

## UM LONGO ARGUMENTO ARISTOTÉLICO: A SOCIAL-DEMOCRACIA DE MARTHA NUSSBAUM

## A LONG ARISTOTELIAN ARGUMENT: THE SOCIAL-DEMOCRACY OF MARTHA NUSSBAUM

Bernardo Lins Brandão\*

### Resumo

Desde os anos de 1980, Aristóteles se tornou uma inspiração essencial para alguns filósofos políticos contemporâneos como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Martha Nussbaum, entre outros. Nos anos de 1980 e 1990, Nussbaum desenvolveu sua concepção de uma social-democracia aristotélica em quatro artigos: *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, *Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach*, *Aristotelian Social Democracy* e *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*. Considerados em conjunto, esses textos manifestam um longo argumento aristotélico que, começando como uma ética, chegam em uma política. No presente artigo, busco analisar esse argumento, verificando como suas diferentes partes se adequam e como as proposições políticas de Martha Nussbaum podem ser justificadas..

**Palavras-chave:** Filosofia Política, Social-Democracia, Aristóteles, Enfoque Das Capacidades, Martha Nussbaum.

### Abstract

Since the 80's, Aristotle became an essential inspiration for some contemporary political philosophers: Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Martha Nussbaum, etc. In the 80's and the 90's, Nussbaum developed her conception of an aristotelian social democracy in four papers: *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, *Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach*, *Aristotelian Social Democracy* and *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*. Considered as a whole, these papers manifest a long aristotelian argument, beginning from a ethics and arriving in a politics. In this paper, I attempt to analyze

---

\* Doutor e Mestre em Filosofia pela UFMG. Professor de Língua e Literatura Grega da UFPR. Email: bgsbrandao@gmail.com.

this argument, seeing how his different parts fit together and how Nussbaum's political propositions can be justified.

**Key-words:** Political Philosophy. Social-Democracy. Aristóteles. Capabilities Approach. Martha Nussbaum

## 1. UM PROJETO ARISTOTÉLICO

Em 1986, Nussbaum publica seu livro *A Fragilidade da Bondade*. Ali, contra uma perspectiva ética na qual a esfera do valor moral estaria imune às variações externas, ela propõe a recuperação da sabedoria trágica dos gregos, para os quais a fragilidade que a fortuna traz tornaria a vida bela, pois "não sendo assegurada de antemão, pressupõe o esforço e a atividade constante do cultivo de si em meio à contingência interna e externa que nos afeta" (MANTOVANI, 2015, p. 223). Nesse mesmo ano, a partir das conclusões de seu livro e inspirada pelo enfoque das capacidades<sup>1</sup> de Amartya Sen, ela passa a desenvolver, junto ao *World Institute of Development Economics Research* (WIDER) de Helsinki, a proposta de uma social-democracia aristotélica.

Sua pesquisa nesses anos de colaboração com o WIDER é interessante: por um lado, é uma exegese de Aristóteles. Por outro, a partir dos princípios descobertos com a leitura dos textos aristotélicos, é também a construção de uma filosofia política contemporânea. Nesse sentido, ela é parte do renascimento do aristotelismo político que vemos ocorrer a partir dos anos 80 em obras de autores como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, etc.<sup>2</sup>. Segundo Nussbaum, sua escolha por começar seu trabalho em Filosofia Política a partir de Aristóteles tem uma razão biográfica: sendo uma classicista de formação, aprendeu filosofia a partir da consideração dos textos dos autores gregos. Mas existem outras razões, ela afirma, para tratar de questões contemporâneas a partir do diálogo com autores importantes da história da filosofia: são textos complexos e

---

<sup>1</sup> Existe uma certa variação na tradução de dois dos conceitos centrais usados por Sen e Nussbaum para o português: *capabilities* e *functionings*. *Capabilities* é vertido, em muitos casos, por *capacitações*, o que foi discutido e defendido, por exemplo, por MOTA, 2016, p. 6. *Functionings*, por sua vez, aparece algumas vezes como *funções*. Prefiro seguir a escolha que aparece na tradução do livro *A Ideia de Justiça*, de Sen, para o português: capacidades e funcionamentos.

<sup>2</sup> A esse respeito, cf. ESTEBAN, 2007, p. 91-92 e EVANS, 2011.

profundos, em contraste com muito do que se escreve no espaço de uma geração, e assim, podem tornar nosso pensamento mais sutil e complexo; nos apresentam posições variadas a respeito de uma questão, fazendo-nos ter uma visão mais ampla das possíveis soluções; forçam nosso pensamento transcender os pressupostos contemporâneos, fazendo-o se aproximar de um problema a partir de uma perspectiva diversa (NUSSBAUM, 2000, p. 104).

A primeira síntese de sua pesquisa aparece em um artigo de 1990, *Aristotelian Social Democracy*. Ali, ela apresenta uma concepção política que acredita ser, em seus aspectos essenciais, a do próprio Aristóteles. Ela também afirma que alguns pontos importantes de sua teoria estão desenvolvidos com mais cuidado em três outros artigos (NUSSBAUM, 1992, p. 206): (1) *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution* (1987), que defende a ideia de que o arranjo político deve se basear em uma visão do bem humano; (2) *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* (1995), que pensa a noção aristotélica do ser humano como ética e valorativa, não como metafísica; (3) *Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach* (1987), que examina em que medida essa noção do ser humano pode organizar um debate a respeito das finalidades humanas que seja válido através das diferentes culturas. Ainda que suas datas de publicação se estendam de 1987 a 1995, eles parecem ter sido concebidos ao mesmo tempo: já em *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, de 1987, Nussbaum menciona o *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* (também mencionado no *Aristotelian Social-Democracy*, de 1990), que só apareceria em 1995<sup>3</sup>.

Como foram concebidos em um mesmo período, se, deixando de lado a ordem cronológica de sua publicação, condicionada por questões editoriais, consideramos a sua ordem argumentativa, eles revelam, assim acredito, um longo argumento aristotélico que, partindo de uma noção da natureza humana (*Aristotle on Human Nature*), chega a uma concepção de âmbitos não-relativos da experiência humana (*Non-Relative Virtues*) capaz de fundamentar uma teoria política (*Aristotle on Political Distribution*) que se consagra como uma forma de social-democracia (*Aristotelian Social Democracy*). Gostaria de apresentar aqui, seguindo essa ordem, os passos essenciais do argumento, de modo que seja possível se ter uma visão de conjunto.

---

<sup>3</sup> Em *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, Nussbaum afirma que o *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* apareceria em um volume de ensaios a respeito da obra de Bernard Williams a ser publicado em 1989. Contudo, o livro foi só publicado em 1995.

## 2. NATUREZA HUMANA

Por questões editoriais, *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* foi o último dos quatro artigos a ter sido publicado, mas deve ser o primeiro a ser considerado. O texto, que aparece em um livro de ensaios sobre a filosofia de Bernard Williams, é construído como uma resposta à interpretação de Williams da ética aristotélica. Para ele, em seu livro *Ethics and the Limits of Philosophy*, Aristóteles teria falhado na tentativa de fundamentar uma ética a partir de sua biologia metafísica, tanto por se basear em uma ciência natural ultrapassada quanto por tentar ligar, de modo insatisfatório, fatos de natureza às considerações éticas (NUSSBAUM, 1995, p. 89).

Nussbaum concorda com Williams em certa medida: de fato, não seria possível formular uma ética a partir de um ponto de vista externo sobre a natureza humana, pois tal natureza é uma perspectiva interna, não uma coisa a ser observada, mas a experiência compartilhada dos seres humanos que vivem e pensam juntos (*ibid.*, p. 121). Contudo, ela afirma, esse não é o procedimento de Aristóteles: suas afirmações sobre a natureza humana não seriam resultado de investigações metafísicas ou biológicas, mas fruto de sua reflexão sobre as *endóxa* (as opiniões correntes de seu tempo) e as narrativas míticas da Grécia. No decorrer de seu texto, Nussbaum analisa três noções que considera fundamentais, mostrando como elas podem ser justificadas a partir de uma perspectiva interna. São elas: (1) o homem como um ser situado entre os animais selvagens e os deuses; (2) o homem como um animal político; (3) a atividade (*érgon*) do homem como a vida segundo a razão ou não sem ela.

