

A abordagem das capacitações (*capabilities*) e o exercício das liberdades

Referências em Aristóteles e Amartya Sen

NEURO JOSÉ ZAMBAM
ÂNGELO VITÓRIO CENCI

Resumo: O objetivo deste artigo é investigar as condições de justiça na abordagem das capacitações (*capabilities*) ao resgatar a herança de Aristóteles como matriz do pensamento de Sen. O ponto de partida é o vínculo estabelecido por Aristóteles entre ética, economia e justiça. Os conceitos de *potência* e *capacitação* subjacentes a ele representam as necessárias condições para a avaliação do sentimento de justiça existente (ou não) no cotidiano. A centralidade do ser humano, a relativização dos mercados e a necessária vitalidade da democracia indicam o vigor desses gigantes da justiça à sobrevivência humana e as condições reais de superação das graves injustiças que ameaçam a equidade política, econômica, ambiental e cultural. Os gigantes, seja da tradição, seja da atualidade, são faróis entre a opulência e a barbárie, assim como uma centelha em direção ao futuro.

Palavras-chave: economia; justiça; capacitações; liberdade; democracia.

The capabilities approach and the exercise of freedoms: references in Aristotle and Amartya Sen

Abstract: The purpose of this article is to investigate the reference on the conditions of justice through the capabilities approach rescuing the Aristotle heritage as the matrix of Sen's thought. The starting point is the link established by Aristotle between ethics, economy and justice. In this sense, the concepts of potency and capability underlying it represent the necessary conditions for the evaluation of the feeling of justice existing (or not) in everyday life. The centrality of the human being, the relativization of markets and the necessary vitality of democracy indicate the vigor of these giants of justice for human survival and the real conditions

Recebido em 23/5/22
Aprovado em 12/8/22

for overcoming the serious injustices that threaten political, economic, environmental and cultural equity. The giants, whether of tradition or of today, are beacons between opulence and barbarism, as well as a spark towards the future.

Keywords: economy; justice; capabilities; freedom; democracy.

1 Introdução

A teoria da justiça de Amartya Sen é caracterizada por ancorar-se no marco das capacitações (*capabilities*) e por constituir-se numa abordagem alternativa aos limites dos enfoques baseados nas utilidades, nas rendas e recursos, assim como em direitos e liberdades formais. São significativas as influências exercidas por Aristóteles sobre a teoria da justiça de Sen. Particularmente importante é o conceito clássico de *capacidade* como *potência*, entendido como possibilidade de alguma atividade, o que permite dar primazia ao sentido positivo e substantivo do conceito de *liberdade* e, portanto, às possibilidades efetivas de que os indivíduos são portadores para viverem de acordo com suas concepções de bem, racionalmente desejadas. Nessa concepção, ganha relevo a atualizada noção aristotélica do *florescimento* das capacitações humanas. Outra influência importante para nossos propósitos é a distinção aristotélica entre fins e meios, que repercute normativamente na teoria da justiça de Sen.

Todavia, caberia perguntar: quando alude a funcionamentos e *capabilities* originados em Aristóteles, a que aspectos específicos da teoria deste filósofo o autor está a se referir? Que dimensões da teoria da justiça aristotélica influenciam a concepção de justiça social de Sen? Na primeira parte do texto, o objetivo é fazer uma incursão nas obras *Ética a Nicômacos* e *Política* de Aristóteles visando retomar aqueles aspectos. Obviamente, não se contornar os riscos de anacronismo relativos à apropriação de um autor que se situa num contexto muito distinto do contemporâneo – Sen está consciente do problema e não incorre nele.

Para situar a apropriação aristotélica de Sen, é necessário remontar às suas origens, especialmente à relação entre ética, economia, política e justiça estabelecida por Aristóteles. Essa relação abriga-se no marco de uma “ciência política” situada claramente numa perspectiva normativa e numa concepção eudaimônica da vida humana. Essa compreensão concerne ao que Sen denomina *desenvolvimento pleno* ou *florescimento das capacidades humanas*. A ênfase nos fins e a busca pela vida boa – como a

que as pessoas valorizam e têm fortes razões para valorizar –, estão entre as principais finalidades do desenvolvimento como liberdade e da ideia substancial de justiça.

Num primeiro momento, retoma-se o sentido de *eudaimonia* – entendido como *bem viver* – para demonstrar como Aristóteles situa a economia no marco da “ciência política” ou filosofia prática. Três questões são chaves: a) *o que é eudaimonia como finalidade da vida humana?*; b) *de que modo a economia – como meio – se situa em seu horizonte?*; e c) *como Aristóteles articula, sob uma chave eudaimônica, sua concepção de justiça?*. Por fim, adentrando a obra de Sen, abordar-se-ão os temas da justiça e da ampliação das capacidades (*capabilities*), assim como a relação entre políticas públicas e liberdade substantiva.

2 Aristóteles: ética, economia e justiça como equidade

O ponto de partida para a compreensão da relação entre ética, política, economia e justiça em Aristóteles é seu conceito de *bem humano*, a *eudaimonia*, apresentada como a finalidade maior da existência. Trata-se, porém, de algo exigente, associado a certo modo de vida. Ela requer um equilíbrio entre os diferentes tipos de bens – o do corpo, os externos e os da alma –, embora se observe na hierarquia entre eles a primazia dos bens da alma. Viver de modo eudaimônico implica viver de forma equilibrada, em que se tomam os bens humanos como mediações para tornar a vida valiosa.¹

2.1 Ética e economia

Em *Ética a Nicômacos*, após examinar os diferentes modos de vida, dedicados à riqueza, às honrarias e aos prazeres, Aristóteles (1992) avalia-os como necessários, mas parciais, e procura explicitar o que seria um modo de vida condizente com as potencialidades e capacidades plenas do ser humano. Os diferentes modos de vida qualificados pelas pessoas como eudaimônicos têm sentido somente quando integrados numa totalidade de modo equilibrado. Do contrário, tomados de forma unilateral, como bons em si mesmos, impedem o desenvolvimento de uma existência completa. Sua conclusão é que a *eudaimonia*, quando articulada como

