



Dossiê V Colóquio Luso-Brasileiro de Ética e Filosofia Política – Caminhos da Justiça: Diálogos Contemporâneos

A quinta essência da pobreza: das dificuldades epistemológicas à revisitação da teoria das capacidades de Amartya Sen e Martha Nussbaum

 Teresa Nunes

Resumo: Considerando a pobreza como um problema filosófico, político e epistemológico, o presente texto interroga as dificuldades na sua definição e medição. Para o efeito, centrar-nos-emos no pensamento de Amartya Sen e Martha Nussbaum, nomeadamente na sua abordagem das capacidades que ampliam as considerações tradições sobre pobreza à privação das liberdades e circunstâncias fundamentais para uma vida digna, boa e justa. Na demanda de visibilidade e resolução, o fenómeno da pobreza enfrenta o dilema da representação: ao mesmo tempo que se procura dar voz às vítimas, cresce o risco de normalizar o problema como uma inevitabilidade ou mesmo de instrumentalizar pessoas concretas na qualidade de objetos de estudo e números. Cabe à filosofia política reconhecer a experiência vividas das pessoas afetadas, integrando as suas narrativas no estudo do problema para evitar a abstração que obscurece o sofrimento real. É na tentativa de não cair na abstração que juntaremos às reflexões de Sen e Nussbaum a parábola *Diante da Lei*, de Kafka, que ilustra em ato em que medida um sistema jurídico-político pode impedir o acesso às capacidades.

Palavras-chave: pobreza; capacidades; representação; Amartya Sen; Martha Nussbaum.

Abstract

Considering poverty as a philosophical, political, and epistemological problem, this text examines the difficulties in its definition and measurement. To this end, we will focus on the thought of Amartya Sen and Martha Nussbaum, particularly their capability approach, which expands traditional considerations of poverty to include the deprivation of freedoms and fundamental circumstances for a dignified, good, and just life. In the pursuit of visibility and resolution, the phenomenon of poverty faces the dilemma of representation: while efforts are made to give voice to its victims, there is an increasing risk of normalizing the problem as an inevitability or even instrumentalizing real people as objects of study and statistics. It is the role of political philosophy to recognize the lived experiences of those affected, integrating their narratives into the study of the problem to avoid the abstraction that obscures real suffering. In an attempt to avoid such abstraction, we will complement Sen and Nussbaum's reflections with Kafka's parable *Before the Law*, which illustrates how a legal-political system can, in practice, prevent access to capabilities.

Keywords: Poverty; capabilities; representation; Amartya Sen; Martha Nussbaum.

1. Introdução

Questão assídua à filosofia política contemporânea, a reflexão sobre pobreza tem reunido consenso quanto à premência do seu combate, mas divergido opiniões e métodos no que concerne à sua definição e, por conseguinte, face às medidas concretas a serem tomadas para o efeito. Resulta, nesse sentido, que a sua ubiquidade cai por terra num conjunto basto de contributos – que vão desde a abordagem *sui generis* do tema à generalidade das problemáticas relacionadas com a justiça social no seu todo – com parco alcance real a que se soma as limitações intrínsecas às várias métricas e índices quantitativos que descentram o problema num momento fundamental como é a recolha de dados para diagnóstico e consequente *praxis* pública. O PIB – um dos principais critérios na avaliação da qualidade de vida e, portanto, considerado na averiguação –, na aferição da atividade económica que faz de uma determinada região, estado ou país, ao longo de um determinado período de tempo, é disso exemplo paradigmático, porquanto, ao consistir numa média global, desconsidera aspetos como a distribuição da riqueza o que pode inflacionar e deturpar as reais condições de vida. Perigo que ultrapassa o hipotético tendo-se já verificado em momentos particularmente dramáticos. Martha Nussbaum, filósofa norte americana que tem dedicado parte significativa da sua obra ao assunto, ilustra-o em *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (2007, p. 71): “Este critério [o PIB] catapultava a África do Sul para o topo da lista dos países em desenvolvimento, apesar das suas desigualdades brutais”. Se considerarmos que isso aconteceu durante o período do apartheid, junta-se às desigualdades económicas avassaladoras um cenário de guetização social, segregação racial e cessação de liberdades fundamentais que, ao colocarem-se, acrescem ao problema métrico um outro: mesmo que as dificuldades de medição não se colocassem e o PIB ou outro qualquer indicador económico conseguisse apurar com rigor os vários vetores que interferem no rendimento, o rendimento *per se* não consubstanciaria uma definição de pobreza, uma vez que remete para segundo plano as questões referentes ao universo das liberdades fundamentais. Acresce, portanto, às dificuldades métricas um problema epistemológico, conforme alertou Amartya Sen, em *Development as Freedom* (2000), enquanto tentava esbatê-lo com a sua proposta de abordar a pobreza enquanto uma carência de *capabilidades* (*capabilities*). Todavia, antes de atentar com detalhe nas considerações do economista que não mais abandonaram o seu pensamento e obra, agregaram subscritores como Nussbaum e até resultaram na criação de uma associação – a *Human Development and Capability Association*¹ –, face a todas estas dificuldades que, na verdade, desaguam sempre, no uno e velho problema de como definir pobreza, importa refletir sobre uma ética da abordagem do

¹ Vide *site* oficial disponível em: <https://hd-ca.org/>. Acedido a 30 de junho de 2024.

problema em si. Queremos com isto dizer que, talvez por causa da emergência que o envolve, escasseia ao debate uma problematização dos termos em que este se processa e que, consideramos, ser responsável por vários dos aspetos mais nefastos de algumas das dificuldades já expostas, como a relativização da própria pobreza. Tal questionamento ético crucial cabe, com certeza, à filosofia, nomeadamente à filosofia política, aquela que, entre as muitas disciplinas que se uniram em torno da erradicação da pobreza, nasceu precisamente para pensar os principais dilemas da *polis*, afinal o zelo pela *eudaimonia* implica pesar a *kakodaimonia*. Nesse sentido, a reflexão que se propõe neste ensaio visa dois níveis complementares: (1) a apresentação de uma ética da abordagem a que se segue (2) uma discussão da pobreza como carência de *capabilidades*. Sendo que esta última, influenciada pela ética da abordagem discutida primeiramente, terá como mote de análise um texto literário – a curtíssima parábola de Franz Kafka, *Diante da Lei* – que permitirá exponenciar e, sobretudo, revisitar em tom de reescrita as considerações teóricas de Sen e Nussbaum sobre o assunto.

2. Da Ética da Abordagem

Se apontávamos acima o papel secundário que tem sido atribuído às liberdades fundamentais no diagnóstico da pobreza, importa frisar que essa secundarização tange a negligência efetiva a partir do momento que, mesmo quando ponderadas, estas são remetidas para o basto leque da *pobreza relativa*. Não que a distinção entre *pobreza relativa* e *pobreza absoluta* não faça sentido – há uma gradação substantiva entre os muitos cenários de pobreza que se não for considerada pode ampliar o fosso das desigualdades que a erguem –, trata-se antes de perceber que restringir a *pobreza absoluta* à fome como horizonte de morte desvaloriza as consequências trágicas resultantes de outros fenómenos e, por vezes, impede mesmo uma atuação eficaz até perante a calamidade que é a fome. Isto, porque ao categorizar de *pobreza relativa* a carência de liberdades fundamentais, está a desconsiderar-se os cenários de fome que decorrem dessa mesma carência. Um exemplo chocante é a atual crise política vivida no Afeganistão: a aniquilação das liberdades sociopolíticas não só tem levado ao êxodo massivo de afegãos resultando numa crise global de refugiados, como para muitos daqueles que não conseguiram abandonar o país se tem traduzido numa tamanha degradação das condições de vida e generalização da fome que leva os progenitores de famílias inteiras a vender os seus órgãos vitais ou, até mesmo, os próprios filhos (sobretudo filhas) para sobreviverem, conforme noticiou o canal televisivo *Sky News*, numa longa reportagem que compilou horas e horas de investigação no terreno.

Quando se vê as cicatrizes cirúrgicas inscritas naqueles muitos corpos, ou quando se ouve os relatos das crianças sobreviventes ao tráfico humano, vendidas como escravas laborais e sexuais, percebe-se que a não inclusão das liberdades fundamentais na *pobreza absoluta* é, em si mesma, atentatória. Esta constatação fática e fatídica, de um cenário drasticamente mais fático e fatídico, só tem eco social *quando se vê* e *quando se ouve* e, por isso, urge refletir sobre a importância desse *ver* e *ouvir* quando é chegado o momento de abordar a pobreza, o que nos encaminha para a necessidade de uma ética da abordagem. É que estamos diante de um *ver* que não pode ser vislumbre ou espetáculo, mas clama visibilidade e empatia; e de um *ouvir* que não deve ser circunscrito numa terceira pessoa que o verbaliza, mas visa responder, pelo testemunho em primeira pessoa, ao imperativo da visibilidade empática decorrente do *ver*.