A ideia do homem como um ser situado entre os animais selvagens e os deuses aparece, por exemplo, na *Política* 1253a1, na qual Aristóteles afirma que faz parte da natureza humana ter preocupações políticas e que uma criatura que não as tivesse seria um deus ou um animal. Ela também aparece na *Ética* 1145a, onde está escrito que não há excelência ética para os deuses ou animais selvagens, pois os deuses estão acima de tal excelência e os animais, abaixo. De acordo com Nussbaum, tais afirmações não surgem a partir de um ponto de vista externo: Aristóteles estaria seguindo uma tradição de narrativas que, na cultura grega, ao retratarem deuses e monstros, refletem quais são os limites do humano. Nos mitos, os deuses aparecem como seres antropomórficos em seus desejos e atividades, mas não possuem o limite humano da mortalidade.

Segundo Nussbaum, essas narrativas nos levariam a considerar em que medida o amor, a amizade e a virtude teriam lugar em uma vida que, sem os limites próprios da humanidade, não dariam espaço para o risco, o esforço e o sacrifício (*ibid.*, p. 95). Por outro lado, em uma série de histórias sobre seres antropomórficos dotados de traços grotescos e monstruosos somos levados a pensar a respeito da importância da razão prática e da sociabilidade na existência humana. Por exemplo, a narrativa sobre os ciclopes da *Odisseia*, na qual se diz que eles não têm assembleias nem tomam decisões em comum, mas vivem isolados, sem se preocupar uns com os outros nem observar as convenções sociais mais básicas, como a de não devorar alguém que se recebe como um hóspede. Um outro exemplo: as Erínias da *Orestéia* de Ésquilo, que se parecem com mulheres, mas também com cães, apresentadas como um híbrido do humano e do bestial. Seu discurso é racional, mas solipsístico. Não levam em conta a comunidade e são obcecados por vingança. Contudo, após fazerem parte do julgamento de Orestes em Atenas, trocando a violência pela persuasão, transformam-se nas Eumênides, passam a andar eretas e a vestir roupas humanas, dadas a elas pelos cidadãos que prometem proteger (*ibid.* p. 97).

Essas histórias, afirma Nussbaum, não são apenas narrativas a respeito do humano, mas também possuem um caráter ético: não apenas nos ensinam o que é essencial à nossa humanidade, mas também nos levam a pensar sobre o valor que damos à abertura ao outro, a confiança e a sociabilidade em nossa vida (*ibid.*, p. 98). A famosa afirmação aristotélica de que o homem é um animal político (*Política* I 1253a1) também se fundamenta nessas narrativas e, portanto, em um ponto de vista interno. O argumento que Aristóteles fornece para sua tese é que a natureza política se manifesta por meio de nossa capacidade para a linguagem, pela qual deliberamos a respeito do bem e do útil. Mas, para Nussbaum, tampouco esse é um argumento formulado por Aristóteles a partir de uma biologia metafísica. Antes de tudo, é um *tópos* retórico comum à sua época, reflexo da crença compartilhada na importância da linguagem como elemento essencial do homem (*ibid.*, p. 108).

Um outro traço importante do homem enquanto animal político é a necessidade da amizade (*philía*) para a vida boa (*eudaimonía*). Mas também no que diz respeito à *philía*, Aristóteles, para Nussbaum, escreve a partir de um ponto de vista valorativo e interno. Na *Ética* 1155a6, por exemplo, ele afirma que, sem amigos, ninguém escolheria viver, mesmo que tivesse outros bens, e que mesmos os ricos e poderosos, "assim parece" (*dokeî*), têm grande necessidade de amigos. Nussbaum observa que, em primeiro lugar, quando se afirma que ninguém escolheria

viver sem amigos, manifesta-se o caráter valorativo de tais considerações (*ibid.*, p. 104). Em segundo lugar, ao usar o verbo *dokeí* e similares, o que Aristóteles também faz em outras passagens (ex. *Ética* 1169b8), ele dá a entender que seu raciocínio não se baseia em uma prova irrefutável construída a partir de um ponto de vista externo, mas é dialético (ou seja, nos termos de aristotélicos, é apenas provável) e interno (*ibid.*, p. 105).

No entanto, o maior ponto de apoio daqueles que acreditam que a ética de Aristóteles se fundamenta em sua biologia metafísica é a *Ética* I, 7, na qual, para saber qual é a vida feliz, Aristóteles investiga a atividade própria do ser humano. Eis o argumento aristotélico: no que diz respeito às coisas que possuem uma atividade específica, o seu bem é realizar bem esse *érgon*. Assim, poderíamos saber qual é o bem do homem se soubéssemos qual a sua atividade própria. Mas qual seria ela? Aristóteles considera algumas possibilidades e as descarta: a nutrição, a reprodução e o crescimento, nós temos em comum com as plantas; do mesmo modo, temos em comum a percepção com os outros animais. Resta-nos, portanto, a razão. Dessa forma, o bem do homem é a atividade da alma segundo a razão ou não sem a razão.

Entretanto, essa ideia pode ser interpretada, de duas maneiras: ou como a afirmação de que a vida boa (*eudaimonía*) do ser humano envolve apenas o que lhe é próprio, ou seja, a razão, ou como a tese de que a *eudaimonía* humana envolve todas as esferas da vida, organizadas, contudo, pela razão. Nussbaum (*ibid.* p. 115) defende a segunda interpretação com uma série de argumentos, filosóficos e filológicos. Por exemplo, ela observa que Aristóteles não diz que o *érgon* próprio do homem é a atividade da razão, mas a atividade da alma segundo a razão ou não sem ela, ou seja, a atividade da alma como um todo, em suas funções nutritiva, reprodutiva, suas sensações e razão, etc. Ela também nota que certas virtudes estudadas na sequência da *Ética a Nicômaco* envolvem tanto a razão prática como outras potências: a temperança, por exemplo, diz respeito à moderação em atividades ligadas a funções vegetativas da alma como a nutrição.

Essa passagem da *Ética* pode, de fato, ser lida na perspectiva da biologia metafísica de Aristóteles: o homem é um ser cuja natureza implica, como diferencial, a razão. Sua *eudaimonía*, dessa maneira, será a vida segundo a razão. Nussbaum, contudo, interpreta-a de outra maneira: afirmar que a vida segundo a razão é uma atividade do ser humano que o diferencia dos outros animais não é o bastante para que, a partir daí, possam ser derivadas consequências éticas. Para que isso ocorra, tal reflexão deve ser também valorativa e interna, indicando o que, para os homens, é essencial em uma vida digna de ser vivida. Com efeito, ninguém consideraria que uma

vida totalmente voltada aos prazeres corporais, sem nenhum papel reservado à razão é uma vida digna de ser escolhida, como Aristóteles observa na *Ética a Eudemo* 1215b (*ibid.*, p. 116).

Em que medida a interpretação de Nussbaum é válida? Acredito que ela tem o mérito de ressaltar a complexidade da posição de Aristóteles: em muitas de suas afirmações a respeito da natureza humana, ele não está fazendo uma simples dedução metafísica, mas pensando a partir da tradição, mitos e opiniões comuns, avaliando, escolhendo e refletindo acerca de valores. No entanto, especialmente no que diz respeito à investigação aristotélica sobre a *eudaimonía*, não é possível deixar de considerar a importância de seus estudos sobre a alma. Aristóteles não temia, como Hume, a passagem do ser para o dever ser, nem buscava evitar, com Sidgwick e Moore, a falácia naturalista e, portanto, não tinha razões para excluir a metafísica de sua ética. Isso mostra que as intenções de Nussbaum vão além da mera exegese de Aristóteles: buscando apresentar uma teoria ética atraente para o cenário contemporâneo, ela não pode deixar de estar em diálogo com a filosofia atual. Seu aristotelismo, para ser defensável, não precisa demonstrar que a ética de Aristóteles é totalmente independente de seus pressupostos metafísicos, mas apenas que ela pode ser proposta sem eles. Nisso, considero que ela foi bem sucedida.