¹ Em *Minima moralia*, Aristóteles distingue os bens humanos em bens da alma e do corpo. Os da alma abrangem os elogiáveis – como as virtudes – e os veneráveis. Estes se subdividem em praticáveis – a *eudaimonia* – e os não praticáveis – o *nous*, Deus. Os bens do corpo englobam aspectos como a beleza, a saúde e a força, entre outros. Por fim, há os bens exteriores, como os amigos, a *polis*, o bem-estar etc. Como referência, utiliza-se aqui a tradução francesa dessa obra; ver Aristote (1995).

o conjunto equilibrado dos bens humanos, é o modo de vida mais elevado que o ser humano pode alcançar, parâmetro para tudo o que se pode considerar valioso ao desenvolvimento de uma existência digna de ser vivida. Por essa razão, trata-se de um modo de vida integrador dos diferentes modelos parciais específicos de vida exaltados pela maioria das pessoas. Sob esse prisma, como uma classe dos bens da alma, as virtudes desempenham o singular papel de ajudar o ser humano a integrá-los num conjunto (*eudaimonia*). Isso só é possível se uma vida virtuosa conseguir envolver também prazeres, reconhecimento social e político, assim como os bens externos necessários a uma vida digna.

Aristóteles (1992) define *bem viver* sob dois aspectos. É bem *final* quanto “aquilo que é sempre desejável em si, e nunca por causa de algo mais” (ARISTÓTELES, 1992, p. 23). Ou seja, esse Bem – que engloba de forma integrada um conjunto de bens relativos – é escolhido por ser bem último, não relativo ou em vista à outra coisa por ser o que de mais elevado o ser humano pode buscar e alcançar, o horizonte máximo da existência. É também definido como bem *autossuficiente*, como “aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma” (ARISTÓTELES, 1992, p. 24). A *eudaimonia* por si só é digna de ser escolhida para uma existência completa, mas sem perder de vista o caráter comunitário da vida humana e as vicissitudes que podem afetá-la. Visa a uma existência equilibrada e integradora de todas as atividades e os modos de vida, sem se limitar a modo de vida parcial algum.

Esses dois traços fazem da *eudaimonia* um parâmetro do que podem alcançar as capacidades humanas em seu desenvolvimento máximo. É claro que a vida assim compreendida implica uma existência relativamente isenta de vicissitudes e com capacidade de enfrentá-las com dignidade, quando for o caso. Trata-se de uma

autossuficiência delimitada pela condição humana, distinta, portanto, da autossuficiência própria dos deuses. A *eudaimonia* aristotélica é associada a uma concepção de ser humano integral e de existência valiosa. O ideal de homem e de vida dos gregos traduzia o desafio de fazer com que a vida valesse a pena por ser entendida como frágil e passageira. Dela só ficavam os feitos de cada homem e sua descendência. Por essa razão, o desenvolvimento máximo das capacidades guiado pelas virtudes impunha-se como um imperativo para a vida ser considerada exitosa.

Esse modo de vida ético pressupõe a concepção de que a vida precisa ser levada adiante de forma comunitária e compartilhada, e deve traduzir-se também num modo virtuoso de lidar com os bens exteriores. Afirma o autor:

porquanto os indivíduos, embora possuindo privadamente seus bens, põem os frutos dos mesmos a serviço de seus amigos, e fazem uso das posses de seus amigos como se se tratasse de bens comuns. [...] É obviamente melhor, portanto, que a propriedade seja privada, mas que o uso seja comum (ARISTÓTELES, 1997, p. 49).

Essa forma de conceber os bens exteriores próprios indica que eles não são um fim em si mesmos e que a economia tem claramente caráter normativo por ser meio para uma vida ética. O “viver” ou subsistir, como o refere Aristóteles (1997) repetidas vezes em *Política*, é sempre meio e, pois, subordinado ao *bem viver*, o fim (*telos*) da vida humana.

Essa concepção de *bem* tem um sentido relacionado ao que a pessoa considera vida valiosa para si, mas esse valor articula-se à primazia de sua dimensão comunitária e ao bem comum. A finalidade da *polis* não é a mera sobrevivência, nem evitar que os homens se destruam mutuamente. O vínculo entre eles não resulta de um contrato. Em razão dessa concepção organicista

de *polis*, a *eudaimonia* não visa à maximização da utilidade, nem é reduzida ao bem-estar: ela tem em vista o florescimento ou o desenvolvimento pleno das capacidades humanas sem perder de vista as limitações impostas a elas pela condição humana. Tanto a vida política quanto a econômica estão, pois, atreladas a uma concepção de vida ética.

Tal concepção sobre o bem humano leva a compreender a economia não como uma ciência autônoma, mas subsidiária da “ciência política” com o propósito de alcançar a finalidade da existência, que é uma vida bem vivida.² Ela não é tomada em sentido instrumental, dado seu papel necessário, mesmo que subsidiário, a esse ideal de vida boa. Conquanto Aristóteles utilize noções que depois serão centrais na economia moderna – tais como *valor de uso*, *valor de troca*, *mercadoria* e *dinheiro* –, usa-se esse recurso com o escopo de eticidade e não da economia como esfera autônoma. Os bens materiais não são compreendidos sob uma óptica apenas econômica, mas sobretudo social e política, na medida em que, no contexto da antiguidade, “são um meio para legitimar uma posição social no interior da comunidade (clã, tribo, aldeia)” (ROSSI; TIERNO, 2009, p. 183).

A *eudaimonia* supõe um modo de vida que só pode ser desenvolvido plenamente na esfera da comunidade política. O ser humano é um ser de carências, reconhece Aristóteles, razão pela qual precisa associar-se para bem viver. É um ser político (*zoon politikon*), pois a vida política é o modo de vida comunitário mais essencial para desenvolver suas singularidades e seu sentido mais pleno como humano. Tanto que fora da *polis* só seria possível uma vida semelhante à dos outros animais ou à dos deuses, abaixo ou

acima da condição humana (ARISTÓTELES, 1997, p. 15, 1992, p. 185).

