

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

MATHEUS OLIVEIRA PRADO

**O CONCEITO DE JUSTIÇA EM AMARTYA SEN**

Rio de Janeiro  
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

MATHEUS OLIVEIRA PRADO

## **O CONCEITO DE JUSTIÇA EM AMARTYA SEN**

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para obtenção do grau de Bacharelado em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Rafael Haddock-Lobo.

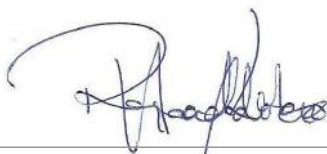
Rio de Janeiro  
2021

MATHEUS OLIVEIRA PRADO

## O CONCEITO DE JUSTIÇA EM AMARTYA SEN

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para obtenção do grau de Bacharelado em Filosofia.

Aprovado por: 10,0



Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo (orientador) – UFRJ Nota: 10,0



Profa. Dra. Maria Clara Dias – UFRJ Nota: 10,0



Prof. Dr. Guilherme Castelo Branco – UFRJ Nota: 10,0

Rio de Janeiro  
2021

*A todos aqueles  
que já foram  
que são e  
que ainda serão  
transformados  
pelo Conhecimento e  
pela Educação.*

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Rafael Haddock-Lobo, por sempre ter me tratado de modo tão atencioso e por não ter hesitado, nem por um segundo, em me ajudar no momento em que mais precisei.

À professora Maria Clara Dias, não só pela imensa generosidade depositada neste trabalho, mas, sobretudo, por ter me dado esperanças quando eu já estava à beira da desistência; por ter sido crucial para que este trabalho viesse a ser feito e para que eu me encorajasse a acreditar em mim mesmo.

Ao professor Guilherme Castelo Branco, por ter sido a maior referência da minha decisão de cursar Filosofia; por ter sido muito mais que um professor que me orientou em Iniciações Científicas; por ter se tornado um grande amigo que eu prezo e admiro com todo o respeito que cabe em mim.

Aos demais professores do Departamento de Filosofia por terem, da melhor maneira possível, me formado como um digno Bacharel em Filosofia.

Aos meus colegas do Laboratório de Filosofia Contemporânea da UFRJ, por terem me inspirado a viver a vida acadêmica de modo tão leve e maduro.

À minha mãe, por ter dedicado os últimos quinze anos de sua vida para que eu pudesse me tornar a pessoa que me tornei e por ter me dado bases emocionais para que eu possa me tornar o que eu vier a querer ser.

Ao meu pai, sem o qual nada disso seria possível; por ser quem me preparou, como pôde, para eu encarar, com atitude, toda e qualquer adversidade oriunda da vida em sociedade.

A minha família e meus amigos, por terem sempre me aceitado exatamente do jeito que sou e por terem contribuído para que eu sempre tenha uma concepção muito clara do que significa “porto-seguro”.

À Rafaela do Nascimento Pinheiro Mendes, a única pessoa que participou integralmente desta minha graduação em Filosofia, desde quando não se passava de uma ideia, até se tornar uma vontade, estando presencialmente comigo em tudo que me foi acometido ao longo deste processo. É a ela que, com certeza, faço meus agradecimentos mais profundos e sinceros.

## RESUMO

PRADO. Matheus Oliveira. **O conceito de justiça em Amartya Sen**. Rio de Janeiro, 2021. 32p. Monografia (Bacharelado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

O tema central deste trabalho é a abordagem e a análise do conceito de *justiça* em Amartya Sen e como sua perspectiva é apresentada de modo distinto em dois livros do pensador indiano: *Desigualdade Reexaminada* (2001 [1992]) e *A ideia de Justiça* (2011 [2009]). O estudo sobre o tema central será conduzido a partir do pensamento de Sen presente principalmente nesses dois livros, todavia também se valerá de alguns outros textos que servirão de apoio ao desenvolvimento da abordagem e da análise. Haverá, primeiramente, uma introdução que irá expor o contexto histórico-intelectual em que Sen cunhou seu próprio conceito de *justiça*. No desenvolvimento do que será introduzido, haverá uma investigação de como o autor apresenta seu conceito de *justiça* relacionando-o diretamente aos conceitos de *igualdade* e *liberdade* em sua *perspectiva da capacitação*. Em seguida, será explanada a confluência entre os pensamentos de Amartya Sen e de Martha Nussbaum, abordando a concepção aristotélica da perspectiva da filósofa e como tal perspectiva mudou o foco da *capacitação* [*capability*] para as *capacidades* [*capabilities*]. Logo depois dessa explanação, será analisado como Sen apresenta seu conceito de *justiça* após os atravessamentos da perspectiva de Nussbaum e como a reformulação de sua perspectiva acabou por restringir a originalidade do conceito de *justiça* apresentado por Sen antes das contribuições da filósofa. Por fim, serão feitas considerações finais que recapitularão o que será tratado ao longo do trabalho, apontando, em conclusão, uma crítica fundamental sobre a conjuntura do que foi abordado e analisado acerca do conceito de *justiça* em Amartya Sen.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sen; Justiça. Igualdade. Liberdade. Capacitação. Capacidades.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>7</b>
<b>2</b>	<b>O CONCEITO DE JUSTIÇA DE AMARTYA SEN EM <i>DESIGUALDADE REEXAMINADA</i>.....</b>	<b>13</b>
2.1	IGUALDADE E LIBERDADE.....	13
2.2	A PERSPECTIVA DA CAPACITAÇÃO [ <i>CAPABILITY</i> ].....	16
<b>3</b>	<b>CONFLUÊNCIAS ENTRE OS PENSAMENTOS DE AMARTYA SEN E DE MARTHA NUSSBAUM.....</b>	<b>20</b>
3.1	A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DE MARTHA NUSSBAUM.....	20
3.2	CAPACITAÇÃO [ <i>CAPABILITY</i> ] OU CAPACIDADES [ <i>CAPABILITIES</i> ]?.....	23
<b>4</b>	<b>A REFORMULAÇÃO DO CONCEITO DE JUSTIÇA DE AMARTYA SEN EM <i>A IDEIA DE JUSTIÇA</i> .....</b>	<b>26</b>
4.1	A TEORIA DA JUSTIÇA DESENVOLVIDA POR AMARTYA SEN.....	26
4.2	CAPACIDADES [ <i>CAPABILITIES</i> ] OU CAPACITAÇÃO [ <i>CAPABILITY</i> ]?.....	28
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>30</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>32</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Nesta introdução, para expor o contexto histórico-intelectual em que o conceito seniano de *justiça* foi cunhado, primeiro haverá uma breve descrição biográfica do autor e, em seguida, haverá uma abordagem e uma análise sucintas de como as perspectivas *bem-estaristas* e a perspectiva rawlsiana desempenharam um papel fundamental no contexto em que foi cunhado tal conceito de *justiça*.

Amartya Kumar Sen (1933- ) é um pensador indiano<sup>1</sup> que possui uma vasta formação e carreira nos campos da Economia e da Filosofia, já tendo sido professor de renomados centros de estudos como *Jadavpur University*, *Trinity College* (faculdade integrante da *University of Cambridge*), *Massachusetts Institute of Technology (MIT)*, *University of California (UC Berkeley)*, *Cornell University*, *Delhi School of Economics (DSE)*, *London School of Economics (LSE)*, *University of Oxford*, e, atualmente, leciona na *Harvard University*. Integrou, como presidente e diretor, diversas associações pelo mundo, e ainda é membro de muitos conselhos, dentre eles, do Comitê Consultivo Acadêmico do Centro de Estudos de Desenvolvimento Humano e Econômico da *Peking University*. Já desenvolveu eminentes projetos como o tão famoso *Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)* — em coautoria com Mahbub ul Haq —, e recebeu, desde a década de 50, mais de cem prêmios e títulos honorários, dentre eles, alguns exemplos notáveis são: *Prêmio Sveriges Riksbank em Ciências Econômicas* (1998), *Bharat Ratna* (1999), *Ordem da Águia Asteca* (2012) e *Cavaleiro da Legião de Honra Francesa* (2013); esses quatro títulos representam, respectivamente, a mais alta honraria a um profissional da área (Prêmio Nobel de Economia), a mais alta honraria a um civil da Índia, a mais alta honraria mexicana concedida a estrangeiros e a mais alta honraria francesa tanto civil quanto militar.

Sen tem como uma de suas principais investigações, o tema da *justiça social*, o qual já o levou a escrever textos que não só a enfatizam, mas que também propõem uma abordagem alternativa às já existentes, inclusive às mais tradicionais, como as perspectivas dos *bem-estaristas* e, sobretudo, a perspectiva de John Rawls (1921-2002).

É interessante notar que, ordinariamente, Rawls, propôs sua abordagem como alternativa à abordagem *bem-estarista*, e, em seguida, Sen propôs sua abordagem como alternativa à de Rawls; cuja a crítica o pensador indiano fez sem deixar de destacar a “[...] a dívida bastante grande que todos nós temos com Rawls por ele ter reavivado o interesse

---

<sup>1</sup> Como será facilmente notado, ao longo deste trabalho, quase sempre que Amartya Sen não for referido com seu nome próprio, será referido com este epíteto.



filosófico no tema da justiça” (SEN, 2011, p. 82).

