

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Lei, justiça e razão prática em Aristóteles**

Paulo Baptista Caruso MacDonald

Porto Alegre

2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Lei, justiça e razão prática em Aristóteles**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck

Porto Alegre

2010

## AGRADECIMENTOS

O meu interesse pela Filosofia do Direito começou com as aulas de História do Pensamento Jurídico do Professor Cláudio Michelin, no segundo semestre de 2001. Depois desse impulso inicial, participei de seu grupo de pesquisa Filosofia e Direito Privado, o qual se mostrou o ambiente propício para formar amizades filosóficas duradoras. Agradeço ao Cláudio e aos colegas do Grupo pelo papel decisivo na minha escolha pela carreira acadêmica, em especial a Mateus Baldin, com quem muito debati o tema da justiça em Aristóteles.

As portas do Departamento de Filosofia da UFRGS foram-me abertas em 2004 pelo Professor Paulo Faria, cuja disciplina de Introdução à Filosofia é famosa por aliciar alunos de outros cursos à vida filosófica. Não poderia ter recebido convite melhor à filosofia.

No ano seguinte, comecei a acompanhar as aulas do Professor Balthazar Barbosa Filho e reconheci nelas meu ideal regulador de como se deve fazer filosofia a partir da leitura dos clássicos. Depois disso, tive a honra de ser orientado por ele nos dezoito primeiros meses de mestrado, até o seu trágico desaparecimento em agosto de 2007. Suas lições de generosidade e honestidade intelectual ficarão guardadas em mim para sempre.

O Professor Alfredo Storck assumiu a minha orientação com uma atenção ao meu desenvolvimento intelectual que foi muito além dos limites desta dissertação. Sua dedicação fez com que eu adquirisse confiança para executar o projeto concebido com o Prof. Balthazar. Seu método instigou-me a buscar sempre uma formulação mais clara de minhas ideias, ensinando-me muito sobre como trabalhar em filosofia. Pela sua importância na minha formação e, sobretudo, pela amizade, agradeço ao Alfredo.

Gostaria igualmente de agradecer:

aos professores, funcionários e colegas do Departamento e do PPG de Filosofia da UFRGS, pelo comprometimento na busca da excelência acadêmica e pela atmosfera de amizade e cooperação.

ao CNPq, pela bolsa de mestrado que forneceu suporte financeiro a esta pesquisa.

a Lucas Bortolozzo, companheiro de estudo de filosofia desde os tempos de Faculdade de Direito, pela amizade, pelas nossas discussões e pela sua grande participação neste trabalho.

a Priscilla Spinelli, por sua dedicação aos seus irmãos aristotélicos mais novos em nossos grupos de estudo, os quais por vezes também contaram com a valiosa colaboração

de Marina dos Santos.

aos amigos de toda vida Antônio Tovo Loureiro e Luciano Da Ros, pelo importante papel que tiveram em resgatar-me da reflexão filosófica para beber vinho e jogar gamão, e por compartilharem as mesmas preocupações com os rumos do ensino jurídico no Brasil.

ao meu Pai e à minha Mãe, por terem me transmitido o seu amor pelas coisas humanas, o qual moveu a redação desta dissertação.

ao André e à Laurinha, por tudo aquilo que ensinaram ao irmão menor.

à Páti, companheira *muy auténtica*, por recriar a vida *à notre image*.

## SUMÁRIO

Introdução.....	6
PARTE I – A virtude da justiça.....	12
1 Racionalidade e ordenação dos desejos com vistas ao bem supremo.....	13
2 A definição de virtude moral.....	29
2.1 Primeiras considerações sobre a noção de disposição.....	30
2.2 Requisitos da ação virtuosa.....	31
2.3 O gênero das disposições.....	33
2.4 Voluntariedade e escolha.....	34
2.5 A noção de mediania.....	36
2.6 O papel da prudência.....	39
2.7 Epílogo: algumas considerações sobre a virtude e o seu aprendizado.....	46
3 Os sentidos de justiça e sua relação com as demais virtudes morais.....	48
3.1 O sentido amplo de justiça.....	50
3.2 O sentido estrito de justiça.....	55
3.3 As divisões da justiça em sentido estrito: a justiça distributiva e a justiça corretiva.....	57
3.4 Justiça, reciprocidade e comensurabilidade.....	61
3.5 Epílogo: justiça e bem do outro.....	64
PARTE II – A justiça política.....	65
4 A primazia do justo político.....	66
4.1 A lei e a igualdade entre os homens livres.....	66
4.2 A autossuficiência como o fim natural da pólis.....	70
5 O justo político entre natureza e convenção.....	76
6 Perspectivas do justo legal: o universal e o particular.....	87
6.1 A justiça na elaboração das leis: o legislador justo .....	89
6.2 A justiça na aplicação das leis: o juiz justo.....	94
Conclusão.....	101
Referências bibliográficas.....	103

## INTRODUÇÃO

Em linhas gerais e sem a pretensão de fazer mais justiça aos autores que serão mencionados do que lhes faz o modo como suas teorias são difundidas, podemos identificar três posições emblemáticas acerca das relações entre lei, justiça e razão prática desde o século XIX.

A primeira delas seria a sustentada pelos adeptos da Escola da Exegese, constituída pelos estudiosos do Código de Napoleão. Tal Escola considerava a lei como a positivação pela autoridade política legítima de um sistema completo para regular as relações de justiça entre cidadãos enquanto indivíduos privados, sendo tal sistema deduzido *more geometrico* da natureza humana. A lei positiva, produto da razão humana sancionado pela vontade soberana, previa a solução pertinente para todos os casos, bastando ao juiz pronunciar as suas palavras frente ao caso concreto, em uma realização mecânica da tarefa de transformar a norma geral em uma norma para o caso particular<sup>1</sup>.

Até onde essa caracterização caricatural da Escola da Exegese corresponder à verdade dos fatos, é evidente a sua inadequação para descrever o direito tal como o entendemos e o praticamos. Mais plausíveis foram as teorias de jusfilósofos positivistas como Hans Kelsen e Herbert Hart, que reconheciam um duplo limite inerente à lei: em primeiro lugar, não há nenhuma relação necessária entre direito positivo e justiça, consistindo questões inteiramente independentes aquela sobre a validade de uma norma em um sistema positivo e aquela sobre o seu caráter justo ou injusto; em segundo lugar, os termos da lei permitem uma ampla gama de interpretações, não sendo possível a transmissão mecânica da vontade do legislador, que tudo regula, para a solução do caso concreto, conforme almejava a Escola da Exegese. Rompidos os laços entre lei e justiça, a noção de razão prática não encontra espaço na determinação da melhor decisão dentre as possibilidades abertas pela lei, cabendo ao arbítrio do juiz dar a palavra final na escolha entre alternativas igualmente aceitáveis do ponto de vista do direito positivo<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> FASSÒ, Guido. *Storia della filosofia del diritto*. Bologna: Il Mulino, 1970, v. III, p. 26-30.

<sup>2</sup> KELSEN, Hans. *Reine Rechtslehre*. Wien: Franz Deuticke, 1960, p. 350-352; HART, H. L. A. *The concept of law*. New Delhi: Oxford University Press, 2002, p. 124-154. Sobre a relação entre positivismo e voluntarismo judicial, ver LOPES, José Reinaldo de Lima. Entre a teoria da norma e a teoria da ação. In: STORCK, Alfredo Carlos; LISBOA, Wladimir Barreto (orgs.). *Norma, moralidade e interpretação: temas de filosofia política e do direito*. Porto Alegre: Linus, 2009, p. 53, 70. O Prof. José Reinaldo, no entanto, ressalva que Hart teve um papel central em deslocar a descrição do direito da norma para o ponto de vista interno, ainda que meramente teórico e descomprometido em razão da tese da separação entre direito e moral: “Hart foi talvez uma espécie de Moisés da filosofia jurídica contemporânea: trouxe-nos até a fronteira da terra prometida da razão prática, sem entrar nela, avistando-a de longe.” (*idem*, p. 62)

Essa ampla margem à discricionariedade judicial concedida pelo positivismo jurídico foi duramente criticada por Ronald Dworkin<sup>3</sup>. Certamente não estariam todos os casos decididos de antemão pelas palavras da lei, mas isso de modo algum implica que não haja uma única solução que a correta interpretação da concepção de justiça contida no direito positivo forneça ao caso concreto. Afinal, mesmo com respeito a casos controvertidos, reconhecemos posições bem ou mal fundamentadas, e o fato de haver duas soluções entre si incompatíveis que nos pareçam igualmente razoáveis não determina que nenhuma das duas seja a correta, assim como não se infere do fato de ignorarmos a nossa distância em relação à lua que não estejamos a uma distância precisa dela. Relegar a decisão de casos difíceis ao arbítrio judicial, eliminando a possibilidade de criticá-las enquanto aplicação do direito (os positivistas admitiriam críticas apenas de caráter moral), equivaleria a arruinar o papel que um sistema jurídico exerce em uma democracia, sendo usurpada pelo juiz a função do legislador. Por mais que alguns positivistas admitissem que um sistema jurídico possa incluir regras morais<sup>4</sup>, a independência conceitual entre direito e justiça pregada por eles impediria que o raciocínio prático requerido para lidar com os casos particulares em sua complexidade pudesse ser incorporado: as tais regras morais admitidas no sistema jurídico, para gozar de alguma objetividade e eliminar o arbítrio, teriam que provir de alguma outra fonte social, tal como os costumes ou a moralidade socialmente compartilhada, já que não é possível a uma regra estabelecer o seu próprio critério de aplicação (o que constituiria a tarefa da razão prática).

A crítica de Dworkin ao positivismo jurídico, sintetizada acima em termos que não são os seus, é um exemplo significativo da mudança assinalada por José Reinaldo de Lima Lopes de um modo de pensar o direito a partir da teoria da norma para um outro baseado na teoria da decisão<sup>5</sup>. Essa variação é motivada pela crença de que o fenômeno jurídico só é compreendido em toda sua complexidade se for analisado o procedimento deliberativo que resulta na decisão do caso concreto. Entretanto, a preocupação não reside em descrever como os julgadores costumam comportar-se no exercício de sua atividade, mas sim naquilo que corresponderia ao desempenho excelente da deliberação judicial.

O presente trabalho foi instigado pelo entendimento de que o modo como

---

<sup>3</sup> Ver especialmente: DWORKIN, Ronald. *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978, cap. 4 e 13; *A matter of principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, cap. 5; *Law's empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

<sup>4</sup> HART, H. L. A., *op. cit.*, p. 204-205.

<sup>5</sup> LOPES, José Reinaldo de Lima, *idem*, p. 43-44.

Aristóteles concebeu as relações entre lei, justiça e razão prática há mais de vinte séculos pode lançar luz sobre o debate contemporâneo. Afinal, opondo-se a Platão, ele legou à filosofia a distinção entre o uso teórico e uso prático da razão, que acompanhou a mudança do objeto da filosofia moral da contemplação da ideia de bem para a análise do bem atingível pela ação humana, e a noção de justiça como um atributo das relações entre indivíduos, atribuindo um sentido metafórico à justiça entendida como harmonia entre as partes da alma humana, o que é exposto na *República*<sup>6</sup>.

Por outro lado, o alegado formalismo presente nas ideias de Aristóteles sobre a justiça, em vez de rebaixar a sua teoria a um conjunto de fórmulas vazias tal como o denunciou Kelsen<sup>7</sup>, permite àquele que hoje se dedica a estudar o seu pensamento ético-político encontrar em sua obra um plano teórico de análise conceitual que é, em grande medida, independente de suas teses mais substanciais, algumas dentre as quais repulsivas a olhos modernos (como a defesa da existência de relações naturais de submissão entre senhor e escravo, e entre homem e mulher).

Apesar da fecundidade que se acredita poder ter o exame da lei e da justiça em Aristóteles com o pano de fundo de sua concepção de razão prática, há uma tendência dos comentadores contemporâneos em negligenciá-lo. Alguns nem ao menos referem-se à justiça em suas exposições da filosofia prática aristotélica<sup>8</sup>; outros o fazem de uma forma filosoficamente desinteressante, seja por conferirem peso demasiado a questões históricas<sup>9</sup>, seja por interpretarem o Livro V da *Ética Nicomaqueia*, que constitui o cerne da teoria aristotélica da justiça, isoladamente, não se preocupando em explicitar as relações entre as teses com respeito à lei, à justiça e à razão prática dispersas em vários tratados<sup>10</sup>. Por fim, a mais célebre e rigorosa reconstrução do pensamento jurídico aristotélico-tomista nos termos do debate contemporâneo, a obra *Natural law and natural rights* de John Finnis, confere ênfase excessiva a concepções abstratas das formas básicas de bem humano e dos requisitos básicos da razoabilidade prática, em contraste com a importância que Aristóteles dá à experiência e à educação dos sentimentos para a correta avaliação das circunstâncias

<sup>6</sup> KRAUT, Richard. *Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 100.

<sup>7</sup> KELSEN, Hans. A doutrina da justiça de Aristóteles. *O que é justiça?* São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 127.

<sup>8</sup> Conforme reclama KRAUT, Richard, *op. cit.*, p. 98-101.

<sup>9</sup> O exemplo mais notável é JOACHIM, H. H. *Nicomachean ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1951.

<sup>10</sup> Um exemplo recente dessa tendência encontra-se em: YOUNG, Charles M. Aristotle's justice. In: KRAUT, Richard (ed.). *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 179-197.



particulares da ação<sup>11</sup>.

O objetivo desta dissertação é propor uma reconstrução alternativa do pensamento jurídico de Aristóteles mais rente ao texto desse filósofo, visando explicitar sua concepção de direito como um empreendimento da razão prática. Para isso, dividiu-se a exposição em duas partes. A primeira pretende apresentar como a virtude da justiça se encaixa no plano geral da ética aristotélica; a segunda, a sua aplicação propriamente jurídica, sob o título *justiça política*, mais adequado ao vocabulário aristotélico.

A primeira parte desenvolve-se em três capítulos. No primeiro deles, são examinadas as noções mais fundamentais da ética aristotélica, a saber: (1) que toda ação e escolha visam a um bem; (2) que a razão cumpre um papel não apenas instrumental na escolha e, conseqüentemente, na ação; (3) que todos os bens encontram-se ordenados por um bem supremo; e (4) que esse bem supremo consiste na atividade da alma em acordo com a virtude.

O segundo capítulo analisa a definição aristotélica de virtude como “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como delimitaria o prudente” (EN II.6.1106a36-1107a2). Nas seções do capítulo, examinam-se um a um os elementos que compõem essa definição – a noção de disposição (2.1 e 2.3), a de escolha deliberada (2.4), a de meio-termo (2.5) e a de prudência (2.6) –, bem como a relação que eles guardam entre si (especialmente na seção 2.2, que expõe os requisitos da ação virtuosa). Por fim, na seção 2.7, à guisa de epílogo, retomam-se alguns dos traços do conceito de virtude para tecer considerações sobre como se aprende a ser virtuoso e o papel que a legislação pode ter nisso.

O terceiro capítulo versa sobre os sentidos de justiça e sua relação com as demais virtudes morais. Ao tratar da justiça no Livro V da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles aponta para um sentido amplo e um outro estrito de justiça. As primeiras duas seções do capítulo são dedicadas a examinar cada uma dessas acepções de justiça e sua relação com as demais virtudes. Na seção 3.3, será apresentada uma dicotomia existente no interior do sentido estrito de justiça: a divisão das relações de igualdade com respeito a bens externos em relações de justiça distributiva e justiça corretiva. Na seção 3.4, serão enfrentadas algumas questões pertinentes à relação entre o sentido estrito de justiça e as ideias de reciprocidade

---

<sup>11</sup> FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. New York: Oxford University Press, 1980, cap. III-V.

e de comensurabilidade de valor, dando-se ênfase ao papel que tais noções cumprem na vida em comunidade.

A segunda parte do trabalho inicia com a caracterização da especificidade da justiça na esfera política. No quarto capítulo, a primazia da justiça nas relações entre concidadãos sobre as demais relações de justiça é analisada sob um duplo aspecto: na seção 4.1, atentando-se ao fato de apenas na comunidade política haver lei propriamente dita para determinar as igualdades aritmética (justiça corretiva) e geométrica (justiça distributiva) entre os indivíduos; na 4.2, mostrando-se que, em um certo sentido, o bem supremo para seres humanos depende por natureza da cidadania.

Tendo sido explicitadas as conexões naturais entre bem humano e justiça política no capítulo 4, o capítulo 5 atém-se a uma dicotomia presente no interior do justo político, a saber, aquela que distingue o justo legal do justo por natureza. Será primeiramente qualificado o sentido conforme o qual se pode dizer que existe um justo natural, para depois proceder-se ao exame do modo como o justo legal se relaciona com o justo natural.

O capítulo 6 inicia com a exposição do seguinte problema: se a ação ocorre em circunstâncias particulares e o padrão de determinação do justo meio para cada caso é a escolha do prudente, que, consoante se verá no capítulo 2, é capaz de bem deliberar considerando as peculiaridades da situação que se lhe apresenta, por que então conferir na esfera política a autoridade máxima à lei, a qual considera a ação abstraindo muitas de suas circunstâncias? A partir desse problema, a excelência nas deliberações concernentes ao justo legal é tratada em suas duas perspectivas: a do legislador, que trabalha com a perspectiva do geral (seção 6.1), e a do juiz, cuja função é aplicar a lei ao caso particular (seção 6.2). Tais perspectivas, tomadas em conjunto, representam as duas fases distintas de um único empreendimento da razão prática na matéria que diz respeito à justiça política, ou – preferiríamos falar modernamente – ao direito.

#### Nota sobre o uso das obras de Aristóteles

O tratamento mais extenso e sistemático da justiça encontra-se no Livro V da *Ética Nicomaqueia*, que é um dos três livros compartilhados com a *Ética Eudêmia*, na qual ocupa a posição de Livro IV. Há divergência entre especialistas sobre qual das duas obras seria a anterior – a grande maioria acredita na anterioridade da *Ética Eudêmia* – e a qual obra pertenceria originalmente o tratado da justiça. Encontra-se para além dos limites deste

trabalho entrar nessa discussão: optamos por construir nosso argumento com base na *Ética Nicomaqueia*, por entender que ela constitui a contribuição maior de Aristóteles à filosofia moral.

Não se pode ignorar que as passagens concernentes à justiça do primeiro livro da *Retórica*, texto de autoria de Aristóteles, são por vezes dificilmente compatibilizáveis com os ensinamentos expressos na *Ética Nicomaqueia*. Acataremos o parecer de alguns estudiosos de Aristóteles<sup>12</sup>, que apontam como razão da discrepância a diferença de função entre ambas as obras: o Livro V da *Ética Nicomaqueia* tem como objeto uma investigação científica acerca da justiça; o Livro I da *Retórica*, conforme se encontra explicitado nos seus capítulos iniciais, visa fornecer argumentos para as partes em um litígio judicial usarem em seu benefício (Ret. I.1-3). A função desse último, portanto, é muito mais de ensinar a convencer um determinado tipo de interlocutor do que a de elucidar as questões relativas à justiça. Por essa razão, a *Retórica* será invocada apenas subsidiariamente à *Ética Nicomaqueia*.

Quanto à tradução do texto grego, a carência de uma edição confiável da *Ética Nicomaqueia* em língua portuguesa recentemente foi suprida com a publicação do trabalho do Prof. Marco Zingano relativo à parcela da obra por ele destacada como *Tratado da virtude moral* (I.13 a III.5). Parte significativa do nosso argumento aproveita os benefícios trazidos por essa tradução. Porém, no tratamento de outras obras de Aristóteles, utilizamos preferencialmente a tradução inglesa de W. D. Ross e a italiana de Carlo Natali do restante da *Ética Nicomaqueia*, e as traduções constantes na edição de Jonathan Barnes das obras completas de Aristóteles (Oxford Revised Translation). Da Oxford Revised Translation também adotamos a divisão de capítulos, a qual, em muitos casos, é discrepante em relação àquela adotada nas traduções de Natali e Zingano.

---

<sup>12</sup> SALOMON [SHELLENS], Max. Aristotle on natural law. *Natural law forum*, Notre Dame, v. 4, n.1, p. 72-100, 1959, p. 79-81; SALOMON [SHELLENS], Max. *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*. Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgeversmij N. V., 1937, p. 62; AUBENQUE, Pierre. La loi selon Aristote. *Archives de philosophie du droit*, Paris, t. 25, p. 147-157, 1980, p. 152-153; BRUNSCHWIG, Jacques. Rule and exception: on the Aristotelian theory of equity. in: FREDE, Michael; STRIKER, Gisela (ed.). *Rationality in Greek thought*. New York: Oxford Clarendon Press, 1996, p. 141-142; ZANETTI, Gianfrancesco. *La nozione di giustizia in Aristotele*. Bologna: Il Mulino, 1993, p. 64-66, n. 57; YACK, Bernard. *The problems of a political animal: community, justice, and conflict in Aristotelian political thought*. London: University of California Press, 1993, p. 44.

## PARTE I – A VIRTUDE DA JUSTIÇA

Justo e injusto são adjetivos que empregamos para avaliar certos tipos de ações humanas e para caracterizar as pessoas segundo a sua disposição em realizar ações em um sentido ou em outro. É verdade que também atribuímos a qualidade de justo ou injusto a fatos ou situações, tais como a distribuição de renda em um determinado país ou a alocação de leitos em um hospital. Entretanto, mesmo nesses casos, estamos nos referindo ao resultado da ação humana ou de algo que poderia ser revertido por meio dela. Quando falamos que algo que independe da ação humana é injusto, como a morte natural de um amigo, não fazemos outra coisa senão personificar a natureza, como se ela tivesse uma vontade própria que vai por vezes de encontro aos nossos desejos, como, no exemplo, o de que nosso amigo sobreviva.

No entanto, conforme assinalado acima, é apenas a certo tipo de ação humana que atribuímos as qualidades de justo ou injusto. Há, em primeiro lugar, uma restrição quanto ao objeto da ação. Como será oportunamente esclarecido<sup>13</sup>, a questão sobre a justiça somente se põe no que diz respeito a relações intersubjetivas. Essa é uma das marcas da justiça ressaltadas por Aristóteles: concernir ao bem alheio (EN V.1.1130a3-6). Aristóteles igualmente argumenta que só podemos dizer que alguém age injustamente consigo mesmo em um sentido metafórico (EN V.11.1138b7-13).

A segunda qualificação no emprego dos adjetivos justo ou injusto refere-se à causa da ação humana. Não é correto dizer que alguém que praticou involuntariamente um ato cujo resultado é justo agiu justamente, tampouco que alguém que praticou involuntariamente um ato cujo resultado é injusto agiu injustamente. Pode-se exemplificar a primeira hipótese com o caso de quem restitui um depósito por força de ordem judicial (EN V.8.1135b2-8); a segunda, com o de quem mata o seu próprio filho pensando tratar-se de um inimigo (EN III.1.1111a12). Ainda que o resultado da ação nesses casos possa ser classificado como justo ou injusto, há um hiato que não permite que se transmita a caracterização do resultado à da ação, pois essa, dada a sua involuntariedade, encontra-se fora do âmbito da responsabilização moral (EN III.1.1109b29-34).

No que tange à avaliação do caráter, nem sempre o fato de a pessoa agir justamente (ou injustamente) revela uma disposição à justiça (ou à injustiça, respectivamente). Para

---

<sup>13</sup> Ver o capítulo 3 (em especial, a primeira seção).

isso acontecer, é necessário que o ato seja fruto de uma escolha deliberada do agente (EN V.8.1136a1-4). Pessoas que agem sob violenta emoção (por exemplo, sob cólera) podem agir justa ou injustamente, sem que isso denote um caráter justo ou injusto. Em *A fonte da donzela*, o protagonista, ao vingar-se dos estupradores e assassinos de sua filha, acaba, em seu ímpeto de fúria, por matar a criança inocente que os acompanhava. O ato é inescusável do ponto de vista da voluntariedade, mas jamais corresponderia a uma escolha deliberada do personagem, que se mostra um homem justo ao longo de todo o filme e arrepende-se amargamente do que fez.

Embora toda ação seja feita com vistas àquilo que o agente toma como um bem, no caso de animais racionais como os seres humanos, pode haver um conflito entre aquilo que ele apreende (ou apreenderia) como um bem segundo um princípio racional e seus desejos extraracionais. Ainda que a perda de controle devido à cólera provocada por uma situação extrema possa produzir ações injustas, como no exemplo narrado, disso não se deduz que o agente seja também injusto, pois aquilo que pratica não é fruto de uma disposição específica de praticar atos injustos: estes últimos são praticados sob influência de uma paixão violenta que domina o agente e impede-o de agir segundo o seu melhor juízo, isto é, de acordo com uma escolha deliberada.

Todavia, assim como razão e paixão podem estar em descompasso, o indivíduo também pode ordenar seus desejos segundo um plano racional, educando o seu caráter para desejar aquilo que ele também toma racionalmente como bom. Um dos projetos centrais de Aristóteles na *Ética Nicomaqueia* é exatamente o de mostrar como isso pode ser feito. Consoante se verá, a virtude da justiça ocupa um papel importante na organização dos desejos.

Na primeira seção, será exposto o plano geral de como Aristóteles concebe tal ordem dos desejos, na qual a ação virtuosa ocupa uma posição central. Na segunda, explicitar-se-ão os requisitos necessários para que uma ação seja virtuosa. De acordo com Aristóteles, somente agentes virtuosos realizam ações propriamente virtuosas, o que fará necessário investigar a definição aristotélica de virtude<sup>14</sup>. Por fim, a terceira seção tratará dos sentidos de justiça e sua relação com a definição de virtude e com as demais virtudes morais.

---

<sup>14</sup> Na redação destes dois primeiros capítulos, muito se valeu das lições de ética aristotélica do Professor Balthazar Barbosa Filho e da dissertação de Priscilla Tesch Spinelli (SPINELLI, Priscilla Tesch. *A prudência na Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Leopoldo: Unisinos, 2007).

## **1 Racionalidade e ordenação dos desejos com vistas ao bem supremo**

Um dos eixos temáticos centrais da ética de Aristóteles é a ordenação dos nossos desejos<sup>15</sup>. Consequentemente, recai igualmente sob o seu escopo de análise a ação. Afinal, toda ação corresponde à realização de um desejo, ou, nas palavras de Aristóteles, toda ação visa a um bem (EN I.1.1094a1-2), sendo aquilo que o agente toma como um bem o objeto de seu desejo (EN III.4.1113a23-26). A recíproca, porém, não é verdadeira, pois nem todo desejo gera uma ação. Desejamos coisas que estão além da nossa esfera de ação, isto é, cuja ocorrência independe de nossos esforços. Mais do que isso, nem sequer realizamos tudo aquilo que desejamos e que nos é factível. Alguns desejos controlamos, outros abandonamos. Nesses casos, o conflito não é mais entre aquilo que queremos e aquilo que podemos fazer, mas, muitas vezes, entre dois desejos incompatíveis.

Quando agimos, agimos ou de uma forma, ou de outra. Nossa ação passa a constar dentre os fatos do mundo, sendo impossível que duas proposições entre si contraditórias possam lhe descrever corretamente. O mesmo não ocorre com os nossos desejos. Podemos simultaneamente sentir vontade de comer um doce e querer seguir uma dieta que o proscree; querer aprender uma nova língua e reconhecer a importância de seguir um curso para atingir o nosso objetivo e, mesmo assim, ter preguiça de fazê-lo. Embora apenas uma alternativa de ação possa se seguir de tais desejos incompatíveis – comer ou não comer o doce, assistir ou não ao curso de língua –, em nenhum dos casos o desejo vencido, se não for abandonado, deixará o agente em um estado de tranquilidade interior, mas sim de contrariedade e insatisfação. Se o agente resistir ao doce, permanecerá a vontade não satisfeita de comê-lo; se sucumbir a essa tentação, ficará aborrecido por burlar a dieta que queria seguir. De modo análogo, pode ser difícil e doloroso vencer a preguiça, mas ainda pior o remorso de deixar-se derrotar por ela.

Deve-se observar que não se trata, aqui, de escolhas trágicas. Não se está falando da angústia de um agente que tem que decidir entre alistar-se na resistência para combater o nazismo, sem ter como prever se a sua contribuição poderia ser efetiva, ou cuidar de sua

---

<sup>15</sup> Jonathan Lear intitula o capítulo de sua introdução geral ao pensamento aristotélico que trata sobre a ética “Ethics and the organization of desire”. LEAR, Jonathan. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 152-208. A ideia encontra-se igualmente presente nos §§ 1-7 do Comentário de Tomás de Aquino à Ética.

mãe, a qual indubitavelmente necessita da sua presença, como no famoso exemplo de Sartre<sup>16</sup>. É verdade que algumas circunstâncias excepcionais põem o agente na situação de escolher entre dois cursos de ação de enorme relevo moral e mutuamente excludentes, podendo ser levantadas boas razões para que se escolha qualquer uma das alternativas. Mas os casos narrados no parágrafo anterior correspondem, ao invés, a situações em que o agente tem carradas de razões para agir segundo uma das alternativas em detrimento da outra. Se a dieta recomenda a abstenção de doces, é porque estes de algum modo lhe prejudicam a saúde; se o agente quer aprender mais uma língua, é porque vê nisso alguma utilidade. Nesses exemplos, o conflito não se dá entre razões em favor de alternativas opostas de ação, mas sim entre um desejo racional de uma das alternativas e um desejo não-racional da alternativa oposta.

Para Aristóteles, a alma humana possui um componente racional e outro não-racional. Certos movimentos realizados pelo componente não-racional da alma escapam completamente do controle da razão. São esses os movimentos relativos às funções que a alma humana compartilha com os demais seres vivos, as assim chamadas funções vegetativas: o crescimento, o funcionamento dos órgãos, o envelhecimento etc (EN I.13.1102a33-b13). Entretanto, o componente não-racional da alma também possui um princípio desiderativo e este, embora não seja de natureza racional, é capaz de “ouvir a voz da razão” (EN I.13.1102b29-1103a1).

Contudo, ainda que presente a voz da razão, isto é, ainda que o melhor juízo do agente considere “A” o melhor a ser feito, essa voz pode não ser ouvida devido à força dos clamores provenientes das paixões, e ele acabar por praticar “não-A” ao invés de “A”. Nesses casos, o indivíduo não deixa de agir com vistas àquilo que ele toma como um bem, mas age de acordo com o bem tal como ele é apreendido pelos sentimentos e paixões, ou seja, pelo componente não-racional da alma, e não conforme aquilo que racionalmente crê ser o melhor a ser feito.