Contudo, cabe perguntar: como Aristóteles articula ética e economia ou meios e fim, tomando por base seu eudaimonismo? Em primeiro lugar, distingue *crematística* de *economia*. A primeira é a arte da obtenção de recursos materiais ou riquezas, a segunda estuda o uso e a gestão de tais recursos. A *crematística* divide-se em duas: (a) a responsável pela obtenção daquilo que é necessário ao *bem viver*, limitada por natureza; e (b) a ilimitada, cuja expansão estaria associada à capacidade da moeda de representar universalmente os bens e as propriedades. Aristóteles observa que, entre esses dois modos de adquirir riquezas, um é natural e o outro não. A ilimitação e, pois, a artificialidade deste último resulta de “certa experiência e habilidade” (ARISTÓTELES, 1997, p. 25). Todavia, existem duas maneiras de usar cada tipo de bem: uma é peculiar ou intrínseca à coisa, a outra não.³ Em suma, há a arte artificial e ilimitada de enriquecer e, por ser limitada, há a riqueza natural, própria da economia doméstica.

Com essa argumentação, Aristóteles (1997) detalha as diferenças entre a arte de enriquecer e a riqueza natural. A arte natural de enriquecer pertence à economia doméstica; a outra – a artificial – ao comércio, o qual se vincula ao dinheiro e gera riqueza pela permuta de produtos. O modo artificial de enriquecer não conhece limites quanto a sua finalidade, ao contrário da arte de administrar a casa, pois ganhar dinheiro não é seu fim. Ela é parte do *bem viver*, não se reduzindo ao *simples viver*. Aristóteles entende ser uma necessidade a limitação da riqueza, uma vez que o engajamento em enriquecer

² Sen toma essa compreensão originária da “ciência política” – em sentido amplo e normativo – como ciência mestra no campo da ação humana, para elaborar seu modo próprio de entender a relação entre a ética e a economia.

³ Aristóteles ilustra essa concepção com o famoso exemplo do sapato. Ele pode tanto ser calçado como permutado. Seu uso peculiar, seu propósito, é ser calçado, não a permuta em si nem a multiplicação dos bens pelos bens em si. A permuta é natural em sua origem (para suprir as carências ou para trocar o excedente) (ARISTÓTELES, 1997, p. 25).

tende a converter-se numa busca interminável. Reconhece que em ambas as artes o meio ou o instrumento é o mesmo, pois usam os mesmos bens. Todavia, os fins não. O fim de uma é o aumento ilimitado das posses e a preservação do seu valor em dinheiro; em contrapartida, o da outra é o *bem viver*: “a causa deste estado de espírito é o fato de a intenção destas pessoas ser apenas viver, e não viver bem; da mesma forma que o desejo de viver é ilimitado, elas querem que os meios de satisfazê-lo também sejam ilimitados” (ARISTÓTELES, 1997, p. 27).

Com a crescente complexidade do comércio, surge a vinculação da arte de enriquecer ao dinheiro e aos lucros que este pode gerar. Para Aristóteles (1997, p. 25), isso só reforça a diferença entre as duas: “a arte da aquisição não é por natureza uma parte da arte de enriquecer, pois a arte de aquisição era necessária somente para satisfazer às necessidades próprias do homem”. Originariamente a permuta “existia apenas para preencher lacunas com vistas à auto-suficiência [*sic*]” (ARISTÓTELES, 1997, p. 26). Dela teve origem o comércio e, em razão da produção de excedentes de certos bens e da carência de outros, instituiu-se o dinheiro:

com a invenção da moeda, em decorrência do indispensável intercâmbio de produtos, passou a existir uma outra forma da arte de enriquecer: o comércio, que a princípio apareceu como uma instituição simples, mas posteriormente se tornou muito mais complexa, à proporção que a experiência revelava fontes e métodos de permuta capazes de proporcionar maiores lucros (ARISTÓTELES, 1997, p. 26).

Aristóteles (1997) argumenta que em razão de sua generalidade o dinheiro acaba por confundir-se com a própria riqueza. Entretanto, por ser apenas de um meio da troca, essa confusão ou identificação é contrária à natureza, pois a finalidade da economia passa a vincular-se à

obtenção de mais moeda, em vez de visar às necessidades do *bem viver*. A ilimitação tende a implicar perder de vista os verdadeiros fins da economia, uma vez que ela mesma se converte de meio (que deveria ser) em fim; desse modo, o *bem viver* reduz-se ao *simples viver*. Se os dois modos de aquisição coincidem na utilização do mesmo meio, não o fazem da mesma forma e com a mesma finalidade. A forma mais desnaturalizada e perversa da arte de aquisição ilimitada é o juro, que visa gerar dinheiro pelo próprio dinheiro. O seu absurdo reside no fato de o dinheiro gerar dinheiro sem nenhuma vinculação com a finalidade maior da vida humana que é o *bem viver*. Por essa razão, a seu juízo, o ramo da economia doméstica é necessário e louvável, ao passo que o ligado à permuta é censurado por não ser “conforme à natureza”, uma vez que nele alguns ganham à custa de outros. A usura é censurada porque seu ganho vem do próprio dinheiro e não daquilo que levou à sua invenção, sua finalidade, que é facilitar a permuta. Conclui que “os juros aumentam a quantidade do próprio dinheiro [...]; logo, esta forma de ganhar dinheiro é a de todas a mais contrária à natureza” (ARISTÓTELES, 1997, p. 28).

2.2 Economia e justiça

Como se viu, a riqueza tem papel bem claro nesse ideal de modo de vida ético: ela é um meio para alcançá-lo, mas torna-se antinatural quando sua busca ultrapassa esse papel. A ilimitação na sua obtenção comprometeria não apenas um modo de vida ético, mas também a justiça, fundamental para a vida política. Isso significa que um modo de existência ético demanda também um modo de vida justo. Ora, a justiça é a mais elevada das virtudes morais em razão de que é mais difícil fazer o bem ao outro que a si mesmo. Aristóteles (1997) considera-a uma virtude perfeita, porque quem tem senso de

justiça pratica-a em relação não somente a si próprio, mas também ao outro. Seu cerne é o meio-termo entre agir justamente e ser tratado justamente. O melhor dos homens é quem pratica a virtude não apenas em relação a si, mas em relação aos outros, por ser essa uma tarefa difícil. Ademais, a justiça “é a base da sociedade” por assegurar a ordem na comunidade política (ARISTÓTELES, 1997, p. 16).