A apropriação de Aristóteles tendo em vista a construção de uma social-democracia contemporânea também se faz na escolha das proposições analisadas: existem muitas noções a respeito do ser humano na *Metafísica*, *De Anima*, *Ética a Nicômaco* e *Política*, etc. que foram deixadas de lado. Nussbaum se satisfaz com essas três ideias apenas, pois, por meio delas, é possível fundamentar sua filosofia política. A partir da noção de que o homem está situado entre os deuses e os animais selvagens, podemos compreender a sua situação particular: dotado de faculdades como a razão, que o tornam diferente do restante do mundo natural (e, para os gregos, próximo dos deuses), ele não deixa de ser ainda um animal, possuindo limites que não devem ser desconsiderados. Encontra sua realização, a sua *eudaimonía*, quando exerce plenamente suas faculdades, em especial a sua razão, que é seu *érgon* próprio. Entretanto, por seus limites, essa *eudaimonía* está continuamente ameaçada. É por sua fragilidade, em primeiro lugar, que o homem é um animal político: ele não é capaz de exercer suas atividades sem as circunstâncias externas apropriadas, mas essas circunstâncias só podem ser asseguradas, na medida do possível, pela comunidade política. Mas, em segundo lugar, como indicam os textos de Aristóteles a respeito da *philia*, a comunidade não é necessária apenas por causa dos limites, mas também por causa das potencialidades do homem: dotado da linguagem e da consequente possibilidade de se

relacionar de um modo humano com outros seres humanos, os homens não podem deixar de exercer essa potencialidade sem graves prejuízos à *eudaimonía*. Por fim, por causa da centralidade da razão prática na constituição humana, a *eudaimonía* não pode existir sem a possibilidade de deliberação e escolha.

### 3. VIRTUDES NÃO-RELATIVAS

Nussbaum continua a reflexão acerca da condição humana em seu *Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach*. Tal como o *Aristotle on Human Nature*, ele se constrói a partir do diálogo com a filosofia contemporânea. Aqui, os interlocutores são os proponentes da ética das virtudes, como Bernard Williams e Alasdair MacIntyre, que tenderiam ao relativismo ao rejeitarem regras morais abstratas e algoritmos gerais em favor de normas locais. Com isso, torna-se difícil a crítica de tradições opressoras em nome de um ideal de progresso ético: em uma perspectiva relativista, como criticar a opressão às mulheres nas várias partes do mundo, a escravidão, desigualdade racial, intolerância religiosa, noções de masculinidade agressivas e bélicas, normas desiguais de distribuição material, etc.? Para Nussbaum, isso pode ser feito a partir de uma perspectiva kantiana ou utilitarista, mas dificilmente a partir da ética das virtudes aristotélica contemporânea (NUSSBAUM, 1987b, p. 2), ainda que Aristóteles não pudesse ser considerado um relativista.

Sua proposta é recuperar um certo essencialismo aristotélico em ética, no qual sua filosofia política pode se assentar. Não um essencialismo que surge a partir de uma perspectiva metafísica realista, o que, em um outro texto, ela afirma não ser mais factível após os argumentos de Kant, Quine, Putnam e outros (NUSSBAUM, 1992, p. 212), mas que é justificado a partir de um ponto de vista interno, o que ela argumenta ser possível no *Aristotle on Human Nature*. Essa não é uma tarefa fácil. Se analisamos as virtudes valorizadas nas diversas sociedades, constata-se a sua variedade e profunda relação com as formas concretas de vida. É fácil supor que uma lista de virtudes é sempre reflexo de valores locais e, portanto, que uma ética das virtudes não é capaz de apresentar princípios normativos universalmente válidos. A própria lista de virtudes apresentada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, apesar de sua pretensão à objetividade, é

fortemente ligada à cultura grega de seu tempo. Por exemplo, o *megalopsychos*, o homem virtuoso e grandioso, é claramente o reflexo do nobre grego (*ibid.* p. 4).

Por outro lado, Nussbaum nota que um grande número de virtudes e vícios discutidos na *Ética* não possuem um nome consagrado na tradição grega. Muitos desses nomes, de fato, parecem ter sido dados pelo próprio Aristóteles (*ibid.* p. 5), que, portanto, não parece estar apenas sistematizando a visão de sua cultura. Seu método parece ser outro: em um primeiro momento, isolar uma esfera da experiência que está mais ou menos presente em toda vida humana, um âmbito no qual os homens deverão fazer escolhas e a respeito do qual agirão de uma certa maneira; em seguida, perguntar: o que é agir bem nessa esfera? O que é agir mal?

Mas que esferas são essas? Nussbaum faz uma enumeração (*ibid.*, p. 6): a vulnerabilidade humana e o conseqüente medo de sofrer prejuízos importantes, sendo o que o principal deles é a morte (a virtude associada à esse âmbito é a coragem); apetites e prazeres corpóreos (a virtude da temperança); distribuição de recursos limitados (justiça); a relação de nossa propriedade pessoal com os outros (generosidade); nossa propriedade pessoal no que diz respeito aos hóspedes (hospitalidade); etc.

Todos devem escolher e agir de alguma maneira nessas esferas, se não propriamente, então impropriamente: todos tem que lidar com a morte, com os apetites corpóreos, com sua propriedade, com a distribuição dos bens na sociedade, com a verdade de seu discurso, etc. Isso significa que as diversas listas de virtudes apresentadas por cada sociedade não são incomensuráveis entre si: elas se referem às mesmas experiências fundadoras, são respostas a situações comuns à maior parte dos homens e, portanto, podem se prestar a comparação (*ibid.*, p. 7). Isso também significa que é possível pensar em debate cultural e progresso moral na perspectiva da ética das virtudes (*ibid.*, p. 10).

Mas como realizar esse debate? Para Nussbaum, considerando as diferentes normas locais como respostas rivais quanto à escolha e ação virtuosa. Ainda que Aristóteles nem sempre faça isso cuidadosamente, sua análise nos dá um esquema apropriado para fazer comparações. Dessa maneira, esse esquema pode fornecer o fundamento para uma moralidade objetiva baseada na ideia da ação virtuosa. Assim, por exemplo, no que diz respeito à atitude quanto ao valor próprio, em Aristóteles, temos a *megalopsychía* como a resposta adequada, defendida a partir da ideia de que devemos dar a nós mesmos o valor que realmente temos. No cristianismo, por sua

vez, que pensa a questão a partir de nossa fragilidade, nossa condição pecadora e a natureza passageira do mundo terreno, a resposta adequada é a humildade (*ibid.*, p. 11).

O relativista pode, no entanto, fazer algumas objeções, que Nussbaum considera e tenta responder. Eis as duas mais importantes: nesse esquema de virtudes, existirá apenas uma resposta apropriada, um único tipo de ação virtuosa, apropriado para cada âmbito? Essas experiências fundadoras também não serão construídas socialmente e, assim, passíveis de variação local?

Quanto à primeira objeção, Nussbaum afirma que sua intenção é descobrir alguns elementos invariantes na ação apropriada, bem como formular princípios pelos quais é possível criticar certas tradições locais inaceitáveis. Contudo, seu esquema de virtudes é propositalmente vago e admite especificações ulteriores, em conexão com práticas e condições locais. Por exemplo: no que diz respeito à nossa relação com quem nos é caro, a virtude da amizade deve sempre levar em conta a benevolência, o benefício mútuo e alguma forma de convivência. No entanto, amigos na Inglaterra terão costumes diferentes, a partir de suas práticas e tradições, de amigos na Atenas antiga (*ibid.*, p. 20) e, assim, a forma como vivem essa amizade será, em alguma medida, diferente. A perspectiva aristotélica envolve a harmonia delicada entre regras gerais e a percepção do concreto, respeitando a prioridade do particular: uma boa regra em ética é um sumário de escolhas particulares sábias que, como as regras da medicina e da navegação, devem estar abertas à modificação à luz de novas circunstâncias. O ser humano virtuoso deve cultivar a habilidade de perceber e descrever sua situação de modo refinado e verdadeiro, tendo consciência de seus aspectos que não são considerados pela regra (*ibid.*, p. 21).

Na segunda objeção, Nussbaum também concede algo aos relativistas: não há como tomar consciência do mundo de uma maneira puramente neutra, sem influências culturais. A mente humana é um instrumento interpretativo, mas tais interpretações são holísticas: a mudança de um único elemento tem implicações para o todo (*ibid.* p. 23). Isso não significa, entretanto, que todas as interpretações são igualmente válidas: certas maneiras de ver o mundo devem ser criticadas, ainda que a crítica deva ser feita a partir de um ponto de vista interno e tendo em vista essa compreensão holística da situação. Além disso, os relativistas tendem a subestimar o quanto há de comum nas várias culturas no que diz respeito às experiências fundadoras. Quando lemos a *Antígona*, encontramos muitas coisas que nos parecem estranhas. Mesmo assim, somos movidos pelo drama, pois as escolhas dos personagens são feitas no contexto de esferas da experiência que também nos dizem respeito (*ibid.*, p. 24).

