

O BEM COMUM NA FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA: RAWLS, SANDEL E NUSSBAUM

THE COMMON GOOD IN THE CONTEMPORARY POLITICAL PHILOSOPHY: RAWLS, SANDEL AND NUSBAUM

Bernardo Lins Brandão*

Lúcio Souza Lobo*

Resumo

Noção central da filosofia política aristotélica, o bem comum, tornou-se uma ideia confusa e contestada na modernidade. Na discussão filosófica que se segue à publicação de Uma Teoria da Justiça de Rawls, ela volta à tona, em autores como Alasdair MacIntyre e Michael Sandel, como ferramenta para manifestar os limites do liberalismo contemporâneo e de sua tese da prioridade do justo sobre o bem. Neste artigo, após apresentar uma síntese da noção clássica do bem comum (Aristóteles e Tomás de Aquino) e de suas transformações na modernidade, refletimos sobre sua retomada no debate contemporâneo no pensamento de Michael Sandel e Martha Nussbaum.

Palavras-chave: Bem comum. Michael Sandel. Martha Nussbaum. Neoaristotelismo.

Abstract

The common good, a central notion of Aristotle's political philosophy, became confuse and contested in modernity. In the philosophical discussion after the publication of Rawls' A Theory of Justice, it was used, in authors as Alasdair MacIntyre and Michael Sandel, as a tool to manifest the limits of contemporary liberalism and his priority of the just thesis. In this paper, after present a summary of the classical notion of the common good on Aristotle and Aquinas, and its transformations in modernity, we reflect about its reappraisal in the contemporary discussion in the work of Michael Sandel and Martha Nussbaum.

Keywords: Common good. Michael Sandel. Martha Nussbaum. Neoaristotelianism.

Artigo submetido em 12 de Novembro de 2018 e aprovado em 14 de Dezembro de 2018.

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

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor de Filosofia Medieval na Universidade Federal do Paraná. Email: luciosouzalobo@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO: A NOÇÃO CLÁSSICA DE BEM COMUM

O contraste entre o bem individual e o bem comum é lugar comum no pensamento político grego. A noção de bem comum aparece em autores como Dinarco, Demóstenes, Isócrates, Xenofonte, Tucídides e Platão¹. Em Aristóteles, que usa as expressões *koinón agathón* (bem comum) e *koineí sympheron* (o que é vantajoso em comum), é um conceito estruturante. Para ele, as comunidades humanas, em seus mais variados tipos, formam-se a tendo em vista de uma causa final a ser perseguida em conjunto, ou seja, um bem comum buscado por seus participantes. A *pólis* é uma *koinonía*, uma comunidade, e, por isso, busca um bem comum. Mas, por ser a comunidade mais compreensiva de todas, aquela que abarca todas as outras, por ser uma comunidade de vida autossuficiente, sua finalidade também deve ser a mais compreensiva: o bem último da ação humana, a incorporar todos os outros (MORRISON, 2013, p. 178). Esse bem último, sabemos desde o livro I da *Ética a Nicômaco*, não é outra coisa que a *eudaimonía*, a felicidade. O bem comum da *pólis*, portanto, é a *eudaimonía* de seus membros. Essa *eudaimonía*, entretanto, não é a felicidade enquanto um sentimento, mas como se afirma na *Política* 1278b é o *zén kalós*, o viver belamente ou, em outras palavras, a vida boa.

Como entender exatamente a natureza da *eudaimonía* humana é objeto de discussão. Na *Ética* I, 7, Aristóteles escreve que é a atividade da alma segundo a razão ou não sem ela. Essa afirmação pode ser entendida de duas maneiras: (1) que a *eudaimonía* do homem envolve apenas o que lhe é único, ou seja, a atividade racional; (2) que ela diz respeito a todas as esferas da natureza humana, incluindo o aspecto corpóreo, a atividade vegetativa e a sensitiva, organizadas, no entanto, pela razão. Nesse ponto, tendo a concordar com Nussbaum, quando nota que Aristóteles não afirma que a atividade própria do homem é a razão, mas a atividade da alma *segundo* a razão, entendendo a expressão como indicado a atividade de toda a alma, em todas as suas potências, seguindo os ditames da razão. Nussbaum também observa que muitas das virtudes analisadas na *Ética* envolvem tanto a razão prática quanto outras potências, como, por exemplo, a vegetativa, no caso da temperança, que diz respeito à moderação na alimentação e no sexo (NUSSBAUM, 1995, p. 115). Isso significa que a *eudaimonía* é uma vida a envolver o bom funcionamento de todas as potências humanas e uma certa proeminência da razão, pois, de outra forma, se trataria de um bem-estar meramente animal. É, portanto, um bem

¹ Dinarco, *Contra Demóstenes*, 99; Demóstenes, *Filípicas*, 2, 12; Isócrates, *Sobre a Paz*, 91; Xenofonte, *Ciropedia* I, 2, 2; a oração fúnebre de Péricles em Tucídides, 2, 35-46; Platão, *República* III, 412d e *Leis* IV 715b, *apud* MORRISON, 2013, p. 197, n. 10.

multifacetado, a incorporar, englobar e ordenar todos os outros bens e que, de modo mais concreto, se realiza em uma vida que se fundamenta na contemplação, no caso do sábio, ou, de um modo mais geral, na vida feita de ações nobres, o que requer a participação na vida política e o cultivo da virtude.

Na *Política* 1278b, Aristóteles escreve que o bem comum junta as pessoas na medida em que contribui, para cada uma delas, com a sua vida boa, e que isso é justamente a finalidade da comunidade política. Para Morrison (2013, p. 179), ao falar em *todos* e *cada um*, Aristóteles dá a entender que este bem comum buscado pela *pólis* é a vida boa de todos os seus membros. Isso não significa que a cidade será bem-sucedida em fazer felizes todos os seus cidadãos ou que eles devam esperar que isso aconteça. Aristóteles, na passagem aqui em questão, afirma que o que é vantajoso em comum deve ser buscado *na medida em que contribua com alguma parte* da vida boa de cada um. Essa consciência dos limites do bem comum a ser alcançado também aparece em 1325a, onde o estagirita escreve que é o trabalho do bom legislador considerar como os homens podem, na *pólis*, participar da *eudaimonía* na medida do possível. Temos aqui uma noção clara de que, para falar como Nussbaum (1987, p. 7), as circunstâncias externas não estão totalmente no controle da ação política.

