas transformações serão situadas aqui relativamente à crise das narrativas.” Assim era apontada uma das características mais importantes deste movimento: a crítica às *grandes narrativas*. Cf., LYOTARD, Jean-Francois, *La condition Postmoderne* (1974). *A condição Pós-moderna*, trad. José Navarro, Lisboa, Gradiva, 2003, p. 11.

⁵⁸ A referência de Adela Cortina às posições pós-modernas acerca da ética é feita em vários textos, por exemplo: *Et, EsM*, e “La Ética Discursiva” in CAMPS, Victoria (ed), *História de la ética*, vol. III, Barcelona, Editorial Crítica, 2008, pp. 533/581.
A obra será citada com a abreviatura *ED*.

proclamarem a fragilidade da razão, deixam espaço para a arbitrariedade, para a ausência de solidariedade e de comunicação e não apontam soluções coerentes para os problemas com que a humanidade se debate:

“ (...) é manifesta a insuficiência desta corrente de pensamento, sobretudo pelo seu *deficit* de autêntica capacidade crítica e, por conseguinte, pelo resvalar para posturas conformistas e, de facto, conservadoras, na medida em que deixam um amplo espaço para a arbitrariedade, a falta de solidariedade e de comunicação, sem oferecer uma alternativa coerente.”⁵⁹

Na verdade, segundo Adela Cortina, o que está aqui em causa é considerar que mesmo que se tome a autorrealização como a finalidade da vida ética, ela não é possível sem um mínimo de racionalidade e de universalidade. Ou seja, para ela, é essencial o acordo sobre alguns mínimos normativos, como pré-requisito da felicidade e estes não deverão ser confundidos com uma razão homogeneizadora. Se tal acontece, segundo a filósofa espanhola, é fruto de má compreensão ou de má vontade. Por isso, o que ela pretende é mostrar que o universalismo não é necessariamente homogeneizador e, apoiando-se em Habermas, esclarece que a razão universal em que a sua ética se baseia não é mais do que uma unidade que expressa múltiplas vozes e plurais formas de vida.⁶⁰

Com o propósito de mostrar saídas para o que vê como o desencanto e o desalento expresso pelos teóricos da pós-modernidade, Adela Cortina começa por chamar a atenção para aquilo que entende como uma realidade: a existência de mínimos axiológicos partilhados pelas sociedades pluralistas: liberdade, igualdade e solidariedade. Estes, mesmo quando ainda não estão substancializados, podem ser entendidos como ideias reguladoras que proporcionam um guia para a ação e que podem funcionar como instrumento de crítica para o agir concreto. Correspondem a condições de justiça que não são extáticas, e que funcionam como condição prévia para uma vida humana em condições de dignidade, apresentam-se como exigências universais que podem ser progressivamente ampliadas e são, nas sociedades democráticas, legitimadores das instituições.

Neste ponto, parece-me residir um aspeto bem significativo do pensamento da filósofa: na sequência do diagnóstico crítico e, por vezes, demolidor relativamente a

⁵⁹ CORTINA, Adela e MARTÍNEZ, Emilio, *Et*, p.138.

⁶⁰ Cf. CORTINA, Adela, *ED*.

algumas características das sociedades atuais, ela defende que mais do que em nenhuma outra época, hoje, a sobrevivência das comunidades humanas está dependente da cooperação e da aprendizagem de um modo de vida que permita preservar a identidade no convívio com as diferenças. E, assim, se, por um lado, se pode considerar a sua crítica ao pós-modernismo como restritiva, no sentido de não vislumbrar elementos importantes para a reflexão sobre a contemporaneidade da parte dessas perspectivas, por outro lado, parece-me que a sua posição contribuirá para evitar um ceticismo extremo e infrutífero e para viabilizar projetos transformadores da realidade.

Na verdade, o que me parece existir da parte da filósofa espanhola é uma certa rejeição das categorias de *frágil* ou *débil* aplicadas ao pensamento, exatamente porque o seu objetivo é garantir a racionalidade do âmbito moral, estando convicta de que é pelo exercício do pensamento crítico, quer dizer, pela apresentação e discussão de razões, que se poderá contribuir para a transformação social.

Numa tentativa de síntese e usando a metáfora de Bauman, segundo a qual a *modernidade sólida* construiu em aço e betão e a *modernidade líquida* construiu em plástico biodegradável, poderíamos dizer que, para a filósofa espanhola, se trata, hoje, de construir algo que não sendo propriamente em betão, seja mais consistente que o plástico. E, embora ela partilhe com Bauman a ideia de polifonia, retira daí diferentes ilações.⁶¹

⁶¹ Zygmunt Bauman, ao analisar a moral na atualidade considera que o fim dos códigos morais únicos corresponde a um incremento da pessoa moral e não ao seu esvaziamento, pois permite que a responsabilidade atinja a sua plenitude. Retirada a autoridade e as “prescrições oficiais”, a escolha e as suas consequências são agora da total responsabilidade do sujeito moral, que não dispõe de mais alibis. Similarmente, a interdependência global implica que ninguém invoque desconhecimento e se escude na indiferença sempre que seres humanos são atingidos por ameaças à sua dignidade. Contudo, muitas vezes, a responsabilidade desloca-se do dever ético em relação ao Outro para se tornar exclusivamente responsabilidade de si mesmo. Bauman chama também a atenção para o facto de, numa sociedade global de consumidores, se verificar uma tendência para a *adiaforização*, ou seja, a destituição de significação moral nas relações humanas.

Numa época por si classificada como *modernidade líquida*, as incertezas e a ambivalência prevalecem e nada garante que o “bem” impere sobre o mal e que o advento de um mundo melhor se coloque, inevitavelmente, como possibilidade a realizar. As ambivalências que, na visão deste autor, caracterizam a contemporaneidade podem tornar-se obstáculos ou pontos de apoio, oferecendo-se os atuais tempos de fragmentação e de existência com carácter meramente episódico, como maldição e, simultaneamente, ocasião para o sujeito moral. Não havendo receitas infalíveis, a incerteza acompanha a vida moral e, mesmo quando tentamos agir bem, a bondade não está totalmente garantida. O Outro é conjuntamente o concorrente, ameaça e causa de medo, mas também promessa e motivo de respeito e admiração. Cf. BAUMAN, Zygmunt, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality* (1995). *A vida*

À pergunta se os perigos, no mundo contemporâneo, são acompanhados de esperança, a resposta de Adela Cortina é claramente afirmativa. Constatamos, da sua parte, o reconhecimento da existência do conflito, da pluralidade de interesses mas, simultaneamente, da possibilidade de comunicação como forma de encontrar/decidir normas justas e soluções racionais e razoáveis para os vários problemas que se colocam aos seres humanos, num mundo caracterizado pela conturbação e pela incerteza. Verificamos, igualmente, uma oposição clara ao relativismo e ao individualismo (mesmo que seja inteligente), pois são posições que tornam impossível uma atitude solidária e justa e perspectivam o mundo de um modo muito limitado e redutor. Pensar a realidade e as relações com os outros apenas em função do ponto de vista do benefício individual carece de sentido ético para Adela Cortina.

Por isso, em clara demarcação das correntes pós-modernistas, a filósofa entende que a ação de fundamentar se encontra nas antípodas do fundamentalismo, pois o que está em causa não é a anuência incondicional e sem crítica a princípios mas, pelo contrário, a apresentação de razões, a justificação e a análise crítica. Por outras palavras, entre o dogmatismo e o relativismo há um espaço intermédio e esse espaço intermédio é o de uma racionalidade que afirma a sua força, reconhecendo os seus limites e o seu carácter de abertura. Entre uma totalidade homogénea e a fragmentação das diferenças, afirma-se uma unidade que vive da expressão das diferenças e é mesmo a sua condição de possibilidade.

Dito tudo isto, como se pode caraterizar, então, o procedimento de fundamentar? De que suposto parte?

Para Adela Cortina, consiste no seguinte: não se trata de encontrar causas ou axiomas mas, antes, examinar as determinações que garantem a coerência lógica, neste caso, a racionalidade de um âmbito da vida humana, a dimensão prática. Trata-se, portanto, de justificar o sentido das nossas apreciações, ou seja, dos juízos morais. Estes, na sua forma específica, distinguem-se das regras jurídicas, sociais ou religiosas, pois são autoimpostos, incondicionados e universalizáveis. São, também, prescritivos (característica que partilham com outro tipo de juízos) orientam a conduta, referindo-se

a atos livres e o *dever* que expressam não se anuncia de uma forma dogmática mas no sentido do que é justificável através de argumentos.

Em síntese, poder-se-á dizer que o grande esforço de Adela Cortina é mostrar que a fundamentação da moralidade é possível e que é inseparável da atividade reflexiva e argumentativa, e, portanto, da racionalidade.⁶² Sendo possível, afirma-se, também, necessária, nomeadamente pelas consequências práticas a que conduz, ou seja, pela possibilidade de discussão e decisão racional nas diferentes esferas da ação humana.

Esta perspetiva de Adela Cortina de legitimar a racionalidade da vida prática é paralela à sua vontade de manter a viabilidade da ética enquanto disciplina filosófica e impedir a sua diluição noutros saberes, como já referi no capítulo anterior. O ser humano é entendido como um *ser moral*, o que significa que o seu agir é sempre pautado por critérios, valores e regras que recebe pelo processo de socialização e que poderão ser objeto de questionamento. Tendo consciência de que esta dimensão não esgota o nosso modo peculiar de habitar-mos a casa/mundo, também não podemos omitir que é uma parte fundamental da existência humana. Como expõe Carmo Ferreira, remetendo para o que Espinosa dizia da verdade: “ (...) é uma questão de integridade, de inteireza pessoal a que se tem de responder em nome próprio, sob pena de desintegração total e de falta de comparência.”⁶³

Reconhecendo as dificuldades inerentes ao propósito que se coloca, a filósofa espanhola empenha-se na discussão sobre o estatuto da ética e da ética aplicada e desenvolve, como acabei de referir, uma profícua controvérsia com posições que se opõem à possibilidade e/ou utilidade de fundamentação dos juízos morais, nomeadamente as do cientificismo/positivismo, do racionalismo crítico e a dos teóricos

⁶² Na tentativa de defender a possibilidade de fundamentação da moralidade, Adela Cortina demarca-se do cientificismo e do pós-modernismo, como já referi. Mas vai também demarcar-se de uma outra corrente: o racionalismo crítico, com referência a K. Popper e H. Albert, pois estes rejeitam qualquer tentativa de fundamentação, quer a nível teórico, quer a nível prático. Cf. CORTINA, Adela, *Et, EsM, EM, e ED*.

⁶³ FERREIRA, Carmo, “O interesse da ética”, *XIX Encontro de Filosofia*, Coimbra, fevereiro de 2005, p. 8, in www.apfilosofia.org/documentos/pdf. Consultado em 4/10/12. Neste artigo, Carmo Ferreira coloca duas questões, a meu ver sintetizadoras do problema em causa: “Porque interessa a Ética?” e “Porque interessa o ético?” que serão abordadas na convergência de dois elementos, subjetivo e objetivo, dando lugar à tese: “A Ética é objecto de interesse quando e apenas se o interesse é objecto da Ética.” No mesmo texto, Carmo Ferreira faz a correspondência entre grupos de interesses e tipos de racionalidade, convocando para o diálogo Kant, Hegel e Habermas.

da pós-modernidade.⁶⁴ Assim, com este propósito de garantir a racionalidade nas decisões que a todos respeitam e, simultaneamente, os procedimentos justos e capazes de realizar a solidariedade na vivência social, surge, como proposta inovadora de Adela Cortina, a *ética cívica*, concebida como ética dos cidadãos.

1. 1 – Ética cívica, uma ética dos cidadãos.

Em que consiste, então, a *ética cívica*? A que necessidade(s) vem responder?

Podemos dizer que, para Adela Cortina, a ética cívica corresponde a um conjunto de princípios mínimos, exigências de justiça irrenunciáveis, que são construídos pelos cidadãos e que servem de medida para atestar o grau de *moralização* de uma comunidade e também de orientação para os vários setores sociais: política, direito, economia, religião.

Segundo ela, a transição da situação de monismo moral (que prevaleceu, por exemplo, em Espanha durante a ditadura franquista) para as sociedades pluralistas não pode confluir nem em vazio moral – pois é inconcebível a existência de pessoas ou sociedades amorais –, nem em politeísmo de valores. Nesse quadro, argumenta que a defesa de posições deste tipo agrada, sobretudo, aos que estão interessados em fazer prevalecer o conflito e as posições irredutíveis e aos fundamentalistas de todas as áreas que, por uma questão de sobrevivência, acentuam o que distingue as pessoas e os grupos e ignoram o que estes têm em comum. O monismo ainda é uma ameaça em sociedades que não as ocidentais e, nestas, desenvolve-se outro perigo que é o do indiferentismo e o da apatia, considerados como negações, que ameaçam os sistemas democráticos.

Na verdade, sendo as sociedades contemporâneas caracterizadas pelo pluralismo moral, afirmam-se como sociedades onde proliferam os códigos morais e onde são muitas as propostas de vida feliz. Nunca como hoje existiu tão clara consciência da diversidade e foi tão notória a luta pela afirmação das diferenças quer individuais, quer grupais, tornando as questões da multiculturalidade assunto de obrigatória discussão e

⁶⁴ A questão da ética aplicada e do estatuto que Adela Cortina lhe atribui será tratada no último capítulo da Parte I.

de inevitáveis conflitos, que requerem decisões políticas. Também a nível dos sistemas legais dos diversos países se alarga o reconhecimento das diferenças. Esta situação representa um assinalável progresso, mas envolve igualmente um conjunto de riscos, nomeadamente o de fazer equivaler todas as formas de pensar/agir e assumir como válidas práticas cujo valor humano é muito discutível.

É a este risco que a proposta de Adela Cortina de uma *ética cívica* quer dar resposta. Assim, apresenta a *ética cívica* como uma ética dos cidadãos e como uma ética de mínimos, mínimos esses que “ (...) nascem da consciência de que socialmente só podemos exigir esses mínimos de justiça aos que, pelo menos verbalmente, já demos o nosso assentimento e que têm o seu fundamento numa razão sentiente”.⁶⁵ Enraizados na consciência social, esses mínimos de justiça têm implicações em todos os níveis da vida humana: política, económica, religiosa, sendo garantia de uma existência onde cada um se possa afirmar na sua humanidade.

Contrariamente ao que numa primeira e apressada interpretação poderemos ser levados a pensar, a ética de mínimos não é uma ética de “restos” ou *light*. Pelo contrário, os mínimos da ética de mínimos são mínimos exigíveis e exigentes, apresentando-se como uma resposta racional aos problemas de uma sociedade pluralista, caracterizada pela diversidade valorativa e cultural e pretendendo situar-se como alternativa à inevitabilidade do dilema entre o absolutismo de um código único e o relativismo que ameaça dissolver a moralidade.

Inserindo-se na tradição das éticas discursivas, como mais à frente se desenvolverá, parte do pressuposto que cada ser humano é autónomo, fim em si e com capacidade comunicativa, ou seja, interlocutor válido. A ideia do sujeito ético como interlocutor válido, que é central no pensamento cortiniano, advém da influência direta da ética discursiva, e com ela se pretende uma demarcação relativamente à ética kantiana centrada na consciência e em processos individuais de decisão.⁶⁶ A garantia de legitimidade das normas está associada a uma decisão que é tomada tendo em conta o ponto de vista da universalidade e que resulta não apenas da obediência ao dever mas, sobretudo, do processo que consiste na sua discussão e no assentimento dado por todos

⁶⁵ CORTINA, Adela, *EM*, p. 27.

⁶⁶ A ideia de interlocutor válido e toda a filiação de Adela Cortina nas éticas discursivas será tratada no último capítulo da Parte I.

os interessados. Este critério é válido no âmbito da moralidade, mas também em todos os outros domínios da vida social.

Deste modo, esta ética não determina conteúdos, mas procedimentos que possibilitem encontrar princípios e normas válidas e que possam servir de orientação na vida quotidiana, nas decisões individuais e coletivas, na resolução dos problemas. Esses procedimentos são os que conduzem a mínimos de justiça partilhados e que deverão ser exigíveis, pois são requisito essencial para a concretização de uma vida segundo critérios de humanidade. Aquilo que a ética de mínimos exige é uma vida pública onde o diálogo e a comunicação intersubjetiva possam acontecer em torno de princípios de justiça, de equidade e de dignidade.

Apelando ao debate e à procura conjunta do justo, esta ética cívica coloca o discurso – a linguagem – no cerne da vida ética, preconizando que ele deve obedecer a determinadas condições de racionalidade – inteligibilidade, verdade, correção – e onde deve prevalecer a força do melhor argumento. Estamos, então, perante uma perspectiva que nos remete para uma razão que se afirma como capacidade comunicativa e para um sujeito dialógico. Contudo, este *ethos dialógico*, que aqui está em causa, supõe não só competências lógicas, mas também um conjunto de virtudes nomeadamente: o reconhecimento do outro como pessoa, a disposição para o diálogo e para a consideração de interesses universalizáveis, o compromisso na melhoria de condições materiais que tornem possível a simetria.

A ética cívica configura-se, assim, a partir da ideia de um novo sujeito moral em que a autonomia envolve obrigatoriamente a intersubjetividade, o reconhecimento do outro no seu ser concreto e diverso, a abertura à alteridade. Diz, sobre isto, Adela Cortina:

“ Ainda que o elemento vital da moralidade continue a ser a autonomia das pessoas, tal autonomia não pode mais ser entendida como exercida por indivíduos isolados, mas como realizável através de diálogos intersubjetivos, tendentes a dilucidar o que seja melhor (...)”⁶⁷

Temos assim que a autonomia não é mais entendida como independência e que a noção de pessoa envolve um carácter relacional e de comunicação. A decisão não resulta de uma vontade que se esforça por coincidir com o princípio racional do dever, mas de

⁶⁷ CORTINA, Adela, *EM*, p. 51.

um diálogo entre sujeitos/pessoas dotadas de racionalidade e capazes de, em conjunto, deliberar sobre as opções mais razoáveis.

Neste tipo de abordagem, o critério que legitima as deliberações morais não se encontra na decisão arbitrária do indivíduo isolado, nem tão pouco de um grupo de especialistas supostamente imparciais, mas nos sujeitos afetados por essas deliberações.

Coloca-se, deste modo, a obrigação de pensar e refletir em conjunto sobre o que será o correto e o justo e, assim, encontrar possíveis respostas para as dificuldades da vida coletiva. Esta resposta não deve ser entendida como um dado, mas como uma construção, um projeto. Projeto ambicioso mas não ingênuo e em relação ao qual, em diversos momentos, a filósofa mostra clara consciência das dificuldades que lhe são inerentes. Por outro lado, este programa requer, ao jeito aristotélico, um conjunto de virtudes:

“As virtudes que nos ajudarão nesta empresa são, sem dúvida, a tolerância e a disponibilidade para o diálogo. Mas, queria destacar duas pouco mencionadas e, contudo, indispensáveis: a responsabilidade e a autoestima. Porque ser humano é uma tarefa a que se tem que responder e que vale verdadeiramente a pena. Requer tempo e apreço.”⁶⁸

A ética cívica tem como traço essencial ser uma ética dos *cidadãos do mundo* na expressão frequentemente usada pela autora. Ela é construída pelas organizações, instituições, associações cívicas e pelos cidadãos que vivem a experiência do pluralismo, vincula-se à pessoa enquanto cidadã.

Vejamos, mais de perto, que outros traços a constituem.

Antes de mais, o facto de não ser apenas uma construção filosófica, mas corresponder a uma realidade social, dizendo respeito a um conjunto de valores partilhados. É uma ética pública, mas que não pode confundir-se com o Direito nem ser considerada uma ética estatal. Embora tenha um carácter dinâmico entre os mínimos exigíveis e os máximos propostos pelas diferentes concepções de bem, o seu âmbito é o da exigência de mínimos de justiça.⁶⁹

É, por isso, uma ética de mínimos, quer dizer, refere-se àquilo que são exigências básicas que deverão ser implementadas na sociedade, de modo a que sejam

⁶⁸ CORTINA, Adela. *EM*, p. 184.

⁶⁹ Cf. CORTINA, Adela, *EADR*, *HPD*.

disponibilizadas condições de vida digna a todos os seres humanos. Esses mínimos são condição de realização de cada pessoa na sua diversidade. Não sendo uma ética teleológica, pois aquilo que é a felicidade não pode ser exigível, ela expressa a preocupação com mínimos de justiça uma vez que só estes poderão garantir a cada ser humano os requisitos indispensáveis de uma vida feliz. Como refere André Barata no seu texto “Ética Pública e Corrupção”, a ética mínima distingue-se das chamadas éticas de máximos:

“Daí que Cortina proponha a distinção, hoje já célebre, entre éticas dos máximos e ética dos mínimos, as primeiras como um pluralidade de sistemas de valores que se constituem com concepções de felicidade distintas, a segunda como uma ética dirigida à co-possibilidade num mesmo espaço comunitário da pluralidade de versões de éticas da felicidade.”⁷⁰

Contudo, apesar da distinção entre éticas de mínimos e éticas de máximos ser uma ideia chave do pensamento cortiniano, ela não pode ser entendida no sentido de separação pois a filósofa espanhola considera, também, a necessidade de existir alguma articulação entre mínimos e máximos. Nenhuma destas vertentes pode ser exclusiva pois:

“Uma ética de máximos auto-suficiente, alheia à ética cívica, acabará identificando o seu Deus com qualquer ídolo, seja o seu interesse egoísta, a sua nação ou a preservação dos seus privilégios. Por seu lado, uma ética cívica auto-suficiente, alheia à ética de máximos acaba por se converter em ética estatal (...)”⁷¹

Na verdade, a exigência do justo é inseparável dos ideais de vida boa e estes não poderão colocar-se e efetivar-se sem justiça. Deste modo, se a posição de Adela Cortina vai no sentido de afirmar a racionalidade de um projeto de ética mínima e dos respetivos princípios, este empreendimento será completado com a investigação sobre o modo de aplicação desses princípios às várias atividades humanas.

⁷⁰ BARATA, André, “Ética Pública e Corrupção”, in *Primeiras vontades da liberdade política para tempos árdios*, Lisboa, Documenta, 2012, pp. 186/187.

Voltarei, no primeiro capítulo da Parte II a esta distinção entre éticas de máximos e éticas de mínimos e à sua equivalente, a distinção e articulação entre justiça e felicidade.

⁷¹ CORTINA, Adela, *JC*, p. 39.

Deixo a ética aplicada para uma abordagem posterior, de momento irei apresentar alguns traços que considero fundamentais na sua proposta de uma ética cívica concebida como uma resposta de solidariedade ao individualismo desenvolvido nas sociedades pós-industriais, explicitando o conceito de cidadania que lhe está associado.

1.2 – Ética cívica e cidadania.

Articular ética com cidadania é, obviamente, cruzar o ético com o político. Contudo, não é esta vertente que irei explorar neste momento do trabalho, mas sim tentar mostrar que ao falar ética cívica como uma ética de cidadãos, Adela Cortina tem no horizonte um conceito complexo de cidadania que ela caracteriza com, pelo menos, cinco traços: o legal, o político, o social, o económico e o da diferenciação. Ou seja, para a autora, o conceito de cidadania é um conceito multifacetado e que não se reduz à sua dimensão política.

A cidadania, numa primeira abordagem, designa o estatuto legal de todos os que partilham uma comunidade organizada politicamente e são, portanto, iguais em direitos, e, nessa medida associa-se a um conjunto de aspetos de índole histórico e cultural.

Assim, antes de mais, convém ter presente a quem foi atribuído esse estatuto, no decurso do desenvolvimento histórico. Não estou a reportar-me apenas ao contexto da Grécia clássica e ao carácter profundamente restrito da noção de cidadão, pois, mais recentemente, esse carácter restritivo manteve-se para diferentes grupos de seres humanos, por exemplo, as mulheres e grupos sociais economicamente desfavorecidos ou culturalmente minoritários. Se pensarmos nas sociedades ocidentais contemporâneas, deparamo-nos com uma noção de cidadania em termos legais bastante inclusiva, garantindo os direitos políticos para todos. Contudo, a realidade vivida é bem diferente e, em muitas situações, até contraditória com os quadros legais vigentes. A igualdade existe postulada nos códigos jurídicos, mas refere-se a uma espécie de cidadão abstrato pois o que acontece, de facto, é que indivíduos que integram grupos culturais diferentes e setores da população sem acesso aos bens essenciais, não são, efetivamente, cidadãos de pleno direito. Por isso, me parece de toda a pertinência que a teoria da cidadania em Adela Cortina encare este conceito de uma forma multifacetada e complexa, indo muito

além da dimensão política e abrangendo outras dimensões, nomeadamente a social, a económica e a cultural, como já se disse.⁷²

A dimensão social da cidadania corresponde à sua definição canónica e justifica-se, na perspetiva da filósofa espanhola, antes de mais, porque sem ela não poderão ser efetivados os direitos civis e políticos. A igualdade não poderá coexistir com desigualdades materiais que inviabilizam uma vida em que estejam satisfeitas as necessidades básicas – saúde, educação, trabalho - e onde cada um tenha acesso aos bens fundamentais, pois: “Não poderá exercer a sua liberdade civil e autonomia política quem carece de recursos materiais básicos para o fazer.”⁷³ Este argumento é habitualmente usado pelas ONGs ligadas à defesa dos Direitos Humanos que pretendem mostrar a indivisibilidade entre todos os direitos. Mesmo sabendo que existem, nalgumas situações, conflitos de direitos, parece-me ser hoje consensual que as chamadas três gerações de direitos são inseparáveis e só na sua articulação a dignidade dos seres humanos será corporizada.

Outro argumento, igualmente forte, mas menos frequente, é aduzido pela autora: “ Os bens de qualquer sociedade são bens sociais (...)”⁷⁴ Os bens sociais, que não são propriedade de ninguém e a todos pertencem, devem estar socialmente distribuídos de modo a que prevaleçam mínimos de justiça. Esse foi, precisamente, o objetivo da implementação do Estado social: institucionalizar mínimos de justiça⁷⁵. A sua ação

⁷² Desde os anos 90 do século XX, que se desenvolveu bastante o interesse, a discussão e a produção teórica sobre as questões da cidadania. Segundo Adela Cortina, esta situação deve-se a razões quer de ética e política vivida, quer de ética e política pensada, de que destaca as seguintes: o surgir de organizações transnacionais, por exemplo, a União Europeia, o ressurgir dos nacionalismos, o aumento das migrações forçadas e a crise do Estado social. Cf. CORTINA, Adela, *CM*.

⁷³ CORTINA, Adela, *CM*, p. 91.

⁷⁴ CORTINA, Adela, *CM*, p. 91.

⁷⁵ A transição do Estado liberal (garante da proteção dos direitos civis e políticos) para o estado social (garante dos direitos sociais) ocorre no final do século XIX. Para isso, contribui Bismark que com objetivos políticos e não expressamente éticos, estabeleceu medidas protetoras no âmbito da doença, de acidentes de trabalho e na velhice e invalidez. A ideia de que o estado deve proteger estes direitos desenvolve-se bastante no pós II Guerra em que o estado se propõe intervir nos mecanismos do mercado para proteger grupos mais débeis, estabelecer medidas de proteção quer para os que estão no mercado de trabalho, quer para os que estão fora.

Já em 1997, data da primeira publicação de *Ciudadanos del Mundo*, Adela Cortina reconhece a crise que atinge o Estado social. Na análise que faz (pp. 88 a 96) inclui alguns motivos que, em sua perspetiva, estão na origem da crise e apresenta argumentos para defender a necessidade de preservar a cidadania social, nomeadamente os seguintes: não é possível concretizar os direitos civis e políticos sem implementar os sociais e a ideia de que os bens de uma sociedade são bens sociais, ou seja, inerentes a todos os que nela vivem. Seguindo esta linha de raciocínio, a análise que é feita entre as páginas 93 e 96 da “Europa social” pode ser tomada como um programa de orientação para a União Europeia. Com

orienta-se no seguinte sentido: intervenção nos mecanismos do mercado, política de pleno emprego, institucionalização de sistemas de proteção e de ajudas para os que não podem estar no mercado de trabalho.⁷⁶

Uma sociedade que encare seriamente a ideia de cidadania como participação deve, obrigatoriamente, ter em consideração as condições materiais que tornam possível essa participação e reduzir o abismo que hoje separa os “habitantes do mundo económico” e os cidadãos “económicos”⁷⁷. Expressando a importância da dimensão económica da cidadania, Adela Cortina dá-se conta de duas situações: a sua efetivação exigiria “transformar radicalmente a sociedade” e, dada a globalização dos problemas, imporia também a ideia de uma “cidadania económica cosmopolita”⁷⁸.

Estas duas ideias irão ter o papel de ideias reguladoras. A autora não apresenta um projeto de transformação social radical mas sugere uma transformação que renove, por dentro, o capitalismo, através da aplicação do princípio da ética discursiva a esta área, ou seja, ter em consideração todos os afetados pela atividade empresarial. Como parte integrante desta proposta, apresenta um novo conceito de empresa: “A empresa não se entende como um tipo de máquina dirigida exclusivamente à obtenção de benefício material, mas como um grupo humano que se propõe satisfazer necessidades humanas com qualidade.”⁷⁹ Há que reconhecer que, embora não se trate de uma proposta revolucionária, a *empresa ética* na expressão da filósofa, e a valorização do

fundamento na raiz kantiana e cristã da pessoa como fim em si, constitutivas da cultura europeia, o que Adela Cortina propõe é que a Europa económica e política se torne, de facto, Europa social, isto é, empenhada em que os direitos sociais sejam de todos os cidadãos. Esta ideia está sempre presente no discurso de Adela Cortina e foi expressa, uma vez mais, na sua recente visita a Portugal quer na Conferência proferida na Universidade do Porto, onde foi filósofa residente entre 17 e 19 de abril de 2013, quer na entrevista concedida ao Jornal “Público” em 20 de abril do mesmo ano, onde de um modo inequívoco afirma: “Acabar com o Estado social é levar a Europa ao suicídio”.

A mesma ideia é retomada no artigo publicado em *El País* a 8 de abril de 2013 com o título “O coração da Europa”.

Na minha ótica, esta questão assume, hoje, particular importância, pois perante a crise económica e financeira com que se debatem os vários países da União Europeia, o Estado social é posto em causa, colocando em risco progressos civilizacionais, que eram dados como adquiridos. No citado artigo de *El País*, Adela Cortina refere-se, com preocupação, à tendência suicida da Europa sem o “menor afeto pelas ideias que a constituem.”

⁷⁶Cf. CORTINA, Adela, *CM*.

⁷⁷ CORTINA, Adela, *CM*, p. 99.

⁷⁸ Idem, p. 98.

⁷⁹ Idem, p. 104.

caráter social da economia seriam, sem dúvida, uma forma de aproximação a uma cidadania mais plena e a um mundo mais justo. Só a efetivação de uma cidadania económica permitirá um desenvolvimento social capaz de esbater as desigualdades materiais associadas à distribuição dos bens essenciais.

No diagnóstico que faz das sociedades contemporâneas, Adela Cortina chama a atenção para aquilo que considera ser o problema social mais importante: o da pobreza. Das diferentes formas de discriminação, a que lhe aparece como estando na origem de todas as outras, é precisamente a *aporofobia*, pois não são sobretudo os estrangeiros que despertam aversão, mas “os débeis e os pobres”, independentemente da sua proveniência nacional, étnica, etc.⁸⁰ É neste sentido que Adela Cortina se aproxima muito de Amartya Sen e Martha Nussbaum na importância atribuída aos Objetivos do Milénio, estabelecidos pelas Nações Unidas e em que um dos objetivos é a erradicação da pobreza. Para a filósofa espanhola, mais do que um objetivo, é um *dever da humanidade*, pois a pobreza não consiste apenas na falta de meios materiais, ela é, antes de mais, “falta de liberdade para concretizar planos de vida (...)”⁸¹

Podemos, então, dizer que a cidadania em Adela Cortina é uma cidadania económica, que vai para além do estatuto de pertença a uma comunidade política e exige igualmente a redistribuição da riqueza e, portanto, a justiça social.

Mas para ela, a cidadania apresenta igualmente, uma vertente intercultural. Neste caso, a concretização da cidadania equivaleria à eliminação das desigualdades não só económicas, mas também das resultantes das diferenças culturais.⁸² Adela Cortina

⁸⁰ Idem, p. 264. O surgir do conceito de *aporofobia* deve-se a Adela Cortina que, no artigo publicado em *El País* a 7 de março de 2000, faz a sugestão de que seja integrado no Dicionário pela Real Academia espanhola, uma vez que designa uma nova realidade social e que esta não poderá ser cabalmente compreendida se se omitir a *aporofobia*. No mesmo artigo, ela sugere que a sua caracterização poderia ficar do seguinte modo: “Ódio, repugnância ou hostilidade ante o pobre, o sem recursos, o desamparado.” Voltarei à explicitação deste conceito no segundo capítulo da Parte II.

Também em *Ciudadanos del Mundo*, p. 264, em *Hasta un Pueblo de demonios*, pp.101/102, em *Ética de la Razón Codial*, p. 73 e no artigo “O dever de erradicar a pobreza” in *Pobreza y Libertad*, Adela Cortina explicita o que entende por *aporofobia*.

⁸¹ CORTINA, Adela, “El deber de erradicar la pobreza”, in CORTINA, Adela e PEREIRA, Gustavo (editores), *Pobreza y Libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen* Madrid, Ed. Tecnos, 2009, p. 19.

A obra será citada com a abreviatura *PL*.

A aproximação entre Adela Cortina e Martha Nussbaum será discutida no último capítulo da Parte II.

⁸² Também o acentuar desta ideia pode ter inegáveis consequências práticas se tivermos em consideração os movimentos migratórios na Europa e a existência de muitos grupos minoritários que ainda são objeto de discriminação social. De qualquer modo, é importante não perder de vista uma perspetiva histórica mais alargada, pois o contacto e o diálogo entre diferentes culturas é algo que acompanha a história da

demarca-se de qualquer perspectiva etnocêntrica que considere “culturas de primeira” e “culturas de segunda”, pois considera que uma cidadania complexa é aquela que é capaz de “tolerar, respeitar e integrar as diferentes culturas de uma comunidade política, de tal modo que os seus membros se sintam “cidadãos de primeira”⁸³ e de ter a consciência de que nenhuma cultura é, em si, a solução global e acabada para a humanidade. É a partir da interculturalidade que todas as culturas se poderão enriquecer mutuamente.

Assim sendo, para a filósofa espanhola, a questão da diversidade cultural não é um bem em si, inquestionável, pois nem todas as diferenças se situam a um nível aceitável de humanidade, contendo algumas traços inadequados. Por isso, Adela Cortina não defende a mera coabitação entre as diferentes culturas, nem a aceitação acrítica dos vários padrões de cultura. Pelo contrário, para ela, é preciso sujeitar ao crivo da crítica cada cultura e analisar o seu contributo para a resolução dos problemas da humanidade, sempre numa perspectiva de diálogo. Chama ainda a atenção para algo que me parece bem importante: o facto de nenhuma cultura se encontrar em estado puro, sendo todas, como cada indivíduo também é, uma realidade multicultural, resultante de influências várias.

Esta perceção reforça a ideia de diálogo, pois este não é apenas uma meta a alcançar, mas é já tomado como constituinte de realidades diversas. As culturas não são propriamente espécies biológicas que devam ser preservadas mas realidades complexas, sujeitas a mudanças e a interferências e transformações várias. O que há a fazer é pensar o modo como pessoas e grupos com diferentes bagagens culturais podem coabitar o

humanidade. O que acontece hoje, fruto de circunstâncias várias, nomeadamente o desenvolvimento dos processos e formas de comunicação, é que esses contactos se tornaram mais frequentes, mais rápidos, mais alargados. A maior aceitação e a maior rejeição dos diferentes grupos convivem, hoje, sob a forma de conflitos latentes ou efetivos, tornando urgente a tarefa de encontrar formas de convívio que seja não discriminatório, mas que seja igualmente crítico.

⁸³ CORTINA, Adela, *CM*, p. 178.

O conceito de tolerância é um conceito rico de significados e cuja história se confunde com a história da modernidade. Sendo o seu significado bastante controverso, quando aplicado às diferentes culturas, não me parece que aqui seja usado no sentido de passividade, sentido para que aponta o latim *tolerare*, isto é, sofrer ou suportar passivamente. Não se refere a condescendência nem à aceitação de todas as posições como legítimas o que poderia conduzir ao indiferentismo. Pelo contrário, segundo a minha interpretação, é usado no sentido do respeito pelas diferenças, como virtude cívica e como direito humano, seguindo de algum modo a tradição iniciada por John Locke na *Carta sobre a tolerância*. É bem clara esta posição, quando Adela Cortina, para se distanciar da ideia de tolerância como “deixar andar” por impotência ou por indiferença, sugere a substituição do termo por um outro: respeito ativo. Esta noção de respeito ativo associa-se a algo de positivo: interesse pelos outros e pelos seus projetos. Cf. CORTINA, Adela, *CM*.

mesmo espaço.⁸⁴ A noção de cidadania intercultural é, deste modo, coerente com a visão da ética discursiva que, segundo as palavras da filósofa “valoriza de sobremaneira o lugar da palavra na vida humana e, concretamente, da palavra posta em diálogo, na busca, em cooperação, da verdade e da justiça”.⁸⁵

De algum modo, podemos concluir que a cidadania é, em todas as suas vertentes, uma forma de estar, um exercício. Trata-se de conquistar a autonomia a partir do conjunto de valores que constituem a ética cívica, num processo de progressivo empoderamento. Não sendo tarefa fácil, “exige cultivo e aprendizagem”⁸⁶, isto é, reenvia para as questões da educação, quer informal, quer formal e não se pode ficar pela repetição mecânica da *lei* e pela aplicação do *castigo*, mas tem que permitir a interiorização de valores, a *degustação* dos valores cívicos.⁸⁷

Estas diferentes dimensões da cidadania são articuladas entre si e indissociáveis da necessidade de *empoderar* os cidadãos, potenciar as suas capacidades de modo a que estes possam, de facto, intervir no espaço público que hoje deixou de ter os seus limites no Estado nacional e se estende pelo espaço transnacional e mundial. No século XXI, torna-se forçoso inscrever a cidadania num horizonte de cidadania cosmopolita.⁸⁸

O cidadão é, para a filósofa espanhola, aquele que é o seu “próprio senhor ou senhora”,⁸⁹ sendo indissociável da autonomia e da necessidade de fortalecer a identidade, mas também do sentimento de pertença a uma comunidade. Contudo, destacando-se das posições que encaram a cidadania apenas como pertença a uma comunidade, Adela Cortina entende-a como algo mais, como uma síntese entre a justiça e a pertença, estando associada ao fortalecimento do espaço público e, portanto, à

⁸⁴ Cf. CORTINA, Adela, *CM*.

⁸⁵ *Idem*, p. 212.

Como já disse, a questão da filiação de Adela Cortina na ética discursiva será desenvolvida no capítulo 4 desta parte.

⁸⁶ *Idem*, p. 237.

⁸⁷ Cf. CORTINA, Adela, *CM*.

⁸⁸ Em *CM*, obra de Adela Cortina, cuja primeira edição data de 1997, é apresentada, de uma forma bastante desenvolvida, a sua teoria sobre a cidadania. Para além do destaque dado às questões da relação entre cidadania e educação, são apresentadas as diferentes dimensões da cidadania: política, social, económica, civil, intercultural e cosmopolita.

⁸⁹ CORTINA Adela, “Ética, Ciudadania y Desarrollo”, *Conferência na Universidade de Évora*, fev. 2007, in <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filegenero/introduzircidadania.pdf>. Consultado em 1/9/11.

motivação dos membros de uma determinada comunidade para a atuação conjunta, à disposição para resolver os problemas comuns através do diálogo. Exige participação ativa, cidadãos intervenientes e não meros votantes.

Esta posição é partilhada por muitos outros autores e autoras que recentemente se têm dedicado às questões da cidadania e da filosofia política. Destaco, por me parecer muito próxima, a de uma outra filósofa espanhola, Victoria Camps. Esta autora, no artigo “Sociedade da informação e cidadania”⁹⁰ defende, precisamente, um conceito de cidadania que é constituído por dois traços fundamentais: liberdade e vontade de cooperar. O cidadão não é só sujeito de direitos, mas, num estado de bem-estar, tem também obrigações, consistindo uma delas em colaborar com os outros para que a sociedade prospere e se desenvolva. Ou seja, a responsabilidade pessoal e social são constituintes fundamentais da cidadania. Reconhece Victoria Camps que uma das lacunas das atuais democracias é a pouca participação dos cidadãos (que se reduz quase sempre ao voto) e o fraco compromisso de cada um com a totalidade da sociedade. Em concordância com esta linha de pensamento, para Adela Cortina, o conceito de cidadania integra a noção de comunidade, ou seja, de seres que interagem em sintonia, tendo em vista projetos comuns.

Contudo, sendo necessária esta aprendizagem de vida conjunta, ela não é suficiente, pois é ainda preciso “aprender a conviver com justiça.”⁹¹ Dito de um modo mais claro: num mundo plural, a cidadania, na sua aceção política, tem que ser completada com a dimensão social e económica, intercultural e cosmopolita. Para Adela Cortina, trata-se de um conceito que funciona como eixo de ligação entre “a ética cívica, a política, a economia e o direito” e que, assim entendido, mostra que “a grande aposta de futuro para uma sociedade consiste em formar cidadãos justos e ativos, comprometidos nas distintas esferas da sociedade civil e nas tarefas do estado”.⁹²

⁹⁰ CAMPS, Victoria, “Sociedade de informação e cidadania”, in http://www.apfilosofia.org/documentos/pdf/doc_003.pdf. Consultado em 1/9/11.

⁹¹ CORTINA, Adela, *CM*, p. 254.

⁹² CORTINA, Adela, *JC*, p. 55. Esta relação entre o possível futuro da sociedade e o modo como se entende e vive a cidadania é hoje objeto de um largo consenso. A título de exemplo, pode referir-se a obra *A era da Cidadania* de Viriato Soromenho Marques onde este apresenta seis estudos sobre as raízes filosóficas da cidadania em conexão com seis autores diferentes. A obra é, precisamente, norteadada pela seguinte hipótese-aposta: “(...) a possibilidade de superar positivamente a profunda crise política das sociedades tecnocientíficas modernas está associada à necessidade de repensar a essência e as tarefas da cidadania.” SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *A era da cidadania – De Maquiavel a Jefferson*, Lisboa, Europa-América, 1996, p. 16.

Deste modo, o essencial do conceito de cidadania é a dimensão relacional, envolvendo um duplo movimento: do cidadão para a comunidade e desta para o cidadão. O cidadão tem deveres para com a comunidade, devendo assumir as suas obrigações, mas não deve ser ignorado que tal só pode verificar-se se a comunidade reconhecer o cidadão como seu integrante, como parte sua.⁹³ Este carácter relacional do conceito de cidadania parece-me de particular importância, sobretudo nas situações de grupos minoritários e na forma como devem ser implementadas formas de convívio social, que excluam a violência. O Estado e a sociedade não podem exigir deveres àqueles a quem negam os direitos e os indivíduos e os grupos não podem reivindicar direitos ignorando a sua responsabilidade.

Trata-se, pois, de um conceito mediador entre uma perspectiva universalista que acentua a questão da justiça e uma perspectiva comunitarista, que acentua o sentimento de pertença. As exigências universais de justiça no horizonte de uma igualdade comum não podem ignorar a vivência, que é sempre concreta e situada num contexto, numa comunidade. Esta ideia é sintetizada pela filósofa da seguinte forma: “A cidadania é um conceito mediador porque integra exigências de justiça e, simultaneamente referência aos que são membros da comunidade, une a racionalidade da justiça com o calor do sentimento de pertença.”⁹⁴

É também um conceito nuclear na visão cortiniana da ética e da política, na medida em que se refere à inserção e participação numa comunidade que deve ser construída segundo os princípios da justiça, e por sujeitos autónomos e solidários e cuja finalidade é, precisamente, o *empoderamento* dos seus membros.

1.3 - A dimensão comunicativa da ética cívica em Adela Cortina. A procura do consenso.

Muito marcada pelo contexto histórico/político espanhol mas também atenta à Europa e ao Mundo do final do século XX, Adela Cortina apresenta, desde o início do seu trabalho de investigação, o propósito de contribuir, através de uma construção

⁹³ Cf. CORTINA, Adela, *CM*.

⁹⁴ CORTINA, Adela, *CM*, p. 34.

teórica, para dar conta da realidade do pluralismo a todos os níveis, axiológico, cultural, religioso, político. Essa intenção tem como desígnio a pesquisa de formas de organização da sociedade que, após a falência de anteriores narrativas legitimadoras, permitam a convivência de todos os seres humanos nas suas diferenças e tendo como denominador comum mínimos de justiça. Deste modo, a pensadora espanhola encontrou nas éticas discursivas dos filósofos da designada *Escola de Frankfurt*, cidade onde ela própria estudou, uma proposta que se lhe afigurou como a adequada para, recuperando os valores da Modernidade, permitir a sua realização em sociedades pluralistas.

Como elemento constitutivo da ética discursiva, apresenta-se, então, um aspeto inovador no campo da filosofia prática e que o pensamento cortiniano irá integrar totalmente: a ética hoje não se pode reduzir à procura de meios para alcançar a vida feliz, mas tem que incluir, também, o esforço reflexivo para a procura de soluções para os conflitos quer locais, quer globais. Assim o entende e diz Adela Cortina:

“(...)podemos afirmar que por “moral” se entendeu e entende fundamentalmente a realização da vida boa, da vida feliz, o ajuste a normas especificamente humanas e, inclusive no nosso tempo, aptidão para a solução pacífica de conflitos, seja em grupos reduzidos, a nível nacional ou no âmbito da humanidade(...)”⁹⁵

Assim considerada, como elemento essencial para a resolução de conflitos através da argumentação, a ética assume uma dimensão comunicativa. Como já referi e destacarei no próximo capítulo, esta visão da ética tem como traço essencial a ideia de sujeito como interlocutor válido. E, sendo uma ética preocupada com a justiça, irá considerar o diálogo como procedimento adequado para garantir a legitimidade das normas justas, o que lhe retira o carácter substancialista e a torna uma ética de tipo formal, ou seja, procedimentalista. No seu artigo “Ética comunicativa”, diz a filósofa: “A justificação das normas morais não pode fazer-se apelando a princípios, captados por intuição, a partir dos quais se deduziriam as normas (...) Tais princípios materiais não existem, como é suficientemente revelado pelo pluralismo das nossas sociedades.”⁹⁶

O diálogo entre os afetados pelas normas que mutuamente reconhecem os seus direitos e se reconhecem como pessoas é o procedimento capaz de legitimar as ações

⁹⁵ CORTINA, Adela, *EM*, p. 135.

⁹⁶ CORTINA, Adela, “Ética Comunicativa”, in CAMPS, V. GUARIGLIA, O., SALMERON, F. *Concepciones de la Ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. II, Madrid, Trotta, 1992, (pp. 177/199), p. 181.
O texto será citado com a abreviatura *EC*.

morais. Como a filósofa refere, seria uma espécie de *meio termo* aristotélico entre as normas absolutas e indiscutíveis e o perigo de dissolução da moral no subjetivismo pessoal ou no relativismo epocal, pois “é possível falar de normas que devem cumprir-se e cuja legitimidade depende de que tenham resultado do consenso entre todos os afetados em pé de igualdade.”⁹⁷

Assim, nesta ordem de ideias, o que é considerado prioritário é a procura de entendimento, da indagação cooperativa acerca do que é comum, ou seja, o consenso.⁹⁸ Este apresenta-se como o resultado de um processo dialógico em que os intervenientes foram capazes de argumentar do ponto de vista de interesses universalizáveis e não pessoais ou de grupo. Deste modo, ao falar-se de consenso, o que está em causa é o consenso racional e não fático, a tentativa de chegar ao que são os interesses generalizáveis sem se submeter à coação do interesse egoísta, isto é, ao maior benefício individual.

Num horizonte de racionalidade comunicativa, Adela Cortina distingue claramente a busca de consenso de um mero pacto estratégico, pois o que está em causa não é a prevalência de interesses individuais ou êxito pessoal, mas o entendimento na procura do comum. Mais do que um mero cálculo ou avaliação de contrapartidas/riscos, o consenso implica sentido de responsabilidade e atenção ao *outro*, implica ultrapassar o

⁹⁷ CORTINA, Adela, *EM*, p. 185.

⁹⁸ Numa posição um pouco diferente se coloca outro filósofo espanhol, Javier Muguerza, que dá primazia ao dissenso relativamente ao consenso. Este autor propõe um “imperativo da dissidência”, que servirá de fundamento à possibilidade de dizer não a situações em que prevalecem a indignidade, a falta de liberdade ou a desigualdade. A esta luz, elementos da história da humanidade, por exemplo, a história dos direitos humanos, podem ser interpretadas como sequência de dissensos, ou seja, de momentos de discordância e de rotura com situações sociais de desigualdade e de exclusão. Trata-se, portanto, de mostrar que o inconformismo tem um papel relevante nas alterações sociais e culturais. Cf. MUGUERZA, Javier, *Desde la perplexidad, Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 276.

De qualquer modo, Adela Cortina em vários momentos aproxima-se desta ideia ao manifestar o seu apreço pela noção de *desobediência civil*, introduzida por J. Rawls. De facto, considerando que as leis existentes nem sempre expressam a autonomia dos cidadãos, há razões para a desobediência, para a denúncia de normas que sejam injustas. O Direito não é isento de juízos morais e a *desobediência civil* integra o debate público e fortalece a democracia. Estas duas orientações embora sejam interpretadas frequentemente no sentido de sublinhar a sua diferença, poderão, também, em meu entender, ser encaradas numa perspetiva de subsidiariedade. Trata-se de realçar aspetos diferentes de uma mesma realidade: é inegável que é a dissensão e o conflito que, em termos sociais, conduzem a transformações. O alargamento quer dos direitos, quer dos indivíduos por eles incluídos está associado historicamente a um conjunto de lutas de grupos sociais e culturais que, dessa forma, procuram reconhecimento. Também é razoável admitir a necessidade de diálogo, com vista ao estabelecimento de acordos e da resolução dos conflitos por via não violenta. Mais do que razoável, hoje, face às diferenças, torna-se imperioso a concretização do diálogo, tendo presente uma perspetiva de alargamento dos processos de inclusão e a ideia de qualquer comunidade não é um todo homogéneo, mas um convívio de pluralidades.

pragmatismo e cultivar a solidariedade. Para além disso, o consenso também não pode ser entendido como um mero mecanismo formal, alheio às formas de vida dos cidadãos.

Para além de salientar estes riscos – transformar-se em mera estratégia ou formalidade – Adela Cortina chama ainda a atenção para uma outra situação: as dificuldades que se colocam ao envolvimento de todos os afetados no diálogo, ou seja, à ausência de simetria. Como tal, o diálogo e o consenso requerem “que se tente apetrechar todos os possíveis interlocutores dos meios materiais, culturais e informativos necessários para dialogar em pé de igualdade e com certas garantias de competência.”⁹⁹

Partindo do princípio de que diálogo só tem sentido como forma de tentar estabelecer acordo, Adela Cortina considera que o reconhecimento das dificuldades reais, que relativamente a ele se colocam, não invalida a sua racionalidade. Em *Ética Mínima*, a dado momento, a filósofa questiona: “Há alguma garantia que semelhante diálogo totalmente racional aconteça alguma vez?”¹⁰⁰

Creio que a resposta poderá encontrar-se na análise que a autora faz da 2ª geração da *Escola de Frankfurt*, ou seja, daquilo que é a versão discursiva da teoria crítica. Assim, como substituição da *utopia do trabalho*, característica das posições marxistas, hoje, no contexto da ética discursiva, surgiria uma nova utopia, a *utopia da comunicação*, expressa, por exemplo, na ideia reguladora de *comunidade ideal de comunicação*.

Assim, o progresso e a emancipação colocar-se-iam ao nível dos processos comunicativos, envolvendo a seguinte ideia fundamental: uma decisão só é legítima se resultou do acordo entre todos os afetados. De igual modo, uma sociedade que se queira mais racional e humana deve substituir os interesses do poder e do dinheiro pelos interesses universalizáveis. Trata-se, portanto, mais de progresso moral do que material. Diz Adela Cortina: “Só um salto ao nível da aprendizagem social na linha da comunicação permitiria hoje superar as patologias sociais. Sem desprezar o progresso técnico, a autêntica racionalização da sociedade exige o progresso na comunicação, o progresso moral.”¹⁰¹

⁹⁹ CORTINA, Adela *EM*, p. 188.

¹⁰⁰ CORTINA, Adela, *EM*, p. 165.

¹⁰¹ CORTINA, Adela, *EF*, p. 129.

Enquanto forma legítima para garantir a validade das normas o procedimento consensual é a pedra de toque da ética cívica, pois se não se tomar como pressuposto a vontade de chegar a acordo, o diálogo entre interlocutores carece de sentido.¹⁰² Ele é, contudo, insuficiente, dado que deixa de lado alguns elementos que a filósofa espanhola considera ingredientes importantes da moralidade: os valores, a procura da felicidade e a compaixão. Por isso, a ética cívica desenvolve-se no sentido de uma ética *cordis*, expressa, entre outras, na obra *Ética de la razón cordial*.

1.4 – Ética cívica – entre justiça e cuidado.

Na sua dimensão comunicativa, a ética, tal como é configurada por Adela Cortina, está associada a processos de legitimação de normas e ao estabelecimento de mínimos de justiça, é portanto, uma ética da justiça. A ética cívica, na sua filiação kantiana e discursiva, situa-se, pois, num contexto de éticas da justiça¹⁰³. Contudo, e apesar da relevância que o diálogo e a procura de consenso – como anteriormente referi – assumem nesta posição filosófica, de modo algum esgotam o campo da moralidade, segundo o entendimento da filósofa espanhola.

Em *Ética Mínima*, Adela Cortina, ao abordar os vários riscos do consenso, refere também o de “identificar a dimensão moral do ser humano com as normas legitimadas por consenso, equiparando a moral com a moral cívica e esta última com o mundo das normas.”¹⁰⁴ Assim, se a faceta deontológica é importante, ela não é exclusiva. Os mínimos normativos articulam-se com os máximos, com os projetos de vida feliz, e a universalidade da justiça articula-se com o sentimento de compaixão e com o cuidado face ao *outro*, que se reconhece como igual partícipe da humanidade.

Dado que o objetivo essencial das primeiras obras de Adela Cortina, como referi no Preâmbulo, é essencialmente de fundamentação da ética cívica é sobretudo a partir

¹⁰² Embora admitindo as dissensões, Adela Cortina refere o seguinte a propósito do diálogo: “Certamente os diálogos supõem dissensões, sem as que é impossível dar início à troca de pareceres, mas o diálogo entre interlocutores que devem resolver um problema comum carece de sentido se não desejam chegar a acordo.”CORTINA, Adela, *EsM*, p.185.

¹⁰³ Dado que a articulação justiça/cuidado na ética de Adela Cortina será objeto de análise no I capítulo da Parte II, farei apenas uma breve referência a esta temática, pois, pela sua importância na obra da filósofa espanhola, a sua omissão deixaria incompleta esta primeira apresentação do pensamento cortiniano.

¹⁰⁴ CORTINA, Adela, *EM*, p.188.

da publicação de *Alianza y Contrato* e *Ética de la razón cordial* que a filósofa insiste na insuficiência de uma ética centrada apenas nos procedimentos relacionados com os mínimos de justiça. É a partir dessas obras, sobretudo de *Ética de la razón cordial*, que ela salienta e desenvolve o elemento *cordis* e insiste na referência às duas vozes da moralidade: justiça e cuidado.

Segundo a minha leitura, o objetivo que preside a este empreendimento filosófico é, por um lado, garantir a possibilidade de argumentação racional e de decisão na perspectiva da universalidade, mas, em simultâneo, mostrar que essa competência comunicativa/discursiva supõe o reconhecimento de sujeitos que são situados e se situam num determinado contexto relacional, aqueles cuja razão é “encarnada”. Por isso, diz a filósofa:

“Daí que a competência comunicativa e a capacidade de estabelecer um diálogo pressuponham inevitavelmente a capacidade de estimar valores, a capacidade de sentir e a capacidade de formar um juízo justo através da aquisição das virtudes.”¹⁰⁵

Assim, a singularidade do pensamento cortiniano está em tornar inseparáveis as normas e os valores. Como podemos falar de normas justas se não defendemos o valor da justiça? Esta questão colocada pela filósofa em *Justicia Cordial* é indicativa da sua posição: a razão prática é capacidade de estimar valores ou, então, deixa de o ser.¹⁰⁶ De algum modo, para a filósofa, somos levados a agir quer tendo em conta o respeito pela dignidade que reconhecemos a todos os que conosco partilham a humanidade, quer pela compaixão relativamente a todos os que se encontram em situação de vulnerabilidade e de sofrimento. A partir desta mola impulsionadora, que é a indignação perante um mundo onde os seres humanos são instrumentalizados das mais variadas formas, desponta a necessidade de transformação, pois é precisamente “a vivência do sofrimento injusto o que põe em marcha uma autêntica teoria crítica da sociedade.”¹⁰⁷

Na argumentação em defesa desta ideia, Adela Cortina socorre-se do relato do que terá dito Marcuse a Habermas, no hospital, dias antes de morrer. Marcuse terá

¹⁰⁵ CORTINA, Adela, *JC*, p.16.

¹⁰⁶ Cf. CORTINA, Adela, *JC*.

¹⁰⁷ Idem, p. 21.

afirmado ter descoberto o fundamento dos juízos morais mais elementares: no sentimento de compaixão pela dor dos outros.¹⁰⁸

É esta introdução do elemento de cordialidade na ética que dá uma tonalidade peculiar ao pensamento cortiniano, fazendo dela uma ética que articula justiça e cuidado como, de um modo mais desenvolvido, tentarei mostrar na Parte II desta tese. Das suas extensões ao nível da organização política da sociedade e das raízes de onde emerge, tentarei, de seguida, dar conta. No fundo, pretendo dialogar com a resposta de Adela Cortina às seguintes questões: Quais as implicações do ético no político?

¹⁰⁸ Cf. CORTINA, Adela, *JC*.

Capítulo 2 – Do ético ao político – autonomia e solidariedade. Representação e participação.

Antes de prosseguir a análise do pensamento de Adela Cortina, importa fazer duas reiteraões: (1) a intencionalidade funda do pensamento cortiniano tem um recorte essencialmente ético e (2) há na sua forma de pensar uma intrínseca ligação entre o ético e o político, pelo que qualquer separação das duas perspetivas decorre de um objetivo metodológico e não constitutivo. Contudo, tendo em conta a lógica que presidiu a esta análise, considerou-se oportuno fazer a abordagem do ético e do político em separado, embora remetendo sempre para as teias relacionais inevitáveis. Sobretudo, não é demais sublinhar que o ponto de partida da reflexão de Adela Cortina é ético, sendo por imperativo ético que ela desenvolve um conjunto de ideias sobre os modos, a seu ver mais justos, de um viver coletivo, nomeadamente, a sua perspetiva de uma democracia radical, que, no fundo, representa a transposição para o plano da vida pública das ideias que defende sobre a decisão ética.

Neste quadro de considerações, o presente capítulo irá desenvolver-se em torno de três objetivos centrais:

- Mostrar a motivação ética que atravessa o pensamento político de Adela Cortina;
- Caracterizar a proposta cortiniana de *democracia radical*;
- Assinalar o espaço público em Adela Cortina como o espaço do cruzamento ético/político.

1 – Os desafios que se colocam a uma sociedade “desmoralizada” segundo Adela Cortina. O imperativo ético do político.

A reflexão sobre a ética no capítulo anterior teve de se confrontar com a problemática da cidadania por imposição do modo de pensar cortiniano. Nesse sentido, a questão da cidadania representa a estrutura mediadora entre o ético e o político, aliás, porque é nela que se cruza quer a pessoalidade, quer a dimensão cívica da vida humana.

Sendo, como se mostrou, um conceito chave de uma *ética cívica*, mas também e, por isso mesmo, fundamental em qualquer teoria política que valorize a democracia, o conceito de cidadania teria de ser o ponto de partida da reflexão sobre o político em Adela Cortina.

O conceito de cidadania que remonta às noções de *polis* e de *civitas*, enfatizando num caso a vertente política e, no outro, a vertente jurídica da cidadania, expressa a dimensão social do ser humano, os seus direitos e deveres enquanto membro de uma comunidade. É um conceito com larga história e aceções muito diferentes de acordo com os contextos em que é usado, seja na linguagem quotidiana seja no trabalho filosófico.

Embora na história do pensamento ocidental, se tenha sempre encontrado ligado à noção de democracia, sofreu oscilações de significado desde o pensamento grego até à atualidade. É frequente atribuir-se ao sociólogo britânico T. H. Marshall e à sua obra *Citizenship and Social Class*, publicada em 1950, a noção canónica de cidadania – cidadania social, como conjunto de direitos divididos em três categorias: direitos civis, políticos e sociais. O Estado Social concretizado no estado-providência seria o garante destes direitos, tendo por missão assegurar a todos os membros da sociedade a possibilidade de participar na vida comum. Esta noção, hoje considerada insuficiente, é sujeita a revisão, sendo introduzida conjuntamente com a noção de direitos, a de deveres e obrigações. Mais recentemente, o conceito de cidadania torna-se inseparável da ideia de responsabilidade.

Contudo, ao mesmo tempo que se desenvolve o conceito de cidadania no sentido da participação na vida pública e da responsabilidade perante os outros, surge também a necessidade de o repensar face a algumas ameaças aos sistemas democráticos, traduzidos na crescente apatia, indiferentismo e individualismo e também em fenómenos que põem em causa a coesão social. Também o crescimento dos fluxos migratórios e o surgimento de formas de organização transnacional (caso da União Europeia) vieram colocar na ordem do dia a discussão sobre as formas de pertença a uma comunidade. Existe, atualmente, um conjunto de mecanismos cujo objetivo é permitir que os cidadãos que pertencem a grupos minoritários sejam tratados igualitariamente e possam participar na vida da comunidade. De igual modo, existem formas de participação que vão para além das comunidades nacionais, veja-se, a título de exemplo, o caso da eleição para o Parlamento Europeu. Como refere Gomes

Canotilho: “(...) fruto da crescente organicidade da sociedade internacional, os indivíduos, quaisquer que eles sejam, são, cada vez mais, chamados a participar na tomada de decisões no âmbito de entidades supraestaduais (...)”¹⁰⁹ Se considerarmos o direito internacional, são vários os documentos institucionais que expressam direitos de não discriminação em função da nacionalidade ou do território de origem e de participação política a estrangeiros e minorias.¹¹⁰

Desse modo, assistiu-se a um grande desenvolvimento da reflexão e da produção teórica sobre questões de cidadania, o que, a meu ver, condicionou duas situações opostas: por um lado, uma análise aprofundada destas temáticas e, pontualmente algumas consequências práticas em termos daquilo que é a organização política, mas, por outro, conduziu também a uma certa banalização do uso do termo, tornando-se uma espécie de moda no discurso dos decisores políticos e nos domínios da educação e da filosofia política. Como oportunamente Adela Cortina chama a atenção, assistimos a um “grotesco político” em que se recita, como se de uma liturgia se tratasse, a cantilena dos direitos de cidadania, o que, só por si, é muito pouco, pois se isso não for pensado e sentido pelas pessoas, de nada serve.¹¹¹

A este nível, reside, portanto, um desafio importante a que as interrogações seguintes procuram dar corpo:

- Como se poderá ultrapassar a mera repetição mecânica de um conjunto de princípios, por mais nobres que sejam, e implementar verdadeiramente a cidadania?
- Em virtude de tanto uso, muitas vezes abusivo, como manter a força e o sentido filosófico do conceito de cidadania?

¹⁰⁹ CANOTILHO, José Joaquim Gomes (coord), *Direitos humanos, estrangeiros, comunidades migrantes e minorias*, Oeiras, Celta editora, 2000, p. 121.

¹¹⁰ Saliento três documentos aprovados pelas Nações Unidas que, a este propósito, me parecem dos mais significativos: Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965), Resolução nº 40/ 1444 sobre os Direitos Humanos dos indivíduos não nacionais do país em que vivem (1985) e o Pacto Internacional sobre os Direitos Cíveis e Políticos (1966). Este último documento no seu artigo 2 afirma: “Os Estados Partes no presente Pacto comprometem-se a respeitar e a garantir a todos os indivíduos que se encontrem em seu território e que estejam sujeitos a sua jurisdição os direitos reconhecidos no presente Pacto, sem discriminação alguma por motivo de raça, cor, sexo, língua, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, situação económica, nascimento ou qualquer outra condição.”.

¹¹¹ Cf. CORTINA, Adela, *CM*.

- Que conteúdo lhe pode ser ainda atribuído?
- Que lugar pode, hoje, ocupar no vasto campo da filosofia?

Quer consideremos os tempos que ora vivemos como de transição paradigmática ou apenas de reformulação dentro do paradigma social e político estabelecido, o certo é que se torna cada vez mais imperioso discutir a democracia e, conseqüentemente, a cidadania. Importa desviar este binómio democracia/cidadania do seu lugar de dado adquirido e inquestionável e sujeitá-lo a uma apreciação crítica, quer dizer, analisar de que modo, a partir de valores da modernidade inerentes ao conceito de democracia – liberdade, igualdade e autonomia –, se poderá, ainda, dar continuidade a esta forma de organizar a nossa vida em comum. Dito de outro modo, é necessário ultrapassar os níveis do *politicamente correto* e do *eticamente correto*, passar do discurso à ação e inculcar na vida pública procedimentos que sejam capazes de retirar os cidadãos do estado de “desmoralização” em que se encontram.

Na ordem social contemporânea, prevalecem as conveniências privadas, o individualismo egoísta sobrepõe-se ao interesse comum e a pessoa deu lugar ao consumidor, ao *homo consumens*. Mais ainda, segundo Adela Cortina, as sociedades contemporâneas caracterizam-se, sobretudo, por uma crise de sentido, cuja génese se pode encontrar no descrédito das utopias e do sentido religioso e que, incapaz de motivar vontades, torna difícil o compromisso e a realização de projetos comuns. De facto, no diagnóstico que a autora apresenta em *Ética civil y religión*, são apontados três aspetos que, em seu entender, caracterizam a atual crise: a decomposição do tecido social, a corrupção na política, mas também nas outras atividades humanas e a indiferença face à corrupção. Segundo a sua leitura, a indiferença face à injustiça é um dos sintomas da patologia das sociedades contemporâneas. Este é o sinal mais alarmante: “(...) porque perdemos a sensibilidade face ao mal, perdemos a capacidade de indignação, sem a que deixa de haver motivo para exigir justiça.”¹¹²

Do seu ponto de vista, há que retomar, para completar, os elementos do projeto moderno: autonomia, civilidade, tolerância e justiça. E o fracasso desses valores não se deve, como sustentam os pós-modernos, à razão totalizadora, mas sim ao triunfo da

¹¹² CORTINA, Adela, *ECR*, p. 29.

razão instrumental e ao facto de o princípio de autonomia que se expressa como participação na vida política e social ter sido esquecido.¹¹³

Neste sentido, a razão capaz de levar a cabo esta tarefa será uma razão diligente, isto é, com coração, atenta à injustiça, capaz de pensar, de ser criativa e que “(...) converte os problemas em oportunidades de crescimento e que se previne considerando que uma ética pública, local e global, é justa e, simultaneamente, conveniente.”¹¹⁴ Os problemas que, na atualidade, se colocam aos sistemas democráticos são interpretados pela filósofa espanhola como consequência da supremacia de interesses privados em detrimento daquilo que é o bem comum ou, dito por outras palavras, do não cumprimento do projeto moderno. Para a autora, esta situação não é correspondente a uma derrota da razão, mas sim ao fracasso de uma razão “preguiçosa”. Que será então esta “razão preguiçosa”? É uma razão negligente, que não se esforça, aquela que, fixando-se nas dificuldades, não exercita o seu poder crítico e inventivo na procura de alternativas. Essa razão existe em todos os tempos e não apenas na modernidade e corresponde à negação de qualquer transformação, dada, à partida, como impossível.

Ora, o projeto da modernidade só poderá ser retomado e concretizado por uma razão diferente desta, que seja reflexiva, inconformista e capaz de sentir, aquela que segundo a filósofa “não se conforma senão com o que está à altura das coisas e dos seres humanos” e que faça com que os assuntos públicos sejam, de facto, de todos, quer dizer, por todos debatidos.¹¹⁵ Dito de outro modo, na perspetiva cortiniana, há que retomar a noção de cidadão como aquele que sendo informado é capaz de refletir, de se esforçar e de se comprometer com as decisões quer no âmbito ético, quer no político. Só deste modo as sociedades poderão evoluir no sentido de uma maior humanização.

Assim, a partir da enumeração de alguns dos obstáculos e desafios que, num mundo de comunicação globalizada e de crescentes desigualdades, se colocam à democracia e à cidadania, Adela Cortina vai sublinhar a importância da sociedade civil

¹¹³ Cf. CORTINA, Adela, *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995.
A obra será citada com a abreviatura *ECR*.

¹¹⁴ CORTINA, Adela, *HPD*, p. 15.

Nesta obra, como já tinha feito em *Ética civil y religión*, Adela Cortina faz uma exaustiva análise da situação de “desmoralização” da nossa sociedade e apresenta alguns traços da ética pública ao nível das organizações, das empresas, das profissões e da administração pública. Salienta também o papel da sociedade civil na renovação da vida pública.

¹¹⁵ CORTINA, Adela, *HPD*, p. 13.

como fator de revitalização da vida pública. A sua teoria ética, enquanto proposta de uma ética mínima, com incidência ao nível político, é também uma forma de dar resposta aos problemas da “desmoralização” da sociedade. Para sermos livres, não basta podermos optar, é preciso, diz a filósofa, “ter boas opções” para escolher. Mas essas têm que ser construídas, e, nessa edificação, é vantajoso não esquecer algumas lições da história. Diz ela:

“Os ilustrados acreditavam ter aprendido que os seres humanos não são escravos nem súbditos, mas senhores que selaram um pacto para organizar conjuntamente a vida pública – na qual se entrelaçam ética pessoal e cidadã, política, direito e religião – com o objetivo de ganhar em liberdade.”¹¹⁶

Na verdade, como já disse repetidas vezes, é este entrelaçar do ético e do político que se constitui como estrutura do pensamento de Adela Cortina e que vai ter consequências ao nível da sua conceção de democracia.

1.1 – Do questionamento do funcionamento das democracias atuais ao projeto de uma democracia radical – aspetos da proposta de Adela Cortina.

Na sua obra *Ética Aplicada e Democracia Radical* (1993), Adela Cortina retoma a abordagem que já tinha feito em *Ética sin Moral* (1990) e faz uma síntese caracterizadora dos modelos de democracia, ao nível da filosofia política, dizendo que a Modernidade é atravessada por distintos modelos, dos quais se destacam o da democracia participativa ou direta em alternativa ao modelo de democracia liberal ou representativa, cujas linhas gerais configuradoras desenha. Em *Ética sin Moral*, a filósofa analisa as ambiguidades do conceito de democracia e o seu carácter problemático e adianta os dois elementos que, três anos mais tarde, em *Ética Aplicada y Democracia Radical* serão, de novo, retomados e desenvolvidos: a ideia de autonomia e a de participação.

¹¹⁶ Idem, p. 13.

Nessa análise, que aqui tomo como ponto de referência, a filósofa espanhola faz corresponder a democracia representativa à perspectiva liberal, que acentua a submissão à lei e entende o exercício do poder como conciliação de diferentes interesses particulares e realizado pelos representantes escolhidos pelo povo.¹¹⁷ Quanto à democracia direta, insere-se numa linha de continuidade que se desenvolve desde as origens na Grécia clássica, passa, com diversas reformulações, por Rousseau, Marx, e pela tradição republicana até aos atuais comunitaristas. Como refere Adela Cortina, lembrando a divisão estabelecida por Benjamin Constant, trata-se do confronto entre duas visões distintas acerca da liberdade: a dos antigos, que valoriza a liberdade política entendida como liberdade de participar, e a dos modernos, entendida como liberdade civil, que acentua o papel do Estado como garante dos direitos individuais.

Para além da apresentação das diferentes perspectivas teóricas, a filósofa espanhola preocupa-se em analisar aquilo que é a efetivação da democracia e, assim, considera que qualquer dos modelos, encarado na ótica da sua possível concretização, sugere inúmeras dificuldades. Em síntese, poder-se-á dizer que no que se refere à democracia direta, ela é de difícil execução, antes de mais pelo tipo de aglomerados populacionais que, pelo número de indivíduos que os constituem, inviabilizam qualquer participação desse tipo. A esta dificuldade junta-se uma outra: um debate exercido em pequenas comunidades comporta sempre o risco de perder a perspectiva abrangente dos problemas, o que num mundo de globalização não parece ser muito apropriado.

Nas sociedades atuais, torna-se, por isso, ilusório pensar que todos efetivamente podem participar nos mecanismos de decisão e de exercício direto do poder político. Deste modo, repensar a democracia torna-se sinónimo de pensar os mecanismos de representatividade, reequacionar formas de participação, e ponderar acerca do papel dos mecanismos informais, que constituem a sociedade civil.

A redução da cidadania a um mero exercício eleitoral, periódica e mecanicamente repetido, a ausência de interação entre os cidadãos e os seus representantes, a generalização da apatia cívica expressa, por exemplo, na crescente abstenção em processos eleitorais, são alguns dos aspetos negativos que decorrem do funcionamento das democracias representativas, tornando a vida política árida e pouco apelativa. A este propósito, Javier Muguerza, filósofo espanhol contemporâneo de

¹¹⁷ Usei para a redação deste parágrafo, fundamentalmente, o artigo de Eduardo Gonzalo e Ferran Requejo “Democracia. Las razones de un sueño que genera monstruos” in CORTINA, Adela, (org), *10 Palabras clave em Filosofía Política*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1998, pp. 25/96.

Adela Cortina, chama a atenção para a ligação entre tecnocracia e despolitização que, em seu entender, conduz:

“(…) à perda de função da participação democrática nas tarefas da decisão, confiada cada vez mais a “especialistas” ou limitada à periódica eleição plebiscitária de líderes alternativos, cuja representatividade parece ter bastante mais a ver com a sua capacidade para “representar” a sua própria liderança, como se de atores se tratasse, do que com a “representação dos seus eleitores.”¹¹⁸

Acontece que esta forma de exercício da democracia conduz, gradualmente, à redução da política a uma mera gestão administrativa, exercida por um escasso número de tecnocratas, supostamente especialistas. A conversão da democracia a um mecanismo meramente formal leva a um empobrecimento da vivência democrática, pois embora a legalidade seja uma das suas componentes fundamentais, ela é, segundo Adela Cortina, insuficiente para dar conta da complexidade da existência humana, considerada na sua vertente social.

Na verdade, fazendo a análise da realidade empírica, constatamos que esta é atravessada por alguns paradoxos, pois se, por um lado, se reduz a democracia à normatividade jurídica, simultaneamente, são ignorados os pilares da ordem jurídica em que esta se sustenta. E acontece assim que, muitas vezes, o exagerado legalismo a determinados níveis, coexiste com a violação dos princípios essenciais do Estado de Direito, situação particularmente evidente nos últimos anos nos países do Sul da Europa.¹¹⁹

Outra vertente das sociedades democráticas europeias, o Estado Social implementado no pós-guerra com o intuito de garantir direitos sociais, alargando assim o âmbito da democracia, também se encontra debilitado e muito próximo do que

¹¹⁸ MUGUERZA, Javier, *op. cit.*, p. 276.

¹¹⁹ É bem sintomático o que se tem passado, desde 2011, com as eleições legislativas na Grécia e em Itália. A democracia tornou-se, nestes países, refém dos interesses financeiros e os governos deixaram de ser representantes dos cidadãos e defensores do bem público para se tornarem “governos de técnicos” executores dos interesses financeiros. Exemplo desta situação é a nomeação, pelo presidente da República italiano, de Mário Monti, para substituir o governo de Berlusconi, que tinha perdido a maioria parlamentar. Forma-se, assim, novo governo com base não em critérios de legitimidade democrática, mas com base em critérios “técnicos”. Foram cumpridas à risca as diretrizes do Banco Central Europeu, onde se salientam privatizações, liberalização dos serviços públicos, alteração da legislação laboral, alteração nos sistemas de reforma e na despesa pública. Situação muito idêntica acontece em Portugal, e noutros países do Sul da Europa, onde os governos democraticamente eleitos não cumprem o seu contrato eleitoral com os cidadãos, mas se limitam apenas a gerir as orientações da designada *Troika*.

aparenta ser um fim anunciado. Na Europa, crescentes camadas da população são remetidas para mundos de sub-humanidade, idênticos aos das regiões menos desenvolvidas, onde a exclusão social e a pobreza são o cenário em que se desenrola a luta diária pela sobrevivência, numa crescente diferenciação económica e social. Assim, aumenta o número de excluídos e uma das vertentes da democracia, a igualdade, fica comprometida.¹²⁰

Parece-me, pois, legítima e oportuna a questão que Adela Cortina coloca: é possível superar todos estes obstáculos? Como? É possível optar por um modelo de democracia que permita a realização plena da cidadania? Que fazer perante uma democracia real que, como diz a filósofa espanhola “não é muito participativa como sonharam certos republicanos, mas também não é tão representativa como os cidadãos desejariam”?¹²¹

Para de algum modo responder à crescente complexificação da organização social e política em sociedades multiculturais, massificadas e globalizadas, as últimas

¹²⁰ Tomo aqui a o conceito de igualdade no sentido de igualdade social, igualdade de oportunidades de realização e de acesso aos bens essenciais, que deverão ser comuns a todos os seres humanos.

A questão da igualdade tem sido tema controverso na filosofia social e política, dando origem a obras de cariz bem diferente. Destas destaca-se o *Discurso sobre a origem da desigualdade* de Rousseau, e a ideia de que os homens nascem iguais. Mais recentemente, a igualdade é tomada por Norberto Bobbio como critério diferenciador entre o que tradicionalmente se considera, no campo político, esquerda e direita. Tendo o cuidado de distinguir desigualdade natural e social, e considerando que os homens são simultaneamente iguais e desiguais, Bobbio distingue as duas posições pelo acentuar ou esbater da igualdade, ou seja, “de um lado estão aqueles que consideram que os homens são mais iguais que desiguais, do outro, aqueles que consideram que são mais desiguais que iguais.”

Cf. BOBBIO, Norberto, *Destra e Sinistra* (1994). *Esquerda e Direita*, trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa, Editorial Presença, 1994.

De qualquer modo, a igualdade no sentido social tem alguma relação com a igualdade moral. São várias as formas de a justificar. Desde logo, a distinção kantiana entre o homem fenoménico e o homem numérico pode ser interpretada como uma forma de mostrar que, apesar das desigualdades empíricas (constituição física e psíquica), os homens são iguais na sua capacidade autolegislatória. Adela Cortina interpreta esta ideia como uma secularização do princípio cristão da igualdade pela comum partilha da imagem divina. Cf. CORTINA, Adela, *EM*.

¹²¹ CORTINA, *HPD* p. 20 e também *EADR*, p. 97.

A resposta de Adela Cortina a esta questão será delineada em simultâneo com um exercício que consiste em submeter a uma análise crítica a ideia de democracia nas suas potencialidades e limitações, tendo sempre como horizonte aquilo que será uma verdadeira democracia. Isto é, a que corresponda a uma organização, que seja legítima na sua forma, e cujos procedimentos relativos às decisões sejam geradores de resultados condizentes com uma organização social justa. A autora é bem explícita no que se refere à necessidade de *desdogmatizar* a democracia, fazendo com que o que pode ser considerado o dogma do nosso tempo se possa converter no seu elemento mais crítico, incidindo nas *democracias reais*. Mas, se o uso acrítico da palavra democracia, que hoje se banalizou nas sociedades ocidentais, é explicável pelo consenso que, nas nossas sociedades existe acerca da validade desta forma de governo, tal não anula a imperatividade da crítica e a consequente rejeição de uma atitude de dogmatismo emotivista.

décadas do século XX foram férteis na construção de teorias normativas e também na discussão pública acerca da vitalidade da democracia. Esse debate mostra-se apelativo, pois, para além do interesse de que se reveste para a filosofia política, remete-nos para muitas outras áreas, que tentam dar conta das diferentes dimensões da vida humana. No presente, o carácter inadiável dessa discussão torna-se manifesto, pois os dilemas com que as sociedades democráticas se deparam são, literalmente, de vida ou de morte. A lógica do sistema financeiro sobrepõe-se à lógica do sistema político, destruindo aquilo que são alguns dos alicerces dos regimes democráticos. Assistimos a uma espécie de “estado de sítio” em que o berço da democracia se encontra cercado e se rende a poderes internos e externos que põem em causa os seus valores matriciais. O império da lei parece ceder ao império dos *mercados*, o que dá alguma razão às posições que alertam para o facto de se estar a instalar um *estado de exceção*, com a limitação de liberdades e direitos individuais, tendente a esbater a fronteira entre democracia e totalitarismo.¹²²

Somos, deste modo, protagonistas de um tempo em que duas vias opostas se cruzam no horizonte: a morte da democracia ou a sua possível reformulação. Sobre este dilema não podemos deixar de nos interrogar e de tentar equacionar opções possíveis. Precisamente, como contributo para a segunda vertente desta disjuntiva, surge a noção de *democracia radical* de Adela Cortina.

António Teixeira Fernandes, na sua obra *O Estado Democrático e a Cidadania* apresenta o surgir da democracia no início dos tempos modernos como estando associada a movimentações sociais que, através dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, expressam “uma vontade generalizada de libertação”¹²³. Assim entendido, este conceito dá expressão ao cruzamento entre uma realidade rotineira e injusta e a aspiração a uma nova forma de vida. É essa aspiração que alimenta a existência

¹²² A expressão *estado de exceção* remete para o título de uma obra de Giorgio Agamben, publicada em Portugal pelas Edições 70, em 2010. Este ensaio pretende analisar aquilo que o seu autor considera a evolução dos estados modernos de situações de limitação das liberdades e direitos individuais, consideradas medidas excepcionais e provisórias, para um carácter de consolidação e permanência.

Ao lado de Guantánamo, muitas outras situações do chamado combate ao terrorismo são exemplo deste *estado de exceção*. De facto, o dilema liberdade/segurança coloca-se, nas sociedades ocidentais, como um dos maiores desafios e cuja resposta requer contributos e perspectivas diversificadas.

Podem, hoje, juntar-se como exemplo do *estado de exceção* um conjunto de medidas que nos países do Sul da Europa, sob a justificação da crise financeira, suspendem direitos constitucionais.

¹²³ FERNANDES, António Teixeira, *O Estado democrático e a Cidadania*, Porto, Edições Afrontamento, 1998, p. 227.

humana: “Não tivessem os homens motivos de esperança e não sentissem a atração por ideais elevados, e as suas vidas adormecidas acabariam por definhar nas águas paradas dos charcos da existência.”¹²⁴ Para este professor da Faculdade de Letras do Porto, o conceito de democracia, apesar da polissemia que lhe é inerente, conserva uma conotação escatológica onde se cruzam as dimensões do presente e do futuro, e um dinamismo de aspirações/realizações que amplia os “espaços de sentido e liberdade”.¹²⁵

Situando-se numa linha de pensamento muito próxima desta, também Adela Cortina interpreta a democracia moderna como resposta ao desejo humano de um mundo melhor. E, segundo a filósofa, quando tal aspiração se tornou realidade, pelo menos na parte ocidental do mundo, ela deu origem a uma nova exigência, a de a tornar uma democracia verdadeira. Na sua ótica, o repto que se coloca à filosofia política é justamente o de, entre o realismo e o utopismo, encontrar um modelo de democracia que seja “praticável, moralmente desejável e legítimo.”¹²⁶ Embora não ignore o caráter estruturalmente antinómico da democracia, defende uma tese, assim enunciada:

“(...) a democracia moralmente desejável e legítima não se reduz a um mero mecanismo, mas consiste num modelo de organização social, baseado no reconhecimento da autonomia dos indivíduos, dos direitos associados à sua capacidade auto-legisladora e no reconhecimento de que a orientação da vida em comunidade deve resultar da igual participação de todos.”¹²⁷

A proposta de democracia radical tem, assim, um fundamento ético suportado pela ideia de cidadania que, neste sentido, significa autonomia e participação. Surge da tentativa de fazer interseções entre a democracia representativa e a democracia participativa, superando as limitações do liberalismo e do comunitarismo, e, simultaneamente, recuperando o melhor de cada uma dessas tendências. A pretensão é ir além do individualismo e do coletivismo, estabelecendo uma correspondência entre a autonomia e a solidariedade. Esta aproximação resulta num modelo que a autora classifica como híbrido, pois é decorrente da confluência de três tradições, a democrata,

¹²⁴ Idem, p. 228.

¹²⁵ Idem, p. 234.

¹²⁶ CORTINA, Adela, *EsM*, pp. 256/266.

