

A Vida em Sociedade e a Exigência Ética

Introdução

1. Não sei como agradecer o convite que me foi feito para estar aqui hoje, convosco, a falar sobre «a vida em sociedade e a exigência ética». Dizer que o convite me honra é dizer muito pouco. Além disso, sinto que a abordagem de um tema como este – de tal magnitude – pode bem ser tarefa que excede as minhas forças.

Qualquer dicionário – incluindo a *wikipedia* neste conceito de «dicionário» – nos diz que a palavra *ética* provém de *ethos*, um termo grego que significava «carácter», «disposição», «hábito», «costume». Dizem também os dicionários que, em latim, o sinónimo estaria no termo *mos, mores*, que, significando igualmente «hábito» e «costume», terá dado origem, na nossa língua, à palavra «moral». Normalmente, os estudos filosóficos distinguem com maior precisão entre os sentidos a dar às duas palavras – dando ao termo *ética* um significado que não será totalmente coincidente com aquele que é dado à palavra *moral*. Mas eu proponho que, por agora, passemos por cima desta distinção e que assentemos apenas no seguinte: se as palavras *ética* e *moral* têm sentidos que serão em parte comuns, e se todos eles nos remetem para o «carácter», a «disposição», os «costumes» e os «hábitos» que temos ou adotamos, então, falar de *exigência ética* implicará sempre uma reflexão crítica sobre o modo como nos comportamos, visto que os nossos comportamentos serão sempre inspirados por «disposições», e estas por seu turno poderão ser determinadas por «hábitos» e «costumes» que, como acontece com todos nós, acabamos por interiorizar e seguir sem disso ter muitas vezes consciência crítica.



Mas, se assim é – dir-me-ão, e adianto desde já, dir-me-ão muito justificadamente – falar sobre a «vida em sociedade e a exigência ética» implicará iniciar uma conversa sem fim à vista. O modo como nos comportamos inclui o comportamento em relação a nós próprios e o comportamento em relação aos outros; e como os indivíduos da nossa espécie são incapazes de sobreviver sozinhos, mal nascemos dependemos do *outro* e dos *outros* com os quais nos relacionamos. Uma vez que a coisa continua pela vida fora – na família em que nascemos; na escola que frequentamos; no bairro em que moramos; nos amigos que fazemos; na família que nós próprios constituímos; no trabalho que encetamos; e, finalmente, no país que é o nosso, porque nele nascemos ou porque nele vivemos – então, falar sobre a «vida em sociedade e a exigência ética» será, como disse no início, tarefa inabarcável *porque incidente sobre a vida toda*.

Para evitar este escolho – o de iniciar uma conversa que não tem fim à vista – resolvi restringir o tema às exigências éticas que devemos impor a nós próprios na relação mais vasta que estabelecemos com os outros, pelo menos na escala crescente de vastidão que está implícita nos exemplos que atrás vos dei, e que é aquela que estabelecemos com o país que sentimos como nosso. Em certo sentido, esta minha escolha pressupõe que adotemos como boa a distinção básica entre duas esferas de relações: as que relevam de um domínio a que poderemos chamar *privado* – e que englobam, por exemplo, as relações que estabelecemos na família e nas outras comunidades às quais pertencemos – e a quele outro domínio ao qual poderemos chamar *público*, e que englobam as relações que estabelecemos na comunidade mais vasta na qual tecemos, ao longo da vida, os nossos elos de sociabilidade. Como todas as distinções cercas, também esta, que eu aqui adoto entre o *domínio privado* e o *domínio público* do nosso universo relacional, deve ser entendida de modo *suave*. Perante a infinita complexidade da vida, e da teia de relações que vamos estabelecendo ao longo dela, a distinção entre a esfera privada e a esfera pública dos



nossos relacionamentos não pode ser tida como um dogma. É apenas uma distinção tendencial, ou um critério operativo, que adoto agora para que possamos continuar a conversar. Neste sentido, restringir o nosso exame à análise crítica do modo como nos comportamos nesta específica esfera da vida que é a vida pública implica também restringi-lo ao domínio da *política*: não da *política* no sentido que o termo hoje adquire na vida de todos os dias, mas no sentido que se lhe atribui desde que há reflexão sobre a vida dos homens em sociedade. É que, aqui, o termo *política* significa tudo o que tem que ver com a *polis*, e esta remete para a cidade, na qual se vivem os laços mais amplos que nos ligam aos outros, a *todos os outros*, com os quais nos relacionamos.