É complicado, no entanto, entender o que isso significa na prática. Morrison se pergunta (2013, p. 179-180): o texto indicaria aqui que alguns cidadãos terão uma participação mínima na vida boa, enquanto apenas uns poucos a alcançarão plenamente ou a cidade buscará garantir o máximo possível a cada um de seus membros? Para Morrison, a partir das já citadas passagens, trata-se felicidade de todos: o bem comum da *pólis* é a felicidade completa de todos os membros da comunidade, na medida das possibilidades. Nussbaum interpreta a *Política* de um modo mais complexo, afirmando existirem ali três concepções distintas do arranjo político: (1) a visão holística, presente em passagens como 1323b, na qual o bem buscado é o da *pólis*, não de seus indivíduos; (2) uma visão aristocrática, presente, por exemplo, em 1329a, para a qual o bem comum não precisaria beneficiar a todos os indivíduos, o que justificaria a tese desenvolvida no livro VII, 9-10, de que os trabalhadores manuais e fazendeiros não poderiam alcançar a *eudaimonía*, já que, por causa de suas atividades, não teriam tempo livre para se dedicar à virtude; (3) a visão distributiva, presente em 1324a e 1325a, para qual o bem comum se dirigiria a todos. Para Nussbaum (1987, p. 7), o arranjo político pressuposto no livro VII, mais aristocrático, estaria mais próximo de Platão, consistindo, portanto, em um estrato anterior do pensamento aristotélico, enquanto a concepção distributiva seria uma visão mais madura e

refinada. Ela tende, então, a concordar com Morrison, ao considerar que, segundo o pensamento mais maduro de Aristóteles, o bem comum se dirigiria a todos.

Morrison também se pergunta sobre o sentido preciso em que esse bem é dito *comum*. Segundo ele (2013, p. 182), Aristóteles não dá uma resposta clara a esse respeito na política. Assim, observando que o bem comum não é meramente o que entendemos por *bem público*, ou seja, um bem provido pelo Estado para o uso de todos, como rodovias públicas, por serem estes bens instrumentais, enquanto o bem buscado pela *pólis* é a própria *eudaimonía*, que é um bem em si, ele apresenta quatro possibilidades:

(1) O bem comum é a felicidade de todos os cidadãos. O problema desta interpretação, afirma Morrison, é que este não é um bem fruído em comum, mas a soma da felicidade de cada um dos indivíduos (p. 182-184).

(2) O bem comum é a boa condição da rede de atividades compartilhadas que formam a vida social. Existem na cidade muitas formas de atividades compartilhadas, como os jogos, a criação dos filhos, a participação política. Para que o bem buscado pela *pólis* seja de fato comum, ele deveria ser a boa condição dessas atividades. No entanto, elas não constituem toda a *eudaimonía* dos indivíduos. Além disso, Aristóteles não fala, em seus textos, de uma boa vida social, mas de uma vida boa (p. 184-185).

(3) O bem comum é a vida boa de todos os cidadãos, entendida como um todo inter-relacionado e inseparável. Nesta perspectiva, a felicidade de cada um implica a felicidade dos outros. Mas em nenhum momento Aristóteles fala da felicidade dessa maneira. E, de fato, para o estagirita, existem muitos atos solitários que fazem parte de uma vida feliz (p. 185-186).

(4) O bem comum é a felicidade da cidade. Para Aristóteles, a cidade não se reduz à soma dos indivíduos que dela participam, mas é, ela mesma, também um agente: uma cidade age de modo nobre quando honra os cidadãos que o merecem, pode ter vícios e virtudes, ser justa ou injusta, corajosa ou covarde. Uma cidade na qual a maioria de seus cidadãos são virtuosos pode ser injusta caso seja governada por um tirano injusto. Mas o bem comum, Aristóteles afirma em diversas passagens, não é o bem da cidade, mas a *eudaimonía* dos cidadãos (p. 187-188).

Segundo Morrison, a primeira interpretação seria a mais adequada. O bem comum não é meramente a vida social e a *eudaimonía* dos indivíduos não pode ser compreendida como um todo inseparável. Da mesma forma, o bem da cidade não é o *koinéi sympheron* mencionado em passagens como 1278b, mas uma outra coisa, ainda que também desejável. Isso não significa, entretanto, que as outras interpretações não contenham uma parcela da verdade: a felicidade de cada um dos indivíduos não é um estado puramente solitário, mas leva em conta atividades realizadas em conjunto.

Tanto Nussbaum quanto Morrison, contudo, não deixam de reconhecer que a visão distributiva os seus limites. Entre os cidadãos, não estão incluídos os estrangeiros e os escravos (MORRISON, 2013, p. 190) e a cidadania das mulheres é limitada (NUSSBAUM, 1987, p. 27). De qualquer maneira, é precisamente a busca do bem comum que separa um bom de um mau governo e que define a justiça e a injustiça. Seja o governo de um, de poucos ou dos muitos, ele é justo se busca o benefício comum e injusto se procura o benefício privado (*Política*, 1279a).

Tomás segue o pensamento de Aristóteles. Para ele, o homem é por natureza um animal político e social e, por isso, vive em grupo. Por sua natureza social, é obrigado a fazer o que é necessário para a preservação da sociedade humana (*Suma* II-II, q. 109, a. 3), a servir a comunidade política (CROFTS, 1973, p. 156) e ter uma responsabilidade social que se fundamenta na verdade, justiça e alegria (*Suma* II-II, q. 114, a. 2). Mas a vida em grupo torna necessária alguma forma de governo, pois, dado que os indivíduos buscam seus próprios interesses, o grupo se dissolveria sem uma instância que diz respeito ao que é comum (*Suma* I, q. 96, a. 4). O objetivo do Estado é trazer ordem e unidade em direção a um propósito comum (CROFTS, 1973, p. 158). Mas isso não é tudo. Como afirma Crofts (p. 157), Tomás prefere Aristóteles a Agostinho, para quem o Estado é decorrência do pecado original. Pelo contrário, ele é consequência da natureza social do homem e possui valor positivo, sendo necessário para o desenvolvimento de certas potências humanas.

O propósito do governo é o bem comum, que, para Tomás, como para Aristóteles, é a felicidade humana. A finalidade do Estado é garantir as condições materiais, morais, intelectuais e espirituais da vida feliz. Mas a noção tomasiana de *beatitudo* não coincide com a *eudaimonía* aristotélica. Ainda que exista uma felicidade natural que envolva a virtude e a razão prática, e, em um nível superior, a contemplação natural, ela é incompleta. A felicidade perfeita do homem é paradoxal: é a contemplação de Deus que ultrapassa sua capacidade natural e, portanto, não pode ser alcançada a não ser com o auxílio da graça (*Suma* I-II, q. 62, a. 1), só recebendo sua consumação após a morte. Isso significa que o Estado pode procurar garantir as

condições para a felicidade natural, mas apenas a Igreja pode auxiliar o homem na obtenção de sua felicidade perfeita.