A perspectiva da *justiça* de John Rawls se projetou no século XX como uma via alternativa às perspectivas dos *bem-estaristas*<sup>2</sup> que, se baseando no Utilitarismo<sup>3</sup>, dominavam o Ocidente há pelo menos dois séculos. Uma das principais características do conceito de *justiça* formulado pelo filósofo estadunidense e que contrasta com o conceito de *justiça* formulado pelos *bem-estaristas*, é o fato dele ser mais propriamente *político* que *moral*. Rawls, criticando a postura *moral* presente nas perspectivas dos bem-estaristas, decidiu pautar sua teoria em uma perspectiva de *justiça* que tivesse uma postura partindo de reformulações do Liberalismo Político<sup>4</sup>, de modo que a moralidade tivesse seus limites muito mais estreitos que nas perspectivas em prol do Utilitarismo. Com tal propósito, Rawls desenvolveu uma perspectiva de *justiça* que se aplica à estrutura básica da sociedade (uma *sociedade bem-ordenada*, no caso de sua teoria) por meio de dois princípios (acrescidos de um terceiro, que se deriva do segundo para garanti-lo) que, diferentemente do *princípio de maximização* (proposto pelos *bem-estaristas*), foram pautados nos segmentos sociais economicamente menos favorecidos, fazendo da *justiça* uma via possível para se gerar *equidade social*. Tal argumento é endossado pelo próprio filósofo quando este diz, em seu texto *Justiça como Equidade* (2003 [2002<sup>5</sup>]): “Não consideramos a justiça como equidade uma doutrina moral abrangente, mas sim uma concepção política a ser aplicada à estrutura das instituições políticas e sociais” (RAWLS, 2003, p. 17).

Os princípios da teoria de Rawls, de acordo com o filósofo, possuem a função de:

---

<sup>2</sup> Se baseando em uma distinção feita por Ronald Dworkin (1931-2013), Maria Clara Dias, em *Sobre Nós* (2016), expõe que: “Entre defensores da igualdade de bem-estar podemos distinguir pelo menos dois grandes grupos: (1) teorias de bem-estar como êxito; e (2) teorias de bem-estar como um estado de consciência. O primeiro grupo interpreta o bem-estar como uma questão de êxito na satisfação de preferências ou metas, sejam estas políticas, impessoais ou relacionadas diretamente às vivências pessoais. O segundo favorece qualquer distribuição de bens que maximize a igualdade de um certo aspecto da vida mental, frequentemente, do prazer ou da ausência de dor” (DIAS, 2016, p. 120).

<sup>3</sup> Aqui concebido enquanto doutrina da Filosofia Moral que defende teorias consequencialistas que partem do princípio de que as ações dos indivíduos devem promover o máximo de bem-estar à sociedade.

<sup>4</sup> Aqui concebido enquanto doutrina das Filosofias Política e Moral que defende um governo estabelecido pelo consentimento dos governados e pela *igualdade* destes perante as leis que os governam.

<sup>5</sup> Cabe ressaltar que por mais que esta versão final da teoria de Rawls seja tratada em um livro póstumo, Erin Kelly (1976- ) — organizadora do livro —, escreve a Introdução deixando claro que “Por motivos de doença, Rawls não pôde trabalhar o manuscrito em seu estágio final, conforme planejara. Ainda assim, a maior parte do manuscrito estava quase completa” (RAWLS, 2003, p. XIII).

[...] definir os termos equitativos de cooperação social [...]. Esses princípios especificam os direitos e deveres básicos que devem ser garantidos pelas principais instituições políticas e sociais, regulam a divisão dos benefícios provenientes da cooperação social e distribuem os encargos necessários para mantê-la (Ibid., p. 10).

Tais princípios, que foram elaborados para substituir o *princípio de maximização*, são dois: (1) *igualdade de liberdades básicas* e (2) *igualdade de oportunidades*. Todavia, a este segundo, é acrescido um terceiro, que é o (3) *princípio de diferença*<sup>6</sup>, cujo é o responsável pela distribuição dos *bens primários*<sup>7</sup>.

Acerca desse primeiro princípio (*princípio da igualdade de liberdades básicas*), é válido salientar que para definir quais seriam as *liberdades básicas*, o Rawls sugere duas vias e opta pela segunda: (1) *observação — através de uma perspectiva empírico-tradicional — das liberdades historicamente sugeridas como básicas* e (2) *derivação analítica*. Assim sendo, Rawls opta pela segunda via para, deste modo, poder basear as *liberdades básicas* em um conceito *político e normativo de pessoa*, que o filósofo considerou ser composto por duas *capacidades básicas*: a de (1) *tomar parte em um processo de cooperação social* e a de (2) *tomar parte na sociedade como um igual*. Ou seja: um conceito de *pessoa* que trate de indivíduos *livres e iguais, racionais e razoáveis*, capazes de exercer senso de *justiça* e desenvolver uma concepção de bem (ser um cidadão moral).

A respeito disso, o filósofo elucida que “Ao empregarmos a concepção de cidadãos como pessoas livres e iguais desconsideramos vários aspectos do mundo social e de certa forma fazemos uma idealização” (Ibid., p. 11), assim como “A idéia de uma sociedade bem-ordenada é decerto uma considerável idealização.” (Ibid.). Ou seja: apesar da abordagem de Rawls se colocar como uma alternativa às abordagens dos *bem-estaristas*, deixa claro que sua teoria que envolve o seu conceito de *justiça* possui um caráter utópico. O que ele nos diz é:

---

<sup>6</sup> De acordo com o autor, “[...] o que o princípio de diferença exige é que seja qual for o nível geral de riqueza — seja ele alto ou baixo — as desigualdades existentes têm de satisfazer a condição de beneficiar os outros tanto como a nós mesmos. Essa condição revela que mesmo usando a idéia de maximização das expectativas dos menos favorecidos, o princípio de diferença é essencialmente um princípio de reciprocidade (Ibid., p. 91). Mais a frente fortalece seu raciocínio dizendo que “[...] o princípio de diferença expressa, como qualquer princípio de justiça política deve fazê-lo, uma preocupação com todos os membros da sociedade” (Ibid., p. 101).

<sup>7</sup> Acerca desses *bens primários*, Rawls diz que eles “[...] são equitativos para cidadãos livres e iguais: esses bem permitem que eles coloquem em prática suas concepções permissíveis do bem (aquelas cuja busca é compatível com a justiça)” (Ibid., p. 86). O filósofo diz mais: “Bens primários [...] são coisas de que as pessoas precisam enquanto cidadãos e não como seres humanos alheios a qualquer concepção normativa. Nesse caso, é uma concepção política, e não uma doutrina moral abrangente que ajuda a especificar essas necessidades e exigências (Ibid., p. 124).

[...] a justiça como equidade é realisticamente utópica: testa os limites do realisticamente praticável, isto é, até que ponto, no nosso mundo (dadas suas leis e tendências), um regime democrático pode atingir a completa realização de seus valores políticos pertinentes — a perfeição democrática, se preferirem (Ibid., p. 18).

Neste ponto, vem à tona uma das principais divergências entre as perspectivas do Rawls e do Sen, e que pode ser melhor exposto com as palavras de Dias, ao analisar a perspectiva deste em contraste com a daquele:

[...] a perspectiva da capacitação considera que os problemas de justiça não se restringem aos arranjos institucionais, mas inclui também comportamentos adotados pelas pessoas no curso de suas interações sociais e os padrões de comportamento dos atores sociais no cumprimento da justiça (DIAS, 2016, p. 134).

Ou seja (ao se falar de Sen): “[...] sua perspectiva não parte da identificação das características de uma sociedade ideal ou perfeitamente justa, mas, sim, da comparação entre sociedades ou alternativas sociais mais ou menos justas, dentro de uma dada sociedade” (Ibid.). Acerca da perspectiva de Rawls se apresentar como paradigma ideal que não visa dar conta das sociedades reais, Sen o acusa de *transcendentalismo*, e aponta duas críticas ao filósofo estadunidense, ou melhor, dois problemas que envolvem tal *transcendentalismo*: (1) *problema da factibilidade* e (2) *problema da redundância*. Sobre o primeiro, Amartya Sen diz que “[...] pode não haver nenhum acordo arrazoado, mesmo sob estritas condições de imparcialidade e análise abrangente (por exemplo, como identificadas por Rawls em sua “posição original”) da natureza da “sociedade justa”” (SEN, 2011, pp. 39-40); sobre o segundo, o autor aponta que “[...] um exercício da razão prática envolvendo uma escolha real exige uma estrutura para comparar a justiça na escolha entre alternativas viáveis, e não uma identificação de uma situação perfeita, possivelmente inacessível” (Ibid., p. 40). Isto é: a cooperação desses dois problemas representaria a impossibilidade de se encontrar uma solução transcendental que seja devidamente acordada entre todos os acordantes, já que a solução dos próprios problemas não pode extrapolar os estreitos limites do transcendental.