A pobreza, à semelhança de outras calamidades sociais e políticas, na sua qualidade de fenómeno real – mais do que um tema de estudo, trata-se de um flagelo com consequências concretas na vida real de pessoas reais –, a uma escala planetária com dimensões humanitárias, exige o dever ético de denúncia que mova um agir político consentâneo e que não o deixe cair numa amnésia coletiva que o confina ao domínio paroquial, tornando invisíveis e, por isso, esquecidas e abandonadas, as suas reais consequências sobre todos quantos as sofrem. O seu diagnóstico passa, portanto, por um imperativo de *representação*, ou seja, para erradicar a sua ubiquidade real implica *tornar presente* o impacto paroquial da sua onnipresença global. No entanto, a *representação* – este conceito tão caro à história da filosofia – está condicionada pela sua própria natureza: uma vez que não é o problema em si, mas uma *tradução* do mesmo em ferramentas que o tentam *transmitir* (*traductio*), na tentativa de dar dele consciência, e que vão desde a estatística à indagação filosófica, passando até pela criação artística, a *representação* corre o risco de não lhe fazer jus, relativizando-o ou até mesmo banalizando-o. A negligência face ao fenómeno que urge visibilidade resulta, assim, da forma como a *representação* se sabotava a si mesma, já que ao impedir a *transmissibilidade* do fenómeno, frustra a sua própria função de *tradução*. Assim, uma visibilidade que devia ser consciência, memória e ação, pode precipitar-se numa anestesia coletiva que, embora coloque diante do olhar do mundo o problema, deixou o mundo insensível e imunizado ao trágico das imagens e dos discursos tornados presentes diante dos seus olhos e ouvidos. Significa isto que ao invés de denunciar o problema, acabou por normalizá-lo.

O imperativo da *representação* de fenómenos reais emerge, deste modo, naquilo que Gayatri Spivak (2010, 2012), linguista e socióloga feminista, designou de *double bind*, ou seja, o dilema quase aporético a que o dever de denúncia nos vincula, ao colocar-nos perante a inevitabilidade de um

modus operandi representativo que jaz no funambulismo ténue entre visibilizar o problema ou contribuir para a sua invisibilidade. Sendo que esta invisibilidade já não resulta do desconhecimento *a priori* do problema, mas brota de um entranhamento epidérmico pela sociedade que se habitou a concebê-lo como parte integrante e, por isso, normal da vivência no mundo. Quantas vezes, a propósito de um qualquer flagelo, não ouvimos “mas é assim que as coisas funcionam”? Tal dilema, que é na verdade um desafio intransponível na abordagem de flagelos sociais e políticos entre os quais a pobreza, tem sido alvo de profunda reflexão no âmbito da representação artística. Sob o manto da difícil relação entre ética e estética, várias obras de ou sobre Arte têm questionado as dificuldades da *representação* neste meio. São exemplos *Regarding the Pain of Others* (2003), o livro da filósofa Susan Sontag que problematiza numa perspetiva diacrónica as consequências políticas de como o dano humano, na sua totalidade – a fome, as guerras, a morte, o genocídio, etc. –, tem sido esteticamente representado; ou ainda *Shoah* (1985), o documentário de nove horas sobre o Holocausto, do realizador Claude Lanzmann que trouxe a debate aceso o modo como a representação (estética, mas também filosófica e historiográfica) tem contribuído para aquilo que o cineasta, parafraseando Hannah Arendt, diagnosticou como uma glamourização do obsceno ou uma apologia romântica da banalidade do mal na tentativa de expressar o risco efetivo de normalização dos problemas sociais quando se tentou questioná-lo via *representação*.

Todavia, esta reflexão abundante no que concerne às práticas artísticas escasseia no que respeita à teorização científica e que inclui no seu vasto leque dados aritméticos e etnológicos, estudos de campo, descobertas médico-clínicas, estudos sociológicos e, claro, a indagação da filosofia política. A ausência deste tipo de debate neste campo em específico é particularmente alarmante se considerarmos que é neste largo espectro da teorização científica que os agentes políticos se baseiam para tomar medidas públicas. A autoridade da ciência, alicerçada no conhecimento técnico e especializado, é afinal a base legitimadora da *praxis* política nas democracias liberais. Mesmo nos países que não perfilham deste regime e tendem a desacreditá-la, a ciência, na sua dimensão teórica, tende a ser-lhes apontada como meio para melhorar as condições de vida dos seus habitantes. Atendendo a esta sua responsabilidade pública e política, é urgente que a teoria científica questione o *double bind* inerente aos seus meios de *representação*, que culminam em meios de ação sobre os principais problemas sociais que se manifestam na *polis*. Cabe-lhe, portanto, juntar à velha discussão entre ética e estética, uma profunda reflexão entre epistemologia e ética, só assim será possível superar as muitas dificuldades que os instrumentos epistemológicos – sejam eles índices, gráficos ou crítica académica – têm manifestados, entre as quais estão algumas daquelas limitações com as quais

abrimos esta reflexão. A tônica na epistemologia firma-se de particular importância, porquanto ela é o denominador comum a este conjunto de ciências que é tão vasto e, por isso, tão distinto entre si. Acresce ainda que a partir desse denominador epistemológico comum será mais fácil a cada área pesar e considerar o caráter idiossincrático das suas circunstâncias.

Posto isto, ao adentrarmos por esta discussão urgente entre ética e epistemologia, cumpre começar por dizer que, se a grande dificuldade entre ética e estética é o caráter ficcional da segunda que entre a mimese e o simulacro efabula os flagelos reais, a maior adversidade da epistemologia é a abstração, isto é, o hiato criado entre o fenómeno real e a sua *representação* teórica que em prol da tecnicidade e da complexificação acaba, por vezes, a desvirtuá-lo. Movida pela abstração, a teoria científica é aquela que mais vezes esquece que problemas como a pobreza não são temas interessantes para estudo, mas, tal como afirmámos acima, trata-se de flagelos sociais com consequências reais na vida de pessoas reais, ou seja, a sua existência nefasta localiza-se além do laboratório. É que, como afirma o antropólogo David Graeber (2009, p. 103) “os textos etnográficos, afinal de contas, não são realmente escritos no campo, eles são escritos nas universidades”. Esta autocritica aos estudos desenvolvidos pela antropologia – mas que se aplica, com plena prioridade, à generalidade da teorização científica –, além de alertar para o problema da abstração, aponta de forma certa para o porquê deste se colocar. Contrariamente à estética que assumiu sem rodeios a sua dimensão de *representação*, ao salientar que há uma moldura ficcional que cinde o problema da sua mimetização artística, a teoria científica reivindicou para os seus estudos uma total correspondência entre estes e o problema social por eles focado, recusando-se a assumir que o seu conhecimento técnico não é a realidade *ipsis verbis*, mas uma *tradução* mediada por um conjunto significativo de formulações, teoremas, conceptualizações, através das quais a ciência complexifica e categoriza o mundo. Evidentemente, trata-se de uma *tradução* crucial – não se pretende negá-lo –, porquanto consiste num esforço de objetivação do mundo sem o qual seria impossível uma compreensão – fenomenológica até – de si, dos outros e de tudo aquilo que nos rodeia. Todavia, por ser uma *tradução*, a mesma complexificação do mundo que nos abre ao seu conhecimento corre também o risco de encerrar o mundo nela, apartar o mundo dela ou, a pior de todas as hipóteses, cingir o mundo a ela pelo seu próprio afastamento. A abstração é esse dilema do distanciamento pela circunscrição decorrente da ciência na sua qualidade de *tradução e representação*. Dilema que tende a agudizar-se sempre que o objeto em estudo abarca um conjunto significativo de dinâmicas de exploração e poder que, como veremos adiante, são inalienáveis da pobreza enquanto carência de capacidades.