Novamente, Nussbaum parte de Aristóteles para chegar ao debate contemporâneo. Sua noção de virtudes não-relativas depende de sua engenhosa interpretação do método aplicado na *Ética* para a determinação da lista de virtudes. Isso não está claro, de maneira alguma, no texto aristotélico, nem Aristóteles parece proceder de um modo sistemático nesse contexto. Sua lista de virtudes parece encontrar inspiração em contextos variados: na sua biologia metafísica, na consideração de âmbitos da experiência humana, mas também na tradição grega e nas visões de sua cultura sobre a ação virtuosa. Entretanto, a proposta de Nussbaum, se não é filologicamente a de Aristóteles, é filosoficamente aristotélica. Ao considerar experiências fundadoras, descobertas a partir de uma perspectiva interna, Nussbaum parece conseguir alcançar certos princípios mais ou menos invariáveis, capazes de serem universalizados e de servir de fundamento para uma comparação e crítica filosoficamente consistente de tradições locais. O grande trunfo da proposta é apresentar um esquema para se pensar as virtudes que, ainda que contenha princípios invariáveis, não deixa de considerar o concreto, o diverso e o local. Nesse sentido, não se trata tanto de uma refutação do relativismo, mas de sua superação: as intuições relativistas no que diz respeito à abertura à pluralidade dos modos de vida e a consciência da estrutura contextual da experiência humana são preservadas, sem, no entanto, pressupor que toda tradição local seja, por definição, imune à crítica.

A partir dessas considerações, Nussbaum avança em seu longo argumento aristotélico: se no *Aristotle on Human Nature* ela encontra três afirmações básicas sobre a natureza humana que podem fundamentar sua filosofia política, aqui ela amplia essas considerações a partir da noção de experiências fundadoras: o ser humano só é capaz de encontrar sua *eudaimonía* em comunidade, mas essa *eudaimonía* é marcada por âmbitos diversos que exigem a sua atenção. A comunidade, portanto, deverá garantir as condições necessárias para que as pessoas encontrem a sua realização em cada um desses âmbitos que, dessa maneira, devem ser usados para a elaboração de uma noção compreensiva do bem humano. Inspirada em Amartya Sen, Nussbaum elaborará essa noção como uma lista de capacidades, cujo primeiro esboço aparece no *Non-Aristotelian Virtues*, mas que só será exposta de maneira completa no *Aristotelian Social-Democracy*.

## 4. ARISTÓTELES E A DISTRIBUIÇÃO POLÍTICA

Mas, antes de chegar à lista de capacidades, é importante tratar de questões preliminares, que aparecem no *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*. Eis a tese central do artigo: a finalidade do planejamento político é proporcionar aos cidadãos as condições nas quais a vida boa pode ser escolhida e vivida, ou seja, é uma tarefa distributiva que se refere não apenas a bens materiais, mas, seguindo a linha de Amartya Sen, à garantia das capacidades básicas (1987a, p. 1). Essas capacidades serão consideradas em uma perspectiva aristotélica, a partir de uma noção do *érgon* próprio do ser humano e de sua *eudaimonía*.

Como nos outros artigos, Nussbaum procura os conceitos que poderão lhe servir na exegese de Aristóteles. Segundo ela, essa concepção distributiva aparece em passagens da *Política* como 1324a, onde o filósofo afirma que a melhor *politéia* é a disposição segundo a qual qualquer um (*hostisoun*) possa fazer o melhor (*áristoi prátttoi*) e viver uma vida bem-aventurada (*zoié makários*). Ou então 1325a, na qual ele escreve que é trabalho do bom legislador considerar, quanto à *pólis* e outras associações, como nelas os homens podem participar, na medida do possível, da *eudaimonía*. Para ela, quatro coisas são dignas de nota nessas passagens: (1) a noção de que a finalidade da *politéia* é assegurar a *eudaimonía* dos cidadãos; (2) a ideia de que o objetivo da ação política não é propriamente a vida boa em ato, mas a garantia das capacidades por meio das quais os seres humanos, se quiserem, poderão viver uma vida boa, o que seria indicado pelo emprego do optativo em verbos como *prátttoi* e *zoié*, modo verbal que indica justamente a possibilidade, não a atualidade (*ibid.*, p. 3); (3) a consciência de que deve-se buscar a *eudaimonía* dos cidadãos na medida em que isso for possível, ou seja, a ideia de que as circunstâncias exteriores não estão plenamente no controle da ação política; (4) o emprego de termos como *hostisoun*, que sinalizam que se trata de uma distribuição ampla, que diz respeito a todos os cidadãos, não apenas a uma elite (*ibid.*, p. 7).

Nussbaum nota, no entanto, que existem outras concepções do arranjo político presentes na *Política*: a concepção holística (por exemplo, 1323b), de acordo com a qual a boa cidade é aquela na qual o bem se organiza de modo análogo ao bem na alma humana, e a concepção segundo a qual o bem da cidade não precisa ser realizado em todos os indivíduos, mas apenas na cidade como um todo (por exemplo, 1329a). Esse segundo ideal político justificaria a tese

desenvolvida na *Política* VII, 9-10 de que os trabalhadores manuais e fazendeiros não poderiam alcançar a *eudaimonía*, já que, por causa das demandas de sua atividade, não teriam o tempo livre necessário à virtude. Ela tenta, então, compreender essa sobreposição de visões de modo a garantir a proeminência da concepção distributiva, notando que essa confusão ocorre sobretudo no livro VII, que ela considera bastante platônico, e especulando que as demais visões são parte de um estrato mais primitivo (mas não necessariamente anterior) do pensamento político de Aristóteles, mais próximo de Platão.

Defendendo a concepção distributiva como uma visão mais madura e refinada, Nussbaum passa então a investigar que tipo de capacidades estão em questão e a quem elas deveriam ser garantidas, ou em outras palavras, quem seria o *hostioun* de 1324a. Ela distingue três tipos de capacidades: (1) as capacidades internas, que são as qualidades do intelecto, caráter e corpo que fazem com que o indivíduo, nas circunstâncias apropriadas possa escolher e agir bem (p. 20)<sup>4</sup> e que devem ser desenvolvidas pela educação garantida pelo Estado e pela família; (2) as capacidades externas, que são as circunstâncias exteriores a partir das quais as capacidades internas podem gerar a ação virtuosa, como, por exemplo, um certo tempo livre, ausência de trabalho repetitivo, alimentação adequada, etc. (p. 23); (3) as capacidades básicas, que são como que um tipo preliminar de capacidade, a possibilidade inata de alcançar, caso existam as circunstâncias apropriadas, as capacidades internas (p. 27)<sup>5</sup>. Tendo em mente essa distinção, podemos dizer que a tarefa do legislador será desenvolver, a partir das capacidades básicas, as capacidades internas nos jovens, mantê-las nos adultos e, ao mesmo tempo, criar e preservar as circunstâncias externas para que as internas possam dar origem às ações virtuosas (definidas a partir do esquema esboçado no *Non-Relative Virtues*) e à vida boa (*ibid.*, p. 25)<sup>6</sup>.

Resta então saber quem é o *hostisoun* para quem deverão ser garantidas as capacidades internas e externas. Nussbaum começa eliminando algumas suposições: (1) a distribuição não pode se voltar ao cidadão, pois a cidadania já pressupõe as capacidades; (2) da mesma forma, não

---

<sup>4</sup> Nussbaum baseia sua concepção na definição de excelência de caráter em EN II, com seu foco na escolha, ampliando-na, contudo, para incluir qualidades do intelecto e do corpo (*ibid.*, p. 20).

<sup>5</sup> Nussbaum as chama respectivamente de I-capacities, E-capacities e B-capacities.

<sup>6</sup> Em trabalhos posteriores, Nussbaum faz uma pequena modificação em seu esquema: as capacidades serão as básicas, internas e combinadas (e não mais externas). A mudança se deve à constatação de que as capacidades combinadas não são meramente dependentes de fatores externos, mas também da existência das capacidades internas.

pode se direcionar à alguém que já tenha de modo pleno as capacidades internas, pois elas serão garantidas pela educação; (3) não podem ser pessoas escolhidas por sua riqueza ou família, pois Aristóteles critica esse tipo de procedimento ao falar dos espartanos; (4) não são simplesmente os filhos dos cidadãos, já que Aristóteles louva Sólon por ter estendido os direitos políticos às pessoas que não eram filhos de cidadãos; (5) não podem ser pessoas escolhidas meramente por sua localização geográfica, pois Aristóteles também critica ideais de cidadania baseadas na geografia (*ibid.*, p. 26).?