Viu-se também que os bens materiais não são compreendidos apenas sob um prisma econômico, mas sobretudo social e político, e que a *eudaimonia* pressupõe uma vida desenvolvida na comunidade política. Nesse marco situa-se a concepção aristotélica da justiça em seus diferentes sentidos. Como lembram Rossi e Tierno (2009), interpretando Aristóteles com base na cuidadosa análise de Polanyi sobre sociedades e sistemas econômicos da antiguidade, dois princípios substanciais regeriam as condutas em tais sociedades: a reciprocidade e a redistribuição. No entanto, pergunta Polanyi (2000) sobre como seria garantida a ordem na produção e na distribuição de bens sem a motivação de lucro, do trabalhar por remuneração e de qualquer instituição separada e distinta, baseada em motivações econômicas. O autor argumenta que “a reciprocidade atua principalmente em relação à organização sexual da sociedade, isto é, família e parentesco. A redistribuição é importante principalmente em relação a todos aqueles que têm uma chefia em comum e têm, assim, um caráter territorial” (POLANYI, 2000, p. 67). O sistema econômico decorreria da organização social. Desse modo, a simetria e a centralidade iriam de encontro às necessidades da reciprocidade e da redistribuição, e os padrões institucionais e os princípios de comportamento ajustar-se-iam mutuamente. O autor aduz que, “enquanto a organização social segue a sua rotina normal, não há razão para a interferência de qualquer motivação econômica individual [...]. Numa

tal comunidade, é vedada a ideia do lucro” (POLANYI, 2000, p. 69).

Não é a economia, portanto, que estabelece o princípio da coesão social, mas a política e o princípio da justiça como redistribuição. Sob esse ponto de vista, em *Política* Aristóteles (1997) argumenta que o estadista deve procurar os meios de evitar que as massas se tornem excessivamente pobres, uma vez que essa é a principal causa da “fragilidade das democracias”. O autor defende que se deveriam

[a]cumular todos os excedentes das rendas públicas em um fundo e distribuí-lo entre os pobres, principalmente, se for possível, em quantias suficientes para a aquisição de uma pequena propriedade ou, se assim não o for, para servir de capital inicial em negócios ou na agricultura; se nem isso for possível, deve-se então distribuir o dinheiro de qualquer maneira (ARISTÓTELES, 1997, p. 219).

A seu ver, embora a propriedade devesse permanecer privada, sua finalidade seria comum, e o preparo das pessoas para tal forma de organização seria tarefa do legislador – da política, portanto. A justiça redistributiva e o uso comum dos bens externos têm como base o princípio da *philia*. Para Aristóteles (1997), a amizade e a justiça têm a mesma extensão. A forma mais genuína de justiça é uma espécie de amizade em razão da qual “quando as pessoas são amigas não têm necessidade de justiça, enquanto mesmo quando são justas elas necessitam de amizade, considera-se que a mais autêntica forma de justiça é uma disposição amistosa” (ARISTÓTELES, 1997, p. 309-310).

Rossi e Tierno (2009) lembram que, junto com os princípios de reciprocidade e simetria, características gerais de todas as comunidades antigas, surgiria um terceiro princípio, específico da *polis* grega, o da administração da *polis* (*oikonomia*). Referindo-se a esse “princípio da

domesticidade”, Polanyi (2000) destaca que ele concernia fundamentalmente à necessidade de produzir e armazenar para satisfazer às necessidades do grupo e não apenas às individuais ou domésticas próprias. Por essa razão, argumenta que “a necessidade de comércio ou de mercados não é maior do que no caso da reciprocidade ou da redistribuição”, o que explicaria por que Aristóteles insiste na produção para uso e não para o lucro: “assim, uma produção acessória para o mercado [...] não precisa destruir a autossuficiência doméstica, uma vez que a colheita seja reinvestida na fazenda, para sustento [...]. A venda dos excedentes não precisa destruir a base da domesticidade” (POLANYI, 2000, p. 73-74).

Destaque-se especialmente a concepção aristotélica de justiça distributiva e seu papel para o desenvolvimento justo da sociedade. O autor concebe a justiça em sentido geral (ético) e em sentido estrito. Em sentido amplo, considera justo tanto quem age de acordo com as normas sociais (*nomos*) quanto quem não deseja ter mais nem menos do que lhe cabe. A justiça distributiva diz respeito ao exercício da virtude na relação com os outros em toda a sua extensão. Há, porém, um sentido estrito de justiça, que diz respeito às ações em que se questionam relações de igualdade inerentes especificamente aos bens externos. A justiça distributiva restringe-se aos bens externos e consiste em não ter mais nem menos do que lhe é devido. Trata-se, pois, de não agir injustamente nem de sofrer injustiça, o que demanda um estado de equilíbrio entre o excesso e a falta. O injusto corresponde aqui a uma desigualdade em relação à justa medida atinente aos bens externos.⁴

Para Aristóteles (1992), a igualdade pode ser identificada de duas maneiras. A primeira, a justiça distributiva, concerne à igualdade entre pessoas de um grupo quanto à divisão dos bens externos relacionados ao tipo de associação de que fazem parte. Trata-se da igualdade geométrica relativa à quantidade de bens distribuída conforme o mérito de cada um ($A/B = C/D$). A segunda, a justiça retributiva, diz respeito à relação entre dano e reparação, crime e castigo. O que nela está em questão não são os atributos de uma pessoa para mensurar o seu mérito em comparação com o de outrem, mas o impacto da ação nos bens de outrem. A questão aqui é estabelecer a igualdade entre essa ação e uma ação correspondente aos seus bens. Ela se refere sobretudo a transações, danos e crimes. A justiça corretiva é orientada pela igualdade aritmética.

⁴ Nesse sentido estrito, a justiça subdivide-se em distributiva e restaurativa: “Uma das espécies de justiça em sentido estrito e do que é justo na acepção que lhe corresponde é a que se manifesta na distribuição de funções elevadas de governo, ou de dinheiro, ou de outras coisas que devem ser divididas entre os cidadãos que compartilham dos benefícios outorgados pela constituição da cidade [...]; a outra espécie é a que desempenha uma função corretiva nas relações entre as pessoas. Esta última se subdivide em duas: algumas relações são voluntárias e outras são involuntárias” (ARISTÓTELES, 1992, p. 95).