Por outro lado, a vitória da razão na determinação da ação não é pacífica nesses casos em que ela e as paixões apontam para caminhos diferentes, pois os desejos reprimidos por vezes permanecem, fazendo com que o indivíduo aja ou se abstenha de agir a contragosto (EN I.13.1102b13-28). O estado ideal de harmonia para o ser humano é a perfeita consonância entre razão e desejo, isto é, que o componente desiderativo de sua

---

<sup>16</sup> SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. *Os pensadores*. São Paulo: Abril, 1973, v. XLV p. 16.

alma esteja tão bem educado que concorde com o componente racional na apreensão do bem (EN I.8.1099a7-22; VI.1139a23-27).

Todavia, de nada adianta que razão e desejo concordem na busca por aquilo que é mau e deve ser evitado, como ocorre com os viciosos. A investigação moral empreendida por Aristóteles não visa descrever uma ordem qualquer dos desejos humanos, mas tem como objetivo examinar como tal ordem se dá em vista daquilo que é bom e desejável por si mesmo.

Embora a filosofia moral aristotélica tenha essa preocupação central com a correta ordenação dos desejos e com isso, conforme o exposto no capítulo de introdução, sirva a objetivos práticos, há uma clara limitação, reiteradamente lembrada por Aristóteles, quanto ao alcance do discurso moral em abstrato na sua aplicação às ações, que ocorrem em circunstâncias particulares sujeitas a uma variabilidade indeterminável de antemão. A filosofia moral pode expor de modo argumentado a que, em última instância, nossos desejos devem estar orientados e explicitar as relações entre as faculdades envolvidas na gestação do desejo e da ação. Tudo isso é de grande valia para quem se ocupa da educação do caráter, na medida em que explica como seres humanos tornam-se bons. No entanto, é insuficiente para orientar o desejo e a ação no particular<sup>17</sup>.

A espécie de investigação efetuada pela razão para determinar o que deve ser buscado nas circunstâncias particulares nas quais ocorre cada ação denomina-se deliberação. O procedimento de deliberação, quando se age de acordo com a razão, resulta na escolha refletida de um curso de ação em preferência a outros. Nos casos em que o agente segue o clamor das paixões em detrimento daquilo que racionalmente toma como um bem, a ação praticada não é aquela que ele reconheceu como o melhor a ser feito através da deliberação (EN III.2.1111b13-16, 1112a8-11; I.13.1102b13-28; VII.1.1145b10-14, 4.1148a9). Mesmo que o sujeito possa, ainda assim, investigar a forma mais eficaz de satisfazer o seu desejo não-racional, isso constituirá o ponto de partida de um novo procedimento deliberativo, o qual não visa determinar o melhor a ser feito na situação concreta, mas sim identificar os meios de realizar aqui e agora um desejo oposto àquilo que o agente já reconheceu racionalmente como o melhor a ser feito.

---

<sup>17</sup> Tampouco o conhecimento de filosofia moral parece necessário para que se aja bem, como ficará claro mais adiante no tratamento da virtude e da prudência. Uma interpretação aprofundada da relação entre filosofia moral e bem agir constitui um dos eixos temáticos de SPINELLI, Priscilla Tesch. *Conhecer, legislar e educar: a filosofia das coisas humanas na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Porto Alegre: mimeo, 2010.



As coisas a respeito das quais se pode deliberar são tão restritas quanto as coisas que se podem escolher. Ninguém delibera sobre aquilo que é impossível (por exemplo, como se tornar imortal), sobre aquilo que compete a outros decidir (os atenienses não deliberam sobre a melhor constituição para os espartanos), sobre coisas eternas (verdades matemáticas), sobre coisas da natureza (mudança das estações do ano), sobre o que ocorre por acaso (encontrar um tesouro) ou, de um modo geral, sobre coisas cuja ocorrência independe dos nossos esforços (que o nosso time vença o campeonato).

Em suma, apenas deliberamos acerca de coisas que podem ser realizadas pelos nossos próprios esforços. No entanto, tampouco se delibera a respeito daquilo que não se tem dúvida de como fazer. Em circunstâncias normais, ninguém delibera, por exemplo, sobre como traçar uma letra ou acender um interruptor. A deliberação é necessária nos domínios em que nem sempre se obtém o mesmo resultado agindo-se da mesma maneira, exigindo a atenção do agente às peculiaridades da situação com que se defronta. Um médico não pode indicar o mesmo tratamento para todos os pacientes, ainda que seus sintomas sejam semelhantes. Da mesma forma, o sucesso de um plano econômico em vários países não garante que tal medida surtirá o mesmo efeito quando adotada por outra nação.

Certamente, nada disso impede que tenha fundamento racional a crença sobre como as coisas devem ocorrer em circunstâncias normais (a relação entre sintoma, identificação da doença e tratamento adequado; ou entre plano econômico e melhora na qualidade de vida da população). Entretanto, no momento de aplicar a arte, podem ocorrer circunstâncias desconsideradas pelo discurso científico em abstrato que venham a frustrar o resultado previsto (o remédio que curou a doença nos demais pacientes desencadear um choque anafilático; o plano econômico causar euforia financeira e inflação subsequente). Da mesma maneira, as generalizações do discurso moral admitem exceções quando aplicadas a casos particulares: como regra, os filhos devem obediência aos pais, mas não quando estes lhes ordenam cometer um crime; igualmente, devemos ajudar nossos amigos, mas nunca de modo a favorecê-los indevidamente em relação a outras pessoas. A deliberação faz-se, portanto, necessária nesses assuntos em que as circunstâncias variam e a sua variação exige adaptação do curso de ação a ser escolhido para que se obtenha o resultado pretendido. Quanto menos certeza temos acerca do efeito da aplicação de uma regra geral ao caso particular, ou seja, quanto menos exata a ciência ou a arte, mais

necessidade há de deliberação.

A deliberação, contudo, não diz respeito apenas “às coisas que ocorrem nas mais das vezes [*hos epi to polu*]<sup>18</sup>], mas nas quais é obscuro como resultarão”. Além dessas coisas, Aristóteles sustenta que deliberar também diz respeito “àquelas nas quais é indefinido [*hois adioriston*] como resultarão” (EN III.3.1112b7-9)<sup>19</sup>. O que ele parece destacar nessa passagem é a presença necessária de um certo elemento arbitrário na deliberação quando ponderações racionais por si só não são suficientes para que se prefira um curso de ação a outro. Não há, *prima facie*, razão para se preferir ajudar uma instituição de caridade doando-lhe cinco notas de dez reais ou uma nota de cinquenta ou ainda um cheque nesse valor; no entanto, o fim pretendido de transferir a referida quantia à instituição exige que alguma das opções seja adotada.

Há uma última – e, aparentemente, mais controvertida – restrição ao domínio daquilo sobre o que se pode deliberar. Aristóteles afirma que não podemos deliberar sobre os fins, mas apenas sobre aquilo que conduz aos fins. Com isso, à primeira vista, cairia por terra qualquer pretensão de racionalidade que a ética aristotélica possa ter. Se a deliberação constitui o procedimento racional de determinação do que deve ser feito, ela só pode servir de instrumento para determinação da melhor forma de se realizar um desejo alheio à razão, na medida em que a investigação a que ela procede não pode pôr em questão os fins, mas tão-somente os meios aptos à sua obtenção.

De plano, duas leituras equivocadas do texto de Aristóteles que levam a essa interpretação devem ser afastadas. O primeiro equívoco consiste em tomar os termos “meio” e “fim” como termos absolutos, ou seja, como se aquilo que é tomado como meio em relação a um fim não pudesse ser tomado como fim em relação a outro meio. Um indivíduo pode ler um livro como meio para passar em um exame, mas o fim imediato de ter retirado tal livro em uma biblioteca foi lê-lo. Do mesmo modo, ordenam-se premissas e conclusão em demonstrações: o fato de uma proposição ocupar a posição de premissa em uma demonstração não exclui a possibilidade de ser considerada conclusão de um outro silogismo, este último servindo exatamente para demonstrá-la a partir de outras premissas. Tomar algo como fim significa apenas tomar algo como ponto de partida de um procedimento deliberativo: ao se deliberar, está-se investigando o melhor modo de se

<sup>18</sup> A expressão grega, usualmente traduzida por *no mais das vezes*, tem um sentido técnico na obra de Aristóteles, o qual pretendemos esclarecer um pouco mais no capítulo 5.

<sup>19</sup> Para um estudo de interpretações alternativas a essa passagem, ver ZINGANO, Marco. *Ethica Nicomachea: tratado da virtude moral*. São Paulo: Odyseus, 2008, p. 181-185.

atingir um fim em particular; de outra forma, a investigação perderia seu objeto (EE II.10.1127a6-b12).

O segundo equívoco é sugerido pela tradução da expressão grega *ta pros ta tele* por *meios*, enquanto que uma tradução mais exata seria *as coisas que conduzem aos fins*<sup>20</sup>. A palavra *meio* guarda uma conotação de mero instrumento, isto é, de algo externo ao fim almejado que é realizado tendo em vista a sua persecução, assim como pegar um táxi é um meio para não se chegar atrasado a um encontro. Contudo, não é apenas sobre esse tipo de ação que nós deliberamos. Também deliberamos para descobrir a conduta que melhor especifica o fim almejado dadas as circunstâncias particulares. Um músico tentará fazer o melhor arranjo com os instrumentos que tem à disposição. O resultado a que ele chega ao pensar como cada um dos instrumentos deverá ser executado, entretanto, não é outra coisa senão o próprio arranjo: a busca efetuada pelo músico foi exatamente pelos elementos que constituiriam o melhor arranjo possível, e não por algum meio externo que fornecesse o arranjo (como seria no caso de ele comprar as partituras com um arranjo feito por outro músico).

Muitas vezes, com efeito, o fim a partir do qual o agente delibera é muito genérico, o que exige uma ulterior especificação através da deliberação que é mal representada pela noção de “meio”. Se quero agradar um amigo, posso decidir por lhe comprar um presente, depois considerar que um certo livro seria o melhor presente e somente então dirigir-me a uma livraria. Na sequência apresentada nesse exemplo, “comprar o livro x” é uma especificação do fim de “comprar um presente”, e o ato de ir à livraria, um meio no sentido instrumental.

A deliberação chega ao fim com a escolha de um curso de ação a ser realizada no particular, o qual é discriminado pela percepção. Não pode ir a deliberação ao infinito, o que tornaria impossível a ação proveniente de uma escolha. Por outro lado, tampouco pode regredir ao infinito a outra ponta da cadeia de meios e fins. Afinal, se tudo é buscado com vistas a um fim ulterior, e sempre for lícito perguntar pelo fim em vista do qual algo é buscado, “todo desejo seria vazio e vão” (EN I.1 1094a 19-22). Deve haver, portanto, um fim último que feche a cadeia, constituindo a razão pela qual tudo mais é desejado.

---

<sup>20</sup> Assim preferem traduzir Carlo Natali e Marco Zingano. Com respeito a essa interpretação: GREENWOOD, L. H. G. *Nicomachean Ethics: book six*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909, p. 46-47; COOPER, John Madison. *Reason and human good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1986, p.19; WIGGINS, David. *Deliberation and practical reason. Needs, values, truth*. New York: Oxford University Press, 1998, p. 215-237.

Há duas hipóteses acerca da natureza desse fim último. A primeira seria que cada cadeia de meios e fins teria um fim último diferente. Tal hipótese acarretaria uma consequência desinteressante para a filosofia moral aristotélica, na medida em que só se poderia argumentar a favor ou contra a bondade de tais fins, mas faltaria um fim ulterior que possibilitasse a comensurabilidade entre eles. Afinal, apenas com vistas a um fim supremo se pode determinar qual dos fins últimos constitui a sua melhor especificação e deve ser buscado nas circunstâncias particulares.

Aristóteles investe na segunda hipótese, a saber, a de que existe um bem supremo em razão do qual tudo mais é desejado, não sendo ele mesmo desejado em função de mais nada. Entretanto, é preciso levar a investigação adiante e verificar se um tal bem supremo de fato existe e em que ele consistiria<sup>21</sup>.

Antes de proceder à investigação, Aristóteles convida o leitor da *Ética Nicomaqueia* a refletir sobre a importância que o bem supremo teria para o bem agir, questionando se “o conhecimento dele não terá, pois, uma grande influência na vida” e se “nós não vamos, como arqueiros que têm um alvo a mirar, tender mais a atingir o que é certo” (EN I.2.1094a23-25).

A resposta a ambas as questões é positiva. No que diz respeito à primeira, o conhecimento do bem supremo permitiria ao agente tornar-se refletidamente consciente do princípio único que organiza racionalmente a sua vida. Bens instrumentais e bens intrínsecos encontram-se ordenados por definição, sendo os primeiros valiosos apenas na medida em que úteis à busca dos últimos. Há, porém, uma pluralidade de bens intrínsecos que merecem ser perseguidos na vida do agente. Entretanto, em inúmeras situações a busca de um é incompatível com a busca de outro. A qual deles o agente deve dar prioridade? O conhecimento do bem supremo não irá estabelecer de antemão o que deve ser buscado em

---

<sup>21</sup> Muitos intérpretes tomam a passagem de EN I.2.1094a18-23 como uma prova falaciosa da existência de um bem supremo, a qual inferiria ilicitamente que todas cadeias de meios e fins têm o mesmo fim último do fato de todas as cadeias de meios e fins terem que possuir um fim último (GEACH, P. T. *History of a fallacy. Logic matters*. Los Angeles: University of California Press, 1972, p. 1-13). Conforme aponta Irwin, seria o mesmo que derivar que todas estradas terminam no mesmo lugar do fato de todas estradas terem que, por definição, terminar em *algum* lugar (*Nicomachean ethics*. Trad. Terence Irwin. Indianapolis: Hackett, 1999, p. 173). Há várias e intrincadas questões envolvidas na interpretação desse trecho, como expõe Marco Zingano em Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. In: *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 97-110. Aristóteles, entretanto, parece tratar a existência de um bem supremo como uma mera hipótese até mostrar, pelo argumento da função própria, que existe de fato um bem que ocupa tal posição (EN I.7.1097b22-1098a17 – algumas linhas antes, em EN I.7.1097a22-23, Aristóteles ainda se refere à possibilidade de que exista mais de um fim último para a ação: “se houver um fim para tudo aquilo que fazemos, esse será o bem atingível pela ação; e, se houver mais de um, estes serão os bens atingíveis pela ação”).

cada caso particular – afinal, tal exatidão, conforme vimos, é impensável quando o assunto é a ação humana. Contudo, nada impede que o conhecimento do bem supremo aponte para um caminho de vida a ser buscado, ao qual devemos almejar em nossas escolhas e para o qual devemos educar nossas disposições e procurar educar aquelas pessoas pelas quais somos responsáveis<sup>22</sup>. Afinal, a nossa condição racional parece exigir tal espécie de fio condutor para as nossas escolhas, não permitindo que uma vida digna corresponda a uma sucessão incoerente de ações impulsivas.

Quanto à questão de “tender mais a atingir o que é certo”, cabe salientar que, por definição, o bem supremo corresponderia ao fim último de toda ação. Ora, o fim último é último na ordem da consecução, mas primeiro na da intenção: todos os demais desejos derivariam, em última análise, do desejo pelo bem supremo. Consequentemente, uma pessoa com uma concepção equivocada do bem supremo está fadada a desperdiçar a sua vida em busca de algo que não corresponderia àquilo que há de mais valioso para os seres humanos, assim como Aristóteles via os espartanos perderem o melhor da vida em sua busca desenfreada pela riqueza e pela glória militar (Pol VII.14.1333b21-25).

Aristóteles constata que há um acordo nominal a respeito do que é o bem supremo para o homem: ele é a felicidade. Afinal, nenhuma outra coisa senão a felicidade é sempre desejável por si mesma e jamais em vista de alguma outra coisa. Mesmo outras coisas a que se atribui valor intrínseco – virtude, conhecimento, prazer, honra – dizemos que constituem ou são meios para a vida feliz, e não que a felicidade é desejada em função delas.

Todavia, o acordo nominal pouco esclarece acerca do conteúdo da felicidade. Cabe lembrar, conforme apontado na introdução, que Aristóteles concebe a ética como uma investigação prática sobre o bem atingível pelo homem em suas ações e em seu modo de vida. Portanto, saber que o bem supremo é a felicidade não representa um grande avanço. Deve-se proceder à indagação a respeito do que constitui a vida feliz.

Para tratar desse tema, Aristóteles lança mão de seu método de analisar as opiniões da maioria das pessoas e das pessoas às quais se atribui autoridade no domínio do saber em questão (EN I.5.1095b14-19). No mais das vezes, as opiniões não são inteiramente corretas se tomadas de modo absoluto, pois refletem uma visão parcial da realidade. No entanto,

---

<sup>22</sup> Sobre o papel da ética na habilitação para educar moralmente os outros: SPINELLI, Priscilla Tesch. *Conhecer, legislar e educar: a filosofia das coisas humanas na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Porto Alegre: mimeo, 2010.

isso não quer dizer que não guardem algo de verdadeiro, desde que devidamente qualificadas (EN I.8.1098b27-30)<sup>23</sup>.

Reproduziremos o percurso metodológico de Aristóteles em três etapas. Primeiramente, serão expostos os argumentos que ele emprega para mostrar que certas opiniões correntes sobre a felicidade não poderiam descrever satisfatoriamente o bem supremo. Após isso, será apresentado o argumento aristotélico em favor de sua concepção de bem supremo. Por fim, será mostrado que a concepção aristotélica de felicidade contempla as opiniões compartilhadas sobre o bem supremo, só que com as qualificações necessárias. A importância dessa última etapa é ressaltada pelo próprio filósofo, o qual escreve que “nós precisamos examinar nosso primeiro princípio não apenas como uma conclusão lógica deduzida de certas premissas, mas também à luz das opiniões correntes sobre o assunto. Pois todos os fatos concordam com o que é verdadeiro, mas logo vão de encontro ao falso.” (EN I.8.1098b9-13)

As pessoas vulgares confundem a felicidade com a busca pelo prazer, qualquer que seja a espécie de atividade que o propicia. Essa busca irrestrita pelo prazer, no mais das vezes, resulta em uma busca desenfreada pelos prazeres corporais, que são os mais fáceis de serem obtidos<sup>24</sup>. Aristóteles descarta rapidamente a identificação entre felicidade e busca pelo prazer sem qualificação, pois uma vida focada nesse objetivo é uma vida animal, indigna para seres humanos (EN I.5.1095b19-22). As razões para isso, porém, só ficam mais claras depois de ele apresentar sua tese positiva sobre em que consiste o bem do homem.

Pessoas com maior refinamento, que participam do governo da pólis, conferem às honras a posição de bem supremo. Aristóteles apresenta dois argumentos contrários a essa proposição. Em primeiro lugar, a concessão de uma honra depende mais de quem a

---

<sup>23</sup> O método de Aristóteles de salvar as aparências é apresentado mais claramente na introdução à discussão sobre a acrasia, em EN VII.1.1145b2-7: “Nós precisamos, como em todos os outros casos, reunir os fatos observados diante de nós e, depois de em primeiro lugar discutir as dificuldades, proceder, se possível, à prova da verdade de todas as opiniões comuns sobre essas afecções da mente, ou, falhando em fazer isso, da do maior número delas e das mais autorizadas, pois, se nós tanto refutarmos as objeções e preservarmos as opiniões comuns, nós teremos provado suficientemente a questão.” O artigo clássico que discute o emprego de tal método na obra de Aristóteles é: OWEN, G. E. L. *Tithenai ta phainomena*. In: MANSION, Suzanne (org.). *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut de Philosophie, 1980, p. 83-103. Sobre o papel desse método na ética, ver ZINGANO, Marco. *Aristotle and the problems of method in ethics*. *Oxford Studies of Ancient Philosophy*, Oxford, v. XXXII, p. 297-330, summer 2007.

<sup>24</sup> Prazeres intelectuais ou ligados à apreciação estética, por exemplo, exigem que certas capacidades tenham sido cultivadas pelo indivíduo; de outro modo, tais atividades não serão possíveis ou não serão fonte de prazer.

concede do que de quem a recebe. Faz parte de nossa experiência que muitas pessoas merecedoras das maiores honrarias jamais foram devidamente homenageadas, enquanto que muitas outras as receberam injustamente. A grandeza da honra também se deve às qualidades de quem a concede: ninguém consideraria uma honra o reconhecimento proveniente de uma pessoa ou instituição de má reputação. Ora, a felicidade deve ser algo que esteja relacionado com as atividades desempenhadas pelo indivíduo, e não ser algo frágil a ponto de depender do incerto reconhecimento dos demais. Além disso – e este é o segundo argumento de que Aristóteles lança mão –, a honra não é valorizada por si mesma, mas sim porque, quando atribuída justamente, é um indicador da virtude de quem a recebe (EN I.5.1095b23-31).

Frente a isso, poder-se-ia crer que é a virtude o bem supremo. Porém, tampouco ela o é. Como Aristóteles deixa claro no Livro II da *Ética Nicomaqueia* e será exposto no capítulo seguinte, a virtude é uma disposição para o bem, não implicando necessariamente o seu exercício. A posse da virtude é compatível com uma vida inteira de inatividade, com o sono perpétuo e com a mais completa desgraça. Portanto, não pode ser meramente a posse da virtude o fim último da vida humana (EN I.5.1095b32-1096a4).

Por último, Aristóteles avalia a candidatura das riquezas a bem supremo. Descartá-la é fácil, dada a sua natureza de bem instrumental. Como sempre são estimadas em vista daquilo que proporcionam e não por si mesmas – exceto em casos patológicos –, a vida dedicada ao ganho não pode ser identificada à vida feliz (EN I.5.1096a6-10)<sup>25</sup>.

Embora o prazer, a honra, a posse de virtude e a riqueza tenham revelado-se inaptos para tomar a posição de bem supremo, isso não quer dizer que não exerçam qualquer papel na vida humana feliz. Afinal, o prazer e a honra são bens intrínsecos, a posse da virtude está diretamente relacionada com o bem supremo e uma certa prosperidade é condição necessária ao exercício das atividades conducentes à felicidade, como pretendemos mostrar ainda neste capítulo. No entanto, a posição de cada um desses elementos na vida feliz só ficará clara quando Aristóteles introduzir a sua tese positiva acerca do conteúdo do bem supremo.

Antes de proceder ao argumento do qual ela resulta, Aristóteles retoma a definição formal de bem supremo, a saber, “aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca com vistas a alguma outra coisa” (EN I.7.1097a33-34). Ora, já foi constatado que a felicidade é

---

<sup>25</sup> No nono capítulo do Livro I da *Política*, Aristóteles discorre mais detalhadamente acerca do caráter antinatural da vida dedicada à acumulação de riquezas.

o único bem que satisfaz essa condição, pois mesmo bens que são considerados desejáveis por si mesmos, tais como honra, prazer, razão e todas as virtudes, isto é, que nós escolhemos mesmo que nada advenha deles, são também buscados em função da felicidade, mas a felicidade nunca é buscada em função de alguma outra coisa (EN I.7.1097a34-b7).

Por outro lado, sendo o bem supremo o princípio ordenador do desejo humano, seria paradoxal acreditar que ele não seja autossuficiente<sup>26</sup>, isto é, que o satisfazer por si só não torne “a vida desejável e carente de nada” (EN I.7.1097b15-17). De outro modo, ele não poderia ser único, na medida em que concorreria com outros fins últimos que por ele não seriam abarcados e que, mesmo assim, seriam dignos de busca<sup>27</sup>. Novamente, ninguém supõe necessário desejar algo além de uma vida feliz: o que está em jogo é exatamente a enunciação daquilo em que ela consiste, o que é feito mediante o argumento que ficou conhecido como o argumento da função própria.

A primeira etapa desse argumento visa tornar plausível ao leitor da *Ética Nicomaqueia* a ideia de que o fim último das artes e ofícios, o qual confere sentido e unifica todas as atividades que o artista ou artesão desenvolve enquanto artista ou artesão, é exercê-las de maneira excelente no que diz respeito àquilo que constitui a função que lhes cabe. A correta avaliação de um pianista considera a sua habilidade em executar peças musicais. O fato de ele ter facilidade em criar empatia com o público que lhe assiste em espetáculos, por exemplo, nada tem que ver com isso. O mesmo ocorre com os artefatos e tudo mais que é produzido pelo homem. A maneira adequada de avaliar um livro científico está relacionada com a sua capacidade de elucidar de forma acurada e sistemática os problemas pertinentes ao seu objeto. Quem o adquire em razão da beleza de sua encadernação, tendo em vista usá-lo para decorar um escritório, não o aprecia enquanto livro científico, mas sim enquanto enfeite. Não haveria uma excelência própria ao homem, não enquanto sapateiro ou músico, mas enquanto homem (EN I.7.1097b22-30)?

Aristóteles continua instigando o seu leitor a buscar uma função própria ao homem mostrando que todos os seus órgãos e partes – olhos, mãos, pés etc. – possuem, cada um deles, sua função própria. Mais uma vez, por que o homem como um todo seria desprovido

<sup>26</sup> O conceito de autossuficiência em Aristóteles é bastante complexo. Pretende-se tocar em seus aspectos centrais na discussão de vários pontos ao longo deste trabalho, mormente na questão paradoxal de que a autossuficiência humana inclui certos tipos de vida compartilhada com outras pessoas.

<sup>27</sup> Conforme escreve Tomás de Aquino no § 112 do seu comentário à *Ética*, “o bem perfeito parece ser autossuficiente. Se ele não é suficiente em algum particular, ele não satisfaz perfeitamente o desejo, e então não será o bem perfeito”.



dela (EN I.7.1097b30-33)?

Antes de proceder como alguns autores, que em uma leitura desatenta atribuíram a falácia da composição a Aristóteles nessa passagem – isto é, a falácia pela qual características das partes são ilicitamente inferidas ao todo (e.g. inferir “a máquina 'x' é leve” de “as peças que compõem a máquina 'x' são leves”)<sup>28</sup> –, é mister contextualizar o argumento no plano da *Ética Nicomaqueia*. O que Aristóteles está buscando, conforme já salientado, é um único princípio que funcione como ordenador do desejo humano, que conferirá conteúdo à noção de felicidade. Ora, se um tal princípio existe para ordenar os desejos dos homens na medida em que exercem uma determinada atividade (enquanto flautistas, generais, arquitetos ou sapateiros), respondendo inclusive pelo modo adequado de se avaliar tanto o exercício da atividade (tocar flauta) quanto aquilo que é produzido por ela (casas, sapatos, livros científicos), e se também se encontra uma função própria em cada uma das partes que fisicamente compõem o homem, não parece insensato perguntar se o homem não teria, enquanto homem, uma função que lhe é própria e cujo exercício excelente corresponderia ao padrão de avaliação dos seus desejos. Aristóteles, com efeito, não pretende fornecer nenhuma prova com esses argumentos, mas apenas sugerir ao seu leitor que buscar o bem humano em sua função própria é plausível<sup>29</sup>. O que irá determinar o sucesso ou o fracasso do argumento da função própria, em última análise, não será essa parte introdutória, mas sim o exame de seu comportamento frente às opiniões compartilhadas sobre o bem humano, as quais ele deve, de forma justificada, qualificar, conciliar e atribuir sentido, conforme se apontou.

Quanto às funções humanas, ou seja, as espécies de movimento que o homem realiza, elas podem ser divididas, de acordo com o que foi visto anteriormente, em três grupos distintos. No primeiro, encontram-se as funções de nutrição e de crescimento. Ora, não é no desempenho dessas funções que reside o bem do homem enquanto homem, uma vez que elas são compartilhadas com todos os seres vivos, inclusive vegetais. Tampouco podemos apontar o exercício das capacidades sensitivas como o bem propriamente humano, pois, novamente, essas capacidades estão de algum modo ou de outro presentes em todos os animais. O que distingue o homem das demais espécies de animais são as

---

<sup>28</sup> O argumento da função própria chegou ao ponto de ser usado como exemplo didático da falácia da composição em COPI, Irving M.; COHEN, Carl. *Introduction to logic*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1998, p. 201.

<sup>29</sup> DESTRÉE, Pierre. Comment démontrer le propre de l'homme? Pour une lecture 'dialectique' de *EN*, I, 6. In: DHERBEY, Gilbert Romeyer (org.); AUBRY, Gwenaëlle (ed.). *L'excellence de la vie: sur l'Étique à Nicomaque et l'Étique à Eudème d'Aristote*. Paris: Vrin, 2002, p. 39-61.

atividades provenientes de suas faculdades racionais: não se deve buscar em outro aspecto da vida humana a função própria do homem (EN I.7.1097b33-1098a4).

Se devemos buscar o bem humano no desempenho excelente de sua função própria e se a função própria do homem reside na sua racionalidade, então o bem humano nada mais é do que o desempenho virtuoso das atividades características da razão. Aristóteles afirma que o elemento racional funciona como princípio das atividades humanas de dois modos distintos: o primeiro, por si mesmo, que corresponde ao raciocínio teórico; o segundo, quando comanda o princípio desiderativo da alma humana, que não é em si mesmo racional, mas é capaz de obedecer à razão como um filho a um pai (EN I.7.1098a4-16). O bem da atividade teórica é o conhecimento; o da atividade prática, a ação virtuosa (EN VI.2.1139a26-31).

O bem humano é definido por Aristóteles, então, como “a atividade da alma de acordo com a virtude e, se houver mais de uma virtude, de acordo com a melhor e mais perfeita” (EN I.7.1098a16-18). Logo após, ele ainda adiciona a cláusula: “em uma vida completa” (EN I.7.1098a18), o que não deve causar surpresa, na medida em que não encontrou a felicidade – isto é, a perfeita harmonia dos desejos causada pela realização do princípio racional em atividades virtuosas – aquele que assim age de forma intermitente ou por um breve período de tempo (como será visto na próxima seção, nem é mesmo possível agir de forma propriamente virtuosa sem que esteja presente uma disposição constante à atividade conforme a virtude).