Ainda analisando a perspectiva de Rawls, é importante abordar o procedimento da *posição original* desenvolvido por ele, o qual envolve o *véu da ignorância* como seu principal artifício metodológico. Sobre tal artifício, o filósofo é categórico:

Em suma, a posição original deve ser entendida como um procedimento de representação. Enquanto tal, formaliza nossas convicções refletidas de pessoas razoáveis<sup>8</sup> ao descrever as partes (cada qual responsável pelos interesses fundamentais de um cidadão livre e igual) como situadas de uma forma eqüitativa e como devendo chegar a um acordo sujeitas a restrições apropriadas às razões que podem apresentar para propor princípios de justiça política (RAWLS, 2003, p. 25).

Deste modo, o que pode ser notado, é o fato de que o que se decide através do procedimento de Rawls são os próprios princípios que constituem o seu conceito de *justiça*. Entretanto, apesar deles serem decididos para a estrutura básica da sociedade, eles decididos por indivíduos racionais e razoáveis, representativos de grupos economicamente ativos que focam nas *liberdades básicas, oportunidades e bens primários* para decidirem os *princípios de justiça*. Com isso, a perspectiva da *justiça* de Rawls pode ser distinguida da perspectiva dos *bem-estaristas*, na qual, por meio do *princípio de maximização*, os indivíduos e/ou o Estado decidem *medidas que maximizem o bem-estar* para a sociedade focando no *bem-estar* e nos *interesses preferenciais*, mas também pode ser distinguida da perspectiva de Amartya Sen e Martha Nussbaum (1947- ) que, por meio da *escolha livre*, os *agentes* que, focando na *capacitação (liberdade de capacidades e/ou funcionamentos)*, decidem *medidas que garantam o exercício da liberdade* dos próprios *agentes*. Acerca desta última perspectiva, haverá uma melhor abordagem em outra parte deste trabalho, a qual tem em vista analisá-la mais propriamente.

O fato é que o *véu da ignorância* é desenvolvido por Rawls com o intuito de fazê-lo responsável por garantir a imparcialidade dos princípios sobre os quais seu conceito de *justiça* se fundamenta. Assim, é válido ressaltar que não é raro que os conceitos de *justiça* sejam envolvidos por tal *garantia de imparcialidade*; na verdade, talvez tal concepção possa, inclusive, ser considerada como a mais popular. Todavia, ao analisar, séria e estritamente, a concepção de *justiça* atrelada à *garantia de imparcialidade*, no meio intelectual, Sen relata que “A insistência na imparcialidade feita pela filosofia moral e política contemporânea reflete, em grande medida, uma forte influência kantiana” (SEN, 2011, p. 154). É curioso que neste mesmo texto (*A ideia de Justiça*) em que o pensador indiano sugere tal relato, o mesmo não se abstém de admitir ser atravessado por tal herança, principalmente através da influência que admite sofrer de Rawls. Contudo, a *garantia de imparcialidade* não se atrela necessariamente ao conceito seniano de *justiça*, e, deste modo, esta não pode ser considerada

---

<sup>8</sup> Sobre o âmbito que envolve tal adjetivo, o filósofo aponta que “[...] o razoável é tido como um idéia moral básica e intuitiva; pode ser aplicado a pessoas, a suas decisões e ações, bem como a princípios e padrões, a doutrinas abrangentes e a muitas coisas mais” (RAWLS, 2003, pp. 115-116).

uma das heranças da influência de Rawls atravessadas pela influência de Kant (1724-1804).

Por fim, o que na introdução deste trabalho ainda resta ser acentuado, é que, com base em tudo que já foi abordado e analisado até aqui, devido a perspectiva de Rawls ser assentada sobre o procedimento da *posição original* — o qual é caracterizado pela abstração da inserção real na sociedade —, o filósofo parece cometer equívocos que faz de sua teoria não somente um paradigma ideal de *justiça*, mas uma teoria absolutamente inaplicável a qualquer sociedade que existe e que já existiu e, muito provavelmente, que virá a existir.

Rawls, na sua tentativa de partir da *posição original* como o procedimento próprio de sua perspectiva, faz com que ao mesmo tempo que sua perspectiva vise um conceito de *justiça* atrelado à *garantia de imparcialidade*, tal garantia não passa de uma imparcialidade puramente lógica, já que é de sua natureza desconsiderar grupos com características naturais, justamente por essas características terem a potência de tornar a fundamentação de sua teoria mais arbitrária. É considerando isso, que mesmo o filósofo estadunidense dizendo que “[...] a justiça como equidade é moldada para uma sociedade democrática” (RAWLS, 2003, p. 55), o pensador indiano afirma que “A elaborada exploração da justiça social rawlsiana, que procede passo a passo a partir da identificação e do estabelecimento das instituições justas, estaria emperrada na própria base” (SEN, 2011, p. 41).

É sob o alicerce desta introdução, portanto, que o trabalho se encaminhará para o próximo capítulo, o qual tem o propósito de abordar e analisar o conceito de *justiça* de Amartya Sen como aparece em seu livro publicado no início da década de 90 denominado originalmente em inglês como *Inequality Reexamined* (1992) e traduzido para o português como *Desigualdade Reexaminada* (2001). É baseado em tal texto que o próximo capítulo apresentará tanto a relação que o autor estabelece entre o seu conceito de *justiça* e os conceitos de *igualdade* e *liberdade*, quanto, propriamente, sua *perspectiva da capacitação*<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Cabe deixar claro que mesmo nas traduções utilizadas para citações os tradutores terem optado pelo termo “capacidade” para traduzir o conceito seniano de *capability*, neste trabalho tal conceito será traduzido pelo termo “capacitação”, com o propósito de marcar uma distinção entre *capability* e *ability*, concedendo ao primeiro um peso maior e mais abrangência que o segundo, o qual pode ser melhor traduzido por “capacidade”.

## 2 O CONCEITO DE JUSTIÇA DE AMARTYA EM *DESIGUALDADE REEXAMINADA*

Neste capítulo, haverá a abordagem e a análise do conceito de *justiça* de Amartya Sen em seu texto *Desigualdade Reexaminada*. Partindo deste propósito, haverá um primeiro tópico no qual será analisado como o conceito seniano de *justiça* se relaciona com os conceitos de *igualdade* e *liberdade*. Após abordar tal relacionamento, haverá um segundo tópico que irá expor e tratar a respeito do modo como o pensador indiano apresenta neste texto a *perspectiva da capacitação* — a qual, como será revelado nos próximos capítulos deste trabalho, foi reformulada por Sen na sua teoria da *justiça* apresentada em um texto publicado quase três décadas após a primeira publicação do texto que será utilizado como referência neste capítulo (enquanto *Desigualdade Reexaminada* foi publicado pela primeira vez em 1992, *A ideia de justiça* — texto em que Sen apresenta o seu conceito de *justiça* vinculado à uma teoria propriamente dita — foi publicado pela primeira vez em 2009, ou seja, 27 anos depois).

### 2.1 IGUALDADE E LIBERDADE

De acordo com o que foi abordado na introdução deste trabalho, é importante estar sempre lembrando a influência da perspectiva de Rawls na perspectiva de Sen, já que o próprio pensador indiano está ora ou outra trazendo à tona. Em *Desigualdade Reexaminada* ele mesmo destaca:

Embora minha própria abordagem seja profundamente influenciada pela análise de Rawls, argumento que o foco informacional [*information focus*] em que Rawls particularmente se concentra negligencia certas considerações que podem ser de grande importância para a avaliação substantiva da igualdade [...] (SEN, 2001, p. 38).

Ou seja, logo no início do texto Sen já anuncia a eminência do que ele designou como *avaliação substantiva da igualdade*. Aqui, um *ponto que cabe ressaltar*<sup>10</sup> é que o autor se serve do adjetivo “substantivo” como uma variação do adjetivo “real”.

---

<sup>10</sup> É importante deixar este ponto elucidado, pois esta é uma forma que Sen encontrou de trazer luz para o fato que, diferentemente de Rawls, o pensador indiano tem atenção para esquivar sua *perspectiva da capacitação* do *transcendentalismo* que a perspectiva do filósofo estadunidense não se esforçou em esquivar.

Com isso, é notório que o objetivo de fazer uma avaliação *real* da *igualdade* faz com que a abordagem da perspectiva seniana envolva um conceito de *justiça* que não visa servir como um *paradigma ideal*, mas como uma noção que possa ser aplicada em sociedades já existentes, ou melhor, *realmente* existentes.

O que também pode ser notado, é que, ao Sen vincular seu conceito de *justiça* ao conceito de *igualdade*, ele também revela que sua perspectiva envolve um conceito de *justiça igualitarista*, tão essencial ao Igualitarismo<sup>11</sup>. É importante deixar este ponto elucidado, porque neste tópico será abordado não só a relação do conceito seniano de *justiça* do conceito de *igualdade*, mas também sua relação com o conceito de *liberdade*<sup>12</sup>.