2. Todavia, a tarefa continua a não ser fácil, mesmo que restrinjamos a nossa análise apenas a este específico universo público. Todos os dias ouvimos falar, na televisão e nos outros meios de comunicação social, da necessidade da *ética* na vida pública. A discussão surge hoje com uma tal frequência, e reveste-se de uma tal intensidade, que não podemos deixar de ficar em alerta quanto à importância – mas também quanto à dificuldade – de que se reveste o tema. Além disso, as opiniões que ouvimos a este propósito são tão díspares que, perante elas, ficamos muitas vezes confusos e perplexos (eu por mim falo). Uns dizem que a exigência ética na vida pública é algo que está em muita falta, e que é por isso urgente suprir, para usar uma palavra da moda, o *deficit* existente neste domínio. Outros dizem que, na vida pública, ser ético é cumprir a lei, e que, portanto, aí onde for observada a legalidade será também observada a exigência de *eticidade*. E finalmente há ainda quem acuse de «moralistas», e de falsos «moralistas», aqueles que entendem que há falta de ética na vida pública, os quais, vendo-se a si próprios como os paladinos de todas as virtudes, mais não quererão do que impor aos outros as suas próprias convicções. Perante este caudal de argumentos e contra-argumentos a perplexidade e a confusão serão, creio



eu, reações naturais, que se vão tornando mais intensas à medida que vamos verificando que a discussão se não restringe ao nosso país – tendo pelo contrário um terreno de aplicação e desenvolvimento que é muito mais vasto do que aquele que cabe dentro das nossas fronteiras nacionais.

Por todas estas razões, gostaria de ser capaz de vos apresentar um roteiro que, na medida das minhas possibilidades, ajudasse a apelar a «confusão».

Estou convencida que, nesse roteiro, o ponto de partida tem de ser aquele que é proporcionado pela perspectiva histórica. Compreender como chegámos até *aqui* é algo que nos ajuda a compreender melhor a situação em que nos encontramos. E, neste contexto, a palavra «aqui» não indica apenas o país em que vivemos. Indica mais amplamente o *nosso mundo*: tentar compreender o tempo histórico em que nos foi dado viver, e tentar compreender por que motivo é nele tão intensa a discussão sobre a presença ou ausência de ética na vida pública, é o grande desafio que nos espera. Enfrentá-lo será, por certo, resolução ambiciosa. Mas, mesmo assim, optarei pela ambição, uma vez que não vejo por que outra via poderia eu responder ao repto que me foi lançado.

I. Compreender o nosso mundo: como chegámos até aqui?

3. O pensamento sobre as exigências éticas na vida em sociedade, encarada esta última no sentido *público* ou *político* a que atrás fiz referência, é tão antigo quanto o é a reflexão do homem sobre si mesmo e sobre a sua condição. A nós, que somos herdeiros de uma tradição intelectual que se iniciou na Grécia antiga, marcaram-nos sobretudo alguns pontos da sua «filosofia política» que, apesar de terem sido pensados há 2.500 anos, continuam a merecer a nossa atenção, tão ricos e profundos eles foram. Os antigos, que viviam em circunstâncias completamente diferentes das nossas – em



idades muito mais pequenas, com muito menos gente, e sem ciência e tecnologia, no sentido moderno dos termos – estavam convencidos que a grande interrogação *ética* que se deveria endereçar à chamada *vida pública* era a seguinte: qual a melhor forma possível de organização das cidades? A discussão incidia sobre a questão de saber qual seria o melhor regime político que se deveria adotar; e por «melhor regime político» entendia-se aquele que, pelas suas características, se deveria preferir a qualquer outro, por se mostrar mais apto não só a garantir o exercício de um bom governo – com a manutenção de uma saudável e consistente paz pública – mas também a permitir aos seus cidadãos a fruição de uma vida plena, apoiada por leis justas e salvaguardada de interferências arbitrárias que nela pudesse vir a ter o poder político.