A doutrina de Tomás, que parece ser um mero acréscimo teológico, tem consequências filosóficas importantes. Para Aristóteles, a cidade pode, em circunstâncias ideais, garantir a felicidade humana, o que o indivíduo, por si mesmo, não é capaz. Isso indicaria que o homem é um ser incompleto, enquanto a *pólis* seria completa. O homem, portanto, existiria para a *pólis* que, dessa forma, teria o direito de exigir grandes sacrifícios de seus cidadãos, obrigando as mulheres, por exemplo, à práticas compulsórias de aborto em caso de necessidade de controle populacional (cf. NUSSBAUM, 1990, p. 240). Mas, se o homem é ordenado à contemplação de Deus e se esta contemplação não pode ser garantida pela comunidade política, a finalidade central da existência humana ultrapassa os fins do Estado, o que faz com que o homem, para Tomás, não esteja, como para Aristóteles, totalmente subordinado à *pólis*².

A partir da noção de bem comum, Tomás, em alguns textos, tira conclusões interessantes: caso o rei se torne um tirano e abuse do poder real, ele pode ser deposto (*Suma* II-II, q. 69, a. 4), desde que a resistência a seu governo não resulte em maior prejuízo ao bem comum que a submissão à tirania (CROFTS, 1973, p. 161). Como Aristóteles, Tomás considera que o governo que busca o bem comum é bom, enquanto o que busca o bem privado dos governantes é injusto (*ibid.*). A melhor forma de governo é a que mais promove o bem comum, que, para ele, seria algo como uma monarquia constitucional (*ibid.*, p. 162), que, na *Suma*, ele considera se formar por uma combinação elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos (*Suma* I-II, q. 105, a. 1).

2 O BEM COMUM NA MODERNIDADE

É uma visão comum entre os estudiosos considerar que Hobbes tornou subjetiva a noção de bem (JAEDE, 2017, p. 4). Se, na visão clássica, o bem do homem é objetivo, derivado da

² Charles de Konninck, em seu livro *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, 1943, rejeita a tese dos tomistas personalistas que, a partir dessa doutrina de Tomás, afirmam que o bem individual é superior ao bem comum. Para De Konninck, Deus não é apenas o bem último de cada pessoa, mas o bem comum do universo, o que significa que a beatitude sobrenatural, por sua transcendência, não é um bem particular, mas o bem comum mais universal, que, portanto deve ser buscada pelas pessoas não apenas para si mesmas, mas como um bem a ser compartilhado: amar a Deus sobre todas as coisas implica amar o próximo como a si mesmo. Na interpretação de De Konninck, não se trata, portanto, de um bem individual sobreposto ao bem comum, mas um bem comum espiritual sobreposto a um bem comum individual. De qualquer forma, esse bem superior, individual ou comum, manifesta que o ser humano não está plenamente ordenado ao Estado.

natureza humana, Hobbes o define como aquilo que é objeto de desejo. Por consequência, não há um bem comum anteriormente definido a ser buscado e, assim, papel do Estado passar a ser então assegurar aos indivíduos a possibilidade de buscarem seus fins pessoais em segurança. Sua a finalidade não é mais a vida boa, mas a paz. Em um sentido análogo, Locke fala em um bem público da sociedade (*the public good of the society*) que, para ele, consistiria na proteção dos direitos inalienáveis dos cidadãos à vida, liberdade e propriedade privada (*ibid.*). Mas, se para os teóricos contractualistas a noção de bem comum é esvaziada, para os utilitaristas, ela é coletivizada: não se trata mais de assegurar uma vida boa para todas, mas de buscar o maior bem, entendido como a satisfação dos desejos, do maior número de pessoas (*ibid.*). Essa linha de pensamento prestou-se a ser matematizada, justamente o que foi feito pela economia neoclássica, para a qual o bem comum não é um objetivo a ser politicamente discernido, mas a agregação dos bens individuais a ser quantificada. Para Adam Smith, não é nem mesmo dever do Estado garanti-lo em sua totalidade: a mão invisível do mercado guia os interesses egoístas de modo a maximizá-lo, alcançando-o de maneira mais eficiente que pelo planejamento estatal (ETZIONI, 2015, p. 2).

Uma vez esvaziado, coletivizado e terceirizado, o bem comum passam a ser criticadas. De acordo com Marx e Engels, na *Ideologia Alemã*, a classe dominante expressa seu interesse próprio como um interesse comum, exprimindo-o de maneira ideal, universalizando-o e apresentando como a única escolha racional (JAEDE, 2017, p. 5). De fato, no século XX, regimes totalitários demandaram sacrifícios extremos de sua população em nome de um bem coletivo: o lema “*o bem geral antes do bem-estar pessoal*” era parte da propaganda nazista, por exemplo (*ibid.*).

Como reação ao totalitarismo, o pensamento político nas democracias liberais do pós-guerra tornou-se gradualmente avesso a considerar o bem comum como noção estruturante. Seguindo a o pensamento da economia neoclássica, alguns autores contemporâneos afirmam que, em uma democracia, a competição entre grupos de interesse, guiados pelas preferências dos indivíduos, criam de modo eficiente política públicas que maximizam o bem-estar geral (ETZIONI, 2015, p. 4). Outros, a partir de uma tradição pluralista, consideram noções do interesse público impostas de cima para baixo como um convite ao autoritarismo (*ibid.*). Outros ainda fazem uma crítica ontológica, desconfiando da própria existência de um bem comum. Assim, enquanto Rand³ afirma que não existe uma entidade como *a tribo* ou *o público*, mas

³ Em *Capitalism: the unknown ideal*, 1986, p. 20, *apud* ETZIONI, 2015, p. 5.

apenas os indivíduos, e que, portanto, o bem só pode dizer respeito ao organismo vivo, não a um agregado desencarnado de relações sociais, Cochran⁴ diz que, na política contemporânea, não há espaço para uma noção de interesse ou bem comum, pois não há comunidade que não seja uma mera agregação de indivíduos e dos grupos de interesse formados por eles.