Antes disso, o que primeiramente deve ser compreendido, é que a perspectiva de Sen, ao possuir o propósito de realizar uma *avaliação substantiva da igualdade*, passa a considerar, diferentemente da perspectiva de Rawls, a diversidade humana em sua complexa composição que envolve de forma intrínseca às características naturais, as quais não deixam de revelar que é *injusto* tratar de *igualdade* em sociedades *reais* desconsiderando as *desigualdades*<sup>13</sup> que as compõem, as permeando de modo a se fazerem, muito das vezes, mais regra que exceção. Tal argumento pode ser endossado com as palavras do pensador indiano, quando este inicialmente já deixa claro que “A diversidade humana não é nenhuma dificuldade secundária (a ser ignorada, ou a ser introduzida “mais tarde”); ela é um aspecto fundamental do nosso interesse na igualdade” (Ibid., p. 24).

Ao considerar tal diversidade intrínseca às sociedades existentes, Sen diz que “Uma das consequências da “diversidade humana” é que a igualdade num espaço tende a andar, de fato, junto com a desigualdade noutra” (Ibid., p. 51). É com base nessa consideração, que o pensador indiano declara que para se cunhar um conceito de *justiça igualitarista* em sociedade *reais*, isto é, *realmente* existentes, as perspectivas que envolvem um conceito dessa categoria, devem se fundar e se fundamentar a partir de uma pergunta que se faz central: *igualdade de quê?*<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Aqui concebido enquanto doutrina da Filosofia Política que defende a *igualdade* de oportunidades e direitos não só no âmbito político, mas também nos âmbitos econômico e social.

<sup>12</sup> Este conceito seniano está tão vinculado ao conceito de *oportunidade*, que não é raro notar que o autor se utiliza de *oportunidades* (*opportunities*) como uma variação de *liberdades* (*freedoms*). Além disso, há o fato de que ambos se opõem aos conceitos de *resultados* (*outcomes* e *results*).

<sup>13</sup> Tal argumento que se segue pode ser endossado com as palavras do pensador indiano, quando este diz que: “[...] a avaliação da desigualdade tem de levar em conta tanto a pluralidade de espaços nos quais a desigualdade pode ser apreciada como a diversidade dos indivíduos” (Ibid., p. 147).

<sup>14</sup> Este é o título que o autor deu para o primeiro capítulo de *Desigualdade Reexaminada*, o qual foi desenvolvido de modo a facilitá-lo a apresentar, posteriormente, sua *perspectiva da capacitação*. A respeito de tal pergunta, o autor aponta que ela “[...] é verdadeiramente central para a compreensão das distinções entre abordagens éticas diversas dos ordenamentos sociais” (Ibid., p. 203).

Sobre tal pergunta central, a qual é pautada na *diversidade humana*, o autor aponta:

É porque somos tão profundamente diversos que a igualdade num espaço com frequência resulta em desigualdade em outros espaços. A força da pergunta “*igualdade de quê?*” repousa, portanto, em grande medida no fato empírico da nossa dissemelhança — em habilidades e inabilidades físicas e mentais, em vulnerabilidade epidemiológica, em idade, em sexo, e obviamente nas bases sociais e econômicas de nosso bem-estar e liberdade (SEN, 2001, p. 185).

É diante desta pergunta central, isto é, da pergunta *igualdade de quê?*, que Sen relaciona o seu conceito de *justiça* não só ao conceito de *igualdade*, mas também ao conceito de *liberdade*. A tal pergunta, a resposta do pensador indiano é: *igualdade de liberdade*.

Amartya Sen, deste modo, relaciona seu conceito de *justiça* diretamente aos conceitos de *igualdade e liberdade*, e desenvolve sua *perspectiva da capacitação*.

Portanto, para encerrar tal tópico se encaminhando para o próximo, é válido se servir das palavras de Doninelli Mendes que, ao escrever a apresentação deste livro o qual também foi traduzido por ele, diz que:

A perspectiva da capacidade é uma concepção da *igualdade de oportunidades* que destaca a liberdade substantiva que as pessoas têm para levar suas vidas. Ela focaliza o que as pessoas podem fazer ou realizar, quer dizer, a liberdade para buscar seus objetivos. As “oportunidades reais” (ou “substantivas”) de que uma pessoa dispõe para realizar, entre outras coisas, “objetivos ligados ao bem-estar” [*well-being objectives*] são representadas por sua capacidade [*capability*] (Ibid., p. 13).

Ou seja: quando Sen responde à pergunta *igualdade de quê?* afirmando estar visando desenvolver uma abordagem que se pauta na *igualdade de liberdade*, elabora uma perspectiva que envolve, sobretudo, uma *igualdade de oportunidades*, compreendendo esta categoria enquanto uma via da realização da *liberdade de escolha*, que se concretiza por meio das *oportunidades* dos *agentes* que decidem por si mesmos, através de uma *escolha livre*, as *medidas que garantam o exercício da liberdade*, tendo como base o foco na *capacitação* própria de cada *agente*. É atravessado por esses argumentos que Sen possui uma concepção de *vida boa* enquanto uma “*vida com escolhas genuínas*, na qual ninguém é forçado a viver de alguma forma específica” (Ibid.) — concepção que, segundo Mendes, é “Um alicerce de toda a “*economia filosófica*” de Sen [...]” (Ibid.).

Um outro mérito da perspectiva seniana pode ser endossado com as palavras de Maria Clara Dias, quando ela diz que, em sua abordagem:



[...] Sen procura incluir todos aqueles que, por razões socioeconômicas e/ou culturais, estão sendo impedidos de implementar sua liberdade. Sen revela, assim, um olhar cuidadoso para com as fontes de opressão culturais, religiosas, raciais e sexuais que, de formas diversas, impedem muitos indivíduos, em todo o mundo, de exercer escolhas e efetivamente viver a vida que escolheram viver (DIAS, 2016, p. 136).

Assim, a filósofa brasileira, após tal fala, deixa claro que a *perspectiva da capacitação* “[...] contém o inegável mérito de colocar as demandas de cada agente — vistos como indivíduos concretos, pertencentes a culturas, etnia, gênero e religiões específicos —, no cerne do debate sobre a justiça” (Ibid., pp. 136-137).

É a partir do que foi abordado até este ponto do trabalho, que, doravante, será abordada e analisada a *perspectiva da capacitação*.

## 2.2 A PERSPECTIVA DA CAPACITAÇÃO [ *CAPABILITY* ]

Neste tópico, haverá a abordagem e análise da *perspectiva da capacitação*, tal como é apresentada em *Desigualdades Reexaminadas*. Em tal livro, o Amartya Sen a apresenta enquanto uma via alternativa às perspectivas já existentes, principalmente à de John Rawls (*justiça como equidade*). Sua abordagem — como já foi dito anteriormente neste trabalho — se faz distinta, por destacar a *igualdade de liberdade* enquanto categoria cooperante ao seu conceito de *justiça*. O pensador indiano, em sua abordagem, priorizou o procedimento da *escolha livre do agente* para o próprio agente, tendo como foco a *capacitação* que lhe é particularmente própria. Assim, o agente tendo *igual oportunidade* aos demais agentes de decidir as medidas que garantam o exercício de sua *liberdade* para, fundamentalmente, poder *escolher* por si, a partir do conhecimento que detém acerca de sua própria *capacitação*. Sob esse alicerce, Sen apresenta sua *perspectiva da capacitação*. Acerca propriamente da *perspectiva da capacitação*, é melhor começar por uma melhor compreensão acerca do conceito seniano de *capacitação*<sup>15</sup> (*capability*). Para uma melhor compreensão de tal conceito, se faz necessário, conjuntamente, a compreensão de outros dois conceitos que se relacionam diretamente com ele, que são os conceitos de *capacidades* (*capabilities*) e *funcionamentos* (*functionings*).

*Funcionamentos*, neste arranjo conceitual da *perspectiva da capacitação*, se apresenta

---

<sup>15</sup> Maria Clara Dias relata que tal “[...] termo inclusive sempre utilizado por Sen no singular, diz respeito, especificamente, à liberdade, o que faz com que o foco da igualdade na teoria da capacitação seja a liberdade” (Ibid., p. 135).

enquanto um conceito “[...] cuja definição serve para construir outros conceitos” (SEN, 2001, p. 236). Assim anunciado, tal conceito envolve outros dois conceitos: *ações (doings)* e *estados (beings)*. Respectivamente, o primeiro se trataria de um conceito que diz respeito às *atividades (activities)* como, por exemplo, ler ou escrever, e o segundo se trataria de um conceito que diz respeito aos *estados de existência ou ser (states of existence or beings)* como, por exemplo, estar livre da *Covid-19* ou estar devidamente nutrido.

*Capacidades*, cabe destacar, é um conceito mais caro à perspectiva seniana, pois diz respeito às *liberdades substantivas*. Ou seja, trata de condições em que “*P* é capaz de fazer *x* se, dada a oportunidade de fazer *x*, também poderia escolher deixar de fazer *x*” (Ibid., p. 234). Para melhor representar tal fórmula, se poderia dizer, por exemplo, que a condição<sup>16</sup> de fome de um indivíduo que, pelo motivo que for, tem morado embaixo de um viaduto no Rio de Janeiro jamais poderia ser comparada à fome de um *iogue* em Bangladesh, já que, diferentemente desta segunda condição, na primeira o indivíduo não possui a *oportunidade de escolher deixar de comer*<sup>17</sup>. Amartya Sen, acerca da relação entre esses conceitos, aponta que:

Relacionada intimamente com a noção de funcionamentos, está a noção de *capacidade para realizar funcionamentos [capability to function]*. Ela representa as várias combinações de funcionamentos (estados e ações) que uma pessoa pode realizar. A capacidade<sup>18</sup> é, portanto, um conjunto de vetores de funcionamentos, refletindo a liberdade da pessoa para levar um tipo de vida ou outro (Ibid., pp. 79-80).