De modo a ilustrar o argumento, lembre-se o debate académico que, a propósito da denúncia em massa de casos de assédio sexual desencadeada pelo movimento *#metoo*, resolveu discutir e traçar uma diferenciação entre assédio sexual e sedução. Protagonizada sobretudo pela filósofa portuguesa Maria João Cantinho, a cisão entre ambas as realidades consiste numa expressão de negação por parte da pessoa visada que, em caso de assédio, é ignorada e, em caso de sedução, é respeitada – “na sedução, um *não* será sempre respeitado enquanto tal, contrariamente ao assédio”, assume Cantinho (2021). Posta nestes termos, a teoria parece lógica até ser aplicada pela filósofa a um caso de denúncia sexual em concreto:

O que [a denunciante] narra no seu *post*, assumindo ser verdadeiro, configura mais o caso de uma tentativa de uma suposta sedução do que propriamente assédio sexual [...]. Em todas as circunstâncias, mesmo quando incomodada, segundo as suas palavras, a jornalista teria a oportunidade de se levantar e abandonar o local do jantar, recusando os avanços do suposto “predador”, e não o fez. Por último, aceitaria, segundo o relato, boleia dele, mesmo sendo pessoa duvidosa e que ela sentia já ameaçadora da sua integridade física. Cantinho (2021)

O consentimento é, talvez, a questão mais sensível no que concerne ao assédio sexual, já que frequentemente as vítimas encontram-se em situações de vulnerabilidade – o risco de perder o emprego e o sustento, por exemplo –, propiciadas por desigualdades hierárquicas e desequilíbrios de poder – carência de *capabilidades*, portanto – que oferecem aos agressores um ambiente de coação favorável. Nesse sentido, definir o assédio pela expressão de um “não” tende a precipitar-se num fenómeno de culpabilização da vítima, tal como acontece com o texto de Maria João Cantinho. Nele, o exercício de conceptualização, perde-se de tal modo na *tradução* que acaba a negar uma denúncia de assédio sexual com argumentos que, não fosse a abstração da paratextualidade académica, não se distinguiriam do corriqueiro e boçal “pôs-se a jeito”. Embora Cantinho insista que a sua reflexão não pretende negar o assédio, mas protagonizar e enfatizar os seus verdadeiros casos, a verdade é que a aplicabilidade da teoria advogada pela filósofa mostra como a complexificação de termos que é introduzida na discussão do problema funciona como uma repreensão da denúncia massificada sem a qual o diagnóstico do assédio na sua qualidade de dinâmica estrutural e institucional deixa de existir. Assim, um dilema que afeta a vida de tantas mulheres acaba deflacionado numa pequena amostra de casos cujo destaque do martírio serve apenas para negar o sofrimento das demais.

Remete-nos isto para aquela que é consequência mais dramática da abstração e cujo alcance, embora o assédio seja dele paradigma, se amplia aos muitos casos de carência de *capabilidades*: o flagelo deixa de ser a vivência efetiva e traumática de quem o padece para passar a existir apenas nos termos que a teoria o definiu – o caso deixa de fazer a teoria, para passar a teoria a fazer o caso.

Consequentemente, acaba a prescrever-se às vítimas perfis e categorizações que ostracizam e, até, hostilizam, numa espécie de *gaslighting*, a sua experiência de *corpo vivido*. Ostracizar a dimensão de *corpo vivido* resulta, em última instância, como defendeu o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1945, 1964) nas suas considerações sobre o *corpo*, renegar a própria existência no seu projeto de ser que encontra experiência e objetivação do mundo na e através da *corporeidade* – se somos consciência de nós mesmos e do mundo, essa consciência é o e brota do *corpo*. O relevo da *corporalidade* fenomenológica deveria ser, por causa desta sua dimensão ontológica, uma omnipresença epistemológica nas diversas abordagens feitas pela teoria científica acerca de fenómenos sociais e políticos. Todavia, não é isso que acontece, porquanto a autoridade prescritiva que a teoria científica reclamou para si, advogando-se definição por excelência dos dilemas sociais, deve-se ao desdém com que a própria sociedade encara a ideia de primeira pessoa, encerrando toda e qualquer reivindicação específica do *eu-corpo* num individualismo patológico.

O caráter problemático da abstração sucede precisamente do distanciamento da primeira pessoa corporal (própria da *corporeidade*) que é canalizada e a sua expressão afunilada numa terceira pessoa científica (própria da ciência). Trata-se do tal distanciamento pela circunscrição que começámos desde logo por frisar e que consiste na forma como a teoria científica cinde a si o mundo ao mesmo tempo que se afasta dele. Ora, tal afastamento dá-se no enjeitar dessa primeira pessoa. Obras como *O Que É o Lugar de Fala*, da filósofa e feminista Djamila Ribeiro, alertam para essa mesma limitação, exigindo que toda e qualquer abordagem epistemológica sobre questões sociais, entre elas a pobreza, tenham em consideração a *fala* dos sujeitos que delas são alvo. O primeiro estágio de qualquer investigação no âmbito da justiça social deverá ser, por isso, a intervenção daqueles que padecem do problema, para que sob a forma de relato e testemunho – o tal *ouvir* que frisámos acima –, a sua experiência enquanto *corpo vivido* não seja ostracizada. Trata-se, portanto, de evitar que aquele que é por excelência o *lugar* do dano não seja suplantado por uma abstração que o tipificou como caso de estudo. Em síntese, o racismo – epicentro temático da obra de Djamila Ribeiro – não poderá ser discutido sem pessoas racializadas, nem o sexismo sem mulheres, nem a pobreza sem pobres, nem a exploração sem explorados. Algo que, no entanto, acontece recorrentemente. A título de exemplo, pense-se no drama recentemente mediatizado da crise habitacional que exponha trabalhadores migrantes a condições desumanas em Odemira. A abordagem do caso foi marcada pelos relatos do Presidente da Câmara, da população local e, estendeu-se até, à representação jurídica e sindical dos proprietários do empreendimento turístico do *Zmar Eco Experience*. Todavia, os trabalhadores migrantes pobres alvo do flagelo só foram ouvidos após

reivindicação de algumas associações antirracistas, como o *SOS Racismo*. Reivindicação essa que deu origem à reportagem da CNN Portugal (na altura ainda TVI24) com o título sintomático de *Reportagem em Odemira: quando todos falam dos imigrantes, todos menos eles* (Abecassis, 2021).

Imbuída num cientismo que o mundo exige para crer na severidade de vários dilemas sociais – qual São Tomé que advoga estudos positivistas como toques nas chagas de Cristo –, esta negligência da primeira pessoa, embora promovida pela tecnicidade, não resulta de um mero lapso técnico, mas de uma longa tradição epistemológica que a considera incompatível com o discurso científico. Há poucos parágrafos, afirmámos que a especificidade do *eu-corpo* tendia a ser encerrada pela sociedade num individualismo patológico, importa agora acrescentar que essa tendência estabelece uma estreita relação com a lente patológica com que a teoria científica analisa a experiência individual. Valendo-se quer da *episteme* que o alicerça e metodologicamente o define, quer da dimensão traumática que envolve a experiência particular dos dilemas e desigualdades sociais, o discurso científico precipita-se num positivismo *à la* século XIX e circunscreve a vivência dos sujeitos a uma emotividade tal que poria em causa a racionalidade científica. Nesse sentido, os sujeitos visados pelos problemas a teorizar são entendidos como predispostos a uma tal parcialidade e subjetividade que obstaculizaria o diagnóstico universal, objetivo e neutro do problema em si:

When they speak, it is scientific; when we speak, it is unscientific. When they speak, it is universal; when we speak, it is specific; When they speak, it is objective; when we speak, it is subjective; When they speak, it is neutral; when we speak, it is personal; When they speak, it is rational; when we speak, it is emotional; When they speak, it is impartial; when we speak, it is partial; They have facts, we have opinions; they have knowledge, we have experiences. We are not dealing here with a “peaceful coexistence of words”, but rather with a violent hierarchy, which defines who can speak. (Kilomba, 2015, pp. 5-6)

É com esta dialética anáfora que Grada Kilomba, escritora e artista portuguesa, sintetiza a tradição epistemológica, sem se abster de um certo tom de alerta que reclama a sua *desconstrução*. Não por acaso, cita Jacques Derrida para referir que os termos em que se alicerça a tradição epistemológica não são uma mera *coexistência pacífica de palavras* (Derrida, 1982, p. 41), mas assentam num contraponto conceptual tão rígido e taxativo – repare-se, que a argumentação de Maria João Cantinho seguia exatamente a mesma fórmula epistemológica, ao colocar sedução vs assédio – que se consagra e é consagrada por uma *hierarquia violenta* cuja consequência primeira é privar do mero relato aqueles que são alvo dos problemas abordados pela *episteme*, porquanto tal contraponto conceptual tende sempre a precipitar a experiência da *corporeidade* no conceito que se presta a amenizar o impacto individual do problema vivido. Ora, a privação do relato na primeira pessoa não

só precipita o discurso científico na abstração, mas também cristaliza como conhecimento fático do mundo o hiato por ela criado entre o problema real e a *representação* dele talhada pelo discurso científico. Consequentemente, o problema acaba apartado da sua realidade intrínseca e projetado num interstício epistemológico cuja suspensão conceptual via tecnicidade o transforma em matéria fecunda para debates, mas afasta-o cada vez mais da esfera da resolução. É, por isso, que Grada Kilomba não se limitou a produzir um artigo, mas de forma sugestiva resolveu abordar o assunto numa conferência-performance que, com o título *Decolonizing Knowledge* – mescla em si *episteme* (discurso académico) e *aisthesis* (experiência sensível), na tentativa de alertar, pelo próprio formato, para a urgência do discurso científico e académico considerar a experiência do *eu-corpo*, ou seja, dar protagonismo ao relato dos que vivem o problema.