3 O RETORNO DO BEM COMUM

Se o século XX foi um período de severas críticas à noção clássica de bem comum, foi também um momento em que foi retomado. A noção tomasiana de bem comum serviu de inspiração para Jacques Maritain que, durante os anos 30 e 40, desenvolveu uma filosofia política que visava ser uma alternativa tanto aos excessos do totalitarismo quanto do individualismo liberal. Sua base é a distinção entre individualidade e personalidade. Para ele, trata-se de dois aspectos do ser humano: por um lado, sua natureza corpórea, definida pelas suas necessidades materiais e, por outro, sua realidade espiritual, marcada pelas faculdades superiores que possibilitam conhecimento e o amor. O homem, enquanto mero indivíduo, é egocêntrico, marcado pela cobiça e o desejo de posse, mas, enquanto pessoa, é dotado de liberdade, inteligência e criatividade. Como indivíduo, é, como para Aristóteles, parte da sociedade. Nessa perspectiva, seu bem individual é subordinado ao bem comum. Mas, como pessoa, sendo ordenado a um bem eterno, a união com Deus, ele é superior ao temporal e, portanto, transcende a comunidade política. Enquanto é um indivíduo, pode-se exigir dele o sacrifício pela pátria, até mesmo da própria vida, mas, sendo uma pessoa, não pode ser nunca tratado como um meio, como mero instrumento para a realização do bem comum. Apesar disso, não há para Maritain, um conflito entre bem comum e bem individual: o ser humano é pessoa enquanto dotado das potências superiores do conhecimento e vontade, mas elas atingem sua plenitude quando servem ao conhecimento e ao amor, ou seja, quando voltadas para os outros. Dessa forma, a pessoa humana se realiza quando deixa de buscar o seu mero bem individual e contribui com o bem comum (cf., por exemplo, MARITAIN, 1947).

Mas foi com o debate encetado a partir da publicação de *Uma teoria da justiça* de John Rawls (1971) que a noção aristotélica do bem comum voltou a adquirir um papel central na obra de autores importantes como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel e Martha Nussbaum.

⁴ Political Science and the Public Interest. *Journal of Politics*, v. 36, n. 2, 1974, p. 328, *apud* ETZIONI, 2015, p. 4.

Tal como para Aristóteles, Rawls acredita que a sociedade é um empreendimento cooperativo para a vantagem mútua, ainda que marcado por conflitos de interesse (*apud* KRAUT, 2013, p. 352). Sua teoria do bem, entretanto, é mais próxima a Hobbes, ainda que com maior refinamento: o bem, para ele, é a satisfação de um desejo racional ou, ainda, a realização de um plano racional de vida (*ibid.*), ou seja, aquele que uma pessoa faria se planejasse sua vida com plena racionalidade deliberativa, tendo o conhecimento de todos os fatos relevantes.

Essa teoria do bem, afirma Kraut (*ibid.*, p. 353), seguindo uma intuição liberal, não permite que se considere certos objetivos como mais valiosos que outros nem uma vida como melhor que outra. Entretanto, é possível pensar em certos bens como dotados de uma função estruturante no arranjo político de uma democracia liberal. São os bens sociais primários: os vários direitos políticos, liberdades e oportunidades, certa renda e bases para o auto-respeito que o Estado deve garantir a todos os cidadãos (*ibid.*, p. 353). Em suma, aqueles bens que seriam escolhidos por todas as pessoas que, em uma experiência de pensamento hipotética, estivessem sob um véu da ignorância a partir do qual desconhecêssem que estilo de vida, crenças e preferências teriam em sua vida concreta, bem como que plano de vida buscariam realizar (*ibid.*, p. 354). Estes seriam os bens que deveriam ser garantidos pelo Estado ou, em outras palavras, o bem comum por ele visado.

Em seu *Liberalismo Político* (1993), no qual apresenta uma versão atualizada de sua filosofia a partir dos debates entre liberais e comunitários nos anos 80, Rawls abandona suas pretensões universalistas e passa a afirmar que sua teoria política não tem a pretensão de ser superior a outras, mas que apenas apresenta uma concepção de justiça mais razoável no contexto das democracias liberais modernas, marcadas pela pluralidade de visões compreensivas de mundo de seus cidadãos. Nas palavras de Kraut (p. 355), é uma teoria sobre o que uma democracia liberal precisa, não uma teoria geral sobre o que é o bem humano universalmente considerado. Para que possa haver consenso político, defende Rawls, no exercício da razão pública é necessário deixar de lado as doutrinas abrangentes, metafísicas e religiosas, professadas privadamente, independente de sua validade, e recorrer a uma noção de justiça que possa ser aceita por todos.

O pensamento inicial de Rawls foi formulado no confronto com as ideias utilitaristas dominantes da época, com sua concepção coletiva do bem. Procurando alternativas aos limites do utilitarismo, Rawls acabou apresentar uma teoria do bem público que vai além da soma das preferências individuais e da satisfação do maior número de pessoas. No entanto, estamos ainda distantes de Aristóteles. Em ambas as versões do liberalismo de Rawls, nos encontramos diante

de uma teoria fraca do bem comum, no qual ele se restringe à distribuição de certas condições básicas para que as pessoas busquem a vida boa tal como elas a entendem, ou, para usar uma expressão consagrada, de uma prioridade do justo sobre o bem: o importante é que haja equidade e oportunidades iguais, não que uma certa visão do bem seja promovida.

De fato, Rawls entende sua teoriacomoo anti-perfeccionista: o Estado não deve promover um ideal determinado de bem nem agir de modo a promover uma certa visão de excelência humana. O bem comum se encontra reduzido. Dele não faz parte o apoio às artes ou a educação que tenha o conhecimento como um valor em si, mas apenas aquela que auxilie as pessoas em sua participação efetiva na vida econômica e cívica. Justificar a educação pública e o cultivo das artes, das humanidades e das ciências pelo papel que possuem em uma vida humana plena não é possível em um Estado rawlsiano, pois este é um valor perfeccionista (KRAUT, 2013, p. 362). Como nota Kraut (*ibid.*, p. 363), uma sociedade que não tenha museus públicos, bibliotecas, parques ou uma educação pública que ensine humanidades poderia nos parecer injusta, mas, para Rawls, a justiça diz respeito primariamente a certos bens que são meios para que os cidadãos possam garantir sua capacidade própria de escolher e alcançar seus próprios fins, quaisquer que sejam.

O pensamento político apresentado em *Uma Teoria da Justiça* se tornou grandemente influente e gerou uma série de discussões sobre os mais variados temas: os pressupostos metafísicos, sociais e antropológicos de seu liberalismo, sua noção kantiana de *eu*, sua noção de equidade, sua defesa da prioridade do justo sobre o bem, etc. Também sua noção de bem público foi questionada, em alguns casos, a partir de uma noção aristotélica de bem comum.