Para uma melhor explicitação das relações entre esses conceitos da perspectiva de Sen, é válido, novamente, retornar ao pensamento de Dias, quando a filósofa brasileira adequadamente expõe que:

[...] capacitação (*capability*) corresponde à liberdade de realizar ou alcançar uma combinação de funcionamentos que expressem oportunidades reais para realizar modos de viver, dentro de um leque de alternativas disponíveis. As capacidades se referem às várias combinações de estados e ações inter-relacionadas nos quais uma pessoa possa estar ou que possa realizar. Os funcionamentos referem-se a cada ação ou estado que compõem as diversas opções de combinações disponíveis (DIAS, 2016, p 135).

---

<sup>16</sup> Tal termo é concebido enquanto tradução do conceito seniano de *agency*, que trata das *condições do agente*. Tal conceito é relevante para a *perspectiva da capacitação*, porque diz respeito ao “[...] intrinsecamente importante para a vida moral se aceitamos que nem tudo que uma pessoa faz visa (ou se justifica por) seu bem-estar” (Ibid., p. 233). Ou seja, o *agente*, por meio da *escolha livre*, pode optar pela *vantagem alheia*.

<sup>17</sup> Tal questão é elucidada analogamente pelo autor quando este diz que “[...] “jejuar” como um funcionamento não é apenas passar fome; é *escolher passar fome quando se têm outras opções*” (Ibid., p. 92).

<sup>18</sup> Tal termo recorrente nas citações é equivalente ao termo “capacitação”, o qual tem sido utilizado neste trabalho para traduzir o conceito seniano de *capability*.

Deste modo, se pode aventar um exemplo com o intuito de melhor elucidar a relação desses três conceitos no arranjo conceitual da *perspectiva da capacitação*: se um indivíduo tem *capacitação* para ser professor, é porque ele possui *capacidades* para dar aulas; todavia, tal indivíduo que tem tal *capacitação* e possui tais *capacidades*, só pode exercê-las se, no momento de serem exercidas, alguns *funcionamentos* de tal indivíduo poderem ser realizados — como, por exemplo, se o professor, no momento de dar aula, estiver com alguma rouquidão, sem voz, ou em qualquer outra situação que não o dê condições de dar aulas aos seus alunos. Ou seja, pautado em sua própria abordagem, o pensador indiano deixa claro que:

[...] se os funcionamentos realizados constituem o bem-estar de uma pessoa, então a capacidade para realizar funcionamentos (quer dizer, todas as combinações alternativas de funcionamentos que uma pessoa pode escolher ter) constituirá a liberdade da pessoa — as oportunidades reais — para ter bem-estar (SEN, 2001, p. 80).

Em vista disso, Amartya Sen, conseqüentemente, acaba também deixando claro que “A capacidade reflete a liberdade para buscar esses elementos constitutivos e pode até ter [...] um papel direto no próprio bem-estar, na medida em que decidir e escolher também são partes do viver” (Ibid., p. 82); o que é reforçado pelo próprio autor quando este diz que:

A capacidade é principalmente um reflexo da liberdade para realizar funcionamentos valiosos. Ela se concentra diretamente sobre a liberdade como tal e não sobre os meios para realizar a liberdade, e identifica as alternativas reais que temos. Neste sentido, ela pode ser lida como um reflexo da liberdade substantiva. Na medida em que os funcionamentos são constitutivos do bem-estar, a capacidade representa a liberdade de uma pessoa para realizar bem-estar (Ibid., p. 89).

O pensador indiano também aponta para duas características de sua *perspectiva da capacitação* que a torna distinta das demais perspectivas com base nas quais ele buscou criar uma abordagem alternativa:

(1) ela muda o foco do espaço de *meios*, na forma de mercadorias e recursos, para o espaço de funcionamentos, que são concebidos como elementos *constitutivos* do bem-estar humano, e (2) torna possível — ainda que não obrigatório — levar em conta o *conjunto* de vetores alternativos de funcionamentos, a partir do qual uma pessoa pode fazer suas escolhas (Ibid., pp. 225-226).

A partir do que já foi dito até este ponto deste trabalho, e com base na *perspectiva da capacitação*, se pode valer das palavras de Sen, quando este diz que:

Viver pode ser visto como consistindo num conjunto de “funcionamentos” inter-relacionados, que compreendem estados e ações [*beings and doings*]. A realização de uma pessoa pode ser concebida, sob esse aspecto, como o vetor de seus funcionamentos. [...] A asserção é de que os funcionamentos são *constitutivos* do “estado” [*being*] de uma pessoa, e uma avaliação do bem-estar tem de assumir a forma de uma apreciação desses elementos constituintes (Ibid., p. 79).

Assim, ao apresentar a *perspectiva da capacitação*, este capítulo se encaminha para seu encerramento considerando, de acordo com o autor, que “A justiça dos ordenamentos deve ser sensível aos respectivos impactos de diferentes sistemas sobre os aspectos agregativos e distributivos das liberdades e capacidades efetivas das pessoas” (Ibid., p. 222).

Por fim, cabe citar a colocação de Maria Clara Dias acerca da abordagem de Amartya Sen — a qual demonstra sua originalidade ao fazer dos *agentes* aqueles responsáveis por decidirem para os próprios *agentes*, por meio do procedimento da *escolha livre*, focando na *liberdade de capacidades e/ou funcionamentos*, isto é, na *capacitação* particularmente própria de cada *agente*:

A teoria da capacitação deverá focar-se na vida que as pessoas são efetivamente capazes de levar no contexto das instituições existentes. Neste sentido, diferencia-se de teorias de justiça de base procedimental, que pretendem estabelecer as condições ideais capazes de garantir a imparcialidade e, a partir destas condições, gerar um conjunto único de princípios universais que deverão regular as instituições de uma sociedade justa, como na abordagem de Rawls (DIAS, 2016, p. 134).

### 3 CONFLUÊNCIAS ENTRE OS PENSAMENTOS DE AMARTYA SEN E MARTHA NUSSBAUM

Neste capítulo, serão abordadas e analisadas as confluências entre os pensamentos de Amartya Sen e Martha Nussbaum. Para isso, primeiramente haverá uma sucinta exposição acerca da *concepção aristotélica* de Martha Nussbaum intrínseca a sua perspectiva teórica que envolve seu conceito de *justiça*. Em seguida, haverá um segundo tópico que abordará e analisará a mudança de foco da filósofa estadunidense, da *capacitação* (*capability*) para as *capacidades* (*capabilities*). Antes de qualquer coisa, é importante deixar claro que ao se tratar das *confluências* entre os pensamentos de ambos, será abordado o fato de Nussbaum ter adotado inicialmente a perspectiva de Sen, mas de ter feito algumas alterações que foram adotadas por Sen para a sua própria perspectiva. Ou seja: será investigado como a *perspectiva da capacitação* do pensador indiano foi transformada em uma *perspectiva das capacidades*, e como, a partir dos atravessamentos dessa transformação, a própria perspectiva seniana acaba também se tornando, posteriormente, uma abordagem que tem como foco as *capacidades*, fazendo a perspectiva de Sen perder sua originalidade característica — o que será melhor tratado no próximo capítulo.

#### 3.1 A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DE MARTHA NUSSBAUM

Martha Nussbaum é uma renomada filósofa estadunidense que já foi professora da *Harvard University* e da *Brown University*, lecionando atualmente na *University of Chicago*. Autora reconhecida pelos seus estudos e escritos que envolvem temas da Ética e da Filosofia Política por meio de uma abordagem de cunho classicista, e, sobretudo, pelos que desenvolvem seu (neo)aristotelismo e sua *perspectiva das capacidades*.

Nussbaum, como já foi dito anteriormente, adotou a *perspectiva da capacitação* e, através de concepção aristotélica, fez algumas alterações como mudar o foco da *capacitação* para as *capacidades*, e, de modo um tanto quanto essencialista e liberal(ista), estabelecer *capacidades centrais* as quais visam servir como *direitos universais*. Neste tópico, será abordada esta segunda alteração, enquanto no próximo tópico haverá uma abordagem da primeira.

Acerca de tal categoria de *capacidades* elencadas por Nussbaum, Maria Clara Dias elucida que:

As capacidades centrais seriam aquelas que caracterizariam toda e qualquer vida humana e sem o exercício das quais a própria noção de dignidade humana estaria sendo violada. Tais capacidades seriam reconhecidas como essenciais nas diferentes esferas em que os seres humanos atuam (saúde, trabalho, educação, lazer, política etc), considerando os vários estágios de um ciclo de existência (nascimento, infância, adolescência, fase adulta, velhice e morte) (Ibid., p. 137).