Há outro aspecto a ser considerado sobre a concepção de justiça em Aristóteles: a equidade. Justiça e equidade são a mesma coisa, mas esta é melhor, pois o equitativo não é o justo segundo a lei, mas “um corretivo da justiça legal” (ARISTÓTELES, 1992, p. 109). A equidade advém de que a lei – dada a sua generalidade – é incapaz de prever todas as situações concretas de sua aplicação justa. Essa limitação decorre de que “toda lei é de ordem geral, mas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta em relação a certos casos particulares” (ARISTÓTELES, 1997, p. 109). Nesses casos, é necessário estabelecer regras gerais para o justo, mas não é possível fazê-lo completamente. A lei leva em conta a maioria dos casos, mas sem ignorar a possibilidade de falha em razão dessa circunstância ou particularidade.

O equitativo é uma correção da lei quando ela é omissa devido a sua generalidade. Por conseguinte, segundo Aristóteles (1992, p. 109), “é correto, onde o legislador é omissos e falhou por excesso de simplificação, suprir a omissão, dizendo o que o próprio legislador diria se estivesse presente, e o que teria incluído em sua lei se houvesse previsto o caso em questão”. O equitativo seria uma forma superior de justiça, uma justiça do caso concreto, da experiência e da consciência da insuficiência da regra geral. Em suma, trata-se de uma acepção de justiça atenta às circunstâncias em que os indivíduos agem, ou seja, que procura partir do caso particular centrado nas ações e realizações dos indivíduos, pois leva em conta as singularidades em que elas acontecem.

Por ser uma forma superior de justiça e, assim, ocupar lugar de destaque no rol das virtudes morais, a equidade transcende qualquer forma de legalismo e de economicismo, inscrevendo-se como uma das dimensões mais marcantes do ideal aristotélico do *bem viver*. Pode-se presumir que ela traduziria à perfeição

o vínculo ético que articula *eudaimonia*, vida política, economia e justiça na filosofia prática aristotélica. Fundamentalmente, então, o ideal de justiça em Aristóteles conjuga três características essenciais – legalidade, igualdade e equidade – que conjuntamente contemplam, sob a perspectiva do seu significado e da sua efetividade, as condições essenciais para a tomada de decisões justas e das condições de vida com dignidade, sintetizadas como *bem viver* ou felicidade (*eidaimonia*).

3 Amartya Sen: liberdade, justiça e condições de escolha

Contemporaneamente, a questão das condições para *bem viver*, desenvolvidas por Aristóteles no marco de seu conceito de *eudaimonia*, é reatualizada por Sen com a concepção de *florescimento* das *capacitações* humanas, condição para o bem-estar e para a efetivação da justiça social. A esse respeito, vale destacar que são as condições para o exercício da liberdade no conjunto da obra de Sen que são o núcleo que orienta a avaliação do bem-estar, da ampliação das *capacitações* (*capabilities*), da condição de agente (autonomia) e a identidade ou objetivo das políticas públicas. Sinteticamente, para ser livre, uma pessoa precisa das condições necessárias para fazer as escolhas que considera importantes para a sua realização pessoal e integração social. Nessa dinâmica estão subordinados os diversos processos que são parte da rotina social, entre eles o Estado e os mercados. Com igual intensidade, nota-se que a compreensão de Sen sobre a identidade do ser humano como agente rompe as tentativas de classificá-lo em plano secundário como o fazem governantes insensíveis e os sistemas econômicos associados ao livre mercado como valor absoluto.

Essa dinâmica, seja conceitual, seja como indicativo de avaliação da justiça social, está no

conjunto das obras de Sen, em especial a mais conhecida, *Desenvolvimento como liberdade*, em que analisa as contradições contemporâneas. Se o crescimento econômico ofereceu à humanidade um nível de opulência inimaginável há pouco tempo, de outra perspectiva há o aumento com igual intensidade da privação, destituição e opressão no mundo (SEN, 2000, p. 9). A análise dessas contradições violentas e a busca de caminhos para a solução caracterizam a sua compreensão de justiça.

Especificamente sobre a identidade humana e as vias de superação dos principais dilemas sociais da atualidade, afirma: “A expansão da liberdade é vista, por essa abordagem, como o principal fim e o principal meio do desenvolvimento” (SEN, 2000, p. 10). O processo de construção de soluções para contradições como as enunciadas ou outras, em continuidade à herança aristotélica, está associado aos encadeamentos empíricos que criam condições para a liberdade individual, a participação social e o bem-estar. Nesse sentido, liberdade, justiça ou desenvolvimento em Sen não são apenas concepções racionais ou transcendentais. Elas estão associadas às condições de vida real, às oportunidades, aos recursos disponíveis, às ações dos governos, aos contextos locais ou nacionais e a outros atores sociais. Embora Sen, mesmo com sua formação em economia, não apresente métricas de análise fechadas, seus indicativos de avaliação e solução demonstram sua inserção no cotidiano das pessoas e seus contextos.

A destacada preocupação com o acesso à educação, à saúde, ao emprego e o valor da liberdade de comunicação e imprensa demonstram que “a justiça tem nome” e a injustiça é visível quando existe a negação desses direitos básicos. A imbricação entre as bases informacionais, o contexto de avaliação e a concepção de justiça é essencial para a compreensão dessa dinâmica, conforme Sen (2011, p. 377):

As penalizações diretas de uma fome coletiva são padecidas apenas pelo público e não pelo governo em exercício. Os governantes nunca passam fome. No entanto, quando um governo é responsável perante o público, e quando não há censura às notícias e a crítica pública, então o governo também tem um excelente incentivo para fazer tudo o que é possível para erradicar fomes coletivas.

A densidade da dinâmica da justiça está umbilicalmente relacionada à vitalidade da democracia, compreendida por Sen (2011) como governo por meio do debate público. Ou seja, não uma dependência exclusiva da arquitetura formal, eleições periódicas e voto da maioria, por exemplo, mas do conjunto de atores, instituições, valores e culturas que permeiam o cotidiano. Destaca-se o debate público, que, associado à qualidade das informações e da comunicação, são meios vitais para a reflexão pública.