Se Grada Kilomba recorreu à *desconstrução*, propomos que para vincar a importância do relato se convoque a escola hermenêutica, designadamente o pensamento do filósofo francês Paul Ricoeur sobre o *mal*. Tal indagação percorre toda a sua obra e levou-o, como Kilomba, a salientar o relevo da narrativa, sobretudo, de uma narrativa permeável à *aisthesis*. A experiência do *eu-corpo* é cara a Ricoeur devido à sua própria vivência *in loco* dos horrores do Holocausto. Entre 1940 e 1945, o filósofo esteve preso no campo de concentração de Gross-Born, na Polónia, que, contrariamente a outros campos, era composto na sua esmagadora maioria por intelectuais que se opunham ao regime nazi, sendo, por isso, uma prisão política, mas não um lugar destinado a trabalhos esforçados e muito menos ao extermínio. É durante o processo de libertação, no encontro com prisioneiros cativos de outros campos, que Ricoeur se depara com o horror abominável da carnificina nazi: desde seres humanos em estado profundo de desidratação, magreza e agressão que ao primeiro gole de leite caíam mortos, à recolha em massa de cadáveres. Tais circunstâncias conduziram Ricoeur a questionar-se sobre que *mal* era este que moveu tamanhas atrocidades? Onde reside a *culpa* se a Europa inteira ocultou no seu seio tamanho cenário de horror? Como responder ao sofrimento das vítimas que se multiplicavam? Ao longo de uma obra filosófica inteira, o filósofo não encontrou resposta milagrosas para o *como* e os *porquês*, mas não lhe restauram dúvidas que só através do relato de quem sofreu os horrores se alcança uma miragem desses *como* e *porquês*. Na sua tentativa de trazer para primeiro plano o testemunho, o filósofo percebeu que a aproximação à primeira pessoa era obstaculizada pela abstração conceptual, afinal, diz-nos ele: “o enigma do *mal* está em situarmos num mesmo termo, pelo menos na tradição do Ocidente judaico-cristão, fenómenos tão díspares como o pecado, o sofrimento e a morte” (Ricoeur, 1986, p. 14).

Acresce ainda que esta aparente polissemia terminológica acaba, pela tradição epistemológica, canalizada para um único tipo de *mal* – o *mal moral* – que, ao centra-se numa consciência racionalista do humano, circunscreve-se a uma lógica de crime e castigo que isola o dano da vítima que o sofreu. Nesse sentido, o filósofo reequaciona os termos da discussão e propõe que o centro da abordagem de qualquer flagelo que acomete a *polis* seja aquilo que ele designa de *mal sofrido* e que, conforme sugere a própria denominação, põe a tónica no *sofrimento*, na experiência humana que “se caracteriza como puro contrário do prazer, ou seja, como diminuição da nossa integridade física, psíquica e espiritual” (Ricoeur, 1986, p. 16). Nesse sentido, o *mal sofrido* trata-se de uma imposição – é impingido a alguém que involuntariamente se vê obrigado a sofrê-lo –, que se manifesta sob a forma de lamentação – a única materialidade do seu impacto naquele que o sofreu. A vivência do *mal sofrido* denuncia, assim, o colapso do *cogito exaltado*, reivindicando uma compreensão do humano enquanto *cogito encarnado* – além de razão, o *mal sofrido* presentifica-nos como o *corpo* em que esse mal se inscreveu. A cicatriz cirúrgica – lembrada no início da nossa reflexão – que vinca a pobreza nos corpos dos afegãos exemplifica dramaticamente esta linha de raciocínio de Ricoeur. No entanto, o filósofo vai mais longe e constata que averiguar o *mal sofrido* não passa por observar a vítima, afinal a *corporeidade* é uma consciência que não se resume à sua matéria orgânica. Quer devido a uma dimensão ética – a vítima não é espetáculo e, por isso, não temos o direito de transformar o seu corpo num observatório do *mal* –, quer devido a uma dimensão epistemológica – por muitos sinais e marcas de debilidade física e psíquica que a vítima apresente, esses apenas indicam que algo aconteceu, não conseguindo traduzir o quê em concreto; acresce ainda que, por vezes, tais sinais são inexistentes, embora aquela pessoa e a corporeidade que a define tenham sido alvo do *mal sofrido*. Assim, a forma mais digna e fidedigna de aceder ao *mal sofrido* é o relato na primeira pessoa. Privar do relato será, neste sentido, privar qualquer abordagem do conhecimento efetivo do flagelo social que se procura compreender e, consequentemente, erradicar.

Posto isto, a teoria científica terá de descer do seu pedestal de abstração e da objetividade que a ergue e reclama um discurso na terceira pessoa, para se precipitar sobre o relato do *eu-corpo* e a subjetividade que o envolve. Subjetividade essa que, contrariamente aos pressupostos da tradição epistemológica, não emana de uma qualquer natureza intrínseca ao relato ou àquele que o fez, mas está inscrita no próprio dilema social e político que, enquanto *mal sofrido*, pauta a sua materialidade de acontecimento e circunstância pela lamentação e o trauma. Deste modo, expurgar da subjetividade um qualquer problema sociopolítico, em nome de uma *neutralidade axiológica* que supostamente define o discurso científico, além de perder o problema na *tradução*, a *representação* científica que

dele se faz, manifestar-se-á, em última instância, não na ambicionada imparcialidade, mas pela tomada de posição em benefício *dos mais fortes* e desconsideração dos mais fracos (Cf. Weber, 2017, pp. 93-156).

A questão que urge não é, portanto, a alienação do subjetivo, mas em que medida é possível visibilizá-lo com toda a emotividade, idiossincrasia e empatia que ele exige. Quer Paul Ricoeur, quer Martha Nussbaum tentaram esboçar alguns contributos nesse sentido, convergindo unanimemente que a tarefa passará pela introdução no discurso científico de um universo simbólico². Afinal, o *mal sofrido* é uma experiência prática e afetiva que não se cinge a uma linguagem literal, mas socorre-se do símbolo e da metáfora. Estes, ainda que careçam de dinâmicas de exegese e interpretação, são a única forma de acesso compatível com o *mal sofrido*, porquanto partilham da mesma subjetividade latente que ele. Ao serem incluídos na abordagem científica, dotam-na daquilo que Nussbaum designa de *imaginação empática* – a capacidade quase dionisíaca de colocar-se na primeira pessoa do outro, na tentativa de a partir do seu lugar de dano conseguir percecionar o impacto do mal por ele sofrido –, num texto que advoga a utilidade pragmática e pública da literatura para a justiça penal e social (Cf. Nussbaum, 1997).

É com esta necessidade do simbólico que terminamos esta indagação pela ética da abordagem e seguimos para a reflexão da pobreza como carência de *capabilidades* que juntará, por isso mesmo, às considerações filosóficas de Amartya Sen e Martha Nussbaum, o universo metafórico traçado por Franz Kafka em *Diante da Lei*.

3. Da Pobreza como Carência de *Capabilidades*

Capabilidade (*capability*) trata-se, antes de mais, de um neologismo que decalcámos diretamente do inglês na inevitabilidade de uma melhor tradução do original, porquanto as duas opções portuguesas, *capacidade* e *potência*, esvaziam-no ou de uma agência externa que lhe é crucial – como acontece com *capacidade* –, transformando-o numa mera *skill* individual, ou de uma agência interna que o sedimenta – como sucede com *potência* –, fazendo dele um joguete de circunstância, talhado entre o acaso e a oportunidade. Cunhado por Amartya Sen, tornou-se o eixo da sua abordagem económica do bem-estar e pilar argumentativo das suas considerações sobre justiça social. É pelo menos desde o seu pequeno livro *Commodities and Capabilities* (1999) que o conceito entra na

² No caso de Ricoeur a ideia percorre toda a sua obra, ainda que encontre particular no primeiro dos três volumes que integram *Temps et Récit* (1983-1985) – *L'Intrigue et le Récit Historique* (1983) – e no seu livro *La Métaphore Vive* (1975). Por sua vez, Martha Nussbaum advoga a ideia em *Poetic Justice: Literary Imagination and Public Life* (1997) e em *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities* (2010).

gramática filosófica do economista, para após anos de pensamento, ser equacionado por si como a melhor maneira de entender o flagelo social e político da pobreza, em *Development as Freedom* (2000) cujo quarto capítulo se intitula sugestiva e explicitamente *Proverty as Capability Deprivation*. Todavia, é no interlúdio entre ambos, em *Inequality Reexamined* (1992) que Sen traça com toda a precisão a definição de *capabilidade*:

The well-being of a person can be seen in terms of the quality (the “well-ness”, as it were) of the person's being. Living may be seen as consisting of a set of interrelated “functionings”, consisting of beings and doings. A person's achievement in this respect can be seen as the vector of his or her functionings. The relevant functionings can vary from such elementary things as being adequately nourished, being in good health, avoiding escapable morbidity and premature mortality, etc., to more complex achievements such as being happy, having self-respect, taking part in the life of the community, and so on. The claim is that functionings are constitutive of a person's being, and an evaluation of well-being has to take the form of an assessment of these constituent elements. Closely related to the notion of functionings is that of the capability to function. It represents the various combinations of functionings (beings and doings) that the person can achieve. Capability is, thus, a set of vectors of functionings, reflecting the person's freedom to lead one type of life or another. Just as the so-called “budget set” in the commodity space represents a person's freedom to buy commodity bundles, the “capability set” in the functioning space reflects the person's freedom to choose from possible livings. (Sen, 1992, pp. 39-40)

O conceito nasce, assim, no contexto de um outro – *functionings* – que, numa tradução imperfeita, designaremos de *funcionamentos*, descartando *funcionalidades* e *funções*, para vincar o caráter de *operação em potência* que lhe preside. Os funcionamentos são, portanto, o conjunto de *estados existenciais* (*beings*) e *eventos* (*doings*) cuja interseção se traduz no *bem-estar* (*well-being*) de uma pessoa. Tratam-se, assim, de predisposições à materialização efetiva do bem-estar que contemplam no seu basto conjunto o desejo de nutrição, mas também o desejo de felicidade. Traduzindo-se, conseqüentemente, numa completude que, em potência, reúne os múltiplos vetores em que se consubstancia a integridade de cada indivíduo enquanto pessoa e ser gregário. Neste sentido, entre os funcionamentos está contemplada uma dimensão existencial e, até, intimista e uma dimensão cívica, o que nos permite afirmar que os funcionamentos são *realizações* anímicas e comunitárias de um eu que se projeta *em prenuncio* no seio da *polis*. Ora, nesta sua definição de prenuncio e predisposição, os funcionamentos carecem por génese da tal *interseção* que os efetivará enquanto bem-estar, ou seja, se o bem-estar é o conjunto dos funcionamentos, o conjunto dos funcionamentos para serem bem-estar equacionam-se através das *capabilidades* – a soma das liberdades, ou mesmo a liberdade por excelência, que torna os funcionamentos exequíveis e, nesse sentido, o bem-estar uma realidade concreta. Na qualidade de liberdade *executiva* e *executante* dos

funcionamentos e, nessa medida, do bem-estar por eles forjado, as *capabilidades* desdobram-se numa dupla definição ou, se quisermos, dado esta sua natureza de operabilidade, numa dupla agência:

First, if the achieved functionings constitute a person's well-being, then the capability to achieve functionings (i.e. all the alternative combinations of functionings a person can choose to have) will constitute the person's freedom – the real opportunities – to have well-being. This “well-being freedom” may have direct relevance in ethical and political analysis. For example, in forming a view of the goodness of the social state, importance may be attached to the freedoms that different people respectively enjoy to achieve well-being. Alternatively, without taking the route of incorporating well-being freedom in the 'goodness' of the social state, it may be simply taken to be “right” that individuals should have substantial well-being freedom.

[...]

The second connection between well-being and capability takes the direct form of making achieved well-being itself depend on the capability to function. Choosing may itself be a valuable part of living, and a life of genuine choice with serious options may be seen to be – for that reason – richer. In this view, at least some types of capabilities contribute directly to well-being, making one's life richer with the opportunity of reflective choice. (Sen, 1992, pp. 40-41)

A primeira diz respeito àquele que podemos considerar o *valor instrumental* das capacidades, ou seja, se os funcionamentos são o horizonte do bem-estar, as *capabilidades* são o alcance desse mesmo horizonte, tornando aquilo que era miragem em fruição. A capacidade é, nesse sentido, mais do que a ponte entre o precipício que separava os funcionamentos do bem-estar por eles perspectivado, o meio, mas também a chegada ao bem-estar, a liberdade que o torna numa realidade efetiva. Neste seu *valor instrumental*, o conceito de capacidades alerta e resolve uma das dificuldades mais comuns no âmbito da justiça social e que consiste em consagrar direitos fundamentais – por exemplo, o direito à habitação ou à educação –, sem assegurar a sua exequibilidade concreta – por exemplo, não refrear e regulamentar fortemente a especulação imobiliária que obstaculiza o acesso à habitação ou não garantir o acesso a um serviço gratuito e público de ensino. Porém, as capacidades vão mais longe no seu espectro de atuação, interferindo diretamente com o conjunto de funcionamentos. A sua segunda agência pauta-se, assim, por um *valor intrínseco* às próprias: além de possibilitarem à pessoa o alcance dos funcionamentos que constituem o bem-estar, elas garantem-lhe poder de decisão na escolha eletiva dos diferentes funcionamentos. A pessoa terá, graças às capacidades, um papel direto e ativo na definição do seu bem-estar, ao invés de fazê-lo brotar de um conjunto de possibilidades previamente disponíveis e externas a si.

Nesta sua duplicidade concentrada, a abordagem das capacidades dá um passo adiante face à perspetiva rawlsiana dos bens primários – não por acaso, estas considerações de Sen brotam de toda uma crítica articulada ao modelo estabelecido por Rawls (Cf. Sen, 1992, pp. 73-97) –

e no que concerne à análise social, com base nos recursos, de Dworkin. Se ambas circulavam em torno dos instrumentos, dos meios e das métricas do bem-estar, a abordagem das capacidades, além de responder a tal dimensão *instrumental* na sua qualidade de *alcance* dos funcionamentos constituintes do bem-estar, ainda o faz mediante a interferência direta na própria definição de bem-estar, ao garantir à pessoa a decisão e eleição dos funcionamentos que ela almeja alcançar. As capacidades não são apenas mediação, mas consagram-se numa liberdade que é meio, finalidade e fruição do bem-estar – daí que há pouco tenhamos afirmado tratar-se da liberdade por excelência. Em suma, a sua importância reside no facto de conjugarem, numa simbiose recíproca e, até, dialética uma valência medial que é social, política e cívica e uma finalidade que é valência pessoal e existencial. Assim, as capacidades asseguram a mais profunda dignidade humana entendendo-a como condição *sine qua non* do bem-estar político, em comunidade. Compreende-se, portanto, o porquê de Sen conceber a pobreza como privação de capacidades, na medida em que a sua carência traduz o défice de dignidade humana na sua totalidade abrangente e, não apenas, no que concerne às condições materiais e ao rendimento que são somente uma parte medial dessa dignidade:

In analyzing social justice, there is a strong case for judging individual advantage in terms of the capabilities that a person has, that is, the substantive freedoms he or she enjoys to lead the kind of life he or she has reason to value. In this perspective, poverty must be seen as the deprivation of basic capabilities rather than merely as lowness of incomes, which is the standard criterion of identification of poverty. The perspective of capability-poverty does not involve any denial of the sensible view that low income is clearly one of the major causes of poverty, since lack of income can be a principal reason for a person's capability deprivation. Indeed, inadequate income is a strong predisposing condition for an impoverished life. If this is accepted, what then is all this fuss about, in seeing poverty in the capability perspective (as opposed to seeing it in terms of the standard income-based poverty assessment)? The claims in favor of the capability approach to poverty are, I believe, the following:

1) Poverty can be sensibly identified in terms of capability deprivation; the approach concentrates on deprivations that are intrinsically important (unlike low income, which is only instrumentally significant).

2) There are influences on capability deprivation-and thus on real poverty-other than lowness of income (income is not the only instrument in generating capabilities).