Tida nestes termos, a discussão da filosofia antiga foi imensa. Mas creio que não será inexato dizer que, em síntese, ela (a discussão) se saldava no seguinte: em geral, para os antigos não havia um único regime que à partida se devesse considerar melhor ou preferível a qualquer outro. Estes nossos longínquos antepassados distinguiram as diferentes formas de governo de acordo com o número de titulares do poder político – a monarquia caracterizar-se-ia por ser o regime em que um só governava; a aristocracia seria o regime em que o poder pertenceria a um grupo restrito de pessoas (os *aristoi*, os melhores); e a democracia, por seu turno, seria a forma de governo em que o poder caberia ao maior número, à maioria de todo um povo. À partida, diziam eles, cada uma destas formas apresentaria virtudes e inconvenientes, pelo que se não poderia concluir em abstrato que um deles fosse melhor do que qualquer outro. Era certo que a *ética* exigia que se fizessem distinções; só que o critério que orientava o *dinstiguo* não estava tanto na titularidade do poder político quanto no seu concreto modo do seu exercício. Este ponto é importante, e vou por isso demorar-me um pouco mais na sua análise.



De acordo com este pensamento «antigo ou «clássico», que agora resumo, haveria fundamentalmente que distinguir entre «regimes políticos puros» e «regimes corruptos ou degenerados». Note-se que, também aqui, o termo «corrupção» tinha um significado algo diverso do que aquele que hoje lhe atribuímos. Não significava, necessariamente, venalidade. Significava apenas que a certa altura, e com o devir histórico, o regime podia «estragar-se». E que tal acontecia sempre o titular do poder, em vez de o exercer em nome de todos e para o bem de todos (sendo assim animado por hábitos, disposições interiores e costumes que mereceriam o aplauso de qualquer reflexão ética), passava a exercê-lo tendo apenas em vista o seu próprio bem, ou tendo apenas em vista vantagens próprias de certos sectores ou interesses da sociedade. Quando tal acontecia – dizia-se – o regime, que no seu início fora «puro», tornava-se degenerado e corrompia-se. Quando tal acontecia – dizia-se ainda – a monarquia degenerava, e tomava a forma corrompida da «tirania»; a aristocracia degenerava, e adotava a forma corrompida da «oligarquia»; a democracia degenerava, e adquiria a forma corrompida da «demagogia». Como se antevissessem os resultados da aplicação da segunda lei da termodinâmica aos sistemas políticos, os antigos achavam que esta *entropia* dos regimes era uma inevitabilidade, tendo em conta a natureza perecível e falível de todas as construções humanas. Por isso, refletir sobre as exigências éticas na vida pública significava nessa altura enfrentar a questão de saber como se poderia evitar esta «entropia»: como obviar ao declínio histórico das formas «boas», e impedir que tais formas se transformassem em modos de governo «degenerados» ou «corruptos», era a questão que ocupava centralmente estes nossos antecessores.

II. Os desafios do tempo presente



4. É evidente que nós, que somos gente deste tempo que é o nosso, que vivemos num universo cultural tão diferente deste que eu acabei de descrever, não circunscrevemos nem podemos circunscrever a discussão sobre a *exigência ética na vida pública* a este tema, que era próprio da filosofia política clássica (sobretudo da Grécia clássica). Quanto mais não seja porque a teoria dos regimes políticos que eu acabei de descrever já não faz o menor sentido no nosso tempo. Como diz o escritor francês Pierre Manent, «[a] democracia moderna não é para os seus partidários, isto é, todos nós, *um* regime político entre os outros, nem mesmo o melhor, mas é a *única* organização legítima da vida em comum dos homens». Aqui se resume a imensa distância que separa a nossa cultura da cultura clássica que eu abordei antes. É que enquanto os clássicos analisavam o valor dos diferentes regimes políticos de acordo com critérios atinentes à *legitimidade de exercício* – nenhum regime seria à partida legítimo apenas pelo título dos governantes; mas qualquer regime poderia perder a sua legitimidade pelo exercício corrupto desse mesmo título –, nós, modernos, somos herdeiros de uma tradição intelectual que avalia os regimes políticos de acordo com critérios estritos de titularidade. E, nesses critérios, só aquele regime em que o título da governação pertence a todos, e não a um só ou a muito poucos, aparece como legítimo, e, portanto, como eticamente válido.

