

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 3 • N.º 6 • OUTUBRO 94

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Hermenêutica e Desconstrução*

AMÂNDIO AUGUSTO COXITO - *Luís A. Vernei e a Filosofia Europeia do seu tempo:
o Problema dos Universais*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS - *Liberalismo Político e Consenso Constitucional*

EUNICE E. PINHO - *A Estética de Dufrenne ou a Procura da Origem*

JOAQUIM NEVES VICENTE - *Subsídios para uma Didáctica da Filosofia. A propósito
de algumas iniciativas recentes para a constituição de uma Didáctica
específica da Filosofia*

negação de Alfarabi e de Avicena da criação temporal (o tempo não tem começo, a criação é simplesmente a dependência por parte do mundo temporal de um intemporal acto de Deus)» (p. 10).

Relativamente ao Induísmo, Balslev enumera várias e bem diferentes concepções do tempo, seja do ponto de vista cosmológico, do ponto de vista soteriológico ou do ponto de vista da própria experiência interna. Isto, dentro das duas linhas extremas que habitualmente chocam o estranho ao começo. Por um lado, há a tese da mais completa irrealidade do tempo. Por outro, há a ideia do retorno sem começo e sem fim dos ciclos — os quais, num dos cálculos, duram, da criação à destruição, 4.320 milhões de anos humanos (p. 10). Uma outra ideia que domina no induísmo — ao ponto de às vezes a tradição bramânica se dizer dessa maneira: *atmavada* — é a do *si* (*atman*) que permanece no meio do fluxo da existência e da morte (p. 165). Parece poder dizer-se em geral que o tempo se liga à morte e o *si* à imortalidade (p. 174). Por fim, a Autora sublinha que não se devem levar demasiado à letra as imagens da «roda» ou da «seta» para o tempo. Em relação ao induísmo, discute-se tudo menos se o tempo é cíclico ou não. Tal é apenas um problema inter-cultural. E sobretudo não se trata de ciclos com exactamente os mesmos indivíduos e os mesmos destinos (como Sto. Agostinho atribui aos gregos), onde, aí sim, obviamente não há salvação (p. 177). Ciclos e setas são metáforas para a recorrência e irreversibilidade da experiência humana (p. 180). E a roda, que sem dúvida se inscreve no induísmo, pode afinal significar um progressivo aperfeiçoamento (p. 181).

Por último, o Budismo. Se no bramanismo nada muda (no essencial, pelo menos), no budismo, ao contrário, tudo muda. Até o *si* é uma corrente de consciência (pp. 175-176; 188). E digo bem, o *si*, porque, como sublinha Pande, o tempo búdico não deriva de uma cosmologia ou de uma especulação metafísica, mas da «reflexão introspectiva» sobre a experiência. O que dá à sua filosofia um agudo sentido para a «incessante mudança que caracteriza a vida interior de um ego, representado como uma sucessão de estados momentâneos, entre si conectados por um princípio de causalidade adequadamente construído. O tempo e a causalidade acabam assim por ficar enlaçados, enquanto os filósofos se ocupam das questões (e autênticas disputas) de saber se só o presente é real ou se também o passado e o futuro o são» (p. 12). Quaisquer que sejam as respostas, para todas as escolas budistas a realidade é momentânea (p. 201), o que faz do tempo o coração do real e da sua filosofia uma filosofia do tempo (pp. 203-204). Com o objectivo (como em todas as religiões) de o conquistar mediante a intemporal realidade do *nirvana*, e não de o consagrar reduzindo a ele toda a realidade (p. 204).

Com o propósito de, através da discussão do tema do tempo, contribuir para o diálogo entre as religiões (p. 12), a presente obra é assim, apesar dos seus textos sintéticos (ou talvez por isso), um roteiro deveras interessante e valioso, porventura para esse diálogo, mas pelo menos e seguramente para todos quantos se interessam por tal tema, básico em qualquer pensamento.