¹²⁷ Idem, p. 257.

a liberal e a socialista. Não é concebível abdicar de nenhum dos traços essenciais de cada uma delas. A defesa da participação dos cidadãos nas decisões relativas à vida da sua comunidade, a valorização dos direitos e liberdades dos indivíduos e o esforço para construir uma sociedade emancipada, sem dominação, são elementos que mutuamente se implicam, constituindo o que Adela Cortina, tomando a expressão de M. Walzer, designa como “socialismo democrático liberal.”¹²⁸

Tentemos, então, esclarecer o significado deste “hibridismo político”.

Um pouco à maneira da noção biológica de hibridismo e à maneira da noção filosófica hegeliana de superação dialética dos contrários num terceiro, Adela Cortina propõe que, ao nível político, se faça a síntese dos elementos positivos e adquiridos de diferentes teorias, sobretudo a liberal e a socialista e se crie uma nova que abranja o mais positivo de cada uma e que dissolva as suas limitações: o dogmatismo do lado do socialismo e o excessivo individualismo do lado do liberalismo. Diz ela: “ (...) tanto liberalismo como socialismo realizaram contribuições já irrenunciáveis, de forma que um híbrido resultante do cruzamento das suas melhores qualidades constituirá uma proposta mais racional.”¹²⁹ Trata-se, pois, de construir um modelo misto que articula representação e participação. Este hibridismo é como um ensaio na tentativa de conjugar a defesa dos direitos individuais com a ideia de virtudes cívicas e de participação política, que passa pela reativação do espaço público.

Será importante preservar as liberdades individuais e os direitos de proteção – à maneira liberal – mas sem esquecer a possibilidade de desenvolvimento – à maneira socialista. Ou seja, é necessário garantir a defesa dos direitos civis, mas sem perder de vista os sociais e os económicos. Dito ainda de outro modo, a salvaguarda das liberdades individuais não faz sentido sem ser perspectivada na relação com *o outro* e com a comunidade, isto é, num horizonte de solidariedade.

Como disse antes, segundo a minha interpretação, trata-se de uma síntese que consegue reunir os elementos mais marcantes das diferentes orientações e, assim, escapar às limitações de cada uma. Apresenta-se numa dupla faceta: normativa e crítica,

¹²⁸ CORTINA, *EADR*, p. 82.

¹²⁹ *Idem*, p. 79.

e “Por isso permite orientar a direção da ação política; por isso permite criticar as realizações concretas.”¹³⁰

Interpreto esta visão como facilitadora de uma nova forma de pensar a cidadania, pondo de lado a sua redução a um modelo meramente formal e identitário. A partir desta síntese parece-me que se poderá encontrar fundamento para conceber a cidadania de modo a acentuar a vertente ativa e processual, próxima daquilo que Barata Moura, numa expressão feliz, designou como o “cultivo” da cidadania.¹³¹ Esse cultivo corresponderá à forma como nós, humanos, vamos deixando a marca da nossa humanidade no mundo, construindo sulcos configuradores da realidade e de nós próprios. E, sobretudo, fundamentar uma posição não imobilista, garantindo margem para uma intervenção cívica que poderá traduzir-se não só em transformações sociais, mas também pessoais.

Esta reformulação da democracia está também, para a autora, associada a uma rejeição do que designa como “imperialismo político” que consistirá numa identificação entre o ético, o político e o social e a extensão a todas as esferas da vida social dos mecanismos democráticos, como se os indivíduos pudessem ser, em todos os âmbitos da sua vida, apenas eleitores. Para além disso, ela contesta também a ideia que apenas ao nível do Estado se colocaria a questão de interesses universais e tenta mostrar que instituições da sociedade civil podem também orientar-se segundo a perspetiva da universalidade. Em *Ética aplicada y democracia radical* é bem clara:

“Sem dúvida, esta identificação entre o social, o ético e o político é inexistente, de facto, e só pode cumprir o papel de uma ideologia a que chamaremos “imperialismo político”, que legitima a intervenção da política vigente em todos os resquícios da vida social, como se todos os setores da sociedade civil fossem menores de idade em matéria de aspiração ao universal.”¹³²

¹³⁰ CORTINA, Adela, *ECD*, p. 222.

¹³¹ Diz Barata Moura: “Neste sentido, desde logo num contexto político e cívico, a cidadania é um cultivo, segundo uma dupla dimensão: porque não sendo dádiva pré-formada nem espontânea decorrência, tem que ser cultivada pelos seus próprios protagonistas; e, porque ao exercer-se, está também, à sua maneira, a moldar – em registos e molduras bem diferenciados - o próprio curso e figura do acontecer mundano.” BARATA MOURA, José, *Philosophica*, nº 22, Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 83/98.

A ideia de “cultivo” e de aprendizagem da cidadania é também muito desenvolvida por Adela Cortina, na sua relação com a educação. Ver na Parte II, Capítulo1, ponto 2.

¹³² CORTINA, Adela, *EADR*, p. 15.

Adela Cortina discorda, assim, de quem, no esforço de aprofundar a democracia, pretende alargar os seus mecanismos a todas as esferas da vida social, ignorando a diversidade das atividades humanas, nas suas formas de proceder e nos seus objetivos. Defende, então, que em qualquer área, o ser humano deve ser tomado como interlocutor válido e assim, será democracia radical a que “respeitando a diversidade das facetas humanas e das esferas sociais, reconhece os seus compromissos no campo político e se empenha em cumpri-los, abandonando todo o afã de colonizar outros âmbitos (...).”¹³³

A democracia radical alicerça-se no valor da vida humana e num dado da vida social, que segundo Adela Cortina, é incontestável: a existência de sujeitos dotados da capacidade de darem leis a si próprios, mas igualmente capazes de reconhecer que a autonomia é impossível sem a solidariedade. Este modelo situa a raiz da política na vontade dos sujeitos que se reconhecem, reciprocamente, o direito de decidir sobre normas comuns. O sujeito autónomo é a chave da democracia radical. Contudo, não se trata aqui da consciência em geral, nem do indivíduo situado espaço-temporalmente, nem apenas da irredutibilidade individual, mas do interlocutor válido, noção que não remete para nenhuma essência, mas apenas para a formulação de uma conceção mínima de ser humano. Estamos perante um falante que interage com um ouvinte, um mundo subjetivo ao qual se tem acesso e um mundo social ao qual se pertence. A estrutura do sujeito, entendido desta forma, reenvia para a intersubjetividade do discurso, como já referi no anterior capítulo.

Deste modo, a democracia assume um carácter mais procedimental e comunicativo do que substancial, sendo que a dimensão procedimental da democracia significa: (1) que as decisões legítimas resultam de procedimentos racionais, sem consideração do seu conteúdo. O procedimentalismo é critério para averiguar a legitimidade, mas para averiguar a justiça, o critério terá que ser outro; (2) que os procedimentos não são axiologicamente neutrais, pois reconhece-se a diferença entre várias formas de vida.¹³⁴

¹³³ Idem, p. 19. Nesta referência às esferas sociais Adela Cortina é influenciada pelo pensamento de M. Walzer.

¹³⁴ Cf. CORTINA, Adela, *EADR*.

1.2 – A democracia radical como democracia comunicativa em Adela Cortina. A influência de Habermas em Adela Cortina.

É de assinalar a forte afinidade entre a reflexão cortiniana sobre a democracia e o modelo de Habermas, pois nela sobressai a ideia da necessidade de legitimação comunicativa do poder, evidenciando também as insuficiências do contrato social, que explica todas as formas de relacionamento social apenas na perspetiva da defesa de interesses privados. Com Habermas, Adela Cortina irá defender que a resposta para as atuais dificuldades não está numa democracia direta participativa, mas na transformação deliberativa da democracia. Na política, como na ética, os processos de legitimação são processos comunicativos em vista à tomada de decisões que sejam partilhadas por todos os afetados e que visam o consenso, no sentido em que falei no capítulo anterior.

A democracia e, sobretudo, a visão de uma democracia radical, tal como é defendida por Adela Cortina, sob notória influência da ética do discurso e dos seus principais representantes, pressupõe a ideia de um uso público da razão, numa direta evocação de Kant e, na sequência, também do liberalismo político de Rawls, onde a legitimidade da política é indissociável da racionalidade entendida na sua dimensão de publicidade, ou seja, de razão pública.¹³⁵ A legitimidade das normas e princípios da organização política sustenta-se no debate público e na possibilidade argumentativa quer dos cidadãos, quer dos grupos. Trata-se de gerir os conflitos através da apresentação de razões e tomar como única força válida a força do melhor argumento. Esta posição, embora seja objeto de bastante assentimento, suscita, contudo, alguns problemas, nomeadamente o que se refere à articulação do binómio pluralismo/bem

¹³⁵ No caso de Rawls, as convicções políticas que são, também, convicções morais, são objetivas, quer dizer, baseadas numa certa ordem de razões. É a prática partilhada, quer dizer, pública, entre pessoas razoáveis e racionais que pretendem alcançar acordo ou reduzir o desacordo, que dá conta da existência dessa ordem de razões. Tal prática é decisiva quando surgem, nas democracias constitucionais, doutrinas conflitantes e, por vezes, irreconciliáveis. Hoje, face à realidade dos chamados novos movimentos sociais, que implicam decisões políticas não apenas referentes à política dos interesses de classe, mas também à de estatuto, torna-se particularmente decisivo o fortalecimento da ideia de razão pública. Existem novas exigências, as de políticas da diferença, em relação às quais os princípios abstratos das democracias constitucionais são insuficientes. Rawls define do seguinte modo razão pública: “A razão pública é característica de um povo democrático: é a razão dos seus cidadãos, daqueles que partilham o estatuto de igual cidadania. O objeto da razão dos cidadãos é o bem da esfera pública (do povo em geral): o que a conceção política da justiça requer da estrutura básica de instituições da sociedade e dos propósitos e fins que essas instituições devem servir.” RAWLS, J., *Political Liberalism* (1993). *O liberalismo político*, trad. João Sedas Nunes, Lisboa, Editorial Presença, 1997, p.209.

comum, ou aos limites do que deverá ser objeto de razão pública, isto é, o que deverá contar, de entre as várias perspectivas diferentes, como objeto de argumentação pública.

O realçar dos processos de comunicação e de deliberação como essenciais a uma verdadeira democracia remete-nos, também, para a determinação dos sujeitos/grupos que são (ou não) os seus agentes e para os espaços/meios que os tornam possíveis. São estes de acesso universal? Quem integra e impulsiona o espaço público? Quais são os procedimentos de inclusão e de exclusão? Quais são e como funcionam os mecanismos de representação? De que modo podem ser aperfeiçoados, contribuindo, assim, para o aperfeiçoamento da democracia?

Para Adela Cortina, o uso público da razão está associado ao princípio segundo o qual cada sujeito é interlocutor válido no exercício da sua autonomia, o que não implica necessariamente uma tradução em termos de organização política segundo o modelo participativo, entre outras razões, porque o exercício direto do poder não se coaduna com sociedades complexas e diferenciadas. Desta forma, Adela Cortina distancia-se de algumas interpretações que fazem corresponder a ética do discurso à democracia participativa.

Seguindo de perto Habermas, Adela Cortina sustenta que a desigualdade política e a distinção entre elites e população são inevitáveis. Embora considere que só os representantes estão legitimados para tomar decisões, ela frisa, igualmente, a importância do poder político atender a interesses universalizáveis, legitimados comunicativamente. E o mesmo relativamente às várias organizações e associações da sociedade civil. A este propósito, diz a autora:

“A esperança em resultados racionais está no jogo entre a formação política da vontade e a vontade institucionalizada e as correntes de comunicação espontâneas. Isso requer a potenciação de associações livres, que canalizem a discussão sobre temas e valores de relevância para toda a sociedade e que influenciem as decisões políticas de modo indireto (...).”¹³⁶

Assim, o decisivo é a formação da vontade que, segundo Cortina e Habermas, envolve dois níveis, um institucionalizado e referente à eleição de representantes que irão exercer o poder e tomar decisões e outro alusivo aos processos informais de

¹³⁶ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 117.

formação de opinião, cuja função é a de cercar a *fortaleza do poder*, mas não de a tomar. Será, então, determinante a formação de uma opinião pública com capacidade de influenciar os decisores políticos. Quer isto dizer que é na formação da vontade através da discussão de temas e problemas de relevância para a sociedade nos vários grupos e associações que, dessa forma, se irá influenciar a vontade institucionalizada e as decisões políticas.¹³⁷

Para o filósofo alemão, num modelo de democracia comunicativa, a formação e as garantias de um Estado de Direito são tão importantes como a formação política da vontade. A legitimidade advém sempre dos processos comunicativos e, por isso, as decisões administrativas e jurídicas devem resultar de razões que advém do mundo da vida. Sendo um dos responsáveis, no século XX, pela viragem da filosofia de um paradigma da consciência para um paradigma da linguagem, Habermas deslocou o exercício do pensamento para a ação comunicativa e para a intersubjetividade como relação entre sujeitos dotados de capacidade argumentativa e que procuram o consenso racional. Partindo do conceito de ‘mundo da vida’ – originário de Husserl – que transforma, enfatizando a vertente subjetiva, defende a existência de duas esferas na sociedade: ‘sistema’ e ‘mundo da vida’. O mundo da vida corresponde ao conjunto de elementos sociais, culturais que, no processo de comunicação, são partilhados. Trata-se da “reprodução simbólica” que inclui a linguagem, as redes de significados que compõem determinada visão de mundo, sejam eles referentes aos factos objetivos, às normas sociais ou aos conteúdos subjetivos. O sistema corresponde aos diferentes mecanismos delimitados, organizados, que coordenam as ações e estabelecem disposições e sanções. O sistema refere-se à 'reprodução material', regida pela lógica instrumental incorporada nas relações hierárquicas quer do poder político, quer das relações de intercâmbio, ao nível da economia.¹³⁸

No entanto, se Adela Cortina acompanha Habermas nas vantagens deste modelo comunicativo, e na afirmação da dupla via, institucionalizada e não institucionalizada, irá, por outro lado, distanciar-se da proposta habermasiana, apresentando algumas limitações que considera como inerentes a essa visão.

¹³⁷ Cf. CORTINA, Adela, *EADR*.

¹³⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen Habermas, *Technick und wissenschaft as “ideologie”* (1968). *Técnica e ciência como “ideologia”*, trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2001.

Diferentemente de Habermas, Adela Cortina defende que há espaços institucionais de discussão na sociedade civil que não se esgotam nos mecanismos/instituições jurídicas. É o caso, por exemplo, de comissões de bioética, comissões de empresas e de associações várias em que num espaço de tempo limitado, um certo número de pessoas toma decisões. Na mesma linha de distanciamento, defende também que o princípio da racionalidade prática não é isento de conotações éticas. Diz ela:

“Um denso mundo moral vai expressando essa ética pública, que não se identifica com o direito, mas que também não se identifica com redes informais de crítica e protesto. Essas comissões e esses comitês, que elaboram relatórios sem força jurídica, mas que pretendem obrigar moralmente (...)”¹³⁹

Assim, do mesmo modo que há espaços de discussão e decisão na sociedade civil, também a comunicação não se pode restringir apenas ao domínio lógico-argumentativo. Para a filósofa espanhola, que nos remete para o contributo que o pensamento de Honneth lhe terá sugerido, o caminho que vai da *argumentação* da ética discursiva deve ter continuidade no *reconhecimento recíproco* dos que se sabem mutuamente interlocutores válidos. A comunicação deverá ser equacionada para além dos seus aspetos lógico/formais e abarcar âmbitos como o do respeito e o da compaixão sendo que, dessa forma, não há democracia sem sujeitos morais.

Perguntar-se-á: quais são as consequências deste entendimento dos processos comunicativos para um modelo de democracia? Segundo o parecer da filósofa de Valência, ele tem consequências nas instituições e no seu funcionamento e estará igualmente associado ao papel relevante que a ética aplicada desempenha:

“Esse reconhecimento originário tem consequências para o desenho das instituições democráticas que devem assegurar não só os procedimentos deliberativos cujos resultados podem presumir racionalidade mas assegurar também que os sujeitos da deliberação sejam protegidos nos seus direitos, empoderados nas suas capacidades básicas e protegidos nas situações de vulnerabilidade.”¹⁴⁰

¹³⁹ CORTINA, Adela, *JC*, pp. 87/90.

¹⁴⁰ CORTINA, Adela, *JC*, p. 89.

Na sua perspectiva, embora Habermas valorize a sociedade civil, dá pouco realce a essa esfera institucionalizada, mas não de tipo jurídico que integra a sociedade civil. Esta esfera refere-se às instituições onde existem processos deliberativos e em que são tomadas decisões que exigem justificação racional. Embora não tenham forma jurídica nem parlamentar, também não se confundem com grupos informais de protesto e contestação que existem na sociedade, pois elaboram relatórios e dão pareceres que, embora sem obrigatoriedade jurídica, pretendem obrigar moralmente.¹⁴¹

Será, então, relevante destacar que aos processos de comunicação e deliberação é inerente a capacidade de transformar preferências, mas que essa aptidão é indissociável da construção de sujeitos em que a vontade de justiça e a aptidão para discernir e optar pelo que pode valer universalmente é cultivada. Na verdade, para Adela Cortina: “Esses sujeitos que devem estar apetrechados da capacidade de argumentar, mas também da capacidade de querer o justo, são o motor de qualquer sociedade democrática.”¹⁴² Este ponto de vista conduz diretamente às questões da educação, e àquilo que deverão ser as suas finalidades, mas também aos mecanismos de representação e da relação entre maiorias/minorias.

1.3 – A representação e a questão das maiorias.

Na caracterização que os investigadores das ciências sociais fazem da democracia, é frequente a associação entre esta e a vontade da maioria. Esta regra é usada quer nas eleições dos representantes quer nas deliberações posteriormente tomadas por esses representantes nos diferentes órgãos colegiais. Uma das razões que leva a esta identificação decorre da equivalência que se estabelece entre maioria e

¹⁴¹ Cf. CORTINA, Adela *JC*.

A autora refere como exemplo as comissões de bioética, as associações profissionais, as conferências, departamentos sociais das empresas, etc.

¹⁴² CORTINA, Adela, *JC*, p. 94.

sufrágio universal. Adela Cortina considera esta regra como muito imperfeita: “(...) não há mecanismo menos imperfeito que a regra numérica das maiorias(...)”¹⁴³

Vejamos, então, a que se deve esta posição.

Adela Cortina olha de um modo crítico o que designa como *sacralização* da regra das maiorias. Em seu entender, a democracia participativa não deve corresponder a uma generalização da democracia direta mas, pelo contrário, requer uma revisão dos mecanismos maioritários, assegurando a expressão de posições diferentes, pois o que é importante é melhorar os processos de debate e discussão pública e *tomar a sério* todos os afetados pelas normas:

“O que significa retificar profundamente o mecanismo maioritário como regra única de decisão, assegurando o respeito das minorias, a defesa, em qualquer situação, dos direitos básicos e a defesa de posições que possam ser pioneiras do ponto de vista moral, como a desobediência civil ou a objeção de consciência”.¹⁴⁴

De facto, inúmeros problemas se colocam relativamente ao critério da maioria, desde logo, o que se refere ao mecanismo de formação das maiorias, à legitimidade que a decisão das maiorias tem e, também, ao modo como o poder estabelecido se relaciona com as minorias. Quantas vezes as maiorias não deliberam no sentido de defender interesses particulares e minoritários? Não basta, por isso, segundo a autora, que uma decisão tenha sido tomada por maioria para se poder considerar legítima. A legitimidade advém do diálogo através da participação direta ou indireta de todos os eventuais afetados, do facto de esse diálogo se realizar em condições de simetria e da existência de informação suficiente que permita a deliberação. Diz a filósofa:

“Que todos possam dar-se as suas próprias leis significa que todos podem decidi-las conjuntamente, através do diálogo no qual tentem conciliar o interesse individual com o geral. As decisões que afetam o conjunto não podem ser tomadas por um grupo unilateralmente, monologicamente, mas através de um diálogo encaminhado no sentido de procurar a melhor solução para todos os afetados pela decisão.”¹⁴⁵

¹⁴³ CORTINA, Adela *JC*, p. 78.

¹⁴⁴ CORTINA, Adela, *EC*, p. 195.

¹⁴⁵ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 270.

Na verdade, para a filósofa espanhola, como para Habermas, os procedimentos comunicativos da democracia encontram-se vinculados a uma dimensão normativa que remete para a ideia de comunidade ideal de fala de que falei no capítulo anterior. Mais do que a regra da maioria, o que é importante é atender às condições do diálogo e dos seus intervenientes.

São estas condições que, de algum modo, explicam a crise da democracia que pode ser entendida, hoje, como a crise dos sistemas de representação pois, embora os cargos políticos sejam formalmente abertos a todos, a maioria dos cidadãos, os não eleitos, ficam excluídos. Os elevados índices de abstenção nas democracias ocidentais mostram que os indivíduos se sentem fora do espaço político onde são tomadas as decisões.

Outro dos problemas que aqui se coloca refere-se, precisamente, ao que mencionei acima sobre as condições de simetria na participação, pois constata-se que, na maior parte das sociedades, as desigualdades económicas e culturais impedem o diálogo em condições de igualdade. O mesmo se poderá dizer do acesso à informação, que continua a ser muito limitado e diferenciado para largos sectores da população, o que suscita, com o desenvolvimento das novas tecnologias, novas assimetrias.¹⁴⁶

Se nos países ocidentais, de tradição democrática, a regra das maiorias, apesar dos seus inconvenientes, é aceite pois não há nenhuma melhor para a substituir, resta, então, pensar acerca dos processos pelos quais elas se constituem e sobre o papel das minorias. Relativamente ao primeiro aspeto, Adela Cortina defende que o debate, a persuasão e a discussão são fundamentais no sentido de influenciar os decisores

¹⁴⁶ A título de exemplo, refira-se a atual discussão sobre o papel dos meios de comunicação social e, mais recentemente, o papel das redes sociais no funcionamento dos sistemas democráticos. Se, por um lado, poderá parecer que o acesso à informação se generalizou e que novas possibilidades surgem, por outro lado, constatamos a existência de um efeito anestésico, através do recurso ao espetáculo, à infantilização e à banalização que em nada contribuem para a consciencialização dos cidadãos e, pelo contrário, geram, muitas vezes, ceticismo e desmotivação. Contudo, os meios de comunicação têm um papel essencial, pois são o suporte da liberdade de expressão e seu contributo é significativo para a tomada de posições conscientes e esclarecidas. São meios que permitem a denúncia, a intervenção, a participação na comunidade política local e global. A própria história do jornalismo se confunde, de algum modo, com a história das democracias liberais. Como diz José Manuel Chillón, no artigo em que se propõe investigar o contributo do jornalismo informativo para o desenvolvimento de virtudes cívicas necessárias a uma democracia deliberativa, a história do jornalismo "(...) constrói a realidade ao informar sobre ela, corre paralela à história da liberdade, à história das liberdades." CHILLÓN, Jose Manuel, "Medios de comunicación, participación y deliberación. La faz republicana del periodismo informativo", *Isegoría*, nº 45, 2011, p. 699.

políticos. Como já referi, o fortalecimento da democracia é, na sua perspetiva, inseparável da revitalização da sociedade civil.

A filósofa mostra-se atenta aos perigos das maiorias e não ignora os que não têm voz, os que ficam fora do debate e da possibilidade de argumentação. Por isso, defende a necessidade de promover transformações sociais e culturais que permitam a simetria no diálogo público, tendo sempre presente as diferentes *bagagens culturais dos interlocutores*.¹⁴⁷

Como outras posições da autora, atenta ao pulsar da realidade e dos seus problemas, esta reflexão sobre os mecanismos da representação, sobre a formação das maiorias e sobre o papel das minorias ocupa um lugar importante no pensamento político contemporâneo. Nesse quadro, a posição de Adela Cortina está na mesma linha da de Iris Young, filósofa americana, que, no artigo “Representação política, identidade e minorias” defende uma posição idêntica à sua sobre o aprofundamento da democracia e da cidadania. Diz ela:

“Aprofundamos a democracia quando encorajamos o florescimento de associações que as pessoas formam de acordo com interesses, opiniões e perspetivas que consideram importantes. As atividades autónomas e plurais das associações cívicas propiciam aos indivíduos e aos grupos sociais, na sua própria diversidade, uma inestimável oportunidade de serem representados na vida pública.”¹⁴⁸

Tal como Adela Cortina defende, também para esta autora os mecanismos de representação são compatíveis com uma democracia autêntica. Na perspetiva da filósofa americana, numa democracia comunicativa em sociedades plurais e complexas como as atuais, a participação e a representação são articuláveis, sendo, precisamente daí que advém a sua eficácia. Contudo, se partilha com Adela Cortina este ponto de vista e o propósito de aperfeiçoar a democracia, Iris Young apresenta algumas diferenças na análise que faz dos processos representativos.

¹⁴⁷ CORTINA, Adela, *CM*, p. 214.

¹⁴⁸ YOUNG, Iris, *Political representation, identity and minorities* (2002). *Representação política, identidade e minorias*, tradução Alexandre Morales, Lua Nova, S. Paulo, 2006, p. 187. Iris Marion Young (1949/2006) foi uma filósofa americana investigadora na área da filosofia política e do feminismo. *Justice and the Politics of Difference* (1990), *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory* (1990), *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy* (1997) e *Inclusion and Democracy* (2000), são algumas das suas principais obras.

Ela irá ressignificar o sentido de *representação* e apontar uma pluralidade de modos e espaços de representação. O seu contributo mais decisivo nesta matéria consiste em conceptualizar a representação numa lógica não identitária pois, segundo a sua perspetiva, uma conceção identitária da representação baseia-se num paradoxo: considerando que a representação só tem legitimidade se o representante for igual ao representando, então, a representação seria necessária mas impossível. Em consequência, irá colocar uma ênfase maior nos processos de relacionamento durante os momentos de discussão e deliberação, sendo estes mediados no espaço e no tempo e tendo sempre presente a diferenciação entre *falar por* e *falar como*. A representação, neste novo sentido, abrange duas aceções: autorização (o representante está autorizado a agir) e prestação de contas (o representante é responsável por dar conta da sua ação)¹⁴⁹.

Iris Young concebe diferentes aspetos acerca dos quais pode existir representação: interesses, opiniões e perspetivas. No citado artigo, é atribuído um papel de destaque à questão da representação dos grupos marginalizados, mostrando a autora como a desigualdade económica e social conduz à desigualdade política. Aprofundar a democracia exigirá, do seu ponto de vista, o fortalecimento da sociedade civil, através do incremento de associações e grupos que expressem diferentes interesses, opiniões e perspetivas e também da criação de mecanismos e dispositivos políticos que permitam a divulgação de perspetivas habitualmente excluídas da discussão pública. Exclusão que, para além de outras razões, se deveu à forma como a relação público/privado foi entendida, durante um longo período da história.

Trata-se, numa palavra, de dar voz e visibilidade aos invisíveis, onde se incluem, entre outros, os pobres, as mulheres e os grupos culturais e étnicos minoritários. A inclusão destes traduz-se num contributo significativo para melhorar a qualidade da democracia, pois: “Propiciar maior inclusão e influência aos grupos sociais sub-representados pode contribuir para que uma sociedade enfrente e reduza a desigualdade social estrutural.”¹⁵⁰ É esse o grande desafio: conseguir que todos tenham acesso ao espaço público e àquilo que é a sua especificidade: a discussão pública.

¹⁴⁹CF. YOUNG, Iris, *op.cit.*

¹⁵⁰ YOUNG, Iris, *op. cit.*, p. 170.

1.4 – Democracia e espaço público.

O dualismo público/privado desempenhou, em toda a modernidade, um papel complexo e até contraditório, pois se, por um lado, os textos fundadores declaram intenções universalistas e se se verifica a emergência de novos grupos com protagonismo social e político, por outro lado, exclusões antigas continuam a coexistir com a proclamação da igualdade. Esta situação pode ser compreendida à luz da concepção de racionalidade que, entre o século XVIII e o século XX foi dominante. Dela saliento alguns aspetos: i) uma lógica de identidade que tenta abarcar na unidade do pensamento a alteridade das coisas, pessoas, situações; ii) a demarcação em relação às emoções, ao desejo e à afetividade; iii) o ideal de rigor, objetividade e imparcialidade que a acompanha e que se refere apenas à sua expressão no domínio científico.

Esta visão serviu de suporte a um esquema mental dicotómico a vários níveis, desde o cognitivo ao moral e ao social e político: bom/mau, norma/desvio, geral/particular, teoria/prática, público/privado. A relação entre os lados da dicotomia não foi entendida de uma forma simétrica, mas, antes encarada hierarquicamente, sendo o primeiro pólo posicionado como superior, com conotação positiva e o segundo com menos valor e, portanto, com conotação negativa.

Assim, no que se refere à noção de espaço público, ela é associada ao debate racional, à sua suposta neutralidade, a uma certa superioridade de algumas esferas da vida e do pensamento em detrimento de outras. A noção de privado liga-se ao predomínio do pré-racional e do emotivo. Esta forma de interpretar a realidade teve repercussões na dinâmica social, tendo contribuído para que certos grupos, os não proprietários, os de cor ou género diferente, permanecessem à margem. As mulheres, por exemplo, mantiveram-se na obscuridade, sem possibilidade de ter voz pois eram identificadas, em termos de representação social, com o domínio dos afetos e dos sentimentos e com funções consideradas inerentes ao âmbito do privado, por exemplo, cuidar das crianças, dos idosos, dos doentes. Na vida doméstica, seriam as mulheres as guardiãs morais e educadoras.

A todos os grupos perçecionados como limitados na sua racionalidade, era negado o acesso ao espaço público, o espaço por excelência do bem comum, do sistema público de direitos e da organização da sociedade no sentido da justiça. Assim, muitos dos movimentos sociais podem ser explicados como lutas por reconhecimento, pois a

partir das experiências negativas de desprezo, de privação de direitos e de várias formas de opressão, gera-se o desejo de reconhecimento, força impulsionadora dos processos de evolução social numa perspectiva de emancipação.¹⁵¹

Hoje, na sequência de algumas transformações sociais e do desenvolvimento tecnológico, particularmente ao nível da informática, assistimos a dois movimentos complementares: o alargamento do público que passa a abranger uma comunidade que é mundial, e o esbatimento de fronteiras entre os dois domínios, público e privado, que não podem mais entender-se dicotomicamente. Muito do que era considerado privado torna-se agora assunto de discussão pública e, muitas vezes, com a consequente tradução legislativa, sendo um caso bem exemplificativo desta situação, o da violência doméstica. As questões da natalidade, o cuidado para com os mais débeis, o trabalho doméstico e outras temáticas que eram consideradas privadas são, hoje, assuntos debatidos publicamente e objeto de normativos legais. Assiste-se, assim, e por diferentes formas, à invasão do espaço público pelo que antes era considerado privado.

E também acontece o movimento inverso: a política/espetáculo, o mediatismo das figuras públicas, o interesse pelas suas vidas (mais do que pelas suas ideias ou projetos políticos) é bem sintomático das grandes alterações que se estão a produzir. O intimismo opera uma espécie de despolitização da vida pública: a atenção do eleitorado foca-se nos aspetos da personalidade e na revelação de aspetos da vida íntima das pessoas que têm – ou aspiram a ter – cargos públicos. Discutem-se mais as pequenas histórias, as intrigas e os escândalos e menos as propostas políticas. Também o crescente indiferentismo face a tudo o que é participação política, por exemplo, nos atos eleitorais, atesta um certo esbatimento do público enquanto lugar de argumentação e de troca de razões.

Mas, em simultâneo e, parecendo paradoxal, amplia-se o campo temático da discussão, nomeadamente em áreas que tocam todos os seres humanos como seja o caso dos direitos humanos e da preservação do meio ambiente, surgindo uma comunidade com carácter cosmopolita.

Desta maneira, o espaço público reformula-se a vários níveis, não só na temática, mas também no modo de exercício, indo por campos inimagináveis há poucas

¹⁵¹ Esta é a perspetiva defendida por Axel Honneth e que será objeto de análise no segundo capítulo da Parte II deste trabalho.

Como também será exposto na Parte II, no terceiro capítulo, a exclusão das mulheres da esfera da justiça segundo Martha Nussbaum tem a sua origem nesta visão dicotómica do público/privado.

décadas e integrando vozes e pontos de vista que sempre foram silenciadas. A comunicação tem um caráter horizontal e multidirecional, não se limitando os indivíduos a receber, mas também a produzir informação. Agora, o espaço público é, também, Ciberespaço.

Que riscos e potencialidades lhe são inerentes?

Poderemos ver sinais a indicar que o ideal de universalização estaria mais próximo de ser efetivado com uma comunidade virtual alargada à escala planetária, permitindo assim a informação e a ação conjunta. A *Internet* parece ser um novo espaço público, assumindo-se como fórum de discussão e de partilha, criando a situação paradoxal que leva, ao limite, o esvaziamento da dicotomia público/privado, mas sendo, também, um bom exemplo de como o espaço público não se pode definir por balizas geográficas/espaciais. De facto, o público entra totalmente no que parecia mais privado e a privacidade torna-se totalmente pública na estrita medida em que é publicitada.

As redes sociais digitais apresentam-se, assim, numa dupla vertente. Por um lado, permitem e ampliam o exercício da cidadania, pois todos podem participar (petições, apelos, fóruns de discussão, campanhas de solidariedade, recolha de donativos, etc) nas mais variadas situações num espaço que agora se assume como global. Por outro lado, qualquer pessoa pode, não só receber informação, mas colocar à discussão pública temas de seu interesse, os seus pontos de vista, os seus gostos e opções. Todos, indivíduos e organizações, têm acesso a todos, podendo comentar, levar à ação, influenciar decisões. As novas possibilidades decorrentes das várias vertentes do uso da *Internet* e as novas formas de comunicação, vincando a intervenção direta e a interatividade, trazem consigo oportunidades e o enriquecimento da cidadania. Novos caminhos de liberdade surgem ao lado de novas ameaças.

A organização e intervenção política tradicional assente em partidos políticos, parece dar lugar a uma cidadania digital, mas em que o real e o virtual são indissociáveis. Veja-se, a título de exemplo, os *eventos* criados virtualmente: eles permitem juntar realmente as pessoas e em situação de comunicação e interação. É conhecida a influência de alguns *blogs* e de redes como o *Facebook*, ou seja, os efeitos do mundo virtual no mundo real.¹⁵²

¹⁵² Durante todo o ano de 2011, assistimos às revoltas no Médio Oriente e no Norte de África designadas como “primavera árabe”, sendo patente a sua ligação às redes sociais. Nesse mesmo ano, a revista *Time* incluiu o bloguista egípcio Wael Ghonim entre as 100 pessoas mais influentes do mundo.

A globalização permite uma inclusão cada vez mais alargada, contudo, coexiste com novos focos de exclusão que põem em evidência as diferenças mas também salientam o comum, vinculando de novas formas os seres humanos e as sociedades. Ao associar-se, também, a novos formatos de comunicação, exige uma reformulação do espaço público. Neste sentido, parece-me inegável que, sendo testemunhas e também protagonistas de uma *ágora* que é agora do tamanho do planeta, é nossa tarefa assumirmos a realização da excelência que passa, hoje, por salvaguardar a possibilidade de um futuro para a humanidade e para a *casa comum*.

Daqui se depreende a importância da opinião pública e da sociedade civil, que, segundo Adela Cortina, considerada num sentido estrito, é constituída por associações cívicas, grupos profissionais e organizações do terceiro sector. É precisamente a sociedade civil que cerca a fortaleza do poder na expectativa de fazer ouvir a sua voz. O fortalecimento do espaço de debate público no qual se desenvolvem processos de discussão é um eixo fundamental para o envolvimento dos cidadãos, que assim, ao quebrar a apatia e o indiferentismo, revitalizam a democracia. É este procedimento que permite que o processo democrático seja mais que uma mera agregação de interesses privados.

Neste sentido, Adela Cortina avalia a opinião pública como um elemento fundamental na vida social, pois é construída no espaço público e envolve aptidões linguísticas e competências críticas e argumentativas. Diz a autora:

“ (...) a opinião pública crítica é em princípio um fenómeno social elementar, uma estrutura de comunicação pertencente ao mundo da vida, enraizada no espaço social criado pela ação comunicativa. Trata-se de um espaço público construído linguisticamente no qual é possível encontrar-se em liberdade.”¹⁵³

É, assim, o espaço do debate e da deliberação funcionando como uma espécie de voz que, junto das instâncias de poder, advoga decisões que tenham em consideração a universalização da liberdade. O seu sentido radica na ideia de *publicidade*, ou seja, de *uso público da razão* como forma de legitimar o poder político, como expliquei no

Os números divulgados em 2008 apontavam para a existência de 240 milhões de utilizadores de redes sociais em todo o mundo, e os de 2010, mostraram que só a rede social *Facebook* envolvia 500 milhões de utilizadores. Mas, apesar destes números impressionantes, não podemos ignorar o número também significativo dos que ainda não têm acesso às novas tecnologias de informação e comunicação.

¹⁵³ CORTINA, Adela, *CM*, p. 171.

ponto anterior. Fazendo uma simbiose entre o liberalismo político de Rawls e a ética do discurso de Habermas, a legitimidade do Estado é garantida não pela vontade do soberano ou de um grupo, mas pelo debate público. Este debate abrange não apenas o domínio do político, mas outras áreas, como, por exemplo, a economia, pois o compromisso social dos cidadãos apresenta-se numa vertente política, mas também numa vertente cívica. Segundo a autora, a razão é pública num tríplice sentido: é a razão dos cidadãos iguais, o seu objeto é o bem público e as questões da justiça e porque o seu conteúdo também é público.¹⁵⁴

Em todos os âmbitos, a marca decisiva da sociedade civil é a espontaneidade em oposição à coação exercida pelo Estado. Pode considerar-se também o lugar de encontro entre a racionalidade estratégica e a comunicativa. Assim, admitindo alguma ambiguidade inerente ao conceito de sociedade civil e reconhecendo que ele inclui realidades tão diferentes como a solidariedade e a concorrência, a autora não aceita a identificação do político/estatal com público e da sociedade civil com o privado e a respetiva relação dicotómica. Como também e, em consequência, não é aceite a atribuição, em exclusividade, de universalismo e de dignidade ao estatal e de particularismo e privacidade à sociedade civil.

Nos grupos da sociedade civil, criados de forma livre e espontânea, as pessoas aprendem a interessar-se e a participar nas questões públicas e, embora também neste domínio se verifique a existência dos diferentes tipos de vínculos, ele é, segundo a autora, a melhor escola de civilidade. A sociedade civil apresenta potencialidades de gerar energias, incentivos éticos, sendo o *lugar da esperança*, pois é dotado de “potencial ético universalizador”.¹⁵⁵

De facto, os diferentes vínculos que unem os seres humanos encontram-se em todos os âmbitos da sociedade e o núcleo a desenvolver em cada um é a intersubjetividade e a ideia de ser humano como pessoa e não apenas como animal político. Por isso, o conceito de esfera pública em Adela Cortina não parte nem do indivíduo nem da comunidade, mas de uma rede de linguagem composta por vínculos familiares, religiosos, políticos, económicos em relação de interdependência. Este conceito abrange todos os domínios da vida humana (não apenas o estritamente

¹⁵⁴ CF.CORTINA, Adela, *CM*.

¹⁵⁵ CORTINA, Adela, *CM*, p. 130.

político) onde é necessário participar e deliberar ultrapassando as preferências individuais e visando o querer comum.

Deste modo, a autora coloca a necessidade de uma ética pública, isto é, a forja do caráter das pessoas mas também das organizações e das instituições, mostrando que a política é inseparável da ética, o que é bem expresso pela própria noção de *razão pública* e está patente em todos os âmbitos da ética aplicada.

Em síntese, a resposta a uma sociedade “desmoralizada” encontra-se, segundo Adela Cortina, no desenvolvimento de um *ethos* dialógico sustentado na ideia de um sujeito autónomo e solidário, capacitado para construir uma democracia autêntica. Esta sustenta-se nos valores do respeito pela dignidade pessoal, pela tolerância e pelo diálogo racional. Como diz a filósofa:

“Uma democracia moralmente desejável – uma democracia radical – precisa de cidadãos críticos e autónomos, dispostos a avaliar as instituições e práticas em que nasceram, e a considerá-las como boas apenas se favorecem o desenvolvimento da autonomia, porque as instituições e práticas não são fins em si mesmas, mas meios ao serviço dos seres humanos concretos.”¹⁵⁶

Na verdade, o que anima o projeto filosófico de Adela Cortina são os seres humanos concretos, ou seja, as pessoas para cuja realização deve ser orientada qualquer comunidade política ou ética. Este tipo de pertença a uma certa ordem jurídica e política e que exige participação e diálogo é essencial para a realização dos seres humanos na sua autonomia, mas não é suficiente para dar conta da vivência humana na sua integralidade. Esta vai mais além: incorpora, também “o mundo da solidariedade positiva de quem, no seu coração, se sabe responsável por qualquer outro”.¹⁵⁷

Na perspetiva da filósofa espanhola, somos, assim, convidados à reflexão sobre um outro problema: qual o papel da religião na vida pessoal e na vida social?

¹⁵⁶ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 47.

¹⁵⁷ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 155.

Capítulo 3 – Pensamento político e herança religiosa: uma exigência de pluralismo no espaço público?

Na mesma linha do que foi feito nos capítulos anteriores, para a perspectiva ética, este momento da análise procurará situar o papel da religião no pensamento político cortiniano. Se outra razão não houvesse, o facto de ter escrito a obra *Alianza y Contrato* obrigaria, necessariamente, a fazê-lo. No entanto, como já se viu, o interesse pela problemática religiosa é uma marca importante no pensamento de Adela Cortina e da sua perspectiva sobre a integralidade humana. Nesse quadro, este ponto procurará, por um lado, trazer à luz a importância da proposta cortiniana nessa obra e, por outro, situar Adela Cortina no debate sobre a secularização.

Será orientado pelos seguintes objetivos:

- Analisar a posição de Adela Cortina sobre a religião no quadro da secularização;
- Mostrar como o pluralismo do espaço público inclui também as diferentes propostas religiosas;
- Refletir sobre algumas das implicações na forma de entender a razão e a fé decorrentes da visão cortiniana sobre a religião.

1 – *Alianza y Contrato* ou a impossibilidade de apagar o religioso da vida coletiva.

Numa sociedade pluralista e secularizada, que lugar pode ou deve ter a religião? Como perspectiva Adela Cortina o papel da religião e como concebe a sua relação com os outros âmbitos da vida humana que tenho vindo a analisar, a ética e a política?

Antes de *Alianza y Contrato*, a filósofa publica em 1995 a obra *Ética civil y religión*. É a primeira obra dedicada exclusivamente à questão da religião na sua inter-relação com a cidadania, sendo dominada pela questão que surge como título na introdução: “Podem os cidadãos ser crentes?”¹⁵⁸ Depois de uma exaustiva análise crítica

¹⁵⁸ CORTINA, Adela, *ECR*, p. 5.

de uma sociedade considerada em crise, Adela Cortina aponta algumas das causas dessa situação de crise a vários níveis, social, filosófico e de sentido, e que situa na falência dos ideais humanistas. Segundo ela, este fracasso acompanhou o fim das utopias políticas e o retrocesso da influência religiosa na sociedade.

Assim sendo, numa posição de otimismo antropológico que a caracteriza, e de modo a permitir que a crise não conduza à destruição, mas seja superada como momento de crescimento, ela considera a importância de trazer à luz, quer dizer, implementar os valores que a ética cívica integra, mas que a razão instrumental dominante sufocou. Esses valores - liberdade, igualdade, solidariedade - que são o suporte da ética cívica, encontram a sua raiz precisamente na tradição judaico-cristã. Ao identificar esta pertença que se torna bem saliente também no conceito de dignidade, Adela Cortina expressa a necessidade de evitar, por um lado, que a religião seja substituída pela ética cívica, ou seja, que a religião se torne uma moral deontológica de mínimos e, por outro lado, garantir a diversidade e a expressão pública da religião, como elementos integrantes de uma sociedade pluralista. A tese fundamental desta obra consiste em mostrar que, numa sociedade direcionada para mínimos de justiça, as propostas de máximos, onde se incluem as propostas religiosas, não podem ser impostas, mas também não podem ser silenciadas. É desta forma que a filósofa a enuncia:

“Não significa que os que têm propostas de máximos as silenciem mas, pelo contrário, que as continuem fazendo, não a partir da imposição, mas a partir do lugar apropriado para oferecer o amor, que é o diálogo e a vivência pessoal. Porque assim como a universalidade dos mínimos de justiça é uma universalidade exigível, a dos máximos de felicidade é uma universalidade oferecida.”¹⁵⁹

O interesse pela investigação acerca do fenómeno religioso despontou cedo no trabalho de Adela Cortina. Com efeito, a sua tese de doutoramento, como disse no Preâmbulo, é precisamente sobre a ideia de Deus no sistema kantiano. Às questões da religião tal como se colocaram na modernidade e como se colocam hoje, dedica o capítulo IV da obra *Ética Mínima*. Também a obra *Alianza y Contrato* é dedicada à reflexão sobre a religião enquanto integrante da racionalidade prática, particularmente o último capítulo *El Futuro del Cristianismo* onde, com o intuito de apontar algumas pistas para a compreensão da situação presente, mostra as raízes cristãs de uma ética cívica. Na obra *Ética Civil y Religión* a autora apresenta o seu modo de entender as relações entre cidadão e crente, entre ética civil e religião, mostrando as diferenças e, portanto que um âmbito não é redutível ao outro ou seja, que a religião não pode ser entendida como uma moral deontológica de mínimos mas também mostrar que a religião, no caso concreto, o cristianismo não pode ser entendido como algo supérfluo em relação às éticas de mínimos.

¹⁵⁹ CORTINA, Adela, *ECR*, p. 119.

Na verdade, a diferença entre ética de mínimos e ética de máximos não está no caráter público de uma e privado de outra. Pelo contrário, para Adela Cortina toda a ética tem uma vocação pública, quer dizer vocação de ser conhecida publicamente e objeto de discussão no espaço público. A diferença, reside então na forma como se impõem: uma, obrigando e exigindo, a outra, convidando.

Esta argumentação iniciada em *Ética civil y religión* é continuada e aprofundada por Adela Cortina, seis anos mais tarde, em *Alianza y Contrato*. Segundo a minha leitura, como já disse no preâmbulo, trata-se de uma obra que assinala um momento de viragem. A filósofa espanhola propõe-se uma análise dos vínculos humanos mostrando que estes podem ser encarados segundo duas narrativas/modelo, a do *Contrato* e a da *Aliança* que têm, precisamente, como referente o cristianismo (*Génesis*) e o contratualismo (Hobbes). Segundo a sua interpretação, na cultura ocidental prevaleceu a segunda e a primeira foi esquecida. Ora, para ela é, precisamente, este esquecimento da narrativa da aliança que conduziu ao esquecimento daquilo que é o pressuposto das inter-relações humanas nas diferentes esferas da vida coletiva: o reconhecimento recíproco da dignidade.

O que a narrativa do *Génesis* mostrará, segundo a autora, é que no início não foi o indivíduo em sociedade; foi a pessoa em relação com outra pessoa; que o reconhecimento de si se dá através da relação com o outro, mantendo um sentido de obrigação e reciprocidade. Este recurso à simbologia do *Génesis* permite, assim, sublinhar o caráter relacional do ser humano e, ao mesmo tempo, a ideia de que a racionalidade humana não é “pura” e não se esgota no cálculo. Sendo assim, o discurso do contrato não é suficiente para explicar as relações humanas e devem ser descobertos e desenvolvidos outros tipos de laços presentes no mundo político, ético e religioso.

Alianza y Contrato torna-se uma obra decisiva para a compreensão do modo como as relações humanas são concebidas e acerca do papel que a religião desempenha no pensamento cortiniano. De algum modo, completa *Ética civil e religión*, mostrando que a “desmoralização” e a crise de sentido têm a sua origem numa atitude que, pretendendo-se racional e humanista, ignorou dados importantes da racionalidade e do humano.

O núcleo da obra e aquilo que constitui a sua originalidade e, que, de certa maneira, responde ao problema colocado em *Hasta um Pueblo de demónios*, é a

categoria de reconhecimento, que será analisada na Parte II, segundo capítulo, deste trabalho. Esta categoria assume-se como o princípio que sustenta a ética, a política e a religião que, numa perspetiva de secularização, é entendida como parte do espaço público e integrante de uma cidadania complexa, pois

“Se a cidadania complexa é a que não ignora as diferenças, mas a que as acolhe no seu seio, como é o caso das diferenças sexuais ou linguísticas, também deverá acolher as diferenças religiosas e reconhecer que essa é uma forma de identidade tão respeitável como outras.”¹⁶⁰

Contudo, dada a subsistência de elementos ligados à tradição positivista e a uma visão da religião que a insere no espaço privado, na sequência da dicotomia público/privado de que antes falei, a inserção da religião numa cidadania complexa, suscita, ainda, alguns problemas. Apresentarei, de seguida, os contornos gerais, segundo os quais Adela Cortina os perspetiva.

1.1 - A questão da secularização e a resposta cortiniana.

A modernidade entendida por Max Weber como um processo de *racionalização* e *desencantamento*¹⁶¹ foi o tempo em que prevaleceu, configurando todas as instituições, a racionalidade científica e técnica que se ergueu como a razão e instalou a lógica da eficácia, da utilidade, da funcionalidade. Para aquele autor, o progresso corresponde a uma gradual racionalização e secularização, traço essencial das sociedades modernas e consequência da dissolução da cosmovisão religiosa que vigorou durante séculos. Nessas sociedades, o *espírito do capitalismo* ter-se-á configurado a partir da ética protestante e da ideia de que a existência, em todas as suas esferas, se

¹⁶⁰ CORTINA, Adela *Alianza y Contrato*², Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 176.
A obra será citada com a abreviatura AC.

¹⁶¹ CF. WEBER, Max, *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*⁴, trad. Ana Falcão Bastos e Luís Leitão, Lisboa, Editorial Presença, 1996.

Também Adela Cortina segue a posição que interpreta a modernidade como correspondendo à “morte sociológica” de Deus. A este propósito afirma: “O projeto da modernidade, marcadamente prometaico, excluirá paulatinamente toda a possibilidade de contar com “outro”, distinto do mundo, que participara no acontecer histórico. E, sem dúvida, o que verdadeiramente pensou a modernidade foi a morte sociológica de Deus.” CORTINA, Adela *EsM*, p. 175.

organiza racionalmente e que, com esforço, a *salvação* será encontrada. O fim do domínio da matriz religiosa teria conduzido a uma visão desencantada do mundo, em que “cada um tem o seu Deus” e cuja tradução seria o *politeísmo axiológico*. Nesta ordem de ideias, explica-se que a esfera religiosa seja associada ao domínio da subjetividade individual, o que estará relacionado com uma certa forma de entender a relação entre público e privado, considerando este como inferior.

Deste modo, a compartimentação e a separação de esferas sociais conduziram a que o domínio religioso fosse remetido para o privado e a dessacralização do mundo fez com que a religião fosse considerada assunto de estrita opção pessoal. Segundo Weber, o processo de *racionalização* não é exclusivo das sociedades ocidentais, pois sempre se assumiu como um traço da ação humana presente em todas as culturas, embora tenha sido no Ocidente capitalista que a razão calculadora e instrumental se tornou determinante nas condutas. Como referi anteriormente, o conceito de racionalidade que está aqui subjacente é o da racionalidade instrumental que prevaleceu na modernidade. Habermas embora retome a categoria de racionalização de Weber como a categoria fundamental para caracterizar a modernidade irá chamar a atenção para a distinção entre dois tipos de racionalidade: a estratégica ou instrumental e a comunicativa.

Neste sentido, a investigação que Weber realiza pretende averiguar em que medida as influências religiosas da ética protestante, associada ao ascetismo, e à previsibilidade das ações, contribuíram para o surgimento do espírito do capitalismo e da ideia de lucro como resultante de uma conduta racional na esfera económica. A *racionalização* crescente da ação social relacionada com o progresso científico e técnico irá pôr em causa as tradicionais formas de legitimação, conduzindo ao *desencantamento* do mundo¹⁶² ou, dito de outro modo, ao processo de secularização e, portanto, ao retrocesso das imagens religiosas e metafísicas do mundo.

¹⁶² O *desencantamento* do mundo é o conceito fundamental de Max Weber não só para o domínio religioso, mas também como forma de categorizar a modernidade. Embora o seu significado seja complexo, habitualmente entende-se como designando o fim de explicações mágicas do mundo, e a sua substituição pelas científicas.

Adela Cortina refere-se, neste termos, ao conceito de racionalização em Weber: “Na perspetiva de Weber, a evolução do ocidente consiste num processo de racionalização que não expressa outra coisa senão o progresso na vigência da racionalidade meios-fins, que se vai estendendo a todos os setores do sistema sócio-cultural, sobretudo à esfera da economia e da burocracia. Quer dizer, nos setores da vida pública, cresce o prestígio da racionalidade meios-fins até ao ponto em que ao falar de racionalizar o mundo moderno entende diretamente aplicar os meios mais adequados aos fins que se persegue, tendo em conta as suas possíveis consequências.” CORTINA, Adela, *EFCU*, p. 76.

Com efeito, a secularização é uma das categorias fundamentais para a interpretação do que foram estes tempos e a atitude que neles prevaleceu. O termo começou a ser usado no século XIX, inicialmente para designar a expropriação de bens eclesiásticos (situação que já remontava à questão das investiduras no século XI), sendo hoje frequente a sua interpretação como o nascimento do *século*, ou seja, a constituição de uma sociedade civil autónoma da esfera religiosa. Nesta ordem de ideias, Miguel Batista Pereira relaciona o processo de secularização com o Iluminismo e, portanto, com a constituição de uma esfera civil autónoma relativamente às estruturas político/religiosas tradicionais. Na sua ótica:

“O conceito de secularização ou de nascimento do século, hoje objeto de análises variadas, é a segunda face do conceito de Iluminismo, que, na polimorfia das suas manifestações, era um novo modo de pensar, oposto radicalmente à figura tradicional do pensamento e que introduziu um novo conceito de homem, dos seus direitos e da sua dignidade.”¹⁶³

Este processo coincide com a instituição do Estado moderno e um novo modo de pensar, o que exige coragem, o *pensar por si* kantiano. Assim, constitui-se também como um debate sobre a natureza humana. Não se trata de banir Deus, mas de superar a imagem de Deus como resposta à impotência humana e construir uma outra, que corresponda à autonomia e maioridade do humano. Embora suponha a prévia distinção entre sagrado e profano, não se situa como negação da religião, mas integra, segundo Miguel Batista Pereira, a própria dinâmica do cristianismo, estando presente na história do Ocidente, desde que foi proposta a separação entre os reinos de *César* e de *Deus*.¹⁶⁴ Embora tenha culminado na época moderna, a secularização é um movimento de etapas crescentes que incluem os seguintes momentos significativos: investiduras no

¹⁶³ PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo: Para uma Leitura do Discurso Moderno*, Coimbra, Livraria Minerva, 1990, p. 41.

¹⁶⁴ Contudo, para Miguel Baptista Pereira a secularização, entendida como crítica à sacralização do mundo reporta-se a um tempo ainda interior ao cristianismo, o seu início coincide com o da filosofia pois: “Ao nascer de uma crítica ao mito e à sacralização do mundo, a filosofia iniciou no Ocidente o processo lento de secularização, que a ideia bíblica de criação e a confissão da humanidade plena, sem mistura, de Cristo sobremaneira consolidaram e a Época Moderna culminou.” PEREIRA, Miguel Baptista, “Modernidade, Fundamentalismo e Pós-modernidade”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 2, 1992, p. 206.

século XI, despertar das ciências empíricas com Roberto de Grosseteste, doutrina da salvação pela fé (Lutero), autonomia da razão teórica e prática (Kant).¹⁶⁵

Esta representação da secularização, hoje comum, é bastante devedora da tese de Karl Löwith, segundo a qual ela é encarada como um mecanismo de transferência de paradigmas, como a passagem à história mundana dos atributos da história divina. E aquilo que era o horizonte de sentido num fim último, associado à ideia de salvação, passará agora para a história, expresso nas ideias de progresso e de emancipação. Neste sentido, as utopias dos tempos modernos não serão mais que a secularização da ideia cristã de salvação, pois formulam-se a partir da apropriação do legado judaico-cristão.

Fernando Catroga, ao fazer o inventário das várias interpretações acerca da secularização, aponta uma tipificação semelhante – a secularização como *transferência*: “(...) do conteúdo, dos esquemas e dos modelos elaborados no campo religioso, para o campo profano, o que acaba por relativizar a novidade radical dos tempos modernos, assim reduzidos à condição de herdeiros, não obstante todas as suas ilusões de auto-fundação.”¹⁶⁶ Contudo, o autor alerta para a excessiva dicotomia e para a necessidade de ter em conta que as novas realidades não só transformam, mas também integram as anteriores.

É também neste sentido que surge a análise de George Steiner, segundo a qual nos últimos 150 anos da História do Ocidente surgiram um conjunto de formas a que ele dá o nome de “mitologias” ou “crenças substitutas” como tentativa de se contrapor à erosão da religião e de ocupar o vazio deixado pela teologia.¹⁶⁷ Os três principais representantes destas narrativas de substituição são Marx, Freud e Levi-Strauss. Apesar do marxismo, da psicanálise e da antropologia de Lévi-Strauss se constituírem como edifícios de racionalidade, Steiner considera que são muitos os seus traços *mitológicos*. Diz o autor:

¹⁶⁵ Cf. PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo*, op. cit.

¹⁶⁶ CATROGA, Fernando, *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil*, Coimbra, Almedina, 2006, p. 17.

¹⁶⁷ Neste contexto Steiner entende por *mitologia* qualquer visão messiânica com pretensões de totalidade, onde é possível identificar formas de começar e de se desenvolver e que é capaz de gerar um conjunto de mitos próprios. STEINER, George, *Nostalgie for the Absolute. Nostalgia do Absoluto*, trad. José Gabriel Flores, Lisboa, Relógio D'Água, 2003, p. 13.

“As grandes mitologias que têm vindo a ser construídas no Ocidente desde o início do século XIX não são apenas tentativas de preencher o vazio deixado pela decadência da teologia e do dogma cristão. São, em si, uma espécie de teologia substituta. São sistemas de crença e argumento que poderão ser selvaticamente antireligiosos, postular um mundo sem Deus e negar uma vida depois da morte, mas cujas estruturas, aspirações e exigências feitas ao crente são profundamente religiosas na estratégia e nos efeitos.”¹⁶⁸

Todas estas construções teóricas se apresentam como visões messiânicas que contêm explicações sobre a história, a natureza e o futuro dos seres humanos, correspondendo à tendência que desde o início da modernidade e do predomínio do racionalismo científico e técnico, se instalou no Ocidente. Numa visão positivista, o desenvolvimento científico seria paralelo ao declínio religioso e afirma-se como capaz de satisfazer as aspirações humanas e realizar o progresso técnico e moral, como a *luz* que suprimiria as *trevas* da religião.

Segundo Steiner, às três mitologias racionais juntou-se um conjunto de superstições e interesses esotéricos, por exemplo, o fascínio recente pela astrologia, pelos extraterrestres e o paranormal e também pelas religiões orientais, sendo todos estes elementos o sintoma do sentimento de impotência e de vazio, que decorre do desgaste das cosmovisões religiosas.

De facto, o que se verificou é que nem o progresso material foi tão linear como o previsto, nem o desejo de verdade foi alcançado, nem as aspirações de ordem espiritual se realizaram. O que restou, segundo Steiner, foi a *nostalgia do absoluto*. Esta foi preenchida de formas muito variadas, mas sem conseguir responder à crise de sentido que afeta os seres humanos.

E, mesmo admitindo que resta a busca abnegada da verdade, por exemplo, no trabalho científico, Steiner chama a atenção para o carácter histórico e culturalmente determinado dessa busca e coloca a questão que é, a meu ver, decisiva: “Mas pode a ciência aplacar a nostalgia, a fome de absoluto?”¹⁶⁹

Penso que podemos situar Adela Cortina numa mesma linha de preocupações, embora a filósofa espanhola aponte diferentes formas de deslocação do religioso para outros âmbitos. Talvez no seu caso fosse mais apropriado falar em continuidade e não

¹⁶⁸ Idem, pp. 14/15.

¹⁶⁹ Idem, p. 70.

em substituição. De uma forma explícita a autora refere-se à transferência da esperança, “é a esperança cristã no cumprimento da promessa salvífica que se converte em esperança humana no cumprimento secular da emancipação.”¹⁷⁰ Na verdade, ela observa uma certa fidelidade ao sagrado, por exemplo, nas Declarações de Direitos Humanos, na rejeição de formas autoritárias de domínio na igreja e na sociedade e na emancipação de vários grupos oprimidos.

De algum modo, os pressupostos fundamentais da organização política e social das democracias liberais poderão ser vistos como secularização de conteúdos da religião cristã. É precisamente neste sentido que também Miguel Baptista Pereira fala da ambiguidade da secularização pois se, por um lado, parece pretender banir o sagrado da vida mundana, por outro, a emancipação pretendida alimenta-se de claras raízes cristãs. Corresponde, assim, ao mecanismo de transferência de que fala Karl Löwith e também Adela Cortina.

Por sua vez, Gianni Vattimo, embora com pressupostos diferentes, também sugere que a secularização, encarada de um modo positivo, é o traço característico da modernidade, sendo uma forma de aproximação ao cristianismo e não o seu afastamento. Aliás, ela é encarada como a própria essência do cristianismo. Vattimo, influenciado pelo pensamento de Heidegger, que interpreta como uma *ontologia débil* relaciona a filosofia que perspetiva, precisamente, como *pensamento débil*, e a mensagem cristã através de uma aproximação entre *secularização*, *debilitamento* e *encarnação*. Na sua ótica, a mensagem de Jesus, pondo de lado o nexo entre violência e sagrado, é equiparável à dissolução da metafísica. Diz ele:

“A encarnação, isto é, o rebaixamento de Deus ao nível do homem, aquilo a que o Novo Testamento chama *kenosis* de Deus, deverá ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época da pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação para o debilitamento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana.”¹⁷¹

¹⁷⁰ CORTINA, Adela, *EM*, p. 249.

¹⁷¹ VATTIMO, Gianni, *Credere di credere* (1996). *Acreditar em Acreditar*, trad. Elsa Castro Neves, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1998, p. 30.

Esta aproximação apresenta-se em circularidade: da ontologia débil deriva uma ética débil, mas chega-se a essa ontologia por via da herança cristã da recusa da violência.

Assim, a ideia da secularização como possibilidade de realizar mais plenamente a mensagem cristã, pode encontrar-se também em Adela Cortina, mas com uma significação diferente, pois esbate-se uma abordagem ligada à ontologia e à hermenêutica e acentua-se a sua relação à ação humana e, portanto, à ética. Para a filósofa espanhola, trata-se não de banir Deus, mas de encontrar uma outra forma para o enunciar e também de construir um outro entendimento da religião. Referindo-se aos traços essenciais das propostas religiosas da Ilustração e aos desafios que delas decorrem, a autora aponta como uma das novidades do século XVIII, precisamente a forma de colocar o problema de Deus. Este não é situado a nível ontológico ou cosmológico, mas no âmbito humano como forma de não cair no absurdo: é necessário que exista um Deus para que o mundo moral humano tenha sentido. Para quem se interessa e se compromete na realização da virtude, torna-se “moralmente absurdo que Deus não exista.”¹⁷²

O Iluminismo pretende distanciar-se do dogmatismo, eliminando a superstição e o fanatismo, submetendo os conteúdos da religião à análise racional, pretendendo, assim, devolver a pureza à religião. Mas esta resposta ao desafio do dogmatismo coloca, segundo Adela Cortina, o problema de reduzir a religião a uma moral esclarecida. De facto, no seu orgulho, a razão ilustrada caiu frequentemente na tentação de não vislumbrar os seus limites o que conduziu a um abismo, cujo expoente máximo ainda hoje é visível: por um lado, a vida pública *desmoralizada*, sem esperança (onde prevalece o modelo estratégico de racionalidade) e, por outro, uma fé privada, incomunicável e, por vezes, dogmática. E é este problema, nas suas duas facetas, que a filósofa tenta resolver.

Numa sociedade classificada como pós-secular, qual o sentido e o papel das religiões? Anunciada a *morte de Deus*, uma cosmovisão, a cristã, que dava sentido e tinha poder integrador, parece desaparecer. Terá sido assim? Ou, pelo contrário, assistimos a uma crescente ressacralização do mundo? Para além das referidas áreas de transferência em modelos racionais, surgem novos grupos religiosos, focos de violência

¹⁷² CORTINA, *EM*, p. 261.

fundamentalista, novas práticas nas religiões tradicionais, novas mitologias. A pluralidade não se refere apenas às diferentes religiões, mas engloba, também, outras visões do mundo pelo que Miguel Baptista Pereira, no texto que estou a citar, fala de *polimitia* como *jogo de visões de mundo concorrentes*, que entre si disputam e competem não já para se afirmarem no plano da verdade ou da forma de vida ideal, mas apenas como propostas de *pequenas narrativas*.

Não sendo fonte de legitimação do poder político, pois a maior parte dos estados afirma-se como laicos, a religião continua a ter uma importância decisiva no mundo atual, ao nível da influência social, de algumas posições de compromisso com os mais vulneráveis socialmente e também porque ainda é motivo de conflitos nalgumas partes do mundo. Numa sociedade pluralista, também a este nível, a religião não é fonte de integração social mas, recuperando o seu fundo positivo, poderá ser enriquecedora de uma cidadania complexa e numa esfera pública que deverá expressar-se a várias vozes, como referi no capítulo anterior.

Importa, então, perceber as razões deste *regresso* do religioso e, sobretudo, discutir se é de um *regresso* que se trata. É de igual modo importante analisar as formas que toma e a relevância que poderão assumir na edificação de diferentes visões do mundo e de perspetivas de saída para alguns dos problemas presentes.¹⁷³

Instituído o primado do princípio do prazer juntamente com uma certa repressão da espiritualidade, próprios de uma sociedade hedonista, onde faltam valores orientadores, emerge e salienta-se o potencial psicossocial da religião. Com efeito, as sociedades contemporâneas devido à grande ausência de sentido na vida pública e privada e ao facto de o princípio de poder se sobrepor à solidariedade, manifestam sintomas patológicos evidentes. A redução da vida humana ao saber e ao domínio da técnica, a crescente desumanização que se traduz no enfraquecimento da relação dos seres humanos entre si e com a natureza, conduziu à repressão de elementos essenciais do humano. Como refere Miguel Baptista Pereira: “Opulenta e eficiente na criação e na planificação dos meios, a razão instrumental esqueceu os fins e os valores e, ao impor a

¹⁷³ É interessante a referência que Miguel Baptista Pereira no artigo citado faz à tese de F.W. Haack segundo a qual as mais profundas mudanças do segundo para o terceiro milénio se realizam ao nível da religião e às alterações que desde as últimas décadas do século XX nela se verificaram. Estas alterações terão um peso maior nas mudanças sociais no Ocidente que a nova ordem política instalada no bloco oriental. PEREIRA, Miguel Batista, “Modernidade, fundamentalismo e pós-modernidade”, *Revista Filosófica de Coimbra*, - 2, 1992, p. 241.

tecnicidade a todos os domínios da vida, isolou o homem de uma natureza explorada e ameaçada de desertificação.”¹⁷⁴

Ora, é essa desertificação e esse vazio que, se por um lado, está na origem das crescentes perturbações a nível psíquico e social está, também ele, a fazer brotar novas formas de religiosidade, ou seja, manifestações do sagrado e do divino, muitas vezes diferentes das religiões tradicionais. A linguagem poética e a religiosa continuam a ser expressão das facetas mágicas e misteriosas dos seres humanos, sem as quais estes sucumbem à condição de *robots*. Nelas se procura saciar a *nostalgia do absoluto* de que fala Steiner.

Na linha de reflexão sugerida por Gianni Vattimo, poder-se-á situar em elementos pessoais e circunstâncias históricas o *regresso* do religioso.¹⁷⁵ A experiência do limite, o envelhecimento e ordens de razões ligadas a alterações políticas e filosóficas, nomeadamente as associadas ao declínio do positivismo e do historicismo, explicam a crescente importância da dimensão religiosa. De qualquer modo, se o retornar do religioso está associado a situações de incapacidade da razão perante os novos problemas das biotecnologias, da ecologia e das condições de vida numa sociedade massificada, essa derrota só por si não é justificação suficiente. O *regresso* é constitutivo da religião e não um dado puramente acidental.¹⁷⁶ Talvez o mais correto não seja falar em regresso, pois a religiosidade não desapareceu, esteve sempre presente, embora, por vezes, de uma forma oculta. O que acontece hoje é que a necessidade de mistério abre cada vez mais brechas num mundo, que começa a saturar pelo excesso de técnica e de desumanização.

Assim, pensar a contemporaneidade, quer na tomada de consciência das promessas antigas, as da modernidade, que não foram cumpridas, quer na perceção de que o mundo, este mundo, está a chegar ao fim e algo de novo se encontra em esboço, pode e deve envolver várias abordagens, sendo uma delas a que remete para a reapreciação do papel da religião e do fenómeno religioso na vida dos indivíduos e das sociedades.

¹⁷⁴ PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Secularização*, op. cit., p. 376.

¹⁷⁵ Cf. VATTIMO, Gianni, op. cit.

¹⁷⁶ Cf. VATTIMO, Gianni e DERRIDA, Jacques, *La religion* (1996). *A religião*, Trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio d'Água, 1997.

Este empreendimento justifica-se tanto mais se tivermos em mente que, embora atentos à diversidade cultural, nos encontramos inseridos numa cultura, a europeia, que, durante séculos, incorporou uma religião dominante: o cristianismo. É bem verdade que essa integração se fez não só pela via da identificação, mas também através de tensões, e roturas: dela fazem parte episódios de intolerância e fundamentalismo, mas também momentos de construção espiritual e cultural. E, se durante alguns momentos prevaleceu o conflito, hoje procuram-se novos caminhos teóricos e práticos e, também aqui, o diálogo entre saberes e a interpelação mútua são apontados como via a seguir. Adela Cortina situa-se entre os que partilham esta direção.

1.2 – Alguns contornos gerais do sentido da religião no pensamento de Adela Cortina.

Não se esgotando a existência humana nas questões da cidadania, mas envolvendo uma realidade mais complexa - o ser pessoa - é importante ponderar o significado de um certo tipo de vivências, por exemplo, a experiência do que vai para além do imediato e do empírico e se coloca como abertura ao transcendente, ao reconhecimento de um *Outro* que, sendo do domínio do invisível, surge como espelho em que cada um vê o rosto da sua humanidade. Significa isto que a compreensão da religião, enquanto experiência humana com características bem peculiares, não deve ser descurada. Por isso, Anselmo Borges considera que o problema de Deus é o problema essencial da filosofia, sendo uma questão *de* Humanidade e não apenas da Humanidade.¹⁷⁷

Também para Adela Cortina a religião é a procura de um sentido para a vida e para a morte, é a tentativa de “(...) dar à nossa vida um sentido que ultrapasse os limites da morte e ilumine dia a dia os nossos pequenos sentidos”, mas é também a possibilidade de que nos seja permitido ter “(..) um coração de carne e enterrar um coração de pedra.”¹⁷⁸ Assim, embora faça algumas alusões ao sentimento e à atitude religiosa considerada como atitude humana essencial, a filósofa espanhola desenvolve

¹⁷⁷ Cf. BORGES, Anselmo, *op. cit.*

¹⁷⁸ CORTINA, Adela, *ECR*, p. 56.

mais os aspetos que se referem à religião encarada na vertente institucional, situada histórica e socialmente. Descreve aquilo que é, em seu entender, a situação da religião na atualidade e adianta algumas observações sobre o futuro do cristianismo.

Parece-me indiscutível situar Adela Cortina num horizonte de preocupação pela dignidade da pessoa humana, sendo esse o pressuposto essencial da sua ética cívica e da sua defesa de uma democracia radical como anteriormente foi referido. Nessa medida, acentua a importância de mínimos de justiça que, partilhados e acordados por todos os afetados, garantam que cada vida humana seja respeitada. Na verdade, o que a filósofa de Valência pretende salvaguardar é o valor incondicional do humano que, passando por uma lógica de direitos e deveres, passa, todavia, também, pela consideração de um âmbito da existência e da ação humana orientado pela gratuidade que corresponde à generosidade espontânea, que leva à partilha do que não pode ser exigido como direito.

Com efeito, trata-se de salvaguardar a ideia de que nem todas as necessidades humanas têm correspondência na exigência de direitos. Há o campo da *graça* e do *dom*. E é este que se afirma, por excelência, como o religioso, aquele em que a relação com o *outro* escapa à lógica do deve/haver.

A religião é, assim, inseparável do humano, ou seja, de seres capazes de interpretar a realidade tentando encontrar um significado para a existência, que tenha a particularidade de reenviar para uma origem transcendente e resultante de uma ação de gratuidade. Recuperando a narrativa do *Génesis*, Adela Cortina pretende mostrar que é a presença do totalmente *Outro*, a relação e a *revelação* que envolve que é decisiva para uma aproximação à vivência religiosa. A autora liga-se à ideia de incompletude para que a narrativa da *Aliança* aponte e para o reconhecimento da identidade como um “eu” que só tem consciência de si quando diz um “tu”. Desde o início que a marca da humanidade está no esforço de superar a solidão, contrapondo-lhe o cunho relacional. No relato do começo fundacional foi “a pessoa em relação com outra pessoa.”¹⁷⁹ Como já foi afirmado, é, precisamente, a partir da obra *Aliança y Contrato* que, de uma forma mais incisiva, a filósofa espanhola se empenha em mostrar que existem outros laços entre os seres humanos que não apenas os de tipo contratualista e esses são os do reconhecimento recíproco. Remetem para a narrativa da *Aliança* que, a seu ver, foi esquecida e importa recuperar.

¹⁷⁹ CORTINA, AC, p. 16.

Parece-me ser também neste sentido que Anselmo Borges apresenta a questão de Deus como sendo constitutiva do humano, a que nos permite escapar ao vazio. E hoje, mais do que nunca, pois o tempo presente corresponde a um tempo de inquietações e de destruição, dado que, segundo o teólogo, vivemos a “maior noite (...) com que a humanidade alguma vez se terá defrontado ao longo da sua História.”¹⁸⁰

Mas a inquietação que hoje, em época de Holocaustos, está particularmente presente, é perene, ela transpõe as condicionantes espaço/temporais. Esta interrogação é o traço que se encontra inscrito em cada ser humano e que cada um transporta em si como *mistério* decisivo. Não é de um problema que se trata pois estes são possíveis de, mais tarde ou mais cedo, serem resolvidos por via racional. Encontramo-nos face a uma realidade à qual se tem acesso por outras vias e que reenvia para as questões últimas sobre o sentido do universo e da existência humana.¹⁸¹

De tal forma este *mistério* é constitutivo da humanidade que, quando as sociedades e os indivíduos fazem um esforço para o ignorar, a segurança básica da existência desaparece, assim como o sentido e a orientação. Ainda seguindo o pensamento de Anselmo Borges é essa a situação que se vive na Europa depois da proclamada *morte de Deus* e do *silêncio de Deus*, que desfez todas as seguranças as da fé e as da descrença, pois “A ausência de Deus tornou-se a ferida sempre aberta do espírito europeu, por maior que tenha sido o esforço feito para a esquecer, recorrendo a toda a espécie de narcóticos.”¹⁸²

Diagnóstico idêntico é feito por Adela Cortina, que considera a ausência de sentido e a falta de projetos individuais e coletivos inspiradores, como uma das maiores dificuldades do tempo presente, interpretando esta situação como resultante da conjugação de vários fatores, sendo um deles, precisamente, o retrocesso do sentido religioso da vida. Segundo ela, o pensamento encontra-se enfraquecido quando concebe a realidade como se fosse superficial, sem profundidade, trivializada. Desse modo, afasta o *mistério* e a interrogação sobre o sentido fica esquecida.

¹⁸⁰ BORGES, Anselmo, *op. cit* p. 15.

¹⁸¹ Anselmo Borges distingue problema, enigma e mistério. O primeiro refere-se ao que é resolvido racionalmente, o enigma indica as questões que nunca serão totalmente resolvidas, mas de cuja solução o ser humano, através da razão, se aproxima. O mistério é uma realidade na qual se crê, mas a que está vedado o acesso por via intelectual. Cf. BORGES, Anselmo, *op.cit*.

¹⁸² Idem, p. 19.

Esse enfraquecimento da nossa posição e do nosso pensamento acerca do mundo não se deve, segundo a sua ótica, tanto ao predomínio da mentalidade científica e técnica, mas sobretudo à prevalência de um certo modo de pensar e de estruturar a sociedade ao nível político e económico. O que imperou nas relações sociais foi uma lógica mercantil, de intercâmbio de mercadorias, de transações, de rendimento e eficácia.

O outro fator que contribui para esta situação decorre do interior das próprias instituições religiosas e do seu funcionamento. Na análise que faz, Adela Cortina constata que a estrutura hierárquica da Igreja tem contribuído, com algumas das suas atuações, para o abandono, pelo cristianismo, da dimensão de *mistério* e de interioridade.

O sucesso que nos últimos anos as religiões orientais têm no Ocidente mostra que elas contribuem para suprir a necessidade de interioridade, que não está a ser conseguida pela igreja católica. Nesta, canaliza-se a atenção apenas para aspetos de exterioridade e de poder, cometendo o erro de cálculo que consiste em considerar que o *mistério* não está ao alcance de todos, e acreditando que “Uma religião sem mistério e sem interioridade parece muito mais aceitável, muito mais “vendável” que uma que exige atos de fé no que não é totalmente racional, mas sim razoável.”¹⁸³ A racionalidade funcional e a burocracia administrativa que caracterizam outras áreas da sociedade atingem também as estruturas hierárquicas da Igreja, o que conduz à indiferença ou a uma repetição mecânica e não sentida dos rituais. De igual modo, a perda do sentido do *mistério* conduz a situações de doutrinação e, por vezes, também de manipulação.

Contudo, na sequência desta crítica da autora, pode perguntar-se se o acentuar de uma religiosidade orientada para a vivência subjetiva da espiritualidade não poderá acarretar o perigo de afastar a religião, neste caso, o cristianismo, da sua realização na

¹⁸³ CORTINA, Adela, AC, p. 180.

Na mesma linha destas observações, Adela Cortina faz uma crítica, a meu ver certa, aos próprios documentos episcopais e aos congressos e fóruns organizados que, sem força e sem criatividade, se limitam a repetir o mesmo que os burocratas da UNESCO. Só apresentam vozes discordantes quando falam do aborto ou da engenharia genética. De algum modo, trata-se aqui de vincar a importância de pensar o sentido da religião a partir do interior da existência humana, pondo de lado as facetas moralistas da religião. Aliás, estas observações podem situar-se na mesma linha da crítica que a autora faz ao *politicamente correto* e ao *eticamente correto*, como atitude expressa numa linguagem que hoje está bastante vulgarizada entre os cidadãos. Essa linguagem é também característica das instituições de cada país e das organizações internacionais nos seus documentos e declarações públicas. Cria-se, assim, uma espécie de novo catecismo que, segundo Adela Cortina, seria representativo das novas ortodoxias, não excluindo as de âmbito religioso.

vida mundana e na história. Não consistiria esta alternativa em retomar a privacidade atribuída à religião durante a modernidade e em remetê-la para uma expressão reduzida a pequenos grupos mais ou menos afastados do pulsar da sociedade?

Na minha leitura, a posição de Adela Cortina embora sublinhando a dimensão de interioridade e criticando a sua escassez, vai ser no sentido de uma vivência da religiosidade direcionada para o compromisso e para o esforço aplicados na denúncia da injustiça e de todas as situações atentatórias da dignidade humana. Dito de outro modo, é sugerida uma confluência entre a relação com o transcendente, como abertura do eu a algo que o precede e o excede, e uma configuração imanente, que se realiza num contexto cultural e histórico concreto.¹⁸⁴

Isto é, a lógica da Igreja não poderá ser a da sede de poder, a de fechar os olhos perante o consumismo e o utilitarismo, mas a da gratuidade, pois só essa é libertadora. Poder-se-á dizer que o paradigma é, para Adela Cortina, o de uma Igreja aberta ao mundo e à história empenhada na humanização das estruturas sociais e económicas.

Na verdade, parece-me que se pode concluir pela existência de dois vetores essenciais na proposta da filósofa de Valência: por um lado, o regresso à pureza do sentimento religioso vivido na interioridade e, simultaneamente, na compaixão em relação ao *outro*. A estes aspetos junta-se a exigência de uma Igreja menos clerical, que não procure o mero reconhecimento formal, mas seja *fermento* da sociedade. Daí a permanente chamada de atenção para a necessidade da discussão pública destas questões e para o desenvolvimento do diálogo não só entre os crentes de uma religião, mas também entre as diferentes religiões. Ou seja, também a religião não deve escapar ao paradigma dialógico.

A compreensão da posição de Adela Cortina sobre a religião deverá, então, tomar estes aspetos em consideração, pois servem de foco esclarecedor não só para a questão da relação entre racionalidade e fé e do seu conceito de racionalidade, mas também para aquilo que são os fundamentos da ética cívica.

¹⁸⁴ Em sintonia com esta posição, parecem-me bem oportunas as palavras de João Manuel Duque: “(...) a fé cristã não pode limitar-se a uma atitude de adesão espiritual, a uma Palavra ou a um conteúdo, também ele altamente espiritualizado – por vezes mesmo racionalizado. A fé cristã ou se articula de forma concreta, por isso também culturalmente, socialmente, sacramentalmente e institucionalmente, ou torna-se uma realidade vaga, indefinível e, em última instância, inexperimentável – quando muito, experimentável interiormente, o que a torna demasiado vulnerável ao constante perigo de projeção idolátrica dos desejos e necessidades de cada sujeito particular.” DUQUE, João Manuel, *Dizer Deus na Pós-modernidade*, Lisboa, Alcala, 2003, p. 203.

1.3 – Alguns ruídos do plano religioso no filosófico: a razão impura e o conceito de pessoa.

Expostos alguns dos traços gerais do pensamento cortiniano sobre a religião, vejamos agora quais são as consequências que daí decorrem para as noções de racionalidade e de fé e para o modo de entender a sua relação.

A investigação da filósofa de Valência sobre este assunto é realizada a partir de um exame detalhado e rigoroso dos dois termos - *racionalidade* e *fé* – partindo da ideia de que o entendimento de cada um deles determina o modo de conceber a sua relação. Por essa via, tenta desfazer algumas confusões que nesta área são abundantes.

Destaco, de início, duas ideias por ela expostas e que julgo serem férteis neste tipo de discussão, pois podem servir para evitar várias formas de dogmatismo. São elas: a razão não deve considerar-se como auto-transparente, mas deve ser concebida no seu caráter complexo e problemático e, no que à fé se refere, ela deve ser encarada como comunicável, como possuindo, também, uma base de argumentação que viabiliza o diálogo.¹⁸⁵

Partindo do pressuposto de que o saber humano é uma unidade, há então, segundo Adela Cortina, que questionar algumas ideias que se associam ao modelo de racionalidade que dominou os últimos três séculos: a ideia de que a fé é irracional e incomunicável, em paralelo com a ideia de uma *racionalidade* única cuja natureza seria clara e evidente.

Um primeiro esclarecimento passa por mostrar o erro de considerar a razão auto suficiente, ignorando o quanto ela deve, quer em termos históricos, quer em termos sistemáticos, à fé. À razão cabe novamente a tarefa do seu auto -exame, intento que, segundo Adela Cortina, permite pôr de lado a falácia abstrativa que acontece sempre

¹⁸⁵ Cf. CORTINA, Adela, *EM*.

Neste aspeto, Adela Cortina distancia-se claramente da dicotomia liberal público de privado, que remetia para este último as questões da religião e também da moral.

O teólogo português Anselmo Borges defende uma posição muito próxima desta. Segundo ele, crentes e ateus encontram-se no mesmo plano, pois para ambos a sua afirmação ou negação da existência de Deus assenta num ato de fé e, como seres racionais que são, precisam de apresentar razões. A crença em Deus não exclui a apresentação de razões. Diz ele: “Assim, o crente, o agnóstico, o ateu, em vez de se evitarem e excluïrem, devem encontrar-se e enriquecer-se mutuamente num conflito dialógico de razões, e, por paradoxal que pareça, num diálogo sincero e aberto, concluirão que há entre si muito mais sintonias do que poderiam supor à primeira vista. (...) A fé e a dúvida não se excluem.” BORGES, Anselmo, *op. cit.*, pp. 21/30.

que se ignoram a suas dimensões: histórica e sistemática. O conceito de *pessoa* é o exemplo-tipo de conceitos que a razão incorpora como seus, que são reconhecidos universal e publicamente como tal, esquecendo a sua origem. De onde surgiu esse dado: da nossa faculdade intelectual ou de um saber *revelado*? Acontece com este conceito o mesmo que com alguns outros: produzido num contexto religioso, pela revelação, foi incorporado pela racionalidade como se de produto seu se tratasse e sem necessitar de fundamento. Para a autora, *revelado* significa o que tem uma proveniência exterior, de um *Outro*.¹⁸⁶

Ao falar destas questões de fronteira, é necessário precisar que tipo de racionalidade se está a considerar, mas é igualmente importante que a religião reformule o seu discurso. Na verdade, segundo a filósofa espanhola, o que acontece é que se a fé não se sustenta a si mesma, mas, pelo contrário, precisa da ajuda da razão, também a razão não se desenvolveu à margem da tradição religiosa no contexto da nossa cultura, pois: “Deus emparelhou razão e fé a uma só junta (...) e não se pode lavar só com um boi; de forma que a razão é *impura* e a fé racional.”¹⁸⁷ Podemos concluir que aqui reside a especificidade da posição de Adela Cortina: considerar que a razão não é alheia às tradições, nomeadamente a religiosa e afirmar também que a fé é inseparável da razão, pois pode ser discutida e, portanto, sujeita a argumentação. A tradição religiosa, como qualquer tradição, expressa-se em interpretações a que não são alheias componentes racionais. É esta possibilidade de interpretação que é decisiva para se alcançar o *espírito* da *lei* e não ficar preso à sua *letra*.¹⁸⁸

De que modo esta posição contribui para que a alteração na forma de pensar o agir humano nas suas diferentes vertentes e de que modo pode ajudar na resolução dos

¹⁸⁶ Cf. CORTINA, Adela, *EM*.