3) The instrumental relation between low income and low capability is variable between different communities and even between different families and different individuals (the impact of income on capabilities is contingent and conditional). (Sen, 2000, pp. 87-88)

Conforme frisa Sen, esta sua proposta de entender a pobreza como privação de capacidades gerou acesas críticas motivadas pelo facto de, nesta abordagem, o rendimento não ser o protagonista da discussão. Não obstante a perplexidade do economista, tal *fuss* mostrava-se previsível, porquanto subjaz a toda a tradição epistemológica, assim como ao imaginário coletivo da *doxa*, uma correspondência direta entre a ausência de condições de subsistência e a privação de recursos

económico-financeiros. A pobreza, nesse sentido, decorreria inequivocamente da parca ou escassa renda. Efetivamente, numa sociedade capitalista, o rendimento é fonte material da subsistência. A abordagem das capacidades não ignora tal facto e, por isso, a sua ingerência e idiossincrasia não passa por ostracizar da discussão as deficiências económico-financeiras, mas reequacionar os termos em que estas têm sido debatidas. Esclarecendo, se até então o debate focava que a privação de condições de subsistência se deve ao escasso rendimento, ignorava que a parca ou escassa renda é motivada pela privação de capacidades. Mais: se as condições económico-financeiras podem gerar ou ceifar capacidades, tal significa que há uma carência de capacidades *a priori* que permite que a subsistência seja instrumento de estratégias e, até, chantagem económico-financeira que catapultam as pessoas para situações de grande vulnerabilidade. O terceiro argumento apresentado por Sen no excerto que citámos acima aponta exatamente nesse sentido e, quando explanado em situações concretas, percebemos que a liberdade representada pelas capacidades é posta em causa quando se pautam os rendimentos por uma hierarquia e discriminação sociais com base na idade, na cor da pele, no género, na proveniência familiar, na ancestralidade ou jovialidade e, até mesmo, na área de estudos ou profissão etc. Por exemplo, quando uma mãe solteira é despedida por ter engravidado, as suas dificuldades de subsistência resultam em primeiro lugar da carência de capacidades, o rendimento apenas a materializa e, por isso, mais do que a causa, a renda é uma consequência do problema original que é a privação de capacidades. O mesmo se aplica, a alguém que apenas por não ter um curso superior é exposto a empregos mal remunerados ou à pessoa que, embora tenha uma formação académica, como não enveredou por uma área lucrativa, acaba exposta a condições precárias. Este último caso vai ao encontro do primeiro e segundo argumentos de Amartya Sen e ilustra bem a importância do *valor intrínseco* que as capacidades acrescem à dinâmica *instrumental*: além do acesso e alcance dos *funcionamentos* que tabelam o bem-estar, as capacidades demandam para que todos os *functionings* tenham a mesma validade social, exigindo que as escolhas e eleições que concernem à realização da pessoa sejam respeitadas.

Posto isto, a abordagem das capacidades não só faz sentido, como é urgente, na medida em que a tónica no rendimento tende a funcionar como um interlúdio que canaliza para si as atenções, invisibilizando toda a estrutura sociopolítica que normaliza e possibilita as mais variadas dificuldades, inclusive as económico-financeiras, e cujos alicerces são a privação de capacidades. Nesta linha de raciocínio, não se percebe a desaprovação da proposta de Sen por parte da ala mais esquerda do espectro político e intelectual, porquanto, ainda que a abordagem das capacidades endosse um espírito liberal e social-democrata, põe em causa a forma como o capital – seja ele

financeiro, seja ele institucional – se constrói e projeta socialmente enquanto artifício que oculta e, por isso, protege toda a arquitetura política que o permite. É o próprio Karl Marx que, num texto anterior ao *Das Kapital* (1867), o volume póstumo *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (publicado em 1941 e escrito em 1858), alerta para a forma como o dinheiro *absolve* a estrutura que propicia a acumulação de recursos:

The accumulation of other commodities, their perishability apart, essentially different in two ways from the accumulation of gold and silver, which are here identical with money. First, the accumulation of other commodities does not have the character of accumulating wealth in general, but of accumulating particular wealth, and it is therefore itself a particular act of production; here simple accumulation will not do. To accumulate grain requires special stores etc. Accumulating sheep does not make one into a shepherd; to accumulate slaves or land requires relations of domination and subordination etc. All this, then, requires acts and relations distinct from simple accumulation, from increase of wealth as such. On the other hand, in order then to realize the accumulated commodity in the form of general wealth, to appropriate wealth in all its particular forms. I have to engage in trade with the particular commodity I have accumulated, I have to be a grain merchant, cattle merchant, etc. Money as the general representative of wealth absolves me of this. (Marx, 1973, p. 233)

A abordagem das capacidades, na demanda da erradicação da pobreza, alerta para o facto de que assegurar rendimentos, ainda que importante, é insuficiente se não forem garantidas às pessoas a plenitude das suas capacidades, ou seja, não basta garantir recursos económico-financeiros se as pessoas continuam expostas e cativas de, conforme afirma Marx, “relações de dominação e subordinação” (Marx, 1973, p. 233). Além da distribuição de renda urge colmatar “tudo aquilo [que] requer atos e relações distintas da simples acumulação, do aumento da riqueza como tal” (Marx, 1973, p. 233). E este “tudo aquilo” agrega um largo conjunto que vai desde as condições laborais desumanas às lógicas administrativas e funcionais em que se engaja a *polis*, mas que não são inócuas, assentando num desequilíbrio de poder que empurra as pessoas para a exploração. O mérito de algumas medidas políticas concretas, inseridas no âmbito da abordagem epistemológica das capacidades, como o Rendimento Básico Incondicional (RBI) (Cf. Merrill *et al.*, 2019), reside, mais do que na supressão da carência com base na renda, na forma como essa supressão se conjuga com a libertação da chantagem laboral com base na subsistência. A partir do momento que as pessoas, para subsistirem, não necessitam submeter-se aos ditames das entidades laborais, uma vez que lhe é assegurada uma renda, cai por terra uma das ferramentas responsáveis por um dos mais flagrantes desequilíbrios de poder – a falsa negociação entre o individuo que carece de trabalho para comer e a instituição que possui os meios para que ele o possa fazer. Evidentemente, não é a tomada dos meios de produção

marxista, mas, pelo menos, consagra a emancipação das pessoas face a quem controla esses mesmos meios.

A filósofa Martha Nussbaum, que se juntou a Amartya Sen nesta equação da pobreza como carência de capacidades, vai mais longe que o economista e propõe uma lista de dez capacidades inalienáveis à pessoa humana. Ora, pelo seu carácter de síntese minimalista, esta proposta está sujeita a precipitar as capacidades numa taxatividade demasiado restritiva e prescritiva. Todavia, Nussbaum opta pelo risco, precisamente pela necessidade de materializar e explicitar um conjunto de capacidades cuja clareza e concretude é capaz de obstaculizar relações de subjugação, ao garantir a cada pessoa um limiar básico de dignidade, objetivamente definido:

Considering the various areas of human life in which people move and act, this approach to social justice asks: What does a life worthy of human dignity require? At a bare minimum, an ample threshold level of ten Central Capabilities is required. Given a widely shared understanding of the task of government (namely, that government has the job of making people able to pursue a dignified and minimally flourishing life), it follows that a decent political order must secure to all citizens at least a threshold level of these ten Central Capabilities:

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; to be secure against violent assault, including sexual assault 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 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 have pleasurable experiences and to avoid nonbeneficial pain.
5. Emotions. Being able to have attachments to things and people outside ourselves; to love those who love and care for us, to grieve at their absence; in general, to love, to grieve, to experience longing, gratitude, and justified anger. Not having one's emotional development blighted by fear and anxiety. (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 and religious observance.)
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. (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 nonhumiliation; being able to be treated as a dignified being whose worth is equal to that of others. This entails

provisions of nondiscrimination on the basis of race, sex, sexual orientation, ethnicity, caste, religion, national origin.

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), 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. In work, being able to work as a human being, exercising practical reason and entering into meaningful relationships of mutual recognition with other workers. (Nussbaum, 2011, pp. 32-34)

Ao longo desta lista, que embora concisa consegue conjugar a capacidade de síntese com a necessidade de explanação, há entre as dez capacidades nela contempladas – (1) a vida, (2) a saúde física, (3) a integridade física, (4) os sentidos, imaginação e pensamento, (5) as emoções, (6) a razão prática, (7) a afiliação enquanto empatia e autorrespeito, (8) a relação com outras espécies, (9) o acesso ao lazer e (10) a capacidade de ter controle sobre o próprio ambiente – um denominador comum a todas que estabelece uma relação direta entre a garantia de dignidade devida a cada pessoa e o respeito pela sua *corporeidade* enquanto plenitude física e anímica. Deste modo, o imperativo das emoções, da empatia e do autorrespeito previstos por Nussbaum como capacidades basilares do humano aliam-se ao da saúde e integridade físicas, numa reconfiguração da forma como o *eu-corpo* tem sido social e politicamente perspectivado até então. Encarado como uma mera manutenção orgânica, o *eu-corpo*, resumido à robustez fisionómica, é concebido de acordo com o seu valor instrumental para a *polis*, ao invés de estimado na medida de valor intrínseco à sua própria pessoa. A integridade física de alguém é, nestes termos, reduzida a um dispositivo operacional e a pessoa concebida como corpo disponível que assegura a preservação de um sistema sociopolítico. A subsistência individual torna-se equação em prol da subsistência de uma ordem social que, em sociedades capitalistas como aquela em que vivemos, passa pela manutenção da produção e geração de riqueza e capital. Exemplo de tal mundividência é a expressão despudora e normalizada por parte de alguns CEO's, mas também médicos e outros profissionais de saúde, de que era importante zelar pela saúde pública, nos atuais tempos pandémicos, para não degradar os índices de produtividade económica. A saúde, individual e pública, acaba entendida como mero instrumento do único valor intrínseco que parece restar – a economia, assim como aquilo que podemos designar de privilégio de classe. É que importa não esquecer que a ordem económica, normalmente circunscrita à atuação do mercado capitalista, jaz na manutenção das relações hierárquicas que são em si mesmas acumulação

de capital, mais do que financeiro, institucional. Tal capital institucional, ao legitimar a concentração de recursos em cargos que ocupam o topo da hierarquia, é responsável pelos desequilíbrios de poder e pelas desigualdades de meios que precipitam tantas pessoas em cenários de vulnerabilidade e pobreza – da fome ao desemprego, passando por fenómenos como a violência doméstica, a migração como porta de tráfico de seres humanos, etc. – ao mesmo tempo que, como consequência, asseguram uma vida de privilégio a quem detém e acumula tais meios. Não por acaso, a última das capacidades apresentadas por Nussbaum prevê que cada pessoa tenha controlo político e material sobre o meio sociopolítico e laboral em que se movimenta. Controlo esse que é estabelecido numa “base de igualdade com os demais” e feito à escala humana, aquela que é a única *métrica* humanitária da coexistência em sociedade, porquanto transcender a humana condição e afirmar-se um colosso social, implica ser suportado pelos minúsculos mortais: “being able to work as a human being”, afirma a filósofa num jogo de palavras a que só a duplicidade de sentido do inglês “being” faz jus.