O sentido preciso da qualificação segundo a qual a ação deve ser feita de acordo com a virtude “melhor e mais perfeita”, no caso de haver mais de uma virtude, é bastante controvertido, havendo extensa literatura sobre o tema. Muitos intérpretes veem a passagem como uma antecipação do conteúdo dos capítulos 6 a 8 do Livro X, nos quais Aristóteles argumenta em favor da superioridade da vida intelectual, dedicada à contemplação da verdade, em relação à vida política. Entretanto, a preferência da atividade do filósofo em comparação com a do político não deve ser entendida como um ataque ao valor intrínseco da vida de acordo com a virtude moral. Assim, a melhor interpretação da posição de Aristóteles a respeito da relação entre vida ativa e vida contemplativa parece ser a de Michael Woods, sintetizada nestas palavras:

Parece-me que Aristóteles não concebe que a vida virtuosa, no sentido comum, é qualquer forma de *alternativa* à vida contemplativa; antes disso, Aristóteles está agora concedendo que o indivíduo precisará ser uma boa pessoa, possuindo as virtudes de

caráter, e ele pergunta, frente a isso, qual dos tipos de vida alternativos disponíveis é o melhor. Na medida em que uma alternativa à vida contemplativa é discutida, essa é a vida do homem que aplica a sua compreensão da vida virtuosa na esfera política. A vida política é uma alternativa à vida contemplativa, e ela é considerada por Aristóteles um exercício da sabedoria prática, como é esclarecido no Livro VI.8 e alhures; com efeito, o mais completo desenvolvimento da sabedoria prática é obtido por aquele que se engaja em tais objetivos. Porém, não há sugestão alguma de que todos devam aspirar à vida política, e X.8 afirma que essa forma de vida é inferior à vida de contemplação.<sup>30</sup>

Essa interpretação mostra que o uso prático da razão não concorre com o uso teórico. Ao contrário, ordenar nossos desejos de acordo com a reta razão é algo indispensável para viver uma boa vida humana, e a atividade de contemplação é apenas o coroamento dessa vida, uma vez que representa o que temos em comum com os deuses. Mas o filósofo, “na medida em que ele é um homem e vive com um certo número de pessoas, ele escolhe praticar atos virtuosos” (EN X.8.1178b6-7). O que se apresenta como alternativas excludentes na *Ética Nicomaqueia* são as vidas política e contemplativa, na medida em que a primeira carece do tempo de lazer necessário à filosofia.

Por outro lado, não deve causar estranhamento que o exercício excelente da função racional, tal como ela se encontra na espécie humana, corresponda ao bem supremo. Afinal, buscava-se um bem atingível pela ação humana e que fosse ele mesmo uma atividade (de nada adianta, já vimos, a posse inativa da virtude). Ao mesmo tempo, essa atividade, dado o seu caráter de fim último em vista do qual os demais fins são coordenados, tinha de dizer respeito ao homem enquanto homem, e não a um aspecto parcial de sua existência: ainda que seja peculiar ao homem a capacidade de tocar flauta, um bom flautista não é necessariamente um bom homem, tampouco o exercício desta atividade é incondicionalmente bom (não o será, por exemplo, no meio de uma batalha).

Entretanto, pode-se perguntar se tudo aquilo que é bom para o homem fazer, isto é, a ação virtuosa, será também bom para o agente. Afinal, antes de percorrer todo o caminho que desemboca no argumento da função própria, Aristóteles recorda uma constatação de senso comum: “alguns foram arruinados em razão de sua riqueza, outros em razão de sua coragem” (EN I.3.1094b18-19). O segundo caso, daqueles que sofreram grandes infortúnios por agirem de acordo com o que a virtude exige ao invés de preservarem-se em

---

<sup>30</sup> WOODS, Michael. Intuition and perception in Aristotle's ethics. *Oxford Studies of Ancient Philosophy*, Oxford, v. IV, p. 145-166, 1986, p. 165.

nome de sua vantagem própria (pense-se no soldado que, combatendo por uma causa justa, vem a ser morto), parece revelar uma distinção entre o que é ser um homem bom e o que é bom para o homem, aparentemente ignorada pela definição aristotélica da felicidade como o exercício da virtude. Cabe lembrar, mais uma vez, que para ele tal escrutínio ocupa uma posição central na Ética, pois “todos os fatos concordam com o que é verdadeiro, mas logo vão de encontro ao falso” (EN I.8.1098b9-13).

Os termos em que o problema foi formulado passam por cima, em primeiro lugar, da distinção presente no pensamento aristotélico entre bens da alma e bens externos à alma. Apenas os bens da alma constituem a felicidade: não há se falar em uma verdadeira vantagem a não ser em relação ao bem supremo, isto é, ao exercício da virtude. Isso é evidente no que diz respeito aos bens externos (como se viu no que tange às riquezas), que são apenas instrumentos para a felicidade.

No entanto, o prazer, o qual inclui a fuga da dor, é também um bem da alma. Reconhecemos que a atividade de acordo com a virtude pode ser extremamente dolorosa, como no caso acima do soldado. Porém, esse divórcio entre virtude e prazer ocorre apenas em razão de circunstâncias excepcionais. Por ela mesma, vida do homem virtuoso é prazerosa, pois ele só é realmente virtuoso – isto é, educou e ordenou seus desejos de acordo com a reta razão – se amar a virtude a ponto de a sua prática da virtude lhe ser prazerosa e odiar o vício e a baixeza. No homem virtuoso, o nobre e o prazeroso, no mais das vezes, não apontam para caminhos distintos, mas constituem dois aspectos do mesmo caminho<sup>31</sup>. Nas situações em que tal conflito ocorre, o virtuoso escolhe desafiar a dor, pois o seu caráter não lhe permite ao menos considerar a alternativa contrária, isto é, a de agir contrariamente à virtude para buscar o prazer ou a fuga da dor<sup>32</sup>. Tampouco lhe seria prazeroso agir contrariamente àquilo que aprendeu a amar e em conformidade com o que aprendeu a odiar. Mas, de qualquer forma, a sua felicidade não parece completamente independente de circunstâncias favoráveis ao seu desenvolvimento.

---

<sup>31</sup> “Sua vida [do homem feliz, que vive de acordo com a virtude] é também por si mesma prazerosa. Pois o prazer é um estado da *alma*, e tudo aquilo sobre o que o homem é dito ser um amante é para ele prazeroso; por exemplo, não apenas como um cavalo é prazeroso para o amante de cavalos, e um espetáculo para o amante da vista, mas também do mesmo modo em que atos justos são prazerosos para o amante da justiça e, em geral, atos virtuosos ao amante da virtude. Mas, para a maior parte dos homens, seus prazeres estão em conflito uns com os outros porque eles não são prazerosos por natureza, mas os amantes daquilo que é nobre consideram prazerosas as coisas que são por natureza prazerosas, e ações virtuosas são assim, de tal maneira que elas são prazerosas tanto para esses homens como em sua própria natureza.” (EN I.8.1099a7-15)

<sup>32</sup> Algumas dessas ideias ficarão mais claras com o tratamento da definição de virtude no capítulo 2.

Nesta etapa do argumento, Aristóteles terá de mostrar como fatores externos à atividade da alma de acordo com a virtude podem influenciar a felicidade de alguém. Afinal, há duas opiniões que dificilmente poderíamos abandonar: a primeira, de que por natureza necessitamos de bens externos, nem que seja tão-somente para a nossa sobrevivência; a segunda, de que a felicidade do homem virtuoso não resiste à sua completa desgraça, causada por uma vida em circunstâncias extremamente desfavoráveis.

Os bens externos não são apenas úteis para viver, mas também para viver bem. Basta lembrar que os empregamos no exercício de muitas virtudes, mormente naquelas que dizem respeito ao seu uso, tais como a liberalidade e a munificência. Mas, ao lado desses bens que só podem ser tomados como instrumentos, há bens externos ainda mais fundamentais para a felicidade, na medida em que podem ser amados por eles mesmos: os amigos, que são considerados por Aristóteles “o melhor dos bens externos” (EN IX.9.1169b10-11), sendo menos feliz uma vida desprovida de relações de amizade<sup>33</sup>.

No entanto, embora necessários em certa medida e desejáveis em uma medida ainda maior, Aristóteles defende que uma privação moderada de bens externos não é capaz de minar a autossuficiência da felicidade da pessoa virtuosa. Afinal, “não se pode supor que a felicidade necessitará muitas ou grandes posses, pois a autossuficiência não depende de uma abundância excessiva, tampouco dela depende a conduta moral, e é possível praticar ações nobres mesmo sem ser o senhor da terra e do mar: alguém pode praticar atos virtuosos com recursos bastante moderados.” (EN X.8.1179a2-7)

A mesma ideia de que o virtuoso saberá fazer o melhor possível com as circunstâncias e possibilidades que a vida lhe apresenta se encontra presente no modo como ele lidará com o infortúnio. Aristóteles não nega que uma pessoa que tenha a mesma sorte que Príamo, o rei de Troia na época de sua destruição, não pode ser considerada plenamente feliz (EN I.9.1100a7-9; 10.1101a6-7). No entanto, não é qualquer adversidade que é capaz de aniquilar a felicidade de uma vida de acordo com a virtude:

Muitos acontecimentos ocorrem por acaso, e são eventos que diferem em importância: bocados de boa fortuna ou do seu oposto claramente não pesam na balança da vida de um modo ou de outro, mas um grande número de acontecimentos relevantes tornarão a vida mais feliz se sucederem bem (pois não apenas eles

---

<sup>33</sup> Aristóteles dedica os Livros VIII e IX da *Ética Nicomaqueia* ao tema da amizade, o qual voltaremos a referir brevemente no tratamento sobre a natureza política do homem no capítulo 4. Sobre a relação entre amizade e felicidade e a necessidade de amigos que possui mesmo o homem feliz, que é autossuficiente por definição, ver BORTOLOZZO, Lucas Dutra. *Entre o egoísmo e o altruísmo: um estudo sobre a amizade em Aristóteles*. Porto Alegre: mimeo, 2010.

por si mesmos são tais que acrescentam beleza à vida, mas o modo como a pessoa lida com eles pode ser nobre e bom), enquanto que, se sucederem mal, aniquilam e mutilam a felicidade, pois eles tanto trazem consigo dor quanto impedem muitas atividades. (EN I.10.1100b23-33)

Em suma, Aristóteles considera incontestavelmente feliz “aquele que age de acordo com a virtude completa e encontra-se suficientemente equipado de bens externos, não por algum período aleatório, mas por toda uma vida” (EN I.10.1101a13-16). Os bens externos, portanto, são contemplados enquanto acessórios necessários e úteis à felicidade (EN I.9.1099b26-29); sua posse, porém, não é elemento constitutivo da atividade do homem feliz (EN I.10.1100b7-10). Do mesmo modo, o acesso a algum piano é necessário para que o pianista execute a sua arte, e, quanto melhor for o piano, mais belo será o resultado que ele alcançará. A qualidade do piano, contudo, não é um elemento constitutivo da arte do pianista: ele a pode exercer em qualquer piano, não havendo variação quanto ao seu grau de excelência enquanto músico, mas na qualidade da execução.

O que constitui a felicidade são os bens da alma, que correspondem à atividade de acordo com a virtude. Como foi visto, independentemente da opção pela vida do filósofo ou pela vida do político, esta última requerendo um desenvolvimento da razão prática com vistas ao bem da comunidade política<sup>34</sup>, a disposição para desejar e agir de acordo com a reta razão ocupa uma posição privilegiada na vida feliz, representando a excelência do princípio da alma humana que, apesar de não ser por si mesmo racional, é capaz de ouvir e obedecer à razão.

## ***2 A definição de virtude moral***

O capítulo anterior buscou mostrar a posição da virtude moral no projeto ético aristotélico. Viu-se tanto que a posse da virtude moral é condição necessária para uma vida feliz quanto que uma vida dedicada ao exercício da virtude moral em relação à comunidade política é, por si só, uma vida desejável para seres humanos, correspondendo a uma forma possível de vida feliz<sup>35</sup>. O objeto deste capítulo será precisar os termos da definição

---

<sup>34</sup> Isso será tratado nos capítulos seguintes, em especial no capítulo 6.

<sup>35</sup> Ainda que a melhor das vidas seja aquela dedicada à contemplação, conforme referido no primeiro capítulo.

aristotélica de virtude moral, a saber, “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como delimitaria o prudente.” (EN II.6.1106a36-1107a2). Para tanto, será oportuno expor, ainda que brevemente, como Aristóteles chega a essa definição, analisando cada um de seus componentes e as relações que mantêm entre si.

### 2.1 Primeiras considerações sobre a noção de disposição

Se a virtude é uma disposição, ela existe no homem em potência, não deixando o virtuoso que dorme ou se encontra em outro estado de inatividade de possuí-la. O importante é que, quando ele agir, sua ação se mostre uma atualização de tal potência de escolher por deliberação uma mediedade relativa a nós.

A primeira tese que Aristóteles ataca é a de que a virtude existe no homem por alguma causa natural. Nas suas palavras, “as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamos pelo hábito” (EN II.1.1103a23-26). O que ele quer dizer com isso é que a natureza humana não é em si mesma nem virtuosa, nem viciosa, mas o homem tem a potência de, através da prática reiterada de atos virtuosos, tornar-se virtuoso e, através da prática reiterada de atos viciosos, adquirir uma disposição ao vício, assim como nos tornamos desenhistas desenhando (EN II.1.1103a32-b2).

Todavia, o fato de praticar o mesmo ato que um virtuoso praticaria ou produzir algo semelhante ao que um artista produziria não é conclusivo com respeito à posse da virtude ou da arte em questão. Aquele que copia em uma folha de papel os traços que o professor risca no quadro negro pode produzir, no final, um desenho igual ao de seu mestre, mas não diremos por isso que ele é um desenhista (EN II.4.1105a17-26).

O indivíduo só adquire a virtude ou a arte depois de habituar-se a agir tal como o virtuoso ou o artista o fariam, pois, segundo Aristóteles, “as disposições originam-se das atividades similares” (EN II.1.1103b21-22) e, conquanto a aparência externa de uma ação conforme a virtude seja a mesma da ação de um virtuoso, tal como podem ser indiscerníveis o desenho do professor e o do aluno que o copiou, existe uma diferença quanto ao modo de o sujeito agir que as diferencia. Não é lidando de qualquer maneira com situações de perigo que o agente torna-se corajoso, mas apenas aprendendo a enfrentá-las intrepidamente (EN II.1.1103b14-17).

Habituar-se a agir de uma forma em vez de outra diz respeito à educação das faculdades desiderativas em função da forma segundo a qual se quer agir, uma vez que toda ação constitui a realização de um desejo, na medida em que toda ação busca um bem, sendo o bem o objeto do desejo. Aristóteles faz a seguinte afirmação:

Como são três os objetos de busca e três os de fuga – o belo, o proveitoso e o agradável – e três os contrários – o feio, o danoso e o penoso –, o homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas sobretudo a respeito do prazer, pois este é comum aos animais e acompanha tudo o que cai na rubrica *busca*, pois o belo e o proveitoso são manifestamente prazerosos. (EN II.3.1104b30-35)

Disso conclui-se que aprender a ter prazer com algumas coisas e sentir dor com outras é um elemento primordial na formação de um hábito. Afinal, “prazer e dor acompanham toda emoção e toda ação” (EN II.3.1104b14), e não dizemos que alguém tem uma disposição a agir de um determinado modo se o faz a contragosto e de má vontade, revelando através disso que teria prazer em agir de forma oposta.

Assim como nas artes o resultado pode ser obtido por acidente, e só se considera que alguém domina a arte em questão quando produz algo semelhante ao que produziria o artista, e que também o faça do mesmo modo que o artista, sendo a causa da produção o domínio da arte, só se pode dizer que alguém agiu virtuosamente se, além de praticar as mesmas ações que o virtuoso praticaria naquelas circunstâncias, também agir do mesmo modo que o virtuoso. E uma das marcas do virtuoso, conforme se pretende deixar mais claro a seguir, é ter prazer em agir virtuosamente.

## 2.2 Requisitos da ação virtuosa

Até o presente momento, a posse da virtude foi aproximada à posse da arte. Entretanto, haveria algo de estranho na afirmação de que alguém só possui uma arte se necessariamente a exerce com prazer. Ora, podemos imaginar inúmeros casos de pessoas que dominam perfeitamente uma determinada técnica mas, mesmo assim, não obtêm prazer algum ao exercê-la. De modo algum consideraríamos tais pessoas artistas inferiores. Entretanto, como foi apontado no parágrafo anterior, tal situação não se verifica com respeito à virtude, cujo exercício autêntico requer que o agente a ame por ela mesma. Aristóteles fornece as razões para tal divergência, distinguindo excelências que até então haviam sido tratadas como paralelas:



Os objetos produzidos pelas artes têm neles próprios o bom estado: basta, portanto, que estejam em um certo estado, ao passo que os que são gerados pelas virtudes são praticados com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado, mas quando o agente também age estando em um certo estado: (1) primeiramente, quando sabe; (2) em seguida, quando escolhe por deliberação, e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; (3) em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável. (EN II.3.1105a27-34)

No que concerne às artes, a única condição é a (1), isto é, o saber. Basta que haja o domínio da arte, ou seja, daquilo que se deve fazer para se chegar aos resultados pretendidos, para que se aja como um artista. No tocante às virtudes, não é suficiente saber qual é o curso de ação que deve ser tomado. Pode-se muito bem agir conforme a virtude por medo de receber uma reprimenda, com o objetivo de se tornar bem visto ou como pura imitação irrefletida de um hábito social. Nos dois primeiros casos, o agente não escolhe a ação virtuosa por ela mesma; no último, sua ação não é fruto de escolha deliberada<sup>36</sup>. Por fim, a terceira condição ressalta que uma ação não pode ser propriamente virtuosa se não provier de um caráter habituado à virtude. Mesmo se o indivíduo praticar ações isoladas que sejam conformes com a virtude e que sejam escolhidas em função da virtude, a inconstância de tais ações revela que ele não educou suas paixões e sentimentos em favor de uma vida de acordo com a virtude. Em outras palavras, o fato de ele ter escolhido a forma correta de agir reserva nesse caso um certo grau de acidentalidade, na medida em que sua ação é condicional a uma ausência momentânea de paixões que poderiam levá-lo a agir de forma contrária à virtude ou, ainda que em conformidade com ela, a contragosto.

Ao tratar das condições necessárias para a aquisição da virtude, Aristóteles reforça o caráter eminentemente prático dessa espécie de disposição, lembrando que o discurso sobre a virtude por si só é tão inócuo quanto as prescrições de um médico que não são seguidas pelo paciente (EN II.3.1105b12-17). Ninguém se torna virtuoso apenas sabendo que espécie de ação a virtude exige mas não agindo em conformidade com o seu saber, ou seja, não praticando ações virtuosas. A posse das virtudes da justiça e da temperança, por exemplo, requer a prática frequente de atos justos e temperantes, respectivamente (EN

---

<sup>36</sup> Com isso, Aristóteles não mantém uma posição intelectualista extrema, segundo a qual só pode haver ato virtuoso se houver um longo procedimento deliberativo que o preceda. O que ele quer dizer é que o virtuoso não é aquele que age sem ser capaz de fornecer as razões pelas quais age de uma certa forma em vez de outra (COOPER, John Madison. *Reason and human good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1986, p. 9-10).

II.4.1105b3-4).

### 2.3 O gênero das disposições

A esta altura, deve estar claro que a virtude é uma espécie do gênero disposição. Qualificamos uma pessoa como virtuosa mesmo quando ela se encontra em um estado de inatividade. Ela não precisa *estar agindo* virtuosamente para ser considerada virtuosa: basta que ela aja desse modo quando chegar o momento de agir e, de um modo geral, conduza a sua vida de acordo com a virtude.

Todavia, Aristóteles costuma ser bastante cauteloso ao apresentar as definições centrais em torno das quais se desenvolve a ética. Isso já foi mostrado no que tange à definição de felicidade. Quanto à determinação do gênero a que pertence a virtude, Aristóteles argumenta em favor de se considerar a virtude uma espécie de disposição ao explicar por que não pode ser tomada como uma espécie dos outros estados da alma, a saber, como uma emoção ou como uma capacidade.

Aristóteles entende “por emoções apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo que segue prazer ou dor; por capacidades, os estados em função dos quais dizemos que somos afetados pelas emoções: por exemplo, aqueles em função dos quais somos capazes de encolerizar-nos, afligir-nos ou apiedar-nos; por disposições, aqueles em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções” (EN II.5.1105b19-27).

As virtudes e os vícios não podem ser emoções por três razões. Em primeiro lugar, porque, ao contrário do que ocorre em relação aos virtuosos e viciosos, os quais respectivamente elogiamos e censuramos, não avaliamos ninguém pura e simplesmente em função de suas emoções. Nas palavras do filósofo, “o homem que teme não é elogiado nem o que se encoleriza, tampouco é censurado o que se encoleriza sem outra qualificação, mas o que se encoleriza de um certo modo” (EN II.5.1105b32-1106a1). Em segundo lugar, porque as emoções se dão em nós independentemente de nossa escolha deliberada. Conforme se depreende do tratamento dos requisitos da ação virtuosa, “as virtudes são certas escolhas deliberadas ou não são sem escolha deliberada” (EN II.5.1106a3-4). Por último, porque somos passivos a respeito de nossas emoções – elas nos afetam de um modo ou de outro –, enquanto que as virtudes e os vícios não são propriamente afecções, mas sim modos pelos quais nos dispomos a desejar certos fins em detrimento de outros

(EN II.5.1106a4-6).

Por serem igualmente alheias à nossa escolha, sendo ao invés características dotadas aos indivíduos pela natureza, tampouco as capacidades de afetar-se de uma forma ou de outra correspondem ao gênero da virtude (EN II.5.1106a7-10).

Aristóteles afasta, portanto, a possibilidade de se compreenderem virtudes e vícios como emoções ou como capacidades. Por eliminação, confirma que pertencem ao gênero das disposições (EN II.5.1106a10-13).

#### 2.4 Voluntariedade e escolha

Determinado o gênero ao qual a virtude pertence, cabe agora analisar a sua diferença específica em relação às demais disposições. A primeira tarefa consiste em entender o que significa dizer que a virtude moral é “uma disposição de escolher por deliberação”.

Foi mostrado anteriormente que o ato virtuoso provém necessariamente da escolha da virtude por ela mesma. Portanto, não deve causar estranheza a referência à escolha deliberada na definição de virtude, uma vez que a disposição a agir virtuosamente implica a disposição a escolher o ato virtuoso. O que ainda não ficou suficientemente claro foram as condições nas quais a escolha pode ocorrer.

Um determinado curso de ação só pode ser escolhido pelo agente se ele age voluntariamente. Nossas ações são involuntárias em duas hipóteses: (1) quando o princípio motor é exterior àquele que age e (2) quando o agente ignora algum aspecto relevante das circunstâncias nas quais realiza a ação, obtendo como efeito algo distinto do fim pretendido.

*A contrario*, infere-se da primeira condição que apenas é voluntária a ação cujo “princípio do movimentar os membros do corpo em tais ações reside no próprio agente; estão no poder do agente fazer ou não fazer as ações cujo princípio reside nele próprio” (EN III.1.1110a14-17). Se alguém deseja navegar até Creta, mas uma tempestade repentina conduzir o veleiro a Egina, não se pode dizer que se chegou a este último porto voluntariamente. Tampouco se pode falar em ação voluntária no caso de alguém ser carregado à força por outras pessoas, sem a possibilidade de oferecer resistência.

Entretanto, não é apenas quando a capacidade do agente de determinar os seus próprios movimentos é completamente anulada que um fator externo o desvia do curso de

ação pretendido. Há situações em que a força das circunstâncias restringe de tal maneira as alternativas de ação que ele se vê obrigado a optar pelo menor dentre os males. É o que ocorre na situação em que o capitão de um navio joga as mercadorias ao mar durante uma tempestade como forma de preservar a vida da tripulação, ou naquela em que alguém comete um ato de injustiça compelido pela ameaça de um tirano de matar toda a sua família.

Aristóteles classifica tais ações como *mistas*, pois, embora o seu princípio motor resida no agente, guardando um traço fundamental da voluntariedade, abstratamente consideradas “são involuntárias, pois ninguém escolheria quaisquer destes atos por si mesmos.” (EN III.1.1110a17-19) O capitão do navio do primeiro exemplo toma as mercadorias como bens, e seu dever é cuidar delas. No entanto, as circunstâncias tornaram-nas uma ameaça à vida da tripulação, que representa um bem maior a ser levado em consideração. Raciocínio semelhante justifica agir injustamente sob coação: caso a prática de uma injustiça seja o único modo de se evitar uma atrocidade, não resta alternativa ao homem justo senão cometê-la, ainda que a contragosto. Em suma, as ações devem ser avaliadas pelo fim em função do qual são realizadas, e “o fim da ação se dá conforme a ocasião. Voluntário e involuntário, então, devem ser ditos com referência ao momento em que se pratica a ação” (EN III.1.1110a12-14).

A segunda causa de involuntariedade é a ignorância. Aristóteles qualifica essa afirmação explicando que “*involuntário* quer dizer não que alguém ignora o que é benéfico, pois a ignorância na escolha deliberada não é a causa do involuntário, mas da perversidade, nem a ignorância geral (pois por sua causa os homens são censurados), mas a ignorância das circunstâncias particulares, aquelas nas quais e acerca das quais se desenrola a ação” (EN III.1.1110b30-1111a2). Embora Édipo tenha voluntariamente casado com Jocasta, ele de modo algum queria casar com sua mãe: o fez exatamente porque ignorava que Jocasta era de fato a sua mãe. Nos casos em que a ignorância gera a involuntariedade, há uma discrepância entre o modo como o agente percebe aquilo que está fazendo e o que ele realmente faz.

Após tratar das duas razões pelas quais uma ação pode ser dita involuntária, Aristóteles ocupa-se em rebater os argumentos daqueles que defendem que o que fazemos por apetite ou impulso é igualmente involuntário:

É igualmente absurdo dizer que são involuntárias as coisas que é preciso desejar: é preciso encolerizar-se a respeito de

algumas e ter apetite por outras (por exemplo: pela saúde e pela instrução). E as ações involuntárias parecem ser penosas; as por apetite, agradáveis. Além disso, qual é a diferença quanto ao ser involuntário dos erros cometidos por cálculo ou por impulso? Por um lado, ambos são a evitar; por outro, parecem não ser menos humanas as emoções não-rationais, de sorte que também as ações por impulso e por apetite pertencem ao homem. Postular que são involuntárias é, assim, um absurdo” (EN III.3.1111a29-b3).

Embora toda ação proveniente de uma escolha seja voluntária, nem toda ação voluntária provém de uma escolha. Os movimentos de animais e de crianças podem ser voluntários – se neles mesmos residir o princípio motor e forem causados por um desejo formado por uma correta percepção das circunstâncias –, mas apenas seres capazes de exercer a razão podem deliberar e, por conseguinte, escolher. Consoante o exposto no primeiro capítulo, a escolha é o resultado de um procedimento de deliberação, que consiste em uma investigação em busca do modo mais adequado de realizar o fim posto pelo desejo nas circunstâncias em que o agente se encontra. A deliberação, portanto, funciona como um instrumento racional de propagação do desejo que produz a escolha de um curso de ação factível. Nas palavras de Aristóteles:

A origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com vistas a um fim. Essa é a razão pela qual a escolha não pode existir sem razão e intelecto ou sem um estado moral; pois a boa ação e o seu oposto não podem existir sem uma combinação de intelecto e caráter. O intelecto, no entanto, não move nada por si mesmo, mas apenas o intelecto que visa a um fim e é prático; pois isso rege também o intelecto produtivo, uma vez que todo o mundo que faz algo o faz por causa de um fim, e aquilo que é feito não é um fim em um sentido não qualificado (mas somente um fim em uma relação particular, e o fim de uma operação particular) – apenas aquilo que é *feito* é assim; pois a boa ação é um fim, e o desejo visa a isso. Por conseguinte, a escolha é razão desejante ou desejo racional, e uma tal origem da ação é algum homem. (EN VI.2.1139a32-b5)

Daquilo que foi apresentado até aqui se conclui que a virtude é uma disposição de escolher porque ela de certa forma depende do exercício da razão. A racionalidade é requisito para que se atribua responsabilidade moral ao agente pelo seus atos, na medida em que a razão humana é a única faculdade presente na natureza dotada da potência dos contrários, isto é, da capacidade de afirmar ou negar, de fazer ou deixar de fazer. Todas as demais potências, das quais a razão não participa, são potências para uma determinada

coisa, que podem ou não ser atualizadas, dependendo da existência ou da ausência de condições favoráveis (por exemplo, a água só ferverá a 100°C se a pressão for idêntica à do nível do mar; uma semente só germinará se depositada em uma terra adubada, com boas condições de temperatura e umidade etc.). De qualquer maneira, espera-se tornar claro o modo como se dá a relação entre virtude moral e razão a seguir, no tratamento da virtude intelectual da prudência.

### 2.5 A noção de mediania

Até o presente momento, discorreu-se sobre a classificação das virtudes morais no gênero das disposições e concluiu-se que elas são disposições de escolher. Entretanto, quem escolhe escolhe um curso de ação em detrimento dos demais. Não é qualquer ação escolhida que corresponde à ação virtuosa: assim como se pode optar pelo caminho da virtude, também se pode escolher praticar o vício. Por essa razão, Aristóteles acrescenta em sua definição que a virtude moral é “uma disposição de escolher por deliberação, *consistindo em uma mediedade relativa a nós*”. As linhas que seguem dedicam-se ao exame dessa última cláusula, que responde pelo objeto da ação virtuosa.

Aristóteles observa que as coisas se corrompem tanto por atingirem um estado de excesso quanto de deficiência, e alcançam seu bom estado em um ponto ótimo que é intermediário entre o excesso e a falta. Na saúde, por exemplo, o corpo humano é prejudicado tanto por fazer exercícios demais quanto por um modo de vida sedentário; alimentamo-nos mal tanto comendo muito quanto comendo pouco.

No que tange à virtude, a mesma regra verifica-se. De um modo geral, o covarde é aquele que sente medo demais e carece de confiança, ao passo que o temerário é desprovido de medo e possui confiança em excesso. O corajoso, ao invés, sente medo e confiança de acordo com a justa medida, que, com respeito ao medo, corresponde a menos do que tem o covarde e mais do que sente o temerário e, quanto à confiança, ele a tem em maior grau que o covarde e em menor do que o temerário. Tal regra também se aplica às outras virtudes: a temperança é um meio-termo entre o abuso dos prazeres corporais e a insensibilidade a eles; a liberalidade, entre a prodigalidade e a avareza etc.