J. A. Encarnação Reis

RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*. Trad. de Carlos Pinto Correia. Fundamentos 1 (Lisboa: Editorial Presença, 1993) 449 pp.

Este texto de Rawls transformou-se já num clássico do pensamento contemporâneo. Desde a sua publicação em 1971, tem estado na origem de grande parte da reflexão mais

significativa no âmbito da filosofia política, primeiro nos Estados Unidos da América e, depois, na Europa e mesmo no Oriente. A comprová-lo temos o facto de estar traduzido nas principais línguas europeias, em japonês, chinês e coreano. A tradução portuguesa vem juntar-se a esse vasto leque de traduções. Pelo simples facto de tornar este texto mais acessível ao leitor português está de parabéns a Editorial Presença.

A discussão sobre o sentido da justiça nunca deixou de preocupar a reflexão filosófica mais atenta aos problemas dos homens desde os tempos em que Platão iniciou um magno debate com a sofística sobre este tema. Porém, a partir de meados do século XIX, a filosofia entrou num processo de progressivo alheamento do mundo político. Não foi apenas o legado da Antiguidade e da Idade Média que foi esquecido. Os grandes teóricos da Modernidade — Hobbes, Locke, Rousseau e Kant — foram esquecidos pela esmagadora maioria dos que se dedicavam à filosofia. O triunfo do cientismo e do positivismo contribuíram para que se generalizasse a convicção de que a filosofia prática, tal como a metafísica, não tinha futuro. Na cultura anglo-saxónica, onde surgiram obras decisivas neste domínio, parecia definitivamente extinta a chama da razão prática. O utilitarismo ganha cada vez mais terreno, nas suas diversas configurações. O *Linguistic Turn* dos analistas da linguagem, tal como o empirismo lógico, remetiam a filosofia prática para o domínio do irracional ou pelo menos do não racional e argumentativamente justificável. Tudo o que restava era uma meta-ética estéril e inconsequente. É neste clima de pessimismo generalizado quanto às virtualidades da filosofia prática e mesmo da filosofia em geral que, em 1971, John Rawls reintroduz na cena filosófica a filosofia política com a sua *Teoria da Justiça*. Estávamos, de facto, a assistir a um caso exemplar do regresso das grandes teorias nas ciências humanas. Uma das coisas mais notáveis e significativas na obra de Rawls é que ela surge e impõe-se na cultura filosófica contemporânea como se não tivesse existido o *Linguistic Turn*.

Numa atitude corajosa e revelando uma extraordinária capacidade de construção sistemática, Rawls trabalha o legado da grande filosofia política dos Tempos Modernos reclamando uma competência normativa para o discurso filosófico na discussão pública das questões de justiça. Mais do que a tradição britânica, constitui fonte de inspiração da *Teoria da Justiça* a filosofia política de Kant e Rousseau. Não pretende ser uma simples reposição da filosofia política destes autores mas uma reflexão atenta aos problemas contemporâneos construída com elementos colhidos na leitura daqueles clássicos. O lugar que estes dois autores desempenham na formação do contratualismo rawlsiano indica claramente que este se autointerpreta como alternativa fundamental a dois tipos de ética: o utilitarismo e o intuicionismo.

Rawls não se perde em pormenores de interpretação textual dos grandes clássicos. Usa-os com bastante liberdade procurando ser fiel apenas ao que julga serem os grandes princípios subjacentes à sua obra. Por outro lado, também não entra em polémica com a teoria da ciência dominante. Escusado será dizer que Rawls se opõe claramente a todo o movimento de contestação radical da ciência e do modelo clássico da racionalidade.

Indiferente, mas não as desconhecendo, às mais diversas atitudes críticas face às virtualidades da filosofia política, Rawls formula dois princípios básicos que devem presidir à configuração de uma sociedade humana bem ordenada. Procura justificá-los argumentativamente e analisar as implicações destes princípios nos mais diversos campos da política, economia, psicologia moral. A análise minuciosa de Rawls vai ao ponto de abordar um problema delicado mas sempre candente como é o da desobediência civil (§ 57).