Posto isto, algumas das posições que, contrárias à abordagem das capacidades, propõe uma definição de pobreza circunscrita à fome como horizonte de morte acabam por reforçar este entendimento instrumental da pessoa humana, ainda que visem o preciso contrário. Soma-se-lhes, ainda e estreitamente relacionado com esta conceção instrumental, o lapso grave de desconsiderar como fator de decadência e morte a privação de liberdades fundamentais. É que se a fome conduz ao colapso físico, a privação de capacidades estimula o colapso mental que, em última instância, pode e é gerador de morte. A doença mental e o suicídio, por vezes dela decorrente, são um flagelo social que importa não relativizar e que se relaciona diretamente com a privação de capacidades. Na tentativa de dar ao assunto a atenção merecida e urgente, encaminhamos esta nossa leitura das considerações de Amartya Sen e Martha Nussbaum, para a parábola de Franz Kafka, *Diante da Lei*, cujo universo simbólico oferece a melhor das reflexões filosóficas sobre o assunto:

Diante da Lei

Diante da Lei está um guarda. Vem um homem do campo e pede para entrar na Lei. Mas o guarda diz-lhe que, por enquanto, não pode autorizar-lhe a entrada. O homem considera e pergunta depois se poderá entrar mais tarde. – “É possível” – diz o guarda. – “Mas não agora!”. O guarda afasta-se então da porta da Lei, aberta como sempre, e o homem curva-se para olhar lá dentro. Ao ver tal, o guarda ri-se e diz. – “Se tanto te atrai, experimenta entrar, apesar da minha proibição. Contudo, repara, sou forte. E ainda assim sou o último dos guardas. De sala para sala estão guardas cada vez mais fortes, de tal modo que não posso sequer suportar o olhar do terceiro depois de mim”. O homem do campo não esperava tantas dificuldades: a Lei devia ser acessível a toda a gente e sempre, pensa ele. Mas, ao olhar o guarda envolvido no seu casaco forrado de peles, o nariz agudo, a barba à tártaro, longa, delgada e negra, prefere esperar até que lhe seja concedida licença para entrar. O guarda dá-lhe uma banquetta e manda-o sentar ao pé da porta, um pouco desviado. Ali fica, dias e anos. Faz diversas diligências para

entrar e com as suas súplicas acaba por cansar o guarda. Este faz-lhe, de vez em quando, pequenos interrogatórios, perguntando-lhe pela pátria e por muitas outras coisas, mas são perguntas lançadas com indiferença, à semelhança dos grandes senhores, no fim, acaba sempre por dizer que não pode ainda deixá-lo entrar. O homem, que se provera bem para a viagem, emprega todos os meios custosos para subornar o guarda. Esse aceita tudo mas diz sempre: – “Aceito apenas para que te convenças que nada omitiste”. Durante anos seguidos, quase ininterruptamente, o homem observa o guarda. Esquece os outros e aquele afigura ser-lhe o único obstáculo à entrada na Lei. Nos primeiros anos diz mal da sua sorte, em alto e bom som e depois, ao envelhecer, limita-se a resmungar entre dentes. Torna-se infantil e como, ao fim de tanto examinar o guarda durante anos lhe conhece até as pulgas das peles que ele veste, pede também às pulgas que o ajudem a demover o guarda. Por fim, enfraquece-lhe a vista e acaba por não saber se está escuro em seu redor ou se os olhos o enganam. Mas ainda apercebe, no meio da escuridão, um clarão que eternamente cintila por sobre a porta da Lei. Agora a morte está próxima. Antes de morrer, acumulam-se na sua cabeça as experiências de tantos anos, que vão todas culminar numa pergunta que ainda não fez ao guarda. Faz-lhe um pequeno sinal, pois não pode mover o seu corpo já arrefecido. O guarda da porta tem de se inclinar até muito baixo porque a diferença de alturas acentuou-se ainda mais em detrimento do homem do campo. – “Que queres tu saber ainda?”, pergunta o guarda. – “És insaciável”. – “Se todos aspiram a Lei”, disse o homem. – “Como é que, durante todos esses anos, ninguém mais, senão eu, pediu para entrar?”. O guarda da porta, apercebendo-se de que o homem estava no fim, grita-lhe ao ouvido quase inerte: – “Aqui ninguém mais, senão tu, podia entrar, porque só para ti era feita esta porta. Agora vou-me embora e fecho-a”. (Kafka, 2007, pp. 27-29)

Publicada pela primeira vez em 1915, no jornal *Selbstwehr* e integrada, quatro anos depois, pelo seu autor, na coletânea de contos *Um Médico Rural*, esta parábola só viria a ser largamente conhecida enquanto capítulo da obra magna de Kafka – o *Processo* – cuja publicação, já póstuma, foi coordenada por Max Brod, em 1925. Desde então multiplicam-se as páginas de bibliografia secundária que, numa tentativa exegética do texto, o relacionam com os temas maiores da justiça penal e do direito. A nossa leitura visa, portanto, um desvio da tradição interpretativa, trazendo a parábola para debater uma outra face da justiça – a justiça social, aquela que resulta não da perversidade do crime, mas das próprias falhas do direito, no seu sentido lato de conjunto normativo que visa assegurar a organização e administração da *polis*. A justiça social, nessa medida, é a tentativa civil de retificar as injustiças da própria justiça que preside à *polis*. É que, como afirmou Martha Nussbaum numa entrevista que a questionava sobre o seu interesse pelas tragédias e mitos greco-romanos, “a maioria dos dilemas trágicos não são causados por um destino implacável ou por necessidades incontornáveis, mas pela própria estrutura e organização humanas³”. Quer isto dizer que a estruturação da *coisa pública*, ainda que alicerçada no direito e tendo como miragem uma ideia de justiça, precipita grupos sociais inteiros e pessoas na sua singularidade concreta em situações de profunda injustiça, de dilema existencial e drama de subsistência. *Diante da Lei* disserta precisamente

³ Entrevista integralmente disponível em *Fronteiras do Pensamento*: <https://www.youtube.com/watch?v=e3ssHUZIUfs>. Acedido a 30 de janeiro de 2022. Vide minuto 5.35 a 5.50.

sobre esse abismo: trata-se de um retrato da forma como arquitetura sociopolítica alicerçada nas mais diversas figuras da Lei – personificadas pelos guardas, mas também pelos compartimentos e portas por eles vigiados – condena ao mau-estar e ao sofrimento aqueles que deviam ser por si protegidos – simbolizados na personagem-tipo do camponês – e o seu bem-estar assegurado pela Lei.