Todavia, a noção de meio-termo deve ser esclarecida para evitar dois tipos de equívoco. O primeiro consiste em entender o meio-termo como uma média aritmética, estando a virtude equidistante do vício por falta e do vício por excesso. O segundo, tomar a

mediania como invariável, sendo absolutamente independente do agente e das circunstâncias em que ocorre a ação. Essas duas interpretações equivocadas são afastadas pela seguinte passagem da *Ética*:

Em todo contínuo e divisível é possível tomar mais, menos e igual, e isso conforme a própria coisa ou relativo a nós; o igual é um meio termo entre excesso e falta. Entendo por *meio termo da coisa* o que dista igualmente de cada um dos extremos, que justamente é um único e mesmo para todos os casos; por *meio termo relativo a nós*, o que não excede nem falta, mas isso não é único nem o mesmo para todos os casos. (EN II.5.1106a27-32)

Nem sempre o ato a ser buscado pelo virtuoso encontra-se exatamente no meio do caminho entre o vício por excesso e o vício por falta. Em primeiro lugar, porque, em algumas virtudes, ainda que abstratamente consideradas, o justo meio reside mais próximo de um dos extremos do que do outro, como a coragem se assemelha mais à temeridade do que à covardia. Em segundo lugar, porque a ação ocorre no particular, e é impossível determinar em que consiste a escolha de acordo com a mediania sem antes atentar para as circunstâncias em que a ação ocorre. Na analogia apresentada por Aristóteles, uma dieta de dez libras de alimento será sempre excessiva, enquanto que uma dieta de apenas duas libras será sempre deficiente. Entretanto, o meio-termo aritmético entre as duas quantidades – a saber, seis libras – pode ser pouco para um atleta do porte de Milo e muito para alguém que se inicia nos treinos.

A definição de virtude como “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós”, portanto, de modo algum fornece um guia preciso para a ação. O meio-termo da ação deve ser buscado no particular, considerando-se as circunstâncias. Aristóteles não deixa de observar as limitações do discurso sobre a ética:

Sobre isto, porém, devemos estar previamente de acordo: todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato, como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme a matéria; o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco o que concerne à saúde. O discurso geral sendo desse tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares, pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar. (EN II.1.1104a1-9)

A determinação do meio-termo é, pois, dependente da discriminação das

circunstâncias moralmente relevantes em que o agente se encontra e de sua conseqüente avaliação. Deve-se escolher com vistas a atingir a justa medida e deve-se moldar o caráter de modo que ele se torne compatível com a ação escolhida. Ser ofendido verbalmente é motivo de sobra para a cólera e para exigir uma retratação (ou uma punição proporcional) do ofensor. Entretanto, não é razão para disparar uma arma de fogo, tampouco é o caso de baixar-se a cabeça e aceitar a humilhação passivamente. De maneira semelhante, o que constitui na prática um ato de liberalidade é definido em cada situação. Não é liberal quem oferta uma garrafa de aguardente a um alcoólatra, nem quem distribui aleatoriamente presentes a estranhos e negligencia seus familiares e amigos, nem mesmo quem pratica um ato de liberalidade a contragosto ou visando à obtenção de prestígio social. Em suma, como ensina Aristóteles, “é para qualquer um e é fácil o encolerizar-se, dar ou gastar dinheiro, mas não é para qualquer um nem é fácil o determinar a quem, quando, em vista do que e como fazer” (EN II.9.1109a26-28). Em outras palavras, é difícil determinar o meio-termo da ação e comportar-se emocionalmente na medida exigida pelas circunstâncias moralmente relevantes que convergem no caso concreto. Para tanto, é preciso, entre outras coisas, que o agente tenha uma acuidade para perceber o peso moral de cada uma dessas circunstâncias e, com isso em mente, bem deliberar para chegar à escolha da ação que representa a mediania. Esse é o papel da sabedoria prática ou prudência.

## 2.6 O papel da prudência

Conforme foi diversas vezes reiterado, Aristóteles não pretende fornecer em sua Ética uma espécie de algoritmo do qual se possa extrair uma diretriz para a ação em toda e qualquer situação particular. Mais do que isso, não pretende fazê-lo por entender que assuntos morais, dada a sua variabilidade, são infensos a uma tal pretensão. O padrão de correção da ação na ética aristotélica, portanto, não provém de nenhum conjunto de regras dadas de antemão. O padrão da ação virtuosa – da ação que respeita o justo meio – é o homem virtuoso e prudente, na medida em que “o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida delas” (EN III.4.1113a30-34) e que, veremos nesta seção, virtude e prudência são disposições que



se implicam mutuamente. Relembrando mais uma vez a definição de virtude, a disposição de escolher o meio-termo é uma “disposição delimitada pela razão, isto é, *como delimitaria o prudente*.” (EN II.6.1106a36-1107a2).

Neste breve exame da prudência, espera-se esclarecer, em linhas gerais: (1) o que é a prudência e qual é o seu objeto; (2) a participação da prudência no bem agir; (3) como a prudência é adquirida e (4) a relação da prudência com as virtudes morais.

A prudência pertence ao gênero das virtudes intelectuais. Diz respeito, portanto, ao desempenho excelente de atividades da parte da alma que possui em si mesma o princípio racional (EN I.13.1103a1-10; VI.1.1138b35-1139a16). O conhecimento do prudente, no entanto, distingue-se daquele do cientista e do sábio teórico pelo fato de estes últimos lidarem com aquilo que é necessariamente de uma forma ou de outra (EN VI.3.1139b18-23), enquanto que à prudência concerne aquilo que tanto pode vir a ser de um modo como de outro, isto é, aquilo que é contingente a respeito do futuro por caber ao homem determinar o que será o caso através de sua escolha (EN VI.5.1140a30-b4).

Entretanto, o que foi dito até aqui sobre a prudência não é suficiente para determinar a sua diferença específica em relação às demais virtudes intelectuais, uma vez que as artes tratam igualmente daquilo que se encontra no poder de seu possuidor fazer ou deixar de fazer, ou ainda fazer de um modo ou de outro. O que diferencia a prudência da arte é que a primeira constitui um guia para aquilo que Aristóteles denomina *praxis*, ao passo que a arte, para aquilo que Aristóteles denomina *poiesis*. *Praxis* e *poiesis*, em linhas gerais, representam formas distintas de considerar – e, conseqüentemente, de avaliar – aquilo que o agente faz. O padrão de avaliação da *poiesis* é sempre o resultado ou produto da ação do agente em um domínio específico: a saúde na medicina, a casa bem construída na arquitetura, a vitória na guerra, a persuasão na retórica. O padrão de avaliação da *praxis*, ao invés, é a *eupraxia*, isto é, o bem agir em absoluto, sem referência a nenhum domínio específico (EN VI.5.1140a26-32). Nas palavras de Sarah Broadie, “a questão que orienta a *poiesis* é 'O que eu tenho de melhor a fazer *para obter o fim específico* T?', enquanto que a questão que orienta a boa ação [*eupraxia*] é 'O que tenho de melhor a fazer?’”<sup>37</sup>.

Nesse sentido, toda *poiesis* pode também ser avaliada enquanto *praxis*, não sendo a recíproca verdadeira, na medida em que a generalidade do fim da *praxis* por definição abrange todo e qualquer fim da *poiesis*. Mesmo que se concorde, por exemplo, que o

---

<sup>37</sup> BROADIE, Sarah. Commentary. In: *Nicomachean ethics*. Trad.: Christopher Rowe. Philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie. New York: Oxford University Press, 2002, p. 368.

agente utilizou os melhores meios para vencer uma guerra, fica ainda em aberto julgar se ele agiu bem ao decidir lutá-la; do mesmo modo, alguém pode ter tido sucesso em curar um doente, mas agido de forma equivocada por ter priorizado o seu tratamento em detrimento de uma pessoa que corria risco de vida<sup>38</sup>. Por essa razão, a política é definida no Livro I da *Ética Nicomaqueia* como a “ciência arquitetônica” (EN I.2.1094a26-b7), pois é responsável por coordenar o exercício das artes em prol do bem dos cidadãos da pólis. Uma arte pode-se encontrar diretamente subordinada a uma outra arte, assim como a selaria à equitação, e esta à estratégia. Todavia, cabe à política a decisão sobre declarar ou não uma guerra, colocando ou não a estratégia em ação. Analogamente, na vida do indivíduo, é a prudência que ditará o modo e o momento certos de exercer ou de se abster de cada atividade.

A principal característica da prudência é a capacidade de bem deliberar [*euboulia*], isto é, a capacidade de encontrar o melhor meio de realizar um determinado fim corretamente apreendido pelo agente (EN VI.9.1142b31-33). O bem agir é resultado da ação coordenada entre o desejo pelo fim correto, proveniente de um caráter virtuoso, e o raciocínio prático, cuja excelência é a prudência, que leva à escolha da ação virtuosa nas circunstâncias particulares (EN VI.2.1139a22-31).

Porém, como já ficou claro no tratamento anterior da deliberação, a restrição aos meios deve ser temperada tanto pela relatividade desse conceito (o que é meio em relação a um fim pode ser um fim em relação a outro meio) quanto pela tradução mais precisa da expressão grega *ton pros ta tele* por “aquilo em vista do fim”, que se refere igualmente a instrumentos externos ao fim, através dos quais o fim é produzido, e à especificação do conteúdo do fim diante das circunstâncias da ação. Mais do que isso, cabe destacar que a boa deliberação (*euboulia*), embora seja inerente ao prudente, não é a única capacidade ligada à prudência. Esta última também toma parte na discriminação do peso moral dos fatores presentes nas circunstâncias da ação. Nossos sentidos apenas recebem passivamente dados sobre o que ocorre em nossa volta. O bem agir, característico do prudente, exige que reconheçamos uma situação de fato sob uma descrição moralmente correta<sup>39</sup>. Para bem agir, não basta, por exemplo, perceber que uma criança se afoga no rio: tem-se que perceber essa situação como uma emergência.

---

<sup>38</sup> Parece ser por essa razão que Aristóteles afirma que “nós podemos falar de virtude em arte, mas não de virtude em prudência” (EN VI.5.1140b21-22).

<sup>39</sup> ROSS, W. D. *Aristotle*. London: Methuen & Co., 1966, p. 219.

A correta avaliação moral das circunstâncias, que implica a discriminação dos fatores moralmente relevantes, demanda uma operação do intelecto. A apreensão dos fatores moralmente relevantes presentes na ação (no exemplo acima, o menino em apuros), devidamente abstraídos de outros sem peso moral (tais como a cor do calção do menino que se afoga, a pressão atmosférica naquele local naquele momento etc.) tem uma participação fundamental na formação do desejo do prudente de praticar a ação X. Reconhecidas em outras situações circunstâncias semelhantes, novamente algo como X representará, *prima facie*, o curso correto a ser tomado, a menos que um novo fator moralmente relevante seja discriminado, exigindo que se opte por uma ação Y (no exemplo do menino, a impossibilidade de salvá-lo sem o auxílio de equipamento). Desse modo, a correta percepção moral do particular vinculada com o desejo pelo fim correto a ser buscado induz a formulação de regras gerais a partir da experiência de particulares. Naturalmente, a sua formulação discursiva sempre será precária, na medida em que elas comportam exceções sempre que um outro fator moralmente relevante convergir no caso particular<sup>40</sup>.

O conhecimento de regras ou a tentativa de imitar o comportamento de alguém considerado prudente podem ter valia na educação moral, pois auxilia a afinar a capacidade do agente de discernir o que está em jogo em cada situação e serve como um bom guia para grande parte das ações. Por essa razão, Aristóteles afirma que “devemos atentar aos ditos e opiniões indemonstrados das pessoas mais experientes e mais velhas ou dos prudentes não menos do que às demonstrações, porque a experiência deu-lhes um olho para ver corretamente” (EN VI.11.1143b11-14). No entanto, apenas a experiência própria do agente pode garantir-lhe a correta avaliação moral das situações particulares. Afinal, o caráter genérico e abstrato das regras morais as distancia dos particulares que as instanciam, provocando as duas limitações expostas acima. Para ser prudente, deve-se ser capaz de chegar à avaliação correta de cada situação particular, na qual podem convergir inúmeros fatores de peso moral. Não basta apenas ter a percepção sensorial do que ocorre e subsumi-la a uma regra: há de se ter principalmente o discernimento que foi aludido e saber a resposta que exigem as circunstâncias presentes, quer haja uma regra a que se possa enquadrá-las, quer não. Ainda que cumpram um papel no aprendizado moral – e no funcionamento da comunidade política, como será visto – as regras não são, portanto,

---

<sup>40</sup> Esses temas serão tratados nos capítulos 5 e 6.

suficientes como garantia da boa ação<sup>41</sup>.

Essa primazia do conhecimento do particular sobre o do universal explica por que Aristóteles defende que um jovem não pode ser prudente, ainda que possa muito bem ser um grande matemático (EN VI.8.1142a12-19). A matemática, em grande parte, independe da percepção de particulares, pois diz respeito a deduções de regras universais de outras regras universais. Mesmo quando algum conhecimento matemático é extraído da observação de um particular, como por vezes ocorre com alguns teoremas na geometria, a percepção de um único exemplar é suficiente para a extração da regra universal e necessária, a qual abarcará com grande grau de exatidão todas as suas instanciações. A experiência, portanto, não é necessária à aquisição do conhecimento matemático. Todavia, conforme já foi assinalado, ela é um componente essencial do conhecimento prático. São frequentes na *Ética* comparações entre o conhecimento moral e a posse de artes que carecem de um grau elevado de exatidão em seus preceitos, tais como a medicina. Em EN VI.1.1138b25-32, Aristóteles chega a afirmar que dizer a alguém que para agir bem deve-se fazer o que o prudente faria é um guia tão impreciso para a ação quanto dizer que, para se ter saúde, tem-se que seguir tudo aquilo que um bom médico prescreveria.

O que há de comum nos casos da ética e da medicina é que só uma larga experiência de vários particulares pode tornar o sujeito apto a lidar com a variabilidade das circunstâncias às quais ele aplica o seu conhecimento. Na *Metafísica* (A.1.980a28-982a2), Aristóteles apresenta a sua concepção de experiência e a posição que ela ocupa no que ele denomina “graus do conhecimento”. “Por natureza, todos os animais nascem com a faculdade da sensação, e através da sensação a memória é produzida em alguns deles, embora não em outros.” A experiência, que corresponderia ao terceiro grau na escala do conhecimento, é exclusiva ao homem e forma-se nele pelas sucessivas memórias da mesma coisa, que “produzem por fim a capacidade para uma única experiência”. Subindo mais um degrau, “a arte surge quando um juízo universal sobre uma classe de objetos é produzido a partir de uma pluralidade de noções adquiridas por experiência”. Na sequência do texto, para exemplificar como ocorre o processo que leva da experiência à arte, Aristóteles recorre ao exemplo da medicina: “ter o juízo de que, quando Cálidas estava doente desta doença, isto lhe fez bem, e, de modo similar, no caso de Sócrates e em muitos casos individuais, é uma matéria de experiência; porém, julgar que isso que fez bem a

---

<sup>41</sup> A relação entre prudência e conhecimento dos universais será retomada na seção 6.1.

todas as pessoas de uma certa constituição, discriminadas em uma classe, quando elas estavam doentes dessa doença (por exemplo, para pessoas fleumáticas ou biliosas quando ardiam em febre), já é uma questão de arte.”

No entanto, o domínio dessas regras universais, que discriminam como se deve atuar sob diversas classes de seres para obter o efeito desejado (no caso da medicina, que tipo de remédio é apropriado para curar um certo tipo de doença em uma pessoa de uma determinada compleição), fornecendo uma razão que dá conta de explicar *por que* se deve agir de tal modo em vez de outro, embora faça da arte uma forma mais elevada de conhecimento, não elimina a importância da experiência no momento em que a arte é de fato exercida, isto é, na sua aplicação ao particular. Essa ressalva é feita por Aristóteles na continuação do texto:

Com vistas à ação, a experiência não parece sob nenhum aspecto inferior à arte, e os homens com experiência têm muito mais sucesso do que aqueles que possuem teoria sem experiência. (A razão é que a experiência é o conhecimento de particulares, a arte, de universais, e ações e produções ocupam-se todas elas com o particular, pois o médico não cura o *homem*, mas Cálias ou Sócrates ou algum outro chamado por algum nome individual, que por acaso é um homem<sup>42</sup>. Se, portanto, um homem possui a teoria sem a experiência, e reconhece o universal mas não conhece o particular nele incluído, ele frequentemente falhará na cura, pois é o indivíduo que deve ser curado.)

O papel ineliminável da experiência na prudência devido ao seu caráter prático é afirmado com todas as letras na *Ética*:

Tampouco a sabedoria prática ocupa-se somente dos universais: ela precisa também reconhecer os particulares; pois ela é prática, e a prática diz respeito aos particulares. Essa é a razão por que alguns que não possuem conhecimento, e especialmente aqueles que possuem experiência, são mais práticos do que outros que têm conhecimento; pois, se um homem soubesse que carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas não soubesse que tipos de carne são leves, ele não produziria saúde, mas o homem que sabe que carne de frango é saudável tem mais probabilidade de produzir saúde. (EN VI.7.1141b14-21).

O bem agir requer sobretudo a correta avaliação da situação particular. A partir disso, um agente com o caráter bem formado responderá emocionalmente da maneira

---

<sup>42</sup> Uma interpretação possível do que Aristóteles quer dizer com isso é que a relação entre o homem e a sua doença é acidental; portanto, o médico, ao curá-lo, cura-o enquanto doente, e não enquanto homem.

adequada, indignando-se diante de uma situação de injustiça, tendo piedade frente à fraqueza alheia, preparando-se para enfrentar o perigo. Assim, não apenas há um refinamento da apreensão moral das circunstâncias através do papel cognitivo que exercem as emoções, como também o agente está disposto a desejar agir conforme seu melhor juízo moral e de escolher o meio-termo que corresponde à virtude por ele mesmo. A deliberação não pesará os prós e contras de se agir em conformidade com a virtude, como uma alternativa de ação entre outras (por exemplo, uma outra que possa implicar menor sacrifício de bens externos ou maior prazer corporal)<sup>43</sup>, mas sim determinará o melhor curso a ser seguido para agir virtuosamente nas condições particulares do aqui e agora. Desse modo, o resultado será a escolha de um agente que é ao mesmo tempo moralmente virtuoso e prudente.

Feitos esses breves esclarecimentos sobre o que é a prudência, não deve causar surpresa o fato de Aristóteles defender que não há prudência sem virtude moral (EN VI.12.1144a36-37). Devido ao seu caráter prático, a prudência necessita estar combinada com o desejo pelo fim correto, uma vez que as paixões mal orientadas corrompem tanto a avaliação moral das circunstâncias quanto a efetividade da escolha segundo o melhor juízo (o caso da acrasia). Ademais, a prudência, sendo a perfeição do intelecto prático, não pode colaborar na gestação de uma ação cujo fim não seja bom. A mera habilidade de se encontrar o melhor meio para qualquer que seja o fim, bom ou mau, denomina-se sagacidade (EN VI.12.1144a21-36).

Tampouco – Aristóteles acrescenta – pode haver virtude moral propriamente dita sem a concorrência de prudência (EN VI.13.1144b1-29). Esta desempenha, como foi visto, três funções indispensáveis à ação por virtude. A primeira, a de perceber circunstâncias de uma determinada situação particular *como* circunstâncias que exigem um certo tipo de ação. A segunda, a de bem deliberar, escolhendo-se o melhor modo de efetivar em uma ação no mundo o desejo pela virtude por ela mesma. A terceira, que se depreende das outras duas, de poder dar razões para a sua escolha: assim como há uma diferença entre opinião verdadeira e conhecimento, que consiste no fato de o último, ao contrário da primeira, não poder ser obra do acaso por estar fundado em razões<sup>44</sup>, o mesmo ocorre em relação à virtude, que não preenche o requisito de ser uma disposição estável se o agente

---

<sup>43</sup> WOODS, Michael. Intuition and perception in Aristotle's ethics. *Oxford Studies of Ancient Philosophy*, Oxford, v. IV, p. 145-166, 1986, p. 152.

<sup>44</sup> Como expresso no diálogo *Teeteto*, de Platão.

ignora *por que* deveria ter agido de uma forma e não de outra, assim como não dominou a gramática alguém que escreve corretamente por copiar suas frases de livros (EN II.4.1105a22-27).

Dessa bi-implicação entre prudência e virtude moral – “não há prudência sem que haja virtude moral, nem virtude moral que não seja acompanhada de prudência” (EN VI.1144b30-32) –, deriva-se a tese da unidade das virtudes morais. Se a prudência é condição necessária e suficiente para que o agente possua propriamente *qualquer* das virtudes morais, logo ela também é condição suficiente para que o sujeito possua *todas* as virtudes morais. A consequência disso é que o fato de ele possuir uma virtude moral implica que ele possui todas elas (EN VI.1144b32-35).

Tal tese de Aristóteles é, à primeira vista, contraintuitiva, pois faz parte da nossa experiência conviver com pessoas que são generosas mas intemperantes, que possuem um bom temperamento mas que se revelam, em certas situações, covardes. Mais do que isso, mesmo com respeito a uma única virtude observamos uma certa variação. Há gente que não hesitaria em lutar em uma guerra, mas que tem medo de enfrentar as consequências de se falar a verdade em certas situações delicadas.

No entanto, a tese da unidade das virtudes apresenta-se como um corolário da descrição de Aristóteles das noções de virtude moral e de prudência. Se não encontrarmos uma maneira de enquadrar em sua teoria algo que é tão evidente na nossa experiência – ou seja, que as virtudes ou a falta delas raramente ocorrem em bloco nas pessoas –, o tratamento por ele conferido a essas noções ou passará por inverídico, ou deverá ser revisado, se pretender não entrar em conflito com as nossas convicções.

Aristóteles não despreza o testemunho das aparências e concede um lugar para acomodar o fato observado em seu pensamento. Ele reconhece a existência daquilo que denomina virtude moral natural, isto é, a virtude que não é acompanhada de prudência e que, portanto, não pode ser considerada virtude moral própria. A posse de uma virtude natural, com respeito a certos domínios de ação, inclina o sujeito a desejar e agir em conformidade com a virtude em questão. A ausência da prudência explica por que ele pode possuir uma dessas virtudes sem que possua todas elas. Entretanto, essa mesma ausência é responsável pela falta de estabilidade e acuidade do virtuoso natural em sua ação, o que lhe impede de ser propriamente um virtuoso moral (EN VI.13.1144b35-1145a6).

Quando Aristóteles descreve o homem prudente e, por conseguinte, propriamente

virtuoso, ele o faz em termos ideais, mostrando como certas características e conceitos se relacionam. Tanto isso é verdade que, em sua concepção, tal pessoa, enquanto virtuosa e prudente, é incapaz de ter desejos que não sejam aqueles conformes à reta razão – muito menos de agir contrariamente à reta razão. Ora, sabemos que pessoas assim, que jamais são sequer tentadas a fazer algo que não seja o melhor a ser feito, não são encontradas no mundo real. Todavia, algumas delas aproximam-se mais da descrição, outras menos. Mais do que isso, Aristóteles, ao apresentar as conexões entre razão e caráter em seu pensamento moral, está sobretudo interessado em expor os processos através dos quais diversos tipos de pessoa podem rumar à virtude, o que será em parte tratado na próxima seção.

### 2.7 Epílogo: algumas considerações sobre a virtude e o seu aprendizado

Neste capítulo, foram analisados os componentes da definição de virtude – “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como delimitaria o prudente” (EN II.6.1106a36-1107a2) – e as relações que guardam entre si. Conforme já foi assinalado, o caráter prático de tal estudo reside principalmente em seu uso para determinar como se deve dar a educação moral, na medida em que fornece uma descrição das condições necessárias à ação virtuosa e das capacidades humanas nela envolvidas.

Viu-se que argumentos acerca da natureza do bem humano podem ser úteis no aprendizado moral, bem como a observância do exemplo do prudente e de suas máximas. Foram também examinados, contudo, os limites desses guias para a ação e a necessidade da experiência própria do agente para a aquisição de sua capacidade de discernimento e para criar uma disposição correta com respeito às paixões. O que ainda não se explorou mais de perto foi o papel central que prazer e dor têm na educação moral.

Sabe-se já que o homem virtuoso é um amante da virtude, tendo prazer com aquilo que é nobre e bom e repulsa àquilo que é baixo e mau; ele constitui o padrão para a avaliação moral. Porém, há um longo caminho no desenvolvimento de nossa capacidade de escolha (da qual as crianças estão privadas) e em sua orientação à opção pela virtude por ela mesma.

A experiência refletida sobre aquilo que é certo fazer é indispensável na formação do caráter. No entanto, não ocorrerá sem uma predisposição do indivíduo a amar a virtude, ainda que ele não saiba o que ela exige em todos os casos particulares ou em algumas



situações não aja em conformidade a ela por força de suas paixões, caso em que sua predisposição à virtude suscitará vergonha e arrependimento.

Essa predisposição, na maior parte dos indivíduos, que não a possui por natureza, deve ser cultivada por meio do hábito, e o modo através do qual se incutem bons hábitos em quem sente prazer com a baixeza e não sente prazer com a virtude é, em um primeiro momento, punindo a má ação e recompensando a boa (EN II.3.1104b3-24; X.9.1179b11-13). Nesse estágio da formação moral, o agente fugirá do vício não em função da sua vergonha, mas por medo da dor que advém à punição. Do mesmo modo, não escolherá a ação virtuosa por ela mesma, mas pela expectativa de ser recompensado.

Muitos não passarão de tal estágio, mas, pelo menos, o sistema de punições e recompensas pode ser eficaz para dissuadi-los de prejudicar os demais. Porém, a esperança é de que alguns comecem a refletir e a internalizar as razões pelas quais algumas condutas são premiadas e outras repreendidas. Esse é um passo decisivo para a etapa seguinte, que consiste em reconhecer a virtude como algo digno de ser buscado por si mesmo e não em função do medo de ser punido ou da expectativa de ser recompensado. Nesse momento, o agente já sente desprazer em ter agido de modo equivocado, ainda que disso não advenha nenhuma punição. Dessa forma, a alma do aprendiz da virtude estará “cultivada por meio de hábitos para a nobreza no deleite e no ódio, assim como a terra que existe para nutrir a semente” (EN X.9.1179b25-27).

O hábito de agir conforme a virtude tem o poder de preparar o terreno para a virtude porque, na analogia de Aristóteles, é como o levantamento de peso para o vigor físico: quanto mais levantamos peso, mais vigor adquirimos, aumentando a nossa capacidade de levantar peso; de maneira similar, “do abster-se dos prazeres, tornamo-nos temperantes; tornados temperantes, somos os mais capazes de abster-nos deles” (EN II.3.1104a30-35), e assim ocorre com cada uma das outras virtudes. Nessa fase, prazer e dor são educados pelo hábito para serem associados às coisas certas. Quando isso ocorre, pode-se dizer que o agente adquiriu aquilo que Aristóteles denominou virtude natural (ver item 2.6), isto é, a virtude moral desacompanhada de prudência, que, por isso, não pode ser considerada propriamente uma virtude.

A tarefa da educação moral cabe em grande parte à família, mas, segundo Aristóteles, é um grande erro que ela não conste entre os fins da comunidade política (EN X.9.1180a25-32, b3-13). Afinal, nem todos receberão em sua família a orientação para o

caminho certo; tampouco dispõe a família dos meios coercitivos de que dispõe o poder político, que se serve da autoridade da lei. Nos próximos capítulos, apresentar-se-á a lei justa como aquela que prescreve ações de acordo com a virtude para os cidadãos (capítulo 5), que os auxilia no caminho da felicidade (seção 4.2) e que é fruto da prudência do bom legislador (seção 6.1). Para isso, discorrer-se-á acerca dos sentidos de justiça e sua relação com as demais virtudes morais no capítulo 3, sobre a natureza política do homem no capítulo 4 e sobre os critérios de correção do direito positivo no capítulo 5.

### **3 Os sentidos de justiça e sua relação com as demais virtudes morais**

Aristóteles inaugura o tratamento da justiça no Livro V da *Ética Nicomaqueia*<sup>45</sup> enumerando as questões a serem examinadas:

No que concerne à justiça e à injustiça, nós devemos considerar: (1) o tipo de ação que lhes diz respeito; (2) o tipo de meio que é a justiça; e (3) entre quais extremos o ato justo é intermediário. (EN V.1.1129a1-4)

Tendo sido definida a virtude como uma disposição de escolher o meio-termo relativo a nós, não parece haver grande novidade no tratamento da justiça em comparação com a análise efetuada acerca das demais virtudes morais. Embora se possa observar na formulação das questões (1) e (3) uma ênfase aos atos em detrimento de uma atenção às paixões, por enquanto isso apenas distingue o enfoque do exame da justiça daquele de virtudes como a coragem, definida como “um meio-termo com respeito aos sentimentos de medo e confiança” (EN III.6.1115a7-8). Contudo, ainda não é razão suficiente para deduzir a diferença específica da justiça em relação às outras virtudes morais, uma vez que a virtude da liberalidade, por exemplo, também é definida levando-se em consideração os atos de que se ocupa: “o homem liberal é elogiado (...) no que diz respeito a dar e receber riquezas, e especialmente no dar” (EN IV.1.1119b21-26).

O primeiro passo efetuado por Aristóteles para a análise da virtude da justiça consiste em verificar se empregamos univocamente o termo “justo” para qualificar o

---

<sup>45</sup> Conforme assinalado na introdução, o Livro V da *Ética Nicomaqueia* corresponde ao Livro IV da *Ética Eudemia*, sendo o primeiro dos três livros comuns a ambas as obras. Entretanto, pelas razões já apresentadas, ele será interpretado enquanto parte do argumento da *Ética Nicomaqueia*.

caráter de alguém. Tal procedimento é recorrente em sua obra, dado que o emprego equívoco de um termo é um obstáculo ao conhecimento, na medida em que as proposições nas quais ele ocorre podem variar seu valor de verdade de acordo com a acepção em que ele é utilizado (se me informam que meu banco quebrou, posso ter perdido um móvel sem importância ou todo o dinheiro que tinha investido).