4 MICHEL SANDEL

Uma das críticas mais extensas à neutralidade liberal com respeito ao bem é a feita por Michael Sandel em seu livro *Liberalism and the limits of justice* (1982) e em artigos subsequentes. Tendo Rawls como um de seus principais alvos, sua crítica, em parte, é realizada a partir de pressupostos aristotélicos. Para Sandel, para que a política atual saia de seus impasses, ela deve retomar uma política do bem comum contraposta a uma política dos direitos. Tal política foi o tema de suas *Reith Lectures* (2009). Na quarta delas, Sandel afirma que, após a II Guerra, como reação ao fascismo e o comunismo, as democracias liberais escolheram esvaziar a razão pública de controvérsias morais e religiosas, diante das quais elas deveriam

permanecer neutras. Mas essa neutralidade acabou por se traduzir, especialmente nas últimas três décadas, em um planejamento tecnocrático que privilegia o econômico em detrimento do político: essa foi a tendência do conservadorismo de Reagan e Thatcher nos anos 80, mas também, nos anos 90, da terceira via de Clinton e Blair. Trata-se uma maneira de realizar decisões políticas sem fazer escolhas morais difíceis e controversas ou, como Sandel descreve em um artigo recente (2018, p. 358), do emprego do raciocínio mercadológico, em nome da neutralidade liberal, de modo a justificar direitos sem pressupor uma concepção específica do bem. Assim, por exemplo, Sandel continua na quarta *lecture*, ao invés de formularmos nossas políticas ambientais a partir de um extenso debate moral, pensamos a questão monetariamente e fazemos cálculos. Mas não somos nós que fazemos os cálculos: são os especialistas, os tecnocratas, que os fazem por nós. Trata-se, no fim das contas, de um impulso antidemocrático.

Por isso, ainda que evitar a controvérsia moral pareça ser uma maneira de respeitar as diferenças, trata-se, na verdade, de uma escolha corrosiva para a democracia. O propósito do mercado é organizar a atividade produtiva, mas um governo deve fazer muito mais do que isso. Ele não se dirige a consumidores, mas a cidadãos. Deve promover a justiça, a saúde das instituições, cultivar a solidariedade e o senso de comunidade. Não é isso o que temos visto na política das últimas décadas. No entanto, com a crise financeira de 2008 e, mais recentemente, como Sandel dá a entender no artigo *Populism, liberalism and democracy* (2018), com a crise política mundial que se tornou manifesta após a eleição de Trump, parece que estamos em um momento apropriado para um novo tipo de política, menos orientada para a busca do interesse individual e mais voltada para bem comum. Não se trata aqui, ele assevera, simplesmente de encontrar políticos mais escrupulosos. Uma política do bem comum demanda uma ideia mais exigente do que é ser cidadão e requer um discurso político mais robusto, um discurso que se engaja diretamente com as questões morais e espirituais que são importantes para os membros da comunidade.

No artigo *Morality and the Liberal Ideal* (2006), Sandel faz uma crítica, em nome de uma política do bem comum, da política rawlsiana dos direitos e sua prioridade do justo sobre o bem. Essa prioridade, Sandel explica (2006, p. 151), se dá de duas maneiras: (1) colocando-se contra o utilitarismo, o liberalismo de Rawls considera que os direitos individuais não podem ser sacrificados em nome de um bem geral; (2) os princípios da justiça que fundamentam esses direitos não podem se basear em uma visão particular da vida boa. No entanto, junto a Hegel contra Kant, Sandel critica a imagem de um *eu* livre cuja expressão máxima é o próprio ato de escolher, fundamento da prioridade liberal do justo. E, com Aristóteles, acredita que não é

possível justificarmos um arranjo político sem referência a propósitos e finalidades comuns nem concebermos a nós mesmos sem pensarmos que participamos de uma vida em comum.

O que está em jogo aqui são visões distintas do *eu*. Uma ética dos direitos pressupõe um *eu* kantiano, dotado de autonomia e liberdade, cuja identidade é sua própria capacidade de escolha, anterior a seus desejos e finalidades. Em outras palavras, é um *eu* que não se define por suas filiações ou finalidades, mas por sua liberdade de escolha. Assim sendo, para que o *eu* possa realizar sua identidade, o Estado deve ser neutro quanto ao bem, buscando somente garantir os direitos que tornam a escolha possível. Se o *eu* é anterior a seus fins, o justo deve ser anterior ao bem (p. 152). Entretanto, não nos constituímos dessa maneira: nossa identidade é formada por nossas filiações e pelas comunidades que habitamos, com suas finalidades e propósitos. A história de minha vida não é uma criação minha, mas se forma a partir das histórias das pessoas com quem convivo e das comunidades a que pertenço. Nossas histórias são comunitariamente construídas e, por isso, o bem não é algo que escolhemos, mas algo que nos é transmitido. Não apenas nosso bem individual, mas, em última análise, nossa própria identidade, é constituída pelo bem comum.

Isso significa que uma noção robusta do bem comum é inevitável e que o Estado, ao buscar a neutralidade a respeito do bem, está, na verdade, a oferecer essa própria neutralidade como o bem, o que, por sua vez, constituirá a identidade das pessoas como indivíduos que escolhem. Para os liberais, uma política do bem comum formada a partir de nossas lealdades e tradições pode dar margem ao preconceito, intolerância e autoritarismo. Mas, para Sandel, a intolerância prospera onde as formas de vida se encontram deslocadas e as tradições desfeitas. O impulso totalitário não surge da convicção de pessoas confiantes e bem situadas no mundo, mas de indivíduos atomizados e frustrados, colocados à deriva em um mundo em que o comum perdeu sua força. Assim, é na medida em que o senso do bem comum desaparece de nossa vida pública que nos encontramos mais vulneráveis a tendências autoritárias (p. 153). Um engajamento público mais robusto que aceite desacordos morais mais fortes, Sandel afirma na segunda das *Reith Lectures*, pode fornecer uma base mais forte para o respeito mútuo.

Em 1993, Rawls publicou seu *Liberalismo político*, no qual sua teoria é revista. Ali, ele entende a neutralidade moral em termos políticos, não metafísicos, aceitando a possibilidade de um *eu* constituído pela comunidade e moralmente comprometido. Contudo, em nossas sociedades contemporâneas, se queremos respeitar o pluralismo que as constitui, não podemos exercer a partir desse *eu* a razão pública e, por isso, devemos deixar de lado nossas convicções morais e religiosas quando participamos do debate político. Para Sandel, ainda que a nova

versão do liberalismo de Rawls tenha se livrado de seus pressupostos kantianos, ao continuar privilegiando uma posição neutra que afirme a prioridade do justo sobre o bem, ele promove um ambiente político empobrecido, incapaz de dar conta dos grandes desafios aos quais uma democracia moderna deve responder.