Quem será então o sujeito da distribuição? Nussbaum resolve o problema de uma forma curiosa, justamente a partir da infeliz defesa de Aristóteles da exclusão de mulheres e escravos do grupo dos cidadãos. Essa era a prática ateniense, mas Aristóteles procura justificá-la afirmando que isso é uma necessidade decorrente da natureza das coisas, já que, enquanto os escravos não possuem razão prática e capacidade de deliberação, as mulheres as teriam em um grau deficiente. Nussbaum pede aqui que separemos os princípios filosóficos em jogo de suas aplicações injustas: a base para a distribuição das capacidades internas e externas são as capacidades básicas (*ibid.*, p. 27), em especial a capacidade de se desenvolver a razão prática e a deliberação. Eis a razão pela qual esse deve ser o critério (*ibid.*, p. 29): quando Aristóteles discute na *Política* III, 12 como fazer uma distribuição justa de cargos e honrarias na cidade, ele afirma que o critério deve ser a capacidade de realizar a função que está em jogo. Por exemplo, se estamos distribuindo flautas para que sejam tocadas, o critério deve levar em conta o *érgon* das flautas: elas foram feitas para serem bem tocadas e, assim, devem ser dadas para os que sabem tocá-las bem (1283a). Da mesma forma, as capacidades internas devem ser garantidas àqueles que poderão desenvolvê-las por meio da educação, ou seja, aqueles que possuem as capacidades básicas que são o pré-requisito para isso, e as capacidades externas devem existir para os que tem as capacidades internas. Em suma, a base para a distribuição não é, como para formas de planejamento político utilitarista, o desejo que as pessoas possam ter por essas capacidades, mas as capacidades básicas, que são como que um estado incompleto de realização que demanda a sua plenitude (*ibid.*, p. 30).

Existem duas graves dificuldades na proposta de Nussbaum. Uma delas é de natureza exegética: até onde será possível atribuir a concepção distributiva a Aristóteles? Pois, na *Política*, ele afirma claramente que a *eudaimonía* plena não pode ser oferecida a todos, pois são poucos os que teriam as condições cognitivas e morais, bem como o ócio necessário para uma vida virtuosa e a dedicação aos assuntos da *pólis* ou à vida contemplativa. Não basta afirmar que, quando defende outras concepções de arranjo político, Aristóteles está mais próximo de Platão. As

tensões de seu pensamento são reflexo dos problemas que buscava resolver a partir dos pressupostos que tinha e da organização social que conhecia. De fato, em seu *Creating Capabilities*, Nussbaum fala das limitações do pensamento aristotélico, colocando entre elas a sua concepção excludente de cidadania, que deixava de fora não apenas as mulheres, os escravos e os estrangeiros, mas também os trabalhadores manuais, fazendeiros e navegantes (NUSSBAUM, 2011, p. 241-242). No entanto, mais uma vez, o mérito de Nussbaum é encontrar nos textos aristotélicos certos princípios filosóficos a partir dos quais é possível formular uma filosofia política contemporânea: os seres humanos são dotados de capacidades e limites; a finalidade da organização política é garantir, diante de tal configuração da condição humana, as capacidades básicas que poderão ser exercidas pelas pessoas, se assim elas escolherem, e que configurarão uma vida feliz; essas capacidades deverão ser garantidas a todos os que possam exercê-las. Essas serão as bases da social-democracia de Nussbaum, que será desenvolvida no artigo *Aristotelian Social Democracy*.

No entanto, a segunda das dificuldades é ainda mais profunda e diz respeito aos próprios princípios aristotélicos defendidos por ela: e as pessoas que possuem limitações tão profundas a ponto de terem sua razão prática e sociabilidade gravemente comprometidas? Se o requisito para a distribuição são as capacidades básicas, essas pessoas estariam por princípio excluídas da cidadania? Nussbaum dedicou parte de sua reflexão do enfoque das capacidades à questão da deficiência e do cuidado, colocando-se contra premissas contratualistas que excluiriam pessoas com limitações severas, incapazes de oferecer algo à sociedade, do contrato social<sup>7</sup>. No entanto, para Bernarbé, a perspectiva aristotélica é incapaz de tratar adequadamente da questão no que diz respeito aos casos mais graves, de modo que Nussbaum parece estar se referindo a outros princípios filosóficos quando defende a aplicabilidade de sua lista de capacidades a todos os seres humanos<sup>8</sup>. Em *Creating Capabilities*, ao falar das limitações da visão aristotélica, ela parece indicar a sua outra inspiração: os estóicos, que remediaram, segundo ela, algumas das limitações da concepção de Aristóteles com sua ideia de que todo ser humano, simplesmente por ser humano, é dotado de dignidade e merecedor de reverência (*ibid.*, p. 243).

---

<sup>7</sup> A esse respeito, cf. STRAPAZZON & RENCK, 2014, p. 170 e 171. Nussbaum aborda a questão de modo mais detalhado em seu *Frontiers of Justice*.

<sup>8</sup> BERNARBÉ, 2006, p. 35-37.

## 5. UMA SOCIAL-DEMOCRACIA ARISTOTÉLICA

No último artigo a ser considerado, Nussbaum apresenta uma síntese da sua reflexão: um esboço de uma social-democracia que, em suas linhas gerais, poderia ser atribuída a Aristóteles (NUSSBAUM, 1990, p. 203). Para isso, ela considera três passagens da *Política*: (1) 1330b, na qual Aristóteles afirma que a *pólis* deve tomar decisões a respeito do que afeta nossa saúde, como o ar e a água; (2) 1329b, que defende a existência da propriedade privada, mas que também apresenta a ideia de uma propriedade comum a toda *pólis*, por meio da qual se garantirão as refeições comuns, fazendo com que ninguém fique sem comer; (3) 1255b, que fala do governo da *pólis* como o governo de cidadãos livres e iguais. De acordo com ela, encontramos nessas passagens três teses que fundamentariam uma social-democracia: uma concepção do funcionamento pleno do ser humano que leva em conta a interação social; uma regra política que trata os cidadãos como livres e iguais, auxiliando-os a alcançar esse funcionamento pleno; uma noção de propriedade privada que a garante, por um lado, mas que não a torna absoluta, deixando-a sujeita às necessidades de todos (*ibid.*, p. 205).

A interpretação de Aristóteles como um social-democrata foi contestada por Mulgan, para quem o filósofo, no contexto das divisões políticas do período clássico, defendia uma constituição moderada que se situava no meio do caminho entre a democracia e a oligarquia, e acreditava que a *pólis* necessariamente excluiria muitas pessoas (escravos, mulheres e homens livres como os fazendeiros e trabalhadores manuais) da *eudaimonía* plena (MULGAN, 2000, p. 85). Da mesma forma, ele não tinha em mente um Estado plural ou liberal, no qual os indivíduos poderiam escolher seu próprio modo de vida: tal Estado se baseia no pressuposto da diferença, de que pessoas diferentes desejarão fazer escolhas diferentes, o que deve lhes ser permitido. Pelo contrário, o Estado aristotélico é um acordo coletivo sobre valores morais compartilhados, inculcados pela família e reforçados pelas autoridades públicas. (*ibid.*, p. 96-97). Por fim, segundo Mulgan, ao afirmar que o homem é um animal político, Aristóteles queria dizer que os seres humanos devem viver em uma *pólis*, não que eles devam se engajar na política ou possuir os direitos de cidadania. A principal função do Estado é a proteção da vida e da propriedade. É por isso talvez que Aristóteles coloque tanta ênfase na estabilidade política: enquanto há

estabilidade, a ordem pode ser garantida e as pessoas virtuosas podem viver uma vida boa, que, portanto, pode existir sem muito contato com a política (*ibid.*, p. 98-99).

Em seu artigo *Aristotle, Politics and Humana Capabilities*, Nussbaum respondeu Mulgan, mantendo a sua interpretação. Em primeiro lugar, nota que, em muitos pontos, ela discorda de Aristóteles, o que deixou claro em seus artigos, como no caso da exclusão de mulheres da cidadania e de sua defesa da escravidão, bem como no que diz respeito à falta de um conceito de liberdade política em seus textos. Nesses casos, ela reitera, "o aristotélico deve se afastar de Aristóteles" (NUSSBAUM, 2000, p. 108). Contudo, reconhecendo os limites da política aristotélica, ela continua a afirmar que é possível encontrar nos textos do filósofo princípios capazes de fundamentar, nos dias de hoje, uma social-democracia.