A estratégia de Aristóteles para verificar de quantas maneiras se diz que alguém é justo consiste em investigar de quantas maneiras se diz que alguém é injusto. Afinal, no que concerne aos contrários, se um deles é equívoco, há um forte indício de que o outro também o seja.

Considera-se injusto tanto o indivíduo que age contrariamente ao conjunto de normas sociais [*nomos*] quanto aquele que visa ter uma parcela maior de bens externos do que aquela que lhe é devida. Por conseguinte, é justo tanto aquele que obedece ao conjunto de normas sociais [*nomos*] quanto aquele que não deseja ter nem mais nem menos do que lhe é devido, mas exatamente a parcela que lhe cabe<sup>46</sup>. Para fins de clareza, a primeira das acepções será denominada *justiça em sentido amplo*, e a segunda, *justiça em sentido estrito*. A razão que leva a adotar tal denominação será elucidada quando se discorrer sobre a relação entre os dois sentidos. Já se pode adiantar que, ao menos à primeira vista, as duas acepções guardam uma relação estreita, o que não ocorre no caso da polissemia da palavra “banco”, cujos sentidos são plenamente independentes. Um sinal disso é o fato de a determinação de *aquilo que é devido a alguém*, que constitui o núcleo da noção de justiça em sentido estrito, depender de algum padrão normativo. O *nomos* (até o momento traduzido como *o conjunto de normas sociais*) seria um forte candidato para fornecer tal padrão, na medida em que dentre essas normas estão incluídas as normas jurídicas que definem tanto a distribuição de direitos e encargos no que diz respeito a bens externos quanto as formas legítimas de transferência de tais direitos e encargos.

Muitos intérpretes especulam sobre o porquê da opção de definir os sentidos de justiça a partir dos de injustiça. Alguns veem nisso uma aplicação de uma tese pitagórica mencionada na *Ética*, segundo a qual o mal se dá de várias maneiras, enquanto que o bem – a justa medida – é único em cada caso, sendo, portanto, mais raro (EN II.1106b28-36; 9.1109a23-30). Dessa forma, ao iniciar a investigação pela injustiça, Aristóteles estaria recorrendo àquilo que é mais familiar à nossa experiência, seguindo assim a sua orientação

---

<sup>46</sup> Como se verá, tal parcela diz respeito tanto a bens externos quanto a encargos.

metodológica de partir daquilo que é mais conhecido por nós (EN I.4.1095b1-3).

Essa hipótese de interpretação, embora interessante, não revela um ponto de fundo presente mais adiante na exposição de Aristóteles (seção 3.2): a prova da existência da justiça como uma espécie de virtude moral ao lado das demais, além da justiça tomada em sentido amplo, depende de considerar uma certa disposição particular como uma disposição à injustiça em tal acepção estrita. Isso deverá ficar mais claro com a exposição que segue de cada um dos sentidos de justiça e de como cada um deles responde às três questões propostas no início do Livro V.

### 3.1 O sentido amplo de justiça

O sentido amplo de justiça foi identificado com a obediência ao *nomos*. Até o presente momento, traduziu-se esse termo grego por “conjunto de normas sociais”. Cabe agora precisar mais o seu significado, pois Aristóteles ora o emprega de uma forma mais ampla, abrangendo não apenas aquilo que chamamos de lei, mas também os *mores* (usos, costumes e formas de vida) de uma determinada sociedade<sup>47</sup>, ora de modo mais restrito, como o produto da arte legislativa.

A acepção mais extensa de *nomos* é utilizada em um dos capítulos iniciais da *Ética Nicomaqueia*, quando ele afirma que “as ações nobres e justas, as quais são investigadas pela ciência política, admitem uma grande variedade e flutuação de opinião, de modo que elas podem ser tomadas como se existissem apenas por convenção [*nomoi monon einai*] e não por natureza [*physei de me*].” (EN I.3.1094b15-17) Esse trecho encontra-se em uma das passagens em que Aristóteles versa sobre os limites de precisão que a investigação ética impõe. Ora, o estudo do bem praticável pelo homem, como já foi visto, parte das crenças compartilhadas pelas pessoas para chegar ao que é o bem humano por natureza, independentemente de ser tomado desse modo por alguém. A enorme variação que se verifica entre as concepções de bem presentes em diferentes culturas é apresentada como uma objeção que pode ser levantada contra a busca por uma concepção universalmente válida.

<sup>47</sup> É o que apontam Terence Irwin (p. 337) e Carlo Natali (p. 486-487, n. 406; p. 489, n. 428) nas notas às suas traduções da *Ética Nicomaqueia*, e observam vários outros autores: STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892, v. I, p. 390; SALOMON [SHELLENS], Max. *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*. Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgeversmij N. V., 1937, p. 12; *idem*, Aristotle on natural law. *Natural law forum*, Notre Dame, v. 4, n.1, p. 72-100, 1959, p. 74; BRUNSCHWIG, Jacques. Du mouvement et de l'immobilité de la loi. *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, v. 34, n. 133-134, p. 512-540, 1980, p. 538; ZANETTI, Gianfrancesco. *La nozione di giustizia in Aristotele*. Bologna: Il Mulino, 1993, p. 20.

O tema da oposição entre *physis* e *nomos* será objeto de análise do capítulo 5, que trata da reprodução dessa dicotomia no interior do justo político – ou no direito, para usar um vocabulário mais familiar mas com significado apenas aproximado, já que não encontra correspondente exato em Aristóteles. Por ora, basta ter presente a dupla importância que o filósofo confere às convenções morais (ao *nomos* em sentido amplo). Em primeiro lugar, o *nomos* ocupa uma posição de destaque na construção dos argumentos morais, visto que “todos os fatos concordam com o que é verdadeiro, mas logo vão de encontro ao falso.” (EN I.8.1098b9-13). Aristóteles não despreza a moralidade social em sua busca daquilo que é naturalmente bom para o ser humano, tampouco a aceita acriticamente. Procura, seguindo um terceiro caminho, analisar a solidez das crenças nela contidas, já que elas podem ensinar algo de verdadeiro, desde que devidamente qualificadas, e que uma concepção de bem deve dar conta de mostrar-se superior às suas rivais<sup>48</sup>.

É a segunda razão pela qual o *nomos* é importante para a ética que, entretanto, interessa ao exame da justiça em sentido amplo. Esta é definida como o exercício de todas as virtudes em relação ao outro. Quando alguém enfrenta destemidamente um procedimento médico arriscado e doloroso ou abstém-se de comer um doce em razão de sua saúde, essa pessoa age em conformidade com as virtudes da coragem e da temperança, respectivamente. Porém, apesar de sua ação ter sido de grande valia para si mesma, o bem de outras pessoas não estava em jogo nela. Diferentes, pois, são os casos em que alguém corajosamente defende seus filhos do ataque de um terceiro ou mantém-se fiel ao seu cônjuge. Nessas situações, o sujeito não apenas age em conformidade com a virtude, mas também a exerce em sua relação com os demais, sendo por isso a sua ação, além de virtuosa, justa em sentido amplo. Por essa razão, Aristóteles endossa uma tradição que glorifica a justiça como a maior das virtudes, pois mais difícil do que fazer o bem para si é fazê-lo para os outros.

Chegou-se até o presente momento com duas definições de justiça em sentido amplo: obediência ao *nomos* e exercício completo da virtude em relação ao outro. Seriam, então, as duas noções equivalentes? Estaria assim Aristóteles endossando acriticamente a moralidade positiva de toda e qualquer sociedade?

Essa última postura de modo algum pode ser atribuída a Aristóteles. Bem se viu que

---

<sup>48</sup> Sobre esse método de Aristóteles, ver nota 23.

grande parte do seu método de trabalho na *Ética* consiste em uma análise crítica sistemática das opiniões morais compartilhadas. Na *Política*, o mesmo espírito permeia a obra: basta mencionar o papel central que exerce a classificação das constituições em retas ou corrompidas para a descrição das comunidades políticas existentes. Ainda mais relevante é a constatação que ele faz em meio ao seu tratamento da justiça em sentido amplo, segundo a qual as leis comandam certos atos virtuosos e proíbem certos atos viciosos, sendo que a lei bem elaborada faz isso corretamente, e a concebida de modo descuidado, de forma menos satisfatória (EN V.1.1129b23-25).

No entanto, apesar de a obediência cega ao *nomos* não ser garantia de sucesso moral, há um emprego ineliminável dele nas ações justas em sentido amplo. O exercício intersubjetivo das virtudes depende em certa medida da conformidade aos usos e costumes da cultura no interior da qual se pratica a ação. Uma das marcas do homem temperante, por exemplo, é o seu bom comportamento na hora das refeições. Seus atos devem ser mediados pela obediência a regras: ele não pode, como um animal irracional, deixar-se controlar por seus impulsos de fome e sede, mas deve submeter-se a uma série de rituais. Tais rituais, por sua vez, são exclusivamente convencionais: em uma certa cultura, deve-se esperar que todos tenham se servido para começar a comer, em outra, pode servir-se e comer imediatamente, mas os mais velhos têm preferência para se servirem; em um certo lugar, é hábito sentar-se à mesa e usar talheres, em outro, sentar-se no chão e comer com as mãos.

Ao lado desse sentido abrangente, o termo *nomos* também é utilizado por Aristóteles como o produto da arte legislativa<sup>49</sup>. Nessa acepção mais restrita, o *nomos* corresponderia àquilo que chamaríamos normas de direito positivo, sejam elas escritas ou não. A arte legislativa, quando bem exercida, produz leis que promovem o bem comum, ou seja, a felicidade dos cidadãos. São boas leis aquelas que orientam as ações dos seus destinatários à prática da virtude e desencorajam a prática do vício. A obediência a tais leis, portanto, diz respeito ao bem do outro de uma forma qualificada, a saber, enquanto o seu bem participa do projeto de bem comum concebido pelo legislador. É o que ocorre nos casos de quem luta corajosamente em uma batalha para defender a comunidade política de que é membro e daquele que respeita os ritos processuais para reaver algo que lhe foi furtado em vez de simplesmente invadir a casa do ladrão e recuperar o objeto. No primeiro

---

<sup>49</sup> John Burnet destaca essa oscilação entre o sentido de *nomos* como regra moral e como regra jurídica no primeiro capítulo do Livro V em seu comentário (BURNET, John. *The ethics of Aristotle*. London: Methuen, 1900, p. 208).

exemplo, a segurança de todos os membros da comunidade é preservada pelos esforços conjuntos dos combatentes; no segundo, embora ninguém seja beneficiado diretamente, rende-se homenagem à própria ordem jurídica, que, conforme será discutido mais adiante, é necessária para manter a comunidade unida e, com isso, promover de modo eficiente o bem dos cidadãos.

Uma leitura desatenta de passagens como EN V.2.1130b23-25 pode sugerir que Aristóteles defenda que todos os atos virtuosos tenham que ser comandados por lei e que todos os atos viciosos proibidos. No entanto, embora se reconheça que ele conceba uma relação mais estreita entre a moral e o direito do que os modernos pensadores liberais, isso não apenas iria de encontro ao espírito de todo o texto, que inclusive reconhece outras esferas de justiça além da política (o que será abordado no capítulo 4), nas quais não há lei em sentido próprio, como também impediria o exercício de virtudes como a liberalidade, que consiste exatamente em fazer espontaneamente doações, sem obrigação legal. Mais do que isso, a escolha da virtude por ela mesma, um dos requisitos do ato virtuoso, não combina com um sistema jurídico onipresente e altamente coativo, como será examinado no capítulo 6.

Mas, se por um lado os produtos da arte legislativa são ditos justos, na medida em que são leis que visam ao bem comum, não se pode dizer, por outro lado, que todos os legisladores reais dominam essa arte com perfeição (basta lembrar que, em EN V.1.1129b23-25, são distinguidas as leis corretamente elaboradas daquelas concebidas sem cuidado). Tampouco as características e circunstâncias das comunidades existentes permitem sempre que as leis promovam a felicidade de seus cidadãos em seu mais alto grau – o fomento ao estudo de filosofia, por exemplo, não deve constar entre as prioridades de uma comunidade em que as necessidades mais básicas de seus membros não foram satisfeitas<sup>50</sup>. Por essa razão, Aristóteles qualifica a sua afirmação, dizendo que “tudo aquilo que está de acordo com a lei [*panta ta nomima*] é justo *em um certo sentido*” (EN V.1.1129b12-14). A motivação dessa ressalva pode ser depreendida da sequência do texto, onde é apresentada a relatividade do fim da lei à constituição da comunidade política<sup>51</sup>:

As leis em suas determinações em todas as matérias visam

---

<sup>50</sup> A ideia de que o legislador tem que atentar para as características particulares de sua comunidade permeia a *Política*, o que faz com que aquela que é idealmente a melhor constituição (porque concebida para uma comunidade que apresenta condições ideais) não seja a constituição mais adequada para as comunidades reais. Esse ponto é mencionado em uma passagem da *Ética* (EN V.7.1135a2-5) que será comentada no capítulo 5.

<sup>51</sup> BODÉÜS, Richard. Les fondements naturels du droit et la philosophie aristotélicienne. *La véritable*

à vantagem comum ou de todos, ou dos melhores, ou daqueles que detêm o poder, ou algo do gênero; de modo que chamamos justos esses atos que tendem a produzir e preservar a felicidade e seus componentes para a sociedade política. (EN V.1.1129b14-20)

Agir de acordo com a lei significa, portanto, conformar a ação ao plano traçado pelo legislador para a busca do bem humano na vida em comunidade. A felicidade para Aristóteles, segundo a definição examinada no capítulo 1, corresponde a uma vida de atividade em conformidade à virtude acompanhada dos bens externos necessários. Como a vida em comunidade pode promover a felicidade individual será tema do capítulo 4. No entanto, pode-se adiantar que a lei servirá mais a esse propósito à medida que cumprir seu papel na educação para a virtude e distribuir justamente os bens externos entre os membros da comunidade<sup>52</sup>. A preocupação com a educação moral dos cidadãos não é compartilhada por todos os legisladores, o que provoca a censura de Aristóteles (EN X.9.1180a25-33), e as leis, mesmo quando servem a esse propósito, nem sempre são cuidadosamente formuladas (EN V.1.1129b23-25).

A distribuição de bens externos, por sua vez, está vinculada aos critérios da constituição de cada comunidade, o que será desvendado em 3.3, ao tratar-se da justiça distributiva. Na passagem citada, chama-se a atenção ao fato de que nem toda constituição os distribui de forma correta. Afinal, de acordo com a lição da *Política*, há constituições retas e corrompidas: as primeiras obedecem ao princípio de tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais na medida de sua desigualdade, enquanto que as últimas falham nesse propósito. Tomás de Aquino exemplifica a hipótese de falha com a democracia, que era definida no pensamento aristotélico de modo diferente de como hoje é concebida, constando entre as formas desviadas de constituição. Nesse regime, a igualdade que todos os cidadãos possuem no que diz respeito à liberdade é estendida às demais esferas de distribuição<sup>53</sup>. Em uma democracia levada até as últimas consequências, o voto, a rigor, não é o meio próprio de escolher quem ocupará os cargos públicos, pois pode levar os eleitores a votar naquele que se mostra mais qualificado para exercê-lo. O sorteio, do qual todos os concorrentes participam em pé de igualdade, seria a forma preferida.

Ainda que as leis sejam elaboradas segundo os critérios de constituições em alguma

---

*politique et ses vertus selon Aristote*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2004, p. 131-132.

<sup>52</sup> Tomás de Aquino depreende do texto esses dois quesitos no § 903 do seu comentário à ética.

<sup>53</sup> Os critérios de justiça de uma democracia pura serão expostos com um pouco mais de detalhe no capítulo 5.



medida corrompidas, a regulação por leis é preferível à total ausência de ordem, a qual seria responsável pelo aniquilamento da comunidade política, impedindo que os indivíduos usufruam dos benefícios trazidos por essa espécie de vida em comum<sup>54</sup>. A cooperação social entre pessoas que não têm intimidade torna-se mais difícil sem que haja um poder imparcial a garantir que os contratos serão cumpridos, as agressões punidas etc. Ademais, a lei é formulada em termos gerais, guardando em sua aplicação geral *algum* critério de igualdade (“a cada um de acordo com x” ou “pessoas que se encontram na situação x devem ser tratadas da forma y”). O governo por comandos *ad hoc*, em contraste, concede margem maior para decisões arbitrárias, relegando o destino dos cidadãos ao sabor das paixões daquele que detém o poder decisório.

A lei, em razão de sua forma, assegura uma certa estabilidade e previsibilidade nas relações sociais, possibilitando a cooperação social. A menos que comande a prática de injustiças intoleráveis, sua obediência é em princípio melhor do que a sua violação. Do mesmo modo, as necessidades mínimas da preservação da comunidade política fazem com que, no mais das vezes, pelo menos parte de suas leis tenham algum efeito na formação moral dos cidadãos, nem que seja de maneira tão restrita como com a proibição de certas condutas criminosas.

Retomando-se as três questões com as quais Aristóteles abriu a investigação da justiça no Livro V, pode-se dizer: (1) à justiça em sentido amplo, portanto, concernem todas as ações em que o bem de outra pessoa está em jogo; (2) o meio-termo da conduta justa em sentido amplo é fornecido pelo *nomos*, tanto em sua acepção mais abrangente, que inclui as normas sociais em geral, quanto no seu significado estritamente jurídico, que vincula a ação do agente ao plano que os legisladores traçaram para a promoção do bem da comunidade (Pol. III.16.1287b5); (3) sendo a justiça em sentido amplo a prática de toda a virtude em relação ao outro, os extremos viciosos que afastam a conduta do meio-termo são os vícios particulares (covardia, temeridade, intemperança, insensibilidade, prodigalidade, avareza etc.). A esses vícios particulares, soma-se a *pleonexia*, que se opõe à justiça em sentido estrito e consiste em desejar uma vantagem indevida em detrimento dos outros, como será discutido a seguir.

### 3.2 O sentido estrito de justiça

---

<sup>54</sup> Tais benefícios serão examinados no capítulo 4.

Ao examinar a ambiguidade do termo justiça, Aristóteles relacionou essa virtude à observância da lei e à igualdade. Viu-se que a lei, em sua forma geral, fornece a medida da igualdade, estabelecendo critérios para definir o que cabe a cada um no que concerne aos bens externos<sup>55</sup>. O desrespeito à lei, isto é, um ato injusto em sentido amplo, pode causar uma quebra em tal igualdade, o que ocorre, por exemplo, quando um soldado covardemente foge da batalha, ganhando uma parcela indevida do bem externo da segurança e deixando seus companheiros mais vulneráveis ao risco. Haveria, então, razão para considerar a justiça enquanto respeito à igualdade como uma virtude particular, a saber, a justiça em sentido estrito, ou ela se reduziria à justiça em sentido amplo?

Aristóteles escolhe a primeira alternativa, apontando para uma disposição específica à prática de atos injustos em sentido estrito que não se confunde com as demais. Embora a afronta aos padrões de igualdade na alocação de bens externos (riqueza, honra, segurança, cargos públicos – direitos e deveres em geral) possa ser provocada por qualquer um dos diversos vícios (como, no caso acima, a desigualdade quanto à segurança foi ocasionada pela covardia), a conexão entre esses vícios e o ato de injustiça em sentido estrito é meramente acidental. O covarde, ao abandonar seus companheiros na batalha, deseja apenas aplacar seu medo: o fato de sua deserção prejudicar seus companheiros, aumentando indevidamente a sua parcela de risco, pode ser por ele sinceramente lamentado. A sua covardia, em outras situações (por exemplo, o medo de passar por um procedimento cirúrgico), pode não acarretar malefícios para ninguém mais senão para ele próprio.

Diferente é o caso daquele que possui a disposição própria ao vício da injustiça em sentido estrito, a saber, a *pleonexia*. Tal indivíduo despreza a medida que cabe a cada um, cobiçando os bens dos outros e abstando-se de seus encargos por tomá-los como tarefa das outras pessoas. De modo diverso do covarde, que age injustamente porque sente medo além da conta, ou do intemperante, que pode cometer atos injustos como o adultério por não conter seus apetites, o *pleonektes* age injustamente porque tem prazer em tirar proveito dos demais ou por considerar-se merecedor de mais desses bens do que de fato o é. Por isso, distingue-se também do avarento, uma vez que seu desejo não é orientado tão-

---

<sup>55</sup> Aristóteles caracteriza os bens externos como “aqueles que dizem respeito à prosperidade e à adversidade, os quais considerados em si mesmos são sempre bons, mas para esta ou aquela pessoa em particular não são sempre bons” (EN V.1.1129b2-5). Conforme visto no capítulo 1, a bondade dos bens externos é condicionada ao seu bom uso pelo virtuoso – em outras palavras, deriva-se de sua relação com a felicidade.

somente ao acúmulo de bens, mas sobretudo à vantagem indevida em relação aos demais<sup>56</sup>.

A existência de um vício que corresponde à injustiça em sentido estrito é condição suficiente para confirmar a existência da virtude que se lhe opõe, a saber, a justiça em sentido estrito. Na medida em que diz respeito à correção do indivíduo em sua relação com os demais quanto aos bens responsáveis pela prosperidade e pela adversidade, ou seja, aos bens externos (tais como riquezas, honras e segurança), a justiça em sentido estrito só pode ser exercida em relação ao outro. Tendo-se definido acima a justiça em sentido amplo como o exercício de toda a virtude nas relações interpessoais, a justiça em sentido estrito corresponde, pois, a uma espécie de virtude particular que recai integralmente no gênero delimitado pela justiça em sentido amplo. Conseqüentemente, toda característica desta última forma de justiça aplica-se também à justiça em sentido estrito, sendo que o contrário não se verifica (assim como na relação entre o gênero “animal” e a espécie “cavalo”)<sup>57</sup>.

A justiça em sentido estrito, portanto, (1) diz respeito às ações em que relações de igualdade com respeito a bens externos estão em jogo. (2) Em oposição às outras virtudes, o meio-termo visado pela ação é antes um certo estado de coisas no mundo (a relação de igualdade) do que um determinado estado de harmonia interior dos desejos; sua diferença específica em relação ao gênero da justiça em sentido amplo consiste em não concernir ao bem do outro em toda sua extensão, mas restringir-se aos bens externos<sup>58</sup>. (3) Esse estado de coisas intermediário consiste em não se ter nem mais, nem menos do que lhe é devido, ou seja, nem agir injustamente, nem sofrer a injustiça (EN V.5.1133b30-1134a14). As formas através das quais esse estado intermediário é estabelecido será o próximo tema a ser tratado.

### 3.3 As divisões da justiça em sentido estrito: a justiça distributiva e a justiça

<sup>56</sup> Isócrates refere-se ao *pleonektes* como aquele que tem “o hábito de visar à sua vantagem” (GAUTHIER, René Antoine; JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire, 3 v. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959, v. 2, p. 336). A nossa interpretação foi baseada em: IRWIN, Terence H. *Aristotle's first principles*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 426; KRAUT, Richard. *Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 138-139; AUBENQUE, Pierre. The twofold natural foundation of justice according to Aristotle. In: HEINAMAN, Robert (ed.). *Aristotle and moral realism*. London: University College London Press, 1995, p. 37-38. Nessa descrição do *pleonektes*, podemos enquadrar a figura do *free rider*, isto é, aquele que tira proveito dos esforços coletivos sem deles ter feito parte.

<sup>57</sup> ZINGANO, Marco. Aspásio e o problema da homonímia. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 552. O mesmo autor classifica a homonímia entre os sentidos de justiça como uma *homonímia por proximidade*, que “por envolver um imbricamento conceitual, encontra suas raízes nas próprias quididades, pois provém de um recobrimento parcial das definições são fórmulas que exprimem a quididade das coisas.” (*idem*, p. 564-565)

<sup>58</sup> Tomás de Aquino, *Comentário à Ética*, §§ 918, 924.

## corretiva

Da seção precedente, depreende-se que a qualificação de uma pessoa como justa ou injusta em sentido estrito depende de uma certa relação entre um estado de coisas justo ou injusto com o comportamento do agente. A sua ação pode causar a situação de alguém ficar com uma parcela menor dos bens externos do que lhe é de direito, e nisso consiste praticar o injusto. Conforme se apontou na introdução à primeira parte, a voluntariedade na prática do injusto é requisito para se dizer que o indivíduo agiu injustamente, e o seu caráter será julgado injusto apenas se a ação partiu de uma escolha deliberada<sup>59</sup>.

A caracterização de uma pessoa como justa ou injusta em sentido estrito depende, pois, do exame do que é uma relação justa ou injusta. Como a justiça nessa acepção diz respeito à divisão de poderes e deveres entre as pessoas no que tange aos bens externos, o fato de alguém ter mais do que lhe é devido implica que uma outra pessoa tenha ficado com menos. O injusto corresponde, então, a uma desigualdade em comparação com a justa medida: um com mais do que é devido, outro com menos. Ora, toda relação que admite a desigualdade (o mais de um e o menos de outro) admite também um estado de igualdade, em que cada um tem o que lhe cabe. A qualificação de um estado de coisas como justo em sentido estrito reside, portanto, em um certo tipo de relação de igualdade entre as pessoas na divisão de bens externos.

Para Aristóteles, essa relação de igualdade verifica-se de dois modos. O primeiro deles refere-se à igualdade existente entre pessoas de um grupo quanto à divisão dos bens externos relativos ao tipo de associação em que se encontram. Em uma turma de estudantes, distribuem-se notas; em hospitais, leitos e preferência na ordem de cirurgias; na comunidade política, sobretudo os poderes e deveres dos cidadãos no exercício de seu governo (mas também impostos, acesso aos serviços públicos etc.). A igualdade buscada na distribuição reside na proporção entre os bens atribuídos a cada um e o seu mérito. Por exemplo, a observância da igualdade entre um aluno que fez uma prova excelente e um outro que respondeu às questões superficialmente consiste em atribuir a nota dez ao primeiro e a nota cinco ao segundo. Conceder a mesma nota a alunos díspares viola a igualdade proporcional ou, nos termos de Aristóteles, a igualdade geométrica. Em um outro exemplo em que a fórmula matemática aparece mais claramente, a justiça nas distribuições exige que se pague em dobro àquele que trabalhou seis horas em comparação

---

<sup>59</sup> Ver a introdução à primeira parte deste trabalho.

àquele que trabalhou três horas, supondo-se não haver outro critério que seja considerado relevante para os diferenciar além da duração de seu serviço.

A questão central na distribuição de acordo com o mérito é exatamente o que será levando em consideração como mérito para avaliar o que cabe a cada um. Os salários podem ser fixados de acordo com a complexidade da atividade exercida, o número de horas trabalhadas, os riscos envolvidos na profissão, as necessidades da família do trabalhador ou outros critérios ou ainda uma mistura entre vários deles. A distribuição, portanto, pode ser julgada em dois planos distintos: (1) o respeito à proporção entre bens recebidos e o mérito de quem os recebe e (2) a adequação do critério utilizado para determinar o que conta como mérito (a determinação do  $x$  na fórmula “a cada um de acordo com o seu  $x$ ”).

Na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles preocupa-se apenas em apresentar a justiça distributiva através da fórmula da igualdade geométrica ( $A/B = C/D$ , sendo B e D o mérito de cada uma das pessoas recipientes e A e C a quantidade de bens conferida a cada uma delas)<sup>60</sup>. Quanto à questão da adequação dos critérios de avaliação do mérito de cada um, ele se limita a afirmar que “os democratas o identificam com o status de homem livre; os defensores da oligarquia, com a riqueza (ou com nobreza de origem); e os defensores da aristocracia, com a virtude.” (EN V.3.1131a27-30) Essa passagem refere-se à distribuição de cargos no governo da comunidade política, e o exame da adequação de cada um desses critérios aos imperativos do bem comum será um dos objetos centrais de discussão na *Política*<sup>61</sup>.

À primeira vista, pode parecer que essa igualdade geométrica entre as pessoas, proporcionada por um critério de justiça distributiva, esgota a questão da avaliação das relações interpessoais com respeito aos bens externos, isto é, que não haveria outra forma de igualdade na justiça em sentido estrito. Afinal, o que pode ser um estado de coisas justo, se não aquele em que cada um se encontra provido de bens externos na proporção em que merece?

Entretanto, a preservação da igualdade na distribuição não é suficiente para que

---

<sup>60</sup> Poder-se-ia apresentar como contra-exemplo à defesa da igualdade geométrica nessas divisões os casos em que não há possibilidade de os bens serem divididos proporcionalmente, como o de um concurso público com um certo número de vagas, no qual alguns candidatos, independente do seu desempenho na seleção, obtêm o bem por inteiro (a função), enquanto aos demais nada é concedido. No entanto, a objeção é superficial, pois ignora que há respeito à igualdade geométrica na atribuição de notas que determinará a classificação dos candidatos e, por conseguinte, o preenchimento das vagas.

<sup>61</sup> Os critérios de justiça das diferentes constituições serão examinados no capítulo 5.

esse estado de coisas se mantenha. Os indivíduos, em seu convívio, interferem nos bens externos dos demais. Algumas dessas interferências são transações realizadas voluntariamente pelas partes nelas envolvidas; o caso central dessa espécie de relação são as relações contratuais. De outra parte, há aquelas relações em que uma das partes sofre involuntariamente um dano em seus bens externos, incluindo-se aí não apenas o que denominamos dano em Direito Civil, mas também os casos em que ela é vítima de um crime<sup>62</sup>. A justiça em ambas espécies de relações é algo essencial para a manutenção dos laços políticos entre concidadãos, conforme observa Aristóteles na seguinte passagem:

Em associações para troca, esse tipo de justiça de fato mantém os homens unidos – a reciprocidade de acordo com uma proporção e não com base na retribuição exatamente igual. Pois é através da retribuição proporcional que a comunidade política se mantém unida. Os homens buscam retribuir seja o mal com o mal – e, se eles não podem fazê-lo, consideram a sua posição como mera escravidão –, seja o bem com o bem – e, se eles não podem fazê-lo, não há troca, mas é através da troca que eles se mantêm unidos. (EN V.5.1132b32-1133a3)<sup>63</sup>

Uma outra forma de igualdade deve ser considerada para que se dê conta da justiça nessas relações. Se fosse o caso de se manter a proporção entre bens e méritos, na hipótese de uma das partes sofrer a destruição de um bem seu, ter-se-ia que redistribuir proporcionalmente o bem em questão, contando-se agora com um montante menor devido ao prejuízo, o qual seria compartilhado *pro rata*. Essa hipótese, no entanto, vai de encontro à noção defendida por Aristóteles de que deve haver, em um certo sentido, reciprocidade nessas espécies de relações entre concidadãos.