Chegámos até aqui depois de um longo caminho histórico, iniciado porventura no Renascimento, afirmado depois com as revoluções iluministas do século XVIII, e reafirmado finalmente a partir de 1945, quando o Mundo se procurou reconstruir a partir dos escombros da Segunda Grande Guerra. Todos o sabemos e eu não vou reproduzir agora as etapas fundamentais deste itinerário. Neste momento, pretendo apenas sublinhar o seguinte:

Apesar de toda a distância que nos separa a nós, modernos, das circunstâncias de vida que eram as próprias dos pensadores clássicos, nem por isso a lição fundamental que nos legaram se nos mostra completamente inútil. É que as



instituições democráticas, nas quais acreditamos e que consideramos legítimas, também se podem corromper; e tal acontecerá, se formos levados a perder a confiança que nelas depositamos. Se tivermos razões para pensar que elas já não são instituições sólidas; se tivermos razões para crer que elas já não estão em condições de garantir – nem pelo seu desenho nem pelo seu desempenho – que os titulares de cargos públicos colocam os interesses coletivos acima dos interesses individuais; se, enfim, tivermos razões para concluir que elas já não estão em condições de garantir os fins do bom governo, tal como os antigos os definiam.

Temos razões para pensar deste modo?

Não creio que possamos e devamos dar uma resposta global, negativa ou positiva, a esta pergunta. Parece-me antes que há certas *instituições democráticas* que são particularmente desafiadas pelo repto dos tempos presentes. Creio também que é este particular desafio que explica o clamor global que se tem vindo a fazer sentir sobre o tema que nos ocupa. A questão da ausência de ética na vida pública, e a intensidade com que o problema é tratado, é um sintoma que tem a sua origem nas transformações que estamos a viver. Finalmente, penso também que, à semelhança do que aconteceu em outros períodos históricos, da análise serena do que está a acontecer pode nascer brevemente, não a rutura, mas a adaptação, o *aggiornamento*, dos valores básicos da democracia perante os desafios do tempo presente.

Dito isto, onde é que reside, precisamente, o desafio, e como é que ele se manifesta? Creio que os problemas se fazem sentir, especialmente, em três domínios: (i) na instituição da representação política, e na ideia de mandato livre; (ii) na força própria de valores pacíficos, de cooperação; (iii) na capacidade dos Estados para resolverem sozinhos os problemas da governação.

III. Os desafios do tempo presente e o mandato representativo



5. Será certo que se iniciou já um tempo crítico para a sobrevivência das democracias? Será certo que estamos a testemunhar mutações de grande alcance no funcionamento das instituições democráticas? A resposta, creio, encontrar-se-á se analisarmos a capacidade de adaptação, ou de resistência, que cada um destes três elementos que acabei de enunciar terá face aos reptos do tempo presente.

Em primeiro lugar, a capacidade de adaptação, ou de resistência, do instituto da *representação política* face aos reptos do tempo presente. Mas em que é que consiste este *instituto da representação política*? Qual o significado a atribuir à expressão, e por que motivo se lhe deverá reconhecer tanta importância?

Os nossos antecessores do mundo antigo, que viviam em espaços humanos e territoriais muito mais pequenos do que os nossos, quando refletiam sobre a questão da *ética na vida pública* concluía que uma das exigências que ela (a ética) reclamava era a de que todos os cidadãos fossem tidos como iguais perante a lei e como tal fossem tratados. Nós também assim concluimos, e este é um dos pontos em que, não obstante todas as diferenças, nos vemos a nós próprios como os continuadores de um pensamento de séculos. Só que os antigos retiravam deste axioma, segundo o qual todos deviam ser tidos como iguais perante a lei, conclusões que as nossas circunstâncias modernas já nos não permitem que retiremos. Eles (os antigos), achavam que à igual condição de todos perante a lei se devia associar a igual faculdade de cada um de tomar a palavra em todas as assembleias deliberativas, a qualquer momento e através de diretas intervenções.

A ideia de representação política, na sua formulação moderna, trouxe a negação desta faculdade de intervenção de cada um nos assuntos da administração. Nas condições de vida moderna nem de outro modo poderia ser. Nos espaços territoriais e humanos que são os nossos, muito mais vastos do que aqueles em que viviam os nossos antepassados, e na complexidade económica e industrial da nossa organização



social, o ideal da intervenção direta de todos os cidadãos nos assuntos de governo tornou-se, pura e simplesmente, um ideal impraticável.

Assim, desde há algum tempo que nós, modernos, entendemos que não haveria boa ordem, nem se asseguraria a possibilidade de um bom governo, se os governantes não fossem escolhidos para exercer mandatos representativos longos, estáveis, e independentes de quaisquer imperativos que viessem a ser impostos pelos eleitores. Numa das melhores obras doutrinárias sobre as instituições da democracia moderna – os *Federalist Papers*, assinados pelo pseudónimo Publius – chega a dizer-se, a propósito deste último requisito de independência, que «os representantes eleitos contariam com a gratidão do povo para com aqueles homens que tivessem a coragem e a magnanimidade suficientes para o servir [ao povo], correndo o risco de lhe desagradar» (*Publius, & 71*).