3.1 Capacitações (*capabilities*) e liberdades

A avaliação das condições de justiça ou a sua efetivação em Sen está diretamente relacionada às condições de ampliação das capacitações (*capabilities*) humanas, ou seja, um conjunto de referências (materiais ou não), dependendo do contexto em que uma pessoa vive, das suas necessidades e das metas decisivas para seu bem-estar e inserção social⁵.

A abordagem das capacitações (*capabilities*) é uma alternativa aos critérios de avaliação

⁵O termo *capabilities* não tem correspondente preciso na língua portuguesa; as traduções são limitadas: *capacidades*, *capacitações* e até “capabilidades”. Adotou-se aqui *capacitações*, que retrata a origem aristotélica: capacidade de, condições efetivas para a realização, talentos que podem ser desenvolvidos ou como ideia de potência. A permanência do termo original *capabilities* demonstra a dificuldade tanto de compor o seu significado completo quanto de assinalar a riqueza de conteúdo inerente à expressão. Para uma explicação detalhada do sentido e da complexidade desse enunciado, ver Comim ([2021]) e Zambam (2014).

centrados no autointeresse, nos bens primários, no aumento da produção, nas garantias de funcionamento das instituições e nas referências exclusivamente transcendentais. Ao introduzir as condições para o exercício da liberdade, Sen redimensiona os vetores de justiça, especificamente os associados ao liberalismo de mercado e à centralidade da liberdade individual. De acordo com Sen (2000, p. 95),

[a] capacidade [*capability*] de uma pessoa consiste nas combinações alternativas de funcionamentos cuja realização é factível para ela. Portanto, a capacidade é um tipo de liberdade: a liberdade substantiva de realizar combinações alternativas de funcionamentos (ou, menos formalmente expresso, a liberdade de ter estilos de vida diversos). Por exemplo, uma pessoa abastada que faz jejum pode ter a mesma realização de funcionamento quanto a comer ou nutrir-se que uma pessoa destituída, forçada a passar fome extrema, mas a primeira pessoa possui um “conjunto capacitário” diferente da segunda (a primeira pode escolher comer bem e ser bem nutrida de um modo impossível para a segunda).

A referência ao jejum é simultaneamente simbólica e empírica para retratar a sujeição da liberdade às reais condições para as tomadas de decisão, isto é, para a qualidade das escolhas. Sendo o jejum um valor importante em determinado contexto ou para os membros de uma instituição ou grupo, eles precisam ter alimentos à disposição para escolher se praticam o jejum ou não naquele período, ou agem em vista de uma causa. Então, essa ação tem sentido para a realização pessoal e o pertencimento a uma comunidade. Diferente é a situação dos que precisam alimentar-se porque é uma necessidade básica de sobrevivência; não podem realizar qualquer escolha porque não dispõem de meio algum para isso. Essa situação gera consequências inimagináveis.

Logo, para uma decisão livre são necessários os meios para tomá-la. Uma escolha livre está relacionada a distintas referências que compreendem características e desejos pessoais, filiação cultural, estrutura física, talentos naturais, condições geográficas e outros nos quais os indivíduos estão inseridos. É nesse espaço de avaliação que a dependência de acesso à renda ou bens demonstra ser insuficiente.

A ampliação das capacitações depende de um conjunto de funcionamentos representativos do que uma pessoa considera importante para a sua vida, sejam elementares, sejam complexos. Sobre funcionamentos (*funcionings*) Sen (2001, p. 79) esclarece que

[o] bem-estar de uma pessoa pode ser concebido em termos de qualidade (a “bem-dade” [*well-ness*], por assim dizer) do “estado” da pessoa [*the person’s being*]. Viver pode ser visto como consistindo num conjunto de “funcionamentos” inter-relacionados, que compreende, estados e ações (*being and doing*). A realização de uma pessoa pode ser concebida, sob este aspecto, como o vetor de seus funcionamentos.

A conexão entre o exercício da liberdade e a disposição de referências alternativas cria condições para as escolhas. A complexidade desse contexto é retratada por Sen no conjunto da sua obra, especificamente quando afirma que “[o]s funcionamentos valorizados podem variar dos elementares, como ser adequadamente nutrido e livre de doenças evitáveis, a atividades ou estados pessoais muito complexos, como participar da vida da comunidade e ter respeito próprio” (SEN, 2000, p. 95). A abordagem das capacitações é uma referência básica para a avaliação da justiça. Logo, injusta é uma sociedade que nega aos seus membros os meios necessários para fazerem as escolhas que consideram importantes para o estilo de vida que valorizam.

Especificamente sobre a liberdade, mencione-se a importância da liberdade individual, das liberdades substantivas e das liberdades instrumentais. Para a avaliação da justiça mais especificamente, essa complexidade supõe remover a causa das injustiças evitáveis, em que se destacam simbolicamente as tiranias, a fome e o analfabetismo. Além da importância das liberdades individuais, o aspecto crucial da “liberdade substantiva é que a liberdade não é apenas a base da avaliação de êxito e fracasso, mas também determinante principal da iniciativa individual e da eficácia social” (SEN, 2000, p. 33). A liberdade é essencial para a participação social ativa.

3.2 Capacitações (*capabilities*) e condição de agente (*agency*)

Para avaliar as condições de justiça e ampliação das capacitações – ou seja, das liberdades –, é indispensável a percepção das condições reais para a tomada de decisões com autonomia, especificamente em contextos caracterizados por violências, desigualdades e controle do debate público ou da livre expressão dos meios de comunicação. A condição de agente na abordagem de Sen é marcante para a superação de graves injustiças causadas por concepções morais tradicionais e errôneas ou por outras formas de anulação da liberdade de escolha.

Segundo Sen (2001, p. 103),

[a] realização da condição de agente de uma pessoa refere-se à realização dos objetivos e valores que ela tem razão para buscar, estejam eles conectados ou não ao seu próprio bem-estar. Uma pessoa como agente não necessita ser guiada somente pelo seu próprio bem-estar, e a realização da condição de agente refere-se ao seu êxito na busca da totalidade de seus objetivos e finalidades considerados (*considered*).