A forma de justiça própria a essas relações é a igualdade aritmética, ou seja, a igualdade entre prestação e contraprestação, entre dano e reparação, entre crime e castigo. Que essa igualdade seja mais complexa do que parece à primeira vista – Aristóteles, por exemplo, critica a Lei de Talião – será tema da seção seguinte (3.4). O que interessa para o momento é que o que está em jogo nessa forma de igualdade não são os atributos de uma pessoa como critério para medir o seu mérito em comparação ao dos demais, mas o impacto da ação nos bens de outro, para que se estabeleça a igualdade entre essa sua ação e

---

<sup>62</sup> É interessante observar que os “bens jurídicos” de que fala a doutrina de Direito Penal (integridade física, honra, meio ambiente, patrimônio, fé pública etc.) nada mais são do que bens externos – sejam eles individuais ou coletivos – a que o legislador concedeu a tutela das leis penais.

<sup>63</sup> O leitor familiarizado com a *Ética Nicomaqueia* notará que esse trecho, extraído de V.5, refere-se àquilo que muitos autores distinguem como uma terceira forma de justiça em sentido estrito. Optamos por interpretar tal capítulo de uma maneira diversa, conforme será exposto na seção 3.4.

uma ação correspondente sobre os seus bens. No caso das transações, essa igualdade é atingida quando ambas as partes cumprem suas respectivas prestações (em uma compra e venda, por exemplo, que o comprador pague o preço e o vendedor lhe transfira a propriedade do objeto). Nos casos de dano, quando o prejuízo for devidamente compensado, e que a parte que o sofreu, na medida do possível, retorne à condição em que se encontrava antes de sua ocorrência. Para os crimes, por fim, interessa que o ilícito seja punido na medida certa, sofrendo o criminoso uma perda em seus bens externos (dentre os quais se pode incluir a liberdade) de algum modo equivalente àquela que causou à vítima. Nas palavras de Aristóteles, “não faz nenhuma diferença se foi um homem bom que trapaceou um homem mau, ou um homem mau, um homem bom, nem se foi um homem bom ou mau que cometeu adultério: a lei atenta apenas para o caráter distintivo do dano, e trata as partes como iguais, se um pratica o injusto e o outro o sofre, e se um infligiu um dano e o outro o sofreu” (EN V.4.1132a2-7). Por visar a esse equilíbrio nessas espécies de relações entre indivíduos, Aristóteles denomina *justiça corretiva* a justiça orientada pela igualdade aritmética.

Nem sempre um estado de coisas recai exclusivamente no âmbito de avaliação da justiça distributiva ou no da corretiva. Há casos em que podemos julgá-lo sob ambos os aspectos. Uma pena de seis anos de prisão pode ser considerada uma retribuição justa ao crime de homicídio cometido por excesso de legítima defesa, satisfazendo a exigência da justiça corretiva. No entanto, será considerada distributivamente injusta se for a mesma imposta para quem o cometer por motivo torpe, na medida em que trata igualmente casos desiguais. A diferença é que, primeiramente, considerou-se apenas a relação entre crime e castigo, enquanto que depois se levou em conta a proporção entre as penas aplicadas a dois réus e o mérito de cada um.

Mas o que garante que seis anos de prisão respeita a igualdade aritmética da justiça corretiva em relação ao crime de homicídio descrito acima? Como se determina, em uma troca, quantos quilos de farinha equivalem a um litro de vinho? Esse obstáculo prático à aplicação das fórmulas de igualdade das divisões da justiça em sentido estrito será examinado na próxima seção.

#### 3.4 Justiça, reciprocidade e comensurabilidade

O capítulo 5 do Livro V da *Ética Nicomaqueia* abre com uma crítica à concepção

de justiça dos pitagóricos, para os quais aquilo que Aristóteles denominou justiça em sentido estrito reduzir-se-ia à noção de reciprocidade traduzida por esta máxima de Radamanto: “se um homem sofrer o que praticou, a verdadeira justiça terá sido feita”. Que essa definição de justiça é incompatível com a igualdade proporcional característica da justiça distributiva é algo evidente. Contudo, para afastar a semelhança aparente que ela possui com a igualdade aritmética da justiça corretiva, Aristóteles lança mão de dois contraexemplos.

O primeiro deles é a diferença de tratamento que deve receber um oficial em serviço que fere alguém que resista à prisão, que não deve ser ferido como retribuição, e o criminoso rebelde que fere um oficial, o qual não deve apenas ser ferido em troca, mas também punido. O oficial não deve sofrer o mal que praticou porque agiu de acordo com aquilo que chamaríamos estrito cumprimento de dever legal ao tentar conter o criminoso para prendê-lo. Aquele que fere um oficial nessa situação, por sua vez, deve ser ferido tanto quanto for necessário para que se possa efetuar a prisão e, além disso, punido por ir de encontro ao cumprimento da lei pela autoridade<sup>64</sup>.

Em segundo lugar, a noção de igualdade proposta pela justiça corretiva leva em consideração a distinção entre atos voluntários e involuntários, ainda que o dano sofrido em decorrência do ato seja o mesmo. Por exemplo, faz toda a diferença para estabelecer a pena do réu que ele tenha matado alguém por causa de sua imperícia (como no caso de um erro médico fatal) em vez de ter agido com essa intenção. Pela lei de Radamanto, ao invés, em ambas as hipóteses o homicida deveria sofrer o mesmo mal que praticou.

No entanto, a noção de reciprocidade, desde que qualificada, cumpre um papel central nas associações entre os homens. Retomando uma passagem citada anteriormente (3.3), “é através da retribuição proporcional que a comunidade política se mantém unida. Os homens buscam retribuir seja o mal com o mal – e, se eles não podem fazê-lo, consideram a sua posição como mera escravidão – ou o bem com o bem – e, se eles não podem fazê-lo, não há troca, mas é através da troca que eles se mantêm unidos.” (EN V.5.1132b32-1133a3)

Muitos viram nessa passagem a introdução de uma terceira divisão da justiça em

---

<sup>64</sup> Aristóteles enuncia o exemplo de modo lacônico em EN V.5.1132b27-30. Sigo a interpretação de KRAUT, Richard. *Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 153; que é, por sua vez, harmônica com: JUDSON, Lindsay. Aristotle on fair exchange. *Oxford Studies of Ancient Philosophy*, Oxford, v. XV, p. 147-175, 1997, p. 152, n. 14; BURNET, John. *The ethics of Aristotle*. London: Methuen, 1900, p. 224.



sentido estrito, que se aplicaria apenas às trocas comerciais. Essa leitura, entretanto, entra em conflito com o fato de Aristóteles ter apresentado em EN V.2.1130b30-1131a9 a justiça distributiva e a corretiva como compreendendo exhaustivamente as relações de justiça em sentido estrito, cabendo a igualdade nas transações voluntárias à justiça corretiva. Alguns comentadores tentaram eliminar o conflito entre as duas passagens afirmando tratar-se o texto de V.5 de um desenvolvimento cronologicamente posterior do pensamento aristotélico, devendo este prevalecer sobre o de V.2<sup>65</sup>.

A interpretação filosoficamente mais interessante, no entanto, parece ser aquela que identifica na noção de proporção, tal como ela é qualificada por Aristóteles, uma justificativa da igualdade aritmética proposta pela justiça corretiva através de sua conexão com o bem da comunidade política. Afinal, essa ligação não é nada óbvia, na medida em que a justiça corretiva cuida das relações entre particulares, nas quais não parece haver um interesse político direto. Além disso, por que a comunidade política, que visa ao bem de seus membros, deveria preocupar-se em infligir um mal ao agressor como retribuição a um mal causado? Isso não resultaria no prejuízo de dois de seus membros – agressor e vítima – no lugar do de um só – o da vítima?

Os casos em que a reciprocidade mostra-se adequada como forma de justiça são todos eles cobertos pela justiça corretiva, já que é a mesma ideia básica que se encontra presente em ambas: a retribuição do bem com o bem e do mal com o mal observando-se a igualdade. Por que, então, Aristóteles menciona a reciprocidade, se ela é de tal modo supérflua? Uma hipótese interpretativa plausível é que ele, mais uma vez, esteja empregando o seu método de considerar opiniões reputadas para contrastá-las com as suas teses, mostrando que as últimas preservam o que as primeiras contêm de verdadeiro sem incorrerem nos mesmos problemas. Desse modo, não apenas defende suas considerações acerca da justiça distributiva e corretiva como um modo possível de se pensar a justiça em sentido estrito, mas sim como o melhor dentre os modos já sugeridos. Mais do que isso, nem sequer se poderia pensar em uma terceira forma de justiça, visto que a justiça distributiva abrange todos os casos em que se deve levar em consideração alguma característica pessoal para a atribuição de bens a pessoas, e a justiça corretiva, todos os casos em que isso não é levado em conta, e *tertium non datur*<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Várias hipóteses sobre a relação entre os textos foram sugeridas neste influente artigo: RITCHIE, D. G. Aristotle's Subdivisions of 'Particular Justice'. *The Classical Review*, Cambridge, v. 8, n. 5, p. 185-192, May, 1894.

<sup>66</sup> Em vez de se falar em uma criação de novas divisões da justiça em sentido estrito devido à complexidade

Além disso, em um segundo movimento no texto de V.5, Aristóteles mostra que a reciprocidade, do modo como ele a qualifica, pode ser a chave para resolver as questões com que terminou a seção 3.3, as quais apontavam para o mesmo problema, a saber, como comensurar dois bens (ou males) de natureza distinta para que sejam igualados, quer aritmeticamente, segundo a fórmula da justiça corretiva, quer geometricamente, segundo a fórmula da justiça distributiva. Nesse outro uso da reciprocidade, tampouco se trataria de uma terceira forma de justiça, mas de um modo de lidar com uma preliminar necessária à própria avaliação de uma relação como justa ou injusta, que é a comensuração dos bens nela em jogo.

O modo como Aristóteles enfrenta o problema da comensurabilidade é bastante lacunar. Todavia, ao examiná-la, deve-se ter em mente a importância da ideia de que os sistemas de associação e cooperação apenas se mantêm se os indivíduos que deles tomam parte não se sentem prejudicados, ou seja, tenham uma certa garantia de que o seu esforço será recompensado e que aquele que lhes causar um mal não permanecerá em situação de vantagem. As penas, por exemplo, têm de corresponder à gravidade do crime cometido, embora não precisem consistir exatamente no sofrimento do dano infligido, tal como defendido pela Lei de Talião e pela máxima de Radamanto.

Com respeito às trocas comerciais, deve-se encontrar a medida equivalente de coisas de natureza tão distinta quanto sapatos e uma casa na fórmula da reciprocidade proporcional, que leva em consideração o valor relativo das artes que as produziram. Afinal, conforme observa Aristóteles, “não são dois médicos que se associam para trocas, mas um médico e um fazendeiro, ou em geral pessoas que são diferentes e desiguais; mas essas precisam ser igualadas. Essa é a razão pela qual todas as coisas que são trocadas precisam ser de alguma forma comparáveis.” (EN V.5.1133a16-21) A passagem continua com o exame do papel do dinheiro, que foi introduzido por convenção como instrumento unificado de medida do valor relativo das mercadorias.

A noção de reciprocidade, em suma, é duplamente útil para esclarecer dois pontos acerca da justiça em sentido estrito, desde que devidamente qualificada. Em primeiro lugar, desvenda a relação entre essa acepção de justiça e o bem comum, mostrando que um

---

dos sistemas jurídicos contemporâneos (justiça administrativa, fiscal, penal, trabalhista etc.), como o faz David Wiggins, parece mais correto falar em uma extensão da lista de bens externos, cuja atribuição a uma pessoa (física ou jurídica) ou outra permanece sendo uma questão de justiça distributiva ou corretiva (WIGGINS, David. *Ethics: twelve lectures on the philosophy of morality*. London: Penguin, 2006, p. 275).

sistema de cooperação não pode prescindir dela. Em segundo lugar, aponta para a questão da comensurabilidade entre bens distintos, a qual é necessária para que as fórmulas de igualdade da justiça em sentido estrito possam operar efetivamente.

### 3.5 Epílogo: justiça e bem do outro

O percurso traçado neste capítulo iniciou com a apresentação do sentido amplo de justiça. A nota distintiva da virtude da justiça em comparação com as demais virtudes é que ela apenas pode ser exercida nas relações intersubjetivas, consistindo no bem do outro. Se, sob o aspecto da virtude em geral, “o homem liberal é elogiado (...) no que diz respeito a dar e receber riquezas, e especialmente no dar” (EN IV.1.1119b21-26) e por ter as paixões condizentes com suas ações, sob o aspecto da justiça, o foco da avaliação é a disposição do indivíduo a agir em conformidade com o *nomos* e a comprometer-se com o bem das pessoas com que se relaciona.

O bem do outro pode ser tomado tanto referindo-se aos bens externos, com respeito aos quais se estabelecem relações justas ou injustas em sentido estrito, quanto referindo-se aos bens da alma, que consistem no exercício das virtudes morais e intelectuais. O modo como as relações intersubjetivas envolvendo bens externos são tratadas pela justiça é algo que ficou claro na apresentação das fórmulas de justiça distributiva e corretiva, e não é nada que cause particular estranheza a ouvidos modernos. Entretanto, a maneira pela qual a promoção dos bens da alma de outras pessoas é uma questão de justiça e, mais do que isso, um fator distintivo de uma comunidade política justa de uma injusta, é algo a ser esclarecido no próximo capítulo, que discute o papel no bem humano que Aristóteles confere à comunidade política.

## PARTE II – A JUSTIÇA POLÍTICA

No capítulo anterior, foram apresentados os sentidos amplo e estrito de justiça. A marca distintiva da justiça em comparação com as demais virtudes morais é dizer respeito às relações entre as pessoas, enquanto que o foco das demais virtudes reside no desenvolvimento das faculdades do agente, tanto daquela faculdade que possui em si mesma o princípio racional, quanto da que é capaz de segui-lo.

Em nossas vidas, vinculamo-nos com os outros pelas mais diversas causas. Alguns desses vínculos existem de maneira semelhante inclusive em outras espécies de animais, como o entre marido e mulher e o entre pai e filho, dos quais depende a reprodução da espécie humana. Outros vínculos são estabelecidos com vistas a um objetivo fixo, estando condicionada a permanência do vínculo à do objetivo. Um exemplo típico desse último caso são as relações comerciais, nas quais cada uma das partes precisa da cooperação da outra para a consecução de seu objetivo.

A cada forma de tornar-se vinculado ao outro correspondem certas exigências impostas pela justiça em sentido amplo, uma vez que se estabelece uma relação com o bem do outro. Tais exigências aumentam de acordo com a proximidade e a intensidade do vínculo. Aristóteles aponta, por exemplo, que é mais terrível trapacear um camarada do que um concidadão, não ajudar um irmão do que um estranho e ferir o pai do que qualquer outro (EN VIII.9.1160a3-6) e que, não dispondo da quantia suficiente para pagar tanto a fiança de nosso pai quanto a dívida com aquele que anteriormente havia pago nossa própria fiança, devemos preferir ajudar nosso pai, pois a obrigação com ele é maior (EN IX.2.1164b33-1165a3). Todavia, é importante observar que o primeiro exemplo apenas estabelece uma diferença de grau na gravidade da injustiça (geralmente o parricídio é punido com pena maior do que o homicídio), enquanto que o segundo caso relata uma mera exceção à regra de que se deve antes pagar um empréstimo a um desconhecido do que emprestar a quantia a um amigo (o pagamento de uma fiança é mais urgente do que o de empréstimo, e socorrer o próprio pai é preferível a socorrer qualquer outro). No mais das vezes, as obrigações legais têm primazia sobre as demais.

Aquilo que é exigido pela lei corresponde às relações de justiça entre indivíduos no interior de uma comunidade política, enquanto concidadãos. Nesse sentido, Aristóteles afirma que a justiça política “é encontrada entre os homens que compartilham sua vida

com vistas à autossuficiência, homens que são livres e iguais – seja aritmeticamente, seja proporcionalmente – de modo que, entre aqueles que não preenchem essas condições, não há justiça política, mas justiça em um sentido especial e por semelhança [*kath'homoioteta*]. Pois existe justiça apenas nas relações entre homens governados pela lei [*nomos*]; e a lei existe para os homens entre os quais pode existir injustiça, já que a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto.” (EN V.6.1134a26-33)

Após essa passagem, Aristóteles menciona três formas de associação que se constituem enquanto relações de justiça na medida em que guardam uma certa similaridade com aquelas relações próprias à comunidade política. Essas formas de associação representam o núcleo da comunidade doméstica, a saber, a entre senhor e escravo, a entre marido e mulher e a entre pai e filho.

As razões da primazia do justo político em relação às demais esferas de justiça apresentadas na passagem citada acima serão investigadas mais a fundo no capítulo 4, o qual discorrerá sobre a importância da comunidade política para a realização do bem humano. A noção de que a comunidade política existe para responder a certas necessidades humanas naturais conduz ao exame da dicotomia entre o que é justo por natureza (o justo natural) e o que é justo por força de convenção (o justo legal ou direito positivo), o qual será efetuado no capítulo 5. Por fim, o capítulo 6 tratará do justo legal da perspectiva de quem o elabora – o legislador – e de quem o aplica – o juiz.

#### **4 A primazia do justo político**

São duas as razões que Aristóteles menciona ao conferir primazia ao justo político em relação às demais esferas de justiça. Em primeiro lugar, a existência da lei na esfera política implica o reconhecimento de um critério objetivo para distinguir o justo e o injusto segundo as fórmulas de igualdade das justiças distributiva e corretiva, nas relações em que há alteridade perfeita, isto é, naquelas entre homens livres. O sentido preciso dessa razão será examinado em 4.1. Em 4.2, será objeto de investigação a segunda razão da primazia do justo político, a saber, a prioridade natural da comunidade política em virtude de sua relação com a autossuficiência humana.

#### 4.1 A lei e a igualdade entre os homens livres

Aristóteles não se preocupa em empreender uma investigação sistemática sobre o significado da palavra liberdade. Entretanto, pode-se extrair de algumas passagens o que ele considera “homens livres” e por que apenas entre eles haveria uma relação de justiça propriamente dita (isto é, de justiça política).

Ao tratar da democracia no livro sexto da *Política*, chama a atenção que esse regime visa antes de tudo promover a liberdade, e que esta se entende através de dois princípios: (1) todos devem alternadamente governar e ser governados e (2) o homem livre deve viver como quiser (Pol. VI.2.1317b2-17). Talvez esses dois princípios sejam restritos à democracia, que ademais é considerada por Aristóteles como um estado de licenciosidade e como uma constituição que possui um critério deturpado de distribuição do poder. No entanto, ambos os princípios revelam a característica fundamental do homem livre: não ter sua vontade submetida à de outrem, sendo plenamente responsável pelos seus atos e, nos termos em que Aristóteles se refere à liberdade na *Metafísica*, existindo como um fim em si mesmo e não em função dos fins de outro (Met. A.2.982b26-27).

Nesse sentido, fica claro que escravos e crianças não são livres: o escravo existe em função de seu senhor, por quem é utilizado como um instrumento vivo para a consecução de seus próprios objetivos; as crianças, por sua vez, não respondem pelos seus atos, sendo orientadas pelos seus pais. Em razão disso, encontram-se excluídos de relações de justiça propriamente dita, seja porque a alteridade entre senhor e escravo e entre pais e filhos é imperfeita, na medida em que filhos e escravos são partes da comunidade chefiada pelo pai de família, seja porque a lei, que constitui o critério do justo e do injusto, não os tem como destinatários, pelo menos não diretamente. Conforme Tomás de Aquino afirma em seu comentário, “a lei não é promulgada para os filhos, que são controlados pelos pais, nem para os escravos, que o são pelos senhores, mas sim para os homens livres” (§ 1007).

Entretanto, pode-se questionar a importância excessiva que Aristóteles confere à lei como critério de justiça. Afinal, já vimos que ele próprio reconhece o fato de que as leis podem ser mal formuladas ou servir a fins injustos. Mais do que isso, essa primazia da lei como critério do justo e do injusto parece ir de encontro ao espírito particularista de sua ética, que sustenta a prioridade da percepção moral do caso concreto sobre a regra moral por serem as circunstâncias com valor moral insuscetíveis de generalização<sup>67</sup>. Não seria o

---

<sup>67</sup> ZINGANO, Marco Antônio. Particularismo e universalismo na ética aristotélica. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 112.

prudente – e não a lei – o critério último para reconhecer a mediania em uma situação particular de ação, conforme exposto no capítulo 2?

Aristóteles, como teremos oportunidade de mostrar nos capítulos seguintes, não abandona o espírito particularista de sua ética ao tratar das questões políticas. O prudente permanece o critério último de correção moral nessa esfera. Todavia, há de se atentar para uma mudança drástica que existe entre conduzir a sua própria vida e dirigir as vidas dos membros de uma comunidade política. A prudência é um ideal de perfeição da razão prática do qual alguns se aproximam mais do que outros. A política, por sua vez, deve preocupar-se com a melhor maneira de atingir seus objetivos considerando os homens reais. Certamente uma comunidade de prudentes necessitaria de leis apenas para orientar a sua conduta com respeito a aspectos da vida em sociedade em relação aos quais o raciocínio moral individual é inconclusivo, seja por depender de convenções arbitrárias (por exemplo, se se deve trafegar pela direita ou pela esquerda), seja porque os esforços de cada um devem ser coordenados em direção do bem comum, assim como músicos em uma orquestra precisam saber o que lhes caberá executar. Tais leis, com efeito, nem precisariam preocupar-se em cominar sanções para o caso de descumprimento, uma vez que seus destinatários seriam pessoas moralmente perfeitas.

Contudo, a política deve lidar com comunidades de homens reais, e são raros os que dentre esses sequer aproximam-se do homem prudente concebido em termos ideais. Mesmo quando esse é o caso, a falibilidade moral e a suscetibilidade às paixões são traços inelimináveis da natureza humana. A lei, enquanto guia para a ação prévio e expresso em termos universais, tende a preservar o princípio racional presente nas intenções de um bom governante (que não é necessariamente um governante perfeito), visto que é elaborada em um contexto que guarda uma certa distância das paixões e interesses envolvidos nas situações particulares. Em vez de solucionar cada caso por meio de um decreto diferente, o legislador é obrigado a refletir em abstrato sobre a melhor orientação para as hipóteses de aplicação previstas nos termos universais de seu suporte fático (Pol. III.15.1286a16-20, 16.1287a31-33; EN V.6.1134a35-38).

À política, porém, não interessa apenas a correção dos atos dos governantes. Ela deve igualmente considerar os destinatários das normas, uma vez que uma comunidade política só é bem ordenada caso (1) disponha de boas leis e (2) essas leis sejam efetivamente obedecidas (Pol. IV.8.1294a3-9). Entre os destinatários das leis, Aristóteles

distingue dois tipos de pessoas. Há aquelas que foram cultivadas nos bons hábitos, as quais por conta própria tendem a fazer aquilo que é certo e submetem-se à força do argumento. Todavia, ele observa que “viver de forma temperante e diligente não é prazeroso para a maior parte das pessoas, especialmente quando elas são jovens.” Por essa razão, defende que aqueles cuja ação não é guiada por motivos nobres, mas sim por uma apreensão errônea do prazer, devem ser corrigidos por sanções dolorosas que os ponham no caminho dos bons hábitos:

Sua instrução e suas atividades devem ser fixadas por lei, pois elas não serão penosas quando se tornarem habituais. Mas certamente não é suficiente que, quando eles são jovens, eles ganhem a instrução e a atenção corretas, uma vez que eles precisam, mesmo quando eles estão crescidos, praticá-las e estar habituados a elas, nós precisaremos de leis também para isso, e falando genericamente, para cobrir o todo da vida, pois a maior parte das pessoas obedece à necessidade mais do que ao argumento, e às punições mais do que ao senso do que é nobre. (EN X.9.1179b31-1180a4; ver também 1180a8-13)

A comunidade política, através das sanções legais, dispõe de uma espécie de poder coercitivo ausente nas outras comunidades. Além disso, Aristóteles constata uma tendência humana de aceitar melhor um comando impessoal como a lei, que existe previamente à ação e dirige-se aos seus destinatários de forma universal, do que a ordem de uma outra pessoa, por mais que essa possa ser correta. Em suas palavras, “a lei tem força coativa, enquanto que ela é ao mesmo tempo uma regra proveniente de uma espécie de prudência e razão prática. E, enquanto que as pessoas odeiam os homens que se opõem aos seus impulsos, ainda que eles se lhes oponham corretamente, a lei, ao comandar o que é bom, não lhes é um fardo.” (EN X.9.1180a20-24)

No entanto, apesar das vantagens da lei para determinar o justo e o injusto (a preservação do princípio racional no governo dos homens, seu poder coativo e sua melhor aceitação) e de seu vínculo estreito com a comunidade política, não parece que o fato de ela ser o meio mais próprio para determinar a igualdade aritmética ou geométrica entre homens livres seja por si só suficiente para determinar a primazia do justo político em relação às demais esferas de justiça. Afinal, nem mesmo a submissão a qualquer espécie de lei comum é suficiente para caracterizar uma comunidade política e, por conseguinte, a lei como determinação do justo político. Algo mais é necessário, conforme adverte Aristóteles:



Se homens morassem a uma certa distância um dos outros, mas não tão longe a ponto de não estabelecerem nenhum tipo de relação, e houvesse leis entre eles que um não devesse prejudicar o outro em suas trocas, nem assim isso seria uma comunidade política. (Pol. III.9.1280b16-20)

A próxima seção dedica-se a procurar no fim natural da comunidade política esse “algo mais” que a distingue das demais formas de comunidade e que lhe confere primazia sobre elas.

#### 4.2 A autossuficiência como o fim natural da pólis

Aristóteles descarta uma certa concepção minimalista de comunidade política com as seguintes palavras:

É claro então que uma pólis não é uma mera associação, tendo um lugar comum, estabelecido para a prevenção da agressão mútua e com vistas à troca. Essas são condições sem as quais uma pólis não pode existir, mas todas elas em conjunto não constituem uma pólis, que é uma comunidade de famílias e de clãs com respeito ao bem viver, em busca de uma vida perfeita e autossuficiente. (Pol. III.9.1280b30-35)

A distinção entre meios de assegurar-se o viver e o que constitui o viver bem permeia a obra política de Aristóteles. O aprimoramento dos primeiros pode ser útil – e em certa medida até mesmo necessário – para que se alcance o bem viver na comunidade política. Contudo, jamais poderão por si só garantir a consecução desse objetivo.

A razão disso é que a felicidade da comunidade política não deve ser entendida como outra coisa senão como a felicidade daqueles que dela participam (Pol. VII.2.1324a5-15; 3.1325b14-33; 8.1328b15-20; 8.1328a37-1328b3; 13.1332a3-7). Consoante ficou claro no capítulo 1, os bens que servem de instrumento para o viver são os bens externos, ao passo que a felicidade está relacionada aos bens da alma (é “a atividade da alma de acordo com a virtude e, se houver mais de uma virtude, de acordo com a melhor e mais perfeita” (EN I.7.1098a16-18)).

Conforme também exposto no capítulo 1, a felicidade assim concebida satisfaz os dois requisitos da noção de bem supremo, a saber: (1) tudo o mais é desejado com vistas a ela e ela não é desejada em razão de outra coisa e (2) ela é autossuficiente, tornando por si só a vida humana desejável e carente de nada. O sentido da primeira condição já foi

suficientemente explorado naquele capítulo, bem como o modo como os bens externos estão incluídos na noção de autossuficiência. Entretanto, ainda não foi esclarecido por que a autossuficiência humana inclui o bem de outros indivíduos, consoante o que é afirmado ainda no primeiro livro da *Ética*:

Por autossuficiente nós não queremos dizer aquilo que é suficiente para um homem sozinho, para aquele que vive uma vida solitária, mas também para os pais, filhos, esposa e em geral para seus amigos e concidadãos, uma vez que o homem é por natureza um ser político. (EN I.7.1097b7-12)

Aristóteles dedica os Livros VIII e IX da *Ética Nicomaqueia* para discorrer sobre os vínculos que estabelecemos com outras pessoas e a importância de tais relações para as nossas vidas. Para a presente investigação, interessa elucidar em que sentido o bem de nossos concidadãos toma parte na nossa autossuficiência e, conseqüentemente, na nossa felicidade.

A importância conferida à comunidade formada por concidadãos, a comunidade política, é reafirmada várias vezes no texto da *Ética*, e encontra-se expressa com todas as letras no trecho que abre a *Política*:

Toda pólis é uma comunidade de algum tipo, e toda comunidade é estabelecida com vistas a um bem; pois o homem sempre age com o objetivo de obter aquilo que ele considera bom. Mas, se todas as comunidades visam a um bem, a pólis ou a comunidade política, que é entre todas a comunidade suprema, e que abrange todas as demais, visa ao bem em um maior grau do que qualquer outra, e ao bem supremo. (Pol. I.1.1252a1-7)

À primeira vista, o vínculo com familiares e amigos parece muito mais importante para a felicidade do indivíduo do que aquele que ele possui com seus concidadãos, na medida em que é sem dúvida muito mais íntimo. Por que ainda assim Aristóteles qualifica a comunidade política como a comunidade suprema?

Não parece ser sua intenção ir de encontro à nossa convicção quase instintiva de que pessoas com as quais temos uma ligação familiar ou afetiva são mais importantes para a nossa felicidade do que aquelas com quem possuímos nada mais do que laços políticos. Aristóteles reconhece isso. A superioridade da comunidade política reside exatamente em preservar tais relações de intimidade que outras formas de associação proporcionam (família, amigos) ao mesmo tempo em que oferece condições fundamentais para a

felicidade humana que se encontram ausentes nos outros tipos de comunidade. A defesa da persistência de associações de outra natureza no interior da comunidade política constitui um dos maiores pontos de divergência de Platão, o qual sustentava a dissolução da família em nome da unidade da pólis (Pol II.1-5).