A filósofa brasileira, ainda analisando a abordagem da filósofa estadunidense, mas em contraste com a do pensador indiano, diz que:

“[...] enquanto Sen procura especificamente defender a liberdade de funcionamentos como o espaço mais adequado à demanda por igualdade do nosso conceito de justiça, Nussbaum vai mais longe e busca determinar, concretamente, quais seriam as capacidades centrais, comuns a todos os seres humanos (Ibid., pp. 137-138).

Em *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (2000), a autora do texto elenca *dez capacidades centrais para o funcionamento humano* da seguinte forma:

**1. Vida:** Ser capaz de viver até o fim de uma vida humana de duração normal; não morrer prematuramente, ou antes que sua vida seja tão reduzida que não valha a pena ser vivida. **2. Saúde Corporal:** Ter boa saúde, incluindo saúde reprodutiva; para ser alimentado adequadamente; ter abrigo adequado. **3. Integridade Corporal:** Ser capaz de se mover livremente de um lugar para outro; ter seus limites corporais tratados como soberanos, ou seja, ser capaz de estar seguro contra agressão, incluindo agressão sexual, abuso sexual infantil e violência doméstica; ter oportunidades de satisfação sexual e de escolha em questões de reprodução. **4. Sentidos, imaginação e pensamento:** Ser capaz de usar os sentidos, imaginar, pensar e raciocinar - e fazer essas coisas de uma forma "verdadeiramente humana", informada e cultivada por uma educação adequada, incluindo, mas de forma alguma se limitando à alfabetização e formação matemática e científica básica. Ser capaz de usar a imaginação e o pensamento em conexão com a experiência e produção de obras e eventos auto-expressivos de sua própria escolha, religiosos, literários, musicais e assim por diante. Ser capaz de usar a mente de maneiras protegidas por garantias de liberdade de expressão com respeito ao discurso político e artístico, e liberdade de exercício religioso. Ser capaz de buscar o significado final da vida à sua própria maneira. Ser capaz de ter experiências prazerosas e evitar dores desnecessárias. **5. Emoções:** Ser capaz de ter apegos a coisas e pessoas fora de nós [...]. Não ter o desenvolvimento emocional prejudicado por medo e ansiedade opressores ou por eventos traumáticos de abuso ou negligência. (Apoiar esta capacidade significa apoiar formas de associação humana que podem ser mostradas como cruciais em seu desenvolvimento.). **6. Razão prática:** Ser capaz de formar uma concepção do bem e de se engajar na reflexão crítica sobre o planejamento de sua vida. (Isso implica proteção para a liberdade de consciência.). **7. Afiliação: A:** Ser capaz de viver com e para com os outros, de reconhecer e mostrar preocupação com os outros seres humanos, de se

*envolver em várias formas de interação social; ser capaz de imaginar a situação do outro e ter compaixão por essa situação; ter capacidade tanto para a justiça quanto para a amizade. (Proteger esta capacidade significa proteger as instituições que constituem e alimentam tais formas de afiliação, e também proteger a liberdade de reunião e discurso político.)* **B:** *Ter as bases sociais de respeito próprio e não humilhação; poder ser tratado como um ser digno cujo valor é igual ao dos outros. Isso implica, no mínimo, proteções contra a discriminação com base em raça, sexo, orientação sexual, religião, casta, etnia ou nacionalidade. No trabalho, ser capaz de trabalhar como ser humano, exercendo a razão prática e ingressando em relações significativas de reconhecimento mútuo com outros trabalhadores.*

**8. Outras espécies:** *Ser capaz de viver com preocupação e relação com os animais, as plantas e o mundo da natureza.* **9. Brincar:** *Poder rir, brincar, desfrutar de atividades recreativas.* **10. Controle sobre o próprio ambiente:** **A:** *Político. Ser capaz de participar efetivamente das escolhas políticas que regem a vida de alguém; ter direito à participação política, proteção da liberdade de expressão e associação.* **B:** *Material. Ser capaz de deter propriedade (terra e bens móveis), não apenas formalmente, mas em termos de oportunidades reais; e ter direitos de propriedade em condições de igualdade com os outros; ter o direito de procurar emprego em condições de igualdade com os demais; estar livre de buscas e apreensões injustificadas (NUSSBAUM, 2000, pp. 78-80)<sup>19</sup>.*

---

<sup>19</sup> Citação no texto original: “**1. Life:** Being able to live to the end of a human life of normal length; not dying prematurely, or before one’s life is so reduced as to be not worth living. **2. Bodily Health:** Being able to have good health, including reproductive health; to be adequately nourished; to have adequate shelter. **3. Bodily Integrity:** Being able to move freely from place to place; having one’s bodily boundaries treated as sovereign, i.e. being able to be secure against assault, including sexual assault, child sexual abuse, and domestic violence; having opportunities for sexual satisfaction and for choice in matters of reproduction. **4. Senses, Imagination, and Thought:** Being able to use the senses, to imagine, think, and reason – and to do these things in a “truly human” way, a way informed and cultivated by an adequate education, including, but by no means limited to, literacy and basic mathematical and scientific training. Being able to use imagination and thought in connection with experiencing and producing self-expressive works and events of one’s own choice, religious, literary, musical, and so forth. Being able to use one’s mind in ways protected by guarantees of freedom of expression with respect to both political and artistic speech, and freedom of religious exercise. Being able to search for the ultimate meaning of life in one’s own way. Being able to have pleasurable experiences, and to avoid non-necessary pain. **5. Emotions:** Being able to have attachments to things and people outside ourselves [...]. Not having one’s emotional development blighted by overwhelming fear and anxiety, or by traumatic events of abuse or neglect. (Supporting this capability means supporting forms of human association that can be shown to be crucial in their development.) **6. Practical Reason:** Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one’s life. (This entails protection for the liberty of conscience.) **7. Affiliation:** **A:** Being able to live with and toward others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of social interaction; to be able to imagine the situation of another and to have compassion for that situation; to have the capability for both justice and friendship. (Protecting this capability means protecting institutions that constitute and nourish such forms of affiliation, and also protecting the freedom of assembly and political speech.) **B:** Having the social bases of self-respect and non-humiliation; being able to be treated as a dignified being whose worth is equal to that of others. This entails, at a minimum, protections against discrimination on the basis of race, sex, sexual orientation, religion, caste, ethnicity, or national origin. In work, being able to work as a human being, exercising practical reason and entering into meaningful relationships of mutual recognition with other workers. **8. Other Species:** Being able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature. **9. Play:** Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities. **10. Control over One’s Environment:** **A:** Political. Being able to participate effectively in political choices that govern one’s life; having the right of political participation, protections of free speech and association. **B:** Material. Being able to hold property (both land and movable goods), not just formally but in terms of real opportunity; and having property rights on an equal basis with others; having the right to seek employment on an equal basis with others; having the freedom from unwarranted search and seizure”.

O que se pode perceber com tais *capacidades centrais* elencadas por Nussbaum, é o fato de que apesar delas terem sido elaboradas pela filósofa estadunidense no intuito de serem *universais*, desenvolve um conjunto de *capacidades* imensamente rara, quiçá impossível de serem encontradas e/ou aplicadas até mesmo aos *particulares*.

Por fim, para este trabalho se encaminhar para o próximo tópico que analisará os atravessamentos da influência dos pensamentos de Martha Nussbaum na *perspectiva da capacitação* de Amartya Sen, é válido encerrar este tópico se servindo das palavras de Dias, que, ao considerar tal ponto levantado no parágrafo anterior, diz que:

A preocupação de Nussbaum com a determinação do conjunto de capacidades que caracteriza a forma de vida humana fez com que seu foco fosse muitas vezes interpretado como sendo as próprias capacidades ou funcionamentos básicos” (DIAS, 2016, p. 138).

### 3.2 CAPACITAÇÃO [*CAPABILITY*] OU CAPACIDADES [*CAPABILITIES*]?

Neste tópico, será analisada bem brevemente a influência que os pensamentos de Martha Nussbaum exerceram sobre os pensamentos de Amartya Sen e, conseqüentemente, sobre a *perspectiva da capacitação* inicialmente adotada pela filósofa estadunidense. Para isso, tal tópico se servirá de falas desses pensadores presentes em um livro que ambos co-editaram e publicaram apenas um ano após a publicação de *Desigualdade Reexaminada*. Assim sendo, se servirá de citações do livro *The Quality of Life* (1993)<sup>20</sup>.