A condição de agente da pessoa conecta-se a inúmeras referências que contribuem eficazmente para que ela tenha condições de escolher entre diversas opções. Nesta parte em específico, é indispensável sublinhar a insistência de Sen (2001), nas suas proposições, em que a condição de agente de uma pessoa não depende prioritariamente do seu bem-estar, mas há uma relação de interdependência. A dependência do bem-estar é limitada e insuficiente por diversas razões, mas especialmente porque as motivações para as escolhas, uma pessoa tem um conjunto de referenciais mais amplos do que a busca pelo seu próprio bem-estar. O ser humano, retomando a assertiva de Aristóteles, vive em comunidade, a sua atuação política tem como espaço a cidade (comunidade) onde vive. No contexto dessa exposição, assinala-se, mesmo de forma pontual, a influência de Adam Smith que, com igual percepção, destaca o ser humano na sua

capacidade e necessidade de estabelecer relações com os demais, o que constitui parte do sentido da sua atuação no mundo.⁶

É notório o distanciamento de Sen das abordagens utilitaristas, transcendentais e associadas à dependência de bens primários como referencial único. A escolha das capacitações (*capabilities*), que conjuga bem-estar e os talentos individuais para expressar a liberdade de escolha (autonomia), reforça o caráter histórico e contextual das convicções de Sen, especificamente quando contempla as diversas filiações culturais de uma pessoa, as condições geográficas em que vive, simultaneamente à necessidade de superação das graves mazelas que impedem a equidade social como a fome, o analfabetismo endêmico, o racismo e o tratamento discriminatório de mulheres e minorias. Situações dessa natureza obstam o alcance dos objetivos de vida ou do próprio bem-estar.

Em relação ao desenvolvimento que tem a liberdade como eixo norteador, o professor Flávio Comim destacou o sentido da condição de agente para as mulheres, especialmente aquelas em contextos de graves desigualdades e violência, quando define a acepção de Sen: “Sem mulheres não há desenvolvimento” (COMIM, [2021]). A condição de agente da mulher ou o seu empoderamento tem repercussão sobre o conjunto da sociedade, seja pelo seu papel simbólico, seja pela sua capacidade de influenciar os demais. A título de exemplo, vale conhecer as mudanças significativas operadas pelo Programa Bolsa Família no Brasil, em período recente, cujos benefícios eram recebidos e geridos pelas mulheres. A atuação propositiva e transformadora das mulheres, especialmente as mais vulneráveis, cujas pesquisas de Sen são mundialmente reconhecidas, atestam a relevância da afirmação: “pois o papel de uma pessoa

como ‘agente’ é fundamentalmente distinto do papel dessa mesma pessoa como ‘paciente’ (embora não independente desse último papel)” (SEN, 2000, p. 221).

O bem-estar depende das condições reais para o exercício da liberdade, ou seja, livre é uma pessoa que atua na condição de agente e pode influenciar o seu entorno e a comunidade de suas relações. O agente atua na comunidade como o espaço da construção da sua identidade e autonomia; ele é um *ser-no-mundo* como agente político que decide.

3.3 Capacitações e democracia

A concepção de democracia em Sen está em conexão com as condições de escolha que têm os cidadãos como membros ativos da sociedade e a sua vitalidade está no fato de fazer parte da razão pública: “Já que a ideia da capacidade está ligada à liberdade substantiva, ela confere um papel central à aptidão real de uma pessoa para fazer diferentes coisas que ela valoriza” (SEN, 2011, p. 287). Nesse sentido, destacam-se as políticas públicas como instrumentos essenciais de reversão das situações que impedem as escolhas livres.

Relaciona-se a essa compreensão de democracia como governança pelo debate ou por meio da argumentação pública, a inserção dos diversos atores sociais (pessoas, organizações, mercados e instituições) que fomentam a dinâmica social, em especial os processos de participação e decisão com transparência. A compreensão de Sen sobre democracia não está atrelada a estruturas formais (decisões por maioria, eleições periódicas ou instituições fortes), não depende exclusivamente delas nem sequer as considera menos importantes. A compreensão de Sen refere-se ao seu valor substantivo. Como a ampliação das capacitações depende do dinamismo das democracias, o autor conclui: “A

⁶ A esse respeito, ver Smith (1999).

importância da democracia reside, como procuramos mostrar, em três virtudes distintas: (1) sua importância intrínseca, (2) suas contribuições instrumentais e (3) seu papel construtivo na criação de valores e normas” (SEN, 2000, p. 185). Essas virtudes da democracia são referências seguras para sua vitalidade.

O quão determinante é o processo de participação para as sociedades complexas e plurais como a brasileira é um dos reconhecimentos que contribui para o seu desenvolvimento, assim como a percepção de que o seu dinamismo precisa chegar a todos, especialmente aos mais distantes. Atualmente, a distância não é apenas territorial, mas tecnológica, que supõe a qualidade da informação e o contingente de excluídos que povoam o meio urbano, ladeando as instituições democráticas. Sen reconhece que sem a solução dessas situações perversas a democracia perde seu vigor.⁷ As desigualdades injustas são as maiores ameaças à democracia.

O reconhecimento da grandeza da ideia de democracia e sua trajetória através da história precisa ser sentida no cotidiano, funcionar para a vida das pessoas e solucionar os seus problemas concretos. As suas instituições não são dispositivos mecânicos, não são dotadas de validade perene. Os partidos políticos e agremiações são meios importantes, não os únicos. Embora vitais, as eleições demonstram cada vez mais a sua fraqueza elegendo desde ditadores de forma ininterrupta até aventureiros que se tornam seus inimigos ferozes. Pode-se afirmar com Sen (2000, p. 186) que,

[p]or mais valiosa que a democracia seja como uma fonte fundamental de oportunidade social (reconhecimento que requer uma defesa vigorosa), existe ainda a necessidade de examinar os caminhos e os meios para fazê-la funcionar bem, para realizar seus potenciais.