O caráter idiossincrático deste retrato, que é também o seu aspeto mais significativo e perplexo, consiste em não se circunscrever àquelas que são as consequências mais evidentes do dano causado pelo arranjo político e social – a fome, a miséria, a subnutrição ou, até, mesmo a exploração em contexto laboral. Pelo contrário, a parábola coloca-nos perante um camponês e, para impedir que de imediato a mente do leitor se precipite no estereótipo do homem com poucos recursos, faz questão de frisar que ele, na jornada rumo à Lei, se provera de recursos cujo valor permite até a tentativa de suborno do guarda. Embora sem fome, sede, nem frio e com acesso a meios que lhe permitiram viver uma vida longa, o camponês acaba por falecer, não de morte natural, mas por causa da arquitetura sociopolítica da Lei que rege a *polis*. A sua longevidade traduziu-se tão somente em permanecer ali, como um corpo disponível aos caprichos, exigências e intimidação do guarda. A sua decadência, tão dolorosa quanto prolongada, deveu-se a um *gatekeeping* político que o privou dos seus direitos mais elementares, afinal, quer a entrada na Lei se traduz na metáfora do acesso à justiça, quer o desfecho da parábola – em que o guarda indica que aquela porta é exclusiva do camponês – é metáfora do acesso àquela que é a justiça mais elementar, ou seja, os direitos fundamentais de cada pessoa humana. Neste sentido, é a privação das capacidades, tal como as definiu Sen e as precisou Nussbaum enquanto liberdades inalienáveis próximas dos direitos humanos, a pobreza que conduz o camponês à morte. Acresce ainda que a falência orgânica resulta da relativização consciente que arquitetura política, na sua qualidade de garante da Lei e da justiça, faz das capacidades reivindicadas pelo camponês. Não por acaso, a primeira resposta do guarda ao pedido do camponês para entrar na Lei passa pela expressão de um “É possível, mas não agora”. É entre a esperança da possibilidade e o desespero de constatar pelo tempo que passa – “os dias e anos” através dos quais e sugestivamente se vinca a passagem do tempo na parábola – a sua não realização, que se situa a degradação fatal do camponês, numa gradação que convida o leitor a estabelecer um paralelismo entre a procrastinação ali esboçada e o argumento das prioridades fortemente usado no seu quotidiano político. Há sempre uma qualquer pobreza absoluta que serve de resposta para tabelar de relativas as capacidades no momento da sua reivindicação. Com a passagem do tempo, anos e séculos, verifica-se que o absoluto, não obstante as medidas pontuais e paliativas, continua por resolver, afinal a sua resolução é adiada no interlúdio que o resumiu tão somente a instrumento de obstaculizar de novas

reivindicações. Traduzindo o argumento num caso prático: o dilema dos sem-abrigos só é preocupação política quando, numa crise humanitária motivada pela guerra, refugiados pedem asilo. Da mesma maneira, a instrumentalização da fome como argumento contra a abordagem das capacidades, mais do que altruísmo, manifesta-se egoísmo e paternalismo de alguém que, numa posição privilegiada, convoca os que menos têm para impedir direitos humanitários aqueles que, supostamente, possuem alguma coisa. Basta lembrar que, a posse de telemóveis ou outros equipamentos tecnológicos era usada como justificação válida para descredibilizar e, por isso, não acolher pessoas que em situação de guerra fugiam desesperadas da sua terra Natal, procurando refúgio e condições de paz que lhes assegurassem dignidade.

Deste modo, enredados num purismo de consciência – que se agarra à miséria absoluta com tanto afínco que sufoca quer aqueles que já a vivem, quer os muitos que, entre o relativismo político do seu mal-estar, dela se aproximam –, caímos numa profunda ataraxia política cuja consequência social é o desespero generalizado em cada pessoa. Tal desespero, promovido ou cúmplice pela estruturação da *polis*, essa Lei de que nos fala Kafka, que relativiza e procrastina a garantia de capacidades, é estímulo ativo da doença mental – a decadência anímica prolongada ou, mesmo, o tombar de corpos que foram privados das suas liberdades fundamentais e sujeitos ao permanente *gatekeeping* político.

Conceber a pobreza como carência de capacidades consiste também em alertar para este flagelo social, equacionando-o para lá da psiquiatrização que sempre o envolveu. À semelhança da subjetividade e emotividade que salientámos a propósito da ética da abordagem, a doença mental tem sido focada apenas como uma forma de desqualificação das pessoas, ao ser politicamente e, até, epistemologicamente – numa certa linha positivista –, concebida como mazela intrínseca ao indivíduo e que o condena à inaptidão. Claro está que, à semelhança de outras patologias, a doença mental pode ser estimulada por fatores não-político. Todavia, quando observamos os seus exemplos mais canónicos como os traumas de guerra, as depressões pós-parto, a síndrome de *burnout* ou o quadro de ansiedade, a sua correlação com a ordem política e social é sobejamente evidente. Nesse sentido, a atenção urgente que o problema reclama deve passar por reconhecer que esta doença, nas suas mais comuns e abundantes manifestações, é intrínseca, não ao indivíduo, mas à arquitetura sociopolítica que lha impinge através das suas dinâmicas de *gatekeeping* e que, conforme sugere a metáfora kafkiana, começam na relativização, passam pela negligência e firmam-se na privação efetiva de capacidades. *Diante da Lei*, à boa maneira kafkiana, recorre ao absurdo animalesco para estabelecer essa relação estreita entre a estruturação sociopolítica e a manifestação da doença mental. Discreta,

mas estrategicamente colocado, há um momento na parábola em que o desespero do camponês resultante da carência de capacidades culmina no delírio:

[...] como, ao fim de tanto examinar o guarda durante anos lhe conhece até as pulgas das peles que ele veste, pede também às pulgas que o ajudem a demover o guarda. Por fim, enfraquece-lhe a vista e acaba por não saber se está escuro em seu redor ou se os olhos o enganam. (Kafka, 2007, p. 28)

O auxílio que o camponês suplica às pulgas é, assim, simultaneamente desvario anímico e desespero causado por uma Lei que não responde à carência de capacidades. Kafka, com o talento do seu universo ficcional, põe a nu aquilo que a epistemologia tem teimado em perceber – que as tormentas anímicas são inalienáveis da arquitetura política. Mais: a forma como o autor da *Metamorfose* equaciona o desespero sentido pelo camponês reabilita os sujeitos que, visados pela doença mental, tendem a ser considerados inaptos e os seus depoimentos desvalorizados por uma suposta carência de lucidez. É que, se o desespero catapulta o camponês para o delírio, também lhe estimula uma clarividência inequívoca sobre o que colocou naquela situação, tornando-o capaz de expor o problema como ninguém. Afinal, no meio do desalento e da angústia, brota lúcida a perplexidade – “a Lei devia ser acessível a toda a gente e sempre, pensa ele” (Kafka, 2007, p. 28). É este pressuposto do camponês que deve presidir ao debate: afinal, mais do que *resolver* ou *evitar*, importa garantir um conjunto de capacidades que assegure que o *resolver* e o *evitar* não serão sequer necessários.

Referências

- Abecassis, T. (2021). “Por favor, por favor, não pensem mal de nós”. Reportagem em Odemira: quando todos falam dos imigrantes, todos menos eles. *CNN Portugal*, 19 de dezembro. Disponível em: <https://cnnportugal.iol.pt/imigracao/vila-nova-de-milfontes/por-favor-por-favor-nao-pensem-mal-de-nos-reportagem-em-odemiraquando-todos-falam-dos-imigrantes-todos-menoseles/20211219/61be1def0cf2c7ea0f0e2a2d>. Acedido a 30 de junho de 2024.
- Cantinho, M. J. M. (2021). Da sedução ao assédio. *Jornal Público*, 6 de maio. Disponível em: <https://www.publico.pt/2021/05/06/opiniao/noticia/seducao-assedio-1961255>. Acedido a 30 de junho de 2024.
- Derrida, J. (1982). *Positions*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Graeber, D. (2009). Anarchism, Academia, and the Avant-garde. In A. Randall, A. DeLeon, L. A. Fernandez, A. J. Nocella II e D. Shannon (Orgs.). *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchy in the Academy*. Londres: Routledge.
- Kafka, F. (2007). Diante da Lei. In F. Kafka, *Um Médico Rural*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kilomba, G. (2015). *Decolonizing Knowledge. Conferência-Performance, São Paulo, Centro Cultural São Paulo*. Disponível em: <https://www.goethe.de/ins/br/lp/prj/eps/mmo/priv/15259714-STANDARD.pdf>. Acedido a 30 de junho de 2024.
- Lanzmann, C. (1985). *Shoah*. Les Films Aleph : França.
- Marx, K. (1973). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Nova Iorque, Vintage Books.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.
- Merrill, R., Bizarro, S., Marcelo, G. e Pinto, J. (2019). *Rendimento básico incondicional: uma defesa da liberdade*. Lisboa, Edições 70.
- Nussbaum, M. (1997). *Poetic Justice: Literary Imagination and Public Life*. Boston: Beacon Press.
- Nussbaum, M. (2007). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2010). *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Harvard University Press.
- Ribeiro, D. (2017). *O que é o lugar de fala*. Belo Horizonte: Letramento.
- Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit*. Tome I: L'intrigue et le récit historique. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1986). *Le mal: Un défi à la théologie et à la philosophie*. Genève: Labor et Fides.
- Sen, A. (1992). *Inequality Reexamined*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (1999). *Commodities and Capabilities*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (2000). *Development as Freedom*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf.
- Sontag, S. (2004). *Regarding the Pain of Others*. Nova Iorque: Picador.
- Spivak, G. (2010). *Can the Subaltern Speak?* Nova Iorque: Columbia University Press.

Spivak, G. (2012). *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge: Harvard University Press.

Weber, M. (2017). *A ciência como vocação* (Traduzido por Artur Morão). Lisboa: Lusofonia Press.