Esta afirmação, hoje, faz-nos sorrir, de tão longínqua ou inadequada ao nosso tempo nos parece. Toda a edificação da teoria moderna dos mandatos livres e representativos se baseou no princípio segundo qual a representação política, por si só, seria capaz de apreender o interesse geral. Mas o que hoje verificamos é que se instalou a desconfiança generalizada nesta capacidade [de apreensão do interesse geral]. As razões que explicam que tal aconteça são múltiplas, e variarão por certo de acordo com a condição específica de cada país; todavia, creio que um pouco por todo o lado se sente que as alterações recentes nos meios de comunicação do espaço público, e, logo, nos instrumentos de formação da opinião pública, têm contribuído, na sua forma contemporânea de imediação, para deslegitimar em geral a própria instituição da representação política. É que vem irrompendo também um pouco por todo o lado – e ainda de forma caótica e desordenada – a ideia difusa segundo a qual à instantaneidade da comunicação pública, feita sem imediação, diretamente e sem filtragens, pode vir a estar associada um modo *inorgânico, informal mas mais «autêntico»* de exercício da soberania popular. Porém, nada de mais estranho ao que



tem sido até agora o lastro da democracia moderna. Ainda está portanto por saber se deste «estado de coisas» virá a nascer um novo equilíbrio entre *formas inéditas de democracia direta* e os instrumentos «clássicos» da democracia representativa. Certo é que, aqui, no coração de um dos elementos fundamentais da democracia moderna, uma viragem crítica se terá iniciado.

IV. Os desafios do tempo presente e a força dos valores de cooperação

6. A democracia não é apenas o lugar natural da representação política; é também, na sua forma moderna – como o era já na forma clássica –, o lugar natural do debate e da deliberação. Todavia, como a *democracia dos modernos* convive com um pluralismo de visões do mundo cuja amplitude o mundo antigo seguramente não conheceria, ela requer e pressupõe um especial equilíbrio entre dois grupos distintos de valores: de um lado, o grupo dos valores competitivos e agónicos, nos quais se inspira o confronto plural de opiniões; do outro lado, o grupo de valores pacíficos e cooperativos, que, cimentando a pluralidade, garante que esta última se não transforme em desagregação. Uma coisa não vai sem a outra. O debate e a deliberação só podem acontecer se os seus agentes aceitarem regras comuns de comportamento quanto ao que pode ser dito e quanto ao que pode ser feito. As constituições, na sua específica dimensão moderna, são essencialmente o repositório destas regras comuns: sem elas, e sem o seu efeito integrador, o exercício da democracia moderna tornar-se-ia em si mesmo impossível de conceber. Todavia, para que o constitucionalismo moderno funcione, necessário é que à competição entre interesses rivais se associe a *possibilidade* da cooperação livre em interesses comuns: aí onde a existência destes últimos for filosoficamente contestada não haverá lugar para o conceito ocidental e moderno de constituição. Precisamente por isso foi este conceito totalmente ignorado



pelos sistemas filosófico-políticos que, na história do século XX, se ergueram sobre a ideia segundo a qual seria todo o universo da política um mundo agónico por excelência, sem espaço possível para a cooperação livremente aceite.

Nesta negação – vivida e praticada, sobretudo, pelas *democracias populares*, expressão da mais duradoura suspensão histórica do conceito ocidental, moderno, de constituição que se conhece – a visão conflitual e estritamente agónica do «regime político» sustentava-se na chamada *infra-estrutura* económica. O conflito de classes; as fracturas sociais decorrente dos modelos de organização do capital; a categoria filosófica da «alienação» provocada por tais fracturas (e o meu resumo é inevitavelmente rápido e grosseiro), geravam uma filosofia política que só podia conceber a *democracia* como sendo o reino exclusivo do combate agónico, irremediavelmente conflitual. Num mundo assim configurado não haveria qualquer espaço para a aceitação livre de valores de cooperação e de pacificação: pelo menos enquanto a dialética do conflito entre o «senhor» e o «servo» se não desenvolvesse plenamente até à emancipação total da servitude, o universo da política não poderia ser outra coisa que não um combate até ao último sangue. Nesta visão das coisas, não tinha nem podia vir a ter qualquer curso o conceito moderno de constituição.