Na introdução de *The Quality of Life*, Nussbaum e Sen já apontam tanto para a forma de se poder viver a vida quanto para o papel da *perspectiva da capacitação* para se garantir uma vida melhor:

*A vida que uma pessoa leva pode ser vista como uma combinação de várias ações e estados, que podem ser genericamente chamados de funcionamentos. Esses funcionamentos variam de tais questões elementares como estar bem nutrido e livre de doenças a mais complexas ações ou seres, como ter respeito próprio, preservar a dignidade humana, participar na vida da comunidade, e assim por diante. A capacidade de uma pessoa se refere a várias combinações alternativas de funcionamentos, qualquer um dos quais (qualquer combinação, isto é) que a pessoa pode escolher ter. Nesse sentido, a capacidade de uma pessoa corresponde à **liberdade** que uma pessoa tem para levar um tipo de vida ou outro (NUSSBAUM; SEN, 1993, p. 3)*<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Como tal livro é composto por artigos de diversos pensadores e este trabalho visa se utilizar, sobretudo, das palavras dos próprios autores que são seus objetos de estudo, este tópico se valerá somente da *Introdução*, que é a única parte escrita em co-autoria deste livro co-editado por ambos.

<sup>21</sup> Citação no texto original: “The life that a person leads can be seen as a combination of various doings and beings, which can be generically called functionings. These functionings vary from such elementary matters as



Deste modo, logo na página seguinte, ao trataram de suas perspectivas acerca da *justiça social*, os autores revelam, em alguma medida, a influência dos pensamentos de Nussbaum nos pensamentos de Sen, já que, em fala conjunta, apontam que:

*A busca por uma consideração universalmente aplicável da qualidade de vida humana tem, em seu lado, a promessa de um maior poder de defender a vida daqueles que a tradição oprimiu ou marginalizou. Mas enfrenta a dificuldade epistemológica de fundamentar tal conta de forma adequada, dizendo de onde vêm as normas e como eles podem ser considerados os melhores. Ela enfrenta, também, o perigo ético de paternalismo, pois é óbvio que muitas vezes essas considerações têm sido insensíveis a muito do que tem de valor e dignidade na vida das pessoas em outras partes do mundo e serviram como desculpa para não olharmos muito profundamente para essas vidas (Ibid., p. 4)<sup>22</sup>.*

Com isso, é notório que o pensador indiano dá indícios de que sua *perspectiva da capacitação* começa a sofrer alterações, já que passa a envolver as *capacidades* dos agentes como foco prioritário, dando menos peso à *liberdade*, já que sugerem crer ser possível elaborar *princípios de justiça* de abrangência *universal*. Fazendo isso, os próprios autores admitem cometer equívoco e antecipam sofrer tal crítica ética, isto é: a crítica do *paternalismo*. Acerca disto, a filósofa brasileira relata que:

Este equívoco, favorecido pelas discussões acerca dos indicadores de qualidade de vida e a referência a grupos vulneráveis, incluindo animais não humanos, foi desfeito em seu livro *Creating Capabilities: The Human Development Approach*<sup>23</sup>, onde a autora, de forma mais veemente, apresenta como foco da justiça a liberdade para eleger e exercer a vida que cada agente elege (DIAS, 2016, p. 138).

---

being well nourished and disease-free to more complex doings or beings, such as having self-respect, preserving human dignity, taking part in the life of the community, and so on. The capability of a person refers to the various alternative combinations of functionings, any one of which (any combination, that is) the person can choose to have. In this sense, the capability of a person corresponds to the *freedom* that a person has to lead one kind of life or another”.

<sup>22</sup> Citação no texto original: “The search for a universally applicable account of the quality of human life has, on its side, the promise of a greater power to stand up for the lives of those whom tradition has oppressed or marginalized. But it faces the epistemological difficulty of grounding such an account in an adequate way, saying where the norms come from and how they can be known to be the best. It faces, too, the ethical danger of paternalism, for it is obvious that all too often such accounts have been insensitive to much that is of worth and value in the lives of people in other parts of the world and have served as an excuse for not looking very deeply into these lives”.

<sup>23</sup> Publicado pela primeira vez em 2011; ou seja: mais de uma década após a primeira publicação de *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (2000), e quase três décadas após a primeira publicação de *The Quality of Life* (1993).

Enfim, após ter apresentado inicialmente a *concepção aristotélica* de Martha Nussbaum por meio das *capacidades centrais* elencadas por ela, e ter, neste tópico, a partir de duas colocações conjuntas da filósofa estadunidense e do pensador indiano, analisado brevemente como a influência dos pensamentos de tal filósofa já se manifestavam, em alguma medida, já em 1993, apenas um ano após a publicação de *Desigualdade Reexaminada*, livro em que apresentou sua *perspectiva da capacitação* e a concepção de *justiça* que a envolve. Assim sendo, neste próximo capítulo será abordado como o conceito seniano de *justiça* é reformulado ao Sen propor tal conceito envolvido por uma *teoria da justiça* que ele diz lhe ser própria. Portanto, haverá, na próxima parte deste trabalho, a abordagem e análise da perspectiva de Amartya Sen, mas dessa vez embasada e inserida em uma teoria presente em seu livro *A ideia de Justiça* (2011 [2009]).

#### 4 A REFORMULAÇÃO DO CONCEITO DE JUSTIÇA DE AMARTYA SEN EM A IDEIA DE JUSTIÇA

Neste capítulo, que será pautado no livro *A ideia de Justiça*, haverá primeiramente uma exposição superficial acerca da *teoria da justiça* desenvolvida por Amartya Sen, apontando alguns aspectos apresentados pelo próprio pensador indiano ao longo desta obra. Cabe lembrar que tal livro foi publicado quase três décadas após a apresentação da *perspectiva da capacitação* em *Desigualdade Reexaminada*, o que reflete o longo tempo que o autor se debruça sobre o mesmo tema, isto é: o tema da *justiça*. Todavia, antecipando o que será abordado no segundo tópico: será exposto todo esse tempo de meditação acerca do mesmo tema não garantiu que ele necessariamente melhorasse sua perspectiva.

##### 4.1 A TEORIA DA JUSTIÇA DESENVOLVIDA POR AMARTYA SEN

Amartya Sen, nas primeiras páginas do prefácio de *A Ideia de Justiça*, já anuncia que “A identificação de injustiças corrigíveis não é só o que nos anima a pensar em justiça e injustiça, ela também é central, como argumento neste livro, para a teoria da justiça” (SEN, 2011, p. 10). Ou seja, o pensador indiano já inicia seu livro indicando para seus leitores que seu conceito de *justiça* é desenvolvido tendo em vista não ser apenas um *paradigma ideal*, mas ser um conceito que possa dizer respeito às sociedades reais/existentes. Tal argumento pode ser endossado pelas palavras do próprio autor, quando este diz afirma que “A justiça está fundamentalmente conectada ao modo como as pessoas vivem e não meramente à natureza das instituições que as cercam” (Ibid., pp. 12-13); o que demonstra se tratar de um conceito não só *político*, mas também *moral*; envolvendo não só uma *justiça institucional*, mas também uma *justiça social*<sup>24</sup>.

Para Sen, o conceito de *justiça* envolve uma distinção que vai ainda mais além da distinção entre o *político* e o *moral*. Tal distinção mais profunda diria respeito aos conceitos indianos de *niti* e *nyaya*. De acordo com o autor:

---

<sup>24</sup> Algo interessante de ser notado, é que para tratar de sua concepção de *justiça social*, Sen reitera a concepção de um grandioso governante indiano: “O pensamento de Ashoka sobre a justiça social incluía não só sua convicção de que promover o bem-estar e a liberdade das pessoas em geral é um papel importante do Estado, bem como dos indivíduos na sociedade, mas também a de que esse enriquecimento social poderia ser conseguido através do bom comportamento voluntário dos próprios cidadãos, sem serem constrangidos à força” (Ibid., p. 106). Nesta concepção, fica claro que a *justiça social* dependeria da *liberdade* dos *agentes* enquanto *agentes sociais*.

A primeira ideia, *niti*, diz respeito tanto à adequação organizacional quanto à correção comportamental, enquanto a última, *nyaya*, diz respeito ao que resulta e ao modo como emerge, em especial, a vida que as pessoas são realmente capazes de levar (Ibid., p. 17).

Amartya Sen, deste modo, trata seu conceito de *justiça* de forma a deixar claro que para compreendê-lo, é fundamental também compreender, por outro lado, que:

“[...] podemos ter um forte senso de injustiça com base em muitos fundamentos diferentes, sem, contudo, concordarmos que um fundamento específico seja a razão dominante para o diagnóstico da injustiça” (Ibid., p. 32).

Ou seja: segundo Sen, é importante que “Os requisitos de uma teoria da justiça incluam fazer com que a razão influencie o diagnóstico da justiça e da injustiça” (Ibid., p. 35). É neste ponto, então, que o pensador indiano passa a dar um peso à razão<sup>25</sup> que ele não dava antes. O autor, em vista disso, aponta que “A argumentação racional é central para a compreensão da justiça mesmo em um mundo que inclui muita “desrazão”; na verdade, ela pode ser especialmente importante em um mundo assim” (Ibid., p. 21), já que “[...] ser mais inteligente nos ajuda a pensar mais claramente sobre nossas preocupações e responsabilidades sociais” (Ibid., p. 63). Com base nisso, é notório que na reformulação de seu conceito de *justiça*, Sen passa, em alguma medida, a tratar sua abordagem como uma “teoria da escolha racional”.