¹⁸⁷ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 200.

Na análise que faz do fenómeno religioso, Adela Cortina distingue com toda a pertinência dois aspetos: a mensagem, neste caso, do cristianismo e as realizações resultantes do poder fático da igreja.

¹⁸⁸ Esta interpenetração entre os dois âmbitos e o reconhecimento da relação de pertença que nos liga à tradição cristã é mencionada por Gianni Vattimo. Este, embora protagonize uma posição bem diferente da de Adela Cortina, também salienta o facto de as conquistas teóricas e práticas, a organização da sociedade se radicarem na tradição hebraico-cristã. Para o autor da expressão *pensamento débil* existe uma certa relação entre o debilitamento que considera o traço característico do ser na modernidade tardia e o cristianismo, nomeadamente a doutrina da encarnação. Essa relação que inclui também aquilo que designa como a ética da não-violência assume a forma de circularidade: “(...) da ontologia “débil” como agora mostrarei, “deriva” uma ética da não violência; mas somos conduzidos à ontologia débil, desde as suas origens no discurso heideggeriano sobre os riscos da metafísica da objectividade, porque actua em nós a herança cristã da recusa da violência.” VATTIMO, Gianni, *op. cit.*, p. 36.

problemas com que a sociedade atual se depara, nomeadamente, no que se situa na raiz dos outros, a crise de sentido?

Para Adela Cortina, a razão deve começar por assumir as suas limitações e não esquecer o que nos seus conteúdos se deve à tradição religiosa. Mas, de igual modo, a religião terá que fazer suas as conquistas racionais do ser humano, ou seja, como declara a filósofa:

“Teremos que dizer que Deus quer, pelo menos, o respeito pelas três gerações de direitos humanos, quer dizer, o respeito pela vida, a liberdade de expressão, a liberdade de pensamento e consciência, o fomento das condições económicas e culturais que tornam isto possível, a defesa da paz e de um meio ambiente saudável.”¹⁸⁹

Rejeição dos vários tipos de fundamentalismo e de intolerância, e a vontade de que a mensagem cristã se concretize, é o que parece poder depreender-se destas palavras. Ambos os sistemas – racionalidade e revelação – para garantir alguma possibilidade de diálogo deverão abandonar o dogmatismo.

Na senda da demonstração da base racional do ato de fé e supondo a existência de diferentes racionalidades, Adela Cortina detém-se na investigação do critério que permitirá determinar a racionalidade de um dado sistema. Conclui que é a verdade, mas entendida não à maneira tradicional, como adequação, mas sim como coerência, como capacidade de justificação de dados, que devem relacionar-se de modo a que deles resulte um todo coerente.

Nesta aceção de verdade, como justificação e coerência, o dado da consciência – *Deus existe* – vai ser importante para a articulação e justificação de outros dados que intersubjetivamente são admitidos, sendo objeto de investigação o nível em que se situa. Não será, segundo a perspetiva de Adela Cortina, no nível lógico/teórico, pois a este nível as asserções requerem assentimento necessário, mas situar-se-á ao nível da ação humana, ou seja, no âmbito não da necessidade mas da liberdade.

Assim, a consciência de obrigações universais que se impõem a todos os seres racionais justifica-se admitindo a existência de algo que seja *finem in se* e que tenha um *valor absoluto* – a *pessoa* - fundamento da moralidade. Ora, as categorias tradicionais

¹⁸⁹ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 199.

(racionalidade, auto- determinação, função simbólica) que dariam o estatuto de superioridade aos seres humanos, e que legitimariam a sua dignidade, não são suficientes se tivermos em conta a extensão do conceito *pessoa*. Torna-se necessário acrescentar um dado cuja origem não se encontra na razão. Diz Adela Cortina:

“Para estabelecer a coerência do dado da consciência exposto (...) as categorias criadas pela razão são insuficientes. Não resta outro recurso lógico senão o de conectar este dado oferecido pela revelação com um elemento inovador, segundo o qual o homem possui valor absoluto e é fim em si mesmo porque é imagem e semelhança de Deus.”¹⁹⁰

Portanto, a coerência da racionalidade ao nível prático é garantida por esse dado proveniente da crença. E, deste modo, constatamos que não existem barreiras estanques entre as três dimensões da existência humana e que, ao nível da filosofia prática que dela tenta dar conta, acontece algo semelhante.

Penso que para a formulação desta posição teórica da filósofa espanhola não é alheia a sua vivência religiosa. Essa vivência interpenetra-se com os sistemas filosóficos com os quais contactou e que a influenciaram e irá estar na base de uma totalidade concebida como rede de ideias e de conceitos que constituem a sua filosofia prática. A composição do seu modo próprio de conceber a vida e o agir dos seres humanos é inseparável do seu diálogo com Kant e com a ética discursiva de Apel e de Habermas. Disso tratarei no capítulo que se segue.

¹⁹⁰ CORTINA, Adela, *EM*, p. 311.

Capítulo 4 – O horizonte problemático em que se move o pensamento de Adela Cortina – com e para além de Kant.

“A grandeza do homem não consiste em ser capaz de ciência, como pensava o aristotelismo, mas em ser capaz de vida moral, quer dizer, em ser capaz de se conduzir de tal modo que se torne digno de ser feliz, ainda que não chegue a sê-lo nesta vida; porque o sentido da existência humana já não seria o de alcançar a felicidade, (...) mas o da conservação e promoção do absolutamente valioso: a vida de todas e de cada uma das pessoas.”¹⁹¹

Estas palavras de Adela Cortina publicadas em *Ética*, no final dos anos 90 do século XX, terminam o pequeno parágrafo que dedica à *moralidade do dever* e são indicativas daquilo que, para ela, constitui o núcleo da ética kantiana. Kant é, precisamente, o filósofo que marca não só o início do trabalho filosófico de Adela Cortina, com a sua Tese de Doutoramento *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, mas que estará sempre presente como fonte primeira de inspiração.

Tendo apresentado nos momentos anteriores a obra e os traços gerais do pensamento da filósofa espanhola, pretendo no presente capítulo contextualizar esse pensamento no horizonte problemático em que se insere. E esse horizonte é o da discussão acerca do deontologismo e da racionalidade em ética e também acerca do sentido que o universalismo pode hoje assumir. De igual modo, estão em debate as questões da subjetividade e da intersubjetividade e da passagem de um momento da história da ética centrada na consciência, para um outro centrado na linguagem.

Deste modo, no presente capítulo proponho-me três objetivos:

- Mostrar a forma como algumas características da ética kantiana, nomeadamente o seu carácter deontológico, procedimentalista e racionalista estão presentes no pensamento da filósofa espanhola;
- Articular a influência kantiana com uma outra vertente que se torna estruturante do pensamento cortiniano: a ética do discurso;
- Fazer uma primeira apresentação da racionalidade *cordis* que, construída em diálogo com a matriz kantiana e discursiva, as supera na medida em que introduz novos dados, os da compaixão.

¹⁹¹ CORTINA, Adela, *Et*, p. 37.

De algum modo, este capítulo pretende contextualizar um problema, o de uma nova forma de colocar a questão da racionalidade, funcionando como propedêutico para a compreensão do modo como é equaciona a relação justiça/cuidado no pensamento cortiniano de que me ocuparei na Parte II.

1– O diálogo com Kant. A razão como faculdade do universal: universalismo e procedimentalismo.

O iluminismo é, na perspectiva de Adela Cortina, não apenas uma época histórica, mas uma forma de vida, um *ethos*. Esse *ethos* ilustrado do século XVIII tem o seu núcleo no conceito de razão que, tendo dado frutos no progresso das ciências da natureza, deveria ser alargado à filosofia moral, à religião e à política, ou seja, aos vários campos da ação humana. A tarefa da razão, apresentada por Kant de uma forma perentória – análise das suas possibilidades e limites – vai marcar uma época, indicando um caminho ao pensamento e apontando as balizas problemáticas dos séculos seguintes. E, a partir deste exercício de auto compreensão e auto análise da razão, consolidam-se três vetores: o exercício crítico da razão como oposição ao dogmatismo, os diferentes usos da razão com a consequente extensão do seu exercício ao âmbito prático e a diferenciação entre conhecer e pensar.

Quando, no século XX, se apontaram outros limites à razão que não os assinalados por Kant, estava-se, de algum modo, a continuar a mesma controvérsia. Com mais ou menos distanciamento, o empreendimento crítico constituiu-se como um caminho fundamental do pensamento filosófico, coexistindo assim no campo do debate argumentativo, os que se propõem demolir o edifício da racionalidade e os que se propõem a sua reconstrução. Neste último grupo se inclui Adela Cortina, que contrapõe ao conceito de *racionalidade* o de *racionalidades*. Ainda antes de surgir e de ser desenvolvida a noção de razão *cordis*, já em 1986, em *Ética Mínima*, a filósofa nega que exista *a* racionalidade e, acentuando o carácter problemático do termo, fala da coexistência de diferentes modelos de racionalidade.

Com Kant, a razão tornou-se a faculdade do universal, ou seja, a garante da possibilidade de dar ordem aos factos, de os integrar em categorias, as categorias do

entendimento. Mas também a nível da moralidade é faculdade do universal, pois é a razão que é criadora dos princípios orientadores da ação por dever, é ela no seu exercício prático, a autora da lei moral. A lei moral expressa sobre a forma de imperativo que ordena categoricamente, impõe-se como obrigação para todos os seres racionais: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.”¹⁹² É este o princípio do dever, juntamente com a consideração pela pessoa como fim em si, que inscrito na consciência individual obriga cada ser racional, elevando-o ao nível da moralidade.

É o respeito por este princípio, ou seja, o acordo da razão consigo própria, que permite ir para além da dimensão da animalidade e da sociabilidade e fazer com que os seres que são sensíveis e racionais se tornem pessoas. Mas é bom não esquecer: esta imposição é incondicional, vale sempre e vale para todos e é interior, não vem de fora, de convenções sociais ou jurídicas, é a obediência à lei, mas à lei criada pela própria razão. E por esta ordem de ideias, Kant distingue as ações conforme o dever e as ações por dever, sendo só estas últimas, as que são realizadas pela estrita obediência à lei moral, que têm valor moral. As outras são respeitadoras da legalidade e das convenções ou interesses e, na sua aparência, podem surgir como boas e estimáveis. O que as ordena são imperativos hipotéticos, ou seja, referem-se a ações realizadas como meio para alcançar algo diferente.

No contexto kantiano, é precisamente este poder da razão em dar lei a si própria, que fundamenta a autonomia e a liberdade humanas. Estas são, assim, a possibilidade de agir sem os condicionalismos empíricos ou sociais mas apenas pelo puro respeito pelo dever. Dito de outro modo, apenas as ações realizadas segundo a intenção de cumprir o dever, o que significa tratar todos os seres racionais como pessoas, como fim em si, são ações com valor moral. Por esta razão a ética kantiana é uma ética deontológica, ou seja, não se centra no conteúdo ou nas consequências, mas apenas no princípio que preside à ação.

Esta definição da ação moral pela estrita racionalidade e universalidade suscita, hoje, algumas questões. As mais frequentes referem-se à não consideração dos contextos e das consequências da ação e à consequente natureza demasiado abstrata da ética kantiana. Aponta-se muitas vezes também a dificuldade que advém do facto de, ao

¹⁹² KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela, Lisboa, ed. 70, 1992, p. 59.

centrar-se a moralidade na consciência do dever, não existir qualquer mecanismo para resolver as situações em que há conflitos de deveres.

Para além disso, por estar centrada na consciência, não consegue dar conta da complexidade do agir humano, nomeadamente no que se refere à interação social e comunicativa. As atuais éticas de inspiração kantiana tentam, de modos muito variados e cada uma à sua maneira, resolver estas dificuldades. Cite-se, como exemplo, Hans Jonas, autor que, inspirando-se em Kant, pretende reformular a ética chamando a atenção para a necessidade de ter em conta as consequências da ação, alertando para a responsabilidade dos seres humanos, particularmente numa época dominada pelo paradigma da técnica. Reformula o imperativo categórico kantiano colocando a obrigatoriedade de, ao agirmos, pensarmos nas consequências da nossa ação em termos de futuro, ou seja, mostra como é imperioso pensar se as consequências do que fazemos põem em causa a possibilidade de vida humana autêntica na Terra.

Sendo a ética de Adela Cortina uma ética de inspiração kantiana, impõe-se perguntar: como se posiciona a filósofa espanhola neste debate? Que argumentos usa para continuar a defender o universalismo? Poderá incluir-se no grupo dos que consideram a possibilidade de defesa do universalismo e do deontologismo, mas de modo a que inclua, também, a consideração dos contextos e das consequências?

Comecemos por considerar a existência de um grande plano de tonalidade claramente kantiana como aquele que serve de fundo ao projeto filosófico da pensadora espanhola: garantir a racionalidade do âmbito prático da vida humana. Aqui situada, torna-se claro o seu objetivo: demarcar-se do relativismo e do subjetivismo e mostrar a possibilidade de apresentar razões justificativas das nossas escolhas, ou seja, de escapar à arbitrariedade no domínio moral. Como já disse, para a filósofa espanhola os valores morais não se reduzem a emoções subjetivas que permanecem na obscuridade e no isolamento do íntimo de cada um, mas são um domínio sobre o qual se pode e deve falar e argumentar. Parece-me bem relevante esta posição de Adela Cortina naquilo que pretende garantir, ou seja, não deixar a razão debilitada e impotente perante as variadas ameaças que ao humano se colocam mas, simultaneamente, não deixar que a razão prática fique reduzida a razão estratégica, característica de posições conformistas que se limitam a descrever de uma forma “realista” o existente.¹⁹³ Ultrapassar o individualismo

¹⁹³ Em *Ética Mínima*, a autora expressa, de uma forma bem vincada a sua oposição ao ceticismo, emotivismo e relativismo pelas suas consequências ao nível da moralidade. Usa, inclusivamente alguma

e o relativismo, sustentar a razão como faculdade do universal também no domínio prático – é essa a orientação seguida.

Acercamo-nos, assim, de um dos problemas que, sendo inseparável da origem histórica da filosofia continua, ainda hoje, a ocupar um lugar central na reflexão: relativismo/universalismo. Esse, que era o propósito da filosofia transcendental no seu esforço crítico – justificar a universalidade e a necessidade de vários conteúdos que se apresentam à consciência, entre eles, os juízos morais – mantém-se como fonte de inspiração para a filósofa de Valência.¹⁹⁴ Contemporaneamente, fruto de várias inflexões, nomeadamente das que se seguiram ao apontar dos limites de uma filosofia da consciência, esta reflexão tornou-se mais complexa.

Vejamos como Adela Cortina desenha, adaptando à nova realidade do final do século XX, início do XXI, a matriz kantiana. Penso que os contornos desta configuração podem assim ser descritos: por um lado, um conjunto de argumentos justificativos do universalismo e, por outro, argumentos que surgem para rebater as insuficiências de um universalismo demasiado abstrato.

Comecemos pelos primeiros.

Na defesa do universalismo em ética, Adela Cortina parte da incorporação da teoria de L. Kohlberg sobre o desenvolvimento moral. Apesar de L. Kohlberg defender que nem todas as pessoas alcançam o nível de desenvolvimento moral pós-convencional, é a sua teoria que vai servir de apoio na argumentação.¹⁹⁵

Em sintonia com esse modelo, a filósofa espanhola considera que as sociedades atuais se encontram situadas num nível de desenvolvimento pós-convencional da consciência moral, ou seja, o nível em que são capazes de distinguir as normas de

ironia ao considerar que estas são “posições de salão” e cheias de um “sentimento de superioridade”, construídas de costas viradas para a vida real. Na linha de Dussel e da sua denúncia das gritantes injustiças que assolam o mundo, particularmente os países mais pobres, Adela Cortina quer garantir que a razão “fale”. Isto quer dizer: é preciso encontrar argumentos, razões que permitam ações transformadoras da prática social. As posições que “calam” são, na sua ótica, “eticamente cínicas”. CORTINA, Adela, *EM*, pp. 45/53.

¹⁹⁴ Cf. CORTINA, Adela, *DFTK*.

¹⁹⁵ Uma posição idêntica é assumida por outra filósofa espanhola, Esperanza Guisán que, embora seja defensora de uma teoria da “justiça como felicidade”, ao analisar a teoria da evolução social de Habermas considera-a como a prova de que não estamos condenados ao relativismo, uma vez que tanto a nível filogenético como ontogenético, o desenvolvimento é expansivo na medida em que caminha para etapas mais elevadas. Interpretação idêntica é atribuída à teoria do desenvolvimento moral de L. Kohlberg. Cf. GUIÁN, Esperanza, *Razón y Pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporânea*, Barcelona, Anthropos, 1986.

grupos e comunidades concretas daquilo que são os princípios universalistas, nomeadamente o princípio da dignidade humana. Só a partir desses princípios universais se poderão formular juízos morais, por exemplo, sobre o justo e o injusto.

Tal como foi defendido por Kohlberg, será viável a atuação segundo princípios universais; dito de outro modo, será possível o princípio da moralidade entendido como capacidade para nos colocarmos no lugar do outro.¹⁹⁶ É importante sublinhar que não se trata de normas com conteúdo universal, mas o que é defendido por esta teoria é a existência de uma estrutura cognitiva que, num dado momento do desenvolvimento individual, é capaz de atingir a universalidade. Essa estrutura permite a cada um ser capaz de se colocar no lugar do outro e atuar não de acordo com o legal, o esperado ou o aceite socialmente, mas segundo o que se coloca como correto do ponto de vista da humanidade.

Em consonância com este aspeto é acentuada a ideia de que o universalismo se prende com a forma dos juízos morais, ou seja, é um princípio formal da razão. Esta forma de entender o universalismo relaciona-se com a pretensão de validade intersubjetiva de que falarei no próximo ponto, dedicado à ética discursiva. Esse

¹⁹⁶ Adela Cortina usa como argumento em defesa do universalismo as investigações de Lawrence Kohlberg sobre o desenvolvimento da consciência moral, segundo as quais nesta última etapa, a pós-convencional, os indivíduos conseguem distinguir entre normas de uma sociedade ou grupo e princípios universais concernentes à dignidade humana. O primeiro nível na evolução da consciência moral (pré-convencional) corresponde a uma ação moral que tem apenas em consideração as consequências imediatas e a obediência à norma, esta é apenas para evitar o castigo ou para satisfazer desejos ou interesses individuais; o 2º nível (convencional) visa a manutenção da ordem social e da autoridade, a noção de justo e injusto corresponde ao que está estabelecido socialmente e a moralidade corresponde ao cumprimento do dever segundo a ordem estabelecida; o 3º nível (pós-convencional) corresponde ao nível em que a moralidade não está dependente das normas sociais vigentes, mas da possibilidade de estabelecer e de atuar segundo princípios de caráter universal.

Esta caracterização do 3º nível de desenvolvimento da consciência moral aponta, claramente, para uma ética deontológica que marca o âmbito do correto, isto é, das questões de justiça, deixando a questão do bem para outro plano. Embora na perspectiva de Kohlberg poucas pessoas atinjam este nível no desenvolvimento moral, Adela Cortina considera estas teorias como prova indireta do universalismo em ética.

Também a Teoria da Evolução Social de Habermas, que considera que as sociedades com democracia liberal, fruto da aprendizagem realizada, incorporaram nos seus esquemas cognitivos um nível de consciência pós - convencional quer a nível moral, quer a nível social, é apontada por Adela Cortina como fundamento da possibilidade do universalismo.

Um outro filósofo que, com alguma frequência, Adela Cortina convoca em apoio da sua defesa do universalismo é J. Rawls. De facto, J. Rawls, ao apresentar a teoria da justiça como equidade, reconhece o conceito de justiça como prioritário, em ética, relativamente ao conceito de bem. Os princípios morais são resultantes de uma situação original, hipotética, em que os participantes, sujeitos racionais estabelecem acordos. Os participantes desconhecem a sua situação natural e social e os seus interesses (véu da ignorância) o que garante que nenhum é beneficiado ou prejudicado, ou seja, estabelece a imparcialidade da justiça. Os princípios da situação de igualdade não se referem a interesses particulares e são indissociáveis de um processo de argumentação. Cf. CORTINA, Adela, *EM*, e *EADR*.

procedimento formal em relação às normas consiste, segundo Adela Cortina, em “indagar se tem a forma da razão, quer dizer, se é universal, incondicionada, se se refere a pessoas consideradas como fim e se tem em conta não só cada indivíduo, mas o conjunto.”¹⁹⁷ Como se depreende destas palavras, o princípio formal é o do imperativo categórico, que aqui aparece condensado nas suas várias formulações. Esta posição aponta, nitidamente, para uma ética deontológica que marca o âmbito do correto, isto é, das questões de justiça, deixando a questão do bem para outro plano.

Contudo, apesar da importância da teoria do desenvolvimento moral e social em termos de justificação do universalismo, Adela Cortina salienta a existência de uma espécie de semente de universalismo que, segundo ela, pode ser encontrada em todos os momentos históricos e não apenas na Modernidade. A figura de Antígona, que desafia as normas da cidade, colocando em seu lugar princípios universais, é vista pela filósofa valenciana como um antecedente bem elucidativo.¹⁹⁸ Assim, a sua reflexão sobre o universalismo organiza-se tendo em consideração que se trata de um vetor constitutivo de uma tradição cultural que atravessa a Grécia clássica, o cristianismo e se expressa, igualmente, nas atuais éticas de raiz kantiana. A questão que se coloca é determinar se esse traço cultural mantém, ainda hoje, algum sentido e, no caso afirmativo, como poderá ser defensável à luz de uma realidade que é o multiculturalismo.

Na verdade, por paradoxal que possa parecer, é precisamente à luz da realidade do multiculturalismo que, para Adela Cortina, a defesa do universalismo se torna mais premente. Com efeito, a concretização da justiça, do desenvolvimento e do respeito pelos seres humanos não poderá nunca realizar-se se as decisões forem tomadas tendo como objetivo a defesa de interesses privados ou grupais. Pelo contrário, construir uma sociedade desenvolvida e progressista implica sujeitar ao exercício crítico os vários padrões de cultura e ter em atenção interesses de todos os afetados. Diz a filósofa:

“Nalgum lugar sugeri que o princípio de universalização que consiste a nível moral no intento de se situar no lugar do outro na hora de defender interesses e tomar decisões, é o verdadeiro motor do progresso.”¹⁹⁹

¹⁹⁷ CORTINA, Adela, *EM*, p. 150.

¹⁹⁸ CF.CORTINA, Adela, *ERC*.

¹⁹⁹ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 271.

Por esta razão, como já referi no capítulo 2, a legitimidade das decisões não advém apenas da maioria, mas do princípio de universalização, ou seja, se são tomadas tendo em atenção os afetados. Assim, é possível ir mais além do imperativo categórico, pois já não se trata de racionalidade no sentido de criação de leis próprias, mas da “disponibilidade para as decidir e para as justificar através do diálogo.”²⁰⁰

Deste modo, é importante sublinhar que o significado do universalismo em ética não é de tipo substancialista, mas reside no procedimentalismo. De algum modo, a natureza procedimental da ética pode ser interpretada como a continuidade e a ultrapassagem do formalismo kantiano, que segundo Adela Cortina seria monológico. A sua tarefa, num mundo plural em termos de valores e culturas, consistirá em descobrir procedimentos legitimadores das normas e não em determinar conteúdos concretos. O fenómeno moral assume-se com um carácter normativo, rejeitando qualquer pretensão teleológica seja de índole metafísica, natural ou social. A tarefa da filosofia moral consiste em averiguar o valor prescritivo das normas, estabelecendo os procedimentos legitimadores de mínimos de justiça.

Contudo, pode falar-se de um *universalismo mínimo*, dado que embora exista a aspiração à validade universal das normas, não se pode ignorar o carácter histórico dos seus conteúdos.²⁰¹ Não ignorando o enraizamento cultural, mas partindo dele, é possível estabelecer princípios universais de justiça que sejam legitimadores das normas em qualquer comunidade humana. Temos, assim, que o pensamento cortiniano surge como expressão de uma tentativa de conjugar o universalismo com a referência aos contextos ou, dito de outro modo, sugere a ligação entre o deontologismo kantiano e a eticidade hegeliana, aquilo que a filósofa designa como a *dialética*

²⁰⁰ Idem, p. 139.

²⁰¹ Cf. CORTINA, Adela *EsM e EM*.

O universal, que corresponde a um conjunto de interesses reconhecidos através do consenso, é dotado de uma legitimidade que é sempre temporal e passível de revisão. Distingue-se do universalizável que se refere ao conteúdo, à matéria dos diálogos. Corresponde aos interesses dos diferentes grupos e indivíduos sujeitos a debate racional.

Sobre esta questão é de salientar o trabalho de Martha Nussbaum (de que falarei na Parte II) que, a partir do elencar de um conjunto de capacidades básicas imprescindíveis para um ser humano ter uma vida digna, sugere que sejam tomadas como critério transcultural para o desenvolvimento humano. Essas exigências de justiça deverão ser tomadas como princípios orientadores da ação política. Segundo esta autora, todas as espécies possuem um conjunto de capacidades cujo “florescimento” deve ser potenciado e todos os seres vivos, não apenas os humanos, são agentes de uma vida que deve ser respeitada, tendo em conta a “norma da espécie”. Assim, o decisivo para uma sociedade que se queira justa é determinar as capacidades a desenvolver para que cada membro das diferentes espécies tenha uma vida digna.

imanência/transcendência da racionalidade prática. Se é verdade que o procedimentalismo está enraizado em determinadas tradições, também é verdade que o sentido destas só é atingido na sua pretensão de universalidade.²⁰²

A defesa do universalismo afirma-se como decisiva para a compreensão e tomadas de decisão relativas aos conflitos sociais e culturais que atravessam todas as sociedades. Tem, por isso, incidências nas diferentes formas de organizar a vida em conjunto de um modo que, sendo atento às diferenças, seja igualmente justo, isto é, estabeleça condições de equidade entre todos.

Antes de mais, essa defesa é feita acentuando um traço de formalidade em ética, isto é, realçando os procedimentos na determinação das normas de justiça. Contudo, estes são interligados, pela autora àquilo a que poderíamos chamar um mínimo de conteúdo, ou seja, à constatação da existência de princípios morais universais cujo centro é o valor absoluto da pessoa. Na sua ótica, é inegável a existência, no atual contexto histórico e social, de uma base moral comum que garante o respeito pelas diferenças e também dá legitimidade às instituições.²⁰³ Se dirigirmos um olhar atento para a configuração em termos legais/normativos do que se passa no mundo, não podemos deixar de concordar com esta análise. De facto, podemos falar de uma “consciência normativa à escala mundial”²⁰⁴ que, fruto da cooperação e diálogo entre diferentes culturas e instituições, se encontra expressa em variados documentos e convenções internacionais.

Daí decorre que o universalismo exige que se considere o princípio de humanidade na sua aplicação a todas as situações que envolvem seres humanos, considerados em todas as suas diferenças. O princípio de universalização não é, afinal, mais que sinónimo de vida ética enquanto capacidade do ser humano para atender não aos próprios interesses, mas de considerar, nas decisões, os interesses de todos os outros que por elas são afetados. Uma posição que se situe num horizonte de universalismo não pode deixar de pensar as consequências da ação e a dimensão dialógica e

²⁰² Cf. CORTINA, Adela *EsM*.

²⁰³ Cf. CORTINA, Adela, *EM*.

²⁰⁴ BENHABIB, Seyla, *Situating the Self* (1992). *El Ser y el Otro en la ética contemporânea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, tradução Gabriel Zadunaisk, Barcelona, Editorial Gedisa, 2006, p. 78.

comunicativa dos seres humanos. Daqui decorre a necessidade de transitar de um universalismo abstrato para um universalismo dialógico.

Como poderemos, então, desenhar o percurso de Adela Cortina que vai da ética kantiana à ética discursiva? Como um traço de continuidade, sem grandes controvérsias, ou como uma linha de sucessivas contestações e fissuras?

O princípio da resposta poderá ser encontrado nesta sua afirmação:

“A primeira formulação do imperativo categórico que nos impelia a só considerar como moral uma máxima que pudesse ser universalizada, continua válida. Por isso a ética discursiva é universalista. Mas aposta – isso sim – num universalismo dialógico.”²⁰⁵

De Kant, a filósofa espanhola irá preservar a racionalidade, a deontologia e o universalismo, embora configurados num horizonte dialógico e de intersubjetividade. A ética do discurso representa para Adela Cortina uma forma de, usando uma matriz kantiana, conseguir superá-la e adaptá-la àquilo que são as exigências de um novo tempo histórico e, portanto, de uma nova realidade social e humana.

Deste modo, com Kant, mantém o núcleo essencial do seu pensamento: preservar o valor dos seres que não têm preço, mas dignidade e garantir a racionalidade do âmbito prático da vida humana como opção teórica que melhor se adequa ao seu objetivo prático: contribuir para uma sociedade mais justa. Esta pretensão é indissociável da defesa de princípios universais que, sendo articuláveis com a diversidade de contextos, deverão, igualmente ser pensados em termos da responsabilidade individual e coletiva, o que se traduz na necessidade de ir para além de Kant e destacar a dimensão dialógica da razão humana e as possibilidades emancipatórias do seu exercício crítico.

²⁰⁵ Em vários momentos, Adela Cortina apresenta o seu distanciamento relativamente ao carácter monológico da subjetividade kantiana e contrapõe a necessidade da intersubjetividade que é considerada como o traço essencial das éticas discursivas. CORTINA, Adela, *EM*, p. 234 e *EsM*, p. 75.

1.1– Da consciência à linguagem: o universalismo dialógico. A ética do discurso.

Em sintonia com K-Otto Apel e J. Habermas, com os quais estudou em Frankfurt, Adela Cortina interpreta o projeto da Modernidade, enquanto projeto de emancipação, como inacabado e, como tal, passível de ser completado.²⁰⁶ Parte integrante desse empreendimento filosófico é a defesa intransigente da racionalidade do domínio moral, tal como diz Habermas:

“O programa de fundamentação da ética do discurso tem como objetivo fazer derivar uma regra argumentativa para os discursos que podem fundamentar normas morais a partir das suposições de racionalidade deste tipo. Com isto pretende-se demonstrar que as questões morais podem, de facto, ser decididas racionalmente.”²⁰⁷

Deste modo, ao assumir a renovação da tradição moderna no domínio da moralidade, Adela Cortina defende, sob forte influência dos autores citados, a possibilidade de fundamentar racionalmente a moral a partir da linguagem e das suas possibilidades argumentativas. Comparativamente com outras éticas de tradição kantiana, a ética discursiva é avaliada por Adela Cortina como sendo a construção teórica que melhor possibilita uma ética cívica.²⁰⁸

O ponto de partida deixa de ser a subjetividade da consciência moral, lugar onde a lei surge e exige respeito, mas um outro dado, a ação comunicativa, entendida no sentido proposto por Habermas, ou seja, como a interação em que os sujeitos são interlocutores que orientam a sua intervenção tendo em vista uma meta, que é chegar a

²⁰⁶ A ética do discurso é apresentada por Adela Cortina desta forma: “No início dos anos 70 do século XX, surge em Frankfurt, pela mão de K-O Apel e J. Habermas, uma nova proposta ética que se vai configurando paulatinamente com um dos raios desse denso núcleo filosófico constituído pela pragmática formal (transcendental ou universal), pela teoria da ação comunicativa, por uma nova teoria da racionalidade, uma teoria consensual da verdade e da correção e uma teoria da evolução social.” CORTINA, Adela, *ED*, p. 533.

E também assim: “Nascida na década de 70, propõe esta ética encarnar na sociedade os valores da liberdade, justiça e solidariedade através do diálogo, como único procedimento capaz de respeitar a individualidade das pessoas e, ao mesmo tempo, a sua inegável dimensão solidária, porque num diálogo temos que contar com pessoas, mas também com a relação que entre elas existe e que, para ser humana, deve ser justa.” CORTINA, Adela, *Et*, p. 96.

²⁰⁷ HABERMAS, Jurgen, *Erläuterungen zur Diskursethik, Comentários à ética do discurso*, tradução Gilda Lopes Encarnação, Lisboa, Instituto Piaget, 1991, p. 132.

²⁰⁸ Cf. CORTINA, Adela, *EADR*.

acordo sobre normas com pretensão de validade universal.²⁰⁹ Sobre a ética discursiva, em cujas fileiras se integra, Adela Cortina sintetiza o seu programa, mostrando que, por ser de inspiração kantiana, esta ética é deontológica, universalista, formal e cognitivista, sendo que, ao mesmo tempo, se distancia de Kant:

“Temos que advertir desde o princípio que o nosso cognitivismo se enraíza numa filosofia da linguagem, não da consciência, o nosso deontologismo está impregnado de teleologismo, o nosso formalismo dá lugar a uma ética de atitudes e o nosso universalismo não pretende de modo algum a homogeneidade.”²¹⁰

Assim, embora subscrevendo a formulação do imperativo kantiano que só atribui validade à máxima que possa ser universalizável, a autora irá desenvolver esta conceção no quadro da ética discursiva integrando nela a ideia de que a competência comunicativa é o elo que liga todos os seres humanos. A grande modificação na forma de pensar a ética está precisamente nesta viragem que consiste em não partir de um dado ontológico ou de consciência, mas de um “factum linguístico”, o da ação comunicativa.²¹¹ Não é o ser, não é a consciência, mas a linguagem na tripla dimensão, sintática, semântica e pragmática que vai determinar uma nova direção que se incorpora na orientação mais geral da filosofia no século XX para os problemas da linguagem e da comunicação.

E, deste modo, o eixo da ética deixa de situar-se no conflito entre a consciência do dever e os interesses e as inclinações sensíveis e instala-se no diálogo entre sujeitos

²⁰⁹ Habermas distingue trabalho e interação, ação estratégica e ação comunicativa: “Por outro lado, entendo por ação comunicativa uma orientação simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo normas de vigência obrigatória que definem as expectativas recíprocas do comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. A ação instrumental orienta-se por regras técnicas que se apoiam num saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses sobre eventos observáveis, físicos ou sociais que (...) podem revelar-se verdadeiras ou falsas.” HABERMAS, Jürgen, *Technik und wissenschaft als “Ideologie”*. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, op. cit., p. 57.

²¹⁰ CORTINA, Adela, *ED*, p. 539.

Habermas reconhece explicitamente a filiação kantiana da ética do discurso na resposta à pergunta: o que é a ética do discurso, responde: “ Permitam-me que esclareça, em primeiro lugar, o carácter deontológico, cognitivista, formalista e universalista da ética kantiana.” De igual modo, esclarece as principais diferenças: a ética discursiva não faz a distinção entre o mundo fenoménico e numénico e “supera o ponto de partida kantiano, meramente interior e monológico, (...) conta com uma conciliação acerca da capacidade de generalização de interesses unicamente enquanto resultado de um discurso público organizado intersubjetivamente.” HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik. Comentários à Ética do Discurso*, op. cit, pp. 15/23.

²¹¹ CORTINA, Adela, *EC*, p. 177.

dotados de vontade racional, mas também da capacidade para, em conjunto, trocar argumentos com vista à legitimação das normas. Se a legitimidade da decisão não se encontra no solipsismo da consciência e se também não se submete ao império das maiorias, advém dos seguintes princípios: a participação, no diálogo, de todos os afetados pela decisão a tomar, a celebração do diálogo em condições de simetria, nomeadamente em relação à informação e à disposição dos participantes para chegar a uma decisão visando interesses universalizáveis.

Deste modo, tendo como base o universalismo kantiano e integrando-o, Adela Cortina vai ressignificá-lo, situando-o no contexto histórico e cultural do final do século XX. Conotando o universalismo com o procedimento dialógico e consensual, juntamente com os defensores das éticas discursivas, verifica-se, nesta autora, uma continuidade, mas igualmente um afastamento em relação ao universalismo tal como foi entendido pela ilustração. Entre outras razões, pela superação a sua natureza demasiado abstrata, pois esta, pela desvalorização das diferentes culturas, pode conduzir, segundo a sua perspetiva, a estados de inação. Estes não são, de forma alguma, desejáveis sobretudo pelas suas consequências limitadoras ao nível da intervenção cívica e da construção de horizontes de sentido. Diz a filósofa valenciana: “(...) o universalismo abstrato conduz, inevitavelmente, a um estado de anomia que, apesar dos desvelos habermasianos, não consegue devolver à vida nem a esperança ou o consolo e nem sequer o sentido.”²¹²

É importante reconhecer que estamos sempre inseridos em tradições e comunidades culturais e históricas e que é a partir delas que dialogamos. O próprio universalismo moderno integra, também, uma certa tradição, a que foi dominante no pensamento ocidental nos três últimos séculos.

A apologia do universalismo permite, igualmente, evitar um certo indiferentismo em que tudo se equivaleria, o que tornaria difícil ou impossível a denúncia de situações de injustiça e qualquer tentativa de transformação social.²¹³ Será, então, indispensável

²¹² CORTINA, Adela, *EsM*, p. 81.

²¹³ Parece-me que a posição expressa por estas palavras permite abrir vias que escapem a posições etnocêntricas e androcêntricas que durante muito tempo foram dominantes nas éticas de inspiração kantiana. Afigura-se como ajustada à salvaguarda das diferenças culturais das distintas comunidades e grupos e da sua possibilidade de comunicação e, ao colocar o diálogo entre os afetados como o procedimento adequado, viabiliza, na prática, o universalismo.

para um projeto filosófico com desígnios de intervenção, esvaziar o universalismo do seu caráter monológico, homogeneizador e imutável.

Por esta razão, o universalismo hoje já não pode corresponder apenas à admissão de princípios abstratos e gerais, mas à ideia de que esses princípios devem ser entendidos não como ponto de partida, mas como o resultado de um determinado procedimento que envolve debate público, meio indispensável para chegar ao que serão normas justas e razoáveis. Ao pôr a ênfase no processo de diálogo, o universal será, nesta aceção, o resultado ao qual se chega após um procedimento que consiste no confronto argumentativo entre todos os afetados por uma norma e que se consideram como interlocutores válidos. Esse resultado, que se baseia na decisão racional, é sempre revisível e progressivo, sendo encarado como momento de uma construção gradual de aproximação ao que pode ser reconhecido como humano.

A ética discursiva contribui, também, de forma significativa, para a ressignificação dos conceitos de autonomia e de sujeito moral. Este deixa de ser equivalente à noção de uma consciência a que o dever se impõe como imperativo e transmuta--se no interlocutor, no que usa as suas competências linguísticas para na e através da relação com os outros encontrar as decisões mais razoáveis, não apenas em termos imediatos, mas também em termos de futuro. As opções mais razoáveis expressam-se em normas a que se chegou por esta via e cujo conteúdo traduz interesses universalizáveis. Depois de referir o novo sujeito moral como aquele que exige respeito pelos seus direitos mas, simultaneamente, é capaz de assumir pontos de vista universalizáveis, diz Adela Cortina:

“E isto, como veremos, leva-nos a uma nova ideia de sujeito, a do ser humano como interlocutor válido, em que se articulam duas noções: a de que cada ser humano concreto é um indivíduo peculiar, cuja idiossincrasia deve ser respeitada, mas que também é capaz de assumir a perspectiva da universalidade, quando é preciso decidir normas que o afetam a ele e aos outros, capacidade que, em determinada tradição, se chamou autonomia.”²¹⁴

A ideia de autonomia e racionalidade remete, neste contexto, para a de disponibilidade para o diálogo entre cidadãos entendidos não de forma abstrata mas como os que, num dado domínio da ação social são afetados. O que significa que a

²¹⁴ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 18.

intersubjetividade se torna a categoria fundamental na decisão moral, dado que esta é “a decisão intersubjetiva de todos os que se encontram afetados por ela.”²¹⁵

A ação comunicativa apresenta-se não como um facto moral, mas como um dado transcultural que opera, segundo Adela Cortina, uma mudança de paradigma expresso na transição do “eu penso” ao “nós argumentamos”²¹⁶. Esta transição permite, segundo a autora, superar a falácia etnocêntrica e abstrata da ética kantiana, respondendo a algumas das suas limitações com aquilo que se poderá classificar como uma certa *dialética imanência/transcendência* da racionalidade prática que, como antes referi, embora ultrapassando os contextos e as culturas e não se reduzindo a eles, deverá aí descobrir as suas raízes.

Poderá interpretar-se esta posição como tentativa, a meu ver, conseguida, de “salvar” o universalismo, preservando a sua articulação com o contextual. Contudo, ela não deixa de colocar outras questões. Entre elas salienta-se a que se refere ao envolvimento dos participantes e dos excluídos do diálogo e às circunstâncias que o possibilitam ou não numa situação de simetria. Partindo de um princípio maximamente intersubjetivo e não moral (a ação comunicativa), produzir-se-á um progresso relativamente a Kant, pois, como ela afirma em *Ética sin Moral*, “Tem que demonstrar-se que o nosso princípio ético não reflete só os preconceitos dos adultos, brancos, europeus e educados ao modo burguês, como aconteceria se partíssemos da consciência moral”.²¹⁷

Deste modo, há um distanciamento em relação à vertente formalista e abstrata e uma aproximação a um conceito de humanidade menos excludente, pois já não se trata deste ou daquele grupo (os ocidentais, os letrados, os homens), mas o *que fazer?* kantiano pode ser entendido como problema que se coloca, agora, à humanidade no seu conjunto e na sua diversidade.

A racionalidade comunicativa apresenta-se, agora, como uma hermenêutica crítica em que se manifesta a consciência de que qualquer ato de fala se realiza sempre a

²¹⁵ CORTINA, Adela, *EM*, p. 71. Na mesma obra, na página seguinte Adela Cortina afirma: “São, pois, os afetados quem deve decidir que interesses devem ser satisfeitos em primeiro lugar, mas, para que tal decisão seja racional, argumentável, não dogmática, o único procedimento moralmente correto para a alcançar será o diálogo que culmine num consenso entre os afetados.” Esta ideia é reafirmada em muitos outros momentos nomeadamente: *EADR*, p. 136 e *EsM*, pp. 186/ 187.

²¹⁶ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 136.

²¹⁷ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 185.

partir de um certo contexto, de uma determinada tradição, mas em que as pretensões de validade normativa deverão ter um alcance universal.²¹⁸ Mas, se é claro no contexto das éticas discursivas que a validade passa pelos procedimentos, estes, segundo Adela Cortina, não excluem atitudes, disposições, virtudes. A estrutura da ação racional, tal como é entendida pela filósofa, inclui um momento teleológico e, por isso, “procedimento e *ethos* não têm que ser opções disjuntivas, já que a percepção de um procedimento como valioso gera um *ethos* correspondente.”²¹⁹

A decisão não cabe à vontade que, obedecendo à lei que ela própria cria, é autónoma, mas, pelo contrário, só pode ser intersubjetivamente analisada, debatida e realizada. E nesse processo de diálogo intersubjetivo, há que ter sempre presente os efeitos não só para os indivíduos mas para a comunidade. A meu ver, esta interpretação de Adela Cortina, embora se sustente na matriz kantiana, reflete também o seu convergir para alguns aspetos que não podem ser omissos na reflexão ética contemporânea.

Para além dos já referidos e que têm a ver com os contextos, deve juntar--se a questão das consequências da ação. Nesta linha, e em sintonia com outras vozes, por exemplo, a de Hans Jonas e a sua reformulação do imperativo categórico, perspectiva-se a noção de responsabilidade, o que pode ser, de algum modo, interpretado também como uma forma de levar “às últimas consequências” o que estava presente na lei moral, tal como era expresso nas diferentes formulações do imperativo.

A responsabilidade a nível individual e a nível social é inseparável do agir ético. Daí que o grande traço diferenciador da pensadora espanhola relativamente a Kant seja juntamente com a inclusão de todos os seres humanos no âmbito da moralidade, a defesa de uma ética cívica, isto é, de uma ética das organizações e instituições, nacionais e internacionais. As questões da moralidade não se colocam apenas em termos da consciência do dever, mas remetem para um conjunto de direitos individuais inseparáveis da responsabilidade e cuja defesa é norteadora do funcionamento das instituições políticas, económicas e jurídicas.²²⁰

²¹⁸ Cf. CORTINA, Adela, *EsM*.

²¹⁹ Idem, p. 224.

²²⁰ Cf. CORTINA, Adela, *EADR*.

Mas, face àquilo que é o traço fundamental das éticas discursivas, a ideia de uma comunicação que integra todos os participantes no diálogo, todos os que procuram, através da argumentação chegar a um acordo comunicativo que pode ou não tomar a forma de consenso, levanta-se, de imediato, a questão sobre os que não têm voz, os que não têm acesso a nenhum fórum ou tribuna. Poderão estes ocupar um lugar na comunidade real de comunicação?

Quer por razões que se prendem com o desenvolvimento moral, que faz com que muitas pessoas não se encontrem no nível pós - convencional, quer por razões sociais e económicas, muitas pessoas se encontrem à margem. Em que condições poderão, então, constituir-se como interlocutores válidos no diálogo?

Em resposta a este problema, toda a obra de Adela Cortina, nos seus vários momentos, insiste na necessidade de considerar as circunstâncias em que o diálogo decorre e na necessidade de este se realizar segundo condições de simetria e, portanto, de atender a um conjunto de exigências que tornarão efetiva a participação de todos os interlocutores.²²¹ Esta preocupação da filósofa espanhola é comum a todos os autores que se filiam na linha da ética discursiva, pois se os processos de legitimação decorrem do diálogo há que investigar as condições de todo o tipo, começando pelas sociais e económicas, que vão interferir no acesso ou não de todos os afetados aos processos dialógicos.

É o caso de Seyla Benhabib, que embora situando-se numa linha de investigação diferente da de Adela Cortina, também tenta reformular o universalismo da ética discursiva, mostrando que, muitas vezes, os diálogos não são exteriores às relações de poder, mas são constitutivos destas, o que leva a que interesses particulares se apresentem como se fossem gerais. Para esta filósofa, o crítico social deve ter presente o papel das redes socioculturais de comunicação que fixam agendas sobre o que deve ou não ser discutido e a própria linguagem usada na discussão dos diferentes temas. Segundo Benhabib, não devemos esquecer que o espaço público é também um espaço de poder e, a partir daí, re-equacionar o modo como a dicotomia público/privado foi colocada. Na verdade, no pensamento político moderno ela manteve-se associada a

²²¹ Esta é também uma preocupação expressa por Enrique Dussel e por todos os representantes da chamada ética da libertação e tema do diálogo entre Apel e Dussel acerca dos excluídos do discurso. Este diálogo iniciou-se a partir de um primeiro encontro entre os dois filósofos ocorrido em Buenos Aires em 1985 nas Primeiras Jornadas Iberoamericanas de Ética e teve continuidade num Seminário Internacional em Friburgo, em 1989. O diálogo filosófico que decorreu entre 1989 e 2001 está na origem da obra *Ética del Discurso, Ética de la Liberación* editada em 2004 pela Editorial Trotta.

outras dicotomias que traduziam a secundarização e exclusão de alguns grupos, nomeadamente as mulheres.

Assumindo que o tempo presente está repleto de paradoxos e perplexidades e que muitas das promessas do iluminismo se transformaram de forma irreversível, Seyla Benhabib admite que existem ainda alguns aspetos da Modernidade que poderão ser reconstruídos. Neles inclui, precisamente, o universalismo moral e político, re-significado com o contributo das perspetivas feministas, comunitaristas e pós-modernas. Esta autora tenta esbater as fronteiras que habitualmente se estabelecem entre estas diferentes posições defendendo a viabilidade do universalismo embora com contornos muito próprios, universalismo interativo, assente numa compreensão não formalista e atenta aos contextos e que é apresentada na obra *Situation the Self*.²²²

Ao enveredar pela reformulação do conceito de racionalidade, propondo uma racionalidade comunicativa Adela Cortina parece situar-se numa posição de

²²² Cf. BENHABIB, Seyla, *Situation the Self* (1992). *El ser y el Otro en la ética contemporânea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, op. cit..

Benhabib, teórica feminista, pretende ressignificar o universalismo, orientando a sua investigação a partir da questão: como podem as perspetivas feministas contribuir para a filosofia moral? Com Adela Cortina, partilha a ideia segundo a qual o legado maior da modernidade, o universalismo, pode ser ressignificado. Mas diferentemente desta pretende fazer essa ressignificação a partir de alguns contributos do feminismo, comunitarismo e pós-modernismo. Este trabalho deverá envolver três domínios: questionar o sujeito abstrato, desenraizado, autónomo e masculino privilegiado pela tradição, manifestar reservas de ceticismo em relação a uma razão legisladora, articulada como imparcial e neutra e mostrar a sua incapacidade de lidar com as situações concretas com que a razão prática se depara. Assim, e tendo como ponto de referência as investigações de Gilligan, Benhabib opera o que a própria considera uma alteração de paradigma, pois colocar as mulheres não só como sujeito que realiza a investigação, mas também como objeto de investigação nas ciências sociais, supõe alterações não só ao nível moral mas também epistemológicas. Segundo esta autora, a exclusão das mulheres não representou apenas uma omissão política e moral, mas tratou-se também de um *déficit* em termos epistemológicos.

Ao nível da ética, o que se propõe é um alargamento do ponto de vista moral e do juízo moral, considerando que este inclui não só a perspetiva da justiça mas também a da atenção aos contextos, às relações e ao cuidado. Chama a atenção para o facto de o sujeito do juízo moral ter uma génese psicossocial e contrapõe à ideia de consenso das éticas comunicativas a ideia de uma conversação moral permanente, pautada pelo respeito e pela reciprocidade.

Na obra citada, *Situation the Self*, Seyla Benhabib procede a uma análise do relativismo cultural, mostrando as limitações e simplificação excessiva das conceções que defendem que a ética comunicativa privilegiaria as instituições e princípios das sociedades democráticas, apresentando-os como se fossem o ponto de vista moral dos cidadãos. A forma como por vezes se analisa a influência, a partir do século XIX, da cultura ocidental em termos mundiais não expressa a complexidade do encontro entre a Europa e os “outros”. A essas análises também escapa um novo dado: a humanidade é cada vez menos uma ideia reguladora e aproxima-se cada vez mais de uma realidade. Benhabib também chama a atenção para o simplismo que consiste em fazer uma análise das diferentes culturas como se elas fossem ilhas isoladas. Assim, em seu entender, há que ter em conta questões metodológicas e epistemológicas que permitam, na realização da investigação, ter em consideração os processos de influência e interação entre civilizações e culturas ao longo da história e na contemporaneidade. Também uma abordagem hermenêutica que tenha presente que na compreensão do passado e das diferentes culturas os pressupostos de cada um e o modo como interferem no diálogo, os ajustes e reformulações em face das respostas do “outro”, é necessária.

proximidade em relação a Seyla Benhabib.²²³ Contudo, existem significativas divergências, resultantes antes de mais do facto de Seyla Benhabib se servir dos contributos do feminismo e do pós-modernismo para essa reformulação e para a consequente forma de entender o universalismo. De facto, esta autora enfatiza a ideia de que o princípio de universalização não se reduz ao acordo comunicativo, mas envolve a reversibilidade de perspetivas, ou seja, a capacidade de julgar do ponto de vista do outro. O que acontece é que o outro aqui é o *outro generalizado* mas também o *outro concreto*. Temos, assim, uma proposta de compromisso entre o respeito pela dignidade que qualquer indivíduo humano merece e as relações éticas constitutivas da vida real e, portanto, de cada história de vida. Diz Seyla Benhabib:

“De acordo com o ponto de vista do “outro generalizado”, cada indivíduo é uma pessoa moral investida dos mesmos direitos morais (...). O ponto de vista do outro concreto, pelo contrário, exige-nos que olhemos para a pessoa moral como um indivíduo único, com uma história de vida, determinadas disposições e capacidades, assim como necessidades e limitações.”²²⁴

²²³ Adela Cortina menos incisiva na crítica ao iluminismo defende que não é necessária alteração de paradigma mas apenas pôr em prática as ideias que, em sua perspetiva integrariam o projeto da modernidade relativamente aos direitos das mulheres e à sua participação na vida pública. Pondo de lado a ideia de que as mulheres seriam cidadãs passivas, como alguns autores defenderam, o que é necessário é efetivar a sua condição de cidadãs ativas.

Embora não proponha uma alteração paradigmática e não enverede pela investigação das questões de género, encontramos em Adela Cortina alguns apontamentos dispersos na sua obra próximos destas preocupações. No último capítulo da obra *Ética sin Moral*, a autora aborda os estereótipos do masculino e do feminino e os seus efeitos danosos que ainda hoje se podem observar. Associa a distinção entre “qualidades” masculinas e “qualidades” femininas à própria história da humanidade e ao desejo humano de identificar e classificar que terá tido o seu expoente máximo na faceta identificadora da razão instrumental. Ao analisar os estereótipos construídos na sua relação com a dicotomia público/ privado aproxima-se da análise que as pensadoras feministas fazem desta dicotomia e que, em sua perspetiva, prevaleceu porque a razão instrumental considerou útil colocar de um lado um conjunto de seres humanos dotados de força física, ativos e empreendedores, hábeis no uso da razão e, portanto, ocupantes do espaço público, da ciência, da economia e da política e de outro, seres fisiologicamente constituídos para ter filhos, preocupados com o concreto, com os sentimentos e ocupando-se da casa. A partir de então, diz ela com alguma ironia: “não foi preciso perguntar em cada geração quem devia ocupar-se da vida pública e quem devia ocupar-se da privada. Não foi preciso perguntar se a economia devia ser misericordiosa e a política compassiva, se a técnica tinha que estar também ao serviço dos pequenos e as instituições ao serviço dos casos concretos. Porque a misericórdia e a compaixão, o pequeno e o concreto são coisas de mulheres desde há muitos séculos. E vendo a razão instrumental-identificadora que a sua criação era útil, propôs-se mantê-la intacta durante anos sem fim. E conseguiu o seu propósito.” CORTINA, Adela, *EsM*, p. 300. Ver também a mesma ideia em *FP*, pp. 29/31.

²²⁴ BENHABIB, Seyla, *op. cit.* p. 22.

Face ao perigo de uma posição que acentue a diferença e esqueça a igualdade, Seyla Benhabib defende um certo tipo de universalismo e, perante os que acentuam a igualdade, mas ignoram o valor das diferenças, ela sublinha o *outro concreto*. Neste aspeto, julgo encontrar alguma sintonia com Adela Cortina, pois também esta chama a atenção para o facto de nem todas as diferenças serem conciliáveis com princípios de dignidade. Mas, em simultâneo, alerta para o que pode ocorrer com a não consideração da diferença, o que representaria, diz-nos, um “supremo empobrecimento para a sociedade que a pratica.”²²⁵

De algum modo, ambas as filósofas se encontram neste ponto: “conservar o melhor do universalismo e da sensibilidade perante a diferença num “terceiro” que os supere, sem desperdiçar a riqueza que oferecem um e outra.”²²⁶ É na determinação da diferença, e nos contornos com que esse “terceiro” é desenhado que elas se afastam.

2– O diálogo com Apel – fundamentação e aplicação em ética. A ética cívica como ética aplicada em Adela Cortina.

A ética discursiva surge, nas palavras de Adela Cortina, por “imperativos dos tempos que correm.”²²⁷ Como já aqui foi dito, corresponde a uma reconstrução da razão prática de forma a permitir a elaboração de respostas aos desafios de uma sociedade complexa e *desmoralizada* e em que é necessário enfrentar as consequências do desenvolvimento técnico e científico e os vários problemas sociais e humanos decorrentes de uma certa forma de organização social e política pouco justa. Servindo-me das palavras de Apel:

“Nos nossos dias, trata-se, com efeito, pela primeira vez na história da humanidade de assumir uma responsabilidade solidária em relação às consequências globais

²²⁵ CORTINA, Adela, *CM*, p. 185.

²²⁶ Idem, p. 186.

²²⁷ CORTINA, Adela, *ED*, p. 535.

primárias e secundárias da atividade coletiva da humanidade – por exemplo, a dos usos industriais da ciência e da técnica (...).”²²⁸

Que configuração deverá, então, apresentar a ética para, evitando o risco de poder ser confundida com o direito ou com uma religião civil poder, em simultâneo, desempenhar a sua tarefa e assumir a sua responsabilidade?

É no quadro desta interrogação que, penso, se poderá situar a divisão que Apel estabelece entre duas partes da ética, uma de fundamentação (justificar racionalmente o princípio ético) e outra de aplicação (como aplicar à ação tal princípio).

Na fundamentação, para além dos princípios referentes aos procedimentos que garantam o carácter consensual das normas, ou seja, das condições ideais do discurso, é necessário também não esquecer a responsabilidade histórica, a *facticidade* e a *historicidade* de uma comunidade de comunicação existente num dado momento.

Assim, a noção de comunidade de comunicação (ideal e real) é decisiva para a compreensão da ética discursiva. Segundo esta, qualquer argumentação séria deverá sustentar-se no pressuposto assim enunciado por Apel:

“(...) pois quem argumenta pressupõe duas coisas desde o início: primeiro, uma comunidade comunicacional real, da qual ele mesmo se tornou membro por meio de um processo de socialização; e, segundo, uma comunidade comunicacional ideal, que em princípio deveria estar em condições de entender adequadamente o sentido de seus argumentos e de julgar definitivamente a sua veracidade.”²²⁹

Estes dois elementos, a comunidade ideal de comunicação e a comunidade real de comunicação constituem o *a priori* da comunidade de comunicação que, segundo Apel, devem ser pressupostos em qualquer processo dialógico. Em qualquer discurso, à partida, supõe-se a existência de uma comunidade de comunicação em que os seus membros se reconhecem mutuamente como sujeitos falantes e que visam, através da interação comunicativa, chegar a acordo. Esta comunidade não existe na realidade, mas tem que ser dada como suposta, como expressão de uma forma de vida participativa e funciona como ideia reguladora.

²²⁸ APEL, Karl-Otto e DUSSEL, Enrique, *Ética del discurso. Ética de la liberación.*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 46.

²²⁹ APEL, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie. Transformação da filosofia, op. cit.*, p. 451.

A partir desta ideia reguladora de uma situação ideal de comunicação, a ética do discurso propõe como constituintes dessa situação e como referentes para a comunidade real de comunicação, os seguintes elementos: qualquer sujeito, dotado de linguagem, está apto a participar no discurso; todos os intervenientes podem problematizar e introduzir qualquer afirmação, expressar posições, desejos e necessidades; ninguém pode ser, por coação, impedido de fazer valer os seus direitos no discurso.

A comunidade constituída pelos falantes reais com os seus méritos e dificuldades, com a sua história e cultura, deve atuar quer no campo da ética, quer no da política, para uma aproximação a este ideal.²³⁰ Deve estar sempre presente a ideia segundo a qual quem argumenta o faz inserido numa história e numa cultura, mas que o faz, também, com pretensões de validade universal. Subscrevendo esta posição de Apel, Adela Cortina enuncia aquilo que seria o imperativo categórico: “Age sempre de modo a que a tua ação se encaminhe para o estabelecimento das bases, tanto quanto for possível, de uma comunidade ideal de comunicação.”²³¹

Assim sendo, há que ter em linha de consideração os excluídos da comunidade real de comunicação, quer por razões que se prendem com o desenvolvimento da consciência moral na perspetiva de Kohlberg, quer por razões de exclusão social e económica. Seja qual for o caso, há que criar condições que eliminem as situações de exclusão e permitir que a comunidade real se aproxime da comunidade ideal de comunicação.

Na perspetiva de Apel, a ética do discurso é apresentada como sendo uma *ética da responsabilidade histórica*, sendo, nas palavras de Adela Cortina, assim concebida:

“ Uma ética da responsabilidade, que pretenda superar o utopismo das éticas da intenção, deve desenhar os princípios mediadores, a cuja luz se devem transformar as condições sociais para que o cumprimento do princípio ético seja responsabilmente exigível.”²³²

Esta formulação estabelece-se passando por Kant e pela importância do princípio ético, mas transformando-o. Na verdade, há uma certa analogia entre o *a*

²³⁰ Cf. CORTINA, Adela, *EADR*.

²³¹ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 172.

²³² CORTINA, Adela, *ED*, p. 534.

priori da *comunidade comunicativa ideal*, pois: “ a validação lógica de argumentos não pode ser testada sem que se pressuponha em princípio uma comunidade de pensadores que estejam capacitados para o acordo mútuo intersubjetivo e para a formação de consensos”²³³ com a ideia kantiana da ligação dos seres racionais através de leis comuns, de um *reino dos fins*.²³⁴ Contudo, é também *a priori* da ética discursiva a ideia de uma “comunidade comunicativa real”²³⁵, pois são consideradas as diferentes formas de vida e as suas condicionantes culturalmente determinadas.

Esta transformação relativamente a Kant e ao imperativo categórico envolve uma outra transformação, a da autonomia da vontade, colocando o princípio de fundamentação não no foro interno da consciência individual, mas nos procedimentos discursivos que envolvem todos os afetados pelas normas. A fundamentação irá igualmente recorrer ao contributo de especialistas, na medida em que estes são conhecedores das consequências e efeitos secundários da aplicação das normas. A propósito, Apel refere não só a possibilidade, mas a necessidade de colaboração entre a filosofia e as ciências naturais e sociais e destas entre si de modo a proporcionar uma aplicação responsável e uma vinculação às instituições da ética do discurso. Desta vinculação às circunstâncias temporais deduz-se o facto de as normas estarem sujeitas a processos de revisão mantendo-se a validade incondicional apenas ao nível dos procedimentos.

Para além da questão da fundamentação, Apel coloca a necessidade de aplicar o princípio de universalização da ética do discurso, por exemplo, na resolução de conflitos, dando assim lugar à concretização de um aspeto que, na sua ótica, lhe é inerente: a sua responsabilidade histórica. Vai então considerar uma divisão entre uma parte A e uma parte B na ética.²³⁶

Estamos perante o carácter progressivo da moralidade que não se encontra fechada nem terminada em nenhum momento. E, igualmente como faz notar Apel, a parte de fundamentação (B) da ética abre a possibilidade de aproximar, atenuando a

²³³ APEL, Karl-Otto, *op. cit.*, p. 450.

²³⁴Cf. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *op. cit.*

²³⁵APEL, Karl-Otto, *op. cit.* p. 485.

²³⁶ APEL Karl-Otto, DUSSEL, Enrique, *Ética del discurso, Ética de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 56.

diferença entre a situação ideal de comunicação e a comunidade real, viabilizando a ideia de progresso moral. Contudo, é necessário lembrar que os princípios da ética do discurso só poderão concretizar-se onde as relações com as instituições ligadas ao Direito tornem isso possível. As normas não podem ser derivadas exclusivamente de princípios, mas devem ser entendidas na sua relação com uma certa tradição que inclui as normas do Direito e a eticidade de certas formas de vida:

“(...) é necessário aceitar também que as normas básicas de conteúdo relativas a uma ordem de justiça suscetível de fundamentação filosófica(...) não podem ser deduzidas exclusivamente a partir do princípio da ética do discurso (...). Devem ser entendidas sempre e simultaneamente como resultado de uma vinculação à tradição existente do direito e à eticidade de uma dada forma de vida.”²³⁷

Adela Cortina retoma esta distinção entre a parte A e B da ética proposta por Apel, sendo que a primeira se refere à tarefa de fundamentação e a segunda ao esforço de incorporar princípios nas organizações sociais, políticas, empresariais e na vida quotidiana, ou seja, à aplicação da ética, o que reenvia à noção de responsabilidade. Para além da transformação linguística, regista-se uma outra modificação na filosofia prática: a volta para a vertente de aplicação. No seu entender, esta mudança traduz a necessidade de incorporar nos diferentes campos da ação humana a ideia de interlocutor válido, ou seja, de que sejam os afetados a ter voz. Esta viragem é assim justificada por Adela Cortina:

“A necessidade sentida cada vez com mais força, de dar respostas com dimensão humana a problemas como a destruição da ecosfera, a fome no mundo, o racismo e a prepotência, a guerra interminável, a moral da política e dos políticos, a conduta de jornalistas e empresários, o sentido das profissões e das instituições, a pretensa neutralidade da economia ou os problemas da decisão médica em casos de conflito moral encostou a ética à parede: ou proporciona princípios que ajudem na tomada de decisão ou fica desqualificada por *k.o. técnico*, porque um saber prático deve ajudar a orientar, de algum modo, a ação ou abandonar definitivamente o *ringue*.”²³⁸

Era deste *imperativo* que se falava no início e, por isso, a questão da ética aplicada assume também um lugar de destaque no pensamento de Adela Cortina, que

²³⁷ Idem, p. 69.

²³⁸ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 161.

dedica a esta problemática a obra *Ética Aplicada e Democracia Radical* (1993). A ética cívica configura-se, precisamente, como ética aplicada. Que sentido tem? Qual é o seu estatuto no pensamento cortiniano?

Na defesa da ética cívica enquanto ética aplicada, ou seja, da aplicação de princípios éticos ao nível dos diferentes âmbitos da vida quotidiana, o pensamento cortiniano filia-se sobretudo em Apel e menos em Habermas. Segundo a leitura de Adela Cortina, este último ocupa-se mais das questões da fundamentação e Apel estende a sua preocupação à aplicação dos princípios éticos aos contextos concretos.²³⁹ Contudo, não se trata de aplicar mecanicamente os princípios éticos nos diversos campos de atuação, mas ter em conta que cada um deles tem características e valores próprios. Nessa mesma linha de pensamento, a filósofa espanhola salienta a importância do contributo dos vários especialistas e, portanto, do caráter interdisciplinar da ética aplicada.

Algumas dificuldades se colocam: por um lado, o risco de a ética aplicada se tornar uma moral ao lado de outras e, por outro, a constatação de que os diferentes âmbitos de aplicação apresentam particularidades bem diferentes. Como resolver então este dilema: a ética aplicada, por um lado, não pode transformar-se numa casuística, mas, enquanto parte da filosofia prática, deve orientar a ação. Para Adela Cortina, a ultrapassagem desta dificuldade acontece através do esclarecimento do estatuto da ética aplicada e do seu procedimento próprio. Este não poderá ser dedutivo (partir do princípio ético e aplicá-lo a casos particulares) nem indutivo (depois de considerar vários casos particulares, estabelecer o princípio), mas deve caracterizar-se por aquilo que a filósofa designa como “circularidade própria de uma hermenêutica crítica”,²⁴⁰ o que significa que, nos distintos âmbitos, há que determinar qual é o modo próprio e adequado que deve ter o princípio ético. A autora usa a imagem de uma melodia comum que se expressa em diferentes versões.

Assim, ao nível da aplicação aos vários domínios da vida social, a interdisciplinaridade é fundamental e o princípio ético é seguido de formas diferentes. E não se trata, segundo a filósofa espanhola, de renunciar a convicções, mas de pensar nas consequências da ação relativamente aos fins que se pretendem, o que significa que, no

²³⁹ Cf. CORTINA, Adela, *EADR*.

²⁴⁰ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 174.

caso da ética discursiva “a aplicação da racionalidade comunicativa deve ser mediada pelo uso da racionalidade estratégica.”²⁴¹ Esta necessidade, que dará algum realismo à ética discursiva, coloca-se sobretudo em situações de violência, quando está em causa a sobrevivência do indivíduo e também quando se trata de construir as condições materiais e culturais para que a ação comunicativa seja possível. Esta mediação torna-se relevante sobretudo nos domínios da política e da economia, onde poderá concretizar-se uma racionalidade prudencial. Embora admitindo que o uso de estratégias é importante nalguns âmbitos da ética aplicada, noutros não o será tanto, como é o caso da bioética. Também nos campos em que é importante não pode nunca ser considerado em exclusivo:

“Naqueles campos em que é um fator importante, não é o único. Que a empresa, por exemplo, possa e deva fazer uso de estratégias, nada diz sobre quais são os valores pelos quais deve orientar-se (corresponsabilidade, qualidade, equidade, etc)”²⁴²

Para além destes aspetos em que a filósofa de Valência segue de perto a arquitetura de Apel, ela irá introduzir um novo elemento que marca algum distanciamento relativamente à ética discursiva, a saber, a hipótese de uma Parte C da ética, a que voltaremos no final deste trabalho. Serve esta hipótese para sublinhar que, nos casos de tomadas de decisão em situações concretas, se deve ter em conta para além da especificidade da atividade, das suas finalidades e de todos os dados da situação, também um conjunto de valores e princípios que se consideram necessários para a concretização das metas próprias do âmbito em causa.

Embora a ética discursiva tenha um papel de destaque e de coordenação, na ética aplicada, Adela Cortina não o considera em exclusivo e adianta que, para além da interdisciplinaridade, e, portanto da participação de especialistas, é fundamental o contributo de diferentes perspetivas éticas na resolução dos vários problemas, desde os que se situam ao nível das empresas, do ambiente, da economia ou da bioética. A democracia radical de que falei no capítulo anterior tem o seu suporte na impregnação da vida quotidiana por estes valores.

²⁴¹ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 172.

²⁴² CORTINA, Adela, *Et*, p. 158.

3 - Para além de Kant: da razão pura à razão impura. Para além da ética do discurso: da razão comunicativa à razão *cordis*.

O tempo presente, caracterizado pela falência das grandes narrativas legitimadoras e, portanto, das certezas a todos os níveis, político, económico, ideológico e religioso é gerador de desconfiança e insegurança e muitas vezes interpretado como resultado da decadência dos ideais da modernidade, ou mesmo do seu desajuste na compreensão do humano. Fragmentação, liquidez, crise de sentido, são algumas das particularidades através das quais sociólogos, filósofos e outros pensadores tentam descrever a atual situação do ser humano no mundo. Conjugam-se circunstâncias que, na sua complexidade, geram um mau estar generalizado, que põem em causa a idealização de projetos individuais e coletivos.

A este propósito, no seu artigo *Modernidade, Fundamentalismo e Pós-Modernidade* Miguel Batista Pereira lembra algo simples, mas fundamental: “O julgamento da modernidade não pode ser sumário”²⁴³. De facto, na análise da modernidade entendida não apenas como período histórico, mas também como visão do mundo há que ter em conta não só os seus limites e fracassos mas também as suas virtualidades e a interpelação que hoje pode colocar. Sobretudo há que evitar uma análise que uniformize o que foi variado e complexo e permita entender o seu carácter ambíguo e, por vezes, contraditório. Na verdade, se a modernidade se afirmou, por um lado, como ideal de emancipação e de autonomia, e se apostou no aperfeiçoamento das estratégias conducentes ao progresso e ao bem-estar, por outro lado, fez despontar a solidão e novas formas de dependência, geradoras de insatisfação e de infelicidade.

Surgem, inevitavelmente, duas questões: o que falhou no projeto moderno? O que foi adquirido e vale a pena salvaguardar, como legado de vigor desse projeto? Ambas deverão ser precedidas de um esclarecimento sobre o próprio significado de *Modernidade*.

²⁴³ PEREIRA, Miguel Baptista, “Modernidade, Fundamentalismo e Pós-modernidade”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 2, 1992, pp. 205/263.

De entre as várias categorias que habitualmente se usam para a definir - crítica, progresso, esclarecimento, verdade, autonomia, secularização - destaque, neste momento, a de emancipação.

São precisamente as ideias de emancipação e de progresso que se constituem como as pedras basilares desse edifício em que a razão é o núcleo central. Ela serve de suporte a toda a confiança na possibilidade de pensar e de organizar o mundo de uma forma solidária e justa. O progresso, hoje entendido pelos críticos da modernidade como um mito, está associado à ideia de libertação e implica uma dimensão técnica e epistemológica e uma dimensão moral. Como salienta Adela Cortina, o que os modernos pretenderam foi introduzir no âmbito da ação a crítica racional que já dava frutos no âmbito das ciências naturais.²⁴⁴

Embora partilhando com esses críticos o afastamento de uma visão teleológica da filosofia da história, pois já não se trata de situar numa promessa de futuro o sentido da existência, Adela Cortina afasta-se deles no sentido em que continua a considerar válida a categoria de progresso. Este será agora entendido não como o caminho linear para esse momento de resolução de todos os conflitos, mas de um modo diferente, como a “aspiração a metas e ideais, a um mundo pensado e pré-sentido como melhor”²⁴⁵ que acompanha os seres humanos e corresponde à sua aspiração a novos empreendimentos, a um pensar e desejar o melhor. Esta orientação situa-se, em meu entender, numa posição mediadora entre um excessivo otimismo histórico e antropológico, característico das posições teleológicas e uma excessiva desconfiança nas possibilidades humanas, presente em perspectivas de desconstrução.

De qualquer modo, segundo a filósofa valenciana, um dos perigos da modernidade, mas que não deixa de estar presente em alguns dos seus críticos, é o da sua tendência para o dogmatismo. Neste sentido, sublinha a importância da discussão, da análise crítica da tradição e da autoridade, e o afastamento da visão positivista, pois mesmo que se considere a experiência como pedra de toque para uma teoria, os factos não podem ser entendidos à maneira positivista. Os factos são sempre objeto de uma interpretação e, mesmo nas ciências consideradas de maior precisão e rigor, não são puros. Também aconteceu que o espírito de domínio e autoconfiança prevalecentes no

²⁴⁴ Cf. CORTINA, Adela, *EM*.

²⁴⁵ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 11.

pensamento moderno conduziram a um otimismo e a um sentimento de onnipotência, impeditivos de perceberem as limitações da razão.

Em relação aos críticos da Modernidade, considera Adela Cortina que há o risco de, ao criticarem o formalismo e o dogmatismo da razão moderna, caírem em novos dogmas. Exemplo bem significativo encontra-o a autora nas posições do emotivismo, entendido como procedimento que, em vez de usar argumentos, se limita a tentar predispor para uma certa atitude. Se a racionalidade que prevaleceu foi prepotente ao ponto de submergir a emotividade, não se deverá, segundo a filósofa espanhola, cair no dogma oposto, fazendo imperar o autoritarismo da subjetividade, destruindo qualquer possibilidade de racionalidade.

Em *Ética sin Moral*, a autora faz o inventário das críticas à Modernidade que agrupa em vários níveis: psicológico, sociológico, filosófico e linguístico, divididos naquilo que designa como novos e velhos conservadores. Em seu entender, os primeiros, com a pretensão de destruir os mitos da razão, opõem a um pensamento forte um pensamento débil e à ordem e sistematização, a fragmentação e a prevalência do individual, da diferença e da indeterminação. Os segundos, que designa como velhos conservadores, são os que aceitam a modernidade social, mas não a sua vertente cultural, propondo o regresso à comunidade.²⁴⁶

Assim, e no seguimento das posições de Habermas, entende a razão como libertadora e não assética, ligada ao interesse de emancipação, que se traduz no esforço do conhecimento científico para compreender o funcionamento do mundo, mas também na orientação da conduta. O exercício da razão, neste sentido, confunde-se com a própria tarefa da filosofia. Diz a autora: “Enquanto existam dogmas onde não deve haver, enquanto os seres humanos se conformarem com o dado (...) a filosofia continua a ter a sua função crítica e libertadora (...)”.²⁴⁷E, assim, ao pensamento débil e impotente da pós-modernidade, opõe-se um pensamento cortiniano forte que não tem outro significado e finalidade senão o de permitir que a filosofia desempenhe aquilo que, para a filósofa, é a sua missão: “colaborar na tarefa de mostrar aos homens que viver em liberdade é uma possibilidade pela qual faz todo o sentido optar, ao passo que

²⁴⁶ Cf. CORTINA, Adela, *EsM*.

²⁴⁷ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 31.

viver como escravo, também é uma opção, mas não humana (...).²⁴⁸Penso que aqui encontramos a verdadeira razão da desconfiança de Adela Cortina relativamente aos pensadores da pós-modernidade, nesta sua obstinação em defender uma ideia que atravessa a história da filosofia, ligando-a a um exercício de racionalidade, liberdade e de sentido crítico.

Podemos perguntar, então: está a função crítica plenamente desenvolvida? São os críticos da modernidade o exemplo desse desenvolvimento? Na perspectiva de Adela Cortina, a resposta é negativa e, quase em tom irónico, diz: “Permitir-me-ia insinuar que essa razão crítica ilustrada, a que alguns atribuem todos os males causados pela irracionalidade, ainda não se estreou.”²⁴⁹ Dito por outras palavras: a razão de ser das debilidades atuais não resulta da realização dos ideais da razão moderna mas, pelo contrário, encontra-se na sua não realização.

Integra-se, deste modo, o pensamento cortiniano no grupo dos que consideram o projeto da modernidade como inacabado, pois ao mesmo tempo que refere as limitações do iluminismo, vai chamar a atenção para as *traições* de que foi alvo o projeto moderno, fazendo com que o que continha em gérmen de possibilidades de libertação se tornasse instrumento de domínio e de alienação. Na sua ótica, e seguindo de perto Habermas, tal deve-se ao facto de, no mundo moderno, a razão instrumental ou estratégica se ter estendido a todos os setores, tornando-se dominante. Imperou a lógica de que tudo (incluindo o ser humano) é meio para atingir uma meta.

Sintetizando, pode dizer-se que, de algum modo, a filósofa espanhola segue algumas das análises da escola crítica, nomeadamente as que se reportam aos fracassos da Ilustração: a pretensão de autonomia da razão que levou ao esquecimento de interesses entranhados na sua estrutura, desde os elementos inconscientes, aos genéticos e económicos; a pretensão crítica que, no intuito de se libertar de preconceitos, descurou a sua inserção histórica e cultural, a pretensão de universalidade que conduziu ao ignorar das diferenças. No seu afã de justificar a totalidade do real, caiu no dogmatismo. E, aquilo em que desembocou, no século XIX, positivismo, historicismo e pragmatismo, em nada contribuem para concretizar as suas pretensões, pois:

²⁴⁸ Idem, p. 31.

²⁴⁹ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 26.

“Perante as crises ecológica e económica e face à realidade da fome e do perigo iminente de uma guerra nuclear, as humildes “racionalidades”, nas quais se quebrou o orgulho da razão ilustrada sentem-se impotentes. (...) essas limitam-se a proporcionar estratégias e regras técnicas, que costumam ser capitalizadas pelos mais fortes em benefício próprio.”²⁵⁰

Expressões dessas deslealdades às aspirações do iluminismo são o cientificismo, o positivismo e o pragmatismo que representam uma espécie de razão *diminuída*. A *maioridade* pretendida pelo iluminismo vê-se, assim, inviabilizada por uma visão que retira do domínio racional e encaminha para o suposto irracional, aspetos fundamentais da vivência humana: “Da razão expulsa-se a espontaneidade da esperança, o tomar partido, a sensibilidade face ao sofrimento e à opressão, a vontade de emancipação e a identidade encontrada”²⁵¹ Na verdade, estas palavras de Adela Cortina indicam-nos aquilo que é o centro do problema: a forma como a razão se desenhou a si própria e como tentou apagar o que, supostamente não seria do seu nível e, portanto, pouco digno do humano.

Sendo certo que a crença em muitas das respostas construídas durante a modernidade pelas grandes narrativas foi posta em causa, ficaram-nos a perguntas e as inquietações. Embora já não partilhemos as certezas acerca do eu e do mundo que Descartes, o pai da Modernidade nos legou, continuamos no terreno da incerteza e da necessidade de superar a angústia dela decorrente. O lugar e o sentido do humano continuam a ser uma indagação de que não podemos demitir-nos. Uma das formas de responder aos incumprimentos do projeto moderno é concebê-los como desafios que se colocam à reflexão, reconstruindo o entendimento que temos acerca de nós e do mundo.

Por isso, a filósofa espanhola adota o que designa como perspectiva de uma “ética da modernidade crítica”.²⁵² Partindo do pressuposto de que o projeto moderno não só é possível como é desejável e de que a ordem moral da Ilustração já está incorporada nos nossos esquemas cognitivos, a filósofa espanhola irá desenhar uma proposta que pretende articular as diferentes vertentes do âmbito prático – jurídica, moral e política – e trazer à luz as suas insuficiências. Essa articulação incorpora um traço de cariz kantiano e, portanto, de preocupação pela universalidade da justiça, mas integra,

²⁵⁰ CORTINA, Adela, *EM*, p. 268.

²⁵¹ CORTINA, Adela, *EFCU*, p. 100.

²⁵² CORTINA, *EsM*, p. 23.

também, atitudes e virtudes e preocupação por normas justas cuja legitimidade se encontra nos processos dialógicos.

Temos assim que se para Adela Cortina o tempo atual que, na dificuldade de auto compreensão se classifica com o prefixo *pós*, integra as grandes linhas orientadoras da modernidade, para outros, é a “modernidade que está grávida de pós-modernidade.”²⁵³ Estas duas linhas de interpretação não me parecem totalmente excludentes, no sentido em que partindo de uma problemática idêntica, a diferença está na ênfase que se dá a alguns aspetos da resposta e, sobretudo no entendimento daquilo que se designa como racionalidade.

Irei, de momento, retomar a tese da autora já antes referida – a razão não é pura – mostrando de seguida as suas consequências em termos do seu conceito de racionalidade, a saber, considerar que não existe um, mas vários modelos de racionalidade. De facto, coexistem diferentes modelos de racionalidade, cada um reclamando para si o estatuto de *a* racionalidade e todos, confiantes na sua autosuficiência, esquecem a dupla dimensão histórica e sistemática que, na perspetiva cortiniana, caracteriza a razão.

Na sua crítica à razão kantiana, Adela Cortina apresenta o que considera serem as insuficiências da razão ilustrada: pretendia-se autónoma e abstrata, ignorando os vários elementos condicionantes de ordem histórica, económica e até genética; pretendia-se crítica esquecendo que existem juízos prévios que pertencem à sua própria estrutura e pretendia-se universal fazendo tábua rasa das diferenças culturais e históricas. Na perspetiva da autora, o entusiasmo dos pensadores do iluminismo conduziu à falácia da abstração, levando-os a esquecer o enraizamento da razão numa certa tradição.

Ao considerar que a razão tem um carácter dialógico, estando ligada a uma perspetiva ética que não se limita à intenção (não é meramente deontológica), mas considera os interesses e as consequências da ação humana, o que supõe a noção de responsabilidade, Adela Cortina distancia-se de Kant, pois este “não reconheceu o carácter dialógico (não monológico) da razão humana e, portanto, a necessidade de um discurso real para chegar ao universal como resultado”.²⁵⁴ Na continuação de Habermas,

²⁵³ MARDONES, José, *Pósmodernidad y cristianismo*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1988, p. 31.

²⁵⁴ CORTINA, Adela, *EFCU*, p. 154.

Adela Cortina entende a razão como comunicativa e, contrapondo-a a um outro modelo, o da racionalidade estratégica, demarca-se criticamente da razão técnica que dominou durante a época moderna.

Não sendo neutra, a razão humana deverá, segundo Adela Cortina, incluir a compaixão e ser diligente e solidária, pois só deste modo será integralmente humana, pois “(...) uma razão perde o norte se não alicerça as suas raízes no sentimento.”²⁵⁵ Uma razão que nada diga sobre a fome, a violência, o sofrimento, a tortura, será uma razão “diminuída”. Piedade, compaixão e esperança são, a partir de agora, dimensões da razão, se esta se pretende verdadeiramente humana. Segundo Adela Cortina, a razão não pode consentir em si o absurdo, o logicamente contraditório, a saber, que a injustiça seja a última palavra. A razão é caracterizada desta forma:

“(...) enraizada no sentimento de piedade, que se compadece de uma humanidade escravizada até ao ponto de qualificar como absurdo, logicamente absurdo, logico-linguisticamente contraditório que a injustiça seja a última palavra da história.”²⁵⁶

É, pois, uma razão *sentiente*, procurando o universal, mas atenta às situações particulares e aos contextos. Assim, no pensamento cortiniano, a razão é comunicativa e exercício de intersubjetividade (para além de Kant), inclui o coração, é *cordis* (para além de Apel e Habermas), pois somos consciência e linguagem, mas também somos emoções e afetos, isto é, nós, seres humanos

“ (...) vivemos imersos no mundo da linguagem com o qual fazemos poesia, música, expressamos as nossas emoções, partilhamos afetos, lutamos pela justiça e compadecemos-nos com a dor. Nele e não só no âmbito da consciência a que Kant deu tanta relevância, vivemos e somos”.²⁵⁷

Aqui reside, a meu ver, a novidade do pensamento de Adela Cortina, incorporando uma tradição deontológica e dialógica, ela vai superá-la com a

²⁵⁵ Idem, p. 25.

²⁵⁶ Idem, p. 191.

²⁵⁷ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 160.

incorporação do elemento *cordis*, que se torna decisivo na sua proposta de ética que articula justiça e cuidado. Será este o problema a abordar na Parte II deste trabalho.