Nesta segunda década do século XXI, a esta visão agónica da vida política sustentada na *infraestrutura* económica parece ter sucedido uma outra visão, não menos conflitual, mas desta vez baseada numa espécie de *superestrutura cultural*. Refiro-me à crescente importância que vêm tendo no discurso público geral – e até no discurso jurídico sobre os direitos humanos – as chamadas *políticas de identidade*, todas elas perpassadas por uma luta pelo reconhecimento que, ao invés de se sustentar na categoria filosófica da alienação económica, se parece basear numa ideia matricial de irredentismo cultural. Nesta visão das coisas, a democracia também não pode ter momentos de cooperação e de pacificação, porque novamente conflitual – e só conflitual – é o horizonte histórico de que dispomos. Só que este novo conflito,



pensado e vivido de forma a que se não anteveja brevemente para ele qualquer remissão, já não decorre (digamos assim) entre classes sociais mas entre classes culturais: de um lado, estarão aqueles agentes da História que, ao longo dela, foram tecendo um *constructum* cultural que se destinou a tornar o *outro* (o outro do género, o outro da raça, o outro da religião, o outro da geografia) invisível; do lado de lá estará esse *outro*, o culturalmente excluído, que aparece agora no palco da História a exigir o reconhecimento da dignidade que lhe é devida. A partir do momento em que esse *outro* – o excluído – se vê a si mesmo como sendo portador de uma experiência histórica de invisibilidade e de humilhação que não é, por razões profundas de identidade, comunicável a quem a não tiver vivido [lembro-me do segundo volume do livro de Beauvoir, *O Segundo Sexo*, que se intitula *L'expérience vécue*: a experiência vivida é tal, tão identitária, que só pode ser compreendida por quem a viveu; é uma *Erlebnis*, não uma *Erfahrung*], torna-se impossível conceber uma democracia que contenha espaços para aceitação livre de valores de cooperação e de pacificação. Como aceitar regras comuns de comportamento quanto ao que deve ser dito e quanto ao que deve ser feito se o mundo político se fraciona em identidades com discursos entre si não comunicáveis? Eis, pois, um segundo problema este, que se abre claramente à condição da democracia na atualidade.

V. A «globalização»

7. Para além dos dois problemas que acabei de mencionar, um terceiro – porventura o mais grave e profundo de todos eles – ainda se perfila. Refiro-me à muito falada «globalização», e à forma como ela veio atenuar a capacidade de cada Estado para levar a cabo, de modo isolado e só por si, as funções de governação que naturalmente lhe cabem. Todas as instituições da democracia moderna foram



pensadas para serem aplicadas a espaços territoriais bem identificados, que durante muito tempo coincidiram com as fronteiras de cada Estado-nação. A revolução tecnológica e de comunicação que hoje vivemos veio trazer, de uma forma estonteante, a alteração considerável deste estado de coisas. Funções essenciais há que antes podiam ser levadas a cabo por cada poder estadual, individualmente considerado, e que agora são, necessariamente, de exercício interdependente, uma vez que pressupõem a ação concertada de vários estados e organizações. Estou a pensar nas funções fundamentais de garantia da segurança das pessoas; mas estou também a pensar nas decisões sobre políticas económicas, com efeitos determinantes na redistribuição de rendimentos e em todas as esferas da vida – da família à educação, passando pelo emprego pela chamada «coesão territorial». Este é, no tempo presente, um problema maior, mas para o tratar convenientemente seria necessária uma outra conferência.

Termino agora esta, concluindo da seguinte maneira.

Neste nosso tempo, a vida em sociedade foi afetada por certas placas tectónicas, movidas pela História, que criaram algumas fissuras no tecido comum. Sentimos todos os efeitos dessas fissuras. Mas acredito profundamente que, tal como noutras alturas aconteceu, também agora teremos imaginação suficiente para cauterizar as feridas, compondo o que se estragou e adaptando o que se desadaptou. Importante por isso é que saibamos identificar os lugares em que ocorreram os maiores estragos, para que os possamos reconstruir. Na medida das minhas possibilidades, procurei contribuir para tal identificação.

Muito obrigada,

Maria Lúcia Amaral

Fátima, 22 de outubro de 2019



A PROVEDORA DE JUSTIÇA