De fato, no *Aristotelian Social-Democracy*, após o trabalho exegético dos outros artigos, está mais interessada em desenvolver sua própria concepção política do que em fazer uma interpretação de Aristóteles. Essa proposta se baseará na visão de natureza humana apresentada em *Aristotle on Human Nature*, na noção de âmbitos fundamentais da experiência humana que aparece em *Non-Relative Virtues* e na ideia de que a finalidade do planejamento político é a garantir a todos os cidadãos, na medida do possível, as condições pelas quais uma vida boa e plena pode ser vivida, que aparece em *Aristotle on Political Distribution*.

Tal proposta, ela afirma, é superior às visões políticas liberais dominantes no mundo contemporâneo, que, para ela, são três. A primeira é aquela que define o bom arranjo político em função da opulência total da nação, sem considerar a distribuição da riqueza. Aristóteles encontra essa concepção em regimes como o de Esparta, mas, hoje em dia, ela se manifesta na tendência da política atual de se focar demasiadamente no PIB, deixando de lado outras perspectivas. Trata-se de uma proposta que não é defendida por nenhum grande filósofo contemporâneo, mas que é recorrentemente usada em governos liberais. Contra ela, um aristotélico afirmaria que ela trata como um fim o que é apenas um meio: os bens e as riquezas não tem um valor intrínseco, mas significam alguma coisa apenas na medida em que promovem a vida humana que, portanto, deve ser o verdadeiro foco da política (NUSSBAUM, 1990, p. 209).

Em seguida, ela considera formas de governo que vão além e consideram o modo como a riqueza é distribuída, focando-se, entretanto, apenas nas condições materiais dos cidadãos. Aristóteles a atribui a Faleas tal visão. Contemporaneamente, uma versão mais sofisticada foi apresentada por John Rawls em seu *Uma Teoria da Justiça*. Ali, em nome da liberdade do

indivíduo em escolher o seu próprio caminho, ele apresenta uma teoria fraca do bem, que o reduz ao essencial: liberdade, oportunidade e alguma renda. Para Nussbaum, essa teoria fraca não é o bastante: a vida humana é multifacetada e complexa e, por isso, deve ser levada em conta de uma maneira abrangente pelo planejamento político (*ibid.*, p. 210).

A terceira proposta, bastante influente nos dias de hoje, é alguma versão do utilitarismo. Por um lado, como Aristóteles, os utilitaristas acreditam que os recursos são bens por causa do que eles podem fazer pelas pessoas. Contudo, enquanto liberais, considerando como fundamental a liberdade de escolha, não buscam satisfazer as necessidades objetivas das pessoas, mas os seus desejos. De acordo com Nussbaum, essa também não é uma postura adequada, pois o desejo não é um guia confiável para o bem humano: por um lado, pessoas que vivem em opulência ficam insatisfeitos se privados de seu luxo; por outro, pessoas muito pobres nem conseguem desejar certos bens ou imaginar a possibilidade de uma outra vida melhor (*ibid.*, p. 213).

Em suma, na distribuição política, um liberal se perguntará: quais são os recursos materiais que devem ser distribuídos? No entanto, as riquezas são apenas um aspecto instrumental da vida humana. Um utilitário se questionará: o que a pessoa deseja? Mas o desejo nem sempre é um guia confiável para a vida boa. O aristotélico então buscará saber: o que essa pessoa consegue fazer? Quem ela consegue ser? Dessa maneira, em contraste com as propostas liberais de Rawls e dos utilitaristas, Nussbaum propõe uma versão aristotélica do enfoque das capacidades de Amartya Sen (*ibid.*, p. 214).

No centro da teoria de Sen estão as noções de capacidades (*capabilities*) e funcionamentos (*functionings*): os funcionamentos são "estados de ser e fazer" (SAIGARAN, 2015, p. 191), enquanto as capacidades são o que as pessoas são capazes de ser e fazer dadas as condições adequadas, ou, para falar de outra maneira, os funcionamentos são elementos da condição de vida de uma pessoa, enquanto as capacidades são aspectos de sua liberdade: ser capaz de ser ou fazer algo é ser livre para viver ou não um funcionamento. O ponto central do enfoque de Sen é, portanto, a liberdade humana, considerada na perspectiva das capacidades garantidas às pessoas (*ibid.*).

É a partir das ideias de Sen a respeito das capacidades e funcionamentos que Nussbaum desenvolve sua noção de bem, pensada como uma lista de capacidades fundamentais<sup>9</sup>. Tal noção, de acordo com Esteban (2007, p. 94), tem cinco características: (1) é uma teoria normativa, capaz

---

<sup>9</sup> Para uma comparação entre a versão de Sen e a de Nussbaum do enfoque das capacidades, cf. SAIGARAN, 2015.

de guiar as várias instituições em sua busca por justiça; (2) é densa, pois se pergunta sobre os fins e a forma geral da vida humana; (3) é vaga, pois admite existir várias formas específicas, pessoais e locais, pelas quais esses fins podem ser alcançados; (4) é não-metafísica e essencialista (5) é universalista, construída a partir de um consenso multicultural em torno das funções e capacidades. Trata-se também, como afirma Nussbaum, de um arranjo político amplo e profundo: amplo por buscar a *eudaimonía* de todos, não só de uma elite, e profundo por não dizer respeito apenas a dinheiro, propriedades e cargos, mas à totalidade das atividades que constituem uma boa vida.

Os liberais suspeitam da abordagem aristotélica porque acreditam que sua teoria do bem tem bases metafísicas que, sendo controversas, não são capazes de levar ao consenso político. Também temem que uma teoria forte do bem seja uma ameaça às liberdades individuais. Mas o aristotelismo de Nussbaum incorpora intuições liberais. Sua teoria do bem não se baseia em uma metafísica, nem se restringe a uma cultura ou religião, mas fundamenta-se nas narrativas e mitos de muitos lugares e tempos, nas histórias que explicam o que é ser humano (*ibid.*, p. 217). Se em *Aristotle on Human Nature*, Nussbaum considerou apenas os mitos e histórias gregos, ela aqui afirma levar em consideração outras narrativas, mas não especifica quais são elas. De qualquer maneira, o que está em jogo é uma noção de consenso narrativo universal, ou seja, um ponto de vista interno comum à humanidade como um todo, que poderia fundamentar um arranjo político básico a ser garantido em todas as comunidades humanas. Sua proposta parece ousada, uma ameaça à liberdade individual e a autodeterminação das diversas comunidades políticas. Entretanto, ela não considera ser esse o caso, pois sua teoria do bem, ainda que densa, ou seja, ainda que leve em conta as diversas esferas da existência humana, é vaga, isto é, apenas um esquema que admite ulteriores especificações (*ibid.*, p. 217).

Após tais considerações, ela então oferece sua lista de capacidades, que já havia sido esboçada no *Non-Relative Virtues*, mas que é aqui aperfeiçoada. Trata-se de uma lista sumária, uma aproximação intuitiva, sujeitas a revisão, o que de fato, em alguns pontos menores, ocorre em trabalhos posteriores. Sua lista de capacidades se baseia em uma lista anterior de esferas fundamentais da vida humana. São elas (*ibid.*, p. 224-225): (1) a mortalidade; (2) o corpo humano, com sua necessidade de comida e bebida e abrigo, seu desejo sexual e mobilidade; (3) a capacidade de prazer e dor; (4) a capacidade cognitiva: perceber, imaginar, pensar; (5) desenvolvimento infantil; (6) razão prática; (7) relação com outros seres humanos, tanto íntimas e

familiares quanto sociais e cívicas; (8) relacionamento com a natureza e as outras espécies de animais; (9) o humor e o lazer; (10) a separação, enquanto cada um de nós é um indivíduo distinto de outros; (11) separação forte: nossa vida individual se faz em um ambiente e por meio de posses que podemos chamar de nossos.