PARTE II – Justiça e cuidado na ética de Adela Cortina: diálogo e demarcação em relação à ética do discurso.

Introdução

“Na versão dos seus criadores, Apel e Habermas, a ética dialógica, como fundamento filosófico de uma ética cívica da vida quotidiana, era extremamente vigorosa ao nível argumentativo, mas não tinha assumido a humildade de trazer à luz aqueles elementos que nela estão entranhados e lhe dão corporalidade e calor humano: caráter, virtudes, valores, sentir comum, sentimentos.”²⁵⁸

A partir deste pequeno texto, podemos conceber a moldura em que se integra a posição de Adela Cortina relativamente à ética dialógica: a identificação da sua importância no domínio argumentativo, como fundamento de uma ética dos cidadãos e, em simultâneo, o reconhecimento da sua limitação pelo facto de não dar o devido realce às emoções e aos sentimentos, deixando, assim, a dimensão da pessoalidade como que diminuída e secundarizada. Pode o conjunto destes elementos, considerados em idêntica proporção, constituir um quadro coerente? No caso afirmativo, como será composto esse quadro, como será desenhada a articulação entre a universalidade racional e a circunstância contextual e pessoal?

Na sequência da panorâmica global da obra e do pensamento de Adela Cortina, que apresentei na Parte I, pretendo, de seguida, mostrar que nos encontramos perante uma filosofia que conjuga rigor conceptual e argumentativo com um claro interesse interventivo, ou seja, com a intenção de ser um contributo para a resolução de alguns dos problemas mais prementes das sociedades contemporâneas. E que, consciente da necessidade de normas justas, não esquece que os seres humanos são, também, afeto e capacidade valorativa.

Com a apresentação das principais obras, no Preâmbulo, penso ter ficado claro o seu percurso evolutivo (no sentido do que se mantém e do que surge de novo) ao nível dos interesses, das problemáticas e até dos autores e autoras com quem dialoga.

Tendo como ponto de referência o que Adela Cortina considera serem as dimensões fundamentais do humano tentei, na Parte I deste trabalho, expor os traços gerais da sua forma de entender a ética, a política e a religião, tendo em vista a demonstração da forma como estas três dimensões se encontram inter-relacionadas no pensamento cortiniano. A ética cívica apresenta-se como uma necessidade face à situação de pluralismo cultural e axiológico e como indicativa de procedimentos capazes de legitimação das normas. É a ética dos cidadãos que, pelo seu cariz dialógico,

²⁵⁸ CORTINA, Adela, *ERC*, pp. 24/25.

se liga à noção de democracia radical, democracia esta que vai além da representação, e se nutre, igualmente, da participação, ou seja, da valorização da sociedade civil e do espaço público. O espaço público, enquanto espaço de argumentação, acolhe igualmente a discussão sobre as questões da religião encarada na sua vertente institucional e situada histórica e socialmente. Além disso, remete, também, para uma nova noção de cidadania, que inclui diferentes aspetos para além do político: social, económico, intercultural e cosmopolita.

Mostrar como estas propostas se inserem e, simultaneamente, se afastam da matriz kantiana foi um dos objetivos do quarto e último capítulo da Parte I. Garantir o universalismo e a racionalidade no domínio prático, assim como tomar como suposto fundamental a dignidade humana, são linhas de força da herança kantiana, que a filósofa de Valência toma como suas. Contudo, como tenho vindo a dizer, dadas as limitações que hoje se reconhecem ao paradigma da consciência, Adela Cortina procura um caminho que, mantendo o essencial da herança kantiana, seja capaz de operar a passagem da subjetividade à intersubjetividade e sujeitar a exame a noção de autonomia. Esse é o percurso da ética do discurso, que se apresenta como uma ética comunicativa e dialógica, de carácter procedimental e onde a questão da justiça é central.

Feita esta exposição, na Parte I, proponho-me, agora, na Parte II da Dissertação, mostrar que a autora apresenta alguma demarcação da ética discursiva, encontrando um itinerário próprio que consiste, a meu ver, na passagem de uma ética *civis* a uma ética *cordis*. Embora já tenha apresentado esta ideia aquando da caracterização da ética cortiniana, irei agora deter-me numa análise mais aprofundada, dado que esta questão é aquela que interpreto como central no pensamento da filósofa espanhola.

Assim, a compreensão dessa passagem passa pela análise da sua ligação com a ética discursiva e, em simultâneo, pela resposta à seguinte questão: como se coloca no conjunto da obra de Adela Cortina a relação entre justiça e cuidado? Assumindo o pressuposto segundo o qual, na contemporaneidade, o debate ético tem um dos seus eixos fundamentais na discussão entre éticas da justiça e as chamadas éticas do cuidado, que se desenvolveram a partir dos trabalhos de Carol Gilligan, e cujo significado será esclarecido mais à frente, tentarei argumentar no sentido de defender que a ética cortiniana, sendo uma ética da justiça, é algo mais: é a justiça em articulação com o cuidado. Julgo ser esse o traço mais inovador desta pensadora e o seu contributo para o debate filosófico contemporâneo.

Embora desde a publicação das primeiras obras esteja sempre presente a necessidade de uma dimensão na ética que vá para além da normativa, a mudança assume mais consistência a partir da publicação de *Ética de la razón cordial* que corresponde, de algum modo, ao *tirar do tinteiro* o projeto que estava a incubar desde *Ética Mínima*, em cujo Prólogo já Aranguren tinha lembrado a necessidade de uma ética intrassubjetiva. Existe, na minha óptica, uma relação de continuidade entre as duas obras, patenteando, precisamente, a articulação entre justiça e compaixão (cuidado). Para a filósofa espanhola a base de uma teoria normativa tem de ir para além dos aspetos lógico/formais e incluir outros elementos como sejam as paixões, as emoções e os valores. O que se consubstancia na apresentação dos traços característicos de uma razão cordial como resposta ao carácter demasiado abstrato e formal da racionalidade, com a pretensão de dar conta de toda a complexidade da vida humana e do âmbito moral em particular.

O que está em causa é a afirmação de si e do outro como seres merecedores de respeito enquanto seres dotados de dignidade mas também como seres vulneráveis. A consciência da vulnerabilidade como condição de todos os seres humanos, mas também da natureza em geral, é hoje um elemento incontornável para qualquer reflexão ocupada com a investigação acerca dos limites da humanidade.

Segundo a minha interpretação, o sentido global do projeto filosófico da autora tem subjacente o propósito de, manter a universalidade da justiça, como condição para uma sociedade de dimensão humana, mas sempre em relação com as situações particulares e com os contextos. Identifico nesta intenção a tentativa de conceber uma forma de harmonizar duas facetas humanas: a cidadania e a personalidade. De que modo a autora o consegue ou não, é o que irei, nos dois primeiros capítulos desta parte, indagar.

Neste horizonte, a presente investigação decorre num quadro problemático que pode ser expresso através dos seguintes aspetos:

- Mostrar que o discurso dos direitos e da justiça não é suficiente para dar conta da complexidade do fenómeno moral e que, pelo contrário, precisa de ser res-significado em função da noção de responsabilidade e de compaixão;
- Salientar a importância atribuída às emoções na ação humana e as consequências que daí advêm para a revisão do conceito de racionalidade;

- Analisar a perspectiva do contrato, dominante durante a modernidade, e discutir, até que ponto esse paradigma dá conta, integralmente, das relações humanas;
- Apresentar a posição cortiniana sobre o reconhecimento recíproco como fonte de legitimação da moralidade;
- Mostrar que é pela recuperação da narrativa da *aliança* que Adela Cortina se diferencia da sua matriz kantiana e discursiva;
- Analisar o diálogo de Adela Cortina com a filosofia do seu tempo, tomando como exemplo ilustrativo aquele que realiza com a filósofa Martha Nussbaum.

Aproximar-nos-emos, então, daquilo que constitui a originalidade da proposta filosófica cortiniana, direcionando a atenção para o seu cruzamento com múltiplas vozes, as já referidas, de Kant à ética do discurso, mas também de novos autores e autoras que, de proveniência e formação diversa, dão hoje um contributo para este debate, nomeadamente Axel Honneth, Carol Gilligan, Martha Nussbaum. Destacarei, a título de exemplo, e porque o julgo relevante relativamente a aspetos essenciais do pensamento cortiniano, o diálogo que se processa entre a filósofa de Valência e Martha Nussbaum. Dele tentarei dar conta no terceiro capítulo, salientando o seu contributo para a afirmação de uma razão cordial e diligente que se esforça hoje, por reunir, mais que separar, por estabelecer pontes, mais que edificar muros.

Em síntese, poderei dizer que os três capítulos desta Parte II se orientam no sentido de explicitar, a partir de diferentes abordagens, a seguinte afirmação de Adela Cortina: “A razão prática humana não é só racionalidade estratégica, capaz de calcular o que convém a quem se posiciona a partir dela, mas é bastante mais.”²⁵⁹

²⁵⁹ CORTINA, Adela, AC, p. 27.

Capítulo 1 – As “duas vozes da moralidade” – como se articulam em Adela Cortina?

“Há, pelo menos, duas vozes morais: a voz da justiça, que consiste em julgar sobre o bem e o mal numa perspectiva de universalidade, para além das convenções sociais e do gregarismo grupal, e a voz da compaixão pelos que precisam de ajuda, que são responsabilidade nossa (...).”²⁶⁰

Pelos traços gerais da ética de Adela Cortina, que apresentei na primeira parte, penso ser consensual a sua inserção nas designadas éticas da justiça. Estas, embora com conteúdos diferentes, integram o quadro kantiano de uma fundamentação racional da dignidade pessoal e, por consequência, de universalidade e igualdade. Nesse panorama que se apresenta como o mais marcante da cultura ocidental moderna, sobressai a ideia de que a moralidade decorre da existência de seres valiosos em si. Um dos traços característicos destas posições e que na atualidade seguem as éticas deontológicas é a defesa de um conjunto de princípios considerados mínimos para que uma sociedade se considere justa, isto é, onde os direitos básicos de todos os seres humanos sejam garantidos. Estamos, então, perante uma perspectiva de universalismo ético e, no caso de Adela Cortina, como tenho vindo a indicar, de diálogo intersubjetivo, sob influência da ética do discurso.

A ética do discurso pode ser entendida como uma tentativa de reconstruir o imperativo kantiano, no sentido da passagem de uma filosofia da autonomia da vontade e da consciência individual do dever para a ação comunicativa e, portanto, para a ideia de sujeitos que, como interlocutores, deliberam e decidem racionalmente sobre as normas. Como mostrei na Parte I, Adela Cortina insere-se neste horizonte, que pode ser entendido como de reformulação da filosofia prática. Contudo, essa inserção é feita de forma crítica, apontando a filósofa espanhola algumas insuficiências à ética discursiva.

Por isso, o que me proponho neste capítulo é concretizar melhor o alcance da demarcação da filósofa espanhola relativamente à ética discursiva, sendo esta, como a própria repetidas vezes afirma, não num sentido de rutura, mas de desenvolvimento do que estaria apenas suposto na ética do discurso. O que passa por mostrar que, para além do rigor argumentativo, a situação ideal de comunicação é constituída por outros

²⁶⁰ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 151.

elementos: virtudes, valores, sentimentos, numa palavra – coração. Será necessário, segundo a sua expressão, dar “*corpo*” humano à racionalidade procedimental, o que, segundo a autora, significa que na procura do melhor argumento há também “um profundo sentido de compaixão que brota do reconhecimento recíproco entre os que se sabem, não só interlocutores válidos, mas carne da mesma carne e osso do mesmo osso.”²⁶¹

Na verdade, uma perspetiva centrada exclusivamente nos direitos e que ignore a noção de responsabilidade e o contributo das emoções no agir moral torna-se árida e comporta alguns riscos, nomeadamente os que se referem a uma possível diluição noutros domínios da filosofia prática. Desta forma, Adela Cortina pensa salvaguardar a ética de uma ameaça, a da sua diluição na política e no direito. Esta finalidade não está isenta de dificuldades, dado que ela pretende salvaguardar, em simultâneo, a faceta experiencial da vida humana e o carácter de universalidade.

Sendo assim, a trajetória de investigação no presente capítulo é orientada pelos seguintes objetivos:

- Mostrar de que modo Adela Cortina consegue manter a racionalidade da ética e a sua vertente procedimental, retirando-lhe o carácter abstrato, árido e demasiado formal e, ao mesmo tempo, manter a sua autonomia sem cair em psicologismos e outras abordagens fixadas nos mecanismos da vida interior;
- Discutir a possibilidade de articulação entre princípios universais e a particularidade de cada ser humano na sua situação e contexto próprio, ou seja, o modo como a autora estabelece pontes entre o universal e o circunstancial;
- Apresentar a articulação entre justiça e felicidade e entre justiça e cuidado como desenvolvimentos teóricos através dos quais Adela Cortina dá resposta ao que considera serem as limitações da ética discursiva;
- Evidenciar o papel da virtude, dos valores e das emoções no agir moral e o papel da educação como forja do carácter, considerados por Adela Cortina ingredientes essenciais numa perspetiva que, sendo universalista, não esqueça a particularidade de cada ser humano.

²⁶¹ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 196.

1– É suficiente a voz da justiça? - Limitações da ética discursiva segundo Adela Cortina.

Como sinal de um tempo onde as questões da globalização e do multiculturalismo são irrenunciáveis nas diferentes áreas da filosofia prática, uma das controvérsias filosóficas mais significativas das últimas décadas do século XX centrou-se, precisamente, na questão do universalismo. Tendo abordado esta questão no quarto capítulo da Parte I, regresso à sua tematização pois esta servirá de ponto de partida para a integração contextual do problema enunciado no título deste ponto: em ética é suficiente a voz da justiça?

O problema do universalismo, não sendo recente, pois remonta à filosofia grega, particularmente à platónica, assumiu no final do século passado e início do novo milénio novos contornos e um renovado interesse, dado que remete para a nossa configuração da vida e da convivência social e interpessoal. Particularmente no caso da ética são discutidas as hipóteses de fundamentação racional e as possibilidades de articulação entre a diversidade cultural e axiológica e princípios universais.

No contexto deste debate, a ética discursiva ou comunicativa iniciada por Apel e Habermas ocupa um lugar central, pois partindo da situação comunicativa e da ideia reguladora de uma comunidade ideal de fala, propõe um conjunto de princípios adequados às condições sociais e políticas das sociedades democráticas. Contudo, não está isenta de críticas, nomeadamente as provenientes dos que consideram que, pelo seu carácter universalista não tem em conta a felicidade, os interesses e as motivações individuais. É avaliada por diversas correntes de pensamento, nomeadamente as ligadas a posições contextualistas, como demasiado abstrata, sendo acusada de não ter em atenção os contextos.²⁶²

²⁶² Penso que se podem enquadrar em dois tipos as críticas dirigidas à ética do discurso tendo em conta o seu universalismo: por um lado, perspectivas filosóficas assentes em pressupostos e em tradições filosóficas divergentes da ética discursiva, por outro, críticas que poderei designar como internas pois provenientes de autores e autoras que se situam nessa mesma linha.

No que ao primeiro tipo de crítica se refere, podem considerar-se as várias correntes de éticas teleológicas ou substancialistas de inspiração aristotélica. É o caso do filósofo britânico Alasdair MacIntyre, cuja obra *After Virtue* (1981), é frequentemente citada por Adela Cortina. Segundo Alasdair MacIntyre, o ponto central da moralidade refere-se à procura da melhor forma de viver a vida e à determinação do que será uma vida boa. Retomando a tradição aristotélica, considera importante determinar o *telos* da ação moral, o que implica uma prévia conceção sobre a natureza humana, situando-se, deste modo, a moralidade na ordem da virtude e não do dever. O agente moral não é uma entidade abstrata, mas o indivíduo que se realiza numa comunidade, comunidade que, simultaneamente o condiciona histórica e socialmente. Daí que as motivações que estão na origem das decisões morais não

Como foi dito no último capítulo da Parte I, o passo que vai da ética kantiana à ética discursiva traduz-se numa passagem da consciência à linguagem, do formalismo ao procedimentalismo. Contudo, restam várias interrogações sobre o seu alcance e as suas potencialidades. Como se inscreve Adela Cortina nesse horizonte, que vai de uma racionalidade “monológica” a uma racionalidade comunicativa e desta ao seu alargamento a elementos não estritamente formais, é o que pretendo averiguar. Em meu entender, trata-se de um processo que poderá ser perspectivado mais numa linha de continuidade do que de rompimento, como se de uma espiral do pensamento se tratasse.

É assim, nesta linha de desenvolvimento em sucessão que se poderá entender o posicionamento da filósofa que me parece ser bem explícita, quando diz a este propósito: “(...) não pôr em causa a validade de uma ética que me parece a mais adequada mas, integrando-me nas suas fileiras, permitir-me-ei situar-me na posição heterodoxa dos que a interpretam como excessivamente limitada.”²⁶³

Na verdade, todo o percurso filosófico da autora se alicerça neste diálogo que funciona, num primeiro momento, como suporte para a fundamentação de uma ética cívica, tarefa segundo ela prioritária numa sociedade pluralista e que se encontra desmoralizada. E, depois, num segundo momento, como ponto de apoio a partir do qual se vão constituir alguns elementos novos como resposta mais adequada aos problemas de uma *sociedade de risco*, para usar a expressão de Ulrich Beck.²⁶⁴ Poder-se-á dizer

sejam imparciais e, portanto, universais mas dependentes dos contextos. MacIntyre juntamente com outros teóricos como Charles Taylor, Michael Sandel e Michel Walzer são considerados como integrando a crítica comunitarista ao liberalismo e aos seus supostos éticos e políticos.

No segundo grupo, situam-se as objeções de autoras e de autores que, situados no contexto do legado do universalismo ético e político, o tentam reconstruir e apresentam propostas no sentido de ultrapassar o seu caráter abstrato. É o caso de Seyla Benhabib que, na obra *Situating the Self* (1992), propõe um universalismo interativo, como expliquei no capítulo anterior. Também autores que integram o pensamento crítico como é o caso Albrecht Wellmer e Axel Honneth filósofos alemães que se poderão incluir, respetivamente, na segunda e na terceira geração da Escola de Frankfurt, são protagonistas de várias objeções à ética discursiva e ao seu universalismo abstrato. Algumas filósofas feministas como, por exemplo, Nancy Fraser se situam numa orientação idêntica.

O que pretendo mostrar neste ponto é que Adela Cortina, integrando a ética discursiva, apresenta também uma visão crítica mas num sentido reconstrutivo.

²⁶³ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 183.

²⁶⁴ Ulrich Beck é um sociólogo alemão que, com a publicação da obra *Risk Society* (1986, edição alemã e 1992, edição inglesa), caracteriza a atual sociedade como sendo de *risco*, pois o que está em causa são perigos diferentes dos da 1ª modernidade, pois hoje, fruto do desenvolvimento da ciência e da técnica, os riscos de tipo ecológico, químico, nuclear, genético impõem-se, são incalculáveis e imprevisíveis. Segundo o artigo de Julia S. Guivan, para Ulrich Beck este conjunto de riscos está na origem de uma nova forma de capitalismo, de economia, de ordem global e gera profundas modificações na vida pessoal. <http://r1.ufrj.br/esa/art/200104-095-112.pdf>. Consultado em 17/8/13.

que muito à maneira kantiana, Adela Cortina se dedica a investigar as possibilidades e os limites da ética do discurso.

Assumindo totalmente a integração nessa tradição e na sua história, Adela Cortina apresenta alguns aspetos que avalia como limitações do procedimentalismo dialógico. A partir dos anos 90, dedica-se a esse empreendimento de uma forma bastante aprofundada e, desde o início dessa década, surgem, dispersos, vários comentários e observações a esse respeito, estando sempre presente a ideia de completar, fortalecer, encontrar seguimentos e não fazer cortes. A título de exemplo, na segunda parte de *Ética sin Moral*, obra publicada em 1990, Adela Cortina faz a análise da estrutura da razão prática expondo aquilo que considera serem as limitações da ética do discurso. A par disso, a filósofa apresenta algumas indicações de forma a suprimir o que lhe parece estar em falta: a constituição de uma teoria dos direitos humanos, a integração de virtudes e atitudes na ética e a recuperação da ideia de valor.²⁶⁵

Em que aspetos se focaliza esta tarefa crítica? De algum modo, a análise de Adela Cortina centra-se no que interpreta como estando aquém de Kant, ou seja, no excessivo formalismo, na ausência de articulação entre interioridade/exterioridade e, portanto, por uma certa supremacia do jurídico sobre o moral.

O grande risco das éticas da justiça é, para a filósofa espanhola, a sua diluição no direito e na política, pois pelo facto de se centrarem nas normas e nos processos da sua legitimação, esquecem outras dimensões que não sejam as visadas na racionalidade comunicativa. Já em 1986, em *Hasta un Pueblo de Demónios*, ela coloca em destaque aquilo que entende ser um dos problemas fundamentais e cuja análise é retomada em obras posteriores. Enuncia-o do seguinte modo: “ Entender que a ética não se ocupa do carácter e das virtudes, mas só dos direitos e das regras, foi criando um mundo “jurídico”, em que a ética se dissolve no direito (...)”.²⁶⁶

Vejamos, então, o essencial da crítica apresentada em *Ética sin Moral* que, a meu ver, se baseia em dois aspetos: a possível ambiguidade do domínio moral e o consequente risco da sua diluição noutras áreas da racionalidade prática. Este formalismo, associado às normas e à sua legitimação, conduz a uma secundarização de

²⁶⁵ Cf. CORTINA, Adela, *EsM*.

²⁶⁶ CORTINA, Adela, *HPD*, p. 86.

todos os elementos que integram a vida interior dos seres humanos, tornando a ética discursiva demasiado intelectualizada.

Adela Cortina começa por fazer referência à observação de Habermas segundo a qual o procedimentalismo seria uma ética modesta. Esta apreciação suscita não propriamente discordância da filósofa espanhola, mas a necessidade de esclarecer o conteúdo dessa *modéstia*. Segundo ela, numa sociedade em que os mínimos estão longe de ser respeitados, estes quase se transformam em máximos. E estes mínimos, como já disse no segundo capítulo da Parte I não correspondem a falta de exigência, pelo contrário, o seu ajuste é uma reivindicação fundamental numa sociedade pluralista e onde os mínimos de justiça estão longe de ser cumpridos. Para além disso, em seu entender, o problema reside não na dita modéstia, pelo facto de ser uma ética de mínimos, mas no facto de esta ética se empobrecer ao ignorar ou deixar para segundo plano o tratamento de um tema chave: o bem moral.

Como disse, a fixação apenas na correção e na legitimidade das normas pode levar a que a reflexão ética atinja um nível de precariedade que permita a sua dissolução no direito.²⁶⁷ O resultado é a ambiguidade do estatuto das normas morais, pois se a coação é apenas externa, como distinguir normas morais e normas jurídicas? Ter apenas em atenção o carácter coercivo e a exigência é algo insuficiente e não pode, segundo Adela Cortina, justificar-se com a influência kantiana, uma vez que, de acordo com a sua leitura, a noção de “bem moral” tem significativa importância na ética kantiana, particularmente na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Deste modo e, na sequência da ideia de que a ética discursiva de algum modo assume as funções que Kant reservava para o Direito, é posto em causa o lugar da legislação moral, pois a ética, como o Direito, passariam a reduzir-se a um conjunto de mecanismos para a solução dialogada de conflitos. Tarefa muito importante mas que, para a filósofa espanhola, não poderá ser a única.

Em segundo lugar, e no desenvolvimento da ideia que antes referi, Adela Cortina explicita a outra limitação da ética discursiva, considerada como falácia abstrativa, e que reside no facto da ética procedimental restringir a moralidade à dimensão racional, esquecendo dimensões ligadas à vida afetiva e valorativa. Ao apostar na dimensão de exterioridade, a referência à interioridade afasta-se do horizonte

²⁶⁷ Cf. CORTINA. Adela, *EsM*.

da moralidade, no quadro desta perspetiva ética. Mesmo a valorização do diálogo, tão cara à ética do discurso, tem mais a ver com os seus resultados e não propriamente com a atitude. Ora, para Adela Cortina, é preciso valorizar também a atitude, cultivar o proceder dialógico, considerar a dimensão do querer e da vontade, essenciais na ação livre. Em *La ética discursiva* e referindo-se à polémica entre neo-aristotélicos e neo-kantianos, diz que nesse confronto se “configurou um conceito excessivamente pobre da ética procedimental, um conceito que pode ampliar-se, reconstruindo-o a partir das ideias de valor e de *telos*, até dar lugar a uma ética de virtudes ou de atitudes que completaria o recente discurso de Habermas sobre a justiça e a solidariedade (...)”²⁶⁸

Ao contrário de Apel e Habermas que, na sua refutação do particularismo dos comunitaristas, afastam a virtude do campo da moral, remetendo-a para os domínios da Psicologia e da Pedagogia, Adela Cortina pensa que uma doutrina da virtude deve ser parte integrante da ética. Os motivos da ação não são apenas assunto das ciências sociais, são, também, tema da ética enquanto área da filosofia, pois esta ocupa-se da reflexão sobre o que torna os comportamentos quotidianos, comportamentos morais.²⁶⁹ Mas não deve ser confundido com o facto de se considerar que o objeto da ética é a vida boa. Embora não numa perspetiva substancialista, deve ser viabilizado um *ethos* universal constituído pelo reconhecimento, pelo compromisso e pela esperança e que interligue procedimentos e valores, enlace princípios e atitudes, sem retroceder a uma ética substancial de bens. Neste sentido, pensa a filósofa que “(...) uma ética procedimental pode estender a sua preocupação pelos princípios à preocupação pelas atitudes e pelas virtudes, que é preciso cultivar para encarnar tais princípios.”²⁷⁰ É isto que, em seu entender, terá faltado à ética discursiva desenvolver. E é esta posição que a sua proposta pretende salvaguardar: os princípios não vivem sem o apreço por eles e a atitude de os concretizar, também as virtudes sem um horizonte normativo se podem perder no mero subjetivismo. Há, então que ligar interioridade e exterioridade, norma e

²⁶⁸ CORTINA, Adela, *ED*, p. 555.

No citado artigo Adela Cortina faz uma exaustiva apresentação da ética discursiva ao mesmo tempo que expressa a sua filiação nesta ética e aponta algumas das que considera serem as suas limitações.

²⁶⁹ No artigo citado, na nota anterior, diz Adela Cortina: “ Ainda quando Habermas pensa que é a psicologia que deve ocupar-se dos motivos, creio que a ética se não quer dissolver-se em sociologia ou em filosofia do direito, deve assinalar o motivo pelo qual os sujeitos na vida quotidiana devem agir moralmente.” Idem, p. 557.

²⁷⁰ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 232.

vontade, autonomia e solidariedade, por isso, “Tirar da obscuridade os elementos morais, que dão carne humana à racionalidade procedimental, é de primeira necessidade.”²⁷¹

Dito de outro modo, é necessário juntar à voz da justiça outras vozes. A demanda de normas justas e, portanto, de direitos universais, é inseparável da noção de responsabilidade e solidariedade. A exigência de direitos não existe sem o sentimento do que é justo ou injusto e sem a atitude adequada à sua realização. O que implica ultrapassar a dicotomia razão/emoção no domínio da moralidade.

1.1 – A dimensão valorativa no agir moral – atitudes e virtudes.

Como referi, as perspectivas das éticas discursivas ao acentuarem a tarefa da ética como sendo de preocupação pela justiça e pelos critérios consensuais acerca do ordenamento de uma sociedade justa, podem conduzir, segundo Adela Cortina, ao risco da diluição na política e no direito. Será, assim, necessário reequacionar o relacionamento entre os vários âmbitos do domínio prático, nomeadamente, o plano jurídico e político e o plano moral e averiguar as suas distinções e ligações. Neste contexto, um dos problemas a colocar e que é, segundo a minha interpretação, o problema central de *Ética sin Moral*, é o seguinte: como manter o estatuto epistemológico da ética enquanto área da filosofia, evitando a anulação noutras áreas e, ao mesmo tempo, rejeitando uma situação de esvaziamento da moralidade e do seu sentido, como se vivêssemos em tempos de pós-moral?

De algum modo, parte da resposta encontra-se numa reformulação da estrutura da racionalidade prática, naquilo que será, em sintonia com a expressão de Jesús Connil, uma *hermenêutica crítica*, quer dizer, incluindo um trabalho hermenêutico de ligação e atribuição de significado às tradições e situações concretas mas sempre no horizonte de uma perspectiva crítica.²⁷²

²⁷¹ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 25.

²⁷² Diz, a este propósito, Adela Cortina: “Como hermeneutas sabemos que temos que falar a partir das tradições concretas, mas como hermeneutas críticos sabemos também que as pretensões de validez, que configuram pragmaticamente os nossos atos de fala, possuem uma força crítico-normativa de alcance universal.” CORTINA, Adela, *EsM*, p.165.

Embora nesta posição se registre grande sintonia entre Adela Cortina e Habermas no sentido de considerar que a fundamentação a estes três níveis, direito, política e moral, reside no procedimento racional/comunicativo, a filósofa espanhola não deixa de alertar para o seguinte: “Reduzir o âmbito da ética aos procedimentos legitimadores de normas supõe – segundo o meu modo de ver - renunciar a elementos que têm vindo a constituir parte imprescindível do saber ético e acabam por reduzir a moralidade a uma forma deficiente de direito.”²⁷³

Regista-se, neste reparo da filósofa espanhola, a insuficiência do procedimentalismo para a qual se aponta como alternativa a *dialética imanência/transcendência* de que falei no último capítulo da Parte I e que poderá, igualmente, ser traduzida na necessidade de articular o incondicionado com o condicionado, ou, por outras palavras, a universalidade dos princípios e as situações concretas do mundo da experiência empírica. De igual modo, há que colocar nesta equação os elementos intrassubjetivos, ligados ao caráter e à sua formação, pois também eles integram o agir moral.

Assim, e na continuação da resposta ao problema que de início coloquei, podemos considerar que outra vertente da investigação desenvolvida por Adela Cortina consiste em dar destaque e visibilidade a elementos pouco considerados pelas perspectivas deontológicas e procedimentalistas: as capacidades valorativas dos seres humanos. O que parece interessante salientar a este propósito é que a filósofa empreende este percurso recuperando e integrando elementos da tradição aristotélica e kantiana, incorporando, de igual modo elementos de antropologia filosófica de alguns pensadores espanhóis seus contemporâneos, como é o caso, por exemplo, de Jose Luís Aranguren.²⁷⁴

Assim, Adela Cortina irá, naquilo que considera como tarefa de tornar a ética discursiva mais consistente com a sua própria proposta, dedicar particular atenção aos

A expressão *ética hermenêutica* é de Jesús Conill e serve de título a uma das suas obras. Nessa obra o autor espanhol propõe-se responder às seguintes questões: é possível combinar a ética de Aristóteles e de Kant, a facticidade da experiência vital e histórica com a reflexão crítica? Será possível um *universalismo hermenêutico*? Neste sentido, apresenta um duplo objetivo: colmatar o que considera o défice crítico e o hermenêutico, ou seja, articular os aspetos críticos com a experiência vivencial e histórica. CONILL, Jesús, *Ética hermenêutica*², Madrid, Editorial Tecnos, 2010.

²⁷³ CORTINA, *EsM*, p. 182.

²⁷⁴ Cf. ARANGUREN, José Luís, *Ética*⁷, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

valores, atitudes e virtudes trazendo à luz alguns constituintes que naquela estariam apenas supostos. Um dos elementos que serve de inspiração para este propósito é, justamente, o recordar da conversa ocorrida entre Habermas e Marcuse quando este se encontrava no hospital, próximo da morte. Recuperando um diálogo anterior entre os dois acerca do fundamento dos juízos normativos, Marcuse terá confessado a Habermas saber onde se fundam os juízos normativos mais elementares: na compaixão e no sentimento pela dor dos outros.²⁷⁵ A partir da interpretação desse diálogo, o que a filósofa espanhola se propõe é um exercício de difícil equilíbrio entre razão e emoções, encaradas não numa posição dicotômica, mas como dois elementos entrelaçados. Dito de outro modo, o que ela apresenta é uma outra visão da racionalidade que deixa de ser entendida como pura e passa a integrar diversos elementos, entre eles, emoções, sentimentos e virtudes.

Embora os principais representantes da ética do discurso considerem que, ao nível do quotidiano, nas situações reais de comunicação, os sujeitos participantes no diálogo transportam consigo interesses, motivações, valores, essa dimensão valorativa não tem tradução ao nível filosófico. O que se compreende na lógica que é a sua, de tentar afirmar o procedimentalismo e distanciar-se, assim, das perspetivas que, de algum modo, se associam ao regresso a éticas de carácter substancialista.

Mas, a pensadora espanhola, embora também defenda o procedimentalismo, vai considerá-lo inseparável das motivações, dos contextos, das histórias de vida e outros elementos que integram aquilo que cada ser humano é. Por essa razão, distancia-se criticamente do atributo de *modesta* com que Habermas classifica a ética discursiva. Na sua interpretação, a ética discursiva estará, no que a este aspeto se refere, aquém da ética de que é herdeira, a ética kantiana. Para ela, o problema da ética discursiva não está em ser demasiado kantiana mas, pelo contrário, em ser pouco kantiana.²⁷⁶

A argumentação da filósofa espanhola será feita a partir de uma interpretação da filosofia kantiana ligada à *Doutrina da Virtude*, apresentada na II Parte da *Die*

²⁷⁵ Cf. CORTINA, Adela, *ERC*.

²⁷⁶ Segundo Adela Cortina, as éticas pós-kantianas insistiram demasiado nos elementos de coação no fenómeno moral, o que não teve boas consequências: “As éticas pós-kantianas não parecem ter outro objeto para além dos elementos coercivos, exigentes do fenómeno moral, e esta unilateralidade terá consequências negativas.” CORTINA, Adela, *EsM*, p. 189.

Metaphysik der Sitten, obra tardia no sistema kantiano.²⁷⁷ Tendo em linha de conta as três dimensões da natureza humana, animalidade, humanidade e pessoalidade, exposta em *Die Religion Innerhalb der Grezen der blossen Vernunft*, Kant, ao conceber o homem como sensível e racional, considera que deverão ser atendidas as condições subjetivas que permitem ou impedem o cumprimento da lei moral. Delas dará conta uma segunda parte da filosofia prática que corresponde à sua parte empírica, a antropologia moral, cujo objetivo está em estudar o modo como as leis e os conceitos *apriori* se ligam com a virtude que trata, precisamente, dos princípios internos das ações e da determinação dos seus fins morais.

Deste modo, a virtude não corresponde nem à excelência de caráter nem ao hábito, mas à capacidade da razão em atuar segundo os fins que a si mesma se propõe. Como o próprio Kant explicita, é uma força capaz de reconhecer obstáculos relacionados com as inclinações naturais que entram em conflito com a lei moral.²⁷⁸ Esta antropologia, por ser empírica, não se ocupa dos princípios ou condições objetivas da moral, mas tem um lugar no sistema kantiano, não no sentido especulativo ou de fundamentação mas no sentido de, atendendo à constituição da natureza humana, contribuir para o conhecimento das disposições morais facilitadoras do cumprimento do dever. Na verdade, Kant considera um conjunto de disposições morais que são entendidas como predisposições naturais da mente e funcionam como condições subjetivas para que cada ser humano possa ser motivado a agir por dever. São apresentadas no parágrafo 13 da Doutrina da Virtude e são as seguintes: sentimento moral, consciência, amor pelo próximo e respeito por si (auto-estima).²⁷⁹

Sublinhando a importância da *Doutrina da Virtude* em Kant e como complemento à *antropologia do conhecimento* proposta por Apel, Adela Cortina sugere uma *antropologia da valoração*. O ponto de partida para a sua elaboração seria uma *doutrina da virtude*, adequada ao princípio da ética discursiva, que se constituiria como *antroponomia*, num sentido próximo do que Kant lhe atribui, ou seja, de realização da

²⁷⁷ Cf. KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten* (1797). *Metafísica dos Costumes*, trad. Artur Morão, Lisboa, edições 70, 2004.

²⁷⁸ Cf. KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*. *Metafísica dos Costumes*, *op. cit.*. Este sentido de virtude em Kant é assim clarificado por Adela Cortina: “ Se a razão tem como especificidade a capacidade de se propor fins, para os alcançar é preciso desenvolver virtudes que nos predisponham a atuar segundo eles” CORTINA, Adela, *EsM*, p. 211.

²⁷⁹ Cf. KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*. *Metafísica dos Costumes*, *op. cit.*.

humanidade em cada indivíduo.²⁸⁰ Nesta aceção, a *Doutrina da Virtude*, de acordo com a leitura de Adela Cortina, não indica formas de alcançar a felicidade individual, mas sim de atingir algo diferente, a dimensão da pessoalidade. E deste modo, recorrendo a Kant, Adela Cortina fortalece o procedimentalismo através da conjugação entre os princípios éticos e atitudes, virtudes e valores. Em *Ética sin Moral*, diz a filósofa referindo-se à auto-realização: “(...) considerada a auto-realização (...) como acesso a esse grau mínimo sem o que não é possível atribuir a alguém a classificação de ser humano, as éticas universalistas sempre indicaram virtudes e atitudes para distinguir comportamentos humanos de comportamentos inumanos.”²⁸¹

A filósofa de Valência, muito deontologicamente, tenta preservar os princípios mas, ao mesmo tempo, mostrar que eles podem e devem coexistir com os valores e com as emoções numa teoria ética. Mais ainda: entende que é a experiência de sentir algo como valioso que conduz o sujeito a orientar a sua ação por determinados princípios. Daí a necessidade de incorporar em cada ser humano um conjunto de virtudes, cujo cultivo também é considerado parte integrante da dimensão moral.

Penso que o que está em causa nesta demarcação de Adela Cortina relativamente à ética do discurso é a tentativa de limitar o que considera ser o seu carácter abstrato e o seu intelectualismo, mostrando que as virtudes não se limitam à disposição para o diálogo implícita na formação democrática da vontade de que falava Habermas. Ela sublinha a importância do diálogo não só como procedimento, mas como atitude que envolve o reconhecimento de todos os interlocutores (não apenas dos participantes) como pessoas.

Para além das virtudes intelectuais ou dianoéticas, há a considerar também as virtudes éticas, referentes ao carácter. Para a filósofa, embora os mínimos normativos sejam condição essencial a assegurar, eles deverão ser articulados com a dimensão da vontade e, num horizonte de racionalidade comunicativa, não pode ser ignorado o querer e o decidir, as motivações e os interesses.

Deste modo, a filósofa completa a sua argumentação recuperando, também, elementos da tradição aristotélica para o esboço de uma teoria da virtude. Contribuir para a forja do carácter é igualmente tarefa do domínio ético que está ligada à virtude, definida no sentido aristotélico como excelência do carácter que nos leva a atuar de um

²⁸⁰ Cf. CORTINA, Adela, *EsM*.

²⁸¹ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 215.

certo modo, fazer opções, tendo em vista a felicidade. Contudo, para Adela Cortina, na atualidade, a virtude não pode apresentar apenas uma dimensão individual, ela requer algo mais: deve estender--se às instituições e organizações da sociedade civil.²⁸²

A sua estratégia irá, assim, consistir em sublinhar os diferentes elementos da moralidade, as *diferentes vozes*, numa tentativa de sincretismo entre diferentes perspetivas éticas.²⁸³ Já em *Ética Mínima*, ela fala na necessidade de regressar a uma *antropologia do felicitante* e de conjugar duas linhas reflexivas que expressem os dois lados do fenómeno moral, as normas e a vida feliz. Em *Ética sin Moral*, dá continuidade a esta visão, propondo uma “ética da modernidade crítica preocupada com as normas corretas e a justiça, com os direitos humanos e as formas de vida política, mas também com os fins, motivos, atitudes e virtudes.”²⁸⁴

Ao lado das duas obras que já referi, *Ética sin Moral* e *Ética Mínima*, também numa obra anterior, *La Escuela de Frankfurt* é apontada a limitação de uma ética que só resolve o problema do dever e das normas justas e que “deixa na sombra o tema profundamente moral da valoração.”²⁸⁵

Contudo, é sobretudo em *Ética de la razón cordial* que se opera a viragem mais significativa, pois Adela Cortina retira do segundo plano e aprofunda algumas noções que, em momentos anteriores, tinha apenas aflorado. Parece-me muito clara a forma

²⁸² Cf. CORTINA, Adela, *ERC*.

Neste sentido se deve entender a importância que a filósofa atribui à ética económica e à responsabilidade social das empresas. Sendo um tema tratado em vários momentos ele assume particular relevância na obra *Ética de la empresa*.

²⁸³ No Capítulo I da obra *Ética sin moral* e no Capítulo IV da *Ética*, a filósofa procede a uma inventariação e análise detalhada das mais significativas classificações éticas e considera que nenhuma deve ser rejeitada, embora também nenhuma isoladamente possa considerar-se plenamente satisfatória. Qualquer uma delas se reporta a um aspeto da moralidade, o qual deve ser objeto de cuidada reflexão.

Embora o deontologismo, que tem como principal referência o nome de Kant, seja a sua principal fonte de inspiração, o teleologismo, que tem como principal representante Aristóteles, é também chamado a dar uma prestação em momentos vários, nomeadamente quando a autora sublinha a importância da ética considerada também na sua vertente de *forja* do carácter. É a dicotomia material/formal e a que contemporaneamente lhe sucede, substancialista/procedimental, que é particularmente objeto de ponderação. Outra oposição é a que separa éticas teleológicas e éticas deontológicas, embora hoje a sua diferença resida apenas no diferente lugar que é atribuído aos conceitos de bem e de correto.

Paralelamente a esta apresentação das diferentes teorias éticas e da sua necessária articulação surge a ideia da articulação entre mínimos e máximos, entre o justo e o bem, entre a justiça e a felicidade.

Também noutras obras, por exemplo, em *Ética Aplicada y Democracia Radical*, a autora apresenta a necessidade de complementaridade entre as diferentes tradições éticas.

²⁸⁴ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 24.

²⁸⁵ CORTINA, Adela *EFCU*, p. 164.

como, logo no início da obra, coloca a questão, marcando a continuidade, mas sublinhando novos caminhos: “Aceitar a oferta do que se tem chamado “procedimentalismo ético” pareceu-me uma boa opção, e continua a parecer-me, só que com modificações substanciais.”²⁸⁶

Que alterações são essas? Sendo várias, nomeadamente a importância da virtude e dos valores que tenho vindo a expor, todas confluem no que poderei designar como a passagem de uma ética *civis* a uma ética *cordis*. De momento, refiro apenas a que trata da dimensão valorativa, ou seja, da inclusão na ética cívica (de mínimos) de alguns elementos como sejam o desenvolvimento de certas virtudes, por exemplo, de apreço pela justiça, pela solidariedade, pelo respeito ativo.

Assim, penso poder concluir que o que distingue a ética de Adela Cortina de outras éticas da justiça é o facto de, segundo ela, o diálogo intersubjetivo, com vista aos consensos sobre normas justas, incluir para além da argumentação racional, outras formas de comunicação e também outras dimensões do humano como a vontade, os interesses, os valores. Contudo, não se trata de um regresso a qualquer perspectiva subjetivista ou relativista, pois é um exercício crítico que envolve reflexão sobre o existente e o possível.²⁸⁷

É precisamente nesse confronto entre o que existe e o que é exigível que desperta o sentimento de não conformismo e de indignação fundamentais para a exigência de justiça. Dito de outro modo, respondendo afirmativamente à interrogação de Aranguren no Prólogo de *Ética Mínima*, Adela Cortina vai considerar a *forja do carácter* como um elemento fundamental da moralidade. O carácter corresponde ao “conjunto de predisposições, de hábitos, para atuar num sentido ou noutro (...)”²⁸⁸ e, sendo moldado no dia a dia, relaciona-se com a virtude enquanto hábito para orientar a ação no sentido da felicidade. Não apresentando esta significação de carácter e de virtude, elementos significativamente novos em relação à tradição filosófica anterior, apresenta, contudo, uma grande inovação: a sua extensão, por analogia, às instituições e empresas. A ideia de responsabilidade social que, em seu entender, deve ser praticada nas empresas, expressa precisamente, a este nível, o incorporar de uma atitude de

²⁸⁶ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 19.

²⁸⁷ Cf. CORTINA, Adela, *ERC*.

²⁸⁸ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 23.

preocupação e responsabilidade não só pelos que trabalham na empresa, mas também por todos os afetados pela sua atividade, incluindo muitas vezes, a própria natureza. A responsabilidade social é, também, responsabilidade ecológica.

A responsabilidade decorrente do ato livre de decidir, quer a nível do diálogo intersubjetivo, quer a nível do diálogo intrasubjetivo, envolve argumentos, capacidade de dar razões das opções tomadas e das suas implicações, mas tem, também, subjacentes, certos valores, sentimentos e emoções. Estamos, por isso, face a uma dimensão moral que se estrutura, também, em inteligência e afetos.

1.2 – Inteligência e afetos: a capacidade de *estimar valores*.

Na sua obra *A theory of feelings*, publicada em 1979, Agnes Heller, filósofa húngara, apresenta uma análise histórica e fenomenológica dos sentimentos e das emoções, partindo da constatação de que estes foram frequentemente concebidos como se correspondessem aos parentes pobres da filosofia. Terão muitas vezes desempenhado o papel do *outro*, neste caso, o que se contrapunha à racionalidade. Seriam uma espécie de obstáculo ao conhecimento e à moralidade, perturbando a objetividade. Turvariam o que muitas vezes foi considerada a pureza da razão. Na referida obra, a autora pretende apresentar uma tese totalmente diferente: emoção e cognição estão sempre integradas.²⁸⁹ É esta tese que é, hoje, desenvolvida a diferentes vozes, e onde, segundo penso, se pode incluir a de Adela Cortina.

²⁸⁹ HELLER, Agnes, *A theory of feelings*², United Kingdom, Lexington Books, 2009.

Esta filósofa é discípula de Luckás e integra a chamada *Escola de Budapeste* que, à semelhança da *Escola de Frankfurt*, se caracteriza pela crítica à ortodoxia marxista e pela tentativa de proceder à sua reformulação. Para além de Heller, encontram-se entre os discípulos de Luckás, Ferenc Fehér, István Mészáros e Gyorgy Márkus.

Heller dedicou particular atenção à análise da vida quotidiana, considerando que as atividades que se realizam nas situações concretas para satisfazer necessidades são uma dimensão fundamental da existência social. No desenvolvimento da sua personalidade, os seres humanos põem em ação capacidades não só intelectuais, mas também afetivas e emotivas. Em 1981, dez anos depois da morte de Luckás, Heller publica um artigo “Paradigma da produção. Paradigma do trabalho”, onde sintetiza as críticas ao filósofo húngaro no que diz respeito à centralidade ontológica do trabalho. Para ela, o mundo dos humanos seria muito mais do que as determinações decorrentes da esfera do trabalho.

Esta revisão do marxismo é feita a partir da redescoberta dos Manuscritos económico-filosóficos de 1844 e de uma interpretação antropológica do marxismo. Ao mesmo tempo que opera uma reconstrução do conceito de natureza humana na perspetiva marxista, Heller introduz, na análise filosófica, novos temas como é o caso da quotidianidade.

Se a tendência dominante até ao século XIX foi a da separação e, muitas vezes, oposição entre emoções e racionalidade, Heller menciona um conjunto de exceções onde inclui a *Poética* e a *Retórica*, de Aristóteles, a *Ética*, de Espinosa e alguns iluministas franceses e ingleses. Destaca, por fim, um “quarteto” como grande responsável pela viragem: Hume, Freud, Nietzsche e Wittgenstein.²⁹⁰

De facto, os empiristas ingleses deram um contributo assinalável para o reequacionamento da questão dos afetos e da sua incidência no domínio ético. Também Adela Cortina, no capítulo quatro de *Ética de la Razón Cordial*, apresenta o contributo deste movimento, em particular, de D. Hume e de S. Mill. Nos cinco cenários que nessa obra traça como explicativos do fracasso do Dr. Moreau, relatado por Wells, um deles refere-se à ausência de *sentimientos sociales*.²⁹¹ De que se trata, então?

A existência de *sentimientos sociales* é, nesta perspetiva, um dado inegável. A justificação reside no facto de em todas as sociedades conhecidas se aprovarem determinadas qualidades como positivas, comportamentos considerados *virtuosos* e outros o seu contrário, *vícios*.²⁹² A essa aprovação ou desaprovação estão associados

²⁹⁰ Para além do que tem acontecido ao nível da investigação filosófica sobre a questão das emoções, é de salientar o trabalho desenvolvido noutras áreas do conhecimento, nomeadamente a Psicologia e a Neurologia. Neste aspeto, assume particular importância o trabalho do cientista português António Damásio que em toda a sua obra desde a publicação de *O Erro de Descartes* (1994), passando por *O Sentimento de Si* (2000), *Ao Encontro de Espinosa* (2003), até ao mais recente *O Livro da Consciência* (2010), tem apresentado uma perspetiva diferente sobre as emoções e sobre a relação mente/corpo. Estas investigações embora se situem no âmbito da Neurologia, tornam-se importantes, pois não apresentam uma perspetiva de determinismo biológico, mas enfatizam a relação entre a biologia e a cultura, dando assim um contributo para uma melhor compreensão da complexidade da vida humana.

Sublinhe-se que a mais recente obra publicada de Adela Cortina, *Neuroética e Neuropolítica* (2012), analisa as grandes questões da filosofia à luz das recentes investigações sobre o funcionamento do cérebro. No primeiro capítulo, a autora salienta a importância do trabalho interdisciplinar, que, sendo decisivo nas áreas da ética aplicada, a elas não se reduz, apresentando-se como “um novo programa de trabalho conjunto para a filosofia e para as ciências naturais e sociais. (...) Este trabalho conjunto não é outra coisa senão o prolongamento da interdisciplinaridade que é, no fim de contas, a história da sabedoria humana.” CORTINA, Adela, *NN*, p. 47.

²⁹¹ Com a publicação de *Ética de la razón cordial*, 20 anos depois de *Ética Mínima*, Adela Cortina pretende retomar a questão da fundamentação da moralidade, aquilo que ela designa como as *fontes da obrigação moral*, superando algumas limitações da ética mínima e enfrentando os novos desafios e os novos desenvolvimentos teóricos que, entretanto, ocorreram. Para tal, vai recorrer à literatura, neste caso ao romance de ficção científica de H. G. Wells, *A ilha do Dr. Moreau*, publicado em 1896. A partir daí desenha cinco cenários que tentam explicar por que razão as criaturas do Dr. Moreau não se tornaram humanas, o que, traduzido para a atualidade, é explicar a diferença entre as concepções morais e políticas vigentes e as realizações fáticas. Esses cinco cenários correspondem a uma incursão pela história da filosofia: Maquiavel e Hobbes, representantes anglo-saxónicos da teoria dos sentimentos sociais, Kant, Ética dos Valores, Ética do Discurso. O sexto cenário onde expõe a sua proposta centra-se no conceito de reconhecimento. Será abordado de seguida, no segundo capítulo.

²⁹² Cf. CORTINA, Adela, *ERC*.

mecanismos de punição e de recompensa. Desses sentimentos destaca-se a simpatia que existe, naturalmente, em todos os seres humanos: “(...) existe, pois, de um modo natural nas pessoas um sentimento de simpatia com os outros seres humanos, que nos leva a sentir mal-estar quando sofrem danos e satisfação quando recebem algum bem.”²⁹³ É este sentimento de simpatia que permite transitar da obrigação natural para a obrigação moral: a ação não resulta apenas da estrita defesa da sobrevivência, da vida e da propriedade com o pensou Hobbes, mas deve-se ao que sentimos face aos que sofrem, à afinidade que com eles partilhamos.

Esta posição levanta alguns problemas que são identificados pela filósofa espanhola. Antes de mais, este tipo de sentimentos dirige-se sobretudo aos próximos e pouco se refere aos que estão mais afastados, será, por isso, um sentimento de curto alcance, fixando-se num sentido literal, de “próximo”. Uma ética com carácter global para que aponta a sua perspectiva ficaria, assim, muito limitada. A noção de “próximo”, nesse sentido quase geográfico, deixa de corresponder àquilo que são as exigências colocadas num mundo onde todos estão próximos e onde a ação de cada um tem consequências em todos.

Por outro lado, neste contexto, a prática da virtude advém sobretudo da valorização e do reconhecimento social de comportamentos que, de algum modo, a sociedade considera úteis por serem de interesse comum. Cada ser humano, porque tem necessidade de se sentir integrado no grupo, porque precisa de desenvolver sentimentos de pertença e construir o “nós”, porque precisa de se sentir estimado e alvo de reputação, terá tendência a desenvolver comportamentos valorizados social e culturalmente. É, de facto, um ato de inteligência desenvolver as virtudes que permitem a integração social.

Mas isto permite a autonomia e o sentido crítico, essenciais na vida ética? Ou, como refere Adela Cortina, pode estar na origem de uma moral conservadora que consiste em desenvolver, apenas, as qualidades apreciadas nos grupos sociais de pertença? Questiona, a este propósito, a filósofa: “Esse é, segundo a minha opinião o problema: se o que nos leva a agir moralmente é apenas o desejo de reputação e boa imagem, então, o conservadorismo é insuperável, e a moral inexistente.”²⁹⁴ Do que se

²⁹³ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 83.

²⁹⁴ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 95.

conclui que, sendo o sentimento de simpatia dotado de algum significado nas relações humanas, não é suficiente para explicar a fonte da obrigação moral.

Reconhecer a insuficiência do sentimento de simpatia não significa pôr em causa o papel das emoções no agir moral. A obrigação moral e o dever só poderão ser compreendidos cabalmente se se tiverem em linha de conta esse conjunto de condições subjetivas, designadas pela autora como *sentimento moral* e que inclui, para além do amor ao próximo, o respeito por si mesmo, a autoestima.²⁹⁵ Tendo bem presente a *Doutrina da Virtude* kantiana de que falei no ponto anterior, torna-se clara para a filósofa a consciência de que, num mundo voltado para a exterioridade, esta é uma ideia que se desvaloriza: “Como se respeitar a própria dignidade, não rebaixar-se ante os que têm poder, olhar nos olhos os fortes e os débeis, não fosse – como é - uma obrigação moral.”²⁹⁶

Afastando-se bastante do *véu da ignorância* e da imparcialidade da situação inicial, proposta por Rawls, Adela Cortina vem juntar-se ao coro dos que sublinham o papel das emoções no agir moral, mostrando que não são possíveis normas justas, mesmo usando o procedimento dialógico, se nos considerarmos num ponto de vista neutral ou indiferente. E nisso consistirá, a meu ver, um dos traços de originalidade da autora: escapar ao emotivismo, vincando a racionalidade da moralidade e a correspondente necessidade de fundamentação e, ao mesmo tempo, escapar ao formalismo universalista mostrando que as normas universais não são imunes, na sua constituição, à emoção e ao sentimento. As emoções permitem captar o sofrimento dos outros, pois: “(...) são antenas que nos permitem conectar com países desconhecidos, sem elas não teríamos notícia de tais países. A cegueira emocional produz o analfabetismo emocional sem o que a vida ética é inviável.”²⁹⁷

Também Hans Jonas, na sua tentativa de apresentar uma ética deontológica que permita responder a problemas que são novos, nomeadamente aos problemas decorrentes do desenvolvimento técnico e que põem em causa o futuro, dá algum realce a uma emoção: o medo. A *heurística do medo* levará os seres humanos a uma atitude de responsabilidade, de modo a preservar a possibilidade de futuro. Assim, H. Jonas

²⁹⁵ Cf. CORTINA, Adela, *ERC*.

²⁹⁶ Idem, p. 121.

²⁹⁷ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 87.

reformula o imperativo categórico kantiano e introduz a dimensão temporal na ética e a necessidade de ter em atenção as consequências e não apenas a intenção. O dever coloca-se, agora, em termos de princípio de responsabilidade, responsabilidade pelas consequências da ação e pela continuação da vida, dado que a vulnerabilidade não é categoria aplicável apenas aos seres humanos, mas também à natureza. O imperativo deve colocar-se, face às ameaças atuais, nos seguintes termos: “Age de tal modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na Terra.”²⁹⁸

Penso existir bastante sintonia entre esta posição de H. Jonas e a de Adela Cortina, não só pela ênfase colocada na responsabilidade, mas também pelo facto de a responsabilidade se colocar não só em termos individuais, mas também ao nível das políticas públicas e das decisões tomadas. Registo uma pequena diferença: Jonas insiste numa emoção negativa como impulsora de determinados comportamentos – o medo -, Adela Cortina enfatiza mais emoções que podemos avaliar como positivas, como por exemplo, a compaixão.

Poder-se-á dizer que a inteligência só é esclarecida pelas e através das emoções: de indignação, de preocupação e atenção pelo outro, de compaixão. O aperfeiçoamento destes modos de ligação entre os seres humanos será condição para que, em conjunto com os elementos de ordem cognitiva, se constituir como solo da vida ética, o que requer aprendizagem, treino, exercício, numa palavra, educação.

²⁹⁸ JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), *El principio de responsabilidad*², trad. Javier M^a Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 2004, p. 40.

2 - A educação como *forja do caráter*. Compatibilizar a igualdade e a diferença.

Que meios são ou podem ser usados nesta *forja do caráter*? Tratando-se de uma questão de criar hábitos, desenvolver atitudes e decidir segundo determinados critérios valorativos, quem pode intervir e como?

São várias as obras de Adela Cortina em que encontramos um capítulo dedicado às questões da educação, particularmente à educação para os valores.²⁹⁹ Também a este tema tem dedicado inúmeras das suas intervenções públicas, nomeadamente parte significativa da sua colaboração no jornal espanhol *El País*. O modo como a filósofa apresenta o seu pensamento sobre a educação, a sua finalidade e os elementos que envolve, expressa, também a este nível, a articulação entre o universal e o particular. E, a meu ver, é mais um elemento que atesta a vertente interventiva do seu pensamento e a sua noção daquilo que é a tarefa da filosofia. A educação surge como uma espécie de eixo cujo centro é a pessoa e onde convergem e de onde emergem a cidadania, a democracia, a ética. Tem associada a si a emergência de um possível mundo de dimensão humana.

Sendo assim, torna-se claro que Adela Cortina ao referir-se aos valores e à educação para os valores, está a considerar particularmente os valores éticos como sejam a justiça, a solidariedade, a liberdade, a disponibilidade para o diálogo. Dependem da liberdade humana e, de algum modo, sobrepõem-se a outros tipos de valores, pois poderão ser universalizáveis e dão um forte contributo para a humanização dos seres humanos. Eles correspondem àquilo que a filósofa considera a nossa maior riqueza cultural, o nosso *capital axiológico*.³⁰⁰ Correspondem a uma herança que deve ser veiculada pelas instituições de ensino, mas que serve igualmente como critério para

²⁹⁹ Algumas das obras mais significativas onde a questão da educação é tratada: *Ética Aplicada y democracia radical*, *Alianza y Contrato*, *Ética de la razón cordial*, *Ciudadanos del mundo*, *Neuroética y Neuropolítica*.

Adela Cortina não aceita uma perspetiva subjetivista sobre os valores éticos e com base na teoria da Evolução Social de Habermas sustenta a existência de progresso moral. Com base nesta ideia, considera que existem nas atuais sociedades democráticas, que se situam no nível pós-convencional da consciência moral, um conjunto de valores morais universais.

³⁰⁰ Cf. CORTINA, Adela, *CM*.

É este capital axiológico que está presente nas diferentes áreas da ética aplicada, como referi no quarto capítulo da Parte I.

avaliar algumas inovações, por exemplo, as resultantes das transformações científicas e tecnológicas.

A educação apresenta-se como o instrumento da *forja do caráter*, processo gerador de hábitos de cidadania e de cultivo das virtudes, num sentido próximo do referido por Aristóteles no livro II da *Ética a Nicómaco*. Usando a analogia do construtor de casas, “é ao construir bem uma casa que os construtores se tornam bons construtores (...)”³⁰¹, assim, o exercício, a prática continuada associada a uma atribuição de sentido e não meramente mecanizada são as configurações que moldam uma forma de ser e de estar com contornos humanos.

De algum modo, encontramos aqui uma resposta à antiga e pertinente questão sobre a possibilidade do ensino da virtude. O que me parece é que revisitando Platão, Adela Cortina contrapõe a resposta aristotélica. Configurada em termos atuais, esta questão poderá, assim, ser colocada: ainda tem sentido a *educação para os valores*? Qual deverá ser a sua forma e o seu conteúdo? Como evitar o maior perigo, o da educação derivar em doutrinação?

Segundo Adela Cortina, numa posição que me parece de enorme alcance para inverter algumas das orientações prevaletentes ainda hoje em matéria educativa, a educação não se pode limitar a ministrar conhecimentos e aptidões técnicas e a desenvolver destrezas exclusivas de âmbitos científicos ou tecnológicos. O argumento usado parece-me bem apropriado: ela chama a atenção para uma característica essencial dos sistemas escolares, a de transmitirem conhecimentos adquiridos e desenvolvidos ao longo da história, do que se segue que deverão também incluir a transmissão dos valores que fomos construindo: “estamos obrigados a deixar como herança, através da educação, pelo menos três legados: o respeito profundo pelos mínimos de justiça e pelos valores que mostram a sua necessidade, o esforço em desenvolver e exercitar a autonomia pessoal, e o desejo de autorrealização pessoal.”³⁰²

Precisamente por esta ênfase dada à autonomia e à auto-realização, Adela Cortina critica abundantemente os processos de doutrinação.³⁰³ As consequências

³⁰¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, tradução do grego de António C. Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004, p. 44.

³⁰² CORTINA, Adela, *EADR*, p. 218.

³⁰³ Cf. CORTINA, Adela, *ERC*.

nefastas destes processos estão bem expressas nos *humanóides* da ilha do Dr. Moreau: não foi pela repetição, vezes sem conta, das leis da humanidade que eles se tornaram humanos. Também ao criticar o *politicamente correto* e o *eticamente correto*, a autora mostra a necessidade de distanciamento da simples mecanização dos princípios e do seu uso como maquilhagem, que oculta uma verdadeira dimensão ética, ficando apenas pela sua superficialidade.

A interiorização de valores é a única forma de assegurar a autenticidade ética e democrática, pois, ao ir mais além da mera transmissão de destrezas técnicas e sociais, permite uma cidadania ativa, nas suas diferentes vertentes, rompendo com o estado de indiferença e de apatia cívicas. O exercício da autonomia e da solidariedade são a expressão de uma educação que se direcciona no sentido da afirmação da liberdade e, portanto, do desenvolvimento de capacidades individuais e da autorrealização, mas também do diálogo e da atenção aos outros. Como tal, não pode ser concebida como doutrinação, por várias razões, antes de mais, porque tal não é possível numa sociedade pluralista, onde já não é possível impor um único modelo axiológico. E também, porque assumindo a forma que assumir, tem que integrar o exercício da reflexão crítica e não propriamente a assimilação de conteúdos referentes a princípios éticos.

A educação, assim entendida, é um processo racional através do qual os seres humanos se podem desenvolver como pessoas, tomando decisões com base na informação e na responsabilização, fazer as opções mais corretas, ou seja, as que têm em conta as necessidades e interesses de todos os afetados. O que supõe preparação no diálogo intersubjetivo e intrassubjetivo. Na verdade, para Adela Cortina, a educação para os valores não se impõe, mas resulta de *degustação*, envolve elementos de ordem intelectual e de ordem sensorial, por isso, “Ajudar a cultivar as faculdades (intelectuais e sentientes) necessárias para degustar os valores de cidadania é educar na cidadania local e universal.”³⁰⁴

Também em *Hasta un Pueblo de Demónios*, esta questão é tratada, particularmente no Cap. III “Moralina burocrática”, onde a autora descreve aquilo que são as novas ortodoxias, os “novos catecismos” do eticamente e do politicamente correto. Na linguagem do quotidiano, na linguagem das organizações internacionais (UNESCO, ONU, etc), nos textos oficiais, abunda uma moral domesticada que faz com que cada um se sinta integrado no grupo dos “bons”. O problema é uma vez mais o mesmo: o que separa os discursos das realizações. Palavras bonitas para disfarçar uma realidade bem “feia”. Por isso, diz Adela Cortina, nesse dicionário, não consta a palavra *aporafobia*.

³⁰⁴ CORTINA, Adela, *CM*, p. 219.

Podemos constatar que nos países democráticos a chamada educação para os valores, muitas vezes traduzida como educação para a cidadania, teve, nas últimas décadas do século XX, alguma importância

Assim, como disse no início, esta proposta educativa prova, a meu ver, a estreita interligação entre procedimentos e os valores que lhe são inerentes, entre direitos e atitudes no pensamento da filósofa espanhola. De igual modo, abarca as próprias emoções, pois estas predispõem para a ação, sendo parte integrante da vida moral, a “educação das emoções e dos sentimentos é um dos capítulos essenciais da vida moral.”³⁰⁵

Comecei o Capítulo I da Parte I desta Dissertação a falar da esperança. Penso, pois, que agora se poderia dizer que a palavra “esperança” se tornou sinónima de educação, salientando a importância das atitudes e a sua ligação com a *educação para os valores*, possibilitadora do diálogo entre todos os afetados com vista a determinar o universalizável. Diz a filósofa a este propósito:

“É através desse diálogo que poderá exercer-se a dupla dimensão de cada pessoa: a dimensão da autonomia, pela que é capaz de se relacionar como todos os outros seres humanos e a autorrealização a que cada um aspira. Porque o diálogo e a decisão pessoal última são o lugar em que se harmonizam universalidade e diferenças, comunidade humana e identidade pessoal.”³⁰⁶

A educação, onde devem intervir a inteligência e o sentimento, contribuirá para o desenvolvimento dos seguintes traços: abertura, reconhecimento, compromisso e esperança. Para a concretização de uma ética cívica, é preciso ultrapassar o nível da superficialidade, da mera repetição burocrática de certos preceitos e desenvolver a vontade e virtudes dialógicas; é necessário não ficar pelas normas, mas incluir também os valores e os sentimentos. Segundo a sua expressão, a educação é, no fundo, o próprio seguimento da vida: “A vida humana consiste, no fim de contas, num processo de

nos sistemas educativos. Hoje, fruto da crise financeira, parece registar-se, pelo menos nalguns países, um certo retrocesso. O que se torna, a meu ver, um pouco contraditório, pois num momento de crise de sentido como o que vivemos mais importante se tornaria este tipo de educação. Essa educação não está a cargo apenas dos sistemas educativos, mas também deve ser tarefa da família e dos meios de comunicação social e o espaço público em geral.

³⁰⁵CORTINA, Adela, *ERC*, p. 87.

Como se verá no último capítulo, existe, neste aspeto, grande afinidade entre Adela Cortina e Martha Nussbaum.

³⁰⁶CORTINA, Adela, *EADR*, p. 222.

educação, pelo que vai forjando, em sucessivas escolhas inteligentes, o caráter mais desejável.”³⁰⁷

Este caráter desejável é, poderíamos dizer, aquele em que cada ser humano cuida de si e dos outros e vai construindo uma forma de estar-no-mundo, que aponta para vínculos de solidariedade, onde cada um se reconhece como igual na sua diferença. Embora Adela Cortina não o afirme explicitamente, parece-me encontrar nesta sua forma de perspetivar a educação ecos da reflexão ontológica sobre o cuidado de alguns filósofos contemporâneos, como Heidegger e H. Jonas. As palavras de Irene Borges Duarte, a propósito da forma como Maria de Lourdes Pintasilgo concebe o exercício político, poderiam aqui ser aplicadas. Na sequência da referência ao termo *biopolítica* criado por Foucault, diz a autora:

“A recente nomenclatura denota a necessidade sentida no presente da construção de um espaço público em que seja possível a realização - sem utopia - de um mundo cuidado e do cuidar. Ele consistiria no exercício da atenção enquanto abertura ao ser, sob as suas diferentes formas, induzido politicamente pela via formativa da educação.”³⁰⁸

Julgo ser este o mundo que, pela via formativa da educação, Adela Cortina nos aponta como aquele que devemos projetar e ser, em simultâneo, obreiros. E neste sentido, ao enfatizar as questões da educação, dá continuidade àquilo que é uma linha de interesse, que se confunde com a própria história da filosofia.

3 - Justiça e felicidade.

Tão antiga como a história da humanidade é a preocupação pela justiça. Se atentarmos nesta caminhada, que há vários séculos iniciámos, o seu elemento constante é, precisamente, a demanda de justiça. Pensando a justiça como associada a uma certa forma de distribuição de recursos e à igualdade de oportunidades, isto é, como possibilidade de acesso aos bens que possibilitem o desenvolvimento de todos os seres

³⁰⁷ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 212.

³⁰⁸ BORGES- DUARTE, Irene, “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo”, in *ex aequo*, nº 21, Porto, Edições Afrontamento, p. 126.

humanos, então podemos concluir que os episódios mais significativos da história da nossa espécie são aqueles em que novos grupos de seres humanos passam a integrar o que designamos como humanidade. Essa demanda continua, no século XX, com o estabelecimento, em 1948, e por consenso entre quase todos os países representados nas Nações Unidas, de um conjunto de direitos universais expressos na Declaração Universal dos Direitos Humanos e que irão servir de inspiração às Constituições e a toda a legislação dos países democráticos. Estes visam, precisamente estender a todos os humanos a possibilidade de uma vida digna, ou seja, universalizar a justiça.

Mas não é apenas ao nível dos diferentes momentos do agir humano na história que nos apercebemos do significado e da importância da justiça. Também a produção teórica desenvolvida desde a Grécia clássica até ao presente assim o atesta. De facto, embora com significações diferentes, praticamente em todos os sistemas filosóficos está incluída uma reflexão sobre este tema.

O interesse por este problema é particularmente notório a partir da época moderna onde passará a estar associado às ideias de autonomia, igualdade, emancipação e progresso. E, portanto, a uma visão antropológica e histórica tendencialmente otimista e de confiança. Contemporaneamente, no âmbito da ética e dando continuidade a este tipo de interesses e preocupações, surgem um conjunto de propostas designadas como éticas da justiça.

No início deste capítulo, comecei por mostrar como, para Adela Cortina, a voz da justiça é insuficiente numa teoria moral. Explicarei, de seguida, em que consistem as designadas éticas da justiça e o modo como a autora concebe a sua relação com a felicidade.

A expressão “éticas da justiça” serve para designar um conjunto de propostas de matriz kantiana que, embora centradas nos princípios que concernem ao dever, acentuam a dimensão social da ética no sentido de uma preocupação fundamental pelas leis/princípios que regem a sociedade e pelas instituições justas. E daí o seu carácter intrincado e de proximidade com a teoria política. Embora defendendo manifestamente a dignidade de cada ser humano, e a sua não sujeição a qualquer compromisso ou negociação, o que se pretende é estabelecer princípios de justiça social, esses sim, sujeitos a negociação com vista àquilo que será uma sociedade bem ordenada.

Estas éticas centram-se no conceito de justiça que tem uma larga história na filosofia política e moral, e que passa a ocupar uma posição fulcral na reflexão ética.

Sujeito a redefinição, remete para outros conceitos como o de equidade, igualdade e inclusão e irrompe, hoje, em diversos contextos, designadamente no político e no académico, mas também nas conversas e atividades quotidianas.³⁰⁹

As éticas da justiça inserem-se num quadro de preocupações distintas das éticas de inspiração aristotélica, pois visam as normas e os princípios que se constituem como orientadores e legitimadores do agir, assumindo, assim, o seu carácter deontológico e formal. A tónica deixa de estar na felicidade como realização do indivíduo e desloca-se para a justiça. Esta é agora considerada numa aceção diferente da que lhe era atribuída por Aristóteles, pois é compreendida como princípio organizador da sociedade, abarcando as instituições e não apenas os indivíduos e as suas disposições de carácter.

Assim, sobretudo a partir de meados do século XX, assiste-se ao desenvolvimento, em paralelo com a crescente importância política dos direitos, de um conjunto de propostas que tomam como objeto a justiça na sua vertente social. Estas éticas apontam procedimentos dialógicos como legitimadores das normas associadas a princípios de justiça que sejam universais. Nesses procedimentos, deverão ser protagonistas todos os que por elas são afetados. Neste grupo se podem incluir as éticas de inspiração kantiana, destacando-se a de J. Rawls, consubstanciada na obra *A Theory of Justice*, publicada em 1971.

É neste contexto que a ética de Adela Cortina tem o seu lugar. Contudo, inserindo-se nesse conjunto de propostas, a filósofa espanhola apresenta particularidades próprias que advêm, como temos estado a mostrar, do papel atribuído aos valores e às emoções e, em consequência, da articulação que estabelece entre a

³⁰⁹ O conceito de justiça apresenta-se como bicéfalo, pois ocupa um lugar de destaque na teoria política, mas também na reflexão ética, onde a sua problematização oscila entre o acentuar da dimensão individual (como virtude) e o realçar da dimensão social (justiça social). Mesmo nas éticas de vertente teleológica mais vocacionadas para a questão do bem, como é o caso da aristotélica, a justiça evidencia-se como um elemento incontornável. Como refere António C. Caeiro, numa das notas à sua tradução da *Ética a Nicómaco*, na raiz da palavra encontram-se dois sentidos, o que deriva do étimo latino *IUS* e cuja significação se relaciona com o direito e, portanto, com a legalidade e com o respeito pelos direitos de outrem. E o outro relacionado com o étimo grego *DIK* está associado a *apontar para...*, *indicar...* sendo objeto desse indicador um certo percurso na direção da ordem e do equilíbrio. De facto, para Aristóteles, a justiça é uma virtude, a mais nobre das virtudes, “a disposição de carácter a partir da qual os homens agem justamente, ou seja, é o fundamento das ações justas e o que os faz ansiar pelo que é justo.” Sendo uma virtude, não o é de forma absoluta, pois coloca-se sempre em ligação a outros, a sua ação concretiza-se na relação com... Nesta perspetiva clássica, o âmbito da moralidade apresenta-se como orientação no sentido da vida boa, da felicidade. É concebida como exercício racional capaz de discernir as estratégias conducentes àquilo que é o fim da vida humana, o seu bem: a felicidade. Num contexto deste tipo, ao ser entendida como disposição, a justiça requer hábito, treino e educação. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1129 a /7.

justiça, a felicidade e o cuidado. Tendo falado nos pontos anteriores da questão das emoções e dos sentimentos, irei agora deter-me na questão da felicidade e, de seguida, na do cuidado.

Ao considerar o justo e o seu alcance nos vários domínios da vida em sociedade aquilo que "(...) é o socialmente exigível, aquilo que se pode racionalmente universalizar, o coração ético que late na boa economia, na boa política, na boa atividade social, no bom direito"³¹⁰, Adela Cortina toma-o como sendo o objeto da filosofia prática. E esta ideia constituir-se-á como um dos núcleos do seu pensamento que poderá, adequadamente, ser considerado como expressão de uma *ética da justiça*.

Neste horizonte em que se entende a filosofia como um discurso que aspira à universalidade, qual o lugar a atribuir à vida feliz, sabendo-se que a felicidade tem uma dimensão individual? A resposta da filósofa vai oscilando entre a afirmação de que a felicidade não pode ter lugar central na ética, pois o seu conteúdo é variável em função de múltiplos fatores: constituição psicológica, contexto histórico e cultural, história de vida, entre outros e a expressão de que cabe à ética, enquanto área específica da filosofia, não se limitar a conceber fórmulas sobre a felicidade que terão sempre um caráter individual e, portanto, diverso. À ética cabe propor procedimentos que sejam exigíveis universalmente e, desse modo, se afirmem como condições que tornam possível a cada um uma vida feliz.

Neste sentido, não deixa de ser interessante constatar que, no final de *Ética Mínima*, embora reconhecendo que a felicidade é ambição comum a todos os seres humanos, ela deixa a sugestão de que talvez não deva ser a filosofia a ocupar-se desse

³¹⁰ CORTINA, Adela, *JC*, p. 12.

Em *Ética Mínima*, no capítulo 8, a autora expõe o que em seu entender é a intuição fundamental de Rawls: a tentativa de esclarecer a ambiguidade que, nas sociedades democráticas existe entre liberdade e igualdade. Deste modo, apresenta Rawls como construtor de uma teoria moral sobre a justiça social, ou seja, interessado em investigar o modo como as instituições e a sociedade em geral se organizam em termos de distribuição de direitos e deveres e como distribuem os bens resultantes da cooperação social. Fazendo frente ao utilitarismo reinante, Rawls, com a sua teoria da justiça, pretende salvaguardar a igualdade face ao bem-estar. Sobre este propósito, afirma Adela Cortina: "(...) é urgente construir uma filosofia moral deontológica e não teleológica, que determine o limite do justo antes de colocar o problema do bom, o limite do correto antes do problema dos fins. Semelhante marco constituirá o critério para discernir quando um código jurídico pode considerar-se justo ou injusto, legítimo ou ilegítimo." CORTINA, Adela, *EM*, p.216.

A mesma ideia, nomeadamente com a distinção que Rawls estabelece entre *doutrinas compreensivas da vida boa* e *conceção moral da justiça* é apresentada em *Ciudadanos del Mundo*.

assunto.³¹¹ Qual será, então, o lugar da felicidade numa teoria ética? Não terá aí cabimento? Ou tratar-se-á de ocupar uma posição apenas secundária, dado que o centro é ocupado pelos mínimos de justiça?

A filósofa de Valência vai tomar este ponto de partida: todos os seres humanos aspiram à felicidade e, sendo assim, parece também que esta não deverá ser totalmente afastada do campo da ética. Em seu entender, trata-se de uma ideia que tem lugar de destaque no pensamento grego, mas, juntamente com a ideia de justiça é transversal à história da humanidade. Contudo, lembra ainda que a felicidade não é objeto de investigação exclusivo da filosofia, sendo tema relevante da psicoterapia, da teologia, da literatura. Além disso, considera que o conceito é vazio, pois se todos os seres humanos aspiram à felicidade, parecem incapazes de determinar o seu conteúdo, dizer em que é que ela consiste. À felicidade correspondem ideais que podem ser propostos, que podem ser discutidos, mas não podem ser exigidos ou impostos.

Esta dificuldade em circunscrever um conteúdo de felicidade que seja universal explicará, no entender de Adela Cortina, a orientação atual da ética (com exceção das correntes utilitaristas de influência anglossaxónica) num sentido diferente. A este propósito afirma: “(...) algumas das éticas mais relevantes renunciaram ao tema – sempre atrativo – da felicidade e refugiaram-se nessa vertente mais seca e árida do fenómeno moral que é a vertente do dever e das normas.”³¹²

Deste modo, a determinação da posição que a felicidade ocupa é feita no contexto da clarificação sobre o que será a tarefa prioritária da ética, o seu critério e princípio. E, neste aspeto, não há grandes dúvidas: à ética cabe, fundamentalmente, determinar procedimentos conducentes a normas que, uma vez estabelecidas, permitem a cada um viver segundo o seu ideal de felicidade.³¹³ Aliás, numa sociedade multicultural, não pode ser admissível um modelo único de felicidade, mas devem sim,

³¹¹ “Todos os seres humanos aspiram à felicidade, mas não a entendem da mesma forma nem o vulgo nem os sábios, nem os jovens nem os adultos, nem as diferentes sociedades entre si. Talvez porque seja um conceito vazio. Talvez porque não seja a filosofia quem deve ocupar-se dela.” CORTINA, Adela, *EM*, p. 335.

³¹² CORTINA, Adela, *EM*, p. 316.

Esta viragem no sentido da justiça, colocando a felicidade num segundo plano, tem o seu ponto decisivo na Modernidade, sendo mesmo uns dos seus traços característicos.

³¹³ “Não se trata de “manietar” a felicidade, mas o contrário: decidir que regras mínimas devem ser seguidas para que todos vivamos de acordo com os nossos ideais de felicidade, sem que ninguém – ilustrado ou não – nos imponha o que devemos realmente querer para ser felizes.” CORTINA, Adela, *Idem*, p. 95.

ser criadas as condições para a realização individual de cada ser humano. O que é importante é conceber formas de convivência que garantam a existência de diferentes concepções de vida feliz e, simultaneamente, as condições mínimas para a sua realização. Regista-se aqui, em meu entender, um esforço assinalável para defender um mínimo de princípios de justiça na organização de cada sociedade.

Adela Cortina encontrará várias configurações que, embora mantendo a preocupação pela justiça, e considerando a sua primazia, possibilitem, ao mesmo tempo, afastar alguma aridez do fenómeno moral, tornando-o mais fecundo e atraente. Uma delas é, precisamente, a que consiste em fazer alguma articulação com a felicidade e com o cuidado, como adiante se examinará. Se o objeto da ética é a justiça, não deve ignorar-se que o seu horizonte de realização é a condição de base para uma vida digna e, portanto, para uma vida feliz.

Por isso, a meu ver, Adela Cortina defendendo uma ética da justiça, realiza, em simultâneo, um trabalho de conjugação entre felicidade e dever, entre mínimos e máximos. Esta orientação é claramente notória e visível na sua obra, sobretudo a partir dos finais da década de 90 e consonante com a sua afirmação da necessária articulação entre diferentes abordagens do fenómeno moral.

Já em *Ética Mínima*, Adela Cortina coloca a questão da articulação entre justiça e felicidade, isto é, entre mínimos e máximos. Ao referir-se àquilo que considera serem as questões fundamentais da ética, diz: “ (...) são duas - na minha opinião - as grandes perguntas que traduzem a preocupação ética: a pergunta pelo bem positivo: que podemos fazer para ser felizes? E a pergunta pelo suporte indispensável do bem positivo: que devemos fazer para que cada ser humano se encontre em situação de alcançar a felicidade?”³¹⁴ Penso que estas palavras expressam bem o modo como a filósofa entende o lugar da felicidade num sistema ético. A felicidade, enquanto meta de todos os seres humanos, é de carácter individual e não pode deixar de interessar a qualquer área da filosofia prática. Contudo, não pode ser concebida sem as condições possibilitantes da sua realização e essas são as da justiça. Nestas palavras, que expressam a ligação entre o justo e o bem, encontramos as duas grandes referências: Aristóteles e Kant. Assim, sendo o procedimento dialógico a forma legítima para

³¹⁴ Cf. CORTINA, *EM*, p. 50.

A esta questão da articulação entre mínimos e máximos Adela Cortina dedica também o capítulo VII de *Hasta un Pueblo de Demónios* e o capítulo 9 de *Alianza y Contrato*.

garantir a validade das normas e, nesse sentido, a pedra de toque da ética cívica, ele será, contudo, insuficiente se deixar de lado um elemento importante: a procura da felicidade. O que a filósofa pretende garantir é, precisamente, que as propostas de vida feliz, sendo particulares, coexistam com a possibilidade de acordo sobre o que é comum.

Podemos, então, dizer que, embora Adela Cortina situe a justiça como prioridade da ética, ela não apresenta sobre a justiça uma visão deontológica rígida. Também a este nível, a sua preocupação é olhar para a complexidade, ver a teia de relações e não encarar qualquer dos elementos como se pudesse subsistir por si. Assim, frequentemente lembra que o fenómeno moral é constituído por duas facetas: o que é exigível - normas justas - e o que é convite - proposta de vida feliz -. Dito de outro modo, o justo e o bom, ou seja, o sentido da vida feliz, diferente para cada um e a vida organizada de forma justa, que todos, enquanto cidadãos, devem partilhar. O que corresponde a dois tipos de propostas, que são segundo a filósofa as seguintes:

“Às propostas que tentam mostrar como ser feliz, qual é o sentido da vida e da morte, parece-me adequado denominá-las “éticas de máximos”, ao contrário, a ética de mínimos não se pronunciaria sobre questões de felicidade e do sentido da vida e da morte, mas sobre questões de justiça, exigíveis moralmente a todos os cidadãos.”³¹⁵

O justo é, assim, o que qualquer ser racional em condições de imparcialidade e orientado por interesses universalizáveis pode considerar como tal. Refere-se àquilo que deve ser exigível e se impõe como condição para que a vida dos seres humanos seja possível num grau razoável de decência. Pelo contrário, o bom é aquilo que se associa à felicidade, que é proposto ou aconselhado, pois “ninguém pode exigir a outro que viva segundo um modelo de felicidade: pode fazer o convite para o seguir.”³¹⁶ Temos assim âmbitos que se interligam: a justiça e a felicidade, os mínimos e os máximos, o que é convite e o que é exigência. Paralelamente à relação justo/bem, a filósofa chama a atenção para a necessidade de articular mínimos e máximos. Esta articulação não é absorção de uma por outra, mas a colaboração de modo a que os mínimos se nutram dos

³¹⁵ CORTINA, Adela, *HPD*, p. 117 e *CM*, p. 210.

³¹⁶ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 198.

máximos, evitando a separação. Trata-se do reconhecimento de que a ética assume, em simultâneo, um carácter pessoal e social e, por isso, embora dê bastante relevância à ética cívica enquanto ética de mínimos, Adela Cortina não deixa de tentar conjugar os dois aspetos, pois a exigência do justo é inseparável de um ideal de vida boa e este é impossível sem justiça.³¹⁷

Dito ainda de outro modo, é preciso distinguir o que é particular e o que deverá ser universal. O que significa dizer que os mínimos se alimentam dos máximos, pois as exigências de justiça colocam-se como condições para uma vida feliz, a partir de *projetos de felicidade*; de igual modo, a legitimidade dos máximos deve balizar-se pelos mínimos de justiça. E, em ambos os casos, a discussão pública é possível e desejável, pois se a convivência entre diferentes ideais de vida boa é difícil, não deixa de ser a meta que deve ser procurada. Não se trata de colocar nenhuma imposição, mas sujeitar a debate todas as propostas que coexistem numa sociedade pluralista. Como os princípios de justiça, também os valores assumidos individualmente e as respetivas visões sobre o que é a vida feliz podem e devem ser sujeitos a argumentação no espaço público.