O pensador indiano também elucida que “O importante papel dado à argumentação racional neste trabalho diz respeito à necessidade de basear o pensamento sobre questões de justiça e injustiça em razões objetivas” (Ibid., p. 71). É, então, neste ponto que pode ser notado como a abordagem de Sen perde sua originalidade. Com isso, a *perspectiva da capacitação* que tinha como foco a *igualdade de liberdade* se torna mais restrita, já que a *escolha livre do agente* só dispõe de *liberdade*<sup>26</sup> para realizar decisões tomadas com base em *razões objetivas*.

Então, para encerrar este tópico que expõe a *teoria da justiça* apresentada por Amartya Sen, é válido se servir das palavras do autor, que, para reformular seu conceito de *justiça* de modo que sua teoria envolvesse uma nova configuração do conceito de *liberdade*, tratou a

<sup>25</sup> Sen também conta, paralelamente, que “O progresso social por meio do uso sistemático da razão foi um notável fio condutor dos argumentos que integravam a animação intelectual do Iluminismo europeu, especialmente no século XVIII” (Ibid., p. 64).

<sup>26</sup> Acerca de tal conceito, neste livro o autor o delineia da seguinte forma: “Temos de considerar tanto a liberdade de ação como a natureza das consequências e resultados para termos uma compreensão adequada da liberdade” (Ibid., p. 351).

*liberdade* de forma a vinculá-la à relevância dada à razão:

A liberdade é valiosa por pelo menos duas razões diferentes. Em primeiro lugar, mais liberdade nos dá mais *oportunidade* de buscar nossos objetivos — tudo aquilo que valorizamos. Ela ajuda, por exemplo, em nossa aptidão para decidir viver como gostaríamos e para promover os fins que quisermos fazer avançar. Esse aspecto da liberdade está relacionado com nossa destreza para realizar o que valorizamos, não importando qual é o processo através do qual essa realização acontece. Em segundo lugar, podemos atribuir importância ao próprio processo de escolha. Podemos, por exemplo, ter certeza de que não estamos sendo forçados a algo por causa de restrições impostas por outros (Ibid., p. 262).

## 4.2 CAPACIDADES [CAPABILITIES] OU CAPACITAÇÃO [CAPABILITY]?

Neste tópico, será abordado o fato de Amartya Sen, no momento de desenvolver sua *teoria da justiça*, demonstrar que seus pensamentos foram influenciados pelos pensamentos de Martha Nussbaum<sup>27</sup>, ao ponto do pensador indiano adotar alterações que a filósofa estadunidense fez em sua perspectiva, isto é, na *perspectiva da capacitação*. Portanto, este tópico visará expor como Sen, quase três décadas após apresentar sua abordagem enquanto *perspectiva da capacitação*, passa a tratá-la como *perspectiva das capacidades*.

De acordo com Sen, em *A ideia de Justiça*:

A abordagem das capacidades é uma abordagem geral, com foco nas informações sobre a vantagem individual, julgada com relação à oportunidade, e não um “design” específico de como uma sociedade deve ser organizada (Ibid., p. 266).

Com essa fala, o pensador indiano aponta que tal abordagem não se apresenta enquanto uma perspectiva dura/fechada, incapaz de se ajustar às sociedades existentes e às oportunidades substanciais de cada *agente*, mas como uma perspectiva que visa adequar à realidade da vida humana. Acerca disso, Sen diz o seguinte:

---

<sup>27</sup> Isso é destacado pelo próprio Sen, quando este relata que “Nos últimos anos, Martha Nussbaum e outros têm feito excelentes contribuições em matéria de avaliação social e política através da vigorosa utilização da abordagem das capacidades” (Ibid., p. 266). Ou seja, já considerando sua própria perspectiva enquanto *perspectiva das capacidades*.

A abordagem das capacidades se concentra na vida humana e não apenas em alguns objetos separados de conveniência, como rendas ou mercadorias que uma pessoa pode possuir, que muitas vezes são considerados, principalmente na análise econômica, como o principal critério do sucesso humano. Na verdade, a abordagem propõe um sério deslocamento desde a concentração nos *meios* de vida até as *oportunidades reais* de vida (Ibid., pp. 267-268).

Deste modo, Amartya Sen não só aponta para o que sua perspectiva se concentra — isto é, na vida humana —, mas indica também o seu núcleo:

O núcleo da abordagem das capacidades não é, portanto, apenas o que uma pessoa realmente acaba fazendo, mas também o que ela é de fato capaz de fazer, quer escolha aproveitar essa oportunidade, quer não (Ibid., p. 269).

Assim, o que é acentuado, é que o pensador indiano considera que “As capacidades são vistas sobretudo como atributos das pessoas, não das coletividades, assim como das comunidades” (Ibid., p. 278). Ou seja, aqui fica claro que a perspectiva de Amartya Sen se mantém enquanto uma abordagem que prioriza o *agente*.

Enfim, para este trabalho se encaminhar para as suas considerações finais, este capítulo se encerrará realçando que a abordagem de Sen envolve um conceito de *justiça* que se constitui enquanto *justiça social*. Deste modo, o autor elucidada que:

Os seres humanos individuais, com suas diversas identidades plurais, suas múltiplas filiações e suas diversas associações são criaturas essencialmente sociais, com diferentes tipos de interações sociais (Ibid., pp. 281-282).

É em vista disso, por fim, que Amartya Sen destaca que “Os usos da abordagem das capacidades [...] têm recusado, de forma bastante inequívoca, a suposição de qualquer tipo de visão que considere as pessoas como separadas da sociedade que as rodeia” (Ibid., p. 279).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nestas considerações finais, haverá, sobretudo, uma recapitulação acerca do que foi abordado e analisado ao longo deste trabalho, e, em conclusão, serão feitos apontamentos a respeito do que será recapitulado.

Na introdução, houve uma concisa descrição biográfica de Amartya Sen, e, em seguida, uma abordagem do contexto histórico-intelectual em que o pensador indiano cunhou seu próprio conceito de *justiça*. Houve, assim, uma exposição acerca da perspectiva de John Rawls e das abordagens dos *bem-estaristas*, de modo a poder distingui-las da perspectiva de Sen.

No capítulo 2, houve uma abordagem do conceito seniano de *justiça* apresentado pelo pensador indiano em *Desigualdade Reexaminada*. Houve, assim, uma análise da relação que tal conceito mantém, em seu arcabouço conceitual, com os conceitos de *igualdade* e *liberdade*. Em seguida, houve uma exposição acerca da *perspectiva da capacitação* tal como Amartya Sen a apresentou em tal livro.

No capítulo 3, houve uma análise das confluências entre os pensamentos de Amartya Sen e Martha Nussbaum. Para isso, houve uma sucinta abordagem acerca da concepção aristotélica da filósofa estadunidense e das *capacidades centrais* elencadas por ela. Posteriormente, houve uma breve análise de colocações em coautoria de ambos, nas quais foi revelado que não demorou muito tempo para que a abordagem de Sen, que tinha influenciado a abordagem de Nussbaum, acabasse sendo influenciado pela própria perspectiva a qual influenciou.

No capítulo 4, houve a abordagem e análise da reformulação do conceito seniano de *justiça* em seu texto *A ideia de Justiça*; ou seja: da reformulação da perspectiva seniana de *justiça*. Houve, em vista disso, uma abordagem da *teoria da justiça* seniana tal como o autor a apresenta em tal texto. Em seguida, houve uma demonstração de como, quase três décadas depois, Amartya Sen se permite perder a originalidade de sua *perspectiva da capacitação*, a reformulando como uma abordagem das *capacidades*.

Deste modo, por fim, os apontamentos que cabem ser feitos serão condensados em um só: mesmo que seja inquestionável as contribuições e méritos que o conceito de *justiça* de Amartya Sen para a Ética e para a Filosofia Social, o fato é que sua perspectiva, nem antes, nem depois dos atravessamentos dos pensamentos de Martha Nussbaum, escapou de limites excludentes. Em suma, é por isso que este trabalho não poderia se encerrar sem estas palavras de Maria Clara Dias:

Deve haver no escopo da nossa sociedade, um lugar no qual indivíduos, bastante diversos de nós, encontrem uma forma de expressão e de promoção de sua existência. Deve ser possível escutar, sem nada dizer, para simplesmente aprender ou desfrutar de uma existência distinta na expressão de sua plenitude. Deve ser possível deixar viver, garantir que todos possam viver de forma autêntica, sem impor aos demais o papel que desenhamos para suas vidas. Nem todos podem integrar plenamente uma sociedade sociopolítica. Nem todos podem determinar um projeto de vida ou mesmo deliberar sobre sua própria existência. Mas todos têm algo a revelar sobre si próprios e, certamente, possuem, também, uma forma melhor de estar no mundo que podemos ajudar a construir (DIAS, 2016, p. 147).



## REFERÊNCIAS

DIAS, Maria Clara. **Sobre nós: expandindo as fronteiras da moralidade**. Rio de Janeiro: Pirilampo, 2016.

NUSSBAUM, Martha. **Women and human development: the capabilities approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_.; SEN, Amartya (Eds.). **The quality of life**. Oxford: Clarendon Press, 1993.

RAWLS, John. **Justiça como equidade**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Desigualdade reexaminada**. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001.