Resta então indagar as relações que só a comunidade possui com o bem humano. Aristóteles descreve na *Política* a gênese da pólis a partir de um processo que vai da associação mais simples e necessária para a sobrevivência (entre marido e mulher), passando pela constituição do núcleo familiar (formado pelo casal, seus descendentes e escravos) e pela união de famílias em aldeias, até que, “quando várias aldeias se unem em uma única comunidade completa, suficientemente grande para ser aproximada ou completamente autossuficiente, a pólis vem a existir, originada pelas necessidades básicas da vida, e continuando a existir em busca de uma boa vida.” (Pol. I.2.1252b27-1253a1) São os instintos naturais de reprodução da espécie e de busca de meios mais seguros e aprimorados de satisfação das necessidades básicas que levam o homem a estabelecer com os outros os tipos de vínculo que evoluirão até chegar na comunidade política. Entretanto, uma vez que esta é constituída, um certo grau de suficiência de bens externos cria novas possibilidades para o exercício virtuoso das faculdades racionais, possibilidades que se encontravam ausentes nas formas anteriores de associação e que permitem a busca da plena autossuficiência humana, ou seja, da felicidade<sup>68</sup>.

De acordo com o exposto no capítulo 1, a felicidade humana corresponde ao desempenho virtuoso da razão, e esta opera tanto no campo teórico quanto no prático. Cabe agora verificar de que maneira a vida na comunidade política auxilia as atividades em ambos os campos. No primeiro caso, os benefícios trazidos pela pólis para a vida contemplativa apontados por Aristóteles são apenas indiretos, restringindo-se à possibilidade do ócio necessário à filosofia garantida pela autossuficiência de bens externos<sup>69</sup>. Porém, as condições materiais à filosofia, embora sejam satisfeitas pela

---

<sup>68</sup> “Cada uma das cinco associações (os dois pares [marido-mulher e senhor-escravo], a comunidade doméstica, a aldeia, o estado) satisfaz certas necessidades naturais; o termo seguinte continua a satisfazê-las, provavelmente melhor do que antes; e esse era de fato o seu propósito imediato. Mas ele também fornece uma moldura econômica e social que desperta algumas outras necessidades e potencialidades em seus membros; a nova estrutura permite – aliás, estimula – aquilo que nunca tinha ocorrido antes, uma vez que as oportunidades não estavam lá; ela é natural não apenas ao satisfazer impulsos naturais existentes e já experimentados, mas em provocar outros existentes e ainda não experimentados; e estes, por sua vez, quando atualizados, tornam-se parte do núcleo do próximo desenvolvimento.” (SAUNDERS, Trevor J. *Aristotle politics: books I and II*. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 68)

<sup>69</sup> Há duas passagens interessantes na *Metafísica* que relacionam a atividade do filósofo com o ócio: “Mas, assim que mais artes foram inventadas, e algumas foram direcionadas às necessidades da vida, outras ao

comunidade política de forma mais estável, não parecem requerer a cidadania. Aliás, um dos argumentos de que Aristóteles lança mão para defender a superioridade da atividade de contemplação diz respeito justamente ao fato de a sua autossuficiência prescindir dos vínculos com os demais:

E a autossuficiência de que se fala pertence principalmente à atividade contemplativa. Pois, enquanto que um filósofo, assim como um homem justo ou alguém que possua qualquer outra virtude, precisam das coisas necessárias à vida, quando eles se encontram suficientemente equipados com coisas desse tipo o homem justo ainda precisa de pessoas em relação às quais e com as quais ele agirá justamente, e o homem temperante, o homem corajoso e cada um dos outros encontram-se na mesma situação, mas o filósofo, mesmo quando solitário, pode contemplar a verdade, e ele é o melhor e o mais sábio. Sem dúvida é preferível para ele ter colaboradores, mas ainda assim ele é o mais autossuficiente. (EN X.7.1177a27-1177b2)

No entanto, o fato de Aristóteles reconhecer que colaboradores na atividade contemplativa, ainda que não sejam imprescindíveis, são úteis, pode assinalar um elo interessante entre tal atividade e a vida na pólis, o qual vai além do fornecimento mais eficaz de bens externos. Afinal, não foi por acaso que as maiores escolas de filosofia na Grécia floresceram em cidades, sendo que as duas maiores delas – a Academia de Platão e o Liceu de Aristóteles – naquela em que em mais alto grau floresceram as artes e outras áreas do conhecimento na Antiguidade<sup>70</sup>. Não que uma escola filosófica para Aristóteles seja uma instituição política: longe disso, ele repetidas vezes defende que a política, embora seja a ciência arquitetônica que comanda as demais ciências e artes (EN I.2.1094a26-b7), em nada deve intrometer-se na atividade do filósofo, mas apenas criar as condições para o seu desenvolvimento. Mesmo o seu cuidadoso tratamento do sistema de educação pública da comunidade política ideal nos Livros VII e VIII da *Política* abstém-se

---

lazer, os inventores das últimas naturalmente foram sempre considerados mais sábios do que os inventores das primeiras, porque seus ramos do conhecimento não almejavam a utilidade. Desse modo, quando todas essas invenções já estavam estabelecidas, as ciências que não objetivam dar prazer ou satisfazer as necessidades da vida foram descobertas, e pela primeira vez em lugares onde os homens pela primeira vez começaram a ter lazer. Essa é a razão pela qual as artes matemáticas foram iniciadas no Egito, pois lá a casta sacerdotal podia ficar ociosa” (Met A.1.981b16-24). A segunda passagem inicia com a afirmação de que a filosofia é buscada como um fim em si mesma, não sendo um saber útil para alguma outra coisa. Na continuação, alega que “isso é confirmado pelos fatos, pois foi quando quase todas as necessidades da vida e as coisas que contribuíram para o conforto e o ócio foram asseguradas que tal conhecimento começou a ser buscado.” (Met A.2.982b19-28)

<sup>70</sup> Ver a tradução de Tricot, p. 510, n. 4, *ad loc.*; GAUTHIER, René Antoine, JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire, 3 v. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959, v. 2, p. 882-883.

de incluir a filosofia no currículo<sup>71</sup>, já que a mais nobre dentre as atividades humanas não toma parte da educação básica necessária para se formar o bom cidadão e o seu conteúdo não deve ser uma questão de deliberação pública.

É na plena realização da razão prática e da virtude moral que a comunidade política exerce um papel fundamental. O exercício excelente da política representa uma forma de vida feliz, ainda que Aristóteles a considere inferior à vida contemplativa<sup>72</sup>, e sua grandeza é sustentada desde os capítulos iniciais da *Ética Nicomaqueia*:

Pois ainda que o fim seja o mesmo para um único homem e para uma pólis, o da pólis parece de qualquer maneira algo maior e mais completo seja para alcançar, seja para preservar; embora valha a pena alcançar o fim apenas para um homem, é melhor e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para pólis. (EN I.2.1094b6-12)

A relação que a vida em comunidade mantém com a autossuficiência humana, seja como meio de proporcionar as condições externas propícias para o desenvolvimento das atividades correspondentes às duas formas de felicidade, seja enquanto elemento constitutivo de uma dessas formas de felicidade (a saber, o exercício virtuoso das posições de governo), explica por que Aristóteles declara que (1) “a pólis é uma criação da natureza” e que (2) “o homem é por natureza um animal político, e aquele que por natureza e não por mero acidente está fora da pólis, ou é um homem mau ou está acima da humanidade” (Pol. I.2.1253a2-5). A verdade da primeira afirmação depende da verdade da segunda, pois, sendo a pólis constituída pelos homens com vistas a um fim, se o fim de viver em comunidade política não correspondesse a um bem real necessário para o homem por força de sua natureza, a sua criação seria tão contingente e pouco natural quanto a de qualquer artefato útil para tornar a vida mais fácil.

Aristóteles classifica como políticos os animais “que possuem algum objetivo comum em vista” (HA I.1.488a7-10). Nesse sentido, as abelhas também seriam uma espécie de animal político, na medida em que desempenham ordenadamente diferentes funções em prol da preservação da colmeia. Todavia, o homem é um animal político em um sentido muito mais completo, e isso se deve a certas capacidades inerentes à sua natureza racional:

A natureza, nós dizemos frequentemente, não faz nada em

<sup>71</sup> KRAUT, Richard. *Aristotle politics: books VII and VIII*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 139.

<sup>72</sup> Seus argumentos são apresentados em EN X.7-8.

vão, e o homem é o único animal que possui o dom da fala [*logon*]. E, enquanto que a mera voz [*phone*] é somente uma indicação de prazer e dor, e é, por conseguinte, encontrada nos outros animais (pois a sua natureza alcança a percepção do prazer e da dor e a sua comunicação de um para o outro, e nada mais), o poder da fala [*logos*] tem o fim de expressar o conveniente e o inconveniente e, por conseguinte, da mesma forma, o justo e o injusto. E é uma característica do homem que só ele tenha algum senso do bem e do mal, do justo e do injusto etc., e a associação de seres vivos que possuem esse senso gera uma família e uma pólis. (Pol. I.2.1253a7-18)

A peculiaridade do caráter político do homem é que, sendo ele um animal racional, a realização de sua própria natureza não é determinada pelo instinto, mas sim mediada por aquilo que ele concebe como um bem, o que pode ser conforme ou contrário àquilo que é o seu bem por natureza. Do mesmo modo, a comunidade política pode servir para realizar a sua autossuficiência – isto é, para propiciar as condições de uma vida feliz – apenas se ela estiver voltada à prática da justiça. Caso contrário, as possibilidades de realização do homem tornam-se menores e mais restritas, podendo chegar em uma tirania a uma condição semelhante à de um escravo. Contudo, o dom da fala permite-lhe deliberar coletivamente acerca do justo e do injusto, ou seja, sobre os rumos que a comunidade política deve tomar na busca pelo bem comum; a busca coletiva pelo bem de todos os cidadãos pode ser, portanto, frutífera. Por essa razão, Aristóteles sustenta que “a justiça é o vínculo dos homens nos estados, pois a administração da justiça, que consiste na determinação do que é justo, é o princípio ordenador na sociedade política.” (Pol. I.2.1253a36-38)

O homem, em suma, por natureza necessita participar da comunidade política para atingir a plena autossuficiência e é dotado das faculdades que tornam possível a realização coletiva de tal empreendimento. É algo próprio à natureza humana desenvolver-se em comunidades desse tipo, sendo aquele que não depende da pólis para a sua autossuficiência mais próximo a um deus, e aquele que é incapaz de tomar parte nela, às bestas (Pol. I.2.1253a17-30). Encontra-se mais próximo de ser deus o filósofo que, dispensando o convívio com os demais, obtém a plena autossuficiência da vida contemplativa, a qual, segundo Aristóteles, é exercida por algo de divino em nossa natureza (EN X.7.1177b26-1178a2, 8.1178b7-24), pois, de um modo geral, o filósofo, “sendo um homem e convivendo com outras pessoas, escolhe praticar ações virtuosas, e assim precisará de bens

externos [incluindo-se pessoas para com quem pratica a virtude] para levar a sua vida como um ser humano” (EN X.8.1178b5-7). Por outro lado, assemelha-se a uma besta aquele que por natureza tem a sua capacidade racional de agir em conformidade com a reta razão corrompida (EN VII.1.1145a29-34, 5.1148b20-1149a21). Assim, podemos compreender por que Aristóteles compara o homem sem pólis à mão de um cadáver, que só é denominada mão por homonímia<sup>73</sup>: o homem fora da comunidade política fica privado das condições em que pode exercer as atividades constitutivas de sua felicidade, assim como a mão em um cadáver não pode realizar as funções que possuía enquanto membro de um corpo vivo<sup>74</sup>.

Por tais motivos, a comunidade política possui uma primazia natural em relação tanto às comunidades primitivas que os seres humanos necessariamente constituem e que nela encontram abrigo (comunidades familiares), quanto às diversas associações que as pessoas formam entre si com vistas a um propósito específico (contratos comerciais, clubes de esporte etc.), na medida em que, ao contrário destas últimas, não visa à vantagem presente (ou parcial), mas ao que é vantajoso à vida como um todo (EN VIII.9.1160a7-31). Segundo Aristóteles, “a melhor vida, tanto para indivíduos quanto para estados, é a vida de virtude, quando a virtude tem bens externos suficientes para a prática de boas ações” (Pol. VII.1.1323b40-1324a1) e “daqueles que são governados da melhor maneira entre aquelas que as suas circunstâncias admitem espera-se que levem a melhor vida” (Pol. VII.1.1323a17-19). Resta proceder à investigação de como o fim natural da comunidade política – o bem comum, entendido como a felicidade dos cidadãos – relaciona-se com a formação do ordenamento jurídico positivo, o qual, por sua vez, orientará a ação dos governantes e dos cidadãos.

## **5 O justo político entre natureza e convenção**

No capítulo anterior, analisou-se a relação que a comunidade política tem com o bem humano. Constatou-se que, para Aristóteles, essa relação se dá em duas vias: assim como o fim último da comunidade política é a felicidade de seus cidadãos, o bem supremo dos seres humanos, que são animais por natureza políticos em mais alto grau, de certa

<sup>73</sup> Aristóteles trata desse sentido de homonímia em Cat. 1.1a1-5.

<sup>74</sup> KRAUT, Richard. *Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 260-261.

forma depende do bem da comunidade política. Não é, portanto, qualquer tipo de associação política que permite a seus cidadãos desenvolverem-se plenamente como seres humanos, mas apenas aquelas constituídas almejando uma visão correta do bem ou, em outras palavras, aquelas cuja constituição é, ao menos em alguma medida, justa.

São três os objetos de uma constituição tal como Aristóteles os define: (1) especificar a organização das funções de governo da pólis<sup>75</sup>; (2) estabelecer os critérios para a ocupação de tais funções; e (3) determinar o fim a ser perseguido pela comunidade política em questão (Pol. IV.1.1189a15-17). Em suma, a constituição trata da forma como a comunidade política será governada, regulando a distribuição das funções de governo de acordo com o fim a que ela visa. Tudo isso não depende de uma constituição em sentido formal, com regras escritas que deem conta dessas questões com precisão. Basta que seja possível reconhecer na comunidade política um certo padrão que orienta as relações de governo<sup>76</sup>.

A organização das funções de governo da pólis tem uma importância lateral para a nossa investigação e será referida no Capítulo 6 ao tratarem-se as perspectivas do justo legal do legislador e do juiz. No presente capítulo, ater-nos-emos à relação entre os dois últimos itens listados como objetos de uma constituição; mais especificamente, ao modo como o fim buscado pela comunidade política e os critérios para a ocupação das funções de governo determinam-se mutuamente.

O governo, entendido como a autoridade suprema na comunidade política, encontra-se necessariamente ou nas mãos de um, ou nas de poucos, ou nas de muitos, de acordo com a constituição (Pol. III.7.1279a25-28). A escolha entre uma dessas opções está subordinada ao modo como a comunidade política – ou pelo menos aqueles que nela efetivamente exercem o poder – compreendem como o bem comum deve ser buscado em uma pólis particular.

Nas constituições desviadas, aqueles que detêm o poder – sejam eles a maioria, uma minoria, ou um só – visam promover a concepção de bem que os favorece em detrimento dos demais. É o que ocorre, respectivamente, na democracia (entendida aqui

<sup>75</sup> “Todas as constituições têm três elementos com respeito aos quais o bom legislador precisa considerar o que é conveniente para cada constituição. Quando eles se encontram bem ordenados, a constituição está bem ordenada, e, na medida em que um se distingue do outro, as constituições se distinguem. Há (1) um elemento que delibera sobre os assuntos públicos [*to bouleuomenon peri ton koinon*]; (2) um segundo que se ocupa das magistraturas [*tas arkhas*], ou seja, o que elas devem ser, sobre o que elas devem exercer a autoridade e qual deve ser o modo de elegê-las; e (3) um terceiro que detém o poder judicial [*dikazon*].” (Pol IV.14.1297b36-1298a4)

<sup>76</sup> STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: Chicago University Press, 1953, p. 136.



como demagogia<sup>77</sup>), na oligarquia e na tirania. Este último regime dificilmente pode ser considerado como a realização de uma concepção de justiça política, na medida em que se aproxima muito mais de uma relação entre senhor e escravos. Afinal, o tirano não se encontra em uma relação de igualdade com seus súditos (seu poder absoluto não é fruto da superioridade de seu mérito, em uma relação de igualdade geométrica), tampouco os súditos de uma tirania são livres, pois estão submetidos ao arbítrio do tirano (Pol. IV.4.1292a23-32, 5.1292b7-10; V.10.1312b5-6, 34-38). Isso tudo, aliado à promoção dos próprios interesses em detrimento do bem dos demais, o que define uma forma desviada de constituição, deixa claro que o fim de uma tal comunidade não é a plena autossuficiência de seus membros, pois, como vimos no capítulo anterior, esta requer a liberdade e a justiça.

A oligarquia e a democracia representam casos menos extremados de constituições desviadas. As suas visões de bem comum não são completamente arbitrárias como na tirania, mas parciais, orientando uma distribuição equivocada do poder. A oligarquia concebe a comunidade política como uma associação voltada à acumulação de capital e, como em uma sociedade empresarial, o poder nela deve ser distribuído de acordo com o aporte de cada um para a riqueza da pólis (Pol. III.9.1280a25-32). A democracia, por sua vez, representa em sua forma mais corrupta um regime em que a igualdade absoluta que todos os cidadãos possuem quanto à liberdade transpõe-se para a distribuição de outros bens, mormente de poder político. O que cada uma delas esquece, respectivamente, é que, “se a riqueza e a liberdade são elementos necessários, a justiça e a virtude igualmente o são, pois sem as primeiras qualidades uma pólis não pode de fato existir, sem as últimas, não pode existir bem.” (Pol. III.12.1283a18-20)

Aristóteles reitera que “uma pólis existe com vistas a uma boa vida, e não com vistas à vida tão-somente” (Pol. III.9.1280a31-33). Riqueza e liberdade são ambos necessários à felicidade, mas apenas enquanto bens externos; estão, portanto, subordinados à atividade em conformidade com a virtude. A parcialidade – e consequente perversão – da oligarquia consiste em derivar a desigualdade em todos os aspectos da desigualdade na riqueza; a da democracia, em derivar a igualdade em todos os aspectos da igualdade quanto à condição de homem livre (Pol. III.9.1280a22-25; 13.1283a25-29).

Se a atividade de acordo com a virtude corresponde ao fim último da comunidade política, a virtude será então o critério correto para determinar a distribuição de poder

---

<sup>77</sup> Espécie de democracia extrema em que os desejos das massas são satisfeitos por demagogos em detrimento da lei (Pol. IV.4.1292a5-37).

político. Afinal, se uma sociedade política existe com vistas ao bem agir, o virtuoso contribuiria mais para o bem comum do que os abastados ou aqueles que apenas possuem o *status* de homens livres. Não seria, pois, o caso de distribuir o poder político de acordo com a virtude, assim como as melhores flautas devem ser distribuídas para os melhores flautistas (Pol. III.12.1282b35-1283a4)? A resposta de Aristóteles é afirmativa:

Nossa conclusão, então, é que a sociedade política existe com vistas a ações nobres, e não apenas com vistas ao mero convívio. Desse modo, aqueles que mais contribuem para uma tal sociedade possuem uma participação maior nela do que aqueles que gozam a mesma ou uma maior liberdade ou nascimento nobre mas são inferiores em virtude política, ou do que aqueles que os excedem em riqueza mas são superados por eles em virtude. (Pol. III.9.1281a2-8, ver também III.9.1280b4-6)

Nas constituições retas, portanto, o poder é exercido virtuosamente em nome do interesse comum dos cidadãos corretamente concebido, que corresponde, conforme visto nos capítulos anteriores (especialmente no primeiro e no quarto), à promoção da vida de acordo com a virtude (Pol. III.12.1282b15-18). A posse da virtude política, pois, corresponde ao critério justo de distribuição do poder.

A autoridade política suprema, já foi visto, pode estar nas mãos de um, de poucos ou de muitos. O que definirá se a mais justa distribuição do poder em uma certa comunidade política é representada pela realeza, pela aristocracia ou pelo regime republicano é o modo pelo qual os cidadãos se distinguem com respeito à virtude. No caso de haver um cidadão ou uma minoria excepcionalmente virtuosa, que não apenas se destaca perante os demais considerados individualmente, mas também delibera sozinho sobre questões políticas melhor do que assembleias inteiras, as constituições mais adequadas serão a realeza (no caso de um só – Pol. III.17.1288a15-19) ou a aristocracia (na hipótese da minoria). No entanto, cabe lembrar que Aristóteles reconhece que decisões tomadas coletivamente possuem a vantagem de considerar a questão sob diversos pontos de vista e de serem menos suscetíveis ao efeito corruptor de paixões momentâneas, contanto que elas tenham em vista um fim comum, não representando apenas um meio-termo ou uma solução de compromisso entre partes que só visam ao seu próprio bem-estar. Não havendo essa pessoa ou esse grupo de pessoas extremamente virtuosas, o melhor regime, então, é o republicano (Pol. III.15.1286a15-20, 26-b8; 16.1287a28-b5).

Assim como o justo meio da ação moral é determinado de acordo com as

circunstâncias do caso particular, as características de cada sociedade apontarão para diferentes constituições como a mais justa e adequada para a busca do bem comum em cada comunidade política (Pol. III.16.1287a13-17). Esse juízo sobre qual é a melhor constituição relativamente às circunstâncias de uma certa sociedade inclui-se entre os quatro objetos da investigação política distinguidos por Aristóteles; os outros três são a descrição da melhor constituição em absoluto, consideradas condições ideais; o delineamento da melhor constituição considerando-se características que geralmente se verificam nas várias sociedades; e os meios para melhorar e conservar uma constituição imperfeita de uma comunidade política real (Pol. IV.1.1288b10-1289a26).

Entretanto, a constituição é responsável por estabelecer apenas as funções de governo, o critério para a distribuição de tais cargos e o fim último com vistas ao qual a comunidade política se ordena. Por conseguinte, ela não especifica as regras para orientar as condutas dos cidadãos e as relações de justiça que eles travam entre si. Essa tarefa cabe às leis, que determinam de forma mais detalhada o modo como a comunidade política perseguirá a visão de bem comum definida em sua constituição. Por essa razão, afirma Aristóteles que “as leis são, e devem ser, relativas à constituição, e não a constituição às leis.” (Pol. IV.1.1289a13-15)

A relatividade das leis à constituição determina que os dispositivos legais podem ser avaliados sob duas óticas diferentes. Primeiramente, se constituem uma tradução adequada da concepção de justiça presente na constituição. Em segundo lugar, se esta concepção de justiça é ela mesma correta ou desviada:

O caráter bom ou mau, justo ou injusto das leis varia necessariamente de acordo com as constituições das comunidades políticas. É evidente, no entanto, que as leis precisam estar adaptadas às constituições. Mas, se for assim, formas verdadeiras de governo terão necessariamente leis justas, e formas pervertidas de governo terão leis injustas. (Pol. III.11.1282b9-14)

Aristóteles defende que as constituições inteiramente desviadas são contrárias à natureza (Pol. III.17.1287b36-40), pois não servem para promover em nenhuma medida a autossuficiência humana do modo como o capítulo 4 mostrou que a comunidade política o pode fazer. A filosofia aristotélica sustentaria, portanto, a existência de uma dimensão natural dos padrões de justiça, a qual se encontra ancorada na noção de bem comum e, conseqüentemente, naquilo que é o bem para o homem de acordo com a sua natureza. A

dicotomia natural-legal no interior do justo político é por ele apresentada da seguinte forma:

Da justiça política, parte é natural, parte legal – é natural aquilo que tem em todo lugar a mesma força [dynamis] e não existe em razão das pessoas pensarem isso ou aquilo; legal, aquilo que é originalmente indiferente, mas, uma vez que tenha sido estabelecido, não é indiferente. (EN V.7.1134b17-22)

Ele oferece como exemplos de justo legal tanto normas gerais, tais como as que determinam o valor a ser pago como fiança para a libertação de um prisioneiro e os animais que devem ser sacrificados em rituais, quanto decretos [*psephisma*], cujo poder normativo se restringe tão-somente a uma única situação particular, como aquele que dispôs sobre como se deveria homenagear Brasidas, vitorioso comandante espartano do século V a.C. O que Aristóteles procura esclarecer por meio desses exemplos é que não há nada que seja legalmente justo ou injusto antes que seja estabelecida a norma, ou seja, o valor da fiança, e o modo como devem ser conduzidos os rituais religiosos e as homenagens oficiais são completamente indeterminados do ponto de vista do justo legal até que haja alguma espécie de convenção a respeito com força normativa (seja lei, decreto ou costume). Nisso reside a sua maior diferença em relação ao justo natural, ao qual Aristóteles reivindica força normativa independentemente de seu reconhecimento por alguém. Certamente, a força normativa do justo legal tem um sentido distinto daquela atribuída ao justo natural, uma vez que, no primeiro caso, ela se encontra revestida do poder sancionador da autoridade política, enquanto que, no caso do justo natural, a força normativa possui exclusivamente caráter moral, na medida em que ele corresponde àquilo que deve ser feito em relações de justiça política independentemente de haver um poder político que lhe confira efetividade: não há poder instituído para coagir a autoridade política a adequar-se ao justo natural.

A existência de uma concepção de justiça política estatuída, o justo legal, não é posta em dúvida, embora se possa questionar se um determinado dispositivo jurídico encontra-se em vigor (por exemplo, uma norma revogada pelo costume) ou qual a solução para um caso concreto mais de acordo com o direito positivo<sup>78</sup>. Todavia, não parece estar em disputa o fato de existirem normas que orientam o comportamento dos membros de comunidades políticas, residindo o fundamento de sua força normativa na sua instituição

---

<sup>78</sup> O problema da aplicação do justo legal para casos concretos será examinado na seção 6.2.

por uma autoridade reconhecida como a detentora de tal poder.

O que é por alguns contestado é que haja um padrão para definir o que é justo ou injusto no interior da comunidade política além do justo legal. A realidade de um justo natural, o qual “tem em todo lugar a mesma força [*dynamis*]<sup>79</sup> e não existe em razão das pessoas pensarem isso ou aquilo” (EN V.7.1134b17-20), é posta em xeque porque os objetores acreditam que “aquilo que existe por natureza é imutável (como o fogo arde igualmente aqui e na Pérsia), enquanto que eles veem mudança nas coisas reconhecidas como justas.” (EN V.7.1134b23-28)

A oposição entre natureza e convenção, entre *physis* e *nomos*, constitui um lugar-comum no pensamento grego a partir do século V a.C., quando a atividade legislativa intensa da democracia ateniense e o contato com outros povos levaram a um processo de dessacralização da lei, que passou a ser vista como uma mera criação humana sem fundamento natural<sup>80</sup>. Segundo atesta Aristóteles e confirmam alguns diálogos de Platão, os sofistas lançaram mão dessa oposição para gerar paradoxos<sup>81</sup> e contestar a autoridade das leis. No diálogo *Teeteto*, Sócrates descreve a posição de Protágoras, segundo o qual “tudo aquilo que em qualquer cidade é considerado justo e admirável é justo e admirável nessa cidade, enquanto a convenção se mantiver” (*Teeteto*, 167c; ver também 172a); na *República*, Glauco argumenta em favor do ponto de vista segundo o qual a lei é uma convenção estabelecida entre os homens com o fim de evitar que se sofra a injustiça, o que corresponde a um mal ainda pior do que ficar impedido pela lei de se beneficiar injustamente dos outros (*República* 358e-359b); nas *Leis*, a fala do Ateniense descreve em

---

<sup>79</sup> Max Salomon sugere traduzir *dynamis* por *princípio de validade*, o que facilita a compreensão da passagem, mas pressupõe a interpretação que pretendemos provar. Por isso, preferimos um termo mais neutro como *força* (SALOMON [SHELLENS], Max. *Le droit naturel chez Aristote. Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, Paris, n. 3-4, p. 120-127, 1937, p. 123).

<sup>80</sup> *Protágoras*, 337cd; GAUTHIER, René Antoine; JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire, 3 v. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959, v. 2, 392-394; GRANT, Alexander. *The ethics of Aristotle*. London: Longmans, Green & Co., 1885, v. 1, p. 151; VON FRITZ, Kurt, KAPP, Ernst. Introduction. *Constitution of Athens and related texts*. New York: Hafner, 1974, p. 38; LOPES, José Reinaldo de Lima. *O direito na história: lições introdutórias*. São Paulo: Atlas, 2009, p. 19, 26.

<sup>81</sup> “A mais variada gama de tópicos empregada para conduzir os homens a afirmações paradoxais é aquela que depende de padrões da natureza e da convenção: é assim que Cálicles segundo a descrição discute em Górgias e que também todos os antigos supunham ser válida: pois natureza e convenção segundo eles, são opostos, e a justiça é um bem de acordo com a convenção [*kata nomon*], mas não com a natureza [*kata physin*]. Desse modo, o homem cujo juízo está de acordo com o padrão da natureza deve ser enfrentado pelo padrão da convenção, mas o homem que está de acordo com a convenção deve ser enfrentado conduzindo-o aos fatos da natureza, pois de ambas as maneiras afirmações paradoxais serão feitas. Na visão deles, o padrão da natureza era o verdadeiro, enquanto que o da convenção era a opinião sustentada pela maioria.” (RS 173a6-19, com referência a Górgias, 482e-483a)

maior detalhe a opinião geral dos sofistas:

A primeira coisa que essas pessoas dizem, meu caro, é que os deuses existem devido à arte, não por natureza, mas com base em algumas leis, que, além disso, variam amplamente de acordo com as diferentes convenções acordadas pelas pessoas quando elas legislam. Em particular, a bondade de acordo com a natureza e a bondade de acordo com a lei são duas coisas distintas, e não há de forma alguma padrão natural de justiça. Ao contrário, os homens estão sempre discutindo a respeito de seus padrões de justiça e alterando-os, e toda mudança introduzida torna-se vinculante a partir do momento em que é feita, não importando o fato de ser inteiramente artificial e baseada em convenção e não na natureza, nem sequer no grau mais insignificante. (...) [E]ssa é a razão de surgirem esforços insidiosos em converter as pessoas à 'verdadeira vida natural', a qual não é essencialmente outra coisa senão uma vida de conquista sobre os outros e não uma de serviço ao próximo tal como a lei ordena. (Leis 889e-890a)

É difícil deduzir do lacônico texto do sétimo capítulo do Livro V da *Ética Nicomaqueia* a qual das formulações da objeção sofística à ideia de um justo por natureza Aristóteles está se referindo. Entretanto, o que é certo é que tal objeção pressupõe que tudo aquilo que é natural não pode variar (como o fogo, que arde da mesma maneira na Grécia e na Pérsia). Ora, desse modo ficaria prejudicada a existência do justo natural, na medida em que aquilo que é considerado justo por natureza varia, seja porque as pessoas, assim como as legislações de diferentes povos, divergem em sua concepção de justiça, seja porque a mesma pessoa julga uma determinada ação ora justa, ora injusta, dependendo das circunstâncias em que ela ocorre (apesar de reconhecermos que é dever do depositário restituir ao depositante o bem depositado, acreditamos que isso não deve ser feito no caso de a coisa depositada ser uma arma e o depositante ter se tornado louco<sup>82</sup>).