Dissociar a justiça e os direitos de uma noção de vida boa é equivocado, Sandel afirma em seu livro *Justiça* (2015, cap. 10). Não há neutralidade possível em uma discussão como a respeito do aborto, por exemplo. Um dos argumentos liberais a favor de sua legalização é que, sendo esta uma questão controversa, o Estado deve deixar aos indivíduos a escolha. Mas, Sandel afirma, esse não é um argumento bem sucedido: se é verdade que um feto se equivale moralmente a uma criança, então o aborto é moralmente um infanticídio. Mas poucos acreditam que o governo deve deixar aos pais a escolha de assassinar ou não suas crianças. Assim, aqueles que defendem a legalização devem argumentar contra esse pressuposto, mostrando por que um feto não seria equivalente a uma pessoa, e não invocando o mero direito de escolha. Em suma, visões metafísicas e posturas morais não podem ser deixadas de lado aqui.

Mas como, de maneira concreta, essa política do bem comum se constituiria? Sandel não oferece uma visão definida pois, em seu pensamento, republicano e comunitarista, a concepção de bem comum a ser perseguida deve ser construída em comum, a partir de intensos debates morais nos quais a escuta e a capacidade de argumentação racional detêm um papel fundamental. Não há, para ele, uma resposta pronta a respeito do bem comum. No entanto, Sandel escreve no final de seu *Justiça*, existem, em nossa presente situação, alguns pontos relevantes:

1. Cidadania, sacrifício e serviço: se uma sociedade justa requer um senso forte de comunidade, deve encontrar um modo de inculcar em seus cidadãos a dedicação ao bem comum e cultivar a virtude cívica.

2. Os limites morais dos mercados: uma das tendências marcantes de nosso tempo é a tendência de expandir o raciocínio mercadológico a esferas que tradicionalmente eram governados por outras normas; no entanto, essa é uma prática que tende a corromper práticas sociais como a criação de filhos, serviço militar, educação, etc. Devemos, assim, pensar em uma maneira mais adequada de avaliarmos os bens.

3. Desigualdade, solidariedade e virtude cívica. Além dos prejuízos da desigualdade econômica tradicionalmente apontados, Sandel considera que, ao acentuar a distância entre ricos e pobres, ela mina a solidariedade e unidade social, pressupostos da democracia. Uma

solução seria a recuperação da infra-estrutura da vida cívica, de modo que locais e instituições públicas (como universidades, áreas de lazer, etc.) fossem frequentados por todos.

4. Uma política do engajamento moral: uma discussão pública que não evitasse questões morais difíceis poderia prover uma base mais forte para o respeito mútuo. Não devemos evitar nossas convicções ou convicções antagônicas, mas lidar diretamente com elas, discutindo-as, contestando-as, mas também aprendendo com elas. Uma política do engajamento moral não é apenas um ideal inspirador: se é verdade que os debates sobre justiça são debates sobre vida boa, tal política é uma base promissora para uma sociedade mais justa.

Mas isso não é tudo: recuperando a intuição aristotélica de que o homem é um animal político, um ser social que se realiza quando vive em comunidade, Sandel (2015, cap. 8) sugere que é apenas na participação política que realizamos nossa natureza enquanto seres humanos. Ao falar sobre a política de Aristóteles, ele afirma que, para o estagirita, é apenas na *pólis* que exercemos plenamente nossa capacidade para a linguagem, pois é nela que deliberamos sobre o justo, o injusto e a natureza da vida boa. Não somos autossuficientes enquanto indivíduos isolados, mas não apenas porque não conseguimos suprir todas as nossas necessidades vitais. Sozinhos, tampouco conseguimos desenvolver nossas capacidades de linguagem e deliberação moral. Ao nos forçar a deliberar sobre o certo, o errado e o bom, a vida política é tanto uma escola de sabedoria prática (a mais importante das virtudes do homem maduro) quanto o local por excelência onde, para a maioria das pessoas, a virtude pode ser exercida, o que, na ética aristotélica, constitui a vida feliz. Sandel considera que a visão de Aristóteles da cidadania é mais árdua e elevada que a nossa: para ele, a política não era simplesmente a economia feita de uma outra forma, mas “a expressão de nossa natureza, uma ocasião de manifestar nossas capacidades humanas, um aspecto essencial da vida boa”. Essa parece ser a visão de Sandel, para quem, portanto, a vida política seria uma parte do bem comum.

5 MARTHA NUSSBAUM: UMA TEORIA DENSA E VAGA DO BEM

Se Sandel acredita que uma noção mais robusta do bem comum que a oferecida por Rawls é fundamental para a vida política, sem, no entanto, se aventurar a apresentá-la, é precisamente em sua formulação que Martha Nussbaum recupera Aristóteles. No artigo *Aristotelian Social Democracy* (1990), ela apresenta o que chama de concepção política

aristotélica, para a qual o arranjo político não pode ser adequadamente concebido sem uma teoria do bem e do bom funcionamento humano. O critério para sua excelência é o sucesso em garantir que as pessoas vivam uma vida humana plena, se assim o escolherem, na medida em que as circunstâncias externas o permitam. Por oposição ao liberalismo de Rawls, Nussbaum defende a prioridade do bem, que considera ser a mais conspícua diferença entre sua proposta e a das principais teorias liberais (1990, p. 208). Ela então apresenta uma teoria ampla e profunda do bem. Ampla enquanto não diz respeito a uma pequena elite, mas a todos os membros de uma sociedade: seu objetivo é levar todos a cruzarem o limiar a partir do qual uma vida humana boa pode ser escolhida e vivida. Profunda por não considerar apenas a distribuição de dinheiro, terra, oportunidades e cargos, mas a totalidade dos funcionamentos⁵ que constituem uma vida boa.

A teoria de Nussbaum se opõe a outras três noções correntes do bem. A primeira delas, que Nussbaum afirma não ser defendida por nenhum teórico importante, mas estar pressuposta no planejamento político de muitas democracias, é a que considera simplesmente a opulência material total de um país, sem se preocupar em como ela é distribuída. Ela se manifesta, por exemplo, na tendência de se medir o desenvolvimento econômico apenas pelo PIB, sem ulteriores considerações. Para Nussbaum, essa noção confunde um meio, a opulência material, com o fim, o que ela é capaz de fazer na vida das pessoas (p. 209).