Essa lista se compõe de esferas e limitações. Por um lado, uma vida sem alguma dessas capacidades, seria uma vida empobrecida. Por outro, sem as limitações, não seria uma vida humana. Não se trata, portanto, de eliminarmos os limites: é melhor ter fome e comer do que não ter mais fome, por exemplo. A partir dessa lista de âmbitos, Nussbaum oferece então uma outra lista, de capacidades fundamentais a serem promovidas (p. 226-227):

1. Ser capaz de viver uma vida completa, sem morrer prematuramente.
2. Ter boa saúde, alimentação, abrigo, oportunidades de satisfação sexual, poder se mover.
3. Evitar dor desnecessária e ter experiências prazerosas.
4. Ser capaz de usar os sentidos, a imaginação e a razão.
5. Ter ligações e afetos por outras pessoas.
6. Poder formar sua concepção do bem e refletir sobre o plano de sua vida.
7. Viver com os outros, preocupar-se com eles e se engajar em interações familiares e sociais.
8. Viver e se preocupar com os outros animais, plantas e a natureza.
9. Poder rir, ter lazer, aproveitar atividades recreativas.
10. Ter a sua própria vida.
- 10a. Ter a sua própria vida em seu próprio ambiente.

Trata-se de uma lista plural, capaz de admitir variações pontuais. Nela, a vida humana se define por se abrir uma gama variada de bens, distintos uns dos outros. A situação é análoga, afirma Nussbaum, a do politeísmo grego: tal como as muitas divindades da Grécia, nossa vida se compõe de diversos âmbitos que clamam por nossa atenção e reverência. Os diversos bens que buscamos podem ter uma certa unidade e harmonia. Algumas vezes, contudo, tais deuses podem não estar de acordo e, em algumas circunstâncias, entrar em conflito. Assim, por exemplo, para muitas mulheres, é difícil conciliar a vida familiar com o trabalho pelo qual elas podem garantir o seu sustento. Por sua vez, nessa lista, duas funções são essenciais, pois organizam todas as outras

e lhes dão forma humana, justamente aquelas ressaltadas em *Aristotle on Humana Nature*: a razão prática e a afiliação. Por um lado, é pela razão prática que temos a capacidade de planejar, deliberar e escolher. Por outro, não vivemos isoladamente, mas em comunidade.

A partir da lista de capacidades, é possível pensar um planejamento político. Uma social-democracia aristotélica tem como finalidade essencial a distribuição dos recursos que garantam as capacidades fundamentais. Não se trata de uma distribuição residual, mas institucional: o Estado não deve apenas provê-las para aqueles que não tem condições, mas para todos. Por exemplo, deve garantir um sistema de educação pública aberto a todos, não apenas um auxílio para os que não podem pagar: trata-se de vida em comunidade, não de assistencialismo. Além disso, o Estado deve garantir que todos possam cruzar um limiar após o qual se pode dizer que existe um bom funcionamento. O foco é levar todos a esse ponto, não melhorar as condições dos que já o cruzaram. Aqueles que ultrapassaram esse limiar podem buscar aprimorar as suas capacidades se assim escolherem.

A partir disso, para Nussbaum (*ibid.*, p. 229-300), pode-se concluir que uma tal sociedade deverá oferecer a todos cuidados médicos compreensivos; segurança; ar e água saudáveis; nutrição suficiente; moradia adequada; educação e artes, para o desenvolvimento da sensibilidade, imaginação e razão; participação política; promoção do respeito às outras espécies e a natureza; um trabalho que não seja degradante e que permita o lazer; proteção do espaço individual e da capacidade de escolha, etc. Ainda, devido à centralidade da razão prática, ainda que busque superar o liberalismo por meio de sua concepção mais abrangente do bem, essa social-democracia aristotélica adota algumas de suas intuições a respeito da liberdade e da escolha, coletiva e individual. Sua concepção do bem é densa, mas é vaga, admitindo uma pluralidade de especificações. Algumas concepções do bem deverão ser descartadas, se não levarem em conta adequadamente todos aspectos básicos da existência humana, enumerados na lista de capacidades. Contudo, existem muitas possibilidades de especificação (*ibid.*, p. 235). A razão prática sempre é exercida em um contexto concreto, histórico e social: uma especificação do bem em uma parte do mundo não necessariamente seria adequada em outra parte.

O aristotélico deve, portanto, considerar a situação local, sem deixar de criticá-la se ela for contra a concepção densa e vaga do bem (por exemplo, no que diz respeito à situação da mulher ou na defesa da escravidão). Em um caso assim, como proceder? Comparando a situação concreta com a concepção vaga do bem, de modo que seja possível pensar em uma transição que

se harmonize, na medida do possível, com as condições dadas (*ibid.*, p. 236). Para Nussbaum, quando um modo de vida de uma sociedade depende de algum tipo de discriminação social, raça ou gênero, é quase certo que uma concepção densa do bem tal como a apresentada por ela é apoiada, mas restrita para o grupo dominante (negada, portanto, aos outros grupos). Apesar disso, provavelmente, o grupo dominante, no discurso e interação, não deixará de reconhecer os indivíduos dos outros grupos como seres humanos. Dessa forma, o fracasso em alcançar uma plena conclusão aristotélica vem de uma falha na reflexão e na imaginação, o que talvez possa ser transformado com a discussão adequada (*ibid.*, p. 237).

Quanto à escolha individual, Nussbaum afirma que ela não surge de modo espontâneo, mas depende de condições sociais e materiais que provavelmente não existiriam, em muitos lugares, sem "uma forte intervenção governamental". Portanto, a liberdade de escolha não é apenas compatível, mas dependente da ação governamental tendo em vista o bem humano. No entanto, a autonomia individual é fundamental: em cada uma das esferas da vida humana, os indivíduos devem ter suas capacidades garantidas, mas são eles que escolherão como querem agir (*ibid.*, p. 238). Além disso, não deve ser uma burocracia remota a responsável pelo planejamento político, mas os próprios cidadãos. Ainda, a necessidade de separação e separação forte, para serem garantidas, requerem a proteção do espaço individual e a não-interferência do governo na esfera privada. Aqui, o aristotelismo de Nussbaum diverge de Aristóteles, que aceitava uma maior interferência do governo na vida particular, por exemplo, em sua defesa do aborto como forma de controle populacional e na sua consideração da necessidade das mulheres grávidas de se exercitarem. De qualquer modo, para Nussbaum, a promoção da escolha está do lado aristotélico, não do liberal, já que o liberal nem sempre pode garantir as verdadeiras condições para que as pessoas possam escolher, o que é justamente a intenção do planejamento político aristotélico (p. 240).

## CONCLUSÃO

Eis a síntese do longo argumento aristotélico de Nussbaum: o ser humano tem sua existência configurada por capacidades e limitações. Entre as capacidades, a razão prática e a sociabilidade são fundamentais. Por meio delas, o homem é um animal político e por causa de suas limitações, precisa da comunidade para atualizar a sua *eudaimonía*. Mas, se esse é o caso, a finalidade da política é conceber um arranjo no qual a possibilidade dessa atualização seja garantido a todos. Esse é o ideal de uma social-democracia aristotélica, que, indo para além do liberalismo, pensa na distribuição de recursos e capacidades em uma perspectiva mais ampla, levando em conta a pluralidade dos âmbitos essenciais da experiência humana, bem como a prioridade do bem na consideração do planejamento político. Por outro lado, com o liberalismo, não deixa de considerar a importância a liberdade individual e a variação local dos modos de vida e maneiras pelas quais esse bem humano será atualizado. Aliás, a defesa aristotélica da liberdade parece ser mais bem fundamentada que a busca liberal por uma liberdade negativa: por um lado, essa defesa se faz a partir de uma concepção profunda e abrangente da natureza humana, construída de tal maneira que é capaz de alcançar algum consenso político nas mais variadas culturas. Mas, por outro, a filosofia política de Nussbaum também entende que a liberdade não é uma realidade que necessita apenas de ser protegida, mas que deve ser cultivada com afínco, pois só floresce onde existem as condições necessárias. Para um social-democrata aristotélico, a função do governo é a partilha tendo em vista a *eudaimonía*, imaginando formas humanas de interdependência e vida em comunidade de modo a buscar torná-las uma realidade, na medida das possibilidades (*ibid.*, p. 243).

O trabalho de Nussbaum possui diversos méritos. Como interpretação de Aristóteles, ainda que não possa ser aceita em sua integralidade, torna manifesto alguns pontos que passam despercebidos em outras exegeses: a importância da perspectiva interna, a natureza valorativa dos juízos a respeito da natureza humana, o método pelo qual é possível pensar de modo não-relativo as virtudes, etc. Tal perspectiva também encontra nos textos aristotélicos princípios que, ainda que não tenham sido aplicados sistematicamente pelo filósofo, possuem grande valor e podem ser úteis para as discussões contemporâneas.