Exposta aquela que me parece ser uma forma possível de abordar a articulação entre justiça e felicidade tal como é realizada pela filósofa espanhola, podemos agora interrogar-nos sobre o modo como o pensamento cortiniano se refere à questão que, desde as últimas décadas do século XX, tem vindo a ingressar nas fileiras da reflexão ética, o cuidado.

3.1 - Justiça e cuidado - dos direitos à responsabilidade.

Na tentativa de clarificar o sentido a atribuir ao conceito de cuidado deparamo-nos com uma enorme riqueza semântica. Como salienta Marie Garrau na obra *Care, justice et dépendence*, o seu significado oscila entre a ideia de disposição e de atenção

³¹⁷ Sobre esta articulação, em *Ciudadanos del Mundo*, diz a filósofa: “Certamente, as opções de vida boa, no seu conjunto, sejam filosóficas ou religiosas, são as que proporcionam a cada pessoa e a cada grupo os fundamentos motivadores para aceitar os mínimos de justiça como uma componente da sua forma de conceber essa vida boa; mas não é menos certo que cada oferta de vida boa deve refletir seriamente quando alguns dos mínimos lhe pareçam inaceitáveis na sua proposta para ver se é esta que está enganada ou se, pelo contrário, tem argumentos para fazer uma proposta mais justa do que aquela que é vulgarmente aceite, uma que seja mais humanizadora.” CORTINA, Adela, *CM*, p. 210.

ao outro, que se faz acompanhar da consciência de corresponsabilidade e a de uma certa atividade, conjunto de práticas e tarefas que visam favorecer o bem-estar dos outros humanos, mas também de todos os outros seres.³¹⁸ Desenvolvendo esta ideia, poder-se-á dizer que o cuidado não é apenas um sentimento ou disposição, mas envolve um conjunto complexo de práticas, tudo aquilo que é feito para conservar e consertar o mundo, quer dizer, a vida de cada um e o meio envolvente enquanto sustentáculo de vida. É, segundo as palavras de Joan Tronto, o “conjunto de atividades pelas quais agimos organizando o mundo de modo a que nele possamos viver da melhor forma possível”.³¹⁹ É a esta filósofa americana que se deve a expressão *caring democracy*, pois em seu entender e, acompanhando a definição de S. Mill segundo a qual a democracia consiste na possibilidade de vivermos juntos como iguais, ela implica, por isso mesmo, o cuidado. Este é democrático e não exclusivo, pois todos os seres humanos recebem e são dadores de cuidado.

Em sintonia com esta posição, apesar de tomar um ponto de partida diferente, Irene Borges – Duarte, no texto que já citei, “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo”, destaca o contributo de Heidegger para a noção filosófica de cuidado entendido como ser do *Dasein* e que se constitui como abertura ontológica, exercício de ser e vínculo estrutural. A autora empreende uma análise fenomenológica do cuidado onde inclui uma vertente filológica que retoma a fábula de Higino sobre a condição humana.³²⁰ Ao pretender fundamentar a ideia de uma democracia do cuidado em Lourdes Pintasilgo a partir do conceito

³¹⁸ Cf. GARRA, Marie e GOFF, Alice le, *Care, justice et dépendence*, Paris, Puf, 2010.

³¹⁹ TRONTO, Joan, *Moral Boundaries. A political Argument for a Ethic of Care* chez Routledge (1993). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trad. Hervé Maury Paris, Éditions la Découverte, 2009, p. 14.

³²⁰ Transcrevo a fábula tal como ela é reproduzida no referido texto de Irene Borges-Duarte: «Certo dia, ao atravessar um rio, o Cuidado (Cura) viu um terreno de barro. Pensativo, tomou um pouco de barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que tinha feito, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que lhe insuflasse espírito. Júpiter acedeu de bom grado. Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado, Júpiter proibiu-lho, exigindo que lhe fosse imposto o seu nome. Enquanto Júpiter e o Cuidado discutiam, surgiu a Terra (Tellus). Mas quando também ela quis dar o seu nome à criatura, por ter sido feita de barro, que era um pedaço do seu corpo, começou uma grande discussão. De comum acordo, pediram a Saturno que fizesse de juiz. E ele tomou a seguinte decisão, que pareceu justa: Júpiter, porque lhe deu o espírito, receberá de volta este espírito, por ocasião da morte dessa criatura. A Terra, que lhe deu o corpo, receberá, também de volta o seu corpo, quando a criatura morrer. Ao Cuidado, porém, que moldou a criatura, ficará esta entregue durante a sua vida. E uma vez que há entre vós acalorada discussão acerca do nome, decido eu que esta criatura será chamada Homem (homo), isto é, feita de humus, que significa terra fértil». BORGES - DUARTE, Irene, “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo”, in *ex aequo*, nº 21, pp. 115/131.

heideggeriano de cuidado, Irene Borges-Duarte mostra como esta noção conduz a uma outra: a de responsabilidade ontológica:

“No fundo, só pretendo dizer o seguinte: a categoria fenomenológica do cuidado, enquanto «existenciário», introduz na história – não tanto da filosofia como do ser –, pela primeira vez, a consideração da responsabilidade ontológica intrínseca aos humanos, não apenas para consigo mesmos (individual ou coletivamente) mas para com o ser de tudo quanto há.”³²¹

É esta noção que, sendo de cariz ontológico, me parece frutífera também ao nível da ética, pois remete para a responsabilidade de cada um perante si e perante os outros. É, por isso, igualmente fecunda nas implicações que tem para a superação de algumas das limitações das éticas da justiça e para a passagem de uma perspectiva centrada nos direitos para uma visão mais complexa e ampla que mostre o imperativo, para qualquer humano, de cuidar de si e do *outro*.

Essa passagem não é uma mera substituição de uma ética por outra mas corresponde a uma espécie de vínculo entre diferentes elementos de uma mesma perspectiva, da qual me parece que podemos encontrar alguns traços em Adela Cortina, como tentarei mostrar no próximo parágrafo. Para além disso, a noção de cuidado terá uma amplitude que ultrapassa o domínio ético e se estende a outros domínios de investigação.

Contudo, não é só ao nível da investigação em vários domínios da filosofia e das ciências sociais que a análise do cuidado tem sido fecunda. Para alguns autores e autoras, a sua influência é alargada ao nível dos valores e das tomadas de decisão ao nível político. Como acima referi, esta é a posição, por exemplo, de Joan Tronto, na obra citada, onde afirma: “A ética do *cuidado* terá efeitos profundos sobre a vida política. Ela modificará as nossas concepções de cidadania e do mérito, afetará as formas de educação política e mobilizará certos grupos políticos excluídos.”³²² O que leva a autora a considerar que o mundo seria bem melhor se, no centro dos nossos valores, estivesse o cuidado.

³²¹ BORGES-DUARTE, Irene, *op. cit.*, p. 117.

³²² TRONTO, Joan, *op. cit.*, p. 229.

Se no campo da reflexão filosófica assume particular destaque a posição de Heidegger, as teorias acerca do cuidado são igualmente desenvolvidas em estudos no âmbito da psicologia, investigando o desenvolvimento moral dos seres humanos e, por essa via, dão entrada no campo da ética. Sobretudo a partir da década de 80 e do trabalho de Carol Gilligan, publicado com o título *In a different voice*, onde surgem as chamadas éticas do cuidado que têm sido, muitas vezes, interpretadas como éticas femininas. Mas, na verdade, não é essa a intenção de Gilligan. Para esta investigadora, o objetivo é encontrar outra forma de compreender as relações e o desenvolvimento humano e, a partir do reconhecimento da experiência das mulheres, chegar a uma outra noção de maturidade moral e a uma diferente perspetiva sobre a vida humana. A propósito desta outra forma de entender a vida humana, diz Gilligan:

“Para compreender como a tensão entre responsabilidades e direitos sustenta a dialética sobre o desenvolvimento humano é preciso integrar os diferentes modos da experiência que, de facto, estão conectados. Enquanto uma ética da justiça procede a partir da premissa da igualdade - pelo que todos deverão ser tratados da mesma forma - uma ética do cuidado parte da premissa da não violência - e ninguém deve ficar de parte. Na representação da maturidade, ambas as perspetivas convergem na percepção de que tal como a desigualdade afeta adversamente ambas as partes, numa relação desigual também a violência é destrutiva para todos os envolvidos.”³²³

Gilligan põe em causa os pressupostos das teorias do desenvolvimento moral, nomeadamente as de Kohlberg, que, baseadas na reciprocidade e na autonomia, ignoram que os sujeitos se formam nas inter-relações de dependência que ocorrem entre a criança e a figura cuidadora. Trata-se de questionar a conceção que faz equivaler a experiência masculina à experiência humana, mostrando que há uma outra voz que, apesar de silenciada, é também uma voz moral.

A teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg serve de suporte ao universalismo das éticas da justiça.³²⁴ A ação moral é entendida como sendo protagonizada por um sujeito autónomo capaz de se reger por princípios universais, capaz de avaliar situações problemáticas de um ponto de vista imparcial e também

³²³ GILLIGAN, Carol, *In a different voice*, Harvard University Press, London, 1982, p. 174.

³²⁴ Como referi no último capítulo da Parte I, também Adela Cortina, na sua defesa do universalismo, recorre às investigações de Lawrence Kohlberg sobre o desenvolvimento da consciência moral. Contudo, como pretendo mostrar neste momento do trabalho, a filósofa espanhola irá chamar a atenção para uma “outra voz” na moralidade, a da compaixão.

capaz de uma atitude em relação aos outros que seja pautada pela reciprocidade. O desenvolvimento moral é encarado como um desenvolvimento no sentido da abstração e que evolui desde o estágio pré-convencional até uma última etapa, o estágio pós-convencional, onde se afirma a capacidade de tomar decisões com base em critérios de universalidade. Esta corresponderá à maturidade moral.

Essa maturidade seria apenas acessível aos homens adultos (e não a todos) e dela eram afastadas as mulheres, pois, de algum modo, se considerava que tinham dificuldade em atingir, na avaliação moral, a abstração, o universalismo e a imparcialidade. Ora, são precisamente os trabalhos de investigação de C. Gilligan, baseados em estudos empíricos que consistiam na colocação de dilemas, por exemplo, o dilema de Heinz, concebido pelo próprio Kohlberg, e outros que se referiam a problemas concretos das mulheres, e na análise das respostas dadas, que conduzirão à possibilidade de contrariar esse suposto. Ao realizar esse trabalho de análise das respostas aos dilemas, o que Gilligan constata é que as mulheres dão mais atenção às relações humanas e reconhecem mais as responsabilidades em relação aos outros, tendo uma maior perceção das suas necessidades. O modo de resolução dos conflitos também é diferente, pois ninguém é excluído, sendo dada uma maior atenção ao contexto relacional onde cada um se encontra.

O que se segue destas investigações, como salienta Fernanda Henriques no texto “Cuidado e Justiça – duas ideias reguladoras da vida ética” não é a substituição de uma ética por outra, mas a elaboração de um novo modelo de análise do desenvolvimento humano, desconstruindo o que faz equivaler a maturidade moral apenas a um certo tipo de maturidade. Dessa forma, poder-se-á construir uma representação que seja capaz de expressar o desenvolvimento e a vulnerabilidade dos seres humanos e que, rejeitando a associação entre cuidado e “uma imagem dulcificada do feminino”, dê acesso a outra forma de entender a maturidade do ser humano. A propósito das investigações de Gilligan e sobre a sua relevância, diz Fernanda Henriques:

“Penso que a autora não poderia ser mais clara – trata-se de introduzir outras interpretações na definição do que é a maturidade humana, ou seja, fazer ouvir outras vozes, outras perspetivas, no sentido de estabelecer uma polifonia e não para

afirmar um novo monocordismo. Assim, a exaltação da ética do cuidado como alternativa à ética da justiça parece-me ser um desvio abusivo.”³²⁵

Na verdade, o que está em causa não é uma substituição, não é o cuidado como alternativa à justiça mas, pelo contrário, a ideia de que a complexidade da vida humana será melhor apreendida pela interligação entre estes diferentes elementos. É o reconhecimento de que há diferentes vozes e de que todas têm que ser ouvidas, dando atenção ao que cada uma expressa.

Deste modo, pode avaliar-se o trabalho de Gilligan do ponto de vista do seu contributo para uma alteração no paradigma vigente em relação ao juízo e às opções morais. Mas não é apenas isso, é também uma radical alteração na forma de entender o que significa ser humano. É uma mudança de perspetiva que se foca numa “voz diferente”, que não surge para apontar uma falha nas teorias clássicas do desenvolvimento moral nem para substituir as éticas da justiça pelas do cuidado, mas apenas para mostrar que não se pode definir de uma única forma o raciocínio moral.

Assim, penso que aqui se encontra a intuição fundamental da ética do cuidado, que consiste em tomar como ponto de partida a noção de dependência e vulnerabilidade de todos os seres humanos e em acentuar o facto de que dependermos todos uns dos outros. E também esta inovação: valorizar e preservar as relações é equiparável à procura da justiça em termos do que podemos entender por sentido moral.

Muitas vezes se associou a ética do cuidado aos domínios da experiência humana conotados com uma maior fragilidade e se fez o paralelo com a situação das mulheres. Esta correspondência aconteceu porque se relacionou a vulnerabilidade apenas com determinados grupos considerados mais frágeis e vulneráveis, crianças, idosos, deficientes e, na sequência, a quem maioritariamente deles cuida: as mulheres. E, por essa razão, muitas vezes foi interpretada a ética do cuidado como se ela tivesse por referência exclusiva as áreas sociais e as profissões que mais se dedicam ao cuidado desses grupos. Seria apenas uma questão de quem trabalha na área da saúde e da intervenção social e dos que são objeto desse trabalho. Assim, por estar associada a qualidades ou características que frequentemente eram atribuídas às mulheres, a ética do cuidado foi equiparada a uma ética feminina.

³²⁵ HENRIQUES, Fernanda, “Cuidado e justiça – duas ideias reguladoras da vida ética”, in *A dimensão do cuidar na ressignificação do espaço público*, CD Rom: Cuidado, Justiça e Espaço Público, 2010.

Não me parece que este paralelo seja o mais adequado. Na verdade, seguindo a tese de Marie Garrau e Alice le Goff, na obra citada, o campo aberto pelo cuidado mostra que a vulnerabilidade não é apenas uma situação transitória que atinge determinadas pessoas, em determinados momentos da sua vida, mas deve ser entendida como modalidade da nossa relação ao mundo, “uma espécie de invariante antropológica.”³²⁶ A vulnerabilidade e a interdependência passam a ser o modo de estar próprio do humano e entendidas não de um modo essencial mas contextual, pois se todos, em todo o ciclo de vida podem dar e receber cuidado, as capacidades e as necessidades são diferentes em diferentes momentos e situações. Nesta perspectiva, a subjetividade humana é intersubjetividade que se vai constituindo nas e através das relações interpessoais, desde o nascimento até ao final da vida.

A vulnerabilidade é, então, entendida como condição da existência humana e não como característica exclusiva do feminino ou apenas de determinadas idades e contextos, por exemplo, a infância, a velhice ou a doença. Sendo a mútua dependência e a comum vulnerabilidade os pressupostos de uma ética do cuidado, esta põe em relevo as questões da preocupação e da compaixão pelo outro. Trata-se, pois, da capacidade de partilhar com os outros a dor e a alegria. Cuidar é romper com a indiferença e a apatia, isto é, responder ao apelo do outro. Trata-se de uma atitude não só ante o sofrimento, mas em relação a toda a vida humana que inclui as dimensões da responsabilidade, da gratuidade, da esperança mas também da ação, não como paliativo, mas como exercício de recuperação da dignidade humana, posta em causa sempre que qualquer ser humano se encontra numa circunstância de degradação.

O campo de investigação aberto pelos trabalhos de Gilligan não tem incidências apenas na ética, envolve também questões de ordem epistemológica, pois estamos perante um saber que resulta da articulação entre uma perspectiva antropológica e existencial e um trabalho de crítica social, com um forte pendor feminista e que, nalguns casos, se prolonga na teoria política. Para além disso, há aqui uma nova metodologia de investigação: não se chegam a conclusões ouvindo apenas homens adultos, as mulheres também são ouvidas e, portanto, deixa de haver um único padrão de referência.

Podemos incluir Adela Cortina entre as defensoras de uma ética do cuidado, entendida como contributo para uma nova forma de encarar a vulnerabilidade humana e

³²⁶ Cf. GARRA, Marie e GOFF, Alice le, *op. cit.* p. 8.

as relações interpessoais? Que relação se poderá estabelecer entre a compaixão e a sua proposta de ética cívica?

Irei apresentar, de seguida, o modo como interpreto a posição de Adela Cortina com o intuito de mostrar que é pela mediação entre cuidado e justiça que a filósofa espanhola se distancia da ética do discurso e marca a sua própria posição neste debate.

3.2 - Justiça e cuidado em Adela Cortina.

O cuidado, considerado em qualquer uma das dimensões, ontológica, antropológica ou política, não é objeto de tratamento sistemático no pensamento cortiniano³²⁷. Contudo, penso que se atendermos à interpretação da realidade social, às motivações e aos objetivos de Adela Cortina, e se considerarmos o cuidado tal como foi apresentado no parágrafo anterior, como essa complexidade de disposições e ações para, em conjunto, vivermos melhor, poderemos dizer que a raiz mais funda e abrangente da filosofia cortiniana é, precisamente, o cuidado. Ela própria o dá a entender em *Ética sin Moral*, quando define uma ética de atitudes e virtudes como aquela que se ocupa de “modos de enfrentar a vida que sejam adequados aos princípios éticos” e faz a associação entre esta ideia e o sentido do cuidado tal como é expresso por Gilligan.³²⁸

Podemos considerar que a negação da indiferença, a solicitude em relação ao *outro*, a disponibilidade para o diálogo, a corresponsabilidade são os elementos estruturantes que sustentam aquilo que, segundo a visão cortiniana, deve ser a resposta face a um mundo que precisa de ser *reparado*. Assim, irei argumentar no sentido de mostrar que, embora não de uma forma muito explicitamente desenvolvida, o cuidado está presente e torna-se tema recorrente na obra de Adela Cortina, muito particularmente a partir da publicação de *Ética de la Razón Cordial*.

Na sua terminologia, o cuidado corresponde à compaixão, ou seja, à capacidade de partilhar com o *outro* o seu sentir. Não designa passividade, como seria o caso de

³²⁷ Embora os três capítulos desta Parte II se constituam, na sua globalidade, e cada um por via diferente, como justificativos da articulação justiça/cuidado em Adela Cortina, irei, neste ponto, fazer uma breve exposição sobre o tema. O objetivo principal é dar conta dos textos mais significativos da autora sobre esta questão, pois como já disse, entendo que o cuidado e tudo o que ele significa enquanto forma de estar no mundo, é o “pano de fundo” de todo o seu pensamento.

³²⁸ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 212.

piedade ou empatia mas, pelo contrário, envolve dinamismo e assenta no respeito por cada ser humano concreto, quebrando o egoísmo e a indiferença. Longe de ser um aditamento à justiça é, de algum modo, a sua condição de possibilidade, pois sendo compromisso com a realidade social (e também natural), sendo compreensão e responsabilização, conduz a que tomemos a nosso cargo as situações de injustiça e os seres humanos concretos, nas suas necessidades e aspirações. A ausência de compaixão é, para Adela Cortina, sinónima de cegueira emocional e inviabiliza a vida ética pois “ Quem carece de compaixão não pode captar o sofrimento dos outros; quem não tem capacidade de indignação carece do órgão necessário para perceber as injustiças. ”³²⁹

Para a filósofa, os sentimentos de compaixão e indignação são vias de acesso à justiça, condições inseparáveis da ação comunicativa onde se delibera sobre as normas justas. Estes sentimentos mostram, também, que o mundo da ética é o da intersubjetividade e o da intrasubjetividade: a humanidade de cada um constitui-se pelo reconhecimento recíproco, pelo diálogo com os outros e consigo próprio. Mostram, igualmente, que o discurso dos direitos, sendo importante, não é suficiente para dar conta de uma realidade em que a solidariedade e a solicitude com a vulnerabilidade são partes integrantes.

A universalidade não pode dissociar-se dos contextos multiculturais nem de uma outra necessidade, que hoje é premente: a da aplicação da ética ao nível dos problemas económicos, empresariais e dos problemas relacionados com as biotecnologias. Estas são algumas das razões invocadas por Adela Cortina para justificar a *ética cordis*. Na verdade, a *ética cordis* é a ética que, como desenvolvimento da ética cívica, introduz o elemento *cordis*, quer dizer, o cuidado nas decisões e opções quer a nível individual, quer a nível social e político.

Várias transformações sociais recentes, por exemplo, as decorrentes da globalização, do desenvolvimento técnico e das crises económicas e financeiras, exigem o reequacionar das diferentes áreas de reflexão ao nível da filosofia prática. De igual modo, os problemas que se colocam em termos de cidadania e de democracia e as cada vez mais insistentes preocupações pela forma como tratamos o meio ambiente e os animais, impõem a reconsideração do modo como pensamos e agimos. Segundo Adela Cortina, uma racionalidade instrumental e estratégica não é capaz de equacionar da

³²⁹ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 87.

melhor forma estes problemas, por isso, o que se propõe é apresentar uma razão comunicativa que se vá fortalecendo no sentido de uma *razão cordial*.³³⁰ Entre outras características, esta *razão cordial* é a razão que inclui as exigências universais de justiça e é a razão diligente, quer dizer, atenta, afetuosa, compassiva.

É a razão que liga as razões e o coração, assim definida por Adela Cortina: “É preciso contar com as razões da razão e com razões do coração para falar de justiça, não se pode reduzir a comunicação ao discurso lógico.”³³¹

É em *Ética de la Razón Cordial*, publicada em 2007, que a questão do cuidado se coloca de uma forma mais incisiva. Quando apresenta o objetivo da obra, Adela Cortina é clara sobre aquilo que é o seu objetivo: “(...) desenvolver a dimensão cordial de uma ética mínima que, ainda que baseada na ética do discurso, desenvolva as potencialidades do vínculo comunicativo, superando-a, dando-lhe carne e osso.”³³² Mas, esta tentativa de ligar os elementos cognitivos e cordiais de uma autêntica comunicação surge já referida em momentos anteriores.

Por exemplo, no início dos anos 90, em *Ética sin Moral*, Adela Cortina fala já das duas intuições morais do nosso tempo, justiça e cuidado e, no final dessa década, em *Hasta un Pueblo de demónios*, a filósofa espanhola refere, uma vez mais, a necessidade de a ética ir mais além da afirmação de direitos, até porque muitos nem estão em condições de exigir os seus direitos. Por isso, há que ter em atenção a solidariedade com os vulneráveis e fracos. Diz a filósofa: “Para fazer justiça e propiciar felicidade é preciso falar também de solidariedade com o vulnerável e o débil, ainda que não possa esgrimir argumentos.” E, mais à frente: “O mundo da ética ultrapassa em muito os limites dos direitos (...)”³³³

Em *Alianza y Contrato* (2001) a questão do cuidado também tem destaque, sobretudo na sua conexão com a corresponsabilidade e o reconhecimento. Pela importância que assume no pensamento da autora, esta abordagem será retomada e desenvolvida no próximo capítulo.

³³⁰ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 32.

³³¹ Idem, p. 161.

³³² Idem, p. 191.

³³³ CORTINA, Adela, *HPD*, pp. 86/87.

Em *Ética Aplicada y democracia radical* a autora lembra uma vez mais que os mínimos, estando tão longe das situações concretas das sociedades liberais, mais parecem máximos e que, para serem conseguidos, a existência do Estado de Direito e o consequente articulado legal sobre justiça e igualdade, não chega. É preciso algo mais!

Diz Adela Cortina:

“Sem a conversão do coração de cada homem concreto, sem a sua convicção sentida do valor próprio e de qualquer outro ser humano concreto a ordem jurídica e política é impotente para defender os mínimos de dignidade. (...) a consciência do justo é uma forma de consciência moral, mas não a única, no mundo moral soa a voz da justiça, mas também “uma voz diferente”: a da compaixão e do cuidado.”³³⁴

São, sobretudo, os trabalhos de C. Gilligan que Adela Cortina indica como inspiradores desta incorporação, que é entendida pela filósofa de Valência como interdependência, porque “(...) não há justiça sem compaixão pelo débil e só há solidariedade na base da justiça.”³³⁵ Embora seja muito breve nas considerações que tece sobre Gilligan, esta é citada como autoridade de referência cada vez que Adela Cortina fala da existência de duas vozes na moralidade.³³⁶

O princípio da não instrumentalização que, a partir de Kant, a filósofa espanhola integra, poderá ser entendido como o pilar que sustenta justiça e cuidado, abrindo vias possíveis de um novo sentido do universalismo em ética, um universalismo atento às situações das vivências particulares de sofrimento e exclusão, e aos diferentes contextos de violação da dignidade. Neste intuito de articulação entre estes elementos, se poderá entender a estruturação de uma ética que alarga o seu âmbito dos direitos à responsabilidade, pois os seres humanos porque dignos de respeito, são igualmente responsáveis por todos os seres que são valiosos, nomeadamente os mais frágeis, os sem voz e a própria natureza.

Trata-se, em meu entender, de um esforço para equiparar o grau de responsabilidade ao grau de conhecimento e de poder que os seres humanos hoje possuem. E igualmente de ampliar o âmbito do “nós”, de dar visibilidade aos ainda *invisíveis*. Na sua fragilidade e sofrimento, os seres humanos são também dignos de

³³⁴ CORTINA, Adela, *EADR*, p. 155.

³³⁵ Idem, p. 157.

³³⁶ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 150.

compaixão, entendida como o reconhecimento da vulnerabilidade que a todos afeta, como a capacidade de partilhar com os outros a dor e a alegria.

Para a filósofa espanhola, a base de uma teoria normativa, estabelecida nas suas primeiras obras, tem de ir para além dos aspetos argumentativos de carácter lógico/formal e incluir outros elementos como sejam as paixões, as emoções e os afetos. Tal ideia consubstancia-se na apresentação dos traços característicos de uma razão cordial como resposta ao carácter demasiado abstrato e formal da racionalidade, com a pretensão de dar conta de toda a complexidade da vida humana e do âmbito moral em particular. Neste sentido, como já disse, pode afirmar-se que a *ética cívica* e a intersubjetividade reenviam para a *ética cordial* e para a intrasubjetividade e vice-versa, pois o que está em causa é a afirmação de si e do outro como seres merecedores de respeito enquanto seres dotados de dignidade, mas também como seres vulneráveis. A consciência da vulnerabilidade como condição de todos os seres humanos, mas também da natureza em geral, é hoje um elemento incontornável para qualquer reflexão preocupada acerca do que são os limites da humanidade.

Parece-me, assim, que a posição de Adela Cortina desde os anos 90 e, com alguma continuidade, é marcada pelo apontar das limitações à ética discursiva, ao seu excessivo cognitivismo e em mostrar que uma ética centrada nos direitos, sendo muito importante, não é suficiente. Deverá ser completada com a força de uma razão cordial, trabalho que, diz a autora em *Justicia Cordial* (2010), a tem ocupado nos últimos anos. É precisamente em *Justicia Cordial* que se propõe apresentar “os traços essenciais, os contributos mais fecundos” dessa razão cordial.³³⁷

Deste modo, embora as questões do cuidado não sejam sistematicamente desenvolvidas e sejam tratadas numa perspetiva muito própria, julgo que as referências que são feitas apresentam potencialidades para pensar de uma forma diferente a ética e incluir nesta as diferentes vozes. O cuidado traduz-se na consideração da palavra e do testemunho de todos os que em qualquer momento da sua vida viveram experiências de sofrimento, de dor, de humilhação e, por isso, a filósofa pode dizer que “conhecemos a justiça não só pela razão, mas também pelo coração”³³⁸ Daí que a virtude mais importante seja a *cordura* que, proveniente do latim *cor-cordis* é simultaneamente

³³⁷ CORTINA, Adela, *JC*, p. 13.

³³⁸ CORTINA, Adela, *ERC*, pp. 190/221.

coração, afeto, inteligência, espírito.³³⁹ É este conceito que traça a originalidade da ética de Adela Cortina: um horizonte de justiça que torne possível a vida feliz. Uma racionalidade que permita escapar à arbitrariedade, mas que seja cordial, ligada à vida e não árida e infecunda.

No penúltimo capítulo de *Ética de la razón cordial*, são apontados os traços desta ética – não instrumentalizar e capacitar as pessoas, assegurar a realização dos direitos humanos e de uma distribuição equitativa da riqueza, participação de todos os afetados nas decisões que lhes dizem respeito, responsabilidade por todos os seres não humanos.

É este o programa de uma ética que encontrou a fonte da obrigação moral no reconhecimento recíproco. A sua autora chegou aqui pela análise das várias propostas de legitimação da moralidade que historicamente foram sugeridas e que são apresentadas como explicativas do insucesso do Dr. Moreu na sua ilha, ao tentar humanizar as suas criaturas. A conclusão dessa pesquisa é a necessidade de superar essas propostas e encontrar uma outra que poderá ser explicativa dos processos que levam à humanização. Essa é a do reconhecimento cordial e será discutida no próximo capítulo.

³³⁹ Idem, p. 214.

Capítulo 2 – Os dois modelos de vínculos humanos: pacto e reconhecimento.

Aliança e contrato em Adela Cortina.

“ (...) O discurso do contrato e dos direitos precisa de pressupor, para ter sentido, a narrativa da aliança e da obrigação nascida do reconhecimento recíproco.”³⁴⁰

Através destas duas linhas é, assim, apresentada a tese central do pensamento cortiniano que explica, segundo a perspectiva da filósofa de Valência, o fracasso da modernidade. Para ela, foi o predomínio da visão contratualista que conduziu ao esquecimento daquilo que são os alicerces dos valores fundamentais do próprio contrato. Com efeito, o novo milénio trouxe algo de novo na obra de Adela Cortina: em 2001 é publicada *Alianza y Contrato*, obra que dá corpo a uma nova forma de entender os vínculos humanos, forma essa que vai para além das perspectivas inspiradas na visão contratualista ao salientar dimensões diferentes da lógica da reciprocidade. É o valor da cordialidade que passará a ser destacado. Seis anos mais tarde com *Ética de la Razón Cordial*, esta problemática é retomada, incidindo sobretudo na inquirição acerca dos vínculos que servem de fundamento à obrigação moral.

Assim, analisando a perspectiva contratualista enquanto expressão de uma racionalidade estratégica, Adela Cortina considera-a importante, mas insuficiente para a explicação das relações interpessoais aos diferentes níveis: político, moral, religioso.³⁴¹ Ao falarmos de contratualismo, estamos a referir-nos ao paradigma político que dominou na modernidade e que, segundo a filósofa espanhola, contribuiu para a consequente omissão de outras narrativas, por exemplo, a da *Aliança*. Esta supremacia está na origem de várias dificuldades e debilidades que caracterizam a forma de vida nas democracias liberais da atualidade. Pode ser-lhe imputada alguma responsabilidade na situação de desmoralização e de crise de sentido que impera na cultura ocidental. No Prólogo de *Alianza y Contrato*, referindo-se a esse predomínio e às suas consequências, diz a autora: “A política democrática perde as suas mais profundas raízes e reduz-se a

³⁴⁰ CORTINA, Adela, AC, p. 26.

³⁴¹ Adela Cortina dedica um capítulo de *Las fronteras de la persona* à análise do contratualismo que reconhece como “uma das teorias mais influentes sobre a obrigação política, que surge com o nascimento do Estado moderno.” CORTINA, Adela, *Las Fronteras de la Persona. El valor de los animales, la dignidade de los humanos*, Madrid, Taurus, 2009, p. 87. Esta obra será citada a partir de agora com a abreviatura FP.

uma democracia liberal débil, a ética torna-se uma frágil moral por acordo, e a religião, converte-se, tantas vezes, em arma de arrojo ou em direito canónico.”³⁴²

Nas duas obras acima referidas, Adela Cortina tenta encontrar explicações para a frustração e desencanto associadas à racionalidade moderna, pelo que irá direcionar-se para a análise de duas questões inter-relacionadas: como legitimar o poder político? Como fundamentar os juízos morais? A noção de *reconhecimento* – *reconhecimento recíproco* e *reconhecimento cordial* – é a noção chave em torno da qual desenvolve a sua argumentação e que nos permite aceder ao pensamento cortiniano e a um dos aspetos que o distingue do seu modelo inspirador: a ética discursiva.

A filósofa espanhola, numa certa sintonia com Axel Honneth, inscreve-se no horizonte que remonta à crítica do jovem Hegel ao modelo hobbesiano, segundo o qual o contrato que institui a organização política tem como justificação o medo da morte violenta e a consideração do *outro* como ameaça. Adela Cortina e Axel Honneth, ambos discípulos de Habermas, assinalam a importância da intersubjetividade e contrapõem ao individualismo a relação recíproca, entendida como estruturante da identidade pessoal e dos vínculos interpessoais. Tentarei, neste capítulo, mostrar como a partir de uma mesma categoria, a de *reconhecimento*, se determinam pontos de confluência entre os dois autores, embora com matizes próprios.

Relativamente a Axel Honneth, trata-se de compreender os conflitos sociais como *lutas por reconhecimento*, pois nas interações entre seres humanos está subentendida a expectativa de reconhecimento por parte dos outros, desde o nível das relações afetivas, até ao nível jurídico e político. A partir das experiências negativas de desprezo, de privação de direitos e das várias formas de opressão, gera-se o desejo de reconhecimento, força impulsionadora dos processos de evolução social numa perspetiva de emancipação. No caso de Adela Cortina, o *reconhecimento* assume um papel decisivo como critério que marca as *fronteiras* da pessoa, sendo igualmente o princípio justificativo da obrigação moral. Apresenta-se como o núcleo da vida social numa ótica que considera insuficiente a narrativa do *contrato* e pretende recuperar a narrativa da *aliança* para a explicação das relações entre seres humanos.

O *reconhecimento* remete, igualmente, para as questões da identidade e da diferença. Assim, num momento seguinte tentarei uma incursão reflexiva sobre este problema: considerando como quadro de referência a justiça social, enquanto luta pela

³⁴² CORTINA, Adela, AC, p. 11.

igualdade e, simultaneamente, as lutas por reconhecimento da diferença, que relação se pode estabelecer entre *reconhecimento* e *redistribuição*? Perguntando ainda de outro modo e parafraseando Nancy Fraser: o *reconhecimento* é uma questão de justiça ou de autorealização (ética)?

Deste modo, posso enunciar como objetivos deste capítulo, os seguintes:

- Demonstrar as insuficiências apontadas por Adela Cortina às teorias contratualistas, indicando a categoria de *reconhecimento recíproco* como a que se afirma como núcleo da vida pessoal e social;
- Analisar as aproximações e as divergências entre Cortina e Axel Honneth no tratamento da questão do reconhecimento;
- Discutir, a partir do conceito de *reconhecimento*, o sentido que o *outro* assume no pensamento cortiniano;
- Analisar o *reconhecimento* na sua relação com a *redistribuição* à luz do contributo de Nany Fraser;
- Discutir o contributo do reconhecimento para uma perspetiva que vá além da reciprocidade nas relações humanas e inclua, também, a gratuitidade.

1 – O pacto social como modelo explicativo da génese e da legitimidade do poder político – egoísmo *versus* cooperação.

O conflito nas suas dimensões intrapessoal, interpessoal e intergrupar é constitutivo da estrutura vivencial de todos os seres humanos. Às vezes, conduz à destruição, mas, em muitas outras, é fator de desenvolvimento individual e social. De facto, apesar de todas as diferenças, não nos aniquilamos, mas vivemos em conjunto. O que faz, então, que a vida tenha continuidade, seja suportável e se fortaleça, apesar do conflito? O que mantém e manteve as sociedades humanas ao longo da sua história? O que torna possível a convivência e a ordenação social e política? Onde se encontra a génese do poder e, particularmente, do poder do Estado?

Sendo muitas as respostas possíveis, situemo-nos apenas nas que foram propostas no início da modernidade e se tornaram dominantes. Apesar das diferenças e

da consequente diversidade de posições, pode sintetizar-se o paradigma político moderno através da expressão *contrato social*. Segundo Viriato Soromenho-Marques, é comum às diferentes posições um conjunto de teses, a saber: (i) o uso do conceito de *estado de natureza* (situação de ausência de lei, prévia ao contrato social) e o de *estado civil* (ordem jurídica, existência de lei e de um poder que a aplica); (ii) concepção de sociedade baseada em características da natureza humana, acessíveis à pesquisa racional; (iii) defesa da igualdade natural dos seres humanos; (iv) toda a sociedade compreendida como derivando de um contrato originário.³⁴³

Neste contexto, em que se pretende explicar a formação do Estado e da organização da sociedade numa perspetiva secular e não religiosa, assume particular importância Thomas Hobbes, autor da primeira teoria de contrato social, que, para legitimar a organização política, coloca a situação hipotética do estado de natureza, onde a condição humana é descrita como sendo de *guerra de todos contra todos*.³⁴⁴ A razão explicativa deste estado de conflito reside no facto de todos se encontrarem numa situação de igualdade natural, quer dizer, onde todos possuíam igual direito a tudo. Contudo, existindo igualdade de direitos, não existe nenhuma autoridade capaz de a fazer cumprir e julgar imparcialmente quem viole a vida, a segurança, a propriedade. Dito de outra forma, não existe juiz para arbitrar os conflitos. Essa *antropologia do conflito*, como é designada por Viriato Soromenho-Marques, não resulta da existência

³⁴³ Cf. SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Direitos Humanos e Revolução. Temas do pensamento político setecentista*, Lisboa, Edições Colibri, 1991.

Acerca daquilo que seria a preocupação dos pensadores políticos modernos, a explicação da formação do Estado, diz o mesmo autor: “Quando os pensadores modernos recorreram ao direito natural para explicar a formação da sociedade ou do estado civil, duas preocupações ganhavam particular destaque: por um lado, exibia-se o carácter *artificial*, objeto de uma obra e de uma *produção*, da sociedade organizada; por outro lado, na linha e no estilo cartesiano da dúvida metódica, procurava-se atingir as origens e os fundamentos últimos da organização da *polis* humana.” SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *op. cit.*, p. 75.

³⁴⁴ HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Oxford University Press, New York, 1996.

Embora Hobbes seja um nome de referência, muitos outros filósofos da modernidade, Locke e Rousseau, por exemplo, defenderam posições deste tipo na tentativa de legitimar o poder político.

Os seus críticos, onde se destaca Hegel, irão pôr em causa sobretudo a ideia de estado de natureza e o individualismo que é inerente às teorias contratualistas.

Mais recentemente são os defensores das chamadas éticas animalistas que apresentam uma perspetiva bem crítica do contratualismo, considerando que, de algum modo, esta visão foi responsável, através da noção de reciprocidade, pela não consideração daquilo que consideram como direitos dos animais.

de uma maldade natural nos seres humanos, mas da presença de tensões diferentes que os afastam e unem entre si.³⁴⁵

Se a situação no estado de natureza se caracteriza pela violência generalizada e pela guerra a que se seguem o medo e a insegurança, há que criar uma outra situação em que cada um, prescindindo de um pouco da sua liberdade, deposite numa entidade exterior e protetora, o *Leviatán* (o monstro que é aqui metáfora do Estado) a defesa da sua segurança, da sua vida e da sua propriedade. É, assim, estabelecido um acordo em que cada uma das partes se vincula mutuamente, dando algo e recebendo algo em troca. Esta passagem do *estado de natureza* ao *estado civil* é assim caracterizada por Viriato Soromenho Marques:

“A passagem de um estado ao outro constitui não uma ruptura com as leis naturais, mas o seu cumprimento, o seu aperfeiçoamento. Se no estado de natureza, cada singular gozava de total legitimidade para *identificar o seu poder com o seu direito*, perdia, no entanto, a segurança, pois cada vitória lhe trazia o espectro de novos inimigos e ameaças. O estado civil confunde-se, assim, com a troca da liberdade pela segurança.”³⁴⁶

É precisamente esta ideia de troca, neste caso, a troca originária de liberdade por segurança, que serve para legitimar a ordem política e que se irá ampliar funcionando como paradigma para todas as relações humanas. É a ideia fundadora da racionalidade estratégica, a racionalidade política e social que imperou na modernidade. Como diz a este propósito Boaventura Sousa Santos: “O contrato social é a metáfora fundadora da racionalidade social e política da modernidade ocidental. Os critérios de inclusão/exclusão que ele estabelece vão ser o fundamento da legitimidade da contratualização das interações económicas, políticas, sociais e culturais.”³⁴⁷ No caso do Estado, o processo envolve um conjunto de artificialismos ou convenções (leis) que são consequência do acordo entre as partes. O Estado surge, assim, como criação artificial, resultado do contrato entre indivíduos livres e com capacidade para chegar a acordo.

³⁴⁵ Cf. SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Direitos Humanos e Revolução. Temas do pensamento político setecentista*, op. cit..

³⁴⁶ SOROMENHO- MARQUES, Viriato, op. cit., p. 77.

³⁴⁷ SOUSA SANTOS, Boaventura, *Reinventar a Democracia*², Lisboa, Gradiva Publicações, 2002, p. 7.

Está subjacente a esta conceção a ideia de que os seres humanos sendo livres, não são igualmente bons, pelo contrário, são movidos por propensões contrárias onde se inclui o egoísmo e a mesquinhez, sendo levados a estabelecer acordos apenas em função da sua sobrevivência individual, funcionando o contrato como um modo de, através da razão, refrear paixões destrutivas.

Se em Hobbes são, de algum modo, destacados os direitos individuais e uma atitude individualista na sua defesa, sendo essa a razão justificativa do contrato e, portanto, do Estado, em Rousseau, que também se dedica à tarefa de legitimação da ordem social e política numa lógica de contrato social, surgem algumas diferenças, nomeadamente pelo acentuar de uma vertente que incide mais na cooperação e não no egoísmo.

Rousseau parte, como Hobbes da hipótese de um *estado de natureza* só que a sua descrição do estado em que os homens se encontram nessa situação é mais otimista pois, para além da liberdade natural, existem, no *bom selvagem*, o amor-próprio e sentimentos de simpatia e compaixão. Rousseau inicia a sua obra *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político* (1762), com a afirmação de que os homens nascem livres e por todo o lado se encontram acorrentados: “O homem nasceu livre, mas em toda a parte se encontra a ferros. Este joga-se senhor dos outros e é mais escravo do que eles.”³⁴⁸ É precisamente a passagem do estado de natureza para a sociedade política como o início da dominação de uns sobre outros que Rousseau pretende explicar, ou seja, como é que homens livres se podem tornam escravos. Explicar a ordem social é, para ele, explicar como, passando da natureza à sociedade, essa *liberdade natural*, onde cada um satisfaz os seus instintos sem atender às consequências, pode ser recuperada na *liberdade civil*, ou seja, aquela que é exercida tem em atenção o interesse do todo social.

O pacto social, segundo Rousseau surgiu da agregação, da união para fazer face à subsistência individual e deve proteger os direitos e os interesses de todos os indivíduos. Dito de outro modo, se o que está na sua origem é a necessidade de cooperação, a questão que se coloca é como deverá ele ser concretizado de modo a que cada membro dessa associação que é a comunidade civil permaneça livre? O problema é assim colocado pelo próprio Rousseau: “Encontrar uma forma de associação que

³⁴⁸ ROUSSEAU, Jean-Jaques, *Du contrat social* (1762). *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, trad. Mário Franco de Sousa, Lisboa, Editorial Presença, 1973, p. 10.

defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e em que cada um, ao unir-se a todos, só a si mesmo obedeça e continue tão livre como antes.”³⁴⁹

Trata-se, então de tentar conciliar o que se apresenta como conflitual: a liberdade individual com essa força *comum*, o interesse particular e o interesse comum, para o que Rousseau recorre ao conceito de *Vontade Geral*. Esta distingue-se da vontade de todos pois não é uma mera soma de vontades particulares mas é aquela que tem em vista o interesse comum, sendo portanto uma “soma das diferenças”.³⁵⁰ Por esta razão, Adela Cortina destaca positivamente a perspetiva de Rousseau como sendo ilustrativa de uma posição que permite ir para além do interesse como única motivação do pacto. A este propósito, sublinhando a importância do bem comum, afirma: “O protagonismo da vontade geral, dessa vontade que expressa a maioria quando todo o povo procura o bem comum, excede, em muito, os supostos de um pacto em que se entra só por auto-interesse.”³⁵¹

Adela Cortina faz, deste modo, uma leitura de Rousseau destacando, precisamente, a ideia de bem comum como princípio que deve orientar a procura de acordo nos diferentes domínios da vida em comunidade.

Deixando também uma hipótese para uma interpretação positiva de Rousseau no sentido de algum otimismo em termos de confiança nos cidadãos, André Barata no texto *Liberdade e Vontade Geral em Rousseau*, salienta o modo como a participação no pacto pode contribuir para a transformação dos seus protagonistas. Nesse texto onde faz uma análise crítica a partir do conceito de *Vontade Geral*, André Barata defende que esta ideia vive da suposição que o cidadão, “no limite, tomará a decisão certa” e também de que, por essa participação na celebração do pacto social, cada um se engrandece e enobrece pois substitui o instinto pela justiça. Essa transformação que decorre da celebração do pacto, deve ser continuada, num exercício quotidiano da cidadania. Diz André Barata: “Se o fundamento do pacto social e da convivência democrática reside nos homens que o celebram, no entanto, para que o mantenham, apesar da sua

³⁴⁹ Idem, p. 21.

³⁵⁰ Idem, p. 37.

Não cabe no âmbito deste trabalho a discussão sobre alguns aspetos mais controversos do pensamento de Rousseau, nomeadamente no que se refere ao conceito de *Vontade Geral*. Apenas o apresento a título exemplificativo de uma forma de conceber o contrato social diferente da de Hobbes.

³⁵¹ CORTINA, Adela, AC, p. 29.

ineludível precariedade, o critério último, necessário mas não suficiente, é que cada homem saiba sustentar, no seu peito, a convicção de que é cidadão.”³⁵²

Não cabendo no âmbito deste trabalho a discussão aprofundada dos vários problemas que quer o pensamento de Rousseau, quer o de Hobbes colocam, pretendo apenas dizer que, em diferentes versões, a de Hobbes, depois a de Locke e Rousseau e, mais tarde, Kant e, no século XX, Rawls, a legitimidade do poder político será explicada, durante a modernidade a partir desta ideia de contrato, ou seja, da ideia da não submissão a normatividades religiosas e de “que toda a estrutura do poder nas sociedades humanas implica a existência de acordos entre os seus membros.”³⁵³ É precisamente Kant que em *Zun Ewigen Frieden, ein Philosophischer*, considera que o Estado é uma resposta para a organização das comunidades humanas, inclusive para um povo de demónios, desde que fossem dotados de inteligência.³⁵⁴ Ideia que será discutida na obra de Adela Cortina – *Hasta un Pueblo de Demónios*- em que a autora se refere a Kant nestes termos:

“ (...) por isso dizia Kant (...) que até um povo de demónios, até um conjunto de seres sem nenhuma sensibilidade moral se dá conta de que é racional sacrificar

³⁵² BARATA, André, “Liberdade e Vontade Geral em Jean- Jacques Rousseau”, in *Primeiras Vontades da liberdade política para tempos áridos*, Lisboa, Documenta, 2012, p. 53.

³⁵³ SOROMENHO MARQUES, Viriato, *op. cit.*, p. 49.

Apesar da predominância da perspetiva contratualista e desta ideia de pacto e de acordo como sistema regulador da ordem social, outras perspetivas diferentes com ela coexistiram. Na sequência da tradição aristotélica, as tradições republicanas e comunitaristas colocaram de outra forma a legitimidade do poder político, destacando, à partida, a sociabilidade humana e a ideia de comunidade como indispensável para a liberdade individual. Esta é entendida como participação na vida da cidade e é associada a um conjunto de virtudes cívicas.

Na verdade, embora as ideias de pacto e de indivíduo como princípio supremo sejam determinantes na filosofia social moderna, esta não apresenta uma linha de pensamento exclusiva. Coabita com propostas que tentam articular o novo conceito de liberdade com a noção clássica de comunidade política e, neste sentido, mostrar que a vida em sociedade não é apenas pautada por uma racionalidade estratégica e instrumental e que existem outros elementos nas relações humanas para além dos que são inerentes à desconfiança contratual e ao binómio meu/teu. Estas orientações do pensamento filosófico retomam a ideia de *polis* e tentam, de algum modo, assegurar para a justificação dos mecanismos da vida em sociedade um fundamento moral diferente do medo. Assim, à valorização do individualismo e de uma perspetiva social atomista contrapõe-se a visão de que a vida pública tem um carácter intersubjectivo, baseado na dimensão comunitária inerente ao ser humano.

Sendo uma teoria fundamentalmente sobre o poder político, ela está “paredes meias” com a ética pois o que está em análise são as relações humanas. A sua discussão tem particular interesse numa ótica de ética pública como é a de Adela Cortina.

³⁵⁴ Cf. KANT, *Zun Ewigen Frieden, ein Philosophischer. A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 2008.

alguns desejos de curto ou médio alcance desde que, com tal, consiga construções estáveis a longo prazo e que a todos beneficiem.”³⁵⁵

Na verdade, segundo esta interpretação, os grupos humanos mesmo que fossem destituídos de sensibilidade moral queriam sempre preservar a sua continuidade e, para isso, estabelecem acordos entre si. A continuidade da sociedade e, portanto, das condições que permitem a vida de cada um, requer alguma cedência que passa a ser encarada como a concessão que cada indivíduo faz para o bem de todos, o que inclui também o seu interesse na própria sobrevivência. Prevalece uma lógica de troca: troca-se um pouco de liberdade por garantias de segurança. Dito de outro modo, estabelecer pactos é uma questão de inteligência e de racionalidade. Contudo, é, como já disse, de uma certa racionalidade – a estratégica. Neste sentido, Adela Cortina embora mostre mais simpatia pelo contratualismo de Kant ou de Rousseau que pelo de Hobbes pois os primeiros terão um pendor menos egoísta, ela apresenta um conjunto de limitações à visão contratualista, entendida genericamente, que irei, de seguida, apresentar.³⁵⁶ Nessa controvérsia, a filósofa espanhola indica aquilo que, em seu entender, as pode superar: a recuperação de uma narrativa esquecida: a da *aliança*.

1.1 – Os limites do contratualismo segundo Adela Cortina – do individualismo à solidariedade.

Em *Hasta un Pueblo de Demónios*, Adela Cortina começa por reconhecer a importância do contratualismo enquanto forma de legitimação do poder político mas desenvolve uma argumentação em que tenta mostrar as insuficiências do individualismo, ainda que inteligente, que lhe corresponde. O seu objetivo é indicar que o poder político e a ética pública não se podem basear apenas na ação por interesse mas deverão, também, ponderar outro tipo de realidade, a que mostra outros modos de relação entre os seres humanos.

³⁵⁵ CORTINA, Adela, *HPD*, p. 61.

³⁵⁶ Cf. CORTINA, Adela, *AC*.

A filósofa espanhola faz, na obra citada, um exaustivo diagnóstico da situação nas sociedades democráticas no final do século XX e, constatando o fracasso na implementação dos valores da modernidade, reconhece que ele se deve, em parte, ao esquecimento de algumas facetas da existência e da ação humanas. Na linha da distinção estabelecida por Habermas entre ação instrumental e estratégica e ação comunicativa, Adela Cortina enfatiza a importância desta última, orientada para a compreensão intersubjetiva e não apenas para o sucesso. Diz a filósofa:

“ Uma ação comunicativa é aquela em que o falante e o ouvinte têm os seus projetos pessoais, e que, para os coordenar, na procura do entendimento mútuo, usam a linguagem como meio ineludível, ao passo que uma ação estratégica é aquela em que o falante e o ouvinte se instrumentalizam mutuamente para conseguir as suas metas individuais, tratando-se, portanto, como meios e não como fins.”³⁵⁷

Assim, a prevalência da racionalidade estratégica ligada à ideia de pacto, contribuiu, segundo Adela Cortina, para que em todos os níveis da vida social e não só no político, os seres humanos fossem instrumentalizados e, em última análise, a vida pública fosse dominada pela corrupção, assumindo contornos tais que a exigência de transformação social não se coloca hoje apenas como uma obrigação ética mas também como uma necessidade de sobrevivência.

Também contribuiu para reduzir a segundo plano qualquer tipo de ação que não se orientasse por finalidades económicas ou técnicas, ou seja, de cariz utilitária ou pragmática. Deste modo, uma das principais limitações da visão contratualista segundo a ótica da filósofa espanhola está no facto de uma sociedade construída segundo este modelo deixar de lado os que nada têm para permutar. Num mundo regido pela lógica do intercâmbio, deve ser questionado o modo como essas permutas se realizam e, sobretudo, o que sucede a quem nada tem para dar em troca. Daí que a liberdade proclamada, não seja, de facto, para todos. Usando um estilo bem severo e crítico sobre o modo como os ideais anunciados não são, na realidade, concretizados, e sobre os efeitos reais do paradigma do contrato social diz Adela Cortina:

“Este belo contrato de liberdade, estendido até aos confins da Terra, ficou-se por um pacto de escravidão dos que não têm nada com que negociar, dos que não têm com que pagar, dos que nada podem oferecer em troca neste imenso campo de trocas que

³⁵⁷ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 178.

é o universo. De trocas económicas, sem dúvida, mas não menos, de trocas políticas, académicas, de honras, recompensas e favores a todos os níveis, exercido por aqueles que têm “*com qué*”.”³⁵⁸

De facto, o argumento de Adela Cortina parece-me bastante pertinente pois este foi e continua a ser um dos grandes problemas que estão na origem da continuada injustiça associada a vários mecanismos de exclusão: as sociedades onde imperou a lógica contratualista são as mesmas em que existe desigualdade na distribuição da riqueza, e no acesso aos bens essenciais, o que faz com que alguns indivíduos e grupos possuam escassos ou mesmo nenhuns bens. Que poderão então trocar? Que lugar lhe resta? E como poderão estabelecer pactos, através de processos comunicativos, pessoas e grupos em situação de grandes assimetrias sociais e económicas? Não será necessário encontrar outras perspetivas que completem o que aqui falta?

Parece-me que o que está aqui em causa é a questão da propriedade e do acesso a ela. Não se encontra o pacto dependente de uma visão da sociedade estratificada em dominantes e dominados e onde os primeiros se movem, fundamentalmente, pela defesa de interesses económicos? Numa sociedade caracterizada pelas assimetrias, a nível económico, social, político e, por consequência, também ao nível do diálogo, como

³⁵⁸ CORTINA, Adela *HPD*, p. 14.

Em sintonia com esta análise Adela Cortina introduz, como referi no primeiro capítulo da I Parte deste trabalho, um novo conceito: *Aporofobia*.

Este conceito é apresentado em *Hasta un Pueblo de demonios*, pp. 101/102, *Ciudadanos del Mundo*, p.264, *Ética de la razón cordial*, p. 73.

É precisamente no artigo publicado em *El País*, em 7 de março de 2000, a filósofa esclarece o sentido do conceito: “ Não repugnam os árabes da Costa do Sol, nem os alemães e britânicos donos de metade do Mediterrâneo, nem os ciganos inseridos numa pacata forma de vida, nem as crianças estrangeiras adotadas por pais desejosos de um filho que não pode ser biológico. Não repugnam e, felizmente, por muitos anos porque o ódio ao de outra raça ou de outra etnia, não demonstra só uma inegável falta de sensibilidade moral mas igualmente uma estupidez de palmatória. Só os imbecis se permitem o luxo de professar esse tipo de ódios.

No entanto, são objeto de uma rejeição quase universal os ciganos que mantêm a sua tradicional forma de vida, tão afastada dessa azáfama de produzir riqueza que nos consome, os imigrantes do Norte de África, que nada têm a perder a não ser as suas cadeias, os imigrantes da Europa Central e do Leste, donos, mais ou menos, da mesma riqueza, a que se segue na lista os latino americanos de escassos recursos. O problema não é de raça nem de nacionalidade: é a pobreza. Por isso, há alguns racistas e xenófobos, mas *aporófobos*, quase todos. A razão é simples, para a descobrir não são precisas grandes especulações. Em sociedades como as nossas, organizadas em torno da ideia de contrato em qualquer das esferas sociais, o pobre, o verdadeiramente diferente em cada uma delas, não tem nada de interessante para oferecer em troca, e, portanto, não tem capacidade de contratar.” CORTINA, Adela, *Aporofobia*, in *El País*, 7 março, 2000.

viabilizar a defesa de interesses daqueles que ficam à margem das várias possibilidades e oportunidades?³⁵⁹

Embora Adela Cortina não fale exatamente nestes termos, a sua defesa de uma cidadania social e económica, a introdução do termo *aporofobia* que antes referi, como designando os que nada possuem e por isso são postos à margem, parece-me bem ilustrativa da sua acutilante consciência de um mundo marcado por profundas desigualdades económicas. Assim se compreendem as suas frequentes referências à necessidade de fortalecer o projeto de uma Europa Social e ao imperativo de uma globalização ética e económica. É muito reiterada a sua alusão aos bens da terra como sendo bens sociais e, portanto, bens que deveriam ser comuns, ou seja, socialmente distribuídos. Não poderia ser mais clara a sua posição:

“Face a todas estas exclusões, quebram-se as “soluções” individualistas, egoístas e coletivistas, os cálculos mesquinhos, os legalismos sem coração. Só uma lúcida e sábia solidariedade é uma atitude eticamente acertada para acabar com a exclusão injusta e tornar partícipes dos bens da terra (materiais e imateriais) os que são os seus legítimos donos: todas as pessoas.”³⁶⁰

Ao cálculo e ao legalismo, à lógica mercantil favorecida pelo contratualismo e que deixa de fora os que pouco ou nada possuem, contrapõe Adela Cortina outra lógica, a da solidariedade e do coração. Deve acrescentar-se ainda que, segundo a filósofa espanhola, ficam também excluídos da possibilidade de estabelecer pactos os que por razões de outro tipo não estão em condições de usar os mecanismos da linguagem, por exemplo, os deficientes mentais. Como mostrarei no último capítulo, no apontar desta dificuldade, existe sintonia entre Adela Cortina e Martha Nussbaum.

³⁵⁹ Este é um dos problemas colocados por Muguerza na obra *Desde la Perplejidad*. A esse propósito refere a posição de Agnes Heller que considera que, enquanto exista dominação, existem divisões entre grupos sociais, o que dificultará o apelo à racionalidade da parte de uns e de outros. E, pertencendo o sistema de comunicação aos grupos dominadores, não se compreende como poderão os dominados fazer valer o seu interesse na emancipação através do diálogo. E, assim se justifica que os desempregados, as mulheres e outros grupos desenvolvam ações como greves e manifestações e outros movimentos populares.

Nesta obra, o filósofo espanhol realiza uma análise aprofundada e crítica do contratualismo centrando-se na figura de Habermas e da sua teoria da linguagem e da procura de consenso racional. Cf. MUGUERZA, Javier, *op. cit.*.

³⁶⁰ CORTINA, Adela, *CM*, p. 256.

A este tema dedica a autora também o capítulo 11 de *Alianza y Contrato*. Cf. CORTINA, Adela, *AC*.

A outra grande limitação apontada ao contratualismo é o facto de ignorar relações humanas cuja motivação vá para além do interesse. Esta questão é desenvolvida em *Alianza y Contrato*, onde a filósofa valenciana recupera a tese de Jonathan Sacks segundo a qual existem, fundamentalmente, duas formas de conceber os vínculos entre seres humanos, uma sublinhando o ser humano como animal político e outra, como animal social. Cada uma delas está associada a uma narrativa diferente: uma remete para a figura do *Leviatán* de T. Hobbes e a outra para a *Aliança*, relatada no *Génesis*. Essas duas matrizes fundadoras, designadas como *contrato* e *aliança* sendo ambas verdadeiras complementam-se pois centram-se em aspetos diferentes da vida em comunidade e estão na origem de diferentes instituições.³⁶¹ J. Sacks faz o paralelo entre contrato e sociedade política e entre aliança e sociedade civil, ou seja, teríamos de um lado o Estado e, do outro, a família, as diversas comunidades e associações, regendo-se cada um destes âmbitos por lógicas diferentes, um direccionado para o comum, para a universalidade e o outro, para o diverso, para os contextos.

Contudo, contrariamente ao autor que lhe serve de referência no início de *Alianza y Contrato*, Adela Cortina não subscreve esse paralelo pois considera que a realidade é muito mais complexa do que esse esquema pretende mostrar. Os dois tipos de vínculos encontram-se em todas as áreas da vida social e política e o núcleo a desenvolver em cada um é o da intersubjetividade. O universalismo não é exclusivo do domínio estatal, como o particularismo também não é da sociedade civil. Esta inclui experiências tão diferentes como a solidariedade e a concorrência, a cooperação e corrupção. De qualquer modo, é de sublinhar que a filósofa perspetiva a vivência nos grupos criados livre e espontaneamente como a que leva a que as pessoas se interessem e participem na discussão das questões públicas, sendo assim a sociedade civil uma escola de civilidade, potenciadora de energias e incentivos éticos.

Mas, apesar de os dois tipos de vínculos estarem presentes nos vários âmbitos, estatal e da sociedade civil, o que aconteceu em termos históricos é que um dominou o outro, em todas as áreas. O que se traduziu no esquecimento daquilo que a autora designa como *aliança* e teve como resultado uma organização social e política onde abunda a clivagem entre concepções e realizações, entre *política pensada* e *política vivida* pois: “As chaves, então, da vida política são o individualismo egoísta, a razão

³⁶¹ Jonathan Sacks é o chefe dos rabinos na Grã-Bretanha e Adela Cortina refere a sua obra *Rebuilding Civil Society: A Biblical Perspective*. Cf. CORTINA, Adela, *AC*.

calculadora, o contrato auto interessado, a mercantilização da vida comum, o conflito latente e a coação.”³⁶²

É esta clivagem que podemos comprovar por exemplo no modo como os ideais da Revolução Francesa – Liberdade, Igualdade, Fraternidade – profundamente ligados à ideia de contrato social, não foram efetivados ainda. Como alterar esta situação? Que fazer então? Alterar as regras? Ou apenas reconfigura-las? Reformular o quadro de princípios inerentes ao contrato social ou proceder à substituição desse modelo por um outro? Será necessário um novo paradigma?

Na verdade, a metáfora do contrato ou pacto que dominou a filosofia política da modernidade, e que é a base do estado de direito e da importância do respeito por leis comuns é considerada por Adela Cortina como demasiado limitada. Embora se tenha estendido a todas as esferas da atividade humana constituindo um *imperialismo político* é considerada pela filósofa espanhola como insuficiente pois reduz as motivações da ação humana à defesa de interesses individuais ou de grupo e sustenta-se numa conceção atomista da vida social.³⁶³ Para além disso, como disse antes, exclui todos os que nada possuem para trocar. E, se inicialmente foi usada para a legitimação do poder político, ela foi progressivamente estendendo-se a toda a vida social, embora segundo a leitura da filósofa espanhola as teorias contratualistas, à exceção da de Hobbes, se afirmem como legitimadoras do poder político e não da obrigação moral.

Com efeito, a proposta de Adela Cortina embora reconhecendo virtualidades nas correntes filosóficas neo-contratualistas, por exemplo, nas éticas inspiradas no modelo de Rawls, que designa como *liberalismo social*, questiona alguns dos seus limites.³⁶⁴ E é também por esta via, que, seguida em paralelo com a do cuidado, nos permite dizer que a filósofa espanhola não coloca a questão da moralidade apenas nos direitos e,

³⁶²CORTINA, Adela, AC, p. 19.

³⁶³ Em *Alianza y Contrato*, diz Adela Cortina sobre este “império”: “O discurso do contrato, dos direitos, dos grupos de interesses, das fações e dos partidos, não só se utilizou e utiliza no mundo político, mas infiltrou-se também na vida social e conquistou-a de tal forma que as famílias e as associações cívicas se entendem cada vez mais a si mesmas em termos de pactos, direitos e deveres.” CORTINA, Adela, AC, p. 21.

³⁶⁴ Em *Hasta un Pueblo de demonios* Adela Cortina analisa o que designa como *liberalismo solidarista* apontando alguns dos seus aspetos que considera essenciais para uma ética pública: 1- se uma pessoa deve à sociedade parte do que é, é razoável que os custos e os benefícios sejam repartidos de forma justa; 2 – a universalização da liberdade é uma exigência de justiça; 3 – a aplicação do princípio da diferença na distribuição dos bens; 4 – a liberdade deve ser protegida, criando condições para todos dela possam usufruir. Cf. CORTINA, Adela, HPD.

portanto, nas normas de uma sociedade justa, mas também na responsabilidade e na co-responsabilidade.

De qualquer modo, o que Adela Cortina propõe não é o abandono da hipótese do contrato social pois considera que é importante salvaguardar a sua função reguladora das relações sociais e dos conflitos entre grupos de interesses. De igual modo pela sua função legitimadora dos sistemas democráticos modernos, serve de justificação teórica do diálogo como processo que conduz ao estabelecimento de consensos. Também não propõe a sua reformulação radical no sentido em que hoje é proposto por outros investigadores, onde se destaca Boaventura Sousa Santos que, entre as muitas críticas que dirige ao contrato social, se destaca a de considerar que este, pela sua lógica de exclusão, conduziu a novos *estados de natureza*.³⁶⁵

Sobre esta discussão acerca da viabilidade ou não do contrato social, enquanto paradigma ordenador da sociedade parece-me bem significativa a posição de uma outra portuguesa, Maria de Lourdes Pintasilgo que, quer através da sua produção teórica, quer através da sua ação política, repetidas vezes sublinhou a necessidade de um novo contrato social. Entre 1993 e 1996 a antiga primeira-ministra portuguesa liderou a Comissão Independente para a População e Qualidade de Vida, cujo trabalho foi

³⁶⁵ Adela Cortina, sob influência da teoria crítica, concebe a necessidade de transformação social mas numa perspectiva reformista que passa pela implementação dos procedimentos próprios de uma democracia radical, cuja caracterização apresentei na Parte I. O predomínio da razão instrumental e o facto de os valores de liberdade e igualdade se apresentarem perigosos para o capitalismo tardio, e, sobretudo o ter-se relegado o princípio da autonomia na vida social e política, explicam em seu entender, a situação atual. A capacidade crítica da razão no seu uso público que, de algum modo, se perdeu nas democracias liberais, será possível de recuperar, segundo a autora, a partir da teoria do discurso pois esta oferece razões que permitem legitimar o poder político já não no hipotético contrato social, mas comunicativamente.

De um modo mais incisivo na crítica, há autores que acentuam de uma forma perentória a crise do paradigma contratualista. É o caso de Boaventura Sousa Santos que, situando-se em oposição a Habermas e a todos os quem consideram a modernidade como projeto inacabado, defende que vivemos, hoje, o fim da hegemonia de um modelo social, cultural e político, o do neoliberalismo globalizado, e nos encontramos numa época de transição paradigmática. Esta distingue-se por ser um tempo de respostas fracas para perguntas fortes. De entre as respostas fracas, algumas convidam ao imobilismo e à submissão. Outras, as respostas fracas-fortes, pelo contrário, não anulam a perplexidade mas transformam-na em experiência social aberta a um campo de novas possibilidades. Na elaboração destas respostas não deverão ser esquecidas as profundas alterações nas tecnologias da informação e da comunicação e as novas realidades da articulação local/global. A questão forte no momento em que se aprofunda a lógica de exclusão criando novos *estados de natureza*, será a seguinte: é ainda possível conceber modelos alternativos? São possíveis projetos de transformação social? Assumindo que forma?

Para Boaventura Sousa Santos o que a democracia exige não é a reformulação do contrato mas a construção de um novo contrato social que, segundo a sua conceção, será bem distinto do que vigorou na modernidade. Desde logo porque não abrange apenas os seres humanos e os grupos sociais mas inclui, também, a natureza. Para além de mais inclusivo, será também mais conflitual pois a inclusão dar-se-á por critérios de igualdade mas também de diferença. O espaço/tempo da deliberação será alargado pois o espaço nação carece de sentido dando lugar ao espaço/ tempo local regional e global. Cf. SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Reinventar a Democracia*², Lisboa, Gradiva, 2002.

publicado em 1998, com o título “Cuidar o Futuro – um programa radical para viver melhor”. As conclusões, sustentadas no conceito de *qualidade de vida*, apontavam para a importância de introduzir um novo lema na vida política, o do *cuidado pelos outros* e, portanto, a necessidade de um novo contrato social. Este deveria envolver a sociedade civil, interrelacionando liberdade e responsabilidade, tendo por base a proteção e a promoção dos direitos humanos. Sobre as conclusões do relatório elaborado por essa comissão diz Lourdes Pintassilgo em entrevista ao jornal *Público*:

“Se o nosso compromisso com os direitos é sério, então é-nos exigida uma presença especial junto daqueles que se encontram nessa situação. Daí o alargamento do espaço semântico do universo dos direitos humanos para algo de mais forte e de mais intenso, que é justamente essa vulnerabilidade das pessoas enquanto sujeitos de direitos. É um novo paradigma da acção e da organização política que apontamos.”³⁶⁶

Penso que, legitimamente, poderemos encontrar convergência de posições entre as soluções apontadas por Maria de Lourdes Pintasilgo e aquilo que move Adela Cortina, tendo, é claro, na base, formas de trabalho bem diferenciadas e usando, por vezes, também uma linguagem diferente.

Embora a filósofa espanhola considere o modelo do contrato como válido, ela julga-o exíguo e redutor pois, ao excluir todos os que, não têm capacidade para negociar pactos numa relação de reciprocidade, foi terreno fértil para o individualismo e para a preponderância de uma racionalidade instrumental e calculadora. Ignora que, para além do individualismo egoísta há outras motivações na ação humana e que esta não é apenas de reação contra os outros ou de defesa perante ameaças, mas também é com os outros, de colaboração. Há, então, da parte da filósofa a pretensão de mostrar outros motivos que levam os seres humanos a agir e apresentar estes como seres em relação, que se auto - constituem através do reconhecimento e da interação.

Nesse sentido, a filósofa de Valência considera essencial em primeiro lugar, recuperar a narrativa da *aliança* e, em segundo lugar, mostrar que esta não só tem que estar a par da narrativa do *contrato* mas que é fundadora, que se apresenta como o pressuposto de qualquer possibilidade de estabelecer pactos. Não se limita a ser

³⁶⁶ PINTASILGO, Lourdes, in Jornal *Público*, 26 de janeiro, 1999.

Embora não caiba no âmbito dos objetivos delimitados para este trabalho, penso que seria interessante analisar o diálogo a três: Adela Cortina, Lourdes Pintasilgo e Martha Nussbaum.

defensiva, mas podemos encontrar entre os seus motivos, a solidariedade e a compaixão. Por isso, o entendimento de Adela Cortina em relação à herança que recebemos pela tradição judaico-cristã é o de que ela precisa de ser orientada e completada de modo a que os ideais não se encontrem “só na cabeça, mas também nos pés”.³⁶⁷ E, para isso, será indispensável reequacionar os padrões que nos serviram de orientação nos últimos séculos e, sobretudo encontrar o modo de os realizar. O que é o mesmo que dizer da necessidade de encontrar o caminho que permita passar da ideia de justiça para uma sociedade justa. E saber que este percurso é inseparável de razões justificativas e de sentimentos, de indignação perante a injustiça e de compaixão relativamente a todos os que partilham a condição de humanos.

Na verdade, há uma outra história que também integra a História e que tem que se fazer ouvir, tem que ter voz e expressão. Só assim, saindo do silêncio, ocorrerá o movimento que possibilite um mundo que, na sua expressão deve “estar à altura” da humanidade. Trazer para primeiro plano o que sempre esteve em segundo plano, é esse o programa de Adela Cortina. No final de *Alianza y Contrato* ela diz:

“Importa contar a[narrativa] silenciada, como muitas outras que ficaram num humilde segundo plano. Se a história e as tradições deixam de ser transmitidas, elas não poderão ser reconstruídas por quem nunca as ouviu, como ninguém pode reconstruir a história de um país se nunca lha contaram.”³⁶⁸

À luz da metáfora da *Aliança* muitos aspetos poderão ser transformados naquilo que é a forma de pensar e de viver a religião, a política e a ética. Para a composição deste programa muitas notas devem ser revistas e reorganizadas. Há que mudar os atores, o seu protagonismo e a suas relações. Transposto isto para o campo que estamos a tratar, o da ética, há que repensar *o outro*. Quem é? Como se constitui?

³⁶⁷ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 272

³⁶⁸ CORTINA, Adela, *AC*, p. 181.

2 – O *outro*: da ameaça ao reconhecimento.

Se partirmos do princípio que o problema ético fundamental se refere à capacidade que cada ser humano tem de se colocar no *lugar do outro*, constatamos que os conteúdos inerentes à noção de *outro* são bem diferentes: o próximo, o distante, o semelhante, o diferente, o rival, o espelho. Tendo em linha de conta que para os contratualistas o *outro* é o opositor, o adversário, visão que Adela Cortina não partilha totalmente, devemos perguntar-nos: quem é o *outro* para esta filósofa?

Ao compararmos a representação acerca da realidade social e da organização política que caracterizou a época clássica, verificamos que é bem distinta da que prevaleceu durante a modernidade, sustentando-se em pressupostos antropológicos divergentes. Embora como todas as generalizações, esta também seja arriscada, podemos dizer que, de um lado, identificamos a conceção aristotélica do homem como animal político e a consideração da *polis* como lugar por excelência para o desenvolvimento da natureza humana e para a realização da liberdade; do outro lado, deparamo-nos com uma visão que apresenta o ser humano como centrado apenas nos seus interesses e lutando pela sobrevivência e pela segurança constantemente ameaçada pelos outros.

Nesta segunda aceção o espaço público é entendido como o lugar onde se exerce, através dos vários acordos, a limitação recíproca da liberdade. Neste contexto, a legitimidade das comunidades politicamente organizadas decorre do interesse dos sujeitos pela sua auto-preservação. Concomitantemente, a ação social é entendida sob um pano de fundo que é a luta pela conservação física e defesa de interesses privados, nomeadamente a manutenção da vida e da propriedade. Deste modo, como foi exposto anteriormente, o que está subjacente às teorias de inspiração contratualista é o entendimento do *outro* como hostil e rival, a ameaça em relação à qual é necessário conceber formas de defesa. E, assim, embora se trate de construções teóricas que visam fundamentalmente a justificação do poder político, delas podemos inferir alguns elementos relativamente a questões importantes da ética, como é o caso que agora nos ocupa – quem é o *outro* e como se constitui?

Como já disse, é o pensamento de Hobbes que serve de modelo a parte significativa destas concepções. No *Leviatán* Hobbes apresenta a situação fictícia do *estado de natureza*, onde prevalece a guerra *de todos contra todos*, justificando-se a instituição da sociedade politicamente organizada com base no acordo estabelecido entre todos com vista a garantir a segurança individual. Com base nesta hipótese, destaca-se, assim, como motivação para as relações sociais uma lógica de carácter egoísta e defensivo. Encarar o *outro* como fator de ameaça tem como correspondência atribuir o fundamento da moralidade ao medo.

Assim, a criação de normas morais é uma necessidade de sujeitos que vivendo no seu isolamento, precisam mutuamente de se defender. Para além disso, cada ser humano é aqui apresentado sem ter em conta o seu processo de desenvolvimento individual, esquecendo, portanto, a importância que os outros têm na construção da identidade pessoal. Há, igualmente, uma descontextualização não considerando as situações em que existem relações positivas, de cooperação, interajuda e solidariedade. Há, sobretudo, uma concepção antropológica de muita suspeita e de desconfiança em relação às virtualidades do humano.

E, se é verdade que o sentimento de medo desempenha, por vezes, funções positivas no sentido em que permite a defesa em relação a ameaças exteriores, a questão que se coloca é a seguinte: legitimar a moralidade a partir do medo não compromete a redução da vida humana a este âmbito? É uma emoção que, embora em diferentes aceções, sempre esteve ligada a algo demasiado circunscrito e frequentemente com conotação negativa. Será que o egoísmo e o interesse particular (ou grupal) se sobrepõem totalmente à generosidade?

Embora admita que, num certo sentido, se pode aceitar a narrativa do contrato para a legitimação do poder político, Adela Cortina considera que tal não é adequado ao nível da ética. Sendo assim, há, da parte da autora, um contributo para a reformulação da noção de *outro*. O *outro* é aquele que, ao reconhecer-nos e ao ser reconhecido, nos permite ser o que somos, humanos; é aquele que, pela palavra e pelo olhar, nos constitui e se constitui a si. Cada um é o que é pela relação com os outros: “ De onde se segue o carácter relacional do ser humano, que coloca em evidência as insuficiências de qualquer

individualismo egoísta. Porque no começo não foi o indivíduo isolado, também não foi a comunidade, foi a pessoa em relação com outra pessoa”.³⁶⁹

Nem contratualismo, nem comunitarismo, o fundamento da vida social e política, para Adela Cortina, está na relação interpessoal. O que lhe serve de modelo é a narrativa do *Génesis*. Criado à imagem e semelhança de um totalmente *outro*, o ser humano é valioso pois embora incompleto participa da divindade. Completar-se-á na e através da relação, pois é esta que faz nascer a pessoa. O valor incondicional do ser humano que deve ser tomado como pressuposto de todas as suas atividades advém dessa situação de ser criado à *imagem e semelhança* do divino. Do mesmo modo, a partilha universal da dignidade sucede por essa comum pertença à mesma origem e condição.

Embora tenha proveniência da tradição religiosa cristã, esta ideia vai, segundo Adela Cortina, ser secularizada desde o início da modernidade, encontrando-se a sua tradução secular em diversos sistemas filosóficos, onde se destaca o de Kant, mas também noutros contextos, por exemplo, na valorização ao nível do Direito e da Política dos Direitos Humanos. De facto, o carácter sagrado e inviolável da pessoa, aquilo que durante a ilustração se considerou *valor absoluto* não radica na natureza biológica nem em nenhuma outra característica que se possa ter ou não ter, mas, diz a filósofa: “O valor reside em cada ser humano enquanto humano, porque a sua humanidade é já imagem divina.”³⁷⁰

Deste modo se constitui o conceito de pessoa e da dignidade que não advém desta ou daquela característica dos seres humanos, seja a racionalidade ou qualquer outra, o que deixaria sempre problemas insolúveis, mas de uma certa forma de ser que se afirma, por um lado como limitação e, por outro, como presença do divino no humano.

Estamos face a uma “mistura” ilegítima de âmbitos, o racional e o da crença? Não me parece que seja o caso. Do que se trata é de conceber uma outra forma de relacionar os dois níveis e de vincar o carácter histórico e não auto-suficiente da razão. Neste caso, a filósofa espanhola mostra que há conceitos fundamentais em vários sistemas filosóficos, o de pessoa, por exemplo, cuja raiz não se encontra na razão entendida estritamente enquanto faculdade de conhecer, mas num saber diferente, ou

³⁶⁹ CORTINA, Adela, AC, p. 16.

³⁷⁰ CORTINA, Adela, EM, p. 311.

seja, proveniente de *outro*.³⁷¹ Deste modo, a dignidade da pessoa pode colocar-se não apenas como ideia exclusiva de uma certa tradição religiosa mas como *herança comum da humanidade*³⁷².

A um nível distinto, mas que remete também para um começo, embora de outro tipo, parece-me significativa a proximidade entre este recurso à narrativa fundadora do *Génesis* e as conclusões daí retiradas e aquilo que são algumas das mais recentes teorias da Psicologia sobre a estruturação da identidade e o papel que aí desempenham as relações interpessoais, nomeadamente, as chamadas relações precoces, entre a figura materna e o bebé. Embora assumam diferentes formas, nos diferentes contextos, essas relações são fundamentais para a construção daquilo que cada ser humano é. E, assim, também, por esta via, o que está no início é uma relação entre duas pessoas que se vão auto-constituindo pelo reconhecimento mútuo e que, simultaneamente, se constitui como possibilidade de alargar o círculo de relações.

As investigações de Melanie Klein e do seu discípulo, o psicanalista Donald Winnicott, sobre a relação entre vinculação e individuação, entre dependência emocional e autonomia, contribuem, parece-me, para reforçar esta tese.

Melanie Klein psicanalista nascida na Áustria e posteriormente radicada em Londres transformou a psicanálise freudiana a partir de um novo método de análise, a análise de crianças, das suas fantasias, medos e angústias. A investigadora centrou-se na atividade imaginativa e na criação de fantasias que segundo ela está presente desde o nascimento e acompanham o ser humano durante toda a vida a partir da interpretação das atividades lúdicas, dos jogos e das brincadeiras, consideradas como expressão do inconsciente. Continuando este tipo de investigação, Donald Winnicott, psicanalista britânico, entende que cada ser humano tem um potencial inato para a integração no mundo mas que só é desenvolvido a partir de um ambiente propiciador, iniciado pela relação com a mãe cuidadora. Esta, ao atender às necessidades de alimentação e higiene e ao tocar, aconchegar, falar, olhar, funciona como espelho no qual o bebé se pode ver. E é essa relação primordial de dependência e vinculação que é geradora de autonomia e permite a constituição da pessoa cujo desenvolvimento e interação com o ambiente está dela dependente.

³⁷¹ Cf. CORTINA, Adela, *EM*.

³⁷² CORTINA, Adela, *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, p. 79. Será designada com a abreviatura *ECR*.

Segundo Winnicott nas últimas semanas de gestação e nas primeiras semanas após o parto gera-se um estado psicológico que ele designa como *preocupação materna primária* e que consiste na capacidade da mãe para se identificar com as necessidades do bebê. Ela funciona como a *sustentação* que é uma forma de amor, bem visível no sustentar da criança nos braços. Ao integrar as sensações corporais, os estímulos ambientais e as capacidades motoras crescentes, a mãe funciona como um *ego auxiliar* que permite ao bebê ir construindo, progressivamente, uma imagem unificada de si e do mundo externo. Desta forma, segundo o psicanalista britânico o desenvolvimento humano é expressão de uma relação intersubjetiva e não se dá linearmente mas através de um processo relacional e de combinações complexas e inclusivas.³⁷³

Assim sendo, quer a narrativa da *Aliança*, quer os atuais estudos sobre o desenvolvimento individual vão no sentido do que Adela Cortina defende: não nascemos pessoas, constituímos-nos como pessoas pela relação de reconhecimento recíproco, o “eu” é sempre também um “tu”:³⁷⁴“(…) o ser humano tem que pronunciar o nome de outro ser humano antes de conhecer o seu próprio nome, tem que dizer “tu” antes de poder dizer “eu”, reconhece a sua própria identidade através da relação com outro idêntico, pelo menos em parte, a ele.” Em ambas as situações de vinculação, a sugerida pela *aliança* e a descrita pelas recentes investigações sobre o desenvolvimento individual, a palavra e o olhar são criadores de mundo(s) humano(s).

Parece-me digno de nota sublinhar que o recurso de Adela Cortina à narrativa da *aliança* a propósito da constituição da identidade individual e do papel que nela desempenha o *outro*, é paralelo ao resultado das investigações no domínio da Psicologia mas, em sua perspectiva, é também confirmado pelas recentes investigações nas neurociências.

A necessidade de juntar à argumentação este tipo de investigações não me parece resultar de nenhum tipo de *biologismo*, sendo, antes, expressão de algo que a filósofa advoga como prática necessária à filosofia: a interdisciplinaridade. Assim quer

³⁷³ Para além dos citados M. Klein e D. Winnicott, muitos outros investigadores, como é o caso de J. Bowlby e René Spitz, têm contribuído, com o seu trabalho, para a uma compreensão diferente daquilo que é a formação da identidade dos seres humanos e da importância das relações intersubjetivas nesse processo. As relações precoces com a mãe são iniciadoras do processo de socialização e contribuem para a estruturação da identidade dos indivíduos, entendida esta de uma forma complexa, interativa, histórica e situada, em que cada um dos agentes (mãe/bebê) se vai auto - constituindo. Cf. <http://www.cprj.com.br/winnicott.html>. Consultado em 17/8/13.

³⁷⁴ CORTINA, Adela, AC, pp. 19/20.

na obra *Neuroética y Neuropolítica*, quer, no artigo *Ética do discurso: um marco filosófico para a Neuroética?*, publicado em junho de 2013 na revista *Isegoría*, a autora reafirma a importância das neurociências para ajudar a entender os mecanismos cerebrais que estão na base das decisões e da ação moral e que apontam para a cooperação. Diz a filósofa:

“Apesar da insistência dos economistas clássicos em considerar que a racionalidade económica é a própria desse *homo economicus* que unicamente procura maximizar o seu benefício e, apesar de que este seja o modelo de racionalidade que pretendeu impor-se de modo imperialista também na moral e na política, o certo é que os estudos neuroendocrinológicos e de biologia matemática e evolutiva mostram que é comum a todos os seres humanos uma *estrutura que nos prepara para permutar e cooperar*.”³⁷⁵

Conjugando todos estes elementos, Adela Cortina defende que se pode abrir caminho para uma fundamentação da moralidade que não seja a partir da ameaça, e que não entenda o *outro* como o obstáculo e o rival mas como aquele em relação ao qual se estabelecem laços de *obrigação* não no sentido contratual, de algo que se desliga quando deixa de interessar, mas no sentido de afirmação, de ligação e de partilha entre iguais. O *outro* não é o que ameaça mas o que apela. E, por isso, os sentimentos a que se associa deixam de ser os de medo e de defesa para passarem a ser os de compaixão, no sentido já referido no capítulo anterior, o que exclui a noção de condescendência e supõe *padeecer com*, isto é, partilhar sofrimento mas também alegria.³⁷⁶ Neste contexto, o *outro* é aquele que reconheço e que me reconhece em termos de igual dignidade.