A segunda noção é aquela que considera não apenas o PIB, mas também sua distribuição. É a visão proposta por autores liberais como Dworkin, que defende a igualdade de recursos como critério de uma boa distribuição, e Rawls, com sua teoria fraca do bem. A esse respeito, um aristotélico diria que riqueza, renda e posses não são bens em si, mas bens instrumentais que existem tendo em vista bens ulteriores. Isso significa que, para pensarmos adequadamente sua distribuição, temos de ter em mente uma noção clara do funcionamento humano pleno (p. 210). Também devemos considerar as variações individuais na utilidade desses bens instrumentais. Por exemplo: a necessidade, por exemplo, de mulheres grávidas por comida e outros bens associados à saúde é maior que a de mulheres que não estão grávidas. De modo análogo, o dinheiro que é preciso gastar com a educação de crianças que pertencem a grupos de minorias em desvantagem é maior que com crianças de classe média (p. 211). Além disso, as decisões que um governo deve fazer a respeito da alocação de recursos em áreas estratégicas como educação, saúde, segurança, meio ambiente, etc., requerem ao menos uma

⁵ Na teoria das capacidades de Nussbaum, *functionings* (termo traduzido em português como funcionamentos ou funções) são, para usar a expressão de Saigaran (2015, p. 191), estados de ser e fazer.

concepção implícita do bem e do bom funcionamento humano (p. 212). Por fim, Nussbaum completa, uma lista de funcionamentos humanos pode nos mostrar algo que passa despercebido em uma lista primária de bens como a de Rawls: as tensões e conflitos presentes em nossas tentativas de conciliar os diversos componentes de uma vida boa, como, por exemplo, a que existe entre certos tipos de progresso industrial e demandas ecológicas. Esses conflitos levantam questões políticas e requerem arranjos que não podem ser adequadamente considerados sem uma teoria ampla do bem (p. 213).

A terceira noção é a dos utilitaristas, que concordam com os aristotélicos em pensar que os recursos materiais são valiosos no que eles podem fazer pelas pessoas. Mas, em sua perspectiva liberal, eles permitem que as pessoas decidam o que é o bem para elas, deixando de lado uma noção mais objetiva do bem, pensando-o em termos de satisfação de desejos e preferências. O problema, Nussbaum acredita, é que o desejo não é um guia confiável para o bem humano: desejos se formam a partir de hábitos e modos de vida e, assim, por um lado, pessoas acostumadas a viver na opulência se ressentem quando privadas de sua riqueza e, por outro, pessoas que vivem em um estado de privação severa não se sentem, muitas vezes, insatisfeitos com a sua condição nem desejam uma outra vida. As circunstâncias limitaram seu poder imaginativo, de modo que podem nem mesmo estar cientes de outras possibilidades. Assim sendo, se buscamos simplesmente satisfazer desejos e preferências, corremos o risco de estarmos simplesmente mantendo o *status quo*. O desejo é um dos elementos a serem considerados, mas não o único (p. 213).

Em contraste, Nussbaum apresenta uma teoria que, buscando considerar todas as esferas relevantes da existência humana (p. 217), compondo um quadro do que é uma vida humana plena, ela chama de densa. Sua teoria pode, contudo, pode levantar duas objeções:

(1) Como ela é elaborada? Qual a justificativa para que seja essa a noção correta do bem humano e não outra? Muitos acreditam que visão aristotélica se baseia em uma biologia metafísica formulada a partir de uma ciência natural ultrapassada (NUSSBAUM, 1995, p. 89). Mas essa não é a opinião de Nussbaum: em *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, ela defende, contra Bernard Williams, que a teoria aristotélica do bem seria, na verdade, fruto das opiniões correntes de seu tempo (as *endóxa*) e das narrativas míticas gregas a respeito do que é o humano. Seria, dessa forma, uma teoria justificada a partir de uma perspectiva interna, narrativa e valorativa, formulada a partir da experiência compartilhada dos seres humanos que vivem e pensam juntos (1995, p. 121). Em *Aristotelian Social Democracy*, nessa

mesma direção, Nussbaum assevera que sua teoria do bem se baseia no que há de comum nos mitos e histórias de vários lugares e momentos que explicam o que é ser humano, tendo sido formulada, portanto, a partir de um processo de auto-interpretação e autoclarificação que usa mais a imaginação narrativa que a inteligência científica (1990, p. 217). A ideia básica é que o ser humano sempre contou histórias a si mesmo sobre o que é, em suas habilidades e fragilidades. Existe uma grande convergência nas histórias das diferentes culturas, de modo que podemos ser otimistas ao procurar uma teoria do bem que não seja apenas local, mas transcultural (p. 218).

(2) Essa teoria do bem, especialmente em suas pretensões transculturais, não minaria o pluralismo? Não seria um contrassenso diante do fato de que pessoas e grupos diferentes tem diferentes visões do bem? Não traria o risco de impormos um conjunto específico de valores a pessoas que não os compartilham? De modo a evitar esses problemas, Nussbaum (p. 219) pensa sua noção do bem como uma teoria aberta: sempre há a chance de considerarmos novos aspectos ou deixar de lado outros. É necessário deixar em aberto a possibilidade de aprendermos de nossos encontros com outras sociedades, reconhecendo que elementos que considerávamos essenciais são, de fato, mais paroquiais do que pensávamos. Além disso, sua teoria é formulada em uma perspectiva vaga e geral, como uma teoria densa e vaga do bem. Formada por um consenso narrativo, ela deve ser especificada de maneiras diversas pelas diversas pessoas e grupos, de modo que possa ser usada como fundamento para diferentes arranjos políticos, incluindo o arranjo pluralista típico das nações ocidentais, sem cair, no entanto, em um relativismo que a impeça de servir como parâmetro de crítica de hábitos culturais desumanos como a escravidão e a mutilação genital feminina⁶. A teoria deixa grande margem de escolha: para cada função especificada de maneira, vaga, existe uma “indefinida pluralidade de especificações concretas que podem ser imaginadas de acordo com as circunstâncias e gostos” (*ibid.*). Por outro lado, também é uma teoria sensível ao contexto concreto e as circunstâncias sociais e históricas: uma determinada maneira de promover a educação, por exemplo, em uma parte de mundo, será ineficaz em outra e, por isso, na especificação dos bens gerais, deve-se sempre levar em conta as condições locais (1990, p. 238).