O direito à ampla liberdade na democracia inclui a atuação dos mercados, que para Sen (2000) são expressão das liberdades substantivas das pessoas.⁸ Entretanto, sabendo que o simples acesso a bens é um indicador limitado para a avaliação das capacitações ou das condições de justiça, Sen não apresenta uma visão ingênua desse mecanismo poderoso e atuante no cotidiano das sociedades: “O papel desempenhado pelos mercados tem de depender não só do que eles podem fazer, mas também do que lhes é permitido fazer” (SEN, 2000, p. 145). Nessa abordagem, a legitimidade dos mercados depende de sua capacidade de transformar bens em capacitações ou condições de bem-estar.

⁷ Uma análise empírica detalhada e profunda sobre essa realidade controversa, contraditória e ameaçadora para a democracia e, especialmente para a população, encontra-se em Drèze e Sen (2015).

⁸ A esse respeito, ver Comim ([2021]).

4 Considerações finais

O percurso argumentativo visou tematizar a referência sobre as condições de justiça ao resgatar a herança de Aristóteles como matriz do pensamento de Sen na abordagem das capacitações (*capabilities*). O ponto de partida foi o vínculo sistemático estabelecido por Aristóteles entre ética, economia e justiça. O passo seguinte foi explorar a relação entre liberdade, justiça e condições de escolha em Sen. A abordagem das capacitações, com suas origens na tradição aristotélica e reconhecida atualização na teoria da justiça de Sen, explicitou o modo como ela oferece as referências para a análise crítica, contextualizada e profunda das causas e consequências da perversidade das injustiças evitáveis para a realização humana e a respectiva inserção no mundo: participar ativamente da sociedade desde as primeiras relações até as formas de decisão mais importantes. De outra perspectiva, auxilia a construção de alternativas de superação das graves contradições que assolam a humanidade – simbolicamente, o correto destino dos bens (Aristóteles) e a perversa realidade do aumento e da produção de bens sem precedentes junto ao aumento da fome no mundo (Sen).

O retorno do Brasil ao Mapa da Fome é uma escolha política inserta nesse contexto. Outras situações graves também se vinculam a ela. A mãe de família, mesmo com boas condições de acesso aos bens necessários para os seus, é impedida de circular livremente na sua cidade por causa da tradição cultural, a mulher vítima de violência familiar que reside num bairro de classe média, a mulher negra em situação de rua e o jovem que gostaria de ser músico, mas não pode comprar o violão – guardam uma similaridade assustadora. Todos são vítimas de graves desigualdades injustas e veem impedida a ampliação das suas capacitações.

Na mesma linha, a crise que abala as democracias na atualidade, seus fundamentos e sua prática cotidiana – formal e institucional – encontra na abordagem das capacitações um referencial para a sua renovação, mediada pelas tecnologias de comunicação e informação, meios privilegiados de fomento à participação e ao exercício concreto das liberdades substantivas e da condição de agente de cada cidadão. Com efeito, as condições de justiça precisam ser percebidas no cotidiano das pessoas e no equilíbrio da arquitetura social. Quando chega a todos, a democracia torna possível a liberdade de escolha, a expressão da vontade, o debate público e a superação das graves desigualdades que impedem a ampliação das capacitações e o exercício da condição de agente. A equidade social contempla essa relação de simetria entre os atores políticos, a vitalidade institucional e as condições reais para a convivência tolerante e justa de forma a prevenir e combater as desigualdades evitáveis.

Sobre os autores

Neuro José Zambam é doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil; professor dos programas de graduação, especialização e pós-graduação em Direito da Faculdade Meridional, Passo Fundo, RS, Brasil; estágio de pós-doutorado em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, Brasil, e na Università Mediterranea di Reggio Calabria, Régio Calábria, Itália.
E-mail: neurojose@hotmail.com

Ângelo Vitório Cenci é doutor e pós-doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil; professor da Universidade de Passo Fundo (UPF), Passo Fundo, RS, Brasil; coordenador do Núcleo de Pesquisas em Filosofia e Educação (Nupefe) e o Grupo de Estudos em Ética, Democracia e Educação (Geede) da UPF, Passo Fundo, RS, Brasil.
E-mail: angelo@upf.br

Como citar este artigo

(ABNT)

ZAMBAM, Neuro José; CENCI, Ângelo Vitório. A abordagem das capacitações (*capabilities*) e o exercício das liberdades: referências em Aristóteles e Amartya Sen. *Revista de Informação Legislativa*: RIL, Brasília, DF, v. 59, n. 236, p. 55-71, out./dez. 2022. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/59/236/ril_v59_n236_p55

(APA)

Zambam, N. J., & Cenci, A. V. (2022). A abordagem das capacitações (*capabilities*) e o exercício das liberdades: referências em Aristóteles e Amartya Sen. *Revista de Informação Legislativa: RIL*, 59(236), 55-71. Recuperado de https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/59/236/ril_v59_n236_p55

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 1992.

_____. *Política*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 1997.

ARISTOTE. *Les grands livres d'éthique: la grande morale*. Traduit du grec par Catherine Dalimier. Paris: Arléa: diff. le Seuil, 1995. (Poche-Retour aux Grands Textes, 12).

COMIM, Flavio. *Além da liberdade: anotações críticas do Desenvolvimento como liberdade de Amartya Sen*. [S. l.: s. n., 2021]. *E-book*.

DRÈZE, Jean; SEN, Amartya. *Glória incerta: a Índia e suas contradições*. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes e Laila Coutinho. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Tradução de Fanny Wrobel. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

ROSSI, Miguel Angel; TIERNO, Patricio. A dimensão econômica da teoria política aristotélica. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 77, p. 179-204, 2009. DOI: <https://>

doi.org/10.1590/S0102-64452009000200006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/k9mgybc8W9hy97sKbWNM3tK/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 22 ago. 2022.

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

_____. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta; revisão técnica de Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Desigualdade reexaminada*. Tradução e apresentação de Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais* [...]. Biografia crítica por Dugald Stewart. Tradução de Lya Luft; revisão de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Paidéia).

ZAMBAM, Neuro José. A teoria da justiça de Amartya Sen. As capacidades humanas e o exercício das liberdades substantivas. *EPISTEME NS*, [s. l.], v. 34, n. 2, p. 47-70, 2014. Disponível em: http://ve.scielo.org/scielo.php?pid=S0798-43242014000200004&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 22 ago. 2022.