Nesta obra, Rawls pretendia oferecer uma análise da justiça social e política mais satisfatória que as concepções tradicionais mais conhecidas. Não é, apesar do que já se disse, uma obra que pretenda ser completa no sentido de abordar todas as questões

relevantes numa teoria da justiça. Na sua *Teoria da Justiça* Rawls limita, conscientemente, a sua análise a um conjunto de problemas clássicos que faziam parte da agenda da filosofia política desde os Tempos Modernos e não tinham encontrado ainda uma resposta satisfatória nos nossos dias. Trata-se, portanto, de equacionar as questões centrais relativas à estrutura política e moral das democracias modernas. Por isso, se desenvolvem os princípios que estão na base das liberdades e direitos fundamentais do cidadão. Nestes tem lugar importante a liberdade de movimentos e de expressão, a igualdade de oportunidades, o direito à propriedade pessoal. Uma vez que os cidadãos são considerados, à partida, livres e iguais, Rawls não pode deixar de abordar os reflexos da justiça distributiva na esfera económica e social. Surgem, assim, os problemas ligados às desigualdades económicas e sociais.

Quando Rawls afirma que a sua *Teoria* não é completa, tem consciência de que ficam por analisar muitos problemas. Entre eles, a título de mero exemplo, contam-se: as questões que se prendem com a democraticidade nas relações laborais; os problemas da justiça retributiva; a problemática do meio ambiente e da protecção da vida animal; a justiça nas relações internacionais, etc. Rawls parte do princípio de que uma vez clarificadas as questões centrais que a Modernidade nos deixou, será possível expandir o modelo para resolver outros problemas.

Apesar de limitada, a análise de Rawls é muito rica pelo quadro categorial que introduz na filosofia política e pela variedade de temas que aborda de maneira integrada. Toma como categoria fundamental de uma sociedade bem ordenada a justiça. Esta não é tomada como categoria de uma doutrina das virtudes no sentido tradicional mas antes como categoria de uma ética política. Por outras palavras, não se trata de qualificar (como justas) as pessoas e as suas acções mas antes as instituições básicas da sociedade política. Os princípios da sua teoria da justiça destinam-se, antes de mais, a governar a vida política e social e não a conduta individual. Contudo, a sua análise tem igualmente consequências importantes para uma ética geral.

Estamos perante uma obra que é impossível analisar devidamente numa recensão. Na impossibilidade de enumerar os tópicos desta obra densa e de conteúdo muito diversificado indicaremos apenas um conjunto de temas que formam, de algum modo, o núcleo da reflexão desenvolvida por Rawls na sua *Teoria da Justiça*.

O critério principal de avaliação da legitimidade das instituições políticas é a justiça como equidade.

A compreensão da justiça como equidade reabilita a tradição contratualista demarcando-se de outra versão dominante do contratualismo, o utilitarismo.

A justificação da deliberação que conduzirá à adopção dos princípios básicos da justiça como equidade faz-se no quadro (fictício) de uma Posição Original em que os sujeitos escolhem os princípios sociais sob um "véu de ignorância" que os impede de conhecerem as suas posições sociais e os seus interesses particulares.

Como princípio metodológico fundamental, Rawls procura um equilíbrio reflexivo entre os princípios da justiça racionalmente justificados e as convicções éticas razoáveis.

Estamos perante uma obra que suscitou e continua a suscitar intenso debate quer entre os que se situam numa posição bastante próxima da de Rawls quer entre os seus mais declarados opositores. Além dos méritos intrínsecos da obra esse é um dos aspectos mais positivos do impacto da *Teoria da Justiça*, agora mais acessível ao leitor português. A versão portuguesa apresenta uma correcção e rigor notáveis.

António Manuel Martins