Deste modo, se para Adela Cortina, o reconhecimento recíproco é a categoria fundamental para expressar a realidade do *outro*, o esforço para atribuir cidadania filosófica ao conceito deve atribuir-se, sobretudo, a P. Ricoeur. É este filósofo que

³⁷⁵ CORTINA, Adela, “Ética del Discurso: un marco filosófico para a neuroética?” In *Isegoría* n° 48, janeiro/junho, 2013, p. 136.

No citado artigo a filósofa apresenta aqueles que são, em seu entender os *tópoi* da neuroética, a saber: i) existência de vinculação entre certas áreas cerebrais e o raciocínio moral, ii) desde a época dos caçadores-recolectores que se encontram impressos no cérebro códigos que prescrevem a defesa do grupo e dos próximos, iii) a moral é um mecanismo adaptativo pois inclui um conjunto de valores, virtudes e normas que nos permitem a adaptação e a sobrevivência, iv) os juízos morais são instintivos e na sua formulação intervêm as emoções, v) a mente humana contém todas as capacidades para a prática da reciprocidade, vi) o ser humano é claramente dependente do seu meio social e menos dos genes; o cérebro humano é social.

CORTINA, Adela, Idem, pp. 134/137.

³⁷⁶ Cf. CORTINA, Adela AC.

mostra como a categoria de *luta* é retomada a partir de Hegel já não no sentido hobbesiano, mas entendida como *luta por reconhecimento*, expressão da tensão interior conflitual que constitui toda a dinâmica social. É a negação de reconhecimento que leva à luta e permite a passagem para níveis mais avançados nas relações éticas.

De facto, os primórdios do conceito de reconhecimento encontram-se em Hegel e, mais recentemente, o conceito é usado pela teoria crítica possibilitando novas interpretações sobre a dinâmica da vida social e assumindo um papel central no debate sobre as questões da identidade e da diferença. Permite a Adela Cortina perspetivar de um modo diferente o fundamento da obrigação moral. Como, sobre esta questão, afirma Ricoeur no texto “La lutte pour la reconnaissance et l’économie du don”:

“O problema colocado a Hobbes e a todos os seus sucessores é o de saber se haverá um fundamento moral distinto do medo, um fundamento moral acerca do qual se possa dizer que concede dimensão humana, humanista ao grande empreendimento político. O jovem Hegel situa-se nesta linha (...)”³⁷⁷

De facto, a filósofa de Valência usa o conceito sobretudo como princípio que fundamenta a ação moral e que esclarece a natureza dos vínculos que nos ligam ao nível da moralidade. Penso que poderemos afirmar que é através da categoria de reconhecimento recíproco que a autora se distancia da ética discursiva. Em *Ética de la razón cordial* diz:

“Sem dúvida a ética do discurso tem limitações. Quem comunica com outro aceitou um conjunto de dimensões muito mais rico do que a capacidade de argumentar segundo regras, a sintonia requerida para a comunicação contém muito mais dimensões do que a capacidade argumentativa. São muito mais delicadas as entreteias do coração.”³⁷⁸

³⁷⁷ RICOEUR, Paul, “La lutte pour la reconnaissance et l’économie du don”, in *Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, 2005, p.19.

Neste texto Paul Ricoeur afirma-se admirado pelo facto de haver tantas teorias sobre o conhecimento e, em simultâneo não existir nenhuma sobre o reconhecimento. Inicia o texto com um levantamento dos sentidos de “reconhecimento” no léxico comum e nos vários dicionários. Do que nos interessa aqui, destaca uma das três ideias do dicionário *Le Robert*: “testemunhar, pela gratidão, que se é devedor em relação a qualquer um.”

³⁷⁸ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 195.

Assim, o *outro* não é o que ameaça e com o qual se tem que estabelecer acordos com vista à defesa de interesses particulares, também não é apenas o interlocutor válido com quem se estabelece diálogo com vista ao consenso tendo em atenção interesses generalizáveis, mas é aquele que, para além de incluir tudo isso, tem um sentido profundo de compaixão que resulta do reconhecimento recíproco, dos que se sabem “carne da mesma carne, osso do mesmo osso.”³⁷⁹

Neste sentido, não é apenas o *próximo* em termos geográficos mas também o *distante* em termos geográficos, culturais ou outros. É um *outro generalizado* que corresponde à humanidade mas é também o *outro concreto*, porque é com esse que se interage e é com esse que se estabelecem laços de reconhecimento recíproco e sentimentos de compaixão.

2 – O reconhecimento recíproco como núcleo da identidade pessoal e da vida social

– Axel Honneth e Adela Cortina.

Se em 2007, com a publicação de *Ética de la Razón Cordial*, ganha corpo na obra de Adela Cortina a crítica ao excessivo procedimentalismo de Apel e de Habermas, essa explicitação tem o seu suporte no modo como anteriormente, em 2001, o conceito de reconhecimento tinha sido apresentado em *Alianza y Contrato*.

São várias as posições críticas às concepções inspiradas no modelo hobbesiano. Nelas podemos inserir, por exemplo, Axel Honneth, filósofo alemão, também discípulo de Habermas e ligado à teoria crítica da *Escola de Frankfurt*, para quem o reconhecimento é uma categoria ética fundamental e a luta por reconhecimento uma força moral impulsionadora de transformações sociais. O objetivo de A. Honneth é construir uma teoria crítica do reconhecimento a partir de algumas modificações a introduzir no paradigma marxista.³⁸⁰

³⁷⁹ Idem, p. 196.

³⁸⁰ O chamado pensamento crítico remonta à investigação desenvolvida no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt fundado por Carl Grunberg em 1923. Este começou por ser um centro de investigação inserido na tradição marxista, tendo como objetivo fazer o levantamento histórico das lutas do movimento operário na Alemanha. Os investigadores, maioritariamente ligados às ciências sociais, a par da crítica ao desenvolvimento das sociedades capitalistas no século XX demarcam-se também do

Assim, no seu trabalho ele acentua, sobretudo, o reconhecimento na sua vertente social e política, ou seja, como o que está na origem das lutas sociais, ao passo que Adela Cortina destaca o reconhecimento essencialmente como fonte de legitimação para todas as dimensões da vida humana. Ambos os autores revelam fontes de inspiração com tonalidades diferentes, uma mais kantiana, outra mais hegeliana. Contudo, constata-se o esforço, particularmente nos trabalhos da filósofa espanhola, para estabelecer pontes entre ambas.

Assim, Axel Honneth é um dos representantes da filosofia crítica que se tem empenhado em reatualizar o pensamento de Hegel, destacando-se, assim, das posições contratualistas e centrando a sua análise nos mecanismos sociais os quais são, em seu entender, expressões de luta e de conflito. Sublinha o facto de o jovem Hegel rejeitar os pressupostos individualistas da moral kantiana, mostrando que a ideia de autonomia não se deve limitar ao âmbito de exigência moral mas alargar-se ao papel que desempenha na formação histórica da realidade social:

“Hegel está convencido que a luta dos sujeitos pelo reconhecimento mútuo da sua identidade produz no seio da sociedade um movimento que tende irresistivelmente a estabelecer no plano político e prático instituições que garantam a liberdade (...)”³⁸¹

modo como a teoria marxista tinha sido implementada, portanto, daquilo que ficou conhecido como o socialismo real.

A metodologia de trabalho utilizada caracteriza-se pela interdisciplinaridade entre diferentes áreas como sejam a psicanálise, a filosofia existencialista, a crítica ao positivismo e a uma perspetiva determinista da realidade. De entre os nomes mais representativos da primeira geração deste movimento destacam-se; Max Horkheimer, filósofo e sociólogo, Diretor do Instituto até 1930, Theodor Adorno, filósofo e sociólogo, particularmente interessado nas questões da música, Erich Fromm, psicanalista, Herbert Marcuse e Walter Benjamin, ensaísta e crítico literário.

Com a subida de Hitler ao poder, em 1933, o Instituto transfere-se para Genebra e, posteriormente, em 1935, para Nova Iorque. Só em 1953 regressa, formalmente, a Frankfurt. Axel Honneth e Jurguen Habermas são os nomes que, com mais frequência, são associados a uma segunda geração do *pensamento crítico*. Esta segunda geração continua na linha da crítica à racionalidade instrumental considerando que é ao seu domínio que se deve o fracasso da modernidade. A crítica ao positivismo e ao fracasso da democracia liberal levam estes autores a elaborar teorias críticas da sociedade e projetos de emancipação. A grande diferença reside na consideração da comunicação como elemento estruturante da sociedade contemporânea. Para Habermas que é o Diretor da Escola a partir de 1960, a razão é fundamentalmente comunicativa e a intersubjetividade e é tomada como o princípio orientador da vida pública e da possibilidade da sua transformação.

Axel Honneth, assistente de Habermas que será o Diretor do Instituto a partir de 2001, relança a Teoria Crítica, com uma análise diferente, pois tem como núcleo a noção de *reconhecimento recíproco*. Seguindo e simultaneamente distanciando-se de Habermas, Honneth considera que a importância das relações intersubjetivas advém do reconhecimento. Por esta razão, é considerado por Adela Cortina como representante de uma terceira geração da Escola de Frankfurt.

³⁸¹ HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung* (1992). *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Les Éditions du Cerf, pag. 11.

Segundo a leitura de A. Honneth, Hegel destaca-se pela valorização da dimensão da intersubjetividade, apresentando a tese de que uma “teoria filosófica da sociedade deve resultar não de actos de sujeitos isolados, mas de um quadro ético no interior do qual os sujeitos se encontram reunidos”³⁸². Trata-se de mostrar que existem motivações morais na origem dos conflitos sociais e não apenas a necessidade de conservação física. O reconhecimento recíproco é concebido como um processo estruturante da consciência de si e núcleo da vida social: o *outro* deixa de aparecer como ameaça para se tornar condição de possibilidade de uma ordem humana, desde a família à sociedade política.

No texto “La lutte pour la reconnaissance”, Honneth explica os processos de transformação social em função de exigências inscritas nas relações de reconhecimento recíproco, tornando manifesta “a lógica moral dos conflitos sociais”³⁸³. Considera que a Psicologia Social de Herbert Mead permite, através da investigação empírica, ultrapassar o carácter metafísico da teoria hegeliana e contribuir para um melhor conhecimento dos mecanismos da acção coletiva e dos processos de individuação. Contudo, A. Honneth identifica nas teorias de Hegel e Mead, algumas limitações:

“(...) não encontramos nem em Hegel nem em Mead um exame sistemático das formas de menosprezo que, enquanto aspecto negativo das diferentes relações de reconhecimento conduzem os atores sociais à experiência concreta de uma falta de reconhecimento. Procuraremos (...) combater esta lacuna distinguindo sistematicamente as diferentes formas de ofensa e humilhação com as quais os homens se confrontam.”³⁸⁴

Assim, o seu trabalho consiste em clarificar as implicações da interação na formação da identidade pessoal e na sua relação com os movimentos sociais a partir de três modelos de reconhecimento – relações de amor, relações jurídicas e de estima social. Essa averiguação é completada com a análise fenomenológica das correspondentes formas de não reconhecimento (*mépris*).

³⁸² Idem, p. 23.

³⁸³ Idem, p. 8.

³⁸⁴ Idem, p. 115.

São as relações de amor, relações primárias que implicam laços afetivos entre um número restrito de pessoas, que constituem o primeiro degrau do reconhecimento recíproco pois os sujeitos envolvidos constituem-se mutuamente nas suas necessidades e na experiência da solicitude mútua. Os estudos psicanalíticos pós freudianos acentuam, nestas relações, o equilíbrio precário entre autonomia e dependência, e tentam mostrar como se opera a passagem no caso da relação mãe/bebê, de um estado inicial de simbiose e dependência absoluta à diferenciação e à afirmação da independência.

Será precisamente o desenvolvimento de tendências agressivas que acontecem no momento em que se dá a descoberta duma realidade que resiste à sua vontade que conduzirá a criança à descoberta de uma entidade com exigências próprias mas de cujo cuidado ela é dependente. A solicitude da pessoa amada garantida na relação intersubjetiva será o alicerce em que florescem a tranquilidade, a segurança e a capacidade de, no futuro, *estar só*. É esta aptidão que, como referi no ponto anterior, permitirá, segundo Winnicott, o desenvolvimento da criatividade e a possibilidade de aceitar a autonomia do *outro*.

De facto, e em sincronia com esta visão, A. Honneth chama a atenção para que, ao considerar-se o reconhecimento como constitutivo das relações de amor, tal não significa que o *outro* seja tomado no plano cognitivo, mas sim no plano do reconhecimento da sua autonomia, envolvendo sentimentos de simpatia e atração. A experiência intersubjetiva do amor gera segurança emocional que se torna pré-requisito psíquico do desenvolvimento de todas as atitudes de respeito por si. São esses sentimentos positivos em relação aos outros que permitirão alargar a esfera das relações sociais fazendo crescer o número de parceiros de interação, tornando-se o núcleo da vida ética e também condição para a participação no espaço público:

“Se bem que o amor conserve sempre uma parte de particularismo moral, Hegel tinha razão em ver nele o núcleo estrutural de toda a vida ética: porque só este vínculo tal como resulta da quebra da unidade simbiótica pela demarcação recíproca dos parceiros, dá ao indivíduo a confiança em si sem a qual não pode participar de forma autónoma na vida pública.”³⁸⁵

³⁸⁵ Idem, p. 132.

Deste modo, podemos afirmar que o modelo de reconhecimento centrado nas relações de amor tem um alcance problemático bastante rico, quer nos domínios da filosofia social e política, quer na ética. Coloca claramente a questão da articulação entre a construção da autonomia individual e a dependência em relação aos outros e apresenta-se como bom argumento para atestar a dimensão relacional dos seres humanos. Pode igualmente sugerir algumas aproximações com as recentes investigações ao nível das éticas do cuidado que sublinham a vulnerabilidade e a recíproca dependência como constitutiva da existência humana.

Na perspectiva de A. Honneth as investigações de Mead mostraram que o reconhecimento recíproco para além da confiança em si assegura também o respeito por si. Este é indissociável da integração de uma perspectiva normativa, do *outro generalizado*, ou seja, da compreensão de si e dos outros como membros de uma comunidade e, portanto, como sujeitos de direitos. O indivíduo ao perceber-se do ponto de vista do *outro generalizado* chega à compreensão de si mesmo como pessoa jurídica. O que, traduzido em termos do Direito significa que os sujeitos se reconhecem e são reconhecidos como dotados de autonomia individual a que corresponde responsabilidade moral e jurídica.

Segundo A. Honneth, o reconhecimento está associado à vivência de situações negativas de humilhação e sofrimento, e à tentativa de as superar. Deste modo, o reconhecimento recíproco relaciona-se com determinadas qualidades que envolvem degraus, tendo sido, no decurso da evolução histórica, sujeito a um processo de alargamento, bem patente nas três gerações de Direitos Humanos. Dos direitos civis e políticos aos direitos económicos, sociais e culturais até aos chamados novos direitos há, de facto, uma ampliação daquilo que se considera essencial para a concretização da dignidade de cada ser humano. O reconhecimento é, pois, indissociável dos conflitos experienciados em situações de não reconhecimento:

“O reconhecimento recíproco como pessoas jurídicas implica hoje mais coisas que no momento do nascimento do direito moderno: o sujeito quando se encontra reconhecido juridicamente não é apenas respeitado na sua faculdade abstracta de obedecer às normas morais, mas também na condição concreta que lhe assegure um nível de vida sem o qual não poderá exercer a primeira qualidade.”³⁸⁶

³⁸⁶ Idem, p. 143.

Desta forma, a luta por reconhecimento permite dois movimentos complementares: o enriquecimento do estatuto jurídico da pessoa e o alargamento da sua extensão a um número cada vez maior de indivíduos. Penso ser neste mesmo sentido que Adela Cortina fala do alargamento do *nós* como um movimento de conquista de visibilidade e de voz de grupos que têm reclamado pelo reconhecimento da sua diferença. Incluem-se aqui vários movimentos sociais como por exemplo, os relacionados com grupos culturais minoritários, os ecologistas, e os feministas. De qualquer modo, nem todas as exigências deverão ser realizadas, só as que se considerem justas. O que coloca o problema acerca do critério para determinar as que são legítimas e as que não são. Para a filósofa espanhola, esse critério não poderá ser, em caso algum, a cedência a pressões. Será, segundo ela, o exercício da razão dialógica que, contrapondo razões, permitirá chegar à distinção entre o que é justo e o que não é.³⁸⁷

Considerando que as comunidades humanas são também comunidades de valores e que há um horizonte de valores comuns que funciona como sistema de referência. A. Honneth refere um terceiro nível, o da estima social, relacionado com o modo como cada indivíduo com as suas qualidades e capacidades se posiciona relativamente à comunidade de valores, ou seja, da sua aptidão para concretizar ou não os valores culturalmente definidos por uma coletividade. Não se trata de reconhecer qualidades universais mas as especificidades pessoais e o modo como através delas se contribui para a consecução de fins comuns. Contudo, a existência, nas sociedades contemporâneas de diferentes interpretações culturais e modos de realização pessoal que são, de alguma forma, a concretização desse sistema de referências universais, está na origem de conflitos culturais:

“ (...) as relações de estima social, são, nas sociedades modernas, terreno de uma luta permanente, na qual os diferentes grupos se esforçam por, no plano simbólico, valorizar as capacidades ligadas ao seu modo de vida particular e demonstrar a sua importância para os fins comuns.”³⁸⁸

³⁸⁷ Cf. CORTINA, Adela *ERC e EFCU*.

³⁸⁸ HONNETH, Axel *Kampf um Anerkennung. La lutte pour la reconnaissance, op. cit.*, p. 154.

Contudo, e, neste caso, em sintonia com Adela Cortina, Honneth sublinha que, para além do conflito, no interior dos grupos se desenrolam relações de interação que são de solidariedade quando da parte dos indivíduos há um reconhecimento recíproco das respetivas faculdades e aptidões. Dito de outro modo, a estima social supõe o reconhecimento da dignidade e do valor, o próprio e o dos outros.

Se os modelos de reconhecimento anteriormente referidos contribuem para a ideia positiva que cada um constrói acerca de si, a experiência da vida quotidiana dá-nos conta das frequentes situações de maus tratos, ofensas e humilhações que põem em causa a identidade pessoal. Os atentados à integridade física (tortura e violação), jurídica (exclusão de direitos) e moral (juízos negativos sobre o valor de certos indivíduos ou grupos) não provocam apenas danos materiais ou limitações à liberdade de ação mas atingem a confiança e a estima de si. Traduzem-se, segundo A. Honneth, em *morte psíquica* e *morte social* e são equiparáveis às doenças corporais: “A experiência do rebaixamento e da humilhação social ameaça os seres humanos na sua identidade, da mesma forma que as doenças ameaçam a existência física.”³⁸⁹ O que significa que, também como nas doenças físicas, há sintomas traduzidos em situações de vergonha social.

Por isso, a questão que A. Honneth toma como sua e tenta resolver é a seguinte: “ (...) de que modo as emoções negativas que acompanham a experiência do não reconhecimento podem constituir motivações afetivas nas quais se enraíza a luta por reconhecimento?”³⁹⁰

A resposta que apresenta para este problema constitui a sua tese central: há um ativador psíquico (cuja função é desencadeada por emoções negativas como a vergonha, a cólera, a indignação) que, informando cognitivamente a pessoa sobre a sua situação social, permite a passagem da passividade à ação³⁹¹.

Ao atribuir um papel determinante às emoções no domínio da ação, Honneth aproxima-se, de algum modo da perspectiva de Adela Cortina no seu projeto de uma *ética cordis* cujo objectivo é mostrar que as questões da justiça envolvem elementos

³⁸⁹ Idem, p. 165.

³⁹⁰ Idem, p. 166.

³⁹¹ Cf. HONNETH, Axel, *Axel Kampf um Anerkennung. La lutte pour la reconnaissance*, op. cit..

argumentativos mas igualmente uma dimensão cordial e de compaixão.³⁹² Também a filósofa espanhola, ao apresentar na sua obra as reservas que antes mencionei às teorias contratualistas, se pode inserir numa linha de pensamento que pese embora a influência da matriz kantiana, vê no reconhecimento recíproco o elemento constitutivo da identidade pessoal.³⁹³

Em seu entender, a categoria de reconhecimento recíproco assume uma importância decisiva quando se trata de determinar os limites do humano, marcando a separação entre o *povo de demónios* embora inteligentes, de que falava Kant e aquilo que será um *povo de pessoas*. Mostra a diferença entre ser capaz de estabelecer pactos e regular as relações interpessoais em função de benefícios mútuos ou, pelo contrário, em função de um princípio que é a dignidade. Indo mais além do utilitarismo, pretende mostrar que os seres humanos são aqueles que têm consciência da sua vida como digna, condição que depende do reconhecimento dos outros. Assim:

“ Perceber a vida como digna ou indigna só é possível a seres capazes de consciência, capazes de sentir-se humilhados ou reconhecidos, de saber-se respeitados ou depreciados. Os outros seres podem sentir prazer ou dor, e isso é importante, pelo que devem ser bem tratados, mas não podem ser conscientes acerca da dignidade da sua existência.”³⁹⁴

Segundo este ponto de vista, o reconhecimento recíproco da dignidade é o núcleo constitutivo da identidade pessoal, marca os limites do humano e, embora com explicitações variáveis na obra da filósofa, o reconhecimento é também considerado a categoria básica da vida social.

Precisamente numa das suas últimas obras, *Las Fronteras de la Persona*, Adela Cortina partindo da correspondência ser humano/ pessoa determina, como anteriormente foi exposto, os limites da pessoa situando-os nos seres com capacidade para a auto-consciência, para o mútuo reconhecimento da dignidade e para a ação livre e

³⁹² Cf. CORTINA, Adela *ERC*.

³⁹³ Saliente-se que, numa das suas mais recentes obras, *Las fronteras de la persona*, a autora dedica um capítulo (pp. 85/109) a analisar aspectos das teorias contratualistas no âmbito da ética.

³⁹⁴ CORTINA, Adela, *FP*, pp. 201/ 202.

Nesta obra Adela Cortina marca o seu distanciamento em relação ao contratualismo e, sobretudo, apresenta aquilo que considera serem os limites do humano. É uma obra de diálogo com as recentes perspetivas das éticas animalistas das quais a filósofa espanhola se afasta, reconhecendo embora o contributo destas teorias para a revisão do modo como nos relacionamos com a natureza em geral e com os animais em particular.

responsável, portanto, nos seres humanos. Esta tese sustenta-se, segundo a minha ótica, em dois pressupostos: antes de mais, a distinção entre duas capacidades, a de sentir e a de reconhecer e, em segundo lugar, a interdependência entre reconhecimento recíproco e atribuição de valor. Na verdade, se por um lado, é sublinhada a necessidade de proteger e cuidar todos os seres que sentem prazer ou dor, por outro lado, ela não pode ser confundida com o reconhecimento da dignidade, condição dos seres que possuem valor absoluto. O reconhecimento envolverá, neste contexto, uma dimensão axiológica que consiste, precisamente em atribuir valor e distinguir o que é fim em si e tem valor absoluto.

Para a filósofa espanhola a vida social e a vida ética constituem-se por uma dinâmica que integra elementos de um paradigma da confiança, do respeito e da solidariedade como aspectos constitutivos da relação interpessoal e da identidade pessoal. Na continuação da tradição hegeliana, é a relação de reconhecimento mútuo que, sendo originária e prévia a qualquer prática social ou política, nos constitui, enquanto humanos. A consciência de si forma-se sempre pela mediação do *outro*, nesse *jogo de forças* em que cada um se reconhece, “reconhecendo-se reciprocamente”.³⁹⁵

Ao defender que os direitos, anteriores à formação da comunidade política não são concedidos mas reconhecidos, está clara, parece-me, a necessidade de mecanismos com vista precisamente a esse reconhecimento. A este respeito avalio como significativa por um lado, a referência à Declaração Universal dos Direitos Humanos como o maior acontecimento que, no âmbito prático se produziu no *caminho do reconhecimento* e, em simultâneo a necessidade da sua proteção e implementação global:

“(…) será indispensável conceber entre a cidadania um *êthos*, um carácter predisposto à defesa e protecção desses direitos, que leve das declarações às realizações. Mas também ir procurando os traços de uma espécie de comunidade cosmopolita, talvez com um estado e uma sociedade civil mundial, talvez com acordos entre os Estados e com a transversalidade dessa sociedade civil que ultrapassa as fronteiras.”³⁹⁶

Nesta linha de pensamento, e no contexto de uma ética global da co-responsabilidade a autora aponta duas orientações referentes aos vínculos que ligam os

³⁹⁵ HEGEL, F., *Phanomenologie des Geist* (1807). *La phenomenologie de l'esprit*, Paris, Éditions Montaigne, p. 157.

³⁹⁶ CORTINA, Adela, *FP*, p. 200.

seres humanos: a ligação entre seres que se reconhecem mutuamente como participantes na comunicação discursiva, como interlocutores válidos que actuam cooperativamente no sentido de garantir a legitimidade das normas mas, de igual modo, o reconhecimento do *outro* como alguém que me pertence e a que pertenço:

“ Não se trata aqui de reconhecer o outro como interlocutor válido, aquele em relação ao qual tenho obrigações se quero comprovar a validade das normas, mas de reconhecer o outro como alguém que de certo modo me pertence e ao qual pertenço, como alguém que é carne da minha carne. (...) O que importa é que existe entre ambos essa *ligatio* de pertença mútua, da que nasce uma *ob-ligatio* mais originária do que o dever.”³⁹⁷

Assim, para a filósofa valenciana a vida social não pode ser explicada apenas em termos de relações contratuais, ela envolve também *aliança* e reciprocidade. E é precisamente esta narrativa que, como analisámos antes, tendo sido esquecida, deve ser recuperada.

Em conclusão, sublinho como relevante que Adela Cortina e Axel Honneth apesar das divergências que os separam, ambos direccionam a crítica para uma razão calculadora que concebe os seres humanos como sujeitos que se movem exclusivamente por interesses particulares ou grupais. Ambos salientam a intersubjetividade como essencial na construção da identidade individual mas também nas dinâmicas sociais quer de conflito, quer de cooperação. Também apresentam em comum a ideia de que os movimentos sociais não são alheios à moralidade. Contudo, uma grande diferença deve ser notada: em Adela Cortina o reconhecimento refere-se à humanidade que nos é comum, a esse carácter relacional que é auto-constituente e nos torna semelhantes, em Honneth, o reconhecimento traduz-se, sobretudo, na luta dos diferentes grupos, sendo portanto, acentuado a marca da dissemelhança.

2.1 - Alargando a problemática do reconhecimento: reconhecimento ou redistribuição? - Axel Honneth e Nancy Fraser.

Ganhando visibilidade na cidadania filosófica como pretendia Ricoeur, o conceito de reconhecimento tem sido protagonista nalgumas polémicas filosóficas

³⁹⁷ CORTINA, Adela, AC, p. 152.

recentes. Mas, embora ocupe um lugar de destaque na filosofia política contemporânea sobretudo no debate sobre as questões da multiculturalidade, da cidadania e da justiça, não se verifica homogeneidade na sua explicitação e aplicação³⁹⁸.

De algum modo, é o conceito que sustenta a passagem da chamada política de classe, com objetivos igualitários na partilha dos recursos para a política de estatuto, que remete fundamentalmente para a questão da representação, da identidade e da diferença. O que está em causa é a possibilidade ou não de combinar normas de justiça, universalmente vinculativas e as práticas culturais, mais circunscritas e contextualizadas.

Nesta discussão assume particular notoriedade a controvérsia entre Axel Honneth e Nancy Fraser sobretudo a partir da década de 90 do século passado. Embora ambos tenham como pano de fundo o mesmo objetivo, atualização da Teoria Crítica, apresentam interpretações acerca do sentido do reconhecimento diversas, uma centrada na auto-realização (Honneth) e outra na justiça (Nancy Fraser).

Trata-se de revisitar, no contexto da globalização, esses problemas perenes: o da justiça e o da identidade/diferença e tomar posição sobre a possibilidade ou não da sua articulação. Será possível conjugar a luta pela afirmação da diferença cultural, enquanto luta por reconhecimento, com a luta pela igualdade na distribuição dos recursos? Uma inclui a outra? Ou como refere Nancy Fraser, corre-se o risco de que as lutas por reconhecimento venham a substituir as lutas por redistribuição? Não se tratará de uma falsa antítese? Não devemos considerar que há situações de injustiça que requerem reconhecimento e redistribuição?

Para a consecução da justiça global, a filósofa americana pensa que é incorrecto separar, na dinâmica social, a dimensão económica e a cultural, do mesmo modo que contesta a ideia segundo a qual nos países desenvolvidos estaria já resolvido o problema das desigualdades sociais e económicas. Na sequência destas críticas, aponta alguns riscos: risco de reificação das identidades culturais, fruto da proliferação de lutas que

³⁹⁸ Reconhecimento e redistribuição correspondem a duas orientações distintas no campo político que se assume como de emancipação. A redistribuição refere-se aos modos de acesso a bens e recursos e insere-se na tradição das organizações igualitárias, socialistas e trabalhistas. As relações entre as diferentes classes e entre países pobres e ricos são tratadas numa perspectiva de maior igualdade no acesso aos bens. O reconhecimento distingue-se, pois não se centra no trabalho e na distribuição justa da riqueza, mas nas diferenças das minorias e nas diferenças de género.

A relação entre estas duas orientações nem sempre está em sintonia e é muitas vezes colocada em oposição. A posição de Nancy Fraser nesta polémica parece-me muito interessante pois rejeita a antítese e considera que a justiça é dual, requer redistribuição mas também reconhecimento.

podem conduzir a separatismo, intolerância, autoritarismo e o risco de substituir as lutas por redistribuição por lutas pelo reconhecimento. Segundo a sua interpretação, a posição de Axel Honneth incorre, precisamente, no inconveniente de transferir a luta política da redistribuição para o reconhecimento.

Para Nancy Fraser as contestações referentes à exclusão das diferenças (sexuais, culturais, étnicas, religiosas) são positivas no sentido da sua oposição a um paradigma economicista mas podem ofuscar as crescentes desigualdades económicas. Na sua ótica, a questão política essencial pode colocar-se da seguinte forma. “Como poderemos delinear uma estratégia coerente para reparar as injustiças de estatuto e de classe no contexto da globalização?”³⁹⁹ A proposta teórica que apresenta consiste em defender uma visão dual de justiça que abarque tanto o reconhecimento como a redistribuição e que torne possível nos vários níveis, económico e cultural a “paridade de participação”.⁴⁰⁰ Neste sentido, as reivindicações por reconhecimento podem ter cabimento numa noção alargada de justiça. Dito de outro modo, lutar pela instituição de mecanismos económicos com vista a uma justa distribuição de recursos materiais é compatível com a luta por padrões culturais não discriminatórios que permitam a todos ter voz e igual respeito e consideração na vida social. Estas duas condições são necessárias, não sendo, nenhuma, por si só, suficiente. Diz a autora:

“A Justiça, hoje, requer tanto a redistribuição, quanto o reconhecimento; nenhum deles, sozinho, é suficiente (...) A tarefa, em parte, é elaborar um conceito amplo de justiça que consiga acomodar tanto as reivindicações defensáveis de igualdade social quanto as reivindicações defensáveis de reconhecimento da diferença.”⁴⁰¹

Poder-se-á objetar esta ideia mostrando o que existe de contraditório na pretensão de ligar o que se refere à igualdade com a defesa daquilo que é a diferença? A

³⁹⁹ FRASER, Nancy, “A justiça social na globalização”, in *Colóquio: Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Centro de Estudos Sociais, Coimbra, Fev. 2002, p. 11.

A conceção sobre a justiça que Nancy Fraser apresenta relaciona-se como diagnóstico que ela faz da sociedade contemporânea. Esta caracteriza-se pela passagem a um capitalismo pós- fordista em que a produção em massa deu lugar a nichos de mercado, à decadência do movimento sindical e à participação, em massas, das mulheres no mercado de trabalho. A sociedade industrial cede lugar à sociedade do conhecimento e instaura-se uma ordem global onde a intervenção dos Estados é cada vez mais reduzida.

⁴⁰⁰ Idem, p. 9.

⁴⁰¹ FRASER, Nancy, “Reconhecimento sem ética?” Lua Nova, São Paulo, trad. de Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga, 2007, 101/138. in <http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf> p.103. Consultado em 18/4/13. Inicialmente o artigo foi publicado em *Theory, Culture & Society*, v. 18, p. 21/42, 2001.

estratégia usada pela filósofa para fazer face a este problema passa por romper com o significado padrão de reconhecimento, que é aquele que tem a ver com a identidade. Este modelo, segundo a perspectiva de Nancy Fraser enfatiza a estrutura psíquica e menospreza a interação social. Estaria na origem de algumas tendências defensoras de uma espécie de “engenharia da consciência” e consiste em tratar “as culturas como profundamente definidas, separadas e não interativas, como se fosse óbvio onde uma termina e a outra começa.”⁴⁰²

Assim, propõe que o reconhecimento seja tratado como uma questão de estatuto, *status social*, em que se desloca o problema da identidade grupal para a dos intervenientes na interação social, sendo estes, os cidadãos, que devem participar, em pé de igualdade, na vida social, abrindo a possibilidade de transformação. São estas as suas palavras: “O não reconhecimento, conseqüentemente, não significa depreciação e deformação da identidade do grupo. Ao contrário, ele significa subordinação social no sentido de ser privado de participar como um igual na vida social.”⁴⁰³

Como disse antes, para Honneth a luta por reconhecimento tem a ver com a exigência de direitos, mais do que com a afirmação dos particularismos das diferenças culturais e visa o desenvolvimento da auto-estima e da auto-realização. Para o filósofo alemão a injustiça é entendida como uma situação de ausência de reconhecimento e, por isso, diferentemente de Nancy Fraser, para ele o que deverá ser a preocupação essencial de uma teoria crítica é o conflito social. Assim, as questões da justiça distributiva estão integradas no panorama da luta por reconhecimento.

Ao falar-se de luta por reconhecimento, faz-se a sua associação a processos reivindicativos. Mas, como bem lembra Nancy Fraser será necessário ter claro que nem todas as demandas de reconhecimento são justificáveis, o mesmo acontecendo com as exigências de redistribuição. Será, então, necessário estabelecer critérios que permitam distinguir as justificadas das não justificadas. Como referi no ponto anterior, esta preocupação está também presente em Adela Cortina. Ambas colocam o mesmo problema: nem todas as reivindicações são legítimas. Em *La Escuela de Fráncfort* diz a filósofa espanhola:

⁴⁰² Idem, p. 107.

⁴⁰³ Idem, p. 107.

“ O grande problema consiste, então, não tanto em descobrir caminhos pacíficos do reconhecimento, mas em descobrir o critério para discernir quando as expectativas são devidamente justificadas porque sem critérios para discernir o justo e o injusto, a sorte dos mais fracos está feita. Neste caminho o recurso ao diálogo é imprescindível, ainda que não a qualquer forma de diálogo.”⁴⁰⁴

Adela Cortina deixa claro que não se deve ceder a pressões de grupos só porque têm força para a exercer. Há que estabelecer critérios de justiça.

Também para a filósofa americana nem todas as formas para alcançar um bom nível de auto-estima são justificáveis. Para ela, soluções que passem pela ética, entendida como ligada à auto-realização individual, levantam sérias dificuldades pois poder-se-ia cair na situação de legitimar identidades baseadas em preconceitos racistas ou outros. Não se pode subscrever qualquer tentativa de realização pessoal. Assim, o critério, na sua perspetiva, será o que facilite a *paridade de participação*. Serão justas as lutas que criem condições objetivas (igualdade material) e subjetivas (condições subjetivas que expressem respeito por todos) pois: “Independentemente de ser uma questão de distribuição ou de reconhecimento, os reivindicantes devem mostrar que os arranjos atuais os impedem de participar em condição de igualdade com os outros na vida social.”⁴⁰⁵

A autora defende também que este critério deve ser aplicado não como um processo de decisão imposto mas por meio de processos dialógicos, através do debate público, pelo que me parece que se aproxima bastante do pensamento de Adela Cortina. Ambas valorizam o debate no espaço público e partilham a ideia de que a justiça social supõe a participação de todos na vida da sociedade, através de processos comunicativos.

De um modo mais incisivo que o de Adela Cortina, Axel Honneth e Nancy Fraser enfatizam o carácter reivindicativo do reconhecimento, como forma de contestação política de grupos que não são apenas os de classe mas abrange outros excluídos. Para estes autores, na era da globalização, os conflitos sociais não se restringem aos de carácter economicista. Mas, se em Adela Cortina e A. Honneth é preponderante uma interpretação ética do reconhecimento, ligada à questão da estruturação da identidade, para N. Fraser, deve ser evitada essa ligação entre ética e

⁴⁰⁴ CORTINA, Adela, *EFCU*, p.183.

⁴⁰⁵ Idem, p. 125.

reconhecimento, afastando este da perspectiva identitária e colocando-o apenas como um das faces da justiça social, ao lado da redistribuição.

2.2– O reconhecimento recíproco: da obrigação moral à gratuidade.

Tendo em conta que Adela Cortina concebe a demarcação do humano a partir do reconhecimento recíproco, cabe perguntar: e nas situações em que não é possível, de modo algum, reciprocidade? No caso dos excluídos pela pobreza, há que alterar a situação social e económica, construindo uma organização social em que os bens sejam equitativamente distribuídos. Mas, como avaliar a possibilidade de reconhecimento recíproco em situações irreversíveis de perda de consciência e de total incapacidade? Que dizer das situações empíricas em que quer a consciência, quer a capacidade de ação e portanto, também de reconhecimento estão limitadas ou são totalmente inexistentes? Nos seres humanos cuja autonomia é escassa ou inexistente, por exemplo, as crianças, os doentes mentais e os indivíduos em estado terminal, poderemos ainda designá-los como pessoas? Terão validade as concepções que defendem que há seres não humanos que são pessoas e seres humanos que não o são?

Na perspetiva da filósofa espanhola, a resposta à questão é direccionada no sentido de mostrar que há, de facto, seres humanos que em determinadas circunstâncias não conseguem viver de acordo com o que seria uma plena atualização das suas características. Mas, nesses casos, em que essas capacidades, por qualquer motivo, não estejam em exercício, não se anula a humanidade desses seres pois trata-se apenas de uma imperfeição, superável no interior de uma comunidade humana. Diz a filósofa:

“ (...) entendemos que a noção de pessoa tem relevância moral, porque reconhecemos como pessoa os que têm capacidades para a auto-consciência, para o mútuo reconhecimento da dignidade, para actuar livremente e para assumir a sua responsabilidade. Essas capacidades podem não estar em exercício no caso dos incapacitados psíquicos, doentes mentais ou crianças, mas isso é uma carência que é necessário superar ao máximo no interior de uma comunidade humana.”⁴⁰⁶

⁴⁰⁶ CORTINA, Adela, *FP*, pp. 185/ 186.

Qualquer comunidade humana deve orientar-se no sentido de permitir a todos os seres que a constituem a sua afirmação enquanto humanos e o pleno desenvolvimento das suas potencialidades. Isto é, se alguns em dado momento, não têm a capacidade de reconhecer a dignidade (sua e dos outros), não significa que não devam ser reconhecidos.

Qual é, então, a fonte e o significado desta obrigação moral? Quem obriga e a quê? Nem a consciência moral e o *imperativo categórico* que exige obediência à lei, nem o contexto de uma ética discursiva, apresentam respostas suficientes a este problema. É necessário reavaliar a questão, fazendo emergir múltiplos contributos, nomeadamente todos os que superam quer uma filosofia centrada na consciência, quer uma filosofia norteadada apenas pela ideia de comunicação argumentativa. Para além de seres autónomos, somos interlocutores válidos. Mas somos também seres com a capacidade de compaixão pelo *outro* em relação ao qual nos sentimos ligados.

Re-significando o conceito de obrigação, Adela Cortina vai situar a origem da obrigação moral no reconhecimento de vínculos que ligam os seres humanos entre si e que envolvem dever e comunicação, reciprocidade, mas também dádiva.⁴⁰⁷ Será aqui que reside a singularidade da sua resposta relativamente às questões atrás enunciadas. O reconhecimento cordial que gera obrigação é identificado como “fonte de obrigação ética”⁴⁰⁸ num duplo sentido: do sujeito em relação a si e em relação aos outros. Abarca também duas instâncias complementares: a lógica/cognitiva que compreende sujeitos participantes no diálogo que, de uma forma colaborativa e recorrendo à argumentação procuram construir normas justas e o da compaixão que leva cada um a tomar atenção ao outro e ao seu sofrimento, a reconhecê-lo como “carne da mesma carne”, mesmo nas situações em que a reciprocidade não é possível.⁴⁰⁹ Nesta visão, o reconhecimento é o reconhecimento do *outro* como interlocutor válido mas também como alguém que me pertence e a que pertença:

⁴⁰⁷ Todo o capítulo 2 de *Ética de la razón cordial* é dedicado à questão da obrigação moral. A pergunta orientadora de Adela Cortina é: “Em que tipo de vínculo, de ligatio, se baseia a obrigação moral no seu sentido amplo?” CORTINA, Adela, *ERC*, p. 47.

⁴⁰⁸ Idem, p. 52.

⁴⁰⁹ Idem, pp. 214 / 215.

“ Não se trata aqui de reconhecer o outro como interlocutor válido, aquele em relação ao qual tenho obrigações se quero comprovar a validade das normas, mas de reconhecer o outro como alguém que de certo modo me pertence e ao qual pertenço, como alguém que é carne da minha carne. (...) O que importa é que existe entre ambos essa *ligatio* de pertença mútua, da que nasce uma *ob-ligatio* mais originária do que o dever.”⁴¹⁰

Estes dois domínios reenviam para duas tradições constitutivas da história do Ocidente, a socrática e a cristã o que conduz a filósofa a considerar que a obrigação ética não advém apenas de relações contratuais e de reciprocidade de sujeitos em diálogo, mas que, como tentei mostrar no início do capítulo, se sustenta na ideia de *aliança*, precisamente a narrativa que, tendo sido esquecida, deve ser contada de novo.

A partir da noção de que há seres que têm valor, quer se considere como intrínseco ou extrínseco, instrumental ou final, decorre a necessidade de considerar também seres com a capacidade os apreciar e de confirmar esse valor:

“ (...) são necessários seres com capacidade de estimar o valor dos seres ou das qualidades, carece de sentido falar de um mundo valioso sem seres capazes de estimar o seu valor. Mas isso não significa que os valores sejam relativos, mas relacionais: são necessários seres ou qualidades valiosas em relação com seres que possam estimá-los.”⁴¹¹

Deste modo, o que agora se torna decisivo como marco de fronteira entre humano e não humano é a afirmação de uma construção que se realiza na interação pessoal e social e no reconhecimento recíproco daí resultante. O ter valor não é um dado à partida, mas, pelo contrário, algo que só se realiza quando alguém se estima a si e é estimado pelo *outro*. Assim, o humano não tem um carácter substancial, mas relacional e a sua estruturação decorre sempre num contexto de comunidade, onde acontece igualmente a consciência da não consideração, ou seja, da ausência de reconhecimento.

Constato, uma vez mais, a sintonia de posições entre a filósofa espanhola e Axel Honneth. Com efeito, para este, um dos modelos de reconhecimento é precisamente o da estima social que expressa não reconhecimento universal da dignidade como acontece ao nível jurídico, mas o apreço pelas capacidades e qualidades individuais que têm como referencia um horizonte de valores partilhados e, que, portanto, supõe a

⁴¹⁰ CORTINA, Adela, AC, p. 152.

⁴¹¹ CORTINA, Adela, JC, p. 139.

diversidade axiológica. Para ambos, vida ética não pode reduzir-se a relações jurídicas, envolvendo outros níveis.

A filósofa associa o âmbito do reconhecimento à necessidade de complementar o respeito pela dignidade (universal) com o respeito pela alteridade (particular), ou seja a aceitação do *outro* também na sua diferença. E, para além de associar o reconhecimento à formação da identidade pessoal e grupal que é diversa, irá incluir também outras dimensões, nomeadamente a da gratuidade: “O âmbito do reconhecimento, no seu terreno próprio, é o da identidade, da obrigação e da gratuidade.”⁴¹²

Ao inserir também a gratuidade no âmbito do reconhecimento, Adela Cortina sublinha a existência de bens que, contrariamente à justiça, não exigem direitos e, portanto não podem ser reclamados. Estamos perante uma realidade que ultrapassa o dever e a obrigação, situando-se na gratuidade. Registamos nesta posição uma proximidade com Paul Ricoeur pois este considera que é necessário conceber uma forma de reconhecimento que não envolve luta pois esta arrisca-se a ser interminável, mas que estará associada à *economia do dom*, expressa na cortesia, no festivo, na experiência do “sem preço”.⁴¹³ Porque vivemos num mundo de mercadorias onde tudo parece ter um preço, são experiências raras, excepcionais, que escapam à violência da luta por reconhecimento e à insatisfação permanente.⁴¹⁴ Situam-se num outro terreno: o da generosidade.

Na perspetiva da *luta por reconhecimento*, na linha de Hegel e Honneth, sublinha-se a ideia de conflito pois o que está em causa é a atribuição de direitos que são negados e a distribuição de bens a que não se tem acesso. P. Ricoeur, citando Honneth, sublinha que a ausência de reconhecimento pessoal, social e jurídico está associada a sentimentos como vergonha, cólera, indignação, revolta e questiona-se se a ideia de luta será a definitiva. A questão, dito de outro modo, é a seguinte? Existirão formas não violentas de reconhecimento?

⁴¹² CORTINA, Adela, *ERC*, p. 163.

⁴¹³ RICOEUR, Paul, *op. cit*, pp. 25/26.

⁴¹⁴ Idem, pp. 327/355.

Nesta obra Paul Ricoeur lembra as tentativas de reconstrução do pensamento do jovem Hegel, através da categoria “luta por reconhecimento”, que o conduziram à dúvida acerca da noção de “luta” e o levaram a considerar a hipótese de que esta se perderia numa espécie de consciência infeliz se não fosse dada aos seres humanos a possibilidade de acederem a uma experiência de reconhecimento mútuo baseada no modelo da dádiva recíproca.

Deste modo, surge o que acima citei, a *economia do dom* e a consequente noção de *dávida*, que pode traduzir-se como se fosse um reconhecimento tácito: “(...) o sentido da *dávida* estará, na realidade, não no que é dado mas na relação do que dá e do que recebe, a saber, um reconhecimento tácito simbolicamente figurado na *dávida*.”⁴¹⁵Haverá, assim, na perspectiva de P. Ricouer que dar continuidade ao trabalho de Honneth, desenvolvendo a hipótese de um um reconhecimento não-violento, expresso, por exemplo, em formas de cortesia e no *festivo*, o que remete para essa forma mais originário do que o dever de que nos fala Adela Cortina.

Por isso, ela sublinha que, se em dados momentos, há seres humanos que não se encontram na plenitude das suas aptidões e, portanto, não são suscetíveis de uma situação de reciprocidade, o reconhecimento assume uma outra forma, a gratuidade. Acrescentaria esta retificação que penso se pode inferir de tudo o que já foi dito sobre o pensamento cortiniano: em qualquer momento, qualquer ser humano, dada a vulnerabilidade universal, pode ser sujeito e objeto de compaixão e estabelecer inter-relações de generosidade.

⁴¹⁵ Idem, p. 25.

Capítulo 3 – A filosofia como compromisso num diálogo a duas vozes – Adela Cortina e Martha Nussbaum.

“Se queremos que o nosso mundo seja um mundo aceitável e digno no futuro, devemos admitir que somos cidadãos de um único mundo interdependente, unido pela fraternidade mútua como pela busca de vantagens recíprocas, tanto pela compaixão como pelo interesse particular, pelo desejo de dignidade humana para todas as pessoas, mesmo quando, pessoalmente, não tenhamos nenhum benefício em cooperar com elas. Melhor dito, quando o que temos a ganhar, seja o maior benefício de todos: a participação num mundo justo e moralmente digno.”⁴¹⁶

Nos capítulos anteriores tentei mostrar como o pensamento de Adela Cortina se situa num horizonte de articulação entre justiça e cuidado com base numa racionalidade comunicativa mas também cordial e em que o reconhecimento recíproco é fonte de legitimação da obrigação moral.

Em consonância com esta interpretação devemos interrogar-nos: que referências se cruzam com a orientação da filósofa espanhola? O seu distanciamento em relação à ética do discurso é realizado solitariamente ou, pelo contrário, pode inserir-se num movimento mais geral da filosofia crítica? Para além das aproximações com Axel Honneth que outras vozes da filosofia contemporânea se cruzam com a de Adela Cortina?

Na verdade, mostrando-se atenta e conhecedora da tradição filosófica ocidental, Adela Cortina integra, na sua reflexão, os mais recentes desenvolvimentos filosóficos e também contributos de outras áreas do conhecimento. É de salientar, a título de exemplo, a sua continuada defesa de uma economia ética e, a esse propósito o diálogo com economistas como Amartya Sen e, como já referi, o seu interesse pelas recentes investigações e descobertas ao nível da neurologia.⁴¹⁷

⁴¹⁶ NUSSBAUM, Martha, *The Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (2006). *Las fronteras de la justicia Consideraciones sobre la exclusión*, trad. Ramon Vilà Vernis, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 319/320.

Nesta obra que é dedicada a John Rawls a autora parte do princípio de que as teorias da justiça devem ser abstratas mas também sensíveis ao mundo e aos problemas mais urgentes e assim, propõem-se desenvolver o projeto de Rawls que considera como a mais relevante teoria representante do liberalismo político. Segundo a autora, o seu empreendimento é, simultaneamente, crítico e construtivo.

Pode afirmar-se que *The Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* juntamente com *A Theory of Justice* de J. Rawls são dois marcos essenciais da filosofia política e da ética entre o final do século XX e o início do século XXI.

⁴¹⁷ Bem sintomático deste interesse é a sua última obra “*Neuroética y Neuropolítica*” publicada em 2012, e a que já fiz alusão, assim como o artigo em *Isegoría*, nº 48, janeiro/junho 2013, que também já citei.

O seu pensamento apresenta, em simultâneo, dois movimentos complementares: um, sincrético, em que estabelece pontes entre diferentes perspetivas filosóficas e articula a filosofia com os outros campos do saber. Neste sentido, a ideia de interdisciplinaridade que ela considera imprescindível na ética aplicada, apresenta-se, também, como característica da sua visão mais global sobre a filosofia e do seu modo próprio de trabalhar em filosofia. O outro, é o de um caminho próprio – razão cordial – mas que não deixa de estar em sincronia com o espírito do tempo.

Deste modo, o itinerário da filósofa espanhola é realizado em diálogo com outras vozes que, na atualidade, questionam o sentido da justiça na sua dimensão ética e política. Esta reflexão passa pela abordagem do papel que o cuidado e a compaixão desempenham na estruturação de uma filosofia prática, em articulação com a justiça. Por isso, penso poder dizer-se a filósofa espanhola subscreveria, na íntegra, as palavras com que dei início a este capítulo e que são de Martha Nussbaum. Ambas assumem o mesmo compromisso, o de *um mundo mais justo e moralmente digno* para todos os seres humanos.

O que me proponho neste capítulo é dar conta dessas duas das vozes que integram o diálogo filosófico contemporâneo, a de Martha Nussbaum e de Adela Cortina. As duas filósofas inserem-se em contextos sociais e culturais bem distintos e têm uma formação filosófica também diferente, essencialmente kantiana a de Adela Cortina e de pendor aristotélico, a de Martha Nussbaum. O trabalho desenvolvido por Nussbaum pode situar-se mais no domínio da filosofia política e o de Adela Cortina mais no domínio da ética. Contudo, julgo encontrar para além da diversidade, um solo comum às duas pensadoras, o de uma nova perspetiva sobre a racionalidade e sobre o seu papel na determinação do humano.

Nesta leitura encontro também uma intencionalidade comum: a intervenção na realidade social e nos problemas do mundo, mas sem perder de vista o objetivo teórico, ou seja, o estabelecimento de um quadro de carácter normativo. No caso de Adela Cortina o “compromisso da filosofia com a sociedade em que se vive” é uma constante da sua vida e da sua obra, reafirmada, uma vez mais, na última conferência proferida em Portugal “Ética en la vida pública. Democracia auténtica y neuropolítica.”⁴¹⁸ De igual

⁴¹⁸ Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 17/4/13, inserida no ciclo “Ética na vida pública” realizado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto nos dias 17, 18 e 19 de abril de 2013 em que Adela Cortina foi filósofa residente. Para além da mencionada, proferiu duas outras conferências: “Por una economía ética” e “La misión de la Universidad en el siglo XXI”.

modo, Martha Nussbaum entende que a sua reflexão teórica sobre as capacidades humanas pode servir de orientação para a ação política. Ambas realizam o que Nussbaum designa um “projeto crítico e construtivo”.⁴¹⁹

Penso que a partir deste confronto poderemos aceder a uma perspetiva mais abrangente daquilo que move cada uma, das suas insuficiências, das suas virtualidades e das possíveis complementaridades.⁴²⁰

Neste horizonte de problemas, o presente capítulo orienta-se pelos seguintes objetivos:

- Apresentar, comparativamente o *enfoque das capacidades* de Martha Nussbaum enquanto teoria da justiça, com a proposta apresentada por Adela Cortina sobre a realização da justiça, tendo como ideia orientadora a dignidade humana;
- Analisar a proposta de cada uma das filósofas relativamente à necessidade de entender a cidadania e a justiça como globais;
- Refletir sobre o papel que a compaixão desempenha no pensamento de ambas as filósofas e o modo como contribui para um novo conceito de racionalidade;
- Apresentar algumas das diferenças mais significativas entre as duas autoras, tendo em consideração o que para M. Nussbaum são as *fronteiras da justiça* e para A. Cortina as *fronteiras da pessoa*.

1 – Capacidades e dignidade. A justiça segundo Martha Nussbaum e Adela Cortina.

A *ética cordis* tal como é defendida por Adela Cortina sustenta-se num princípio fundamental, possível de ser desdobrado em duas vertentes indissociáveis: não

Durante a sua permanência como filósofa residente, Adela Cortina concedeu uma entrevista ao jornal “Público”, a 20 de abril, a que foi dado o título “Acabar com o Estado Social é levar a Europa ao suicídio”.

⁴¹⁹ NUSSBAUM, Martha, *The Frontiers of Justice. Fronteras de la justicia*, op. cit., p. 24.

⁴²⁰ Adela Cortina faz referência a Nussbaum em diferentes obras mas é particularmente em *Las Fronteras de la persona* que mais diretamente o diálogo se estabelece, particularmente no capítulo “El Enfoque de las capacidades”. Cf. CORTINA, Adela, *FP*.

instrumentalizar e capacitar as pessoas. Na verdade, não é suficiente impedir que os seres humanos sejam usados como meios, é preciso, também, que possam desenvolver as suas potencialidades e realizar-se como pessoas. Este princípio ético funciona como indicador para a ação e pode igualmente ser considerado o fio condutor do projeto filosófico de Martha Nussbaum expresso, entre outras, na obra *The frontiers of justice: Disability, Nationality, Species Membership* publicada em 2006. Para esta autora, a realização da justiça equivale ao *florescimento* de um conjunto de capacidades que garantam uma vida plenamente humana.

Vejamos, então, alguns dos pontos de convergência e de divergência entre as duas filósofas.

Martha Nussbaum situa-se numa linha de pensamento próxima do contratualismo de J. Rawls pois, como este, também pretende delinear os princípios de uma sociedade justa. Reconhece a importância da teoria da justiça proposta por Rawls que avalia como a mais forte do século XX e, sendo assim, apesar de nela identificar algumas limitações, vai sugerir que seja reestruturada no sentido de a tornar mais completa. De algum modo, o mesmo faz Adela Cortina, embora por vias diferentes, como tentei mostrar no capítulo anterior.

Assumindo que a tradição do contrato social se encontra, hoje, enraizada na nossa cultura política e que nestas teorias Rawls é o autor decisivo, Nussbaum propõe-se desenvolver e complementar a sua teoria, alargando *as fronteiras da justiça*. O objetivo que se propõe é dar resposta às dificuldades que o contratualismo de Rawls deixa por resolver. Entre elas, podem referir-se: i) o facto de restringir a justiça ao Estado nacional, ii) ignorar a questão dos seres humanos com deficiências físicas ou mentais e iii) omitir a questão dos animais e a forma como estes são tratados.

A teoria que propõe em alternativa resultou da investigação conjunta com Amartya Sen e será designada com a expressão *enfoque das capacidades* e parte do seguinte pressuposto: “importa perguntar o que as pessoas são realmente capazes de ser ou de fazer.”⁴²¹. Este ponto de partida é indicativo de uma alteração paradigmática: não se entende a pessoa como uma entidade abstrata e substancial mas, pelo contrário, as pessoas são consideradas detentoras de capacidades muito diversas e em diferentes graus de desenvolvimento em função da estrutura pessoal mas também da organização

⁴²¹ NUSSBAUM, Martha, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (2000). *Las mujeres y el desarrollo humano*, trad. Roberto Bernet, Barcelona, Herder, 2002, p. 40.

social e das diferenças culturais. A ideia de desenvolvimento humano e de qualidade de vida é aqui preponderante. Por isso, Nussbaum usa o conceito de *limiar*, segundo o qual é preciso, para cada capacidade, estabelecer um limite mínimo abaixo do qual a vida não tem dimensão humana. Esta teoria, segundo a sua autora, deve considerar as seguintes questões: quem elabora os princípios básicos da sociedade? Para quem são pensados os princípios básicos da sociedade?⁴²²

É precisamente a intuição subjacente a este *enfoque* que, segundo a minha leitura, aproxima Martha Nussbaum e Adela Cortina. Numa sociedade caracterizada por profundas assimetrias e desigualdades, a procura da equidade exige que cada pessoa seja respeitada como fim em si e que seja garantida a igualdade universal.⁴²³ As consequências decorrentes deste pressuposto em termos do que se considera ser função da filosofia e também em termos práticos do que se julga dever ser a organização política e social, são partilhadas com alguma sintonia por ambas as pensadoras.

Perante estes novos problemas a filósofa americana considera, antes de mais, que eles têm que ser reconhecidos enquanto tal e, em segundo lugar, que será preciso mostrar a insuficiência das velhas teorias da justiça na sua resolução e, por consequência, a necessidade de estas serem corrigidas em termos da sua estrutura. Saliente-se, assim, que segundo M. Nussbaum a ausência de resposta a estas questões por parte das teorias contratualistas não se deve a qualquer tipo de incapacidade mas advém de esses teóricos não reconhecerem as ditas situações como problemáticas. Segundo a filósofa o enfrentamento destes problemas requer uma nova forma de pensar a cidadania, o espaço público e as políticas públicas e também uma análise diferente dos mecanismos da cooperação social e da sua finalidade.

Entende Nussbaum que as teorias da justiça, embora conservando o seu carácter abstrato e respondendo a preocupações universais, o que lhe garante força teórica, devem ser sensíveis aos problemas do mundo, particularmente às condições das pessoas que se encontram em situações de desigualdade. Por isso, o seu ponto de partida é a realidade empírica, as diferentes situações concretas que afetam cada pessoa nessa

⁴²² Cf. NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Fronteras de la Justicia*, op. cit..

⁴²³ Esta mesma intuição permite fazer algumas aproximações entre as duas filósofas e a Teoria da Justiça de J. Rawls. Diz Nussbaum referindo-se a Rawls: “Esta é uma ideia muito parecida à intuição que serve de ponto de partida ao meu próprio enfoque das capacidades. Uma vez iniciado o hipotético processo de formação do contrato, a equidade requer que cada pessoa seja respeitada como igual e como fim em si mesma.” NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Fronteras de la justicia*, op. cit., p. 72.

situação de desigualdade, com a finalidade de perspetivar as possibilidades de realização pessoal.

Por esta razão, questiona o suposto das teorias contratualistas, a chamada *posição original* segundo a qual as partes envolvidas no contrato são *livres e iguais*. Ora acontece que esta conceção de justiça na sua procura de imparcialidade esquece os que, na realidade, não são *livres e iguais* e, portanto, as assimetrias de estatuto e de poder que existem nas diferentes sociedades. O desafio é: partindo do conhecimento das diferenças culturais e das várias assimetrias, como construir princípios de justiça que sejam transculturais? Sendo este também o desafio de Adela Cortina, esta ocupa-se a demonstrar que a universalidade dos princípios de justiça deve estar ligada àquilo que são os valores e às emoções que fomentem sentimentos de compaixão e uma atitude de cuidado face aos outros que reconhecemos como iguais. De modo diferente, em Nussbaum os elementos de carácter ético são menos diretos, dando lugar a uma preocupação política mais forte e a uma análise muito detalhada de situações concretas, por exemplo, a situação das mulheres nos países mais pobres. Vejamos, então, alguns dos caminhos seguidos por Nussbaum.

No entender da filósofa americana uma das limitações do contratualismo clássico foi, precisamente, o de ignorar as pessoas em situação de desigualdade, designadamente a das mulheres. Assim, coloca uma questão que, embora não seja muito frequente na filosofia política feminista, me parece bastante relevante: ela considera que a filosofia feminista deve centrar-se na situação das mulheres nos países menos desenvolvidos e, desse modo, para além de tratar os problemas tradicionais (discriminação no trabalho, violência doméstica), incluir também novos tópicos que expressem as dificuldades vividas nesses países. A filosofia política feminista não deverá ficar pelos problemas das mulheres da classe média mas tomar também como tema seu as várias discriminações a que são sujeitas as mulheres pobres, ou seja, as questões da fome, da pobreza, da alfabetização, do casamento infantil.

Na Introdução à obra *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, onde expressa um profundo conhecimento sobre as condições de vida das mulheres na Índia, diz Martha Nussbaum referindo-se à situação das mulheres no mundo:

“As mulheres carecem de apoio em funções fundamentais da vida humana na maior parte do mundo. Estão pior alimentadas em relação aos homens, têm um nível inferior de saúde, são mais vulneráveis à violência física e ao abuso sexual. É muito menos provável que estejam alfabetizadas, e menos provável ainda que possuam educação profissional ou técnica.”⁴²⁴

Assim, as situações de maior vulnerabilidade que existem em todo o mundo, particularmente nos países mais pobres, atingem as mulheres de uma forma mais acentuada, dificultando a sua participação na vida política e o desenvolvimento das suas aptidões intelectuais e criativas. Como a autora refere, o próprio bem-estar emocional é afetado e “as mulheres têm menos oportunidades que os homens de viver sem medos e de usufruir de tipos mais gratificantes de amor.”⁴²⁵ O casamento infantil poderá ser, talvez, um dos exemplos mais ilustrativos desta situação de profunda desigualdade que impede o desenvolvimento de capacidades e anula o caráter de “fim em si” a muitas mulheres no mundo. Em vez do respeito pela dignidade da sua pessoa o que acontece é que as mulheres são consideradas, desde o nível familiar a muitos outros, como instrumentos para satisfazer fins alheios. De uma forma bem clara, essa realidade é assim descrita por Nussbaum:

“Em muitos casos, o dano que as mulheres sofrem na família assume uma forma particular: a mulher é tratada não como fim em si, mas como um agregado ou instrumento das necessidades dos outros, como uma mera reprodutora, cozinheira, esfregadora, lugar de descarga sexual, cuidadora e não como fonte de capacidade para escolher e perseguir metas e como fonte de dignidade em si mesma.”⁴²⁶

Mesmo antes de passar a outros níveis, começando pela família, constata-se o modo como já no seu interior se colocam problemas de justiça relativamente ao género, o que tem consequências práticas na vida das pessoas envolvidas mas também a nível teórico. A este nível Nussbaum mostra a necessidade de reavaliar as noções de público e

⁴²⁴ NUSSBAUM, Martha, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, p. 27.

Nesta obra Nussbaum propõe um feminismo universalista que procure normas de justiça e que esteja atento às particularidades locais e às crenças e preferências. Aquilo que ela designa como “uma prática feminista da filosofia” deverá contribuir para o estabelecimento de normas universais de justiça, de igualdade e direitos válidos nas diferentes culturas e ser ao mesmo tempo sensível às particularidades locais, às crenças e preferências. NUSSBAUM, Martha, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, p. 35.

⁴²⁵ Idem, p. 28.

⁴²⁶ Idem, p. 322.

de privado que foram dominantes na modernidade, nomeadamente na vinculação que se fazia entre a família e o domínio do privado e, como tal, do predomínio das emoções sobre a razão, do cuidado sobre a justiça. Nesta reavaliação que a filósofa faz, a família é, também, considerada como instituição política e, como tal, sujeita a normas de justiça. O que está na base desta proposta de Nussbaum é a consciência de que a família foi, muitas vezes, não lugar de amor e cuidado mas lugar de opressão das mulheres, expressa em múltiplas formas: violência doméstica, violação, abuso sexual das crianças, desigualdade na educação e na saúde, entre outras.

Muitas vezes o discurso dos direitos ignorou estas situações pois esteve associado à ideia do privado como domínio onde o Estado e, portanto, a justiça, não poderia intervir. O que se trata agora de evidenciar é que a família como qualquer outra instituição não deve ficar fora da discussão pública pois a integridade e a liberdade pessoal são também metas que qualquer sociedade justa deve considerar como suas. Daí a importância que Nussbaum reconhece ao trabalho das feministas que, ao questionarem a distinção liberal entre público e privado, conseguiram o reconhecimento internacional dos direitos humanos fundamentais para as mulheres.⁴²⁷

Deste modo, uma teoria da justiça não pode omitir esta situação, pois em muitos casos, é impeditiva do desenvolvimento das capacidades inerentes a todos os seres humanos. No que a estes se refere e partindo da ideia aristotélica de que os seres humanos são criaturas com uma pluralidade de atividades vitais, M. Nussbaum considera as necessidades corporais como elementos integrantes da nossa sociabilidade e racionalidade que deverão, também elas, ser entendidas na sua temporalidade. A dignidade humana não é propriamente uma abstração mas a dignidade de um ser que tem necessidades de vária ordem e que tem um corpo. Numa certa filiação

⁴²⁷ A relação entre público e privado foi analisada no capítulo III da Parte I. Como referi nesse momento, também Adela Cortina partilha a ideia da que é necessário rever a noção de público e privado e considera essencial para a revitalização do espaço público enquanto espaço de debate acerca das normas justas.

Em *Women and Development: The capabilities Approach*, Martha Nussbaum dedica o capítulo 4 (pp.321/ 386) à análise da questão da família mostrando que a família não é só lugar de amor e de cuidado mas que foi um dos mais importantes lugares onde se exerceu a opressão das mulheres. Embora esta ideia seja ilustrada com o recurso ao modo de vida das mulheres na Índia, facilmente se pode concluir que um diagnóstico muito idêntico se poderia fazer em relação à situação das mulheres noutros pontos do mundo, Portugal incluído.

Apesar do reconhecimento deste facto, M. Nussbaum considera que a família tem um papel de relevo no desenvolvimento das capacidades dos homens e das mulheres. Desde que qualquer criança nasce a família exerce uma influência muito importante na vida, na saúde, na integridade corporal, na dignidade e não-humilhação, na saúde emocional, na capacidade de relacionamento com outros e de pensar por si.

aristotélica/marxista, a filósofa americana referindo-se à visão da dignidade inerente ao *enfoque das capacidades*, diz:

“Incluimos nesta ideia a ideia de sociabilidade, e também a ideia de ser humano como um ser que possui a “riqueza das necessidades humanas”, tal como disse Marx. Insistimos na total interconexão entre necessidade e capacidade, entre racionalidade e humanidade e na ideia de que a dignidade do ser humano é a dignidade de um ser necessitado e encarnado.”⁴²⁸

A admissão deste pressuposto deverá ter consequências na organização política das sociedades, introduzindo princípios básicos que traduzam o reconhecimento de que somos seres dependentes e necessitados de cuidado. Deste modo, o cuidado não visa apenas um grupo de seres, uma faixa etária, uma situação particular de debilidade mas deve direcionar-se a todos os seres humanos e em qualquer parte do mundo. Também não é tarefa de um certo grupo por exemplo, as mulheres, como na lógica da dicotomia liberal público/privado, se pensou, mas é responsabilidade de todos, indivíduos e instituições. E, segundo Nussbaum deve estabelecer-se como meta social: “(..) a minha própria visão deu às capacidades de amor e de afiliação um papel central na própria conceção política, como metas sociais.”⁴²⁹

A valorização da dignidade, comum a Adela Cortina e Martha a Nussbaum torna-as bastante críticas do utilitarismo e das suas incidências a nível ético e a nível político. O que serve de critério para aferir a moralidade são as capacidades dos vários seres e as possibilidades de desenvolvimento e não a utilidade das ações. Assim, na interpretação de Adela Cortina um dos aspetos mais relevantes da teoria da filósofa americana é a sua posição crítica relativamente ao utilitarismo, uma vez que este limita o móbil das ações à procura de prazer, e avalia a moralidade apenas pela quantidade de prazer, o que coloca vários problemas, nomeadamente o de realizar cálculos sobre comportamentos previsíveis das pessoas, tarefa que não é nem desejável, nem viável.⁴³⁰

⁴²⁸ NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice*, op. cit., pp. 277/278 e *Women and Development*, op. cit., p. 323.

⁴²⁹ NUSSBAUM, Martha, *Women and Development*, op. cit., p. 326.

⁴³⁰ Cf. CORTINA, Adela, *FP* e NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Las fronteras de la Justicia*, op. cit..

Neste sentido, Martha Nussbaum situa a questão de um modo muito semelhante do de Adela Cortina ao enfatizar, por oposição à ideia de utilidade e de benefício mútuo, uma pluralidade de motivações na ação e nas relações humanas. De um modo que me parece conter algumas analogias com o que Adela Cortina apresenta sobre as relações baseadas na *aliança* e no *contrato*, diz Nussbaum:

“Os seres humanos estão unidos por muitos laços: tanto por laços de amor e de compaixão como por laços de benefício, pelo amor à justiça como pela necessidade de justiça. As pessoas reais respondem muitas vezes de forma limitada ou arbitrariamente desigual às necessidades dos outros.”⁴³¹

E é exatamente no seguimento desta ideia, a de que as pessoas respondem de modo muito diferente às necessidades dos outros e, portanto, algumas vezes com indiferença ou falta de atenção que Martha Nussbaum aponta, e neste caso, uma vez mais em proximidade com Adela Cortina, a importância da educação como forma de desenvolver um conjunto de valores e de atitudes centrados na valorização das diferentes capacidades humanas. As mudanças sociais estão em interconexão com mudanças individuais. Segundo Nussbaum, à exceção de Rousseau todos os outros teóricos do contrato social terão dado pouca importância a esta ideia.

Para a filósofa americana os sentimentos morais são maleáveis e, por isso, podem ser educados. Dito de outro modo, considerando que as emoções são atitudes inteligentes, é possível admitir de uma forma realista que “ (...) a estabilidade da sociedade justa depende da capacidade que tenha para inculcar as atitudes e os sentimentos corretos nas pessoas para que estas se mostrem favoráveis a mudanças de grande alcance na distribuição dos bens existentes.”⁴³² Chamando a atenção para a importância da educabilidade das emoções no desenvolvimento de um *ethos* democrático no pensamento de Martha Nussbaum, diz Helena Modzelewski:

⁴³¹ NUSSBAUM, Martha, Nussbaum, *The frontiers of justice. Las fronteras de la Justicia*, op. cit., p. 165. Também Adela Cortina, como referi no capítulo anterior, na obra *Alianza y Contrato* argumenta no sentido de mostrar a diversidade de vínculos entre os seres humanos, não podendo estes, de forma alguma, limitar-se à reciprocidade e ao benefício mútuo. Nesse sentido, considera a necessidade de recuperar a narrativa da *Aliança* onde, segundo a sua interpretação, é patente que as relações humanas não se limitam ao auto-interesse mas são também motivadas pela compaixão.

⁴³² NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Las Fronteras de la Justicia*, op. cit., p. 404. No último ponto será tratada a questão das emoções e voltaremos à questão da educação.

“ A partir do momento em que percebemos que as emoções não são forças cegas mas são juízos de um tipo especial, confirma-se a possibilidade de que sejam educadas (...) porque é a racionalidade o que, em última instância, determina o facto de que um sujeito (ou supostamente), um aspeto do sujeito seja educável.”⁴³³

Como comecei por dizer, o núcleo da proposta de Nussbaum baseia-se no *enfoque das capacidades*, ou seja, na ideia de um mínimo social básico tendo como referência as capacidades humanas, aquilo que as pessoas efetivamente são capazes de fazer e de ser, e que parte de uma ideia intuitiva da dignidade humana.⁴³⁴ Esta ideia de dignidade associada a capacidades deve, na sua perspetiva, servir de ponto de partida para a sua implementação legislativa de modo a que uma sociedade seja minimamente justa. É, assim, expressão de uma matriz que liga elementos kantianos com elementos aristotélicos. Na verdade, embora à maneira kantiana saliente o carácter de fim em si da pessoa, Nussbaum não contrapõe a dignidade à animalidade, mas pelo contrário, em sentido aristotélico estabelece o vínculo entre ser vivo e ser humano apresentando este como criatura associada, antes de tudo, a um conjunto de necessidades e atividades vitais. Diz ela referindo-se ao *enfoque das capacidades*:

“Partindo da ideia aristotélica do ser humano como uma criatura “necessitada de uma pluralidade de atividades vitais”, vê a racionalidade simplesmente como um aspeto do animal, e, por certo, não como o único a definir um funcionamento autenticamente humano.”⁴³⁵

Desse modo, Nussbaum vai apresentar uma lista de capacidades que pode funcionar como guia para as políticas públicas e inclui um patamar mínimo abaixo do qual, como já disse, ela considera não existirem condições para uma vida digna. As capacidades são as seguintes: vida, saúde física, integridade física, sentidos, imaginação e pensamento, emoções, razão prática, afiliação, relação com outras espécies, jogo,

⁴³³ DIOBNIEKSKI, Helena Modzelewski, *La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático. La teoría de las emociones de Martha Nussbaum y su expansión a través del concepto de autorreflexión*, Universidad de Valencia, 2012, p. 163.

Helena Modzelewski Diobniecki apresentou, na Universidade de Valencia, em 2012 a Tese de Doutoramento com o título acima referido. Trata-se de um estudo sobre as emoções em Martha Nussbaum e foi orientado por Adela Cortina Ortiz e Gustavo Pereira. Não estando ainda publicada, tive acesso a esta tese por gentileza da Professora Fernanda Henriques, que integrou o respetivo júri, e a quem agradeço a partilha.

⁴³⁴ NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Las Fronteras de la Justicia*, op. cit., p. 83.

⁴³⁵ NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Las Fronteras de la Justicia*, op. cit., p. 167.

controle sobre o meio (político e material). Ao olhar para esta lista que deve ser entendida de uma forma aberta, e que, segundo a sua autora é para todos os cidadãos, em todos os países, constatamos que as capacidades incluem desde o que está ligado às necessidades básicas, a vida, a saúde, até à imaginação e ao pensamento, passando pelas atividades lúdicas.⁴³⁶ Elas podem suscitar um acordo intercultural e mostram que não há nenhum predomínio da racionalidade, pois esta é uma capacidade possível de *florescer*, de modo idêntico a todas as outras. Em sintonia com este pensamento, Adela Cortina irá reconhecer como aspeto bem relevante da teoria de Nussbaum a designada *norma da espécie*, segundo a qual cada espécie *floresce* de acordo com uma norma interna.

As diferentes capacidades constituem também como que uma descrição de direitos civis, sociais, económicos e culturais mínimos para aquilo que será uma sociedade justa. Está, assim, presente uma forte ligação entre o enfoque das capacidades e a cultura dos direitos humanos e, neste sentido, uma aproximação significativa entre Adela Cortina e Martha Nussbaum. De qualquer modo, há diferenças consideráveis entre a ideia de *capacidade* e a ideia de *direito*, nomeadamente pelo facto de a primeira supor o *limiar de que antes falei*, e estar associada à ideia de desenvolvimento envolvendo também vertentes relacionadas com a estrutura pessoal. A ideia de *capacidade* é mais pessoal, concreta e dinâmica, a de *direito*, mais abstrata. Contudo, o objetivo pretendido é o mesmo e a própria Nussbaum o reconhece: “(...) o enfoque das capacidades é na minha opinião uma especificação do enfoque dos direitos humanos, os quais foram também frequentemente associados, num sentido parecido, à ideia de dignidade humana.”⁴³⁷

As duas filósofas entendem que a concretização dos direitos humanos, nomeadamente os de terceira geração é essencial para enfrentar os problemas da desigualdade social. E se Adela Cortina envereda pela via daquilo que designa como economia ética, Martha Nussbaum centra-se nas questões do desenvolvimento humano. Para esta filósofa o enfoque das capacidades é, como citei anteriormente, uma espécie de especificação dos direitos humanos que vinca, em sua perspetiva, a interdependência de direitos. Assim distancia-se da perspetiva liberal e da afirmação da liberdade

⁴³⁶ Em sintonia com este pensamento, Adela Cortina irá reconhecer como aspeto bem relevante da teoria de Martha Nussbaum a designada *norma da espécie*, segundo a qual cada espécie *floresce* de acordo com uma norma interna. Cf. NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice e Women and Development*.

⁴³⁷ NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Las fronteras de la Justicia*, op. cit., p. 90.

negativa. Os direitos não se referem apenas à não interferência do Estado mas têm uma faceta positiva, de afirmação. O estado está legitimado a intervir para proteger a capacitação de cada pessoa, particularmente dos mais desfavorecidos e dos que são vítimas de sucessivas agressões e exclusões. As liberdades básicas e o seu pleno exercício são inseparáveis dos aspetos materiais. A este propósito, não pode ser mais clara a posição de Martha Nussbaum:

“ Todas as liberdades básicas se definem como capacidades para fazer algo. Não podem considerar-se garantidas se as privações económicas ou educativas façam com que as pessoas sejam incapazes de atuar realmente de acordo com as liberdades estabelecidas no papel. Deste modo, o enfoque salienta a interdependência entre as liberdades e a ordem económica.”⁴³⁸

Esta interdependência de que fala Martha Nussbaum é, segundo a minha leitura, totalmente subscrita por Adela Cortina. Daí a sua insistência, quer na obra produzida, quer no trabalho realizado, nas questões da economia e da responsabilidade social das empresas. A correlação entre direitos é paralela à responsabilidade que o setor político, o económico e o social têm na configuração de uma sociedade justa. Para a filósofa espanhola a economia deveria tornar-se uma verdadeira *oikos*, ou seja, conseguir administrar a casa de modo a que todos os seus membros tenham o suficiente para satisfazer as suas necessidades, tomando como pressuposto a clara distinção entre necessidades e desejos.

Para além de distinguir necessidade de desejos, levanta-se também o problema sobre a formulação de níveis mínimos tendo em conta as diferenças pessoais e culturais. Para Adela Cortina o modo de equacionar a resposta a esta questão passa pela deliberação pública e pela construção de condições para que os afetados possam intervir. Em seu entender também seria necessário dar o passo da matriz kantiana da autonomia para a consideração do reconhecimento recíproco como núcleo da vida social. E, por isso, diz a filósofa que “(...) gostaria de acrescentar à proposta de Sen que, para que a discussão sobre as capacidades básicas tenha sentido, será preciso empoderar os interlocutores para que estes possam manter um diálogo em condições de

⁴³⁸ Idem, p. 288.

simetria (...).”⁴³⁹ Só num diálogo desse tipo os afetados poderão decidir o que, em cada contexto, de grupo, de país ou de qualquer outra comunidade é considerado mínimo em termos de justiça. É fundamental segundo Adela Cortina sujeitar essas questões a discussão pública, o que passa obrigatoriamente por criar condições de possibilidade de participação no diálogo.

Neste contexto podemos dizer que as desigualdades sociais e a pobreza não são para Adela Cortina e, segundo a sua leitura também não são para Sen, apenas uma questão de falta de meios materiais, são, sobretudo, uma questão de falta de liberdade. É bem elucidativa a passagem da obra que Adela Cortina organizou juntamente com Gustavo Pereira sobre a erradicação da pobreza, e que se reconhece inspirada nas teorias de Amartya Sen, onde a filósofa espanhola afirma: “ A pobreza é antes de mais falta de liberdade para levar pela frente planos de vida que uma pessoa tem razões para valorizar: é pobre quem não pode desenvolver os projetos vitais que poderia, razoavelmente desejar.”⁴⁴⁰

Adela Cortina põe, assim, de lado uma visão paternalista sobre a pobreza e a sua erradicação, mostrando que as pessoas são agentes da sua vida e que deverão ter condições para concretizar os seus planos, ou seja, poder realizar-se. De igual modo, e retomando o que disse na Parte I sobre a disposição moral do ser humano, a sua possibilidade de escolher, justificar as escolhas e responder perante elas, como resultado da sua indeterminação estrutural, diria agora que a pobreza sendo impeditiva dessa liberdade de escolha é, também limitadora da verdadeira humanização.

Para além de todas estas aproximações penso que se poderá afirmar que o que distingue os enfoques propostos por A. Sen e por M. Nussbaum -naquilo em que são convergentes - da ética cívica de Adela Cortina estará no facto de a proposta dos primeiros ter um carácter mais substancialista uma vez que coloca como critério uma lista de capacidades e um limiar que, embora de forma aberta, sobretudo no caso de A.Sen, deverá ser estabelecido para cada uma delas

⁴³⁹ CORTINA, Adela, *PEC*, p. 229.

⁴⁴⁰ CORTINA, Adela e PEREIRA, Gustavo, *PL*, p. 19.

Precisamente a mesma ideia é defendida por Maria de Lourdes Pintasilgo na entrevista que antes citei: “A liberdade é uma condição subjacente a tudo. Não há cuidado pelo outro, não há qualidade de vida, se não há liberdade. Mas a recíproca também é verdadeira: liberdade é fruto de um certo número de condições de ordem cívica, social, económica, cultural.” PINTASILGO, Maria de Lourdes, in *Jornal Público*, 26 janeiro, 1999.

Adela Cortina, pelo contrário, acentua a importância de garantir condições de discussão pública nas distintas sociedades e culturas, que assim chegariam a diferentes deliberações. É um mundo de diferenças e creio que por uma matriz política – do liberalismo americano à social - democracia europeia. Pode afirmar-se que a filósofa espanhola se dedica a investigar os procedimentos éticos e políticos, ou seja, os processos que poderão conduzir a um quadro normativo legitimador da justiça, ao passo que a filósofa americana acentua os resultados. Esta pretende estabelecer um limiar mínimo relativamente a uma lista de capacidades que se considera como o limite para uma vida digna, aquelas que permitem a qualquer ser humano desenvolver uma vida boa e sirva de aferição para o nível de desenvolvimento de qualquer país, trata-se, no fundo, de mínimos de justiça que permitam a realização das capacidades das pessoas.

Nussbaum tem ainda como objetivo que essa lista se constitua como base que justifique as decisões acerca da legitimidade de determinadas práticas culturais. Deste modo, sendo suscetível de um acordo intercultural, pode ser vista à semelhança dos princípios estabelecidos nos Tratados Internacionais de Direitos Humanos. A questão que se coloca e será esta uma das fragilidades desta proposta é relativamente ao método: como será possível, face a tanta diversidade, estabelecer acordos transculturais com carácter substantivo?

Poderemos dizer que ambas as filósofas, Cortina e Nussbaum, acentuando mais os procedimentos ou mais os resultados apontam alguns dos requisitos fundamentais para a concretização da dignidade humana, cuja universalidade se encontra já expressa no sistema jurídico internacional. O que elas pretendem recorrendo a métodos diferentes -o equilíbrio reflexivo no caso de Martha Nussbaum e a pragmática transcendentista reconstruída, no caso de Adela Cortina -, é fazer descer a justiça desse sistema jurídico àquilo que é a vida das pessoas concretas que têm capacidades e dignidade.⁴⁴¹

No caso de Martha Nussbaum, e neste aspeto se distingue radicalmente de Adela Cortina, a dignidade é alargada a um círculo que vai para além dos seres humanos. É disso que tratarei no próximo ponto.

⁴⁴¹ Cf. CORTINA, Adela, *JC*.

2 - As fronteiras da justiça em Martha Nussbaum e as fronteiras da pessoa em Adela Cortina. Quais são os limites da dignidade?

Tradicionalmente, as teorias do contrato social ocuparam-se de problemas como a desigualdade no acesso aos bens e a desigualdade de classe ou estatuto e, como tal, as teorias da justiça insistiam sobretudo nas questões da distribuição equitativa da riqueza. Ora, na contemporaneidade desenvolveu-se a consciência de outras situações que passaram a ser representadas como problemáticas, uma vez que também estão na origem de processos de exclusão, por exemplo, a desigualdade das mulheres e das pessoas portadoras de deficiências física e mental.