Enquanto uma proposta filosófica pessoal, o aristotelismo de Nussbaum é uma interessante tentativa de superar os limites do liberalismo, que se tornam a cada dia mais

evidentes. Nisso, ela não está sozinha: outros autores como Alasdair MacIntyre e Michael Sandel seguiram intuições aristotélicas como uma maneira de renovar o debate atual em Filosofia Política. O grande mérito de Nussbaum é mostrar que o florescimento humano não pode ser assegurado apenas a partir da distribuição de recursos materiais, por mais radical que seja essa distribuição. O ser humano não se restringe à sua dimensão corpórea, mas tem sua existência marcada por uma série de âmbitos nos quais não consegue alcançar sua plenitude sozinho. As análises de Nussbaum também oferecem uma alternativa entre um liberalismo que, temendo que uma noção ampla do bem restrinja a liberdade individual, é incapaz de lidar com questões fundamentais, e uma política paternalista que, em nome de um ideal rígido da *eudaimonía*, tolhe a possibilidade de escolha dos cidadãos, diminuindo o papel da razão prática na busca por uma vida feliz. Nussbaum nos mostra que, entre o relativismo e o dogmatismo, existe um espaço para princípios éticos e políticos universais e consensuais.

A própria Nussbaum, entretanto, com o passar dos anos, foi se aproximando do liberalismo. Em seu livro *Creating Capabilities*, ao falar de suas influências, ela afirma que, ainda que as fontes mais importantes de sua teoria sejam pensadores da Grécia e de Roma, autores modernos como Kant, John Stuart Mill, Marx e Rawls também são importantes. Entre eles, a filosofia de Rawls, ela afirma, foi fundamental para convencê-la que a teoria das capacidades deve ser expressa como uma forma de liberalismo político (NUSSBAUM, 2011, p. 278). Essa ascendência do liberalismo de Rawls ainda não está presente nos artigos aqui considerados, mas se torna cada vez mais importante. Em *Good as Discipline, the Good as Freedom* (1998), que marca sua virada liberal, ela afirma que sua proposta aristotélica é em essência uma perspectiva liberal na qual a noção de bem se torna o fundamento de diversas liberdades, não a fonte para a imposição de uma certa visão, contrastando-a com outras duas formas de aristotelismo, não liberais: o neo-aristotelismo da *new natural law* de John Finnis e Robert George, e certo aristotelismo ambientalista e anticonsumista. Por sua vez, em *Perfectionism Liberalism and Political Liberalism* (2011), ela afirma que, tendo sido persuadida por Larmore e pelo Rawls do *Political Liberalism*, ela passou a adotar uma forma de liberalismo político e não algum tipo de liberalismo perfeccionista na linha de Joseph Raz (NUSSBAUM, 2011, p. 4).

De acordo com Séverine Deneulin, se, na versão aristotélica de sua teoria das capacidades, Nussbaum rejeitava explicitamente o liberalismo de Rawls (DENEULIN, 2011, p. 31), a partir da metade dos anos 90, quando ela faz a transição para o liberalismo político, sua

lista de capacidades não mais forma uma lista forte e vaga do bem, mas torna-se apenas um esquema cuja função é semelhante à lista de bens primário de Rawls (p. 32). Na perspectiva aristotélica, a liberdade é uma expressão da razão prática, ou seja, o resultado da deliberação a respeito do que consistiria a melhor decisão no contexto do bem humano, enquanto na abordagem liberal, uma vida livremente escolhida é o próprio bem humano. Não cabe aqui darmos conta da crescente discussão entre liberais e pós-liberais, aristotélicos ou não, ou dos argumentos acerca dos limites do Estado ou da prioridade do justo sobre o bem. Segundo Deneulin, Nussbaum justificaria sua passagem ao liberalismo por causa de sua preocupação com o pluralismo: as pessoas tem visões diferentes sobre seu modo de vida, o que deve ser respeitado pelas sociedades democráticas. No entanto, a posição aristotélica seria superior, pois sua noção de liberdade associada à razão prática implica a contribuição com o bem comum, o que não ocorre no liberalismo. No entanto, a liberdade das pessoas em guiarem sua vida de acordo com sua própria noção de bem, em alguns casos, quando, por exemplo, essa vida se baseia no consumismo e na exploração desenfreada dos recursos naturais, pode impedir outras pessoas de buscarem a sua *eudaimonía*. Dessa forma, Deneulin conclui que uma teoria das capacidades em uma perspectiva aristotélica cumpre melhor sua função que a versão liberal (*ibid.*, 2011, p. 35). Diante dos impasses ambientais que crescem a cada dia, Deneulin afirma, é hora de voltarmos a fazer as perguntas aristotélicas a respeito de como podemos viver juntos e quais instituições, relações e atitudes são necessárias para que todos possam encontrar sua *eudaimonía* no planeta que compartilhamos.

A perspectiva liberal da teoria das capacidades de Nussbaum foi exposta adequadamente em seu livro *Creating Capabilities*. Sua versão aristotélica, no entanto, dependente deste longo argumento, que passa por uma delimitação da natureza humana e chega em uma social-democracia, está espalhado por esses quatro artigos que, entendidos em seu conjunto e sua ordem argumentativa, assim acredito, oferecem uma interessante proposta política posliberal.

## REFERÊNCIAS

BERNABE, R. **An Investigation of the Aristotelian Foundations of Martha Nussbaum's Capabilities Approach and the Disability Issue Utilizing Nussbaum's Earlier Works on Aristotle**. Linköping: Linköpings Universitet, 2006.

DENEULIN, S. Recovering Nussbaum's Aristotelian Roots. **Revista Cultura Económica**, ano XXIX, n. 81/82, 2011, p. 31-37.

ESTEBAN, E. Una lectura actualizada de la ética aristotélica: la mirada de Martha Nussbaum. **Quaderns de filosofia i ciència**, 37, 2007, p. 91-100.

EVANS, J. Our Leaders Are All Aristotelians Now. **Public Policy Research**, dez-fev. 2011, p. 214-221.

MANTOVANI, H. Aristóteles desvelado por Martha Nussbaum: as raízes trágicas da ética e a condição humana em Hannah Arendt. **Theoria**, vol. VII, n. 18, 2005, p. 221-250.

MOTA, M. **A Teoria das Capacitações de Martha Nussbaum: um ensaio crítico**. Dissertação de Mestrado. Braga: Universidade do Minho, 2016.

MULGAN, R. Was Aristotle and Aristotelian Social Democrat? **Ethics**, vol. 111, n. 1, 2000, p. 79-101.

NUSSBAUM, M. **Aristotelian Social-Democracy**. In: DOUGLAS, R. *et al.* (ed). *Liberalism and the Good*. Nova York: Routledge, 1990, p. 203-252.

\_\_\_\_\_. Aristotle, Politics and Humana Capabilites. **Ethics**, vol. 111, n. 1, 2000, p. 102-140.

\_\_\_\_\_. *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*. In: ALTHAM, J. & HARRISSON, R. (org.). *World, Mind and Ethics: essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, 1995, p. 86-131.

\_\_\_\_\_. **Creating Capabilites: The Human Development Approach**. Cambridge: Belknap Press, 2011.

\_\_\_\_\_. **Frontiers of Justice**. Cambridge: Belknap Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution**. Helsinki: Wider Working Papers, 1987.

\_\_\_\_\_. **Non-relative virtues: an aristotelian approach**. Helsinki: Wider Working Papers, 1987.

\_\_\_\_\_. **The Good as Discipline, The Good as Freedom.** In: CROCKER, D. & LINDEN, T. *Ethics of consumption: the good life, justice, and global stewardship.* Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998.

SAIGARAN, G. et al. **The Capabilites Approach:** comparing Amartya Sen and Martha Nussbaum. Conferência. Penang: USM International Conference on Social Sciences, 2015.

SEN, A. **A Ideia de Justiça.** S. Paulo: Companhia das Letras, 2009.

STRAPAZZON, C. & RENCK, M. Direitos Humanos Fundamentais das Pessoas com Deficiência: The Capability Approach. **Revista da AJURIS**, v. 41, n. 133, 2014, p. 156-183.