A teoria do bem formulada por Nussbaum apresenta-se como uma lista de capacidades que se baseia em uma lista anterior de esferas fundamentais da vida humana. São essas as esferas (1990, p. 219-223): (1) mortalidade, (2) o corpo humano e suas necessidades, (3) a

⁶ Sobre a discussão de Nussbaum contra o relativismo, cf. NUSSBAUM, 1987.

capacidade de prazer e dor, (4) as capacidades cognitivas de perceber, imaginar e pensar, (5) o desenvolvimento infantil, (6) a razão prática, (7) a relação com outros seres humanos, (8) a relação com a natureza e outros animais, (9) (10) o humor e o lazer, a separação individual e (11) a separação forte (na qual cada vida humana tem seu contexto e imediações próprias). Essa, por sua vez, é a lista de capacidades:

- 1 – Ser capaz de viver uma vida completa, sem morte prematura.
- 2 – Oportunidades de saúde, alimentação, abrigo, satisfação sexual e mobilidade.
- 3 – Evitar dores desnecessárias e ter experiências prazerosas.
- 4 – Usar os sentidos e o pensamento.
- 5 – Ter uma visão do bem e planejar a própria vida.
- 6 – Ter ligação com pessoas e coisas.
- 7 – Ter interações familiares e sociais.
- 8 – Viver junto dos outros animais e da natureza, preocupando-se com eles.
- 9 – Ser capaz de rir, brincar e se divertir.
- 10 – Ser capaz de viver a própria vida.
- 11 – Viver sua vida em seu próprio contexto e imediações.

A partir dos anos 90, especialmente após a publicação do *Liberalismo Político* de Rawls (1993), Nussbaum torna-se mais liberal. Deneulin (p. 625) considera que, a partir de sua virada liberal, sua teoria densa e vaga do bem passa a ser entendida de maneira mais próxima à lista de Rawls de bens primários. E, de fato, em *Good as Discipline, the Good as Freedom* (1998), ela entende as capacidades de sua lista como formas de liberdade, afirmando que alguns itens da lista de bens primários de Rawls (os direitos e liberdades, oportunidades e bases sociais para o auto-respeito) parecem funcionar como capacidades, ainda que Rawls pense que a finalidade do arranjo político liberal seja a distribuição de recursos, não a garantia de capacidades, pois, do contrário, estaria ameaçada a prioridade da liberdade. Nussbaum também afirma ali que sua lista se fundamenta em um consenso que evoca muitas das características do consenso sobreposto que, no *Liberalismo Político*, Rawls considera ser a base da razão pública.

Entretanto, nesse artigo, Nussbaum ainda defende sua visão aristotélicas das capacidades, afirmando que a falta de qualquer uma delas impediria o exercício de uma vida humana boa. Ela afirma que a diferença primária entre sua lista e a de Rawls é que a sua é mais ampla e definida, incluindo bens que Rawls chama de naturais, como saúde, vigor, inteligência

e imaginação. Mas diz que versões anteriores de sua lista não enfatizavam o papel central das liberdades e direitos políticos. Também assevera que o pressuposto que guiou seu aristotelismo é uma ideia profundamente liberal, a mesma que se encontra no coração do projeto rawlsiano: a ideia de que os cidadãos são seres humanos livres e dignos, pessoas que fazem escolhas, e que, por isso, a política tem como papel urgente providenciar aos cidadãos as ferramentas necessárias para que possam fazer suas escolhas.

Por sua vez, em um artigo de 2011, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, colocando-se contra o liberalismo perfeccionista de Isaiah Berlin e Joseph Raz, ela se filia explicitamente ao liberalismo político de Rawls, afirmando (p. 45) que ele apresenta uma visão superior do bem comum ao incorporar melhor noções éticas substantivas como o respeito que devemos a todas as pessoas, o que nos impede de tratá-las como instrumento para nossos fins (p. 18) e nos leva a encará-las como iguais e dignas de consideração, mesmo quando consideramos erradas as doutrinas que seguem (p. 17). Essa filiação também aparece no livro *Creating Capabilities*, no qual ela escreve que, se estamos convencidos de que os princípios políticos de uma sociedade decente devem respeitar uma gama variada de doutrinas compreensivas, buscando um consenso sobreposto entre elas, a teoria das capacidades não pode ser proposta como uma teoria compreensiva a respeito do valor ou da qualidade de uma vida. Como sua teoria do bem, desde a fase aristotélica, é justificada por um consenso narrativo, ela pode ser defendida em uma perspectiva anti-perfeccionista. No entanto, ao contrário de Rawls, que fundamenta sua proposta política na sua noção de justiça, Nussbaum continua, em sua fase liberal, a pensar o arranjo político em função de sua visão do bem comum⁷.

⁷ Para Deneulin, 2013, p. 629-631, a fase aristotélica da teoria das capacidades de Nussbaum seria preferível à fase liberal diante das questões econômicas e ambientais que devemos, hoje, enfrentar.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**: edição bilíngue. Tradução de Dimas de Almeida. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012.

_____. **Política**: edição bilíngue. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos Carvalho Gomes. Lisboa: Veja, 1998.

CROFTS, R. The Common Good in the Political Theory of Thomas Aquinas. **The Thomist**, vol. 37, n. 1, 1973, p. 155-173.

DE KONNINCK, C. **De la primauté du bien commun contre les personalistes**. Montreal: Éditions de l'Université Laval, 1943.

ETZIONI, A. **The Common Good**. In: GIBBONS, M. (ed.). *The Encyclopedia of Political Thought*. John Wiley and Sons, 2015.

JAEDE, M. **The Concept of Common Good**. PSRP Working Paper n. 8. Edinburgo: Global Justice Academy, 2017. Disponível em: <https://www.thebritishacademy.ac.uk/sites/default/files/Jaede.pdf>.

KRAUT, R. **Aristotle and Rawls on the common good**. In: DESLAURIERS, M. & DESTREÉ, P. **The Cambridge Companion to Aristotle's Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 350-374.

MARITAIN, J. **The Person and the Common Good**. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1947.

MORRISON, D. **The Common Good**. In: DESLAURIERS, M. & DESTREÉ, P. **The Cambridge Companion to Aristotle's Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 176-198.

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

_____. **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 Capabilities**. The Human Development Approach. Cambridge: Belknap Press, 2011.

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

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

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

SANDEL, M. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. S. Paulo: Record, 2015.

_____. **Morality and the Public Ideal**. In: Public Philosophy: essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 147-155.

_____. **Political Liberalism**. In: Public Philosophy: essays on morality in politics. Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 211-246.

_____. **Reith Lectures**, 2009. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/radio4/features/the-reith-lectures/about-michael-sandel/>.

TOMAS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 9 volumes. S. Paulo: Edições Loyola, 2001-2006.