Assim o entende também Martha Nussbaum. Segundo a filósofa americana, as teorias clássicas da justiça baseadas na distinção público/privado deixavam de fora tudo o que de algum modo, porque se associava ao privado era secundarizado. São fundamentalmente três os problemas que ela considera não resolvidos e em relação aos quais de deve alargar as *fronteiras da justiça*: deficiência e incapacidade, nacionalidade e a pertença à espécie.⁴⁴²

Segundo esta ordem de considerações, também a desigualdade das mulheres é, para Nussbaum, um dos problemas que não pode ficar de fora das *fronteiras da justiça*. Juntamente com este destacam-se ainda os três problemas fundamentais que acima referi: o das pessoas com deficiência física ou mental, o do alargamento da justiça a todos os cidadãos, seja qual for a sua nacionalidade, e o que concerne ao tratamento dos animais não humanos. E, na sua ótica, não se trata de discussões meramente académicas ou especulativas. Pelo contrário, o seu alcance é grande na vida pública, estando em causa o modo como convivemos uns com os outros nas diferentes comunidades e as representações que formamos acerca daquilo que somos.

Na verdade, e na perspetiva do contratualismo de Rawls, os sujeitos *livres e iguais* que contratam são-no pelas suas capacidades racionais e comunicativas e pela sua inserção na atividade produtiva. Ora, segundo Nussbaum, isto levaria a que ficassem excluídos da posição negociadora as mulheres, as crianças, os idosos e as pessoas com deficiências físicas e mentais, todos os que são considerados não produtivos e, por isso,

⁴⁴² Cf. NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Las Fronteras de la Justicia*, op. cit..

incapazes de reciprocidade.⁴⁴³ Constatando que frequentemente a questão da dignidade foi associada à função produtiva, Nussbaum observa que esta, mesmo sendo encarada como algo de positivo, não pode ter um caráter restritivo e exclusivo na determinação do humano, pois a vida social é constituída por variadas formas de relação e compromissos, não podendo ter a produtividade como a sua finalidade própria e única. A capacidade produtiva e a capacidade de estabelecer relações de reciprocidade não podem ser vistas como critério para a dignidade e para a justiça.

Acresce-se ainda que, partindo do princípio segundo o qual o processo de negociação é um processo racional que envolve apenas os que têm capacidade para estabelecer e cumprir acordos, levaria a que também, por essa razão, muitas pessoas, os que se encontram limitados nessa capacidade, fossem excluídas dos processos de participação. Há, assim, segundo a sua perspectiva, várias *fronteiras* que devem ser esbatidas: para além desta entre normal (nos sentido em que é representado socialmente) e não normal, também a que separa o produtivo do não produtivo se atenua.

Paralelamente e em conjugação com este esbatimento de *fronteiras* em várias vertentes, Nussbaum assinala o caráter histórico da pessoa salientando a vulnerabilidade humana como possibilidade a surgir em qualquer momento, o que evidencia as múltiplas formas de dependência que se estendem muito para além da infância. A pessoa é um “animal temporal e limitado”, o que faz com que quer a racionalidade, quer a sociabilidade sejam também temporais, ou seja, sujeitas a processos de crescimento, de maturação e de decadência.⁴⁴⁴

Em consonância, são revistas as noções de pessoa, de racionalidade e de *normalidade* dos seres humanos:

“Uma boa análise deve começar por reconhecer as muitas deficiências, necessidades e dependências que experimentam os seres humanos “normais” e, portanto, a continuidade que existe entre a vida “normal” e a vida daqueles que sofrem incapacidade mental durante toda a vida.”⁴⁴⁵

⁴⁴³ Cf. NUSSBAUM, Martha, *Idem*.

Lembro, a este propósito o que anteriormente disse sobre o conceito de *aporofobia* criado por Adela Cortina. Segundo ela, a aversão aos pobres, resulta, em parte, do domínio desse paradigma ligado à função produtiva e à ideia de reciprocidade no intercâmbio.

⁴⁴⁴ *Idem*, p. 167.

⁴⁴⁵ NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Las Fronteras de la Justicia*, *op. cit.* pp. 103 e 34/41.

Também na forma como é dada ênfase à questão da vulnerabilidade me parece existir alguma afinidade entre o pensamento das duas autoras. O destaque que Adela Cortina dá à questão da compaixão e do cuidado advém, segundo me parece, precisamente da consciência da vulnerabilidade e da dependência como estruturantes do humano e não como características apenas de alguns momentos da vida. Diz a filósofa espanhola:

“ (...) todos os seres humanos são vulneráveis, todos precisamos de ajuda em diferentes épocas da nossa vida. Costumamos pensar na deficiência ou na dependência abrindo um abismo entre “eles”, (os deficientes) e “nós” (os saudáveis), quando o certo é que todos somos uma coisa e outra em diferentes épocas da nossa vida.”⁴⁴⁶

Penso que neste alargamento de *fronteiras* e na consideração da vulnerabilidade e da importância da compaixão, há grande proximidade entre as duas filósofas.

A grande divergência situa-se relativamente ao outro grupo que Martha Nussbaum inclui no âmbito da justiça: os animais. A obra de Adela Cortina *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos* (2009) é precisamente um diálogo com Nussbaum e com outras posições defensoras da integração dos animais na comunidade ética e política e, portanto, da justiça. Vejamos então, alguns aspetos da controvérsia.

A reflexão sobre os animais e sobre o modo como os seres humanos com eles se relacionam esteve presente em muitos momentos da história do pensamento ocidental, mas é sobretudo a partir da década de 70 do século XX, com a publicação da obra *Animal Liberation*, do filósofo australiano Peter Singer, que ela se torna uma discussão com grande destaque no campo filosófico, nomeadamente na Ética Prática. Dá também origem ao movimento de Libertação animal, que se caracteriza por uma oposição ao que é designado como *especismo*, ou seja, à discriminação de determinados seres por pertencerem a uma dada espécie.⁴⁴⁷ A sua proposta consiste em incluir no âmbito da ética todos os seres capazes de sentir e não apenas os seres humanos, o que implica que a moralidade deixe de referir-se apenas aos sujeitos livres e responsáveis e passe a

⁴⁴⁶ CORTINA, Adela, *FP*, p. 145.

⁴⁴⁷ Sobre este assunto, Peter Singer publicou, entre outras, as seguintes obras: *One World: The life you can save* (2009), *The Ethics of Globalization* (2002), *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics* (1996).

englobar todos os sujeitos *sentientes*. Das várias interrogações que esta posição suscita, destaco algumas que são apresentadas por A. Cortina e me parecem relevantes.

Será possível sustentar que consideração moral e a comunidade ética deverão ir para além da espécie humana? A extensão do conceito de pessoa deverá limitar-se aos humanos ou integrar todos os seres com capacidade de sentir? Há deveres morais em relação aos animais e à natureza? De que tipo, diretos ou indiretos? A todos eles correspondem direitos naturais? Em relação aos animais colocam-se questões de justiça ou de compaixão? Estes são alguns dos problemas que circunscrevem o debate no qual Adela Cortina e Martha Nussbaum participam expondo posições divergentes, a partir de uma convergência: a crítica ao utilitarismo e ao contratualismo.

Martha Nussbaum, apesar de ser crítica das posições utilitaristas onde Peter Singer se inscreve e se situar num horizonte de reflexão bem distinto desse, entende também que a prioridade atribuída ao ser humano como sujeito de direitos é uma das limitações das teorias da justiça de influência contratualista. Deste modo, a filósofa americana afasta-se da associação que habitualmente se faz entre dignidade e racionalidade humana, e vai considerar também o alargamento das *fronteiras da justiça* aos animais não humanos em relação aos quais se colocam obrigações de justiça que não são derivadas, nem indiretas. Embora num sentido lato, atribui a noção de pessoa e de dignidade também aos animais.

Neste aspeto, ou seja, naquilo que aos animais se refere e à consideração (ou não) dos seus direitos, reside o grande distanciamento entre Martha Nussbaum e Adela Cortina. Esse afastamento pode sintetizar-se na interrogação desta última que, apesar de julgar relevante a *norma da espécie*, e, como tal, a possibilidade de cada um se desenvolver de acordo com as potencialidades inerentes à sua espécie, pergunta até que ponto os seres humanos terão obrigação de empoderar outras espécies.⁴⁴⁸

Com efeito, na obra *Las fronteras de la persona*, Adela Cortina reconhece que a equiparação entre pessoa e ser humano é, na atualidade, colocada em questão nomeadamente por um conjunto de posições genericamente designadas como não antropocêntricas, onde se incluem os movimentos de defesa dos direitos dos animais, os chamados *animalistas*. Assim, nessa obra e, antes de apresentar a sua posição, a autora faz uma análise dessas diferentes perspetivas. Propõe-se, desse modo, dialogar com

⁴⁴⁸ Cf. CORTINA, Adela, *FP*.

essas teorias de cariz utilitarista e investigar se os argumentos apresentados são suficientes ou não para pôr de lado a convicção de que os seres humanos são os únicos a integrar o núcleo da ética e da política.⁴⁴⁹ Adela Cortina apresenta algumas objeções às referidas teorias cuja pertinência me parece significativa. De facto, numa perspetiva utilitarista, o critério da moralidade é o do interesse na procura do prazer e do evitar a dor, assegurando o bem-estar do maior número, o que dada a quantidade e a diversidade de grupos de seres com capacidade de sentir, se torna tarefa impossível. Assim, seriam necessários infintos cálculos cujas consequências dificilmente poderiam ter tradução institucional. Acresce ainda como dificuldade o facto de os próprios interessados não poderem deliberar nem decidir, tarefa que caberia aos seres humanos.

Centradas no prazer e na dor, estas teorias podem ser equiparadas, segundo Adela Cortina, a um *pathocentrismo*, pois conduzem a um esbatimento das diferenças, considerando em pé de igualdade todos os seres com capacidade de sentir. Particularmente, no caso dos seres humanos, tornam-se redutoras pois circunscrevem os motivos da ação exclusivamente à procura de prazer, constituindo, assim, um *hedonismo social*. São ignorados todos os outros fins possíveis que orientam a conduta, passando esta a interpretar-se como um mero cálculo com vista a determinar qual o maior bem para o maior número de indivíduos. Em seu entender, para além de uma

⁴⁴⁹ A autora de *Las fronteras de la persona* discute também aquilo que considera a *falácia do especismo* dos animalistas. Estes, não incorrendo em *especismo*, incorrem em *generismo* pois o limite da consideração moral não é a espécie humana mas passa a ser o género animal. Tomando como exemplo o Projecto Grande Símio, a filósofa espanhola mostra como este ao usar uma argumentação que se baseia na grande semelhança genética entre os grandes símios e os seres humanos para justificar a inclusão dos animais na consideração ética, resvala, precisamente, para aquilo que critica: a pretensa superioridade humana.

Subjacente ao referido Projeto, para além da proximidade genética (a diferença do ADN situa-se em um por cento apenas), considera-se também a capacidade de aprendizagem dos símios, o facto de possuírem uma personalidade, de serem capazes de fazer planos para um futuro imediato e de possuírem uma estrutura cerebral e um sistema nervoso idênticos ao dos seres humanos. Ora, para Adela Cortina, todos estes argumentos baseados na semelhança apenas acentuam o carácter contraditório das posições *animalistas* pois, por um lado, estabelecem como princípio de igualdade a capacidade de sofrer e, por outro, recorrem a características humanas para justificar a inclusão dos animais no âmbito ético enquanto detentores de direitos. Ao acentuar este aspeto, parece-me que a filósofa deteta uma das maiores fragilidades na argumentação das teorias *animalistas*: cair no que criticam, pois adotam como critério o que se conhece, sabe e valoriza nos humanos. Resvalam, assim, para o antropocentrismo.

Na ótica de Peter Singer, poderemos ter acesso ao sofrimento dos animais não humanos da mesma forma que temos em relação aos seres humanos, observando determinadas reações comportamentais. O facto de o sistema nervoso dos vertebrados apresentar bastantes semelhanças leva-o à conclusão de que os animais não humanos reagem à dor da mesma forma que os humanos e, simultaneamente, permite-lhe excluir deste âmbito as plantas. Poderemos então concluir que ao colocar a capacidade de sentir como critério ético, essas teorias continuam no terreno do antropomorfismo? Como temos acesso ao sofrimento dos animais? Não usamos como termo de comparação o nosso sofrimento e dor?

visão simplista acerca das motivações humanas, está presente, nestas concepções, o risco de instrumentalizar alguns em benefício de outros, os que constituem, em dadas circunstâncias, a maioria, cuja felicidade é sempre preferível à felicidade individual.

E é precisamente no quadro desta discussão mais alargada que Adela Cortina vai confrontar a sua orientação com a de Martha Nussbaum. Partindo do princípio que a questão da relação entre os animais e os seres humanos foi, ao longo da história, objeto de curiosidade e de investigação, nomeadamente no que se refere às suas diferenças, ela vai analisar criticamente diferentes posições, não apenas o utilitarismo, mas igualmente o contratualismo, e o *enfoque das capacidades* de Martha Nussbaum. No final da obra *Las Fronteras de la persona*, apresenta a sua tese que se baseia na distinção entre dignidade (dos humanos) e valor (dos animais). Tendo em linha de conta o problema perene da relação seres humanos/animais, a questão que a filósofa se propõe tratar é a seguinte: nessa relação há exigências de justiça ou ela supõe apenas beneficência e compaixão?

Considerando algumas teorias deontológicas de carácter humanista e de inspiração kantiana, Adela Cortina manifesta simpatia por algumas das teses que estas defendem. Antes de mais, a ideia de que só os seres dotados de autonomia e de autoconsciência podem ser considerados sujeitos morais e que, portanto, só em relação a estes se coloca a questão dos direitos e dos deveres. Em relação aos animais, os deveres são indiretos e considera-se que os seres humanos têm, para com eles, obrigações de bom trato, o que quer dizer que devem evitar a crueldade e ser diligentes para com todos os seres capazes de sentir. Aliás, o respeito que os seres humanos devem ter uns pelos outros supõe hábitos de compaixão e cuidado que são, também, cultivados e desenvolvidos na relação com todos os outros seres.

Sendo estas teorias de inspiração kantiana, Adela Cortina lembra que, para Kant, a questão dos deveres indiretos se coloca não só em relação aos animais, mas abrange o restante mundo natural, pois para o desenvolvimento do sentimento moral é importante desenvolver a capacidade de amar alguma coisa apenas pela sua beleza, pois “cuidar do belo, daquilo que nos atrai ainda que não tenha nenhuma utilidade, supõe cultivar o sentimento de amar algo sem que haja qualquer propósito ou utilidade.”⁴⁵⁰

⁴⁵⁰ CORTINA, Adela, *FP*, p. 72.

Contudo, expressando uma interpretação diferente, Nussbaum considera que esta defesa que Kant faz de um tratamento atencioso em relação aos animais é frágil, pois tem por base uma argumentação baseada apenas num conjunto de sentimentos, continuando os animais a ter um valor apenas instrumental. Diz ela:

“ Assim, pois parece que Kant baseia todo o seu argumento favorável ao trato amável dos animais numa série de frágeis pretensões empíricas de caráter psicológico. Em nenhum momento concebe a possibilidade de que essas criaturas que, segundo o seu ponto de vista, carecem de consciência própria e da capacidade de reciprocidade moral, sejam objeto de um dever moral.”⁴⁵¹

Esta crítica de Nussbaum dirigida a Kant abrange todos os contratualistas, pois estes não incluem os animais na esfera política e moral, sustentando que não se podem estabelecer pactos com seres que não entendem o significado das normas e não têm condições para discernir o seu caráter de aceitabilidade e de justiça. A ideia de pacto está associada à ideia de reciprocidade, entendida numa lógica de *pagar na mesma moeda*, o que leva a que se conceba a cooperação como resultante do desejo comum de melhorar uma situação de modo equitativo. A cooperação situar-se-ia, assim, entre a ideia de benefício mútuo e a de altruísmo enquanto atuação com vista ao bem geral que o *véu da ignorância* de Rawls sugere.⁴⁵² Do que se conclui que só podem ser protagonistas do pacto seres racionais, cidadãos livres e iguais, excluindo, portanto, os animais.

Esta crítica dirigida ao contratualismo é, como disse no início, partilhada também por Adela Cortina. Diz ela, concordando com M. Nussbaum: “(...) o enfoque das capacidades chega à sensata conclusão de que os assinantes de um pacto não têm que coincidir com os seus beneficiários (...)”.⁴⁵³ Para as duas pensadoras deverá proceder-se à distinção, que os contratualistas esquecem, entre os que assinam os pactos e aqueles que são os seus destinatários.

E, continuando a argumentação, pergunta Adela Cortina: “Para além de Kant e de Rawls, não será possível reconhecer que não tem que existir uma identificação entre

⁴⁵¹ NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Las Fronteras de la Justicia*, op. cit., p. 326.

⁴⁵² RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Lisboa, Editorial Presença, 2001, pp. 37/ 40.

⁴⁵³ CORTINA, Adela, *FP*, p. 161.

os que assinam o pacto e os seus beneficiários?”⁴⁵⁴ A sua resposta vai no mesmo sentido da de Martha Nussbaum, colocando a necessidade de uma outra noção de cooperação social que vá para além da reciprocidade e que possa envolver todos e não apenas os que se encontram numa situação similar em termos de recursos e de poder.⁴⁵⁵ A diferença reside em que, no caso da filósofa espanhola, a crítica não é direccionada para a exclusão dos animais, mas para a exclusão de alguns seres humanos.

Na verdade, para Adela Cortina, o facto de os seres humanos se apresentarem como os únicos capazes de assinar pactos não significa que não haja outros beneficiários. Todos os seres que são valiosos devem ser defendidos de maus tratos e crueldade e objetos de cuidado e, portanto, os beneficiários do acordo não são apenas os que têm capacidade para negociar pactos.⁴⁵⁶

Se, para a autora de *Las Fronteras de la persona*, as posições contratualistas justificam sobretudo a obrigação política e não a obrigação moral elas apresentam também algumas limitações pelo facto de excluírem grupos de seres humanos, os que, por alguma razão, se encontram privados da sua racionalidade e, portanto, das aptidões requeridas para estabelecer pactos. Colocam, igualmente, um outro problema que poderá ser assim enunciado: existem, da parte dos seres humanos, deveres morais diretos em relação àqueles que não têm capacidade para reconhecer o que é um direito (animais e natureza em geral), mas que têm valor interno e não só instrumental?

A maior divergência entre as duas filósofas situa-se, precisamente, na consideração ou não dos animais como sujeitos de direitos e, portanto, na sua inclusão na comunidade ética e política.

Para Nussbaum, a alteração da estrutura das teorias da justiça passa, precisamente, pela inclusão dos animais não humanos em relação aos quais se coloca não uma questão de benevolência e de compaixão, mas de justiça, pois “O facto de os seres humanos se comportarem de modo a negar aos animais uma existência digna parece constituir uma questão de justiça (...).”⁴⁵⁷ E, se, como já referi, a sua teoria se

⁴⁵⁴ Idem, p. 95.

⁴⁵⁵ Cf. NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Las Fronteras de la Justicia*, op. cit..

⁴⁵⁶ Cf. CORTINA, Adela, *FP*.

⁴⁵⁷ NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Las Fronteras de la Justicia*, op. cit., p. 322.

Nussbaum considera que os animais não humanos também são capazes de uma existência digna. Dos elementos que integram essa vida digna ela salienta: ter oportunidades adequadas de nutrição e de

afasta do utilitarismo, ela também se afasta do deontologismo, pois não considera que a dignidade seja exclusiva dos humanos mas que deve estender-se a outras formas de vida. Embora admitindo que o *enfoque das capacidades* no seu estado atual não aborda diretamente o problema da justiça para os animais, diz a filósofa acerca das suas potencialidades nesta matéria:

“ Tomo como pontos de partida as noções de dignidade humana e de uma vida merecedora de tal dignidade. Mas, ainda assim, atrevo-me a sustentar que o enfoque das capacidades se presta muito mais a alargar a sua extensão ao terreno dos animais do que as teorias até aqui estudadas. A sua intuição moral básica relaciona-se com a dignidade de uma forma de vida que possui capacidades e necessidades profundas.”⁴⁵⁸

Portanto, para Nussbaum, a justiça deve ter em consideração os direitos de cada espécie que apresenta uma forma de vida própria e cujas características devem florescer. A dignidade situa-se, assim, na realização por cada indivíduo, das capacidades próprias da sua espécie. Este recurso à *norma da espécie* é, como antes disse, entendido de uma forma positiva por Adela Cortina pois parece-lhe que uma vez determinado o núcleo de capacidades de cada espécie ele poderá servir para que a comunidade política se organize de modo a que cada um tenha uma vida boa. Diz a filósofa:

“ A relevância da norma da espécie é enorme, porque as capacidades que é preciso potenciar para que um indivíduo possa levar uma vida boa estão definidas pela norma da espécie, ela marca o contexto, a comunidade política em que os seres devem florescer, e também o critério apropriado para julgar se uma criatura tem oportunidades decentes para alcançar uma vida digna.”⁴⁵⁹

Mas, apesar de sublinhar estes diferentes aspetos que considera relevantes, Adela Cortina chama a atenção para aquilo que em seu entender são algumas dificuldades da proposta de Nussbaum. Um deles é relativamente à determinação dos seres que têm direito a ver protegidas as suas capacidades. São os humanos? Os

atividade física, não serem sujeitos a dor e crueldade, dispor de liberdade para atuar de acordo com as características da sua espécie.

⁴⁵⁸ Idem, p. 342.

⁴⁵⁹ CORTINA, Adela, *FP*, pp. 156/157.

sentientes ou os vegetais? Todos, na medida em que têm uma vida que deve ser protegida e cuidada? Como estabelecer e como defender direitos face a uma tão grande diversidade de espécies? E quem o deve fazer?

Face a estas dificuldades, Adela Cortina defende que a questão dos animais não é uma questão de justiça, mas sim de benevolência e cuidado. Recorrendo, uma vez mais, ao princípio de responsabilidade de J. Jonas, que indica a necessidade de proteger todos os seres que se encontram em situação de vulnerabilidade, a filósofa espanhola coloca a questão de um modo que me parece adequado:

“Talvez a solução não consista em estender o discurso dos direitos a todos os seres viventes, mas em potenciar a responsabilidade dos que podem proteger seres que são valiosos e vulneráveis e não o fazem. Neste caso, potenciar a responsabilidade dos seres humanos.”⁴⁶⁰

Ou seja, deverá ser sustentada uma posição que, admitindo que existem seres valiosos, estes deverão ser protegidos. Da parte dos seres humanos colocam-se deveres para com eles que não decorrem necessariamente do facto de eles serem sujeitos de direitos. Situação idêntica se colocará em relação à natureza em geral e ao património artístico: temos o dever de os cuidar, mas esta obrigação não decorre de direitos, mas do facto de lhes reconhecermos valor. O discurso dos direitos sendo criação humana implica que só os seres humanos entendam o seu significado e tenham consciência de quando não são respeitados. Quanto aos animais e à natureza, que também merecem consideração moral, esta assume contornos bem diferentes, pois estes não são sujeitos de reconhecimento recíproco. Para com eles, embora não se coloque a questão dos direitos, existem deveres de cuidar e de não causar sofrimento. No caso dos animais, não se tratará então de uma questão de justiça, mas de benevolência, resultante da boa vontade.

Em conclusão, Adela Cortina, ao separar humano e não humano e dignidade e valor, foca o problema da forma que me parece mais adequada: os seres humanos, os

⁴⁶⁰ Idem, p. 136.

Anselmo Borges, segue de perto e de uma forma explícita a posição de Adela Cortina. Para o teólogo português, a vida é valiosa, incluindo a de todos os seres com capacidade de sofrer e de ter prazer. Contudo, há que distinguir entre os seres cuja vida tem valor intrínseco e aqueles cuja vida tem um valor absoluto. Estes últimos são os humanos, que têm o sentido da dignidade e da humilhação. Cf. BORGES, Anselmo, *Deus e o sentido da existência*, *op.cit.*.

animais e a natureza são merecedores de consideração moral, mas de modos bem distintos, tudo dependendo do grau de consciência e de possível responsabilização. De facto, não me parece que possa ser atribuída imputação pela sua ação nem a qualquer animal nem a nenhum outro ser da natureza, não podendo, portanto, integrar a categoria de sujeitos morais. Mas deverão ser objeto de obrigação moral.

Assim, a exigência de direitos e a necessidade da sua proteção só se coloca para seres capazes de reconhecer a sua vida como digna ou indigna e relacionados com outros também capazes de reconhecer essa dignidade. A fronteira da pessoa é, de facto, o reconhecimento recíproco. Os direitos não são concedidos, mas sim reconhecidos, não carecendo de uma fundamentação ontológica na natureza humana, pois o seu estatuto próprio reside no caráter relacional entre capacidades (natureza humana) e direitos (reconhecimento social). Embora na sua origem estejam ligados à ideia de liberdade como não interferência, a sua história tornou-os inseparáveis da ideia de capacidades valiosas, que devem ser respeitadas e promovidas. E são humanos não apenas pela fidelidade a uma tradição, mas porque são pré-requisito da competência comunicativa tal como é exercida (e só pode ser exercida) pelos seres humanos.

Para Adela Cortina, deste facto não se deve concluir a inferioridade dos animais, mas recorrendo precisamente ao critério de M. Nussbaum, *norma da espécie*, considera que cada espécie tem capacidades e formas próprias de existência e de relação que deverão ser desenvolvidas.⁴⁶¹

Apesar do olhar crítico sobre as perspetivas *animalistas* e também sobre o *enfoque das capacidades*, Adela Cortina sublinha o valor positivo que os movimentos de defesa dos animais têm na consolidação de uma diferente relação com as outras espécies e na consideração do seu valor interno. Afirma claramente a sua importância na defesa do valor dos animais e da natureza que requerem, da parte dos seres humanos, cuidado e proteção. Contudo, argumenta insistindo na diferença entre seres com valor interno e seres com valor absoluto; entre uma vida satisfatória e uma vida digna, ou seja

⁴⁶¹ Cf. CORTINA, Adela, *FP*.

O que levanta ainda uma outra questão que nem a filósofa espanhola nem os filósofos que são objeto da sua crítica explicitam: o que se designa como *espécie* e como *género*? Ao tratar-se de construções, modos de interpretação da realidade e não de acontecimentos naturais, o que se inclui numa ou noutra categoria depende do critério estabelecido. Veja-se, a título de exemplo, os golfinhos que nem sempre foram incluídos no grupo dos mamíferos. Sendo os termos usados no sentido em que o pensamento científico numa determinada época os definiu, convém ter presente que o procedimento de classificação é uma construção humana e não um dado natural/biológico.

autoconsciente e livre. Não abdica daquilo que considera central na moralidade: a existência de seres com valor absoluto, capazes de reconhecer a sua dignidade só possível pelo reconhecimento dos outros e a atribuição a estes da categoria de sujeitos morais.

Um outro argumento que é usado recorrentemente por Adela Cortina acerca desta questão é o que se refere ao estabelecimento de prioridades. Na sua ótica, num mundo de desigualdades, injustiça e sofrimento em que quase metade da humanidade vive abaixo do limiar da pobreza, o prioritário é que todos os seres humanos cheguem a ser pessoas. Reproduzindo a sua resposta a uma pergunta que lhe fizeram numa conferência sobre voluntariado, afirma:

“Disse que era para mim incompreensível a crescente existência de cabeleireiros para cães e gatos, a profusão de hotéis que lhes oferecem *suites* de luxo, a publicidade a marcas de alimentos delicados e saborosos para os animais, inclusive o entusiasmo de alguns meios de comunicação em dedicar espaços inteiros a problemas dos animais (...), quando uma grande parte da humanidade – quase a metade, segundo dados de 2007 – vive abaixo do limite da pobreza e um quinto abaixo do limite da pobreza extrema.”⁴⁶²

Há, pois, quando falamos de justiça, que estabelecer prioridades, e para Adela Cortina a prioridade é o combate à pobreza. O que não invalida o tratamento adequado de que os animais são merecedores.

De qualquer modo, julgo que esta discussão é muito significativa também a outros níveis, dela decorrendo o inevitável repensar da questão da dignidade e do modo como os seres humanos se relacionam com os outros seres. Permite, igualmente, refletir sobre as fronteiras entre humano/não humano e a noção de pessoa. Na verdade, se analisarmos a forma como, nos últimos três séculos da nossa história, se processou a relação dos seres humanos com todas as outras formas de vida, baseada num paradigma de domínio e de maus tratos, torna-se, a meu ver, imperioso reequacionar essa relação e encontrar outras formas de habitar, em conjunto, um espaço comum. Contudo, penso que essas novas formas de coabitação não supõem necessariamente um esbatimento das diferenças ontológicas, colocando todos os seres vivos a um mesmo nível.

A acusação de *especismo*, habitualmente feita a quem insiste na separação entre pessoa humana e outros animais, tem por base, segundo a minha perspetiva, algumas

⁴⁶² CORTINA, Adela, *FP*, p. 14.

imprecisões, nomeadamente a de considerar que todos os que supostamente defendem o *especismo* ou o paradigma de uma ética antropocêntrica serão igualmente adeptos de um paradigma em que o ser humano se assume como dominador dos outros seres. Embora em termos históricos existam inúmeros exemplos que atestam esta posição teórica, penso que se poderá defender a diferença humana sem esta passar por uma posição de superioridade e uma relação de domínio e subjugação de outros, mais semelhantes ou mais diferentes.

De igual modo me parece que, admitir a existência de seres que não têm preço mas dignidade e, que, como tal, são merecedores de respeito e de obrigações morais continua a ser, hoje, uma condição prévia a qualquer projeto de transformação social e política. O que não invalida a consciência do carácter histórico e cultural do conceito de pessoa e a discussão dos múltiplos problemas que coloca. As novas realidades, surgidas como consequência do desenvolvimento das biotecnologias e das tecnologias da informação, e a consciência mais nítida da diversidade cultural, suscitam uma reavaliação deste conceito que, apesar disso, continua a colocar-se como um desafio à reflexão contemporânea sobre o sentido daquilo que somos.

A partir da importância das dicotomias pessoa/coisa, preço/dignidade na construção da cultura ocidental, da sua relevância no contexto da modernidade, e do seu contributo para a demarcação entre o humano e o não humano, somos interpelados acerca do sentido que o discurso sobre a dignidade poderá, ainda, assumir. Longe de estar ultrapassado, parece-me que este discurso assumiu uma maior premência a partir de meados do século XX em consequência de todas as situações de indignidade, que ocorreram e ainda hoje persistem em múltiplos lugares do planeta que habitamos. Longe do etnocentrismo a que muitas vezes é associado, parece-me que este conceito poderá, no seu universalismo, permitir que tenham voz largos sectores da humanidade que hoje, num mundo de comunicação globalizada, são paradoxalmente, remetidos a uma não existência. É um imperativo que grupos minoritários, povos indígenas, pobres, todos os excluídos, sejam, de facto, reconhecidos como pessoas. O que não é dissociável, bem pelo contrário, de uma atitude de maior atenção a todos os seres não humanos.

O que se trata hoje é de entender a dignidade não como exaltação e celebração eufórica dos humanos e da superioridade das suas capacidades face a outros seres, mas de conceber a dignidade como uma possibilidade de defesa paradoxalmente frágil e

poderosa face a todos os sintomas de destruição do humano, que nos cercam por todos os lados e de todas as formas.

Em jeito de conclusão, diria que Adela Cortina acompanha Martha Nussbaum no alargamento das *fronteiras da justiça*, à excepção de uma fronteira que ela própria mantém, a *fronteira da pessoa*, aquele que se circunscreve aos humanos. Ambas nos incitam à reflexão sobre os modos possíveis de dar corpo à dignidade, entendida como condição de todos os seres humanos e não apenas de um grupo, de uma região ou de uma classe. É nesta tarefa que as duas pensadoras se comprometem, articulando as questões da justiça com as da compaixão, consideradas essenciais para todos os seres humanos em qualquer parte do mundo.

3 - Martha Nussbaum e Adela Cortina – cidadania e justiça global: de aspiração a necessidade.

E, sendo assim, voltamos a outra limitação apontada por M.Nussbaum às teorias clássicas da justiça, o situar esta nos limites do Estado-nação sendo este, também, um outro ponto de convergência com Adela Cortina. Num momento em que, fruto da crise do sistema financeiro e das suas consequências sociais, se voltam a debater modelos de sociedade e modelos de cooperação, a reflexão sobre a justiça social e sobre o seu alcance, não poderia ser mais oportuna.

Situar a justiça nos limites territoriais do Estado-nação, e tomar este como unidade básica, posição que conduz a um atomismo, é uma perspetiva pouco adequada à realidade do mundo atual. Este assenta na interdependência entre as pessoas, as instituições e os Estados.

A atual forma de vida caracterizada por múltiplas interdependências, económicas, sociais, culturais e comunicacionais e que se colocam também a nível global, acarreta exigências éticas e políticas: a necessidade de reequacionamento do Estado-nação e a construção de uma ética cívica global e de uma cidadania cosmopolita. A responsabilidade ética deixa de se colocar apenas a nível individual ou de grupo, mas

abrange todos aqueles a que estamos ligados por laços de cidadania partilhada.⁴⁶³ Esta, parecendo pretensiosa e megalómana é, ao mesmo tempo, necessária face às consequências da globalização económica e do desenvolvimento científico e técnico. E, assim, aquilo que foi durante muito tempo apenas aspiração torna-se, cada vez mais, uma questão de necessidade, num mundo onde há possibilidade enormes de *bem* e de *mal*, onde:

“Juntos, podemos arruinar camponeses pobres ao inundar os seus mercados com o nosso grão subdividido, arruinar indústrias com impostos punitivos, distribuir armas que matarão milhares e milhares de pessoas. Juntos podemos aumentar os padrões de vida ou tratar doenças com vacinas e medicamentos, tomar medidas contra a mudança global do clima, encorajar a resistência à tirania e a preocupação com o valor de cada vida humana.”⁴⁶⁴

De facto, qualquer reflexão sobre a justiça que se pretenda com consequências efetivas deverá pôr de lado os nacionalismos, a abordagem *estadocêntrica*, e situar-se num pano de fundo que é a globalização, num horizonte de *cosmópolis*, não como objetivo pretensioso, mas como sentimento de pertença a uma comunidade, a comunidade humana. A globalização, ao pôr em causa vários aspetos da soberania estatal, implica uma reorganização dos quadros espaço-temporais da ação humana.⁴⁶⁵ Os efeitos do agir humano estendem-se, agora, no tempo, às gerações futuras

⁴⁶³ Cf. APPIAH, Kwame Antony, *Cosmopolitanism. Ethics in a world of Strangers*, London, W.W. Norton & Company, 2007.

⁴⁶⁴ Idem, p. xii/xiii.

⁴⁶⁵ Sobre a questão da globalização será interessante ter em linha de consideração a perspectiva de António Pedro Mesquita, que chama a atenção para as várias épocas de globalização na história da humanidade. O helenismo alexandrino corresponderia, precisamente, à primeira globalização. No texto “A filosofia na era da (primeira) globalização. Uma fábula sobre o destino da civilização” em <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/30/14.pdf> (consultado em 27/1/12). O autor considera a globalização como um fenómeno cíclico na história da humanidade e, a partir da investigação sobre as condições sociais e culturais em que se deu a primeira globalização e da sua relação com a emergência da filosofia, pretende responder à questão sobre o que tem o homem moderno a aprender com as respostas possíveis a esse problema. São muitos os autores que chamam a atenção para diferentes momentos de globalização na história da humanidade, o que não invalida a consideração de que a atual globalização apresenta particularidades muito próprias e exigências e riscos que nunca antes se colocaram.

Juan Carlos Velasco, num recente e bem oportuno artigo, caracteriza a globalização como um longo processo histórico que se renovou e impulsionou brutalmente a partir dos finais do século XX. Define-a como “a interconexão mas também a interdependência entre as diferentes regiões e habitantes do mundo”. Para além de ser responsável pela radical mudança da perceção que temos do planeta e de nós próprios, abre novas perceções, experiências e expectativas que embora não conduzam a novas práticas políticas de imediato, são responsáveis por “assinalar os limites dentro dos quais se encontram os futuros disponíveis dos seres humanos a médio e a longo prazo”

e também no espaço, pois atingem não apenas os próximos geograficamente, mas todos os habitantes do planeta. Constituem exemplo bem expressivo dessa realidade o que se passa com o terrorismo, com os sistemas económicos e financeiros e os seus colapsos, com os atentados ambientais. Entre muitas outras dificuldades é, sobretudo, a questão da pobreza e a distribuição dos recursos que exigem reflexão e ação, que só pode ser eficaz se passar por uma intervenção global. Neste contexto, o universalismo ético e a sua tradução na ação política acarretam, precisamente, que, na distribuição dos bens existentes, resultado do desenvolvimento científico e técnico, sejam tidos em conta todos e não apenas um reduzido grupo.

Tomando a ideia de Jesús de Garay, segundo a qual a globalização não é outra coisa senão a concretização do velho sonho cínico do cosmopolitismo e da utopia estóica da fraternidade universal, sendo, em parte, o que tornou “o planeta mais pequeno e com melhor comunicação”⁴⁶⁶, somos conduzidos à necessidade de averiguar quais poderão ser os contornos dessa cidadania cosmopolita e da justiça global.

Como tem sido referido ao longo deste capítulo, existe em Adela Cortina e Nussbaum a consciência de que é necessário chegar a princípios mínimos que sejam comuns a diferentes perspetivas individuais e também culturais e que sirvam como uma espécie de baliza da justiça global.⁴⁶⁷ De que modo esta ideia é explicitada no pensamento das duas filósofas?

No caso de A. Cortina, ela reconfigura o sonho cosmopolita que atravessa a história do ocidente, desde os estóicos, passando por Kant, até aos objetivos de algumas das atuais organizações internacionais. A partir do diagnóstico que faz da situação no

De qualquer modo, quando se fala de globalização, será bom não esquecer pelo menos duas realidades: i) parte significativa da população mundial ainda não está inserida na globalização, por exemplo, apenas 2% da população mundial tem acesso à Internet; ii) existe uma significativa diferença entre os que usufruem dos benefícios da globalização e os que são atingidos pelas suas consequências negativas (aqui, maioritariamente os mais pobres, os mais frágeis). VELASCO, Juan Carlos, “La justicia en un mundo globalizado”, in *Isegoría*, nº 43, 2010, pp. 350/351.

⁴⁶⁶ GARAY, Jesús, “Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global”, in SERRANO, Vicente (ed), *Ética y Globalización* Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2004, p. 63

⁴⁶⁷ E se há uma partilha da importância da argumentação e, portanto, do carácter público da razão, há contudo, diferentes metodologias: o equilíbrio reflexivo em Nussbaum e Rawls e o procedimento dialógico em Adela Cortina. E se para os dois primeiros o espaço público e o debate é fundamentalmente de carácter político, para Adela Cortina, a sociedade civil terá uma abrangência que ultrapassa em muito o domínio estritamente político.

mundo, a globalização da justiça surge não só como uma aspiração mas, sobretudo, como uma necessidade. Relativamente a Nussbaum toda a argumentação passa pela afirmação da necessidade de ultrapassar a barreira do Estado nação quando se trata da justiça, porque se assim não for, a assimetria entre países e, portanto, entre os seus cidadãos, manter-se-á. Tentarei, de seguida, apresentar alguns dos traços mais significativos das perspetivas de ambas as autoras.

Adela Cortina, em 1997, em *Ciudadanos del Mundo e*, situando-se na polémica entre liberais e comunitaristas, refere-se à cidadania como sendo uma síntese entre justiça e pertença, como conceito mediador que une a “racionalidade da justiça e o sentimento de pertença”.⁴⁶⁸ Contudo, parece-me bem significativa a sua noção de *comunidade* e julgo que aponta já para a ideia de justiça global: mais do que a pertença a um grupo ou a uma nação, é o envolvimento com outros em projetos comuns. É, na sua ótica, esse compromisso conjunto em realizações que suscita o sentimento de comunidade.⁴⁶⁹ Assim, a realização da justiça envolve, por um lado, a atenção às necessidades de uma determinada comunidade, mas não pode ignorar todos os seres humanos:

“Cada comunidade política deve atender prioritariamente aos seus membros, no que se refere às necessidades básicas. Mas, se estas necessidades já estão razoavelmente realizadas, é obrigada a atender às necessidades dos outros seres humanos, ainda que não sejam seus cidadãos. Fechar as portas ao emigrante, ao estrangeiro, ao refugiado, negar-se a satisfazer as suas necessidades básicas para atender aos desejos dos cidadãos, é uma grande injustiça.”⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ CORTINA, Adela, *CM*, p. 35.

⁴⁶⁹ Esta ligação entre a ideia de projeto e a ideia de comunidade parece-me fundamental para se perceber a orientação de Adela Cortina sobre a vivência social. Surge como contraponto a uma cultura onde o hedonismo prevalece associado ao que ela designa como tirania do “curto prazo”. Na análise que faz do que se passou na Europa nos anos 90, a filósofa espanhola descreve-os como centrados no presente, onde as pessoas viveriam segundo a lógica do *carpe diem*, de costas voltadas para a solidariedade e podendo adquirir o necessário, obedecer a ditames de mera sobrevivência sem preocupação pelo futuro. Não havendo projetos comuns, quebram-se vínculos de solidariedade e também sentimentos de pertença, importantes para as várias atividades sociais.
Cf. CORTINA, Adela, *HPD*.

⁴⁷⁰ CORTINA, Adela, *CM*, p. 255.

Interpreto estas palavras como correspondendo ao esforço de Adela Cortina no sentido de, embora preservando as comunidades políticas nacionais, ir apontando para um referente: os cidadãos do mundo. Ideal que, segundo ela, já se começa a esboçar numa realidade que é a do Direito Internacional, dos organismos internacionais e da solidariedade da sociedade civil que, muitas vezes, não conhece fronteiras. Esse ideal que está presente, por exemplo, no reconhecimento dos direitos dos refugiados, na denúncia dos crimes contra a humanidade, é indicativo desse sentido de comunidade que se vai consolidando.⁴⁷¹

A justiça global supõe um ideal de comunidade humana e a articulação entre o local e o global:

“Numa Aldeia Global, o egoísmo é atitude fora de moda, como o são as pequenas endogamias, os vulgares nepotismos e amiguismos, as “aldeolas” locais, a defesa dos “meus”, dos “nossos” seja na política, na economia, na universidade ou no hospital. Face a desafios universais só faz sentido uma resposta de uma atitude ética universalista, que tem no horizonte, para a tomada de decisões, o bem universal, ainda que seja preciso construí-lo a partir do local.”⁴⁷²

De facto, os desafios que hoje se colocam são demasiado vastos. Surgem num contexto de aparente inexistência de alternativa ao sistema económico capitalista e em que se aprofundam as assimetrias entre ricos e pobres (países e indivíduos) e em que o Estado social parece estar em risco. E, perante a sua configuração universal faz cada vez menos sentido a perspetiva restrita de um “nós” que, na realidade, já não existe. Num mundo onde as diferentes fronteiras se vão esbatendo (embora por vezes também continuem a surgir novas fronteiras...), onde ideias, informações, serviços e pessoas se movimentam a velocidades sem precedentes e onde circulam também as doenças, as ameaças nucleares e químicas, os desastres ambientais e a fome, é urgente configurar instituições de âmbito global que consigam implementar princípios mínimos de justiça. E, de igual modo, fomentar a cooperação entre todas essas instituições para que se possa

⁴⁷¹ Cf. CORTINA, Adela, *CM*.

No caso da Europa, será indispensável fortalecer o projeto de uma Europa Social. Dadas as dificuldades presentes não me parece que esta posição tenha perdido atualidade, pelo contrário, interpreto-a como de uma pertinência ainda maior para fazer face à crise do sistema financeiro.

⁴⁷² CORTINA, Adela, *CM*, p. 261.

superar uma espécie de mero humanismo difuso, e passar a um humanismo vivido, pois: “Conjugar os esforços de instituições políticas, organizações solidárias e empresas éticas é a chave para uma justiça mundial”⁴⁷³

Em 1988, na obra *Hasta un Pueblo de demónios*, Adela Cortina continua, de uma forma perentória, na defesa da globalização da justiça. Rejeitando qualquer tipo de determinismo, nomeadamente o da globalização financeira e informática, ela afirma que essa é a tarefa da ética pública: “Globalizar a justiça é a tarefa de uma ética pública, das instituições e das organizações (...)”⁴⁷⁴E, no início do terceiro milénio, esta tarefa, parecendo impossível, é necessária.⁴⁷⁵

Para Adela Cortina, equacionar a cidadania cosmopolita é a concretização da vertente social da cidadania, pois considera necessário ultrapassar os limites da comunidade nacional e ter em consideração, por exemplo, os imigrantes, os refugiados, revendo os quadros legais que enquadram a sua situação o que, no caso da Europa, requer o fortalecimento de uma Europa social. Em *Ciudadanos del mundo*, diz a filósofa: “ Continua a ser indispensável fortalecer o projeto de uma Europa Social, que reclame para todos os seus cidadãos a proteção dos direitos económicos, sociais e culturais e, sobretudo, que se proponha como tarefa histórica conseguir que se protejam os de todas as pessoas da Terra.”⁴⁷⁶

A razão justificativa desta defesa da não exclusão funda-se na ideia de que os bens da terra são bens sociais, porque produzidos por pessoas que vivem em sociedade e, como tal, deverão ser de todos. É bem elucidativa a aproximação com aquilo que Kant designa como a “propriedade comum da superfície da terra” e a sua defesa da “hospitalidade” como “o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em

⁴⁷³ CORTINA, Adela, *JC*, p. 143.

⁴⁷⁴CORTINA, Adela, *HPD*, p. 206.

Em *Ciudadanos del Mundo*, a mesma ideia é defendida: “Face a desafios universais a resposta só pode ser uma atitude ética universalista, que tem por horizonte, na tomada de decisões, o bem universal, ainda que seja preciso construí-lo a partir do bem local.” CORTINA, Adela, *CM*, p. 261. Também, entre outros, o capítulo 10 de *Alianza y Contrato* é dedicado a este tema.

⁴⁷⁵ Cf. CORTINA, Adela, *JC*.

⁴⁷⁶ Cf. CORTINA, Adela *CM*. Também na entrevista recentemente concedida ao *Jornal Público* e que já citei, pronunciando-se sobre a atual situação económica e financeira, a filósofa espanhola voltou a reforçar a ideia do estado social e da sua ligação à ideia de Europa.

virtude da sua vinda ao território de outro.”⁴⁷⁷ Assim, para fazer face às várias exclusões para além da justiça é necessária uma atitude de solidariedade. Só esta permite o acesso aos bens materiais e aos bens imateriais, pois são todos bens sociais.

É necessário também um aprofundamento do ordenamento jurídico mas, acima de tudo, alterações de ordem económica e social, relativas à distribuição de todos os bens, que são comuns. Dito de outro modo, para Adela Cortina, a globalização da justiça não existe sem a globalização económica, entendendo por esta o acesso de todas as pessoas e de todas as comunidades humanas aos mínimos expressos nos direitos fundamentais de carácter económico, social e cultural.

De algum modo, o que Adela Cortina faz é cruzar algumas das exigências do mundo atual, nomeadamente as que colocam a questão da responsabilidade dos estados e da sociedade civil perante questões globais como os Direitos Humanos ou a defesa do ambiente, com a ideia kantiana do destino da humanidade correspondente com um direito cosmopolita que garanta a paz e, assim, permita o desenvolvimento das potencialidades humanas.⁴⁷⁸

O cosmopolitismo que funciona em Kant como ideia reguladora assume a mesma natureza no pensamento da filósofa espanhola. Mas, apesar disso, encontram-se sinais, no mundo contemporâneo, que tornam visível o projeto de uma comunidade deste tipo: o conceito de crimes contra a humanidade e a correspondente criação do Tribunal Penal Internacional e todo um conjunto de organismos internacionais que tornam a solidariedade uma prática sem fronteiras, assinalando que há problemas para os quais a solução só pode ser em termos globais.

É precisamente este o argumento também usado por Apel em *Transformation der Philosophie*. O desenvolvimento técnico-científico criou novas condições de vida de

⁴⁷⁷ KANT, *Zum Ewigen Frieden, ein Philosophischer Entwurf. A paz perpétua e outros opúsculos*, op. cit., p.148.

⁴⁷⁸ No opúsculo acima citado, “*Paz perpétua*”, Kant assinala duas vias possíveis: uma federação de estados livres que se relacionam entre si segundo vínculos de amizade (Sociedade das Nações) e o estabelecimento de uma constituição republicana mundial (República Universal). Em qualquer dos casos, os princípios orientadores seriam a liberdade, a dependência face à lei e a igualdade. Por sua vez, Adela Cortina analisa, com algum detalhe, a questão do cosmopolitismo em Kant no artigo “Cosmopolitismo e Paz”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 61, abril-junho, 2005, pp. 379-396. Nesse artigo, a filósofa espanhola expõe algumas das críticas que habitualmente são colocadas à filosofia política kantiana e aponta algumas das possibilidades que o rumo do processo de globalização veio salientar e que não poderiam ter sido pensadas por Kant. São exemplo a existência de alguns organismos que configuram uma ordem mundial, por exemplo, a ONU e o Tribunal Penal Internacional, o crescente protagonismo da sociedade civil através de organizações cívicas e empresariais, o Parlamento das Religiões Mundiais.

tal modo que se pode falar de *macroefeitos* da ação humana aos quais o *amor ao próximo*, característicos dos sistemas morais e religiosos tradicionais, já não responde. Os sentimentos patrióticos e de benevolência são insuficientes perante ameaças que se direcionam a toda a humanidade, exigindo, como novo imperativo ético o *amor ao distante*. E, assim, a globalização da justiça não corresponde apenas a uma aspiração antiga da humanidade, mas a uma necessidade que se relaciona com a própria sobrevivência. Se é notório que temos que aprender a conviver, para Adela Cortina é também imperioso que aprendamos a “conviver com justiça.”⁴⁷⁹

Qual é, então, a justiça que se deve globalizar? A justiça *cordis*, a que “conhecemos com a razão, mas também com o coração.”⁴⁸⁰ A que se expressa nas Declarações Universais de Direitos Humanos como exigência ética que tem a sua tradução jurídica, mas também a que se coloca como *obrigação*, como responsabilidade de cada um perante todos os outros que reconhece como iguais e aos quais se sente ligado.

A justiça com uma abrangência que seja global é, como já disse, vista também como uma necessidade por parte de Martha Nussbaum. Embora se registre algum esforço da parte da filósofa para fundamentar em termos filosóficos os princípios de uma sociedade justa, ela insiste em salientar o caráter não metafísico da sua perspectiva e o seu desígnio eminentemente político. A este propósito afirma:

“ As capacidades apresentam-se como uma fonte de princípios políticos para uma sociedade liberal e pluralista; o seu contexto é um tipo de liberalismo político que os converte em fins especificamente políticos e que os formula de um modo que evita toda a fundamentação metafísica específica. Assim apresentadas e defendidas argumentativamente, as capacidades podem dar lugar, segundo a minha opinião, a um consenso entrecruzado entre pessoas que de outro modo teriam umas conceções compreensivas do bem muito distintas.”⁴⁸¹

Esta finalidade política do *enfoque das capacidades* está muito relacionada com a questão dos resultados. Apresenta aquilo que são indicadores mínimos para medir a qualidade de vida de uma sociedade ou de um país e salienta a variedade de recursos

⁴⁷⁹ CORTINA, Adela, *CM*, p. 254.

⁴⁸⁰ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 221.

⁴⁸¹ NUSSBAUM, Martha, *The frontiers of justice. Las fronteras de la Justicia*, op. cit., p. 83.

dos indivíduos e a sua capacidade para os usar como motor de desenvolvimento. Partindo da diversidade de recursos e necessidades, pretende-se um consenso sobre o mínimo para que todos tenham uma vida digna. Por exemplo, quem se move em cadeira de rodas, precisará, para conseguir concretizar a suma mobilidade de recursos que implicam uma reestruturação da sociedade tendo em vista essa necessidade. E o mesmo se poderá dizer de outras situações de diferença, nomeadamente as que dizem respeito a todos os grupos tradicionalmente desfavorecidos.

O *enfoque das capacidades* de Martha Nussbaum aponta para um sentido semelhante ao da ética global de Adela Cortina: não se limita a ser uma teoria parcial da justiça, pois os limites que estabelece em relação às diferentes capacidades são indicativos não só para as comunidades nacionais, mas também para a comunidade internacional. Julgo interpretar na sua posição a articulação entre global e local de que falava a filósofa espanhola. Diz Nussbaum:

“Como outros documentos de direitos humanos, também comporta objetivos para a comunidade internacional, e para a humanidade no seu conjunto. Como veremos, estes dois aspetos são simultâneos e complementares: a comunidade mundial e os Estados-nação deveriam trabalhar conjuntamente para alcançar ambos os objetivos.”⁴⁸²

Neste sentido, pode dizer-se que a globalização da justiça está associada também a uma responsabilização de todos, em todo o mundo, quer se trate dos indivíduos, quer se trate das organizações estatais e não estatais. A responsabilidade ética é também universalizada e é indissociável da noção de cidadania cosmopolita proposta por Adela Cortina.

O objetivo de Martha Nussbaum, ao elaborar a lista de capacidades, é permitir que cada Estado estabeleça um ordenamento institucional e constitucional que permita a cada cidadão desenvolver as capacidades que constam da referida lista e, simultaneamente, poder exigi-las quando elas não existem. Para Nussbaum, um mundo onde todas as pessoas podem desenvolver essas capacidades é um mundo justo. Deste modo, a questão que agora se coloca é a seguinte: pode este enfoque gerar princípios políticos para o mundo?

⁴⁸² Idem, p. 289.

A resposta da filósofa americana é positiva. Ela própria, em *Las Fronteras de la justicia*, sugere um conjunto de princípios para uma ordem mundial que promova as capacidades num mundo que é de desigualdades. Desses dez princípios, destaco os seguintes:

- Sobredeterminação da responsabilidade: o âmbito interno não pode rejeitar a sua responsabilidade;
- A soberania nacional deve ser respeitada dentro dos limites da promoção das capacidades humanas;
- As nações prósperas têm a responsabilidade de dar uma porção substancial do seu PIB às nações mais pobres;
- As grandes empresas multinacionais têm a responsabilidade de promover as capacidades humanas nas regiões onde operam;
- As principais estruturas de ordem económica devem ser desenhadas de modo a que sejam justas com os países pobres e em vias de desenvolvimento;
- Desenvolver uma esfera pública global que, embora descentralizada, seja contundente;
- Todas as instituições e os indivíduos (a maioria) deveriam prestar especial atenção aos problemas dos desfavorecidos em cada nação e em cada região;
- A atenção aos doentes, às pessoas idosas, às crianças e aos deficientes deveria constituir um destacado foco de atuação da comunidade internacional;
- A família deveria ser tratada como um âmbito de grande importância, mas não “privado”;
- Todas as instituições e todos os indivíduos têm a responsabilidade de promover a educação como chave para dar oportunidade às pessoas atualmente desfavorecidas.⁴⁸³

Ao atentarmos nesta lista, poderemos concluir da importância atribuída à justiça em termos globais e da responsabilização de todos, indivíduos, Estados, empresas para a consecução de políticas e de atuações que permitam, de facto, o florescimento das capacidades. De salientar, o destaque que Nussbaum dá à esfera pública e ao papel da educação neste processo. Mesmo que possa ser interpretada como uma proposta de carácter utópico, parece-me que, pelo contrário, que ela é bem realista, pois corresponde a uma necessidade. Aliás, parece-me que apenas torna mais explícito e com um sentido

⁴⁸³Idem, pp. 311/319.

de operacionalização os princípios apontados desde 1948, na Declaração Universal de Direitos Humanos, mas que continuam longe de ser concretizados.

4 – Martha Nussbaum e Adela Cortina: a compaixão. Novo conceito de racionalidade.

As construções teóricas elaboradas pelas duas filósofas estão ligadas por um questionamento comum, o do modelo cientificista, que reduz a racionalidade apenas à sua expressão num certo campo de conhecimento, o científico e a considera *pura, que neste caso, significa afastada das emoções*. Importa-lhes também colocar em debate um modelo que estabelece fronteiras rígidas entre os saberes: ambas rejeitam o utilitarismo ético e político e, por isso, concebem a articulação entre a economia e outras áreas do saber, por exemplo, a ética. As decisões económicas não podem ignorar os seres humanos na sua individualidade, valores, aspirações, potencialidades nem na sua vivência conjunta e, portanto, no desenvolvimento social. A possibilidade da justiça global está também dependente de algumas faculdades humanas, nomeadamente a de sentir e a de apreciar o valor da justiça, ou seja, de condições prévias ao juízo sobre o justo.

Ou seja, usando as palavras de Adela Cortina, é importante *empoderar* os cidadãos e usando as de M. Nussbaum, é preciso ter em atenção a *qualidade de vida* das pessoas. Neste sentido, tanto a *razão cordial*, como o *enfoque das capacidades* pretendem ser expressão de um modelo de racionalidade que dê conta da diversidade e complexidade constitutiva dos seres humanos. E que inclua também as emoções, não como complemento, mas como parte integrante de si própria.

O diagnóstico do mundo, descrito como um mundo “sem coração” é também partilhado pelas duas filósofas.⁴⁸⁴ O sentimento de indignação face à injustiça é fundamental para a ação e, por isso, num mundo onde abunda a cegueira emocional “(...) os indivíduos perdem o sentido de compaixão, acabam por ver atrofiada a sua capacidade de padecer com outros a sua dor e desfrutar as suas alegrias.” A defesa das emoções e, particularmente da compaixão no agir moral é apresentada por Adela

⁴⁸⁴ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 189.

Cortina, em *Ética de la Razón Cordial*, mas já em 2001, em *Alianza y Contrato*, ela refere a compaixão como uma voz da moralidade, ao lado da justiça. E, sobretudo, mostra nessas duas obras que existe um conjunto de vínculos entre os seres humanos - os do reconhecimento cordial- que vão para além das relações de interesse, que são enquadradas a nível político e jurídico.

Como referi no capítulo anterior, Adela Cortina destaca o papel positivo das emoções na vida ética e política. Incorpora na sua forma de entender a ética os novos conhecimentos, resultantes da investigação ao nível da neurologia nas últimas décadas do século XX, que salientam a importância das emoções na tomada de decisões. Bem ilustrativo é o trabalho desenvolvido por Hanna e António Damásio que se têm destacado nessas investigações e que embora considerem que algumas emoções sejam comuns aos animais e aos humanos, no caso destes últimos, elas estão ligadas a ideias e valores. Em *O Sentimento de Si*, afirma António Damásio:

“Sem qualquer exceção, homens e mulheres de todas as idades, de todas as culturas, de todos os graus de instrução e de todos os níveis económicos têm emoções, estão atentos às emoções dos outros (...). À primeira vista, não existe nada de caracteristicamente humano nas emoções, uma vez que é bem claro que os animais também têm emoções. No entanto, há qualquer coisa de muito característico no modo como as emoções estão ligadas às ideias, aos valores, aos princípios e aos juízos complexos que só os seres humanos podem ter, sendo nessa ligação que reside a nossa ideia bem legítima de que a emoção humana é especial.”⁴⁸⁵

As emoções são, como salienta António Damásio, universais. Contudo, existem diferentes tipos de emoções, nomeadamente umas de carácter mais básico e outras de carácter social. De entre essas várias emoções, Adela Cortina, assim como Martha

⁴⁸⁵ DAMÁSIO, António, *The Feeling of What Happens* (1999). *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*⁷, Lisboa, Publicações Europa-América, 2000, p. 55.

Usarei aqui o termo emoção num sentido lato, sem ter em conta a distinção entre emoção, sentimento e afeto, pois penso que para o tema em estudo não é relevante.

Destacam-se como contributo para esta nova forma de entender a relação entre as emoções e a razão os trabalhos do neurologista português António Damásio, já antes referido, e que, desde a publicação de *O Erro de Descartes* (1994), até à sua mais recente publicação, *O livro da consciência* (2010), contribuiu para um melhor conhecimento dos mecanismos fisiológicos relacionados com a consciência, as emoções e os sentimentos. Embora se trate de investigações ao nível da neurologia, não se trata de uma visão de determinismo biológico, pois são estabelecidas pontes com a cultura. Os trabalhos de Damásio têm contribuído para a afirmação de uma nova visão da mente humana como um conjunto de processos interdependentes entre elementos cognitivos, emocionais, sociais, motivacionais, cerebrais e corporais. Afasta-se totalmente da visão tradicional dicotómica corpo/mente, razão/emoção. A mente é um sistema integrado e aberto.

Nussbaum, distinguem-nas qualitativamente e dão particular realce a uma delas: a compaixão.

Para Adela Cortina, os sentimentos de compaixão e indignação constituem-se como vias de acesso à justiça, condições inseparáveis da ação comunicativa onde se delibera sobre as normas justas: “A compaixão é o motor do sentido de justiça, que procura e encontra argumentos para construir um mundo à altura do que merecem os humanos, é o vínculo compassivo que brota do mais profundo do coração.”⁴⁸⁶

Também Nussbaum apresenta uma visão integradora da racionalidade que incorpora para além do cálculo lógico todas as outras dimensões como a imaginação, o jogo e as emoções. A filósofa americana desenvolve bastante a problemática das emoções, dedicando-lhe espaço em várias das suas obras nomeadamente em *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, em *Hiding from humanity: disgust, shame and the law* e em *Poetic Justice: the literary imagination and public life*.⁴⁸⁷ O seu objetivo é investigar a racionalidade e a universalidade das emoções e a sua relação com as capacidades e a justiça.⁴⁸⁸

De modo semelhante ao de Adela Cortina, atribui um papel importante à compaixão na deliberação ética e na justiça, pois é capaz de suscitar comoção relativamente ao outro, à sua história, ao seu sofrimento. De qualquer modo, é sobretudo M. Nussbaum que teoriza sobre essa relevância, dando um grande destaque à literatura como “instrumento” para a argumentação ética.

Sublinhando que as emoções não são *forças cegas* como tradicionalmente se pensou, mas integram elementos cognitivos, são respostas inteligentes e são parte do raciocínio ético, Nussbaum considera que as emoções e a sua educação são essenciais na formação de um *ethos* democrático.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ CORTINA, Adela, *ERC*, p. 190.

⁴⁸⁷ As obras existem em tradução espanhola: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2008, *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2006 e *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*, Barcelona, Andrés Bello, 1997.

⁴⁸⁸ Nussbaum dá continuidade a uma preocupação muito antiga, que se pode situar na obra de Darwin: *A expressão das emoções em seres humanos e animais*, publicada em 1876 e onde é defendida a tese da universalidade das emoções básicas.

O modelo de racionalidade em Martha Nussbaum é tratado na tese: *El modelo de racionalidade de Marta Nussbaum: emociones, capacidades y justicia*, apresentada por Lydia de Tienda Palop na Universidade de Valencia, em 2011. Esta tese foi orientada por Adela Cortina.

⁴⁸⁹ Cf. DIOBNIKESKI, Helena Modzelewski, *op. cit.*.

Na educação das emoções positivas e, particularmente, da compaixão, a literatura desempenha, com disse, um papel muito importante. Pela narrativa, o sujeito que lê pode aperceber-se do sofrimento do outro, gerando empatia, pode colocar-se no lugar da sua dificuldade e reconhecer, com a vulnerabilidade do outro, a sua própria vulnerabilidade. Através das histórias de vida das personagens, cada um pode aperceber-se das suas limitações como humano. Contudo, como sublinha Helena Diobniekskio, o valor educativo da literatura ao nível da compaixão não é apenas em termos individuais, mas deve ser integrado e desenvolvido pelas próprias instituições: “Mas a compaixão nos indivíduos não é suficiente para formar um *ethos* democrático. É necessário levar a compaixão às instituições que, assim, não só atuarão de modo mais justo, como servirão de exemplo para o comportamento individual.”⁴⁹⁰

Como já disse ao longo do trabalho, a preocupação com instituições justas é, também, uma linha de força no pensamento cortiniano. E, embora não atribua, explicitamente, a relevância que Martha Nussbaum atribui à literatura, a filósofa espanhola não ignora a importância da educação para a forja de um *ethos* democrático também nas instituições. Não tendo grande peso e alcance em termos de obra produzida, saliente-se que também Adela Cortina, de certo modo, dá o exemplo ao fazer umas breves incursões pela literatura, nomeadamente em *Ciudadanos del Mundo* e, sobretudo, em *Ética de la Razón Cordial*, quando usa na sua argumentação a obra do escritor britânico H. G. Wells, *The Island of Dr. Moreau*. A introdução a *Ética sin Moral* começa, precisamente, citando um monólogo de um autor de romances policiais que abre o romance de F. Durrenmatt e cujas palavras são “Com a lógica chega-se à realidade mas só em parte”.⁴⁹¹ As ficções são úteis, servem, em seu entender, para dar ordem ao caos do mundo, um mundo “em que a desigualdade é a maior das evidências antropológicas.”⁴⁹²

Esta atitude de exemplaridade caracteriza, a meu ver, a metodologia de Adela Cortina. Fiel ao seu princípio de que a razão fala de muitos modos e não apenas com a formalidade lógica/argumentativa, salientando a importância das narrativas, das

⁴⁹⁰ Idem, p. 324.

⁴⁹¹ CORTINA, Adela, *EsM*, p. 11.

⁴⁹² Idem, p. 13.

histórias de vida, ela própria recorrentemente usa situações da sua vida quotidiana para introduzir os problemas de que se vai ocupar.

A filosofia, sendo exercício de rigor conceptual e argumentativo e desse aspeto também a filósofa espanhola é exemplar, não pode ser dissociada da vida concreta, das dificuldades, mas também dos projetos.

Neste sentido, parece-me poder concluir que a razão, para Adela Cortina, assim como para Martha Nussbaum tem que ser corporizada, atenta e compassiva, ser expressão da complexidade, ser *integralmente humana* e que " enraizada no sentimento de piedade, se compadeça de uma humanidade dominada, até ao ponto de classificar como absurdo, de logicamente absurdo, de lógico/linguisticamente contraditório, que a injustiça se erga como a última palavra da história."⁴⁹³

Assim, tendo iniciado este capítulo com as palavras de Martha Nussbaum que me parece podem ser subscritas por Adela Cortina, termino com o processo inverso, com as palavras de Adela Cortina que, julgo, Martha Nussbaum subcreverá. São precisamente as palavras com que a filósofa espanhola, com o intuito de defesa em relação a possíveis manipulações de emoções ou de interesses, termina *Justicia Cordial*:

"Uma ética da razão cordial, consciente de que conhecemos a justiça não só pela razão, mas também pelo coração. Uma ética tecida sobre o reconhecimento recíproco dos que se sabem e sentem dignos e, ao mesmo tempo, vulneráveis, conjuntamente construtores de um mundo que devia estar ao seu serviço."⁴⁹⁴

⁴⁹³ CORTINA, Adela, *EFCU*, p. 191.

⁴⁹⁴ CORTINA, Adela, *JC*, p. 144.

Conclusões – Poderá Adela Cortina ser integrada uma terceira geração da Escola de Frankfurt?

Chegado o tempo de apontar notas conclusivas, ainda que não definitivas, acerca das questões levantadas e discutidas ao longo deste estudo, e sobretudo tendo em atenção a conjectura colocada aquando da Introdução – a inter-relação entre justiça e cuidado decorrente daquilo que é a formação filosófica e religiosa de Adela Cortina-, direi que esta se encontra afirmada. Na sequência da contextualização inicial da Parte I, cada um dos três capítulos da Parte II se constituiu, em meu entender, como um argumento justificativo da articulação justiça/cuidado na ética cortiniana e do seu carácter *cordis*. Penso ter ficado clara a posição de Adela Cortina sobre o contributo do reconhecimento e da compaixão para uma teoria da justiça.

Todo o trajeto da investigação pode, agora, ser assim sintetizado: foi acompanhado o desenvolvimento de uma ética cívica numa ética *cordis*, como traço essencial do pensamento cortiniano. Em meu entender, esta evolução pode ser interpretada como uma tentativa de dar sentido ao horizonte da dignidade proposto por Kant e também como pretensão de introduzir “coração” no formalismo procedimentalista.

Tentarei agora sistematizar algumas ilações que, em função do trajeto realizado, se poderão tirar, nomeadamente no que interfere com uma determinada forma de entender a filosofia e a racionalidade. Para além disso, irei retomar alguns problemas já expostos e colocar novas questões que me parecem decorrer do que disse ao longo do trabalho, particularmente na Parte II. Podem ser, assim, enunciados:

- Qual a função da *crítica* e da *utopia* no pensamento de Adela Cortina?
- Pode Adela Cortina ser incluída numa terceira geração da *Escola de Frankfurt*?
- Qual é a visão de filosofia expressa por Adela Cortina?

A recuperação da metáfora da *Aliança* e, com ela, da categoria de reconhecimento recíproco poder-se-á considerar um dos argumentos decisivos na justificação da insuficiência da justiça, entendida à maneira das teorias contratualistas e

neocontratualistas. Também o papel decisivo das emoções na tomada de decisão e no agir humano, particularmente a compaixão, é argumento que mostra a insuficiência do procedimentalismo. Daqui decorre, parece-me, a questão que já tinha sido mencionada no Preâmbulo: Adela Cortina pode, legitimamente, ser incluída numa terceira geração da *Escola de Frankfurt*? Ao apresentar esta interrogação, estou a parafrasear a que ela própria coloca e responde na obra *La escuela de Fráncfort. Crítica y Utopia*, publicada em 1985, referindo-se a Axel Honneth: “Nesse sentido caminha, entre outras, a proposta de Axel Honneth, que desenha o caminho de uma possível terceira geração da Escola de Frankfurt.”⁴⁹⁵

Vejamos, então, os argumentos apresentados pela filósofa e analisemos se os podemos aplicar a si própria. Para a sua consecução, importa averiguar, num momento prévio, o que há de *crítica* e *utopia* no pensamento cortiniano. Embora os dois aspetos - *crítica* e *utopia* - me pareçam inseparáveis, por facilidade na exposição, examino em separado.

Começemos pela crítica.

Num contexto de tradição kantiana em que a tarefa crítica se confunde com a própria razão que envereda pela inquirição dos seus limites, pela análise das condições transcendentais que possibilitam o conhecimento, poder-se-á dizer que estamos perante uma filosofia crítica. É patente em toda a obra de Adela Cortina a necessidade de questionar a racionalidade, sustentando a tese segundo a qual o fracasso da Modernidade se deve à preponderância de uma certa visão da racionalidade, que esquece o seu carácter histórico e se fixa na pretensa pureza e na pretendida neutralidade. Penso que a filósofa espanhola é um exemplo daquilo que pode considerar-se ainda como a fecundidade da Modernidade, a crítica direccionada para si própria. Há, em todo o seu pensamento, uma clara consciência dos limites, mas igualmente das potencialidades. Assim, e como corolário da análise, ela apresenta a proposta de uma razão cordial. Contudo, a tarefa crítica não é propriamente direccionada para as questões epistemológicas, mas para a filosofia prática. Como moderna e crítica e partindo do pressuposto de que as três dimensões fundamentais na vida humana são a ética, a política e a religião, o que lhe interessa é chegar a um quadro teórico que possa contribuir como referência para a construção de uma vida mais digna.

⁴⁹⁵ CORTINA, Adela, *EFCU*, p. 182.

E neste sentido, podemos, então, questionar-nos sobre a sua relação com a filosofia crítica da *Escola de Frankfurt*, particularmente a terceira geração, ou seja, sobre a possibilidade de Adela Cortina a poder integrar. Dito de outro modo, num movimento que tem, claramente, objetivos de emancipação, partindo de uma crítica à economia política num sentido próximo do que é o marxismo revisitado, há lugar para Adela Cortina?

Apesar de alguns distanciamentos e, apesar de não ter uma formação marxista, parece-me que há boas razões para considerar Adela Cortina como uma filósofa inserida nesta tradição. Enunciarei, de seguida, algumas.

Antes de mais, a valorização de uma perspetiva interdisciplinar, característica bem expressa nos vários pensadores da *Escola de Frankfurt* que, de algum modo, aliam a análise sociológica, evidenciando os vários aspetos que decorrem de uma razão avaliada como opressora, à reflexão filosófica que procura fundamentos e justificações que sustentem respostas alternativas à crise sistémica da democracia liberal no final do século XX e início do XXI. Também Adela Cortina sublinha a interdisciplinaridade como elemento essencial da ética cívica, entendida como ética aplicada. Nos vários domínios da vida social e individual em que é necessário realizar opções de difícil resolução, torna-se necessário articular diferentes saberes. Assim, a supremacia da filosofia prática e a faceta de diagnóstico apurado, de crítica a uma sociedade que carece de liberdade e de realização humana, é um elo de ligação entre todos estes autores. A própria Adela Cortina assume essa afinidade no Prefácio à obra *La Escuela de Frankfurt – Crítica y Utopia*. Aí afirma:

“ Vinte anos mais tarde, a crítica dos francfortianos ao império da razão instrumental, a sua preocupação pelo facto de as nossas democracias serem de massas e não do povo, o interesse por sociedades ideologizadas em que parece ter-se eclipsado a razão moral e o intento de desvendar as origens do totalitarismo, continuam tão atuais como nos tempos em que nasceu a Escola, nos anos 30 do século XX quando o nacional socialismo subiu ao poder.”⁴⁹⁶

A valorização da reflexão sobre a ação humana nas suas vertentes, ética, política e religiosa passa em todos estes investigadores pela distinção estabelecida por Habermas entre a ação instrumental, ligada ao êxito, e a ação comunicativa, associada à

⁴⁹⁶ CORTINA, Adela, *EFCU*, p. 9.

compreensão intersubjetiva. Regista-se uma deslocação da posição kantiana, centrada na consciência e na relação sujeito/objeto para uma perspetiva centrada na relação sujeito/sujeito. A tarefa crítica incide agora na intersubjetividade.

O que, em consequência, nos permite dizer que outra linha de sintonia entre a filósofa de Valência e o pensamento crítico reside no facto de se afirmarem como examinadores de um certo percurso da razão e como seus reconstrutores. Na verdade, considerando o projeto moderno como inacabado e considerando a hegemonia de uma racionalidade teleológica e instrumental que conduziu ao vazio, à desumanização e à instrumentalização dos seres humanos, o que pretendem é a reconstrução da noção de racionalidade. Numa posição que me parece de grande proximidade, Adela Cortina apresenta a razão como sendo o tema constante da filosofia ocidental e também como o elemento agregador dos diferentes autores que se incluem no pensamento crítico. Diz sobre este assunto:

“Defendidos com todo o tipo de verificações científicas nalguns casos, noutros, em diálogo fecundo com as ciências, imersos no mundo da arte ou subjugados pela ideia de Eros, os francfortianos continuam a unir todos estes elementos em torno do tema sempre presente na tradição ocidental: a razão, mas uma razão integralmente humana, uma razão que perde todo o sentido se não funda as suas raízes no sentimento.”⁴⁹⁷

É esta razão *integralmente humana*, capaz de se indignar com a injustiça e de ser compassiva com o sofrimento que poderá gerar o impulso emancipatório. É essa vertente que, embora acompanhando os ideais da Modernidade, não foi ainda realizada e que Adela Cortina coloca como horizonte da reflexão e da prática filosófica. Neste aspeto também se integra no contexto da *Escola de Frankfurt* pois os filósofos e outros intelectuais devem, segundo ela, ter uma atitude de intervenção. De facto, o compromisso, a intervenção social e o colocar de alternativas são traços comuns aos vários protagonistas do pensamento crítico.

Passemos, então, ao segundo momento: a questão da *utopia*.

Na verdade, apesar de algumas vozes contestarem o papel interventivo dos intelectuais e reclamarem o fim das ideologias e das utopias, podemos observar esforços com proveniências várias, no sentido de reformulação de um sistema que se considera

⁴⁹⁷ Idem, p. 25.

opressor. Mesmo considerando que não se elaboram hoje utopias à maneira da *República* de Platão ou da *Utopia* de T. More ou da *Cidade do Sol* de T. Campanella, podemos encontrar contributos vários e propostas teóricas para substituir um mundo profundamente injusto por outro que seja um pouco mais à medida do que são as necessidades dos seres humanos. E, para além disso, que seja também mais atento a todos os outros seres que partilham o planeta Terra.

Por muito que se tente acentuar a *liquidez* do mundo atual, a superficialidade, a fragmentação e a rapidez que o caracterizam, por muito que se mostre como muitas utopias anteriores (sendo a utopia marxista um dos exemplos mais recentes) fracassaram, parece-me inegável reconhecer que o modo como as sociedades hoje são configuradas quer nos países do hemisfério Norte (rico), quer nos do hemisfério Sul (pobre), é inaceitável. Daí que, segundo me parece, seja necessário construir outros caminhos e encontrar novas formas de organizar a convivência.

Perguntar-se-á: constitui o conjunto das obras de Adela Cortina, ou algumas delas consideradas individualmente, uma *utopia*? É apresentado, pela filósofa, um modelo de sociedade que não existe no tempo e no espaço, mas se coloca como padrão?

Tendo, em meu entender, a resposta a estas questões um cariz negativo, deverá acrescentar-se, contudo, que é delineado um conjunto de elementos, que se apresenta como uma possível configuração de contornos utópicos. São apontados vários caminhos, de algum modo sistematizados no momento em que ela apresenta os princípios de uma ética *cordis*, como os que correspondem ao formato do que seria uma sociedade a construir.

Assim, penso poder dizer-se que, embora Adela Cortina não apresente, de forma sistematizada, um modelo de sociedade ideal, encontramos como traço comum das suas obras uma intencionalidade utópica, que está bem sintetizada na frase repetidas vezes afirmada “(...)a injustiça não pode ser a última palavra da história.”⁴⁹⁸ Esta intencionalidade tem a sua tradução teórica e prática. É a esta luz que interpreto o empenhamento cívico da filósofa, como procura, pela investigação e pela ação, de uma sociedade mais racional pois, como ela diz, referindo-se a uma certa aversão da *Escola de Frankfurt* às utopias positivas: “Não é suficiente, para o exercício da racionalidade, a

⁴⁹⁸ CORTINA, Adela, *EFCU*, p. 138.

negação do mal, é preciso também aventurar-se em propor certos traços de um mundo mais humano, sempre que estes se previnam contra qualquer risco de absolutização.”⁴⁹⁹

Ao analisar o historial da *Escola de Frankfurt*, Adela Cortina refere-se à passagem de uma utopia do trabalho para a utopia da comunicação. A primeira, de cunho marxista, apresentada por Marx, na *Crítica ao Programa de Gotha*, remete para o reino da liberdade.⁵⁰⁰ Este seria caracterizado como aquele em que, a partir da propriedade coletiva dos meios de produção, seria possível pôr fim a relações de exploração, onde deixaria de existir a divisão do trabalho e a cada um seria exigido segundo as suas possibilidades, sendo os bens distribuídos segundo as necessidades. Na perspetiva dos representantes da *Escola de Frankfurt*, esta utopia terá sido interpretada de uma forma cientificista e mecânica, reduzindo toda a interação às relações centradas no trabalho. Por isso, como vimos no decorrer da investigação, Habermas apresentará a necessidade de estabelecer a distinção entre dois tipos de ação, a instrumental e a comunicativa, o que possibilita a hipótese de uma outra utopia: a da comunicação.

A ideia de uma comunidade ideal de fala é, assim, um traço utópico que funciona, de certo modo, como ideia reguladora de uma comunidade de interlocutores válidos, quer dizer, de seres humanos capazes de, no exercício da sua autonomia, se orientarem não em função do êxito, mas da procura de consenso racional. Não pondo de lado o progresso técnico, a sociedade mais racional que se ambiciona, será a que caminhar no sentido de um progresso moral o que passa pela comunicação: “Só um salto ao nível da aprendizagem social na linha da comunicação permitirá superar hoje as patologias sociais. Sem desprezar o progresso técnico, a autêntica racionalização da sociedade exige o progresso na comunicação, o progresso moral.”⁵⁰¹

Mas, para Adela Cortina, esta sociedade mais racional não é só ao nível da comunicação, ela supõe um perspetivar cordial da razão. Assim, poderia dizer que os componentes de utopia no seu pensamento incluem a comunicação, mas vão mais além, ligam o ideal kantiano de um *reino dos fins*, a comunidade de pessoas, com a herança hegeliana do reconhecimento recíproco e com o que, segundo a filósofa espanhola, se

⁴⁹⁹ Idem, p. 112.

⁵⁰⁰ MARX, Karl, *Kritik des Gothaer Programms* (1875). *Crítica do Programa de Gotha*², trad. José Manuel Mendes, Coimbra, Centelha, 1975.

⁵⁰¹ CORTINA, Adela, *EFCU*, p. 129

encontra na raiz de ambas, a compaixão. Em *La Escuela de Francfórt*, pergunta: “Não é a piedade por uma humanidade desprotegida a que faz da crítica e da esperança na emancipação uma obrigação moral?” E, em sequência, responde, interpretando o que serviria de fundamento ao projeto da *Escola de Frankfurt*, e expõe-nos, desse modo, a sua posição:

“ Na raiz da Escola de Frankfurt – particularmente dos seus fundadores- encontra-se entranhada essa vertente compassiva da tradição ocidental que questiona a razão a partir do sentimento, que mede a razão a partir do sentimento. Não é qualquer razão que merece o nome de humana: só é integralmente humana a que apresenta argumentos na direção marcada pela compaixão.”⁵⁰²

Assim, pelo peso que a questão do reconhecimento assume no seu pensamento, penso haver razões para incluir a própria Adela Cortina onde ela pensa que se pode incluir Axel Honneth: numa terceira geração da *Escola de Frankfurt*.

Apesar de algumas diferenças, ambos partilham a ideia de que é possível ampliar a Teoria Crítica através da teoria do reconhecimento recíproco. Retomando a distinção de Apel em parte A (fundamentação) e parte B da ética (aplicação), poderíamos dizer que surge aqui como que uma parte C, que seria a que evidencia elementos anteriormente pouco considerados nas teorias da justiça: a compaixão e o cuidado. Estes tornam-se incontornáveis quando incluímos na nossa racionalidade o reconhecimento da comum pertença a um mundo onde todos os seres são afetados pela vulnerabilidade e onde todos são interdependentes.

Usando o critério que ela própria propõe para incluir Axel Honneth nessa terceira geração do pensamento crítico, ou seja, fazer uma leitura da história humana como luta continuada por reconhecimento e, ao mesmo tempo, ter a pretensão de “desenhar uma teoria social normativa”,⁵⁰³ penso que é possível afirmar que a filósofa espanhola se integra, também, na terceira geração da *Escola de Frankfurt*.

Como qualquer projeto de liberdade, também o de Adela Cortina não pode deixar de ter em consideração a globalização e as suas consequências, assim como a configuração daquilo que o mundo e também o mundo humano é hoje: um grande e muito frágil sistema ecológico. É esse “objeto” que desafia a nossa esperança.

⁵⁰² CORTINA, Adela, *EFCU*, pp. 137/138.

⁵⁰³ Idem, p. 182.

BIBLIOGRAFIA

A bibliografia que agora apresento pretende ser, fundamentalmente, de carácter hermenêutico, ou seja, explicitar as obras que se constituíram como texto e intertexto da investigação realizada. Ela explicita os horizontes de referência que permitem aceder à leitura e à compreensão daquilo que são os fundamentos de composição do texto da Dissertação.

A bibliografia de Adela Cortina que é apresentada resultou do percurso investigativo que autonomamente desenvolvi e, para o qual, a consulta do *site* da Fundação ETNOR deu um contributo assinalável pois este *site* fornece uma informação detalhada sobre toda a obra da filósofa, incluindo a sua colaboração em obras coletivas e também os inúmeros artigos publicados em revistas e jornais. Pela regularidade de publicação, que data desde fevereiro de 1987, e também por acompanharem o percurso investigativo da filósofa, em termos temáticos, destacarei os artigos publicados no jornal *El País*. Apresentarei, igualmente, algumas das traduções realizadas pela filósofa.⁵⁰⁴

Pelo facto de Adela Cortina ser uma autora viva, e não existirem ainda muitos estudos sobre a sua obra, não apresentarei uma bibliografia sobre ela, mas mencionarei alguns dos trabalhos desenvolvidos em âmbito académico e artigos de jornais e revistas que fazem referência a alguns aspetos do seu pensamento.

Algumas das obras da filósofa já se encontram traduzidas, pelo que darei também conta dessas traduções. De salientar que, para além das traduções brasileiras, existe uma tradução portuguesa, neste caso, da obra dirigida por Adela Cortina *10 Palavras clave en la ética*. A tradução é de Maria Amélia Pedrosa e foi editada pela Gráfica de Coimbra em 1997.

Da bibliografia constam também algumas obras de referência sobre ética, filosofia política, modernidade e secularização, religião e obras de carácter geral que foram usadas no decurso da investigação.

Em termos de formalização, decidi-me por uma estrutura dividida em cinco secções:

⁵⁰⁴ O *site* da Fundação ETNOR apresenta detalhadamente todas as atividades da fundação, e um vasto conjunto de recursos, nomeadamente bibliográficos. Inclui também o *Currículum Vitae* de Adela Cortina e a sua bibliografia. <http://www.etnor.org/publi-autor.php?autor=1>. Consultado em 18/9/13.

- Textos de Adela Cortina, por sua vez classificados em cinco sub-seções: i) Obras em volume; ii) Colaboração em obras coletivas e artigos publicados em revistas; iii) Artigos publicados no *El País*; iv) Traduções.
- Textos sobre Adela Cortina, também organizados em duas sub-seções: i) Trabalhos desenvolvidos no âmbito acadêmico; ii) estudos diversos e artigos de opinião.
- Textos sobre as seguintes temáticas: ética, filosofia política, modernidade, pósmodernidade e secularização e religião.
- Outras referências bibliográficas, onde se integram as obras que foram citadas ao longo do trabalho, quer por exigência do intertexto de Adela Cortina, quer pela minha necessidade interpretativa ou argumentativa e que não poderiam cabalmente agrupar-se nas seções anteriores. Não serão referidas as obras que tiveram apenas uma intervenção pontual.

1- Textos de Adela Cortina.

1.1- Obras editadas em volume.

Dios en la filosofía transcendental de Kant, Universidad Pontificia de Salamanca, 1981.

Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K-O. Apel, Ediciones Sígueme, 1985.

Crítica y utopía: La Escuela de Francfort, Editorial Cincel, 1985.

Ética mínima: introducción a la filosofía práctica, Madrid, Tecnos, 1986.

Ética sin moral, Madrid, Tecnos, 1990.

La moral del camaleón: ética política para nuestro fin de siglo, Espasa Calpe, 1991.

Ética aplicada y Democracia radical, Madrid, Tecnos, 1993.

La ética de la sociedad civil, Anaya, 1994.

Ética de la empresa: claves para una nueva cultura empresarial, Madrid, Trotta, 1994.

Diez palabras clave en ética, (ed.), VD, Pamplona, 1994. (Tradução: Maria Amélia Pedrosa, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1997).

Ética civil y religión, Madrid, PPC, 1995. (Tradução: *Ética civil e religião*, Sao Paulo, Paulinas, 1996).

Ética y legislación en enfermería, (em colaboração com P. Arroyo) Madrid, MacGraw-Hill, 1996.

Ética, (em colaboração com Emilio Martínez), Madrid, Akal, 1996. (Tradução: *Ética*, Sao Paulo, Loyola, 2005).

El quehacer ético: guía para la educación moral, Santillana, 1996. (Tradução: *O Fazer Ético. Guia para a Educação moral*, Sao Paulo, Moderna, 2001).

Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía, Madrid, Alianza Editorial, 1997. (Tradução: *Cidadaos do mundo*, Sao Paulo, Loyola, 2005).

Ética y empresa. Una visión multidisciplinar, (direção), Madrid, Fundación Argentaria/Visor, 1997.

- Diez palabras clave en Filosofía política*, (direção), Estella, Verbo Divino, 1998.
- Democracia participativa y sociedad civil. Una ética empresarial*, Santafé de Bogotá, Fundación Social/Siglo del Hombre editores, 1998.
- El mundo de los valores. Ética mínima y educación*, Santafé de Bogotá, El Búho, 1998.
- Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998.
- Los ciudadanos como protagonistas*, Galaxia Gutenberg, Círculo de lectores, 1999.
- La empresa ante la crisis del bienestar, una perspectiva ética*. (coordenação), Madrid, Miraguano ediciones, 1999.
- La educación en los valores*, (coordenação), Madrid, Fundación Argentaria / Biblioteca Nueva, 2000.
- Diez palabras clave en ética de las profesiones*, (direção juntamente com J. Conill), Estella, Verbo Divino, 2000.
- Alianza y contrato: política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001. (Traduções: *Covenant and Contract. Politics, Ethics and Religion*, Leuven, Peeters, 2003 e *Alianza e contrato. Política, ética e religiao*, Sao Paulo, Loyola, 2008).
- Educación en valores y responsabilidad cívica*, Santafé de Bogotá, El Búho, 2002.
- Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid, Taurus, 2002.
- Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y de las comunicaciones*, Madrid, Trotta, 2003.
- Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, (editora com D. García-Marzá), Madrid, Tecnos, 2003.
- Ética cívica mundial. Otro mundo es posible*, Montevideo, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2004.
- El protagonismo de la sociedad civil: ciudadanía y empresa en el horizonte de la globalización*, Santiago de Chile, Palacio de la Moneda, 2004.
- La misión de la Universidad: educar para la ciudadanía en el siglo XXI*, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2005.

Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI, Oviedo, 2007.

Construir confiança. Ética da empresa na sociedade da informação e das comunicações, Sao Paulo, Loyola, 2007.

Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2008.

Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidade de los humanos, Madrid, Madrid, Taurus, 2009.

Justicia Cordial, Madrid, Trotta, 2009.

Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen, (editora com Gustavo Pereira), Tecnos, Madrid, 2009.

Ética para las profesiones del siglo XXI, Cuadernos de la Cátedra de Ética, 2009.

Las raíces éticas de la democracia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2010.

Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la educacion moral. Tecnos, Madrid, 2011.

Para qué sirve realmente la ética?, Barcelona, Paidós, 2013.

1.2 – Colaboração em obras coletivas e artigos publicados em revistas.

1. "La aporía determinismo-libertad en el 'Edipo Rey' de Sófocles", in *Estudios de Metafísica*, 1,1970/71, pp. 125-131.

2. "La libertad en Heráclito de Éfeso", in *Estudios de Metafísica*, 2,1971/72, pp. 237-240.

3. "Los intereses de la razón en el criticismo kantiano", in *Estudios de Metafísica*, 4,1973/74, pp. 81-95.

4. "A propósito de un libro sobre relaciones entre ciencia y religión", in *Anales Valentinós*, III/5,1977, pp. 59-173.

5. "La teología transcendental. El más elevado punto de vista de la filosofía transcendental kantiana", in *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, XIII,1978, pp. 47-66.

6. "Apuntes sobre la concepción y método de una ética filosófica", in *Pensamiento*, XXXVI/143,1980, pp. 339-352.
7. "Racionalidad y fe religiosa", in *Iglesia viva*, 87/88,1980, pp. 297-325.
8. "Juicio ético de la realidad económico-social", in *Misión abierta*, nº extra,1981, pp. 31-40.
9. "El lugar de Dios en el sistema transcendental kantiano", in *Pensamiento*, XXXVII/148,1981, pp. 401-416.
- 10."La 'Crítica de la razón pura': una reflexión acerca de la razón sistemático-teleológica", in *Teorema*, 1982.
11. "Pragmática transcendental y responsabilidad solidaria en Apel", in *Estudios filosóficos*, XXXI/87,1982, pp. 321- 336.
12. "El concepto de 'crítica' en la filosofía transcendental de Kant", en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, IX,1982, pp. 5-22.
- 13."Fundamentar la moral", in *Iglesia viva*, 102,198), pp. 605-630.
14. "Tendencias dominantes de la ética en el mundo de hoy", in *Laicado*, 63, 1983, pp. 9-21.
15. "Historia de la Filosofía: ¿historia o filosofía?", in *Cuadernos de filosofía y ciencia*, 3,1983, pp. 17-27.
- 16."Fin como *telos* y fin como función en N. Luhmann", in *Cuadernos de filosofía y ciencia*, 4,1983, pp. 243-255.
17. "¿Es posible una fundamentación filosófica de los juicios morales?", in *Pensamiento*, vol. 40, nº 157, 1984, pp. 55-76.
18. "Reto y ambigüedades de la Ilustración", in *Actas del Tercer Simposio de Teología Histórica*, Valencia, 1984, pp. 33-49.
19. "Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus Postumum Kants", en *Kant-Studien*, 75 Jg. Heft 3,1984, pp. 280-293.
- 20."El quehacer ético", in *Diálogo filosófico*, 1,1985, pp. 35-44.
- 21."La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica transcendental?", in *Estudios filosóficos*, vol. XXXIV, Nº 85, pp. 83-114.
22. "Rehabilitación de la razón práctica desde la ética de la ciencia", in *Sistema*, 67,1985, pp. 97-107.

23. "Ernst Bloch. El bien supremo como condición de sentido y patria de la identidad", in *Quaderns de filosofia i ciencia*, 7,1985, pp. 57-71.
24. "Moral civil en nuestra sociedad democrática", in *Razón y fe*, 1.046,1985, pp. 353-364.
25. "Razón dialógica y responsabilidad solidaria en K.O. Apel", in: J.M. Almarza (ed.), *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, Salamanca, 1985, Fundación F. Ebert e Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, pp. 145-191.
26. "Ética y política", en *Acontecimiento*, 3,1985, pp. 35-46.
27. "La justificación ética del derecho como tarea prioritaria de la filosofía política. Una discusión desde John Rawls", in *Doxa*, 2 (1985), pp. 129-144.
28. "Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana", in *Pensamiento*, vol. 42, nº 166,1986, pp. 181- 192.
29. "Presupuestos morales en las teorías de la democracia", in *Revista de filosofía y de didáctica de la filosofía*, 4,1986, pp. 9-14.
30. "La calidad moral del principio ético de universalización", in *Sistema*, 77, 1987, pp. 111-120.
31. "La teleología kantiana: naturaleza, libertad, historia", in *Actas del II Congreso de Filosofía del País Valenciano*, 1986, pp. 139-150.
32. "El porvenir de la filosofía moral", in *Actas del II Encuentro Hispano-Mexicano de Filosofía Moral y Política*, CSIC, Instituto de Filosofía, Madrid, 1988, pp. 244- 252.
33. "Dignidad y no precio: más allá del economicismo", in E.Guisán (ed.), *Grandeza y miseria de la ética postkantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 140-166.
34. "Legitimación del Estado y tecnología social", in *Estudios filosóficos*, nº 102,1987, pp. 355-368.
35. "Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik? Der eigentümliche Deontologismus der praktischen Vernunft", in K.O. Apel (Hg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1990, pp. 320-352.
36. "Una ética del carácter y de la felicidad", in *Anthropos*, número dedicado a la persona y obra de J. L. Aranguren, nº 80,1988, pp. 42-45.
37. "La ética comunicativa de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas", in: V. Camps (ed.), *Historia de la filosofía moral y política*, Barcelona, Crítica, vol. III, 1989, pp. 533-576.
38. "La reconstrucción de la razón práctica. Más allá del procedimentalismo y el sustancialismo", in *Estudios filosóficos*, nº 104,1988, pp. 165-193.

39. "La democracia como modelo de organización social y como forma de vida", in *Iglesia viva*, nº 133, 1988, pp. 41- 54.
40. "El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de Immanuel Kant", in *Revista de Estudios políticos*, nº 59, 1988, pp. 49-64.
41. "Límites y virtualidades del procedimentalismo moral y jurídico", in *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Granada, nº 28, 1988, pp. 43-63.
42. "Pragmática formal y derechos humanos", in: J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989. pp. 125-133.
43. "El ethos democrático: entre la anarquía y el Leviatán", in *Actas del Simposio sobre Sociedad civil y Estado*, Madrid, Fundación Ebert e Instituto Fe y Secularidad, 1988, pp. 85-97.
44. "Sobre 'La obediencia al derecho' de Eusebio Fernández", in *Anuario de Filosofía del Derecho*, V, 1988, pp. 513- 522.
45. "Estudio Preliminar" a Immanuel KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. XV-XCI.
46. "Por una Ilustración feminista", in *Leviatán*, nº 35, 1989, pp. 101-111.
47. "De lo femenino y lo masculino. Notas para una filosofía de la Ilustración", in *Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Universidad Autónoma de Madrid, 1989, pp. 291-302.
48. "El contrato social como idea regulativa", in *Actas del Seminario sobre Kant*, Madrid, Instituto de Filosofía, CSIC, 1989.
49. "La razón práctica como herencia de la Ilustración", in *Enrahonar*, 17, 1991, 31-42.
50. "El deontologismo ético: en favor de la libertad, la igualdad y la solidaridad", in *Anthropos*, nº 96, 1989, pp. 22-27.
51. "Autobiografía intelectual de Adela Cortina", in *Anthropos*, nº 96, 1989, pp. 9-16.
52. "La moral como forma deficiente de derecho", in *Doxa*, nº 5, 1988, pp. 69-85.
53. "Más allá del colectivismo y el individualismo: autonomía y solidaridad", in *Sistema*, nº 96, 1990, pp. 3-17.
54. "El individualismo de izquierdas: ¿una moral para el 2000?", in *Iglesia viva*, nº 140/141, 1989, pp. 233-250.
55. "Ética de la Modernidad Crítica", in *Actas de la Semana sobre 'Sentido de la vida y valores'*, Universidad de Deusto, 1989, pp. 75-89.

56. "Diskursethik und Menschenrechte", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, LXXVI/1, 1990, pp. 37-49.
57. "Ecologismo y derechos de los pueblos", in *Claves de Razón práctica*, nº 8, 1990, pp. 28-36.
58. "Del socialismo científico al emotivismo político", in *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XVII, 1990, pp. 65-78.
59. "Justicia y solidaridad. Las virtudes de la ética comunicativa", in *Ética en América Latina. VI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, junio de 1990, Bogotá, USTA, 1991, pp. 27-45.
60. Respuesta a la Encuesta a intelectuales y políticos, in *Sistema* nº 100, 1991, pp. 207-210.
61. "Elías Díaz: Ética contra política. Los intelectuales y el poder", in *Sistema*, nº 101, 1991, pp. 147-155.
62. "Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico", in: K.O. Apel/A.Cortina/J. De Zan/D. Michelin (eds), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 219-240.
63. "Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad", in K.O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 9-33.
64. "El formalismo en la ética y la ética formal de los bienes", in: J. Muguerza/F. Quesada/R. Rodríguez (eds.), *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 105-122.
65. "Moral creyente y Ética laica: implicaciones y desmarques", in *Sal Terrae*, tomo 79, 7/8, 1991, pp. 531-540.
66. "Bueno, pero ¿qué es el socialismo?", in *Claves de razón práctica*, 16, 1991, pp. 34-39.
67. "Ètica i política", in *La responsabilitat social dels filòsofs*, Barcelona, Fundació "la Caixa", 1991, pp. 83-102.
68. "Würde, nicht Preis: Jenseits des Ökonomizismus", in: J. Muguerza (Hrsg.), *Ethik aus Unbehagen. 25 Jahre ethische Diskussion in Spanien*, Freiburg/München, Alber, 1991, pp. 209-232.
69. "Más allá del fideísmo y el laicismo. Los haberes de la racionalidad práctica", in Varios Autores, *Euroizquierda y Cristianismo*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1991, pp. 165-172.
70. "Ecology and Peoples' Rights", in: A. Ofsti (ed.), *Ecology and Ethics*, Nordland Akademi for Kunst og Vitens kap, Trondheim, 1992, pp. 55-71.

71. "Ética filosófica", in M. Vidal, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 145-166.
72. "Ethik ohne Moral. Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik?", in K.O. Apel/M. Kettner, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pp. 278-296.
73. "Das kritische Potential des Universalismus", in *Ethik und Sozialwissenschaften*, 3, 1992, 221-223.
74. "Izquierda sin dogmas: un socialismo procedimental", in *Sistema*, nº 108, 1992, pp. 41-56.
75. "La democracia como razón de ser de Europa", in *Recerca*, nº 3, 1992, pp. 65-76.
76. "Razón positivista y razón comunicativa en la ética", in *Reexamen del neopositivismo*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1992, pp. 79-90.
77. "Universalismo ilustrado e identidad europea. ¿Es el patriotismo una virtud?", in *La idea de Europa. Una aproximación filosófica*, Coloquio Hispano-Francés de Filosofía, 1992.
78. "L'ètica democràtica davant les contradiccions del liberalisme polític actual", in *Cristianisme i societats avançades*, Barcelona, Editorail Cruïlla y Fundació J. Maragall, 1992, pp. 17-32.
79. "Ética del discurso y democracia participativa" in *Sistema*, nº 112, 1993, pp. 25-40.
80. "Democracia: el dogma de nuestro tiempo", in *Claves de razón práctica*, nº 29, 1993, pp. 25-32.
81. "Ética comunicativa", in V. Camps/O. Guariglia/F. Salmerón, *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 177-200.
82. "La ética de una nueva sociedad civil: de los derechos a las responsabilidades", in *Sal Terrae*, nº 958, 1993, 423-436.
83. "Diskursethik und partizipatorische Demokratie", in *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Herausgegeben von A. Dorschel, M. Kettner, W. Kuhlmann und M. Niquet, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993, 238-256.
84. "El neoindividualismo: una ética indolora para unos, dolorosa para los más", in *Diálogo filosófico*, nº 27, 1993, pp. 343-351.
85. "La persona como interlocutor válido. Virtualidad de un concepto 'transformado' de persona para la bioética", in F. Abel - C. Cañón (eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*, UPC/FIUC, Madrid, 1993, pp. 143-158.

86. "La moral del camaleón. En torno a la fundamentación filosófica de lo moral", in *Aula de Cultura*, El Correo Español El Pueblo Vasco, Bilbao, 1993, pp. 25-36.
87. "Morales racionales de mínimos y morales religiosas de máximos", in *Iglesia viva*, nº 168, 1993, pp. 527-543.
88. "El paradigma ético del Estado contemporáneo", in *La corrupción al descubierto*, República de Colombia, Ministerio de Gobierno, 1994, pp. 105-124.
89. "Del Estado de bienestar al Estado de justicia", in *Claves de razón práctica*, nº 41, 1994, 12-20.
90. "Ética de la sociedad civil: un antídoto contra la corrupción", in *Claves de razón práctica*, nº 45, 1994, 24-31.
91. "Bioética y nuevos derechos humanos", en José M^a Sauca (ed.), in *Problemas actuales de los derechos fundamentales*, Universidad Carlos III, Madrid, 1994, 441-456.
92. "Ética discursiva y democracia política", in *Revista Colombiana de Psicología*, nº 2, 1993, 107-116.
93. "Individu i solidaritat", en *Perspectives de la modernitat avançada*, X. Arbós i A. Castiñeira (dirs.), in Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Barcelona, 1994, 327-339.
94. "Ética discursiva en el ámbito de la información", in *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, E. Bonete (coord.), Tecnos, Madrid, 1995, 134-153.
95. "Paz y democracia", in *Teoría de la paz*, V. Martínez (ed.), Nau Llibres, Valencia, 1995, 55-72.
96. "Presupuestos morales del estado social de derecho", in *Ética y conflicto*, C. Motta, TM Editores, 1995, Bogotá, 185-206.
97. "Ética empresarial y opinión pública", in *Claves de razón práctica*, nº 56, 1995, pp. 48-55.
98. "The General Public as the Locus of Ethics in Modern Society", in Peter Ulrich/Charles Sarasin (eds.), *Facing Public Interest. The Ethical Challenge to Business Policy and Corporate Communications*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, 1995, pp. 43-58.
99. "La educación del hombre y del ciudadano", in *Revista Iberoamericana de Educación*, nº 7, 1995, pp. 41-64.
100. "Los derechos humanos a examen", in *Ética, Discurso, Conflictividad*, Universidad Nacional de Río Cuarto, 1995, pp. 239-247.
101. "En la dirección del progreso", in *Temas para el debate*, nº 13, 1995, 56-58.

102. "Ciudadanía social", in *Temas para el debate*, nº 16, 1996, 7-8.
103. "Moderne Unternehmensethik: eine kritische Ethik der unternehmerischen Tätigkeit", in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 82/Heft 1, 1996, 88-101.
104. "En torno a la fundamentación filosófica de lo moral", in *Naturaleza e liberdade*, Oporto, 1995, 53-64.
105. "Ética aplicada y democracia radical", in *El trabajo filosófico de hoy en el Continente*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, 1995, pp. 929-940.
106. "Què és el liberalisme social?", in: A. Castiñeira (dir.), *El liberalisme i els seus crítics*, Temes Contemporanis/Proa, Barcelona, 1996, pp. 207-220.
107. "La innovación y los valores éticos", in *Innovación y cambio*, Forum Deusto, Universidad de Deusto, 1996, pp. 49-64.
108. "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", in *Isegoría*, nº 13, 1996, pp. 119-134.
109. "Éticas del deber y éticas de la felicidad", in *Ética y Estética en X. Zubiri*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 49-62.
110. "Ética y violencia política", in *Sistema*, 132/133, 1996, pp. 57-71.
111. "Ética civil y cultura de la tolerancia", in *Cultura de la tolerancia*, Madrid, BAC Popular, 1996, pp. 13-27.
112. "La regeneración moral de la sociedad y de la vida política", in *Corrupción y Ética*, Universidad de Deusto, Cuadernos de Teología Deusto, nº 9, Bilbao, 1996, pp. 29-37.
113. "Ética de la empresa", in *Sal Terrae*, 1996, pp. 573-584.
114. "La ética cívica como ética de mínimos", in L. Núñez (ed.), *Ética pública y moral social*, Madrid, Noesis, 1996, pp. 89-100.
115. "Ciudadanía social y multicultural", in J.F. Tezanos (ed.), *La democracia postliberal*, Madrid, Sistema, 1996, pp. 131-146.
116. "Comités de ética", in O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid, Trotta/CSIC, 1996, pp. 291-306.
117. "Filosofía republicana: el giro aplicado en la filosofía", in J.A. Estrada y J.A. Pérez Tapias (eds.), *¿Para qué filosofía?*, Granada, Publicaciones de la Universidad de Granada, 1996, pp. 343-355.
118. "Democracia y movimientos sociales", in *Temas para el Debate*, 27, 1997, pp. 27-30.

119. "Una ética estructurista del carácter y la felicidad (perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)", in *Isegoría*, 15,1997, pp. 93-108.
120. "Resolver conflictos, hacer justicia", in *Cuadernos de Pedagogía*, 257, 1997, pp. 54-56.
121. "La formació moral i cívica", in *Perspectiva escolar*, 212,1997, pp. 20-26.
122. "Ética de la sociedad civil. ¿Un antídoto contra la corrupción?", in F.J. Laporta y S. Álvarez (eds.), *La corrupción política*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 253-270.
123. "La paz en Kant: Ética y Política", in V. Martínez Guzmán (ed.), *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, Valencia, Nau Llibres, 1997, pp. 69-81.
124. "Les claus de la bioètica", in *Mètode*, 17, 1997, pp.26-27.
125. "Ciudadanía económica", in A. Guerra, M. Soares, M. Rocard y otros, *Una nueva política social y económica para Europa*, Madrid, Editorial Sistema, 1997, pp. 31-53.
126. "Particularisme i universalisme: hem d'universalitzar els valors i els drets occidentals?", in M. Dueñas (ed.), *Xoc de civilitzacions*, Barcelona, Temes Contemporanis/Proa, 1997, pp. 193-202.
127. "Bioética y ética discursiva", in *La bioética en la encrucijada*, editado por la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, Madrid, 1997, pp. 47-58.
128. "Ética de la Administración Pública", in *Jornadas sobre ética pública*, Ministerio de Administraciones Públicas, Madrid, 1997, pp. 61-72.
129. "Universalizar la aristocracia. Por una ética de las profesiones", in *Claves de razón práctica*,1997, pp. 46-52.
130. "La ética: un negocio rentable para la empresa", in *Debats Tecnològics*, nº 5, 1997, pp. 92-97 (versão em catalão, pp. 39-47).
131. "Ética y empresa. Introducción", in *Ética y empresa: una visión interdisciplinar*, Madrid, Fundación Argentaria / Visor, 1997, pp. 9-25.
132. "Presupuestos éticos del quehacer empresarial", in A. Cortina (dir.), *Rentabilidad de la ética para la empresa*, Madrid, Fundación Argentaria/Visor, 1997, pp. 13-36.
133. "Ciudadanía social cosmopolita", in *Temas para el debate*, nº 37, 1997, pp. 8-9.
134. "Problemas éticos de la información disponible, desde la ética del discurso", in Lydia Feito (ed.), *Estudios de Bioética*, Madrid, Dykinson, 1997, pp. 43-55.
135. "Ética, moral y comportamiento", in *Revista de treball social*, nº 146,1997, pp. 23-35.

136. "Fundamentación de la ética", in *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, pp. 445-453.
137. "El potencial ético de la sociedad civil", in *Debats*, nº 61, 1997, pp. 17-24.
138. "Radikale Demokratie und Anwendungsethik", in J.-P. Harpes/W. Kuhlmann (Hrsg.), *Zur Relevanz der Diskursethik*, Münster, LIT, 1997, pp. 337-350.
139. "Ética civil: entre los mínimos de justicia y los máximos de felicidad", in Lección inaugural del Curso Académico 1997-98, Universitat Ramon Llull, pp. 3-16.
140. "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", in R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, IKO-Verlag, Frankfurt, 1998.
141. "Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio", in Fundación Juan March, Boletín informativo, nº 277, 1998, pp. 3-10.
142. "Estado y ciudadanía", in *Temas para el debate*, nº 40, 1998, pp. 41-44
143. "Valores universales y diversidad cultural en la tradición dialógica mediterránea", in M. Àngels Roque (ed.), *Identidades y conflicto de valores*, Barcelona, Icaria, pp. 63-69.
144. "L'éthique appliquée comme herméneutique critique des activités humaines", in *La vie des normes & l'esprit des lois*, sous la direction de L.K. Sosoe, Harmattan, Paris, 1998, pp. 151-168.
145. "¿Qué son los valores y para qué sirven?", in *Temas para el debate*, nº 42, 1998, pp. 20-22.
146. "Ética, tecnología y salud", in M^a M. García (ed.), *Ética y salud*, Escuela Andaluza de Salud Pública, Granada, 1998, pp. 25-38.
147. "Sociedad civil", in A. Cortina (dir.), *10 palabras clave en Filosofía Política*, VD, Estella, 1998, pp. 353-388.
148. "Weltwirtschaftsethik in radikaldemokratischer Perspektive", in Th. Maak/Y. Lunau (Hrsg.), *Weltwirtschaftsethik*, Haupt, Bern/Stuttgart/Wien, 1998, pp. 139-154.
149. "Business Ethics in the Catholic Value System: The Spanish Case", in B.N. Kumar/H. Steinmann (eds.), *Ethics in International Management*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1998, pp. 401-417.
150. "Ciudadanía activa", in *Temas para el debate*, nº 47, 1998, pp. 20-23.

151. "Der Status der Anwendungsethik. Kritische Hermeneutik der menschlichen Aktivitäten", in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 84, 1998, 3. Quartal, Heft 3, pp. 392-404.
152. "Ética intercultural. Una aproximación desde Europa", in *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Ediciones Encuentro/Fundación Argentaria, 1998, pp. 34-53.
153. "¿Qué es una persona moralmente educada?", in Félix García Moriyón (ed.), *Crecimiento moral y Filosofía para niños*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998, pp. 15-33.
154. "El poder comunicativo. Una propuesta intersexual frente a la violencia", in V. Fisas (ed.), Barcelona, Icaria, 1998, 27-41.
155. "Juicio ético sobre el neoliberalismo", in *Neoliberalismo y Cristianismo*, XVIII Congreso de Teología, 10-13 septiembre 1998, Evangelio y Liberación, Madrid, 1998, pp.31-47.
29
156. "La concepción de la ciudadanía en la sociedad actual", in *Eduació i canvi social*, Ajuntament de Sabadell, Projecte Educatiu de Sabadell, 1999, pp. 89-107.
157. "Ciudadanía, Estado y Democracia", in *En Temes para el debate*, nº 54, 1999, pp. 31-34.
158. "La ética de los políticos en la modernidad crítica", in R.R. Aramayo/J.L. Villacañas (comps.), *La herencia de Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, pp. 285-302.
159. "Derechos humanos y discurso político", in Graciano González (coord.), *Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica*, Madrid, Tecnos, 1999, pp.36-55.
160. "Reflexiones éticas en torno al nacionalismo", in *Sal Terrae*, 1.023,1999, 381-392.
161. "Autoridad, responsabilidad y libertad en el proceso educativo", in A. Ollero (coord.), *Valores en una sociedad plural*, Madrid, Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 1999, pp.149-172.
162. "El futuro de los derechos sociales", en San Sebastián, Ararteko (Jornadas en San Sebastián), Ararteko, pp.51-74.
163. "Pragmática trascendental", in M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Trotta/CSIC, Madrid, 1999, 137-166.
164. "Ética y sociedad. Entre los mínimos de justicia y los máximos de felicidad", in *Congreso de Bioética de América Latina y el Caribe*, Bogotá, CENALBE, 1999, 3-15.

165. "Ciudadanos del mundo. Las exigencias del universalismo ético", in *Laguna. Revista de Filosofía*, número extraordinario, 1999, 47-56.
166. "Ética y Bioética", in *Temas para el Debate*, nº 57-58, 1999, 27-30.
167. "Karl-Otto Apel sobre el tópico 'Filosofía, ¿para qué?'", in *Anthropos*, nº 183, 1999, pp.40-44.
168. "Éthique de la discussion et fondation ultime de la raison", in A. Renaut (dir.), *Historie de la philosophie politique*, Tome V: *Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, pp.185-229.
169. "El comunitarismo universalista de la filosofía Kantiana", in J. Carvajal (coord.), *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp.241-252.
170. "Ciudadanía, democracia y partidos políticos", in *Temas para el Debate*, nº 61, 1999, pp. 20-24.
171. "La empresa ante la crisis del estado de bienestar", in *La empresa ante la crisis del Estado del Bienestar*, Miraguano Ediciones, Madrid, 1999.
172. "Ética de la empresa informativa", in Cuadernos del C.A.C. nº 6, 1999. Páginas 3-9.
173. "Ética del consumo", in J.A. Gimeno (coord.), *El consumo en España: un panorama general*, Madrid, Fundación Argentaria/ Editorial Visor, 2000, 203-213.
174. "Actualitat de la bioètica", in *Saó*, pp. 22-24, 242, 2000.
175. "Mujer, Economía familiar y Estado del Bienestar", in VVAA, *Dimensiones económicas y sociales de la familia*, Madrid, Fundación Argentaria/Visor, 2000, pp. 253-268.
176. "El protagonismo de los ciudadanos en una sociedad mediática", in J. De Lorenzo (ed.), *Medios de comunicación y sociedad: de información a control y transformación*, Universidad de Valladolid, 2000, pp.45-76.
177. "Bioética cívica en sociedades pluralistas", in *Revista de Derecho y Genoma Humano*, nº 12 (2000), pp. 21-27
178. "Ética y política: moral cívica para una ciudadanía cosmopolita", in *Endoxa*, nº 12, 2000, pp. 733-749.
179. "De los derechos a las responsabilidades, del contrato al reconocimiento", in *Alfa*, 2000, pp.13-24.
180. "Justicia y mercado" in J. Rubio, J.Mª Rosales y M. Toscano (eds.), *Retos pendientes en Ética y Política*, Revista Contrastes, 2000, pp. 217-226.

181. El asociacionismo: el capital de los pueblos“ in *Dossiers Barcelona Associacions*, 42, 2000, pp. 51-60.
182. “Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio” in J. Muguerza y P. Cerezo, *La filosofía, hoy*, Barcelona, Crítica, 2000, pp.179-190.
183. “¿Educación para el patriotismo o para el cosmopolitismo?”, in A. Cortina (coord.), *La educación y los valores*, Madrid, Fundación Argentaria / Biblioteca Nueva, 2000, pp. 61-80.
184. “El universo de los valores”, in A. Cortina (coord.), *La educación y los valores*, Madrid, Fundación Argentaria / Biblioteca Nueva, 2000, pp. 15-36.
185. “Civil Ethics and the Validity of Law”, in *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 3, 2000, pp. 39-55.
186. “Multikulturelle Bürgerschaft”, in J.P Harpes & L.K. Sosoe (Hg.), *Demokratie im Focus*, Münster, Litt Verlag, 2001, pp. 105-120.
187. “El protagonismo de los ciudadanos. Dimensiones de la ciudadanía”, in A. Cortina / J. Conill (eds.), *Educación en la ciudadanía*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 2001, pp. 13-30.
188. “Sociedad civil y democracia radical”, in J. A. Zamora (coord.): *Radicalizar la democracia*, Estella, Verbo Divino, 2001, 19-46.
189. “El horizonte ético de la Unión Europea”, in J. Leguina (coord.), *Paisanos de Kafka*, Comunidades Europeas, 2001, pp. 69-83.
190. “Cómo educar en la paz”, in SIQUEM, Valencia, 2001, pp. 41-52.
191. “Religión y Ética civil”, in R. Jáuregui/C. García Andoin (eds.), *Tender Puentes*, Bilbao, Desclée de Brouwer/ Fundación Pablo Iglesias, 2001, pp. 345- 354.
192. “Novo enfoque da responsabilidade social para o que deve ser feito em relação à pobreza mundial e seu contexto de proximidade”, in *IV Encontro Internacional de Fundações Privadas Terceiro Sector*, Porto Alegre, 2001, pp. 281-291.
193. “Razones del corazón. La educación del deseo”, in *Claves de Razón Práctica*, vol. 113, 2001, pp. 56-61.
194. “La ética del consumo”, in *Temas para el debate*, vol. 76, 2001, pp. 18-21.
195. “Assumir responsabilitats globals”, in *Idees*, vol. 8, 2001, pp. 178-188.
196. “La manida palabra ética”, in *Contrastes*, vol. 15, 2001, pp. 178-188.
197. “Les raisons du Coeur. L’Éducation du désir”, revista *Transversalités*, vol. 80, 2001, pp. 75-88.

198. "Educación y sociedad", in *Sal Terrae*, vol. 1048, 2001, pp. 637-648.
199. "Consideraciones en torno a la desigualdad", in *FRC. Revista de Debat Polític*, 2001, pp. 6-17.
200. "La empresa sanitaria: Gestión ética, en *Gestión y derecho sanitario. Health Law and Management*, I Jornadas Internacionales", in Fundación Mapfre Medicina, Sevilla, 2001, pp. 31-40.
201. "Educación y globalización. ¿Educar para la ciudadanía política o para la cosmopolita?", in *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, vol. II/2, 2001, pp. 3-18.
202. "La actividad empresarial al servicio de las personas", in *Dirección y progreso*, vol. 177, 2001, pp.47-49.
203. "El vigor de los valores morales para la convivencia", in "La convivencia en los centros escolares como factor de calidad. Construir la convivencia", *Revista Consejo Escolar del Estado*, Ministerio de Educación, 2001, pp. 31-52.
204. "La ética de las organizaciones sanitarias", in *Revista de Gerencia y Políticas de salud*, vol. 3, 2002, pp. 6-14.
205. "Les raisons du coeur: l'éducation du désir", in Alfredo Gómez-Muller (ed.), *Du Bonheur comme question éthique*, París, L'Harmattan, 2002, pp. 41-60.
206. "Citoyenneté interculturelle active", in Lukas K. Sosoe (dir.), in *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, París, L'Harmattan, 2002, pp. 515-524.
207. "Valores cívicos para un desarrollo de la democracia", in José Félix Tezanos (ed.), *Clase, estatus y poder en las sociedades emergentes*, Madrid, Sistema, 2002, pp. 599-616.
208. "Bioética transnacional como quehacer público", in Jorge Ferrer y Julio Martínez (eds.), *Bioética: un diálogo plural*, Madrid, UPC, 2002, pp. 541-554.
209. "Cittadinanza cosmopolita: dai diritti alle responsabilità", in Giancarlo Mazzocchi/ Andrea Villani (eds.), *Dibattito sulla globalizzazione*, Milán, Franco Agnelli, 2002, pp. 277-289.
210. "Bürgerschaftsbegriff aus der Sicht der Diskursethik. Patriotismus oder Kosmopolismus?", in *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, pp. 257-271.
211. "La ética de las empresas no lucrativas", Madrid, Fereno, 2002, pp. 6-16.

212. “La ética del voluntariado”, in Comité Español de Coordinación de las Acciones del Voluntariado, *Memoria de Actividades del Año Internacional del Voluntariado*, Madrid, 2002, pp. 65-68.
213. “Ciudadanía Intercultural”, in Jesús Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002, pp. 35-42.
214. “Cambio en los valores del trabajo”, (com J. Connil), in *Sistema*, núm. 168, 2002, pp. 3-15.
215. “Editors' Introduction: Business Ethics in the information and Communication Society” (junto con Juan Carlos Siurana (Guest Editors)), *Journal of Business Ethics*, núm. 39, 2002, pp. 1-2.
216. “Ir a la raíz”, in *Temas para el debate*, núm. 96, 2002, pp. 52-54.
217. “Educación y sociedad”, in *Compluteca*, núm. 41, 2002, pp. 48-51.
218. “Das Prinzip Mit-Verantwortung im Spannungsfeld von Politik , Recht und Moral”, in Dietrich Böhler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk (Hg.), *Reflexion und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003, pp. 13-44.
219. “El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional”, in Adela Cortina y Domingo García-Marzá (eds.), *Razón Pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003, pp. 13-44.
220. “Las tres edades de la ética empresarial”, in Adela Cortina (ed.), *Construir Confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 17-38.
221. “Republicanismo moral y educación”, in Jesús Conill y David A. Crocker (eds.), *Republicanismo y educación cívica*, Granada, Editorial Comares, 2003, pp. 257-267.
222. “Ética transnacional e cidade cosmopolita”, in Jean - Christophe Merle y Luiz Moreira (orgs.), *Direito e Legitimidade*, Sao Paulo, Landy, 2003, pp. 274-287.
223. “Claves para un desarrollo de la democracia”, in Alfonso Guerra y Jose Félix Tezanos (eds.), *Alternativas para el siglo XXI*, Madrid, Sistema, 2003, pp. 411-423.
224. “Código ético” in Antonio Ariño (ed.), *Diccionario de la solidaridad*, Valencia, Bancaja, 2003, pp. 109-118.
225. “Lo público y lo privado en la solidaridad”, in José Felix Tezanos, Jose M^a Tortosa y Antonio Alaminos (eds.), *Tendencias en desvertebración social y en políticas de solidaridad*, Madrid, Sistema, 2003, pp.191-205.
226. “La Universidad desde una perspectiva ética”, in Fco. Javier Peña (ed.), *Ética para la sociedad civil*, Universidad de Valladolid, 2003, pp. 39-66.

227. "El estatuto de la ética aplicada: hermenéutica crítica de las actividades humanas", in Graciela Fernández (comp.), *El giro aplicado de la ética*, Buenos Aires, UNLA, 2003, pp. 59-76.
228. "Una ética global de la responsabilidad", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, núm. 59, 2003, pp. 33-45.
229. "Bioética o ética do discurso", in *Razao e Fé*, núm. 5, 2003, pp. 5-20.
230. "El capital social: la riqueza de las naciones", in *Revista Fundações*, núm. 10, 2003, pp. 71-84.
231. "Ética cívica y ética de mínimos: el papel de las fundaciones donantes", in *Los desafíos de las Fundaciones Donantes en la Construcción de Capital Humano y Justicia Social*, Santiago de Chile, Fundación PROhumana, 2004, pp. 27-37.
232. "Virtualitäten einer erneuerten Diskursethik für die Bioethik" in Niels Gottschalk-Mazouz (Hg.), *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, pp. 65-80.
233. "Fundamentos filosóficos del Principio de Precaución", in Carlos Romeo (ed.), *Principio de Precaución, Biotecnología y Derecho*, Granada, Editorial Comares, 2004, pp. 3-17.
234. "Viabilidad de la ética en el mundo actual", in M^a Eugenia Sánchez (coord.), *Las universidades de América Latina en la construcción de una globalización alternativa*, Puebla (México), Universidad Iberoamericana de Puebla, 2004, pp. 59-80.
235. "Ciudadanía activa en una sociedad mediática", in Jesús Conill y Vicent Gozálviz (Coords.), *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004, pp. 11-32.
236. "Una ética transnacional de la corresponsabilidad", in Vicente Serrano (ed.), *Ética y globalización*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 15-32.
237. "La sociedad de la información y el protagonismo de las empresas", in A. Guerra y J.F. Tezanos (eds.), *Políticas económicas para el siglo XXI*, Madrid, Sistema, 2004, pp. 323-336.
238. "Los fundamentos relacionales del orden político en Suárez", in Varios, *Der ist der Mann". Homenaje al Profesor Salvador Castellote*, Valencia, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", 2004, pp. 89-104.
239. "La globalización y el consumo", in Joaquín Estefanía (coord.), *Hacia una nueva identidad*, Madrid, Fundación Santander Central Hispano, 2004, pp.143-164.
240. "La ética dialógica ante el problema de la violencia", in Francisco J. Alarcos (ed.), *La moral cristiana como propuesta. Homenaje al Profesor Eduardo López Azpitarte*, Madrid, S. Pablo, 2004, pp. 661-682.

241. "La identitat ética cristiana en un món plural", in Antoni Matabosch (ed.), *El cristianisme en una societat plural*, Barcelona, Cruïlla, 2004, pp. 55-68.
242. "Un amigo a carta cabal" (con Jesús Conill), in *Memoria de vida. Joseph Maria Blasco Soriano*, Ajuntament d'Estivella, 2004, pp. 199-201.
243. "Auf dem Weg zu einer durch die erfahrende Vernunft erweiterten Wirtschaftsethik" in Peter Ulrich/Markus Breuer (Hg.), *Was bewegt die St. Galler Wirtschaftsethik? Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik*, Nr. 100 (2004), pp. 4-7 (A. Cortina & Jesús Conill).
244. "Educar en un cosmopolitismo arraigado", in *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 30, 2003, pp. 61-70.
245. "Educar personas y ciudadanos democráticos", in *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 38, 2004, pp. 29-46.
246. "Tareas de una Bioética Latina", in *Jurisprudencia Argentina*, Número Especial dedicado a "Bioética", 2004-IV, fascículo nº 5, pp. 9-16.
247. "Principios éticos en la investigación sobre células troncales", in *Monografía Humanitas*, nº 4 (2004) sobre "Investigación con células troncales", dirigido por el Prof. Carlos Romeo Casabona, 71-82. Edita: Fundación Medicina y Humanidades Médicas (Barcelona).
248. "La participación de las mujeres en la vida pública", in *Razón pública. Aministía Internacional Argentina*, nº 1, 2004, pp. 15-25.
249. "Viabilidad de la ética en el mundo actual", in *Prometeo. Revista mexicana de psicología humanista y desarrollo humano*, nº 41, 2004, pp. 56-64.
250. "El compromiso ético de la empresa", in *Temas para el Debate*, nº 111, 2004, pp. 32-35.
251. "Öffentliche Vernunft und Anwendungsethiken. Neue Wege der praktischen Vernunft in einer pluralistischen Gesellschaft", in Wolf Kellerwessel, Wolf-Jürgen Cramm, David Krause, Hans Christoph Kupfer (Hrs.), *Diskurs und Reflexion*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, pp. 59-81.
252. ¿Existe una Bioética Latina", in M^a Teresa López de la Vieja (ed.), *Bioética. Entre la Medicina y la ética*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, pp. 149-160.
253. "El futuro del cristianismo en una sociedad plural", *Veritas*, Valparaíso (Chile), nº 13, 2005, pp. 89-102.
254. "Ética de la empresa, no sólo responsabilidad social", in *Revista de empresa*, María de Molina, 12, bajo (28026 Madrid), nº 11, 2005, pp. 40-49.

255. A. Cortina y J. Conill, "Ética, empresa y organizaciones sanitarias", in P. Simón (ed.), *Ética de las organizaciones sanitarias*, Madrid, Triacastela, 2005, pp. 15-32.
256. "Cosmopolitismo y paz. La brújula de la razón en su uso político", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2005, vol.61, pp. 379-396.
257. "Ética de la empresa, no sólo responsabilidad social", in *Revista de empresa*, María de Molina, 12, bajo (28026 Madrid), nº 11, 2005, pp. 40-49.
258. "Profesionalidad", P. Cerezo (ed.), in *Democracia y Virtudes Cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 361-382.
259. "A la espera de tus noticias", in Varios Autores, *50 Cartas a Dios*, Madrid, PPC, 2005, pp. 55-58.
260. "La filosofía kantiana de la paz", A. Andaluz (ed.), in *Kant. Razón y Experiencia*, UPS, 2005, pp. 589-604.
261. "Ética y Tercer Sector", en José Luis García Delgado (dir.), in *La Economía Social en España*, vol. III, Madrid, Fundación ONCE, 2005, pp. 99-107.
262. "El protagonismo de la sociedad civil: ciudadanía y empresa en el horizonte de la globalización", in *Conferencias Presidenciales de Humanidades*, Santiago de Chile, pp. 177-214.
263. "The Public Role of Bioethics and the Role of the Public", Christophe Rehmann-Sutter, Marcus Düwell and Dietmar Mieth (eds.), *Bioethics in Cultural Contexts. Reflections on Methods and Finitude*, The Netherlands, Springer, cap. 11, pp. 165-174.
264. "El legado práctico de Kant. La huella de Kant en nuestra ética, política y religión", in Manuel Cândido Pimentel/Carlos Morujão/Miguel Santos Silva, *Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, Lisboa, Universidade Catolica Editora, 2006, pp. 11-26.
265. "La revalorización de lo humano en un mundo individualista e interdependiente", in Varios Autores, *Desafíos y oportunidades del siglo XXI*, México, CEMEX, 2006, pp. 33-47.
266. "Educación en valores y ciudadanía", Miquel Martínez/Guillermo Hoyos (coords.), in *La formación en valores en sociedades democráticas*, Barcelona, OCTAEDRO OEI, 2006, pp. 51-80.
267. "La Responsabilidad Social Corporativa y la Ética Empresarial", Leonor Vargas (coord.), in *Mitos y realidades de la Responsabilidad Social Corporativa en España. Un enfoque multidisciplinar*, Madrid, Civitas, 2006, pp. 109-120.
268. "La elección radical", in *La huella de Julián Marías: un pensador para la libertad*, Madrid, Comunidad de Madrid y FUNDES, 2006, pp. 73-78.

269. "Bioética: un impulso para la ciudadanía activa", *Revista Brasileira de Bioetica*, vol. 1, nº 4, 2005, pp. 337-349.
270. "Cosmopolitismo y paz. La brújula de la paz en su uso político", *Revista portuguesa de Filosofia*, vol. 61, 2006, pp. 379-396.
271. Ética del desarrollo: un camino hacia la paz", in *Sistema*, 192, 2006, 3-18.
272. "Ciudadanía Intercultural", in *Philosophica*, Departamento de Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, n. 27, 2006, pp. 7-15.
273. "Del Intercambio Infinito al Reconocimiento Recíproco", in *Stromata*, Año LXII, nº ½, 2006, pp. 71-84.
274. "Ética cívica. El capital ético de los pueblos", in *Perspectivas éticas*, nº 15, Universidad de Chile, pp. 13-27.
275. "La hora de la sociedad civil", in *Revista de Occidente*, nº 296, 2006, pp. 79-89.
276. "Ética de las biotecnologías (Genética) ¿Un mundo justo y feliz", in *Taula*, nº 40, 2006, pp. 11-28.
277. "Eine herzliche Version der Diskursethik", Michelle Borrelli/Matthias Kettner (ed.s) in *Laudatio in honorem Karl-Otto Appel*, Cosenza, Pellegrini Editore, 2007, pp. 17-24.
278. "Ethica cordis", Michelle Borrelli/Matthias Kettner (ed.s), in *Filosofia Transcendentalpragmatica / Transzendental-pragmatische Philosophie*, Cosenza, Pellegrini Editores, 2007, pp. 95-112. ISBN 978-88-8101-441-5.
279. "Lo justo y lo bueno", Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), in *La aventura de la moralidad*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 382-404.
280. Victoria Camps y Adela Cortina, "Las éticas aplicadas", Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), in *La aventura de la moralidad*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 444-463.
281. "Ciudadanía europea: un motor de transformación social", Alfonso Guerra y José Félix Tezanos (eds.), in *El rumbo de Europa*, Sistema, Madrid, pp. 65-80.
282. "Ciudadanía: valores y comportamientos", José Luis García Delgado (ed.), in *El tiempo que llega. Once miradas desde España*, Cátedra "La Caixa" de Economía y Sociedad, Barcelona, 2007, 73-85. ISBN: 978-84-691-0150-6.
283. "Por una ética del consumo" (Comprensión lectora), en *Dominio. Curso de perfeccionamiento de español, lengua extranjera*, Madrid, Edelsa, 2007, pp. 98- 99.
284. "Ética pública desde una perspectiva dialógica", in *Prospectiva*, nº 11, 2006, pp. 13-24. Revista de la Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano de la Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali (Colombia).

285. "Contrato y alianza. El pacto entre iguales y el reconocimiento recíproco", *Cuadernos del Seminario*, vol. 2, 2006, PUCV (Chile), pp. 125-140.
286. "La Responsabilidad Social de la Empresa y la Ética Empresarial" (en colaboración con Jesús Conill), Jesús Conill y Christoph Luetge (coords.) in Integración social y ciudadanía corporativa, Fundación ÉTNOR, Valencia, 2007, pp. 23-37.
287. "Cidadinanza europea: un'identità aperta", Isabel Trujillo e Francesco Viola (eds.), in *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 13-34.
288. "Democracia deliberativa", José Rubio, Ana M^a Salmerón y Manuel Toscazo (eds.), in *Ética, Ciudadanía y Democracia, Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Colección Monografía, n° 12, 2007, pp. 143-161.
289. "Ética e investigación en las ciencias de la vida", in *Ética e investigação nas ciencias da vida*, Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, 2007, pp. 33-43.
290. "Educar para una ciudadanía activa", Fundación Santillana, in *Educación para la ciudadanía*, Madrid, 2007, pp. 4-15.
291. "Ethica cordis", in *Isegoría*, n° 37, 2007, pp. 113-126.
292. "Bioética y razón pública", in *Jurisprudencia argentina*, Número Especial, 2007, IV, pp. 2-8.
293. "Corporate Social Responsibility and Business Ethics", J. Conill, C. Luetge, T. Schönwälder.Kuntze (eds), in *Corporate Citizenship, Contractualism and Ethical Theory. On Philosophical Foundations of Business Ethics*, Ashgate, Aldershot, 2008, pp. 69-78.
294. "The Public Task of Applied Ethics: Transnacional Civic Ethics", Adela Cortina, Domingo García-Marzá, Jesús Conill (eds.), in *Public Reason and Applied Ethics*, Ashgate, Aldershot, 2008, pp. 9-30.
295. "La ética de la actividad universitaria", Alfredo Rocha de la Torre (ed.), in *La responsabilidad del pensar*, Ediciones Uninorte, Barranquilla (Colombia), 2008, pp. 280-310.
296. "Ética y globalización", Carlos M^a Romeo Casabona (ed.), in *Biotechnología, desarrollo y justicia*, Granada, Comares, 2008, pp. 43-56.
297. "Ciudadanía: verdadera levadura de la transformación social", Nora Guzmán (comp.), in *Sociedad, desarrollo y ciudadanía en México*, México, LIMUSA/Tecnológico de Monterrey, pp. 15-30.
298. "Wirtschaftsethik in Europa –Eine Diagnose", en *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Jg. 9, Heft 1, 2008, pp. 10-27.

299. “¿Existe una ética económica europea?”, in *Sistema*, nº 202, 2008, pp. 3-20.
300. “Jürgen Habermas: luces y sombras de una política deliberativa”, Agustín Squella (ed.), in *Homenaje a Jürgen Habermas*, Universidad de Valparaíso (Chile), Revista de Ciencias Sociales, nº 52, 2007, pp. 49-74.
301. “El Estado del Bienestar como garante de seguridad”, in *Temas para el Debate*, nº 159, 2008, pp. 48-51.
302. “La idea de progreso en el siglo XXI”, in *Temas para el debate*, nº 163, 2008, pp. 61 y 62.
303. “Razón, individualismo, cosmopolitismo”, in *Laguna*, nº 22, 2008, pp. 117-119.
304. “La pobreza como falta de libertad”, in Adela Cortina y Gustavo Pereira (eds.), *Pobreza y libertad*, Tecnos, Madrid, 2009, pp. 15-30.
305. “Democracia deliberativa: ¿una propuesta para el siglo XXI?”, Alfonso Guerra y José Félix Tezanos (eds.), in *La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI*, Sistema, Madrid, 2009, pp. 123-134.
306. “El pensamiento ético y político en la segunda mitad del siglo XX”, Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (coords.), in *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 763-777.
307. “Educar para una ciudadanía democrática”, Jesús Jornet (ed.), *La letra sin sangre entra*, en Universitat de València, 2009, pp. 105-114.
308. “Bioética ciudadana”, Camino Cañón y Alicia Villar (eds.), in *Ética pensada y y compartida*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2009, pp. 385-398.
309. “Una versión cordial de la ética del discurso”, Cristina Ambrosini (comp.), in *Ética. Convergencias y divergencias*, Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, 2009, pp. 101-114.
310. “La Responsabilidad Social Corporativa: una nueva exigencia”, in AAVV, *Ingeniería y gestión empresarial*, Valencia, Colegio Oficial de Ingenieros Superiores Industriales de la Comunidad Valenciana, 2009, pp. 30-34.
311. “Bioethics and Public Reason: A Report on Ethics and Public Discourse in Spain”, in *Cambridge Quarterly Healthcare Ethics*, vol. 18, nº 3, 2009, pp. 241-250.
312. “La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites”, in *Revista de Estudios Políticos*, nº 144, 2009, pp. 169-193.
313. “Ética de la Empresa: No sólo Responsabilidad Social”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, nº 65, 2009, pp. 113-127.

314. "Ciudadanía intercultural", Francisco Arenas y Daniela Gallegos (eds.), in *El ciudadano democrático*, Plaza y Valdés, Madrid, 2009, pp. 23-31.
315. "Empresas éticas en tiempos de incertidumbre", in AAVV, *Empresas éticas ante la crisis actual*, Fundación ÉTNOR, Valencia.
316. "La revolución plata", in *Unidiversidad*, nº 1, Universidad de Valencia. 2009, pp. 7- 8.
317. "Ciudadanía: una clave para la transformación social", Aníbal Fornari, Carlos Pérez Zavala y Jutta Wester (Comps.), in *La razón en tiempos difíciles*, Río Cuarto (Argentina), Ediciones de ICALE, 2010, pp. 169-180.
318. "La fragilidad y la vulnerabilidad como partes constitutivas del ser humano", Manuel de los Reyes y Marta Sánchez (eds.), in *Bioética y pediatría*, Sociedad de Pediatría de Madrid y Castilla-La Mancha, 2010, pp. 21-27.
319. "El valor y el prestigio de la política", in *Temas para el debate*, nº 182, 2010, pp. 62-63.
320. "Socialdemocracia: una opción clave para el progreso moral", in *Temas para el debate*, nº 189-190, 2010, pp. 33-36.
321. "El horizonte de la justicia mundial", in *Cuadernos de la Asociación Española de Fundaciones*, nº 20, 2010, pp. 2-3.
322. "Las religiones en el mundo contemporáneo", Juan José Tamayo (ed.), in *Judaísmo, Cristianismo e Islam: tres religiones en diálogo*, Dykinson, Madrid, 2010, pp. 257-280.
323. "Ética, servicios sociales y ciudadanía", Joan Canimas y Eduardo Solé, in *Els reptes ètics de la intervenció social*, Fundació Campus Arnau d'Escala, Girona, 2010, pp. 14-27.
324. "Empresa y derechos humanos", Mary Robinson y Adela Cortina, in *Empresa y derechos humanos en el siglo XXI*, Fundación Carolina, Madrid, 2010, pp. 18-24.
325. "Sabino Fernández Campo, entre *El Príncipe* y *Utopía*", in *el Homenaje a D. Sabino Fernández Campo*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2010.
326. "La educación como derecho de la ciudadanía", Varios, in *El compromiso por la educación: ¿quién educa?*, Fundación Hugo Zárte, Valencia, 2010, pp. 19-34.
327. "Communicative Democracy: A Version of Deliberative Democracy", in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 96, 2010, Heft 2, pp. 133-150.
328. "Neuroética: ¿las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?", in *Isegoría*, nº 42, 2010, pp. 129-148.

329. “Neuroética: ¿ética fundamental o ética aplicada?” in *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Año LXII, nº 87, Madrid, 2010, pp. 453-474.
330. “Globalización y bioética”, Carlos Romeo Casabona (dir.), in *Enciclopedia de Bioderecho y Bioética*, Comares, Granada, 2011, pp. 924-936.
331. “¿Se puede hablar de Derechos de la Tierra?”, in *Temas para el Debate*, nº 195, 2011, pp. 21-34.
332. “Ética y Bioética en Medicina”, Diego Gracia (Ed.), in *Medicina y Humanidades*, Real Academia de Medicina, 2011, pp. 92-103.
333. “Ciudadanía democrática: ética, política y religión”, in *Isegoría*, nº 44, 2011, pp. 13-55.
334. “Una propuesta de ética del desarrollo”, in *Éthique et Économique*, vol. 8, n. 1, 2011, pp. 1-17.
335. “Las teorías de la justicia y la cuestión de los animales”, in *Contrastes*, Suplemento 16, 2011, pp. 105-11

1.3 – Artigos publicados em *El País*.

- 1- “Es posible innovar en Humanidades?”, *El País*, 15/7/13.
- 2- “El corazón de Europa”, *El País*, 8/4/13.
- 3- “Cómo cambiar la tendência?”, *El País*, 23/01/13.
- 4- “Guillermo Hoyos, un filósofo en la estela de Habermas”, *El País*, 9/01/13.
- 5- “Ética en la escuela”, *El País*, 2/12/12.
- 6- “Democracia de calidad frente a la crisis”, *El País*, 5/9/12.
- 7- “El fracaso de la educación?”, *El País*, 1/9/2012.
- 8- “Ética en tiempos de crisis”, *El País*, 13/6/2012.
- 9- “La leyenda del empresario excelente”, *El País*, 12/3/2012.
- 10- “Sanidad sostenible?”, *El País*, 4/1/2012.
- 11- “Leyendas políticas”, *El País*, 8/10/2011.

- 12- “Democracia y justa indignación”, *El País*, 24/7/2011.
- 13- “La racionalidad como rara avis”, *El País*, 31/5/2011.
- 14- “Saber decir”, *El País*, 1/4/2011.
- 15- “Universalizar la excelência”, *El País*, 29/12/2010.
- 16- “Frankenstein: el origen de la Neuroética”, *El País*, 17/10/2010.
- 17- “Tienen derechos los animales?”, *El País*, 29/7/2010.
- 18- “Recortes en desarrollo humano?”, *El País*, 30/5/2010.
- 19- “El futuro de las Humanidades”, *El País*, 4/4/2010.
- 20- “Empresa y derechos humanos”, *El País*, 4/2/2010.
- 21- “Sanidad pública: ¿eficiencia o calidad?”, *El País*, 7/9/2009.
- 22- “El aborto y los mínimos éticos”, *El País*, 29/11/2009.
- 23- “Sanidad pública: ¿eficiencia o calidad?”, *El País*, 7/9/2009.
- 24- “Conciencia y calidad de la democracia”, *El País*, 22/7/2009.
- 25- “Economía sin ética”, *El País*, 5/5/2009.
- 26- “Cómo se forman las mayorías?”, *El País*, 17/2/2009.
- 27- “La calidad de las humanidades?”, *El País*, 24/11/2008.
- 28- “Ética de la dependência, *El País*”, 6/9/2008.
- 29- “La educación como problema”, *El País*, 28/5/2008.
- 30- “Amistad cívica, *El País*”, 6/5/2008.
- 31- “Ética económica europea?”, *El País*, 20/10/2007.
- 32- “La educación cordial”, *El País*, 19/5/2007.
- 33- “Una agenda política”, *El País*, 26/2/2008.
- 34- “Euroethos”, *El País*, 2/3/2007.
- 35- “Educar para una ciudadanía activa”, *El País*, 30/12/2006.
- 36- “La pequeña simia”, *El País*, 5/9/2006.

- 37- “Educar en una ciudadanía justa”, *El País*, 20/6/2006.
- 38- “Capital ético”, *El País*, 28/4/2006.
- 39- “Exclusión cero: el vigor del voluntariado”, *El País*, 2/3/2006.
- 40- “Europa intercultural”, *El País*, 22/11/2005.
- 41- “Ética de la empresa, no sólo responsabilidad social”, *El País*, 20/8/2005.
- 42- “La filosofía en la escuela”, *El País*, 9/5/2005.
- 43- “Europa: oportunidad y compromiso”, *El País*, 8/2/2005.
- 44- “Ciudadanía mediática”, *El País*, 24/11/2004.
- 45- “Democracia deliberativa”, *El País*, 24/8/2004.
- 46- “A quién sirve el Grial transgénico?”, *El País*, 27/4/2004.
- 47- “Educar para una ciudadanía cosmopolita”, *El País*, 11/2/2004.
- 48- “La herencia de un filósofo”, *El País*, 7/2/2004.
- 49- “La transición ética”, *El País*, 20/12/2003.
- 50- “Guerra o desarrollo humano?”, *El País*, 21/7/2003.
- 51- “Diálogo abierto”, *El País*, 15/5/2003.
- 52- “Pluralismo moral y células troncales”, *El País*, 19/3/2003.
- 53- “Eugenesia y justicia social”, *El País*, 28/1/2003.
- 54- “La eficacia de las éticas aplicadas”, *El País*, 11/10/2002.
- 55- “El 'Global Compact'”, *El País*, 25/5/2002.
- 56- “Enron: un caso de libro”, *El País*, 18/2/2002.
- 57- “Universidad republicana”, *El País*, 18/12/2001.
- 58- “Ciudadanía económica cosmopolita”, *El País*, 5/6/2001.
- 59- “'Marketing' con causa?”, *El País*, 5/11/2001.
- 60- “La real gana: ética del voluntariado”, *El País*, 27/2/2001.
- 61- “Las tres edades de la ética empresarial”, *El País*, 29/11/2000.

- 62- “El capital social: la riqueza de las naciones”, *El País*, 12/8/2000.
- 63- “Un mundo que envejece”, *El País*, 18/5/2000.
- 64- “Aporofobia”, *El País*, 7/3/2000.
- 65- “La extinción de la mujer cuidadora”, *El País*, 23/11/1999.
- 66- “Justicia médica”, *El País*, 7/9/1999.
- 67- “Ética sin alternativa”, *El País*, 29/5/1999.
- 68- “Ética del consumo”, *El País*, 21/1/1999.
- 69- “Justicia global y local”, *El País*, 17/11/1998.
- 70- “Ciudadanía social”, *El País*, 8/8/1998.
- 71- “El pluralismo moral, en serio”, *El País*, 11/5/1998.
- 72- “Ética de las profesiones”, *El País*, 20/2/1998.
- 73- “Ciudadanos como protagonistas”, *El País*, 20/9/1997.
- 74- “Ética democrática”, *El País*, 3/4/1987.
- 75- “Intelectual domesticado”, *El País*, 16/3/1987.
- 76- “La tarea de la filosofía”, *El País*, 16 de Janeiro de 1987.
- 77- “Ética de la responsabilidad solidária”, *El País*, 26 de Fevereiro de 1987.

1.4– Traduções.

1 - Tradução de Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1985 (direção da versão castelhana, em colaboração con J. Chamorro y J. Conill).

2. Traducción de Karl-Otto Apel, "Diltheys 'Unterscheidung' und die Möglichkeit der 'Vermittlung' zwischen Erklären und Verstehen", em *Teorema*, XV/1-2 (1985), pp. 95-114.

3. Traducción de Karl-Otto Apel, "Nachwort: Grenzen der Diskursethik?", em A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, pp. 233-264.

4. Traducción y notas, com um "Estudio preliminar" à *Metaphysik der Sitten* de Immanuel KANT, Madrid, Tecnos, 1989.

2 – Textos sobre Adela Cortina.

2.1 – Trabalhos de âmbito académico/teses de Mestrado.

CARNEIRO, António, *A fundamentação da ética empresarial em Adela Cortina*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2005.

OLAZABAL, Isabel, *O pensamento ético de Adela Cortina*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2006.

VILARES, Ana Carina, *Adela Cortina e os percursos de uma cidadania inclusiva. Dos direitos humanos ao princípio ético de co-responsabilidade*, Évora, Universidade de Évora, 2008.

CRUZ, Alcino Machado, *Ética e Política no pensamento de Adela Cortina*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2009.

MOREIRA, Moisés Simões, *O modelo de cidadania cosmopolita de Adela Cortina, e sua interface com as políticas sociais*, Pelotas, Universidade Católica de Pelotas, 2009.

2.2 - Outros estudos e artigos de opinião:

BARATA, André, “Ética Pública e corrupção” in *Primeiras vontades: da liberdade política para tempos árdios*, Covilhã, Documenta 2012, pp. 186/192.

BRANCO, Maria Luísa, *A comunidade educativa e a formação dos novos cidadãos*, Lisboa, Instituto Piaget, 2007.

DOMINGUES, Frei Bento, “Educação e Cidadania”, in *Público*, 6 de abril, 2008.

VILARES, Ana Carina, “Da justiça como realização: um percurso com Amartya Sen e Adela Cortina”, *Revista da Faculdade de Letras*, série de Filosofia, 29, 2012.

VILARES, Ana Carina, “Política e cidadania: entre o viver e o pensar. Notas sobre a ética cívica de Adela Cortina”, in PEREIRA, Paula Cristina (org.), *Espaço público. Variações críticas sobre a urbanidade*, Porto: Edições Afrontamento, 2012.

PIRES, Maria do Céu, Adela Cortina, “Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidade de los humanos” (recensão), *Philosophica*, nº 35, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010, pp. 200/204.

PIRES, Maria do Céu, “Aporofobia”, in *Brados do Alentejo*, janeiro e fevereiro, 2010.

PIRES, Maria do Céu, “O conceito de esfera pública no pensamento de Adela Cortina”, *CDRom: Ciclo de Conferências A dimensão do cuidar na re-significação do espaço público*, Universidade de Évora, 2009.

PIRES, Maria do Céu, “Da ética civis à ética cordis. O percurso de Adela Cortina”, in http://www.krisis.uevora.pt/edicao/actas_vol2.pdf. pp. 227/234.

ANDRADE, Marcelo, “Por uma ética mínima e uma educação plural”, in <http://www.anped.org.br/reunioes/29ra/trabalhos/trabalho/GT17-1710--Int.pdf>. Consultado em 15/8/2011.

3 – Obras sobre Ética.

APEL, Karl-Otto, *Diskurs und Verantwortung* (1988). *Ética e Responsabilidade*, tradução Jorge Telles Meneses, Lisboa, Instituto Piaget, 2007.

APEL, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie : Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik* (1973), *Tranformação da Filosofia*, tradução Paulo Astor Soethe, S. Paulo, Edições Loyola, 2000.

APEL, Karl-Otto e DUSSEL, Enrique, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

APEL, Karl-Otto, CORTINA, Adela, J. DE ZAN Y D. MICHELINI, (ed.), *Ética Comunicativa y Democracia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

APPIAH, Kwame Antony, *Cosmopolitanism. Ethics in a world strangers*, New York, London, W.W. Norton & Norton, 2007.

ARANGUREN, Jose Luís, *Ética*, Madrid, Trotta, 1994.

ARANGUREN, Jose Luís, *Ética y Política*, Madrid, Guadarrama, 1961.

ARISTÓTELES, *Éthique a Nicomaque*⁴, tradução J. Tricot, Paris Vrin, 1979.

BECKERT, Cristina (org), *Ética ambiental, uma ética para o futuro*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

BENHABIB, Sheyla, *Situating the Self* (1992). *El Ser y el Outro en la ética contemporânea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, tradução Gabriel Zadunaisk, Barcelona, Editorial Gedisa, 2006.

BRAIDOTTI, Rosi, *Transpositions* (2006). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*, tradução Alcira Bixio, Barcelona, Editorial Gedisa, 2009.

CAMPS, Victoria, *Historia de la ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 2008.

ESPINOSA, *Ética demonstrada à maneira dos geómetras*², tradução Joaquim de Carvalho, Coimbra, Atlântida, 1960.

CROKER, David A., *Ethics of global development*, New York, Cambridge University press, 2008.

CONILL, Jesús, *Ética hermenêutica*, Madrid, Tecnos, 2010.

HABERMAS, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983). *Conciencia moral y acción comunicativa*, tradução Ramón Cotarelo García, Madrid, Editorial Trotta, 2008.

HABERMAS, Jürgen, *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (1985). *O discurso filosófico da modernidade*, tradução Ana Maria Bernardo e outros, Lisboa, D. Quixote, 1990.

HABERMAS, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991). *Comentários à ética do discurso*, tradução Gilda Lopes Encarnação, Lisboa, Instituto Piaget.

HABERMAS, Jürgen, *Erkenntnis und interesse, Connaissance et intérêt*, tradução Gérard Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976.

HABERMAS, Jürgen, *Technik und wissenschaft als "Ideologie"* (1968), *Técnica e Ciência como "Ideologia"*, tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2001.

HEGEL, *System der Sittlichkeit, Sistema da vida ética*, tradução Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1991.

JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung* (1979). *El principio de responsabilidad*, tradução Javier Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 2004.

JONAS, Hans, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man* (1980). *Ética, medicina e técnica*, tradução António Fernando Cascais, Lisboa, Veja, 1994.

JONAS, Hans, *Philosophie. Ruckschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts* (1993). *Pour une éthique du futur*, tradução Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1998.

KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1992.

KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Crítica da Razão Prática*, tradução Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1984.

KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, (1797), *Metafísica dos Costumes*, tradução Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2004.

KUNG, Hans, *Projekt weltethos* (1990). *Projecto para uma ética mundial*, tradução Maria Luísa Cabaços Meliço, Lisboa, Instituto Piaget.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini* (1980). *Totalidade e Infinito*, tradução José Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 2008.

LEVINAS, Emmanuel, *Étique et Infini* (1982). *Ética e Infinito*, tradução João Gama, Lisboa, Edições 70, 2007.

LECALDANO, Eugenio, *Un'etica senza Dio* (2009). *Uma ética sem Deus*, tradução Mario Trigo, Editorial Proteus, 2009.

MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue* (1981), *Tras la virtud*, tradução Amélia Valcárcel, Barcelona, Editorial Crítica, 2001.

RENAUD, Michel e MARCELO, André, (coord.) *Ética, crise e sociedade*, Vila Nova de Famalicão, Edições Húmus, 2011.

SANTOS, José Manuel, *Introdução à Ética*, Lisboa, Documenta, 2012.

SERRANO, Vicente (ed.), *Ética y Globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

SINGER, Peter, *Practical Ethics* (1993). *Ética prática*, tradução Álvaro Augusto Fernandes, Lisboa, Gradiva, 2002.

SINGER, Peter, *How are we to live?* (1993). *Como devemos viver?*, tradução Fátima St. Aubyn, Lisboa, Dinalivro, 2006.

SINGER, Peter, *One world: the ethics of globalization* (2002). *Um só mundo*, tradução Maria de Fátima St. Aubyn, Lisboa, Gradiva, 2004.

SINGER, Peter, *Writings on an Ethical Life, Escritos sobre uma vida ética*, tradução Pedro Galvão, Maria Teresa Castanheira e Diogo Fernandes, Lisboa, D. Quixote, 2008.

TRONTO, Joan, *Moral Boundaries. A political Argument for an Ethic of Care* (1993), *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trad. Hervé Maury, Paris, Éditions la Découverte, 2009.

WEBER, Max, *Die Protestantische et und der 'Geist' des Kapitalismus* (1920), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, tradução Ana Falcato Bastos e Luís Leitão, Lisboa, Editorial Presença, 1983.

4 – Obras sobre Filosofia Política.

AGAMBEN, Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz* (1998). *Ce qui reste d'Auschwitz*, tradução Pierre Alferi, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2003.

AGAMBEN, Giorgio, *La Comunità che viene* (1990). *A comunidade que vem*, tradução António Guerreiro, Lisboa, Editorial Presença, 1993.

ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism* (1967). *As origens do totalitarismo*, tradução Roberto Raposo, Lisboa, D. Quixote, 2006.

ARENDT, Hannah, *Men in Dark Times* (1968). *Homens em tempos sombrios*, tradução Ana Luísa Faria, Lisboa, Relógio D'Água, 1991.

ARISTÓTELES, *Política*, Lisboa, INCM, 1998.

AURÉLIO, Diogo Pires, *A vontade de sistema. Estudos sobre Filosofia e Política*, Lisboa, Edições Cosmos, 1998.

BARATA, André, *Primeiras vontades, da liberdade política para tempos árdusos*. Lisboa, Documenta, 2012.

BENHABIB, Sheyla e CORNELLA, Drucilla, *Feminism as Critique Essays on the Politics of Gender in the Late-Capitalism Societies* (1987). *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, tradução Ana Sánchez, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

BOBBIO, Norberto, *Liberalismo e democrazia* (1991). *Libéralisme et démocratie*, tradução Nicola Giovannini, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.

BOBBIO, Norberto, *Destra e Sinistra – Ragioni e significati di una distinzione politica* (1994). *Direita e esquerda*, tradução Maria José Vilar de Figueiredo, Lisboa, Editorial Presença, 1995.

CANFORA, Luciano, *La democrazia. Storia di Un'Ideologia* (2004). *A Democracia, História de uma Ideologia*, tradução José Jacinto Correia Serra, Lisboa, Edições 70, 2007.

ESPINOSA, *Tractatus Politicus. Tratado Político*, tradução Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Círculo de Leitores, 2008.

FERNANDES, António Teixeira, *O estado democrático e a cidadania*, Porto, Edições Afrontamento, 1998.

FRASER, Nancy, *A justiça social na globalização*, in *Colóquio: Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Centro de Estudos Sociais, Coimbra, fev. 2002.

GALCERÀN, Monserrat, *Deseo (y) Libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*, Madrid, Traficantes de sueños, 2009.

HABERMAS, Jürgen, *Kleine politische Schriften*, Suhrkamp Verlag (1985-1990). *Écrits Politiques*, tradução Christian Bouchindhomme e Rainer Rochlitz, Flammarion, 1990.

HABERMAS, Jürgen e RAWLS, John, *Débat sur la justice politique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997.

HOBBS, Thomas, *Leviathan* (1651). *Leviathan*, Introdução J.C.A. Gaskin, New York, Oxford University Press, 1996.

MARX, Karl, *Kritik des Gothaer Programms* (1875). *Crítica do Programa de Gotha*², trad. José Manuel Mendes, Coimbra, Centelha, 1975.

KANT, Immanuel, *Zur Ewigen Frieden, ein Philosophischer Entwurf*. (1795), *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, tradução Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2008.

NUSSBAUM, Martha, *The clash within: democracy, religious violence and India's future* (2007). *Índia, Democracia y violencia religiosa*, tradução Vanesa Casanova, Barcelona, Paidós, 2009.

RAWLS, John, *A Theory of Justice* (1971). *Uma teoria da justiça*, tradução Carlos Pinto Correia, Lisboa, Editorial Presença, 2001.

RAWLS, John, *Political Liberalism* (1993). *O liberalismo político*¹, tradução João Sedas Nunes, Lisboa, Editorial Presença, 1997.

RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel, e ANDRÉ, José Gomes (coord.), *Filosofia Kantiana do Direito e da Política*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

ROCHA - CUNHA, Silvério da & Outros, *O improvável que aconteceu. Estudos em torno de dilemas do Direito e da Política numa era global*, Ribeirão, Edições Húmus, 2008.

ROCHA - CUNHA, Silvério (ed), *Habermas: Política e mundo da vida na transição do século XXI*, Évora, Instituto Superior Económico e Social, 2010.

ROS, Juan Manuel, *Los dilemas de la democracia liberal*, Barcelona, Crítica, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social, Do Contrato Social ou Princípios de Direito Político*, tradução Mário Franco de Sousa, Lisboa, Editorial Presença, 1973.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Pela mão de Alice, o social e o político na pós – modernidade*, Porto, Edições Afrontamento, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *A gramática do tempo, para uma nova cultura política*, Porto, Edições Afrontamento, 2006.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *A era da cidadania*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1996.

SPRUTE, Jurgen, *Political philosophy of Kant, Filosofia política de Kant*, tradução C.A. Lemke Duque, Madrid, Tecnos, 2008.

WALZER, Michael, *Spheres of Justice* (1983), *As esferas da justiça*, tradução Nuno Valadas, Lisboa, Editorial Presença, 1999.

WOLFF, Jonathan, *An Introduction to Political Philosophie* (1996). Introdução à Filosofia Política, tradução Maria de Fátima ST. Auyn, Lisboa, Gradiva, 2004.

5 – Obras sobre Modernidade, Pós-Modernidade e Secularização.

BAUMAN, Zygmunt, *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?* (2008), *L'éthique a-t-elle une chance dans un monde de consommateurs?* Tradução Christophe Rosson, Paris, Climats, 2009.

BAUMAN, Zygmunt, *Life in fragments: essays in posmodern morality* (1995). *A vida fragmentada*, tradução Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio d' Água, 2007.

CATROGA, Fernando, *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil*, Coimbra, Almedina, 2006.

CATROGA, Fernando, *Os passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da história*, Coimbra, Almedina, 2009.

COMTE-SPONVILLE, André e FERRY, Luc, *La sagesse des modernes* (1998). *A Sabedoria dos Modernos*, tradução Filipe Duarte, Lisboa, Instituto Piaget, 2000.

DUQUE, João Manuel, *Dizer Deus na Pós-modernidade*, Lisboa, Livraria Alcalá, 2003.

GELLENER, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion* (1992), *Pós - Modernismo, Razão e Religião*, tradução Susana Sousa e Silva, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.

GIDDENS, Anthony, *The consequences of Modernity* (1990). *As Consequências da Modernidade*⁴, tradução Fernando Luís Machado e Maria Manuela Rocha, Oeiras, Celta Editora, 2000.

HABERMAS, Jürgen, *Die Moderne – Ein Unvollendetes Projekt* (1981), *A modernidade: um projeto inacabado*, trad. Sara Seruya, Lisboa, Nova Veja, 2013.

LYOTARD, J. F., *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

LIPOVETSKY, G., *L'ère du vide* (1983), *A era do vazio*, tradução Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Lisboa, Relógio D'Água, 1988.

LIPOVETSKY, G., *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992.

LIPOVETSKY, G., *Le Bonheur Paradoxal* (2006). *A Felicidade Paradoxal. Ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*, tradução Patrícia Xavier, Lisboa, Edições 70, 2007.

LIPOVETSKY, G., *La société de déception* (2006). *La sociedad de la decepción*, tradução Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Editorial Anagrama, 2008.

LIPOVETSKY, G., *La Culture-Monde. Réponse à une Société Désorientée* (2008). *A cultura – mundo. Resposta a uma sociedade desorientada*, tradução Victor Silva, Lisboa, Edições 70, 2010.

LIPOVETSKY, G., *Les temps Hypermodernes* (2004), *Os tempos hipermodernos*, tradução Luís Filipe Sarmiento, Lisboa, Edições 70, 2011.

MARDONES, José M^a, *Posmodernidad y cristianismo*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1988.

PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo*, Coimbra, Minerva, 1990.

PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Secularização*, Coimbra, Livraria Almedina, 1990.

PEREIRA, Miguel Baptista, *Filosofia e crise actual de sentido*, Coimbra, Tradição e Crise, 1986.

VATTIMO, G., *La Fine della Modernità* (1985). *O fim da modernidade* tradução Maria de Fátima Boavida, Lisboa, Ed. Presença, 1987.

VATTIMO, G e Outros, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.

VATTIMO, G., *Le avventure de della Differenza*, (1980), *As Aventuras da Diferença*, trad. José Eduardo Rodil, Lisboa, Edições 70, 1988.

VATTIMO, G. e CAPUTO, John D., *Después de la muerte de Dios*, Madrid, Paidós, 2010.

6 – Obras sobre religião.

BORGES, Anselmo, *Deus e o sentido da existência*, Lisboa, Gradiva, 2011.

CAMPS, Victoria e VALCÁRCEL, Amelia, *Hablemos de Dios*, Madrid, Taurus, 2007.

CAPUTO, John D., *On religion, Sobre la religion*, tradução Marta Galvez, Madrid, Tecnos, 2005.

DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni e Outros, *La religion* (1996). *A Religião*, tradução Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio D'Água, 1997.

DUQUE, João Manuel, *Cultura Contemporânea e cristianismo*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2004.

FLEW, Antony, *There is a God* (2010). *Deus (não) existe*, Revisão Helder Marques, Lisboa, Alêtheia Editores, 2010.

GUITTON, Jean, *Silence sur l'essential*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.

HUDE, Henri, *Entretiens postumes avec Jean Guitton. Diálogos no Purgatório com Jean Guitton*, tradução José Pereira Neto, Lisboa, Editorial Notícias, 2003.

MICKLETHWAIT, John e WOOLDRIDGE, Adrian, *God is Back* (2009). *O regresso de Deus*, tradução Lucília Filipe, Lisboa, Quetzal Editores, 2010.

OTTO, Rudolf, *Das Heilige* (1963). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, tradução Frenando Vela, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

STEINER, George, *Nostalgie for the Absolute, Nostalgia do Absoluto*, tradução José Gabriel Flores, Lisboa, Relógio D`Água, 2003.

VATTIMO, G., *Credere di Credere* (1996). *Acreditar em Acreditar*, tradução Elsa Castro Neves, Lisboa, Relógio D`Água, 1998.

7 – Outros textos.

ANDRÉ, João Maria, *Pensamento e afectividade. Da paixão da razão às razões das paixões*, Coimbra, Quarteto, 1999.

ARENDT, Hannah, *The Humain Condition* (1958). *A condição humana*, tradução de Roberto Raposo, Lisboa, Relógio d`Água, 2001.

BORGES-DUARTE, Irene, HENRIQUES, Fernanda, DIAS, Isabel Matos, *Texto, leitura e escrita* (org.), Porto, Porto Editora, 2000.

BUTLER, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, tradução M^a Antonia Muñoz, Barcelona, Paidós, 2007.

CONILL, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

COUTINHO, Maria de Sousa Pereira, *Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento Humano em Jurgen Habermas*, Lisboa, Edições Colibri, 2002.

CAMPS, Victoria, *El siglo de las mujeres. O século das mulheres*, tradução Regina Louro, Editorial Presença, 1998.

DAMÁSIO, António, *The Feeling of What Happens* (1999). *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*⁷, Tradução, em parte, de M.F.M e revista pelo autor, Lisboa, Publicações Europa-América, 2000.

GARRA, Marie e GOFF, Alice le, *Care, justice et dédendence*, Paris, Puf, 2010.

GILLIGAN, Carol, *In a Different Voice*, Harvard University Press, 1982.

CERQUEIRA GONÇALVES, Joaquim, *Fazer filosofia – onde e como?*, Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, 1990.

HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807). *La phénoménologie de L`esprit*, tradução Jean Hyppolite, Paris, Ed.Aubier Montaigne, 1987.

- HENRIQUES, Fernanda, (coord.), *Género, Diversidade e Cidadania*, Lisboa, Edições Colibri, 2008.
- HELLER, Agnes, *A theory of feelings*², Lexington books, 2009.
- HONNETH, Axel, *Kampf um Anerkennung* (1992). *La lute pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Lés éditions du cerf, 2012.
- INNERARITY, Daniel, *El nuevo Espacio Público* (2006). *O novo espaço público*, Trad. José Costa, Lisboa, Editorial Teorema, 2010.
- KANT, Immanuel, *Kritik der Urteilkraft* (1790). *Critique de la faculté de Juger*, tradução A. Philonenko, Paris, Vrin, 1982,
- KANT, Immanuel, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. La religion dentro de los limites de la mera razón*, tradução Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- LANZÓN, Javier Gomá, *Necesario pero imposible o qué podemos esperar?*, Madrid, Taurus, 2013.
- LENOIR, Frédéric, *La guérison du monde*, Fayard, 2012.
- MAIA, Marisa Schargel (org), *Por uma ética do cuidado*, Rio de Janeiro, Editora Garamond, 2009.
- MAFFESOLI, Michel, *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós, 1997.
- MEAD, George, *Mind, Self, and Society from the standpoint of a social behaviorist*, Chicago, The University of Chicago Press, 1934.
- MAUSS, Marcel, *Sociologie et Anthropologie* (1950). *Sociología y Antropología*, tradução Teresa Rubio de Martin-Retortillo, Madrid, Editorial Tecnos, 1971.
- MUGUERZA, Javier, *Desde la perplejidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- NUSSBAUM, Martha, *Women and Human Development. The capabilities Approach* (2000). *Las mujeres y el desarrollo humano*, tradução de Roberto Bernet, Barcelona, Herder, 2002.
- NUSSBAUM, Martha, *Frontiers of justice: disability, nationality, species, membership* (2006). *Las fronteras de la justicia*, tradução Ramon Vilá Vernis, Barcelona, Paidós, 2007.

NUSSBAUM, Martha, *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education. El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Paidós, 2005.

PICO DE LA MIRANDOLA, Giovanni, *Oratio de Hominis Dignitate. Discurso sobre a dignidade do homem*, tradução Maria de Lurdes Sirgado Ganho, Lisboa, Edições 70, 1998.

RIBEIRO, J.A. Pinto (coord.), *O Homem e o Tempo. Liber Amicorum para Miguel Batista Pereira*, Coimbra, Fundação Eng. António de Almeida, 1999.

RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

RICOEUR, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Éditions Stock, 2004.

RICOEUR, Paul e CHANGEUX, Jean Pierre, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (1998). *O que nos faz pensar?* tradução Isabel Saint-Aubyn, Lisboa, Edições 70, 2001.

RICOEUR, Paul, *Amour et Justice* (2008). *Amor e Justiça*, trad. Miguel Serra Pereira, Lisboa, Edições 70, 2010.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos, *Metáforas da Razão ou economia poética do pensar kantiano*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986.

ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980.

Estremoz, março de 2014

Maria do Céu dos Santos Pires