A primeira hipótese de variação – a de as pessoas divergirem em suas concepções de justiça, independentemente daquilo que prevê a lei de sua comunidade política – não apresenta problema para que se sustente a existência de um padrão natural de justiça, na medida em que este é definido por Aristóteles como não existindo “em razão das pessoas pensarem isso ou aquilo” (EN V.7.1134b18-19). Afinal, não é porque alguém acredita que uma relação “R” é justa que “R” se torna justa por natureza, mas, ao invés, é o fato de a relação “R” ser naturalmente justa que torna a crença verdadeira.

A real objeção contra a noção de direito natural tal como Aristóteles a concebe

---

<sup>82</sup> República, 331c.

reside na segunda hipótese de variação. Contudo, Aristóteles não nega o fato de que podemos encontrar exceções às regras de justo natural, o que o torna mutável e relativo às circunstâncias do caso particular, mas sim o pressuposto de que uma tal espécie de mutabilidade prejudique o seu caráter natural, que faz com que tenha em todo lugar a mesma força [*dynamis*]:

Isso [a mutabilidade do justo natural], porém, não é verdadeiro desse modo não qualificado, mas é verdadeiro em um certo sentido. Concede-se que, com os deuses, provavelmente não haja de modo algum mudança, enquanto que conosco há algo que é justo por natureza e, ainda assim, tudo seja capaz de mudar. Apesar disso, cabe a distinção entre o que é e o que não é por natureza. (EN V.7.1134b27-31)

Aquilo que por natureza é justo fazer dependerá das circunstâncias nas quais se dá a ação, pois o justo meio, conforme visto nos capítulos 2 e 3, determina-se caso a caso. No entanto, se por um lado isso impede que se deduza *more geometrico* regras de direito natural em abstrato, por outro não torna impossível a existência de que sempre e em todo lugar haja um critério para avaliar uma ação ou relação como justa ou injusta independentemente da opinião humana<sup>83</sup>, uma vez que aquilo que constitui de fato o bem supremo para os homens e para as comunidades políticas não varia<sup>84</sup>.

Embora o justo e o injusto sejam determináveis apenas de acordo com a situação concreta, ainda assim se pode falar de algumas ações que, por natureza, são sempre injustas e de outras que são naturalmente justas no mais das vezes<sup>85</sup>. No primeiro caso, a injustiça encontra-se presente na própria definição da conduta, como na de *assassinato*, já que somente quem mata injustamente comete assassinato; não o comete, por exemplo, quem mata em legítima defesa (EN II.6 1107a8-21). No segundo caso, podemos fazer com correção generalizações que são válidas no mais das vezes quando tratamos de ações ou relações que, consideradas abstratamente, são úteis à consecução de um fim bom para o

<sup>83</sup> STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: Chicago University Press, 1953, p. 159; ZINGANO, Marco. Lei moral e escolha singular na ética aristotélica. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 341-342, n. 11.

<sup>84</sup> Gauthier e Jolif lembram em seu comentário que “o que é mutável não é necessariamente arbitrário” (GAUTHIER, René Antoine; JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire, 3 v. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959, v. 2, p. 394).

<sup>85</sup> BURNET, John. *The ethics of Aristotle*. London: Methuen, 1900, p. 234; GAUTHIER, René Antoine; JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire, 3 v. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959, p. 394-395; MILLER JR., Fred D. *Nature, justice, and rights in Aristotle's politics*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 76, n. 18; JOACHIM, H. H. *Nicomachean ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1951, p. 155.

homem, mas que podem em circunstâncias excepcionais representar um mal a ser evitado. Considera-se o contrato de depósito, por exemplo, útil à cooperação social, e a regra deve ser a de restituir ao depositante a coisa depositada – de outro modo, não há depósito, mas sim apropriação. No entanto, na hipótese narrada de loucura superveniente do depositante de armas, o bem comum exige uma conduta contrária àquela própria à natureza do contrato de depósito: a saber, que o armamento seja retido. Proceder deste modo não representa o que é justo em abstrato; porém, é a melhor escolha tendo-se em vista as circunstâncias, e toda ação deve ser avaliada em função do fim para o qual foi concebida (EN III.1 1110a9-14).<sup>86</sup>

É importante, a esta altura, compreender a noção aristotélica de “no mais das vezes” [*hos epi to polu*]. Alguma coisa é no mais das vezes justa não porque frequentemente se apresenta assim, mas porque considerada em si mesma possui uma conexão com o bem comum, como foi mostrado em relação ao contrato de depósito. Conforme afirma Marco Zingano, “[a] frequência estatística é um meio para a descoberta de normas, mas em nenhum sentido é razão para o estabelecimento de normas.”<sup>87</sup> Uma analogia de que Aristóteles lança mão em sua exposição sobre o justo natural corrobora essa interpretação: mesmo que todos os homens possam atualizar a sua capacidade de tornarem-se ambidestros (e – poderíamos acrescentar – que alguns sejam ambidestros ou canhotos de nascença), isso não muda o fato de o homem ser destro por natureza e, por conseguinte, destro no mais das vezes (EN V.7.1134b32-35)<sup>88</sup>.

A variabilidade do justo natural, portanto, só é semelhante à do convencional sob um aspecto. As regras, tanto as que dizem respeito ao justo natural quanto as que dizem respeito ao justo legal, relacionam-se com as situações a que elas se aplicam tal como os termos universais com os seus respectivos particulares: assim como a consideração do universal é a abstração de um aspecto comum a vários indivíduos, as regras selecionam

---

<sup>86</sup> “É com efeito verdadeiro que aquilo que é natural nunca varia com respeito à essência, mas o seu uso varia, pois por vezes abandona-se aquilo que está de acordo com a natureza reta, e é vantajoso fazer aquilo que está de acordo com uma natureza defeituosa [*infirmam*], como fica claro na medicina, a qual por vezes prescreve ao enfermo com excesso de calor excesso de frio, o que por si só não é saudável. Do mesmo modo, deve-se mudar de vez em quando aquilo que é natural em razão de diversos acontecimentos, para que se evite o mal maior.” (ALBERTO MAGNO. *Super ethica commentum et quaestiones libri quinque priores. Opera omnia*, v. XIV, t. 1, lectio XI, § 423)

<sup>87</sup> ZINGANO, Marco. Lei moral e escolha singular na ética aristotélica. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 331.

<sup>88</sup> SALOMON [SHELLENS], Max. Aristotle on natural law. *Natural law forum*, Notre Dame, v. 4, n.1, p. 72-100, 1959, p. 83; AUBENQUE, Pierre. La loi selon Aristote. *Archives de philosophie du droit*, Paris, t. 25, p. 147-157, 1980, p. 154.



alguns aspectos relevantes comuns a várias ações e os abstraem dos inúmeros fatores que convergem em cada caso particular (EN V.7.1135a7-9). Contudo, ao contrário dos universais, que são ditos com correção de todos os particulares a que fazem referência, as regras aplicam-se apenas à maior parte dos casos abrangidos por seu suporte fático, conforme o já visto no que concerne ao justo natural e o que será exposto no que diz respeito ao justo legal ao tratar-se da equidade na seção 6.2.

No entanto, ao contrário do justo convencional, cujo conteúdo é determinado pela autoridade política tendo-se em vista o que ela apreende como bem comum, havendo variação, por conseguinte, de acordo com a concepção de justiça vigente em cada pólis, o justo natural corresponde àquilo que constituiria o bem real para os membros da comunidade política em questão<sup>89</sup>. Uma vez que há uma forma de constituição que é a mais adequada para cada comunidade particular, as leis, que devem adequar-se à constituição, também sofrerão variações em virtude das circunstâncias<sup>90</sup>. Todavia, a natureza humana e aquilo que constitui o bem para seres humanos é sempre o mesmo, mudando apenas o modo como deve ser buscado<sup>91</sup>. Nesse sentido, afirma Aristóteles:

As coisas que são justas por força de convenção e conveniência são como medidas, pois as medidas de vinho e milho não são as mesmas em todo lugar, mas maiores no atacado e menores no varejo. De maneira similar, as coisas que são justas não por natureza, mas por determinação humana não são as mesmas em todo lugar, uma vez que também as constituições não são as mesmas, embora haja apenas uma que seja em todo lugar a melhor por natureza. (EN V.7.1134b33-1135a5)

As medidas só funcionam enquanto tais se aceitas pelas partes envolvidas no negócio; dependem, portanto, de convenção. Embora haja uma razão de conveniência para se preferir medidas pequenas para o varejo e grandes para o atacado, a justa proporção entre prestação e contraprestação pode ser mantida qualquer que seja a unidade de medida utilizada<sup>92</sup>. O importante é que haja um padrão de medida, pois senão o cálculo da proporção torna-se impossível. Do mesmo modo, pode haver muitas maneiras igualmente

<sup>89</sup> Ver o § 426 do comentário de Alberto Magno e os §§ 1028-1029 do comentário de Tomás de Aquino.

<sup>90</sup> BODÉÛS, Richard. *Les fondements naturels du droit et la philosophie aristotélicienne. La véritable politique et ses vertus selon Aristote*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2004, p. 128.

<sup>91</sup> STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: Chicago University Press, 1953, p. 162-163; BODÉÛS, Richard. *Les fondements naturels du droit et la philosophie aristotélicienne. La véritable politique et ses vertus selon Aristote*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2004, p. 122.

<sup>92</sup> Cabe lembrar que aqui Aristóteles não está se referindo a um sistema único, como o métrico-decimal, o qual é inteiramente baseado em múltiplos ou frações do metro-padrão, mas sim a um sistema que apresenta diversos padrões de referência, como o inglês.

legítimas e eficazes de realizar o bem comum segundo a constituição mais adequada às circunstâncias da comunidade política particular, devendo o legislador escolher uma dentre as alternativas oferecidas pelo justo natural<sup>93</sup>.

A constituição mencionada na passagem, que é em todo lugar a melhor por natureza, corresponde a um regime ideal, factível apenas em condições ideais, em que os cidadãos são bons homens<sup>94</sup>. Ela é em todo lugar a melhor porque aquilo que é concebido idealmente tem validade universal como sendo a melhor forma de organização política possível para a espécie humana, ainda que não seja aplicável a nenhuma comunidade real precisamente em razão de faltarem-lhes as condições ideais. Entretanto, conforme foi apontado, a descrição de uma tal constituição corresponde a uma das quatro linhas de investigação apontadas acima e pode servir como um padrão para a comparação entre comunidades concretas e como um ideal a ser por elas almejado<sup>95</sup>.

A relação que há entre as regras do justo natural e as regras do justo legal não é, portanto, de independência deste último em relação ao primeiro, na medida em que os homens fazem leis ou expedem decretos em vista daquilo que consideram ser o justo, assim como sempre agem segundo aquilo que creem ser um bem (EN I.1.1094a1-3, III.4.1113a15-23).

Sendo o justo legal estatuído com vistas ao justo natural – tarefa que não é livre de erro, da mesma forma que nem sempre o bem aparente corresponde ao bem real – e visando a elaboração de uma lei atingir os casos particulares por ela abrangidos, o justo legal parece então tanto ser o resultado de um procedimento de deliberação legislativa quanto fornecer uma razão revestida de autoridade para que juízes decidam e cidadãos ajam de uma maneira em vez de outra. O justo natural, por exemplo, tem como princípio que não se deve roubar, pois a propriedade é um bem para o homem, que deve ser distribuído segundo critérios de justiça e não apropriado por violência. O justo legal, por sua vez, busca o meio mais adequado de coibir o roubo – estipulando uma pena para quem o comete, por exemplo. Em princípio, é indiferente que o roubo seja punido com três anos de prisão ou dois anos acrescidos de multa; entretanto, uma vez que seja escolhida pelo

---

<sup>93</sup> DESTRÉE, Pierre. Aristote et la question du droit naturel ("Eth. Nic.", V, 10, 1134 b 18-1135 a 5). *Phronesis*, v. 45, n. 3, p. 220-239, Aug. 2000, p. 236.

<sup>94</sup> A distinção existente em condições não-ideais entre o bom homem e o bom cidadão será explorada na seção 6.3.

<sup>95</sup> DESTRÉE, Pierre. Aristote et la question du droit naturel ("Eth. Nic.", V, 10, 1134 b 18-1135 a 5). *Phronesis*, v. 45, n. 3, p. 220-239, Aug. 2000, p. 234; KRAUT, Richard. *Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 192-195.

legislador uma pena em vez da outra, é aquela que passa a ser o legalmente justo (EN V.7.1134b20-25).

Desse modo, o justo legal seria uma especificação do justo natural através da deliberação do legislador, que deve levar em consideração as peculiaridades de cada comunidade política e que, no mais das vezes, conta com uma certa margem de discricionariedade. Isso não é outra coisa senão uma consequência no que tange às questões de justiça política do fato de a deliberação concernir tanto à descoberta daquilo que deve ser feito, o que permite a enunciação de regras válidas para o mais das vezes, quanto na determinação arbitrária de um curso de ação em detrimento de outro em questões a respeito das quais o raciocínio moral é por si só inconclusivo, mas que exigem uma tomada de posição para que o bem almejado possa ter efetividade prática<sup>96</sup>. A preservação da vida é, por exemplo, um princípio do justo natural. A legislação de trânsito foi algo necessário à preservação da vida nas cidades e estradas a partir do século passado. Porém, há normas diferentes em cada país que determinam a mão em que se deve trafegar e a pena correspondente à infração dessa regra, que, embora sejam soluções incompatíveis entre si (como o tráfego pela esquerda e o pela direita), servem igualmente ao fim de organizar o trânsito para, entre outras coisas, evitar acidentes. De um princípio vago como “deve-se preservar a vida” derivam-se regras específicas que orientam a conduta dos cidadãos e das autoridades responsáveis por fiscalizar o seu cumprimento.

A fixação do justo legal em normas gerais é produto da atividade do legislador; as regras resultantes devem ser interpretadas e aplicadas a casos concretos pelo juiz. No capítulo seguinte, o justo legal será analisado sob essas duas perspectivas.

## **6 Perspectivas do justo legal: o universal e o particular**

A esta altura, fica clara a prioridade que Aristóteles concede à escolha do prudente como determinante do justo meio em cada caso particular. Ela constitui, em última instância, o padrão de correção moral para a avaliação de toda ação quanto à sua conformidade ou contrariedade àquilo que é exigido pela virtude nas circunstâncias em que ocorre. As leis, por seu turno, buscam orientar a conduta com base naquilo que se acredita

---

<sup>96</sup> HARDIE, W. F. R. *Aristotle's ethical theory*. New York: Oxford University Press, 1988, p. 142-143.

justo no mais das vezes; seu sucesso ou fracasso na promoção do fim a que visa encontra-se condicionado a um procedimento de aplicação que é independente desses dispositivos<sup>97</sup>, no sentido de necessitar levar a cabo um procedimento deliberativo para subsumir o caso à regra adequada, sem com isso ir de encontro ao fim em razão do qual ela foi estatuída. Esse caráter particularista da ética Aristotélica foi bem assinalado por Marco Zingano:

A lei, que se exprime por excelência no registro *nas mais das vezes*, não é, assim, a regra básica do domínio moral, mas tem de ser vista como um produto secundário, formado a partir de escolhas singulares, as decisões prudenciais, a respeito das quais ela faz certas abstrações com vistas à generalização.<sup>98</sup>

Todavia, a necessidade de coordenar as atividades em uma comunidade política confere à lei, sob um outro aspecto, uma certa primazia que é ausente no âmbito da moral individual, no qual a lei é secundária por não ser nada mais do que um guia geral e impreciso para a ação (EN II.7.1107a27-32)<sup>99</sup>. A distinção entre ambos os domínios repercute na discriminação de uma espécie de prudência relacionada às atividades políticas daquela que tem em vista apenas o aperfeiçoamento moral do indivíduo. Afinal, há uma certa diferença entre cuidar de seu próprio bem e cuidar do bem de outros, isto é, do bem de uma comunidade política<sup>100</sup>. Entretanto, tal distinção não atinge o modo como a prudência foi caracterizada nos capítulos anteriores, principalmente na seção 2.6; trata-se, na verdade, da mesma disposição do intelecto prático<sup>101</sup>, variando apenas o objeto de sua atuação (o próprio bem do indivíduo ou o bem dos demais enquanto membros da mesma comunidade política), de maneira similar à que a justiça se contrapõe às demais virtudes morais por concernir ao bem do outro<sup>102</sup> (EN VI.8.1141b23-24).

A prudência política, por sua vez, divide-se em prudência legislativa [*nomothetike*] e prudência política *stricto sensu*. Tal dicotomia visa dar conta da assimetria existente entre

---

<sup>97</sup> NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De motu animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 199, 210-219.

<sup>98</sup> ZINGANO, Marco. Lei moral e escolha singular na ética aristotélica. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 348; idem, Particularismo e universalismo na ética aristotélica. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 111.

<sup>99</sup> ZINGANO, idem, especialmente p. 349, n. 16.

<sup>100</sup> Aristóteles também menciona uma outra variação da prudência que se ocupa do bem da comunidade doméstica. No entanto, essa forma de prudência é de pouco interesse para as questões que serão examinadas neste capítulo.

<sup>101</sup> Em EN VI. 5. 1140b7-9, Aristóteles afirma que “é por essa razão que pensamos que Péricles e homens como ele têm prudência, a saber, porque eles veem [*theorein*] o que é bom para si e para os homens de uma maneira geral”.

<sup>102</sup> Ver a seção 3.1.

o procedimento deliberativo que resulta na elaboração de uma lei, o qual é de certa forma incompleto, por tratar da conduta a ser regulada em um plano universal e abstrato (conquanto tenha que levar em conta as peculiaridades da constituição da comunidade política), e o procedimento de aplicação da lei aos casos particulares, o qual constitui uma deliberação propriamente dita por redundar na escolha de um curso concreto de ação. Aristóteles, por fim, discrimina dois tipos de situação em que se pode deliberar acerca da aplicação da lei de acordo com a prudência política em sentido estrito: nos atos individuais de governo [*bouleutike*], sob a forma de decreto [*psephisma*], e nas decisões judiciais [*dikastike*] (EN VI.8.1141b23-28, 30-33)<sup>103</sup>.

A ciência legislativa, por delimitar o escopo de deliberação das duas atividades relacionadas à prudência política em sentido estrito (*bouleutike* e *dikastike*), é considerada mais arquetônica do que estas últimas (EN VI.8.1141b24-26), no sentido análogo ao que um arquiteto coordena as atividades de todos os técnicos, artesãos e operários envolvidos em uma construção<sup>104</sup>. No entanto, a política como um todo ocupa a posição de ciência arquetônica em relação às demais ciências e artes, conforme elucida esta passagem do início da *Ética Nicomaqueia*:

Se é assim, nós devemos tentar, em linhas gerais ao menos, determinar o que ele é [o bem supremo dos seres humanos], e de qual das ciências ou capacidades ele é o objeto. Ele parece pertencer à arte com mais autoridade e que é mais verdadeiramente a arte arquetônica. E a política parece ser dessa natureza; pois é ela que estabelece quais das ciências devem ser estudadas em uma pólis, e quais cada classe de cidadãos deve aprender e até que ponto deve aprendê-las; e nós vemos que, mesmo as capacidades que são levadas em mais alta conta, como a estratégia, a administração do lar e a retórica, são a ela subordinadas. Uma vez que a política utiliza o restante das ciências práticas e também legisla sobre aquilo que devemos fazer ou abstermo-nos de fazer, o fim dessa ciência necessariamente compreenderá os fins das demais, de maneira que esse fim venha a ser o bem humano. (EN I.2.1094a27-1094b7)

Na seção 6.1, analisaremos os fins que o bom legislador deve ter em vista, as vantagens do uso de normas gerais na esfera política e o tipo de conhecimento necessário para o bom exercício da arte de legislar. Na seção 6.2, trataremos dos requisitos para a boa

<sup>103</sup> STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892, v. II, p. 62-66; GREENWOOD, L. H. G. *Nicomachean Ethics: book six*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909, p. 59-64; ROSS, W. D. *Aristotle*. London: Methuen & Co., 1966, p. 218.

<sup>104</sup> GREENWOOD, L. H. G. *Nicomachean Ethics: book six*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909, p. 62.

aplicação da lei aos casos particulares pelo juiz.

### 6.1 A justiça na elaboração das leis: o legislador justo

A ciência legislativa tem como objetivo o bem comum, e este, como vimos, nada mais é do que a felicidade dos membros da comunidade política. A felicidade, contudo, é definida como “a atividade da alma de acordo com a virtude” (EN I.7.1098a16-17), e um dos requisitos da ação moralmente virtuosa enumerados por Aristóteles é a escolha da virtude por ela mesma. A partir disso, resta evidente que a virtude e, conseqüentemente, a felicidade de cada um dependem, em última instância, da escolha individual. A atividade que corresponde à felicidade, portanto, não pode ser exercida sob coação: a escolha individual deve ser causa eficiente do ato virtuoso, o qual só possui essa qualidade se a virtude for de fato o bem por ela buscado. Diante disso, há uma dificuldade em entender qual seria o papel do político em algo que é, acima de tudo, uma conquista do indivíduo.

A resposta a essa aparente aporia consiste em negar que o papel do político seja o de coagir as pessoas a serem felizes – uma tal ideia, como foi mostrado acima, seria contraditória para Aristóteles. O político, na verdade, deve proporcionar as condições que permitam e facilitem a busca individual pela virtude<sup>105</sup>. No primeiro capítulo, explicitou-se a relação que a felicidade humana tem com bens externos; no segundo, a importância do hábito para a aquisição de disposições de caráter virtuosas. Frente a isso, pode-se precisar mais a noção de bem comum, a qual norteia a ciência política: a preservação dos laços que constituem a comunidade política, a manutenção das relações de justiça segundo as proporções geométrica e aritmética e, sobretudo, a educação para a virtude.

Com respeito ao primeiro fim, estas duas passagens são bastante esclarecedoras:

A amizade também parece manter unidas as pólis; e os legisladores parecem dar maior importância a ela do que à justiça, pois a unanimidade parece ser algo como a amizade, e eles visam a isso mais do que tudo e repelem a dissidência como seu pior inimigo; e, quando homens são amigos, eles não precisam de justiça, enquanto que, quando são justos, precisam também da amizade; e a forma mais verdadeira de justiça é considerada uma qualidade amistosa. (EN VIII.1.1155a22-28)

Dizemos que uma cidade é unânime quando os homens possuem a mesma opinião sobre aquilo que os interessa, escolhem as mesmas ações e executam aquilo que eles resolveram em

---

<sup>105</sup> BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 45.

conjunto. (EN IX.6.1167a25-28)

Por sustentar a natureza política do homem<sup>106</sup>, Aristóteles atribui grande importância à preservação da comunidade política, considerando a dissensão extrema sobre os fins a serem buscados pela cooperação social e sobre os critérios de justiça que devem ser adotados para a consecução desses fins – leia-se, o dissenso acerca da constituição – uma ameaça ao bem humano.

No que tange à justiça, o legislador deve ser capaz de estabelecer normas que tratem as pessoas igualmente naquilo que elas têm de igual, e na correta medida da desigualdade no que têm de desigual (Pol. VII.14.1332b25-29, 33-35). Para cada relação entre cidadãos com respeito a bens externos, há critérios justos e injustos para a atribuição de tais bens (no capítulo anterior, viu-se, por exemplo, que a distribuição de poder deve ser feita de acordo com a virtude, e não com as riquezas ou com a condição de homem livre). Além disso, é causa de desarmonia no interior da comunidade política o fato de não se receber na mesma medida um bem, no caso das relações comerciais, ou de não poder retribuir o mal sofrido, permanecendo este impune, como visto nas seções 3.3 e 3.4.

Naquilo que diz respeito à educação para a virtude, Aristóteles é explícito ao afirmar que “os legisladores tornam bons os cidadãos inculcando-lhes hábitos, e este é o intento de todo legislador; malogram os que não o fazem bem, e nisto difere a constituição boa da má” (EN II.1.1103b2-6). O fim último da ciência legislativa não é outro senão ajudar os cidadãos a tornarem-se virtuosos (EN I.9.1099b29-32; I.13.1102a6-11; X.9.1180a32-34, b23-25)<sup>107</sup>.

Embora a forma mais eficaz de promoção do bem comum admita grande variação em função das circunstâncias, isso não impede que Aristóteles lance mão de uma série de argumentos em defesa da lei como a forma por excelência de determinar-se a justiça. Na *Política*, ele responde ao argumento de Platão, segundo o qual, na melhor das hipóteses, as leis estariam para a ciência política assim como as prescrições deixadas por escrito por um médico ausente estão para a arte da medicina, sendo ambas consideradas um simulacro da ciência do especialista por revelarem-se incapazes de lidar com variações supervenientes nas circunstâncias de aplicação da ciência<sup>108</sup>. Aristóteles desfaz a analogia elaborada por

---

<sup>106</sup> Ver o capítulo 4.

<sup>107</sup> Os capítulos 13-17 do Livro VII da *Política*, bem como todo o Livro VIII, são dedicados à descrição do sistema de educação da pólis ideal.

<sup>108</sup> *Político*, 295bc.

Platão<sup>109</sup> chamando a atenção para o fato de que, em matéria moral, o efeito corruptor das paixões e da parcialidade é maior do que no exercício da medicina (Pol. III.16.1287a28-b5). Na *Retórica*, ele retoma sua linha de argumentação e desenvolve-a da seguinte maneira:

É de grande importância que leis bem formuladas devam por si mesmas definir, tanto quanto possível, todos os casos e deixar o menor número possível deles para a decisão dos juizes. Em primeiro lugar, porque é mais fácil encontrar um ou alguns homens que são pessoas sensatas e capazes de legislar e administrar a justiça do que um grande número deles. Ademais, as leis são formuladas após longa consideração, enquanto que as sentenças são dadas repentinamente, o que torna difícil para os juizes satisfazer as demandas de justiça e conveniência. A razão mais relevante de todas é que a decisão do legislador não é particular, mas sim perspectiva e geral, enquanto que os membros da assembleia e do júri têm de decidir os casos particulares que são trazidos diante deles. Eles vão frequentemente estar tão influenciados por sentimentos de amizade, ódio ou auto-interesse que estarão privados de uma visão clara da verdade e terão o seu julgamento obscurecido pelo próprio prazer ou dor. (Ret. I.1.1354a31-b12)

O efeito corruptor da substituição do governo das leis pelo governo dos homens é bem ilustrado pelo modo como os demagogos utilizam os decretos [*psephismata*] em uma democracia extrema, criando uma espécie de tirania da maioria ao sabor de seus interesses egoístas (Pol. IV.4.1292a15-25).

A preocupação de Aristóteles com a estabilidade do governo das leis é tamanha a ponto de levá-lo a condenar a alteração reiterada das leis, ainda que revestida de boas intenções, conforme expresso na seguinte passagem:

O hábito de levemente mudar as leis é um mal, e, quando a vantagem é pequena, alguns erros dos legisladores e dos governantes devem ser permitidos; o cidadão não será beneficiado tanto pela mudança quanto irá ser prejudicado pelo hábito da desobediência. (Pol. II.8.1269a14-19)

Não se trata, como pode parecer à primeira vista, de uma defesa infundada de um ponto de vista conservador. O que Aristóteles pretende destacar é uma diferença existente entre a ciência legislativa e as demais artes. Enquanto que nestas últimas todo aperfeiçoamento é bem-vindo, pois acomoda-se com facilidade ao exercício do saber, o

---

<sup>109</sup> Na verdade, Aristóteles refere-se na passagem indicada aos manuais de medicina, que representam um exemplo de afastamento ainda maior do caso concreto.



qual depende principalmente da deliberação do artista, no caso da ciência legislativa, ao invés, não apenas a lei justa faz parte do fim a ser produzido, mas também a fixação do hábito de obedecê-la, o qual seria prejudicado pela instabilidade das leis (Pol. II.8.1269a18-24, IV.8.1294a3-9).

Tendo sido esclarecidos os fins da legislação e as vantagens da formulação de normas com termos universais a despeito da relatividade do justo meio ao caso concreto, resta agora investigar a natureza da ciência que permite legislar bem. Uma regra jurídica possui a forma de um condicional, ainda que o texto legal não o apresente de maneira explícita – isso constitui parte do trabalho do intérprete. Em seu antecedente, são descritos em termos universais certas condutas ou circunstâncias que determinam os efeitos jurídicos estabelecidos no conseqüente. Sendo inúmeras as circunstâncias que concorrem em um caso particular, o bom legislador, além de um homem bom e sábio (Pol. III.4.1277a14-16), que visa à justiça, – escreve Marco Zingano – “deve também ser inteligente para poder fazer abstração de certas circunstâncias e não reter senão aquelas principais que devem figurar na lei.”

Estende-se à parte legislativa da prudência política tudo aquilo que se disse a respeito da prudência em sentido amplo na seção 2.6. Trata-se igualmente de uma disposição de saber o que deve ser feito tanto no plano do universal quanto do particular, mas com prioridade para este último, já que esse saber é responsável por determinar o curso de ação a ser tomado dadas as circunstâncias que se apresentam (EN X.9.1180b13-23). A correta apreensão do particular, requisito fundamental do conhecimento prático, demanda um certo grau de experiência, sendo para isso insuficiente o domínio do universal. Este último, por outro lado, encontrará seu lugar na capacidade de dar razões para preferir agrupar os casos que devem ser tratados de um certo modo, segundo a descrição de um determinado suporte fático em vez de outra (por exemplo, se aquele que rouba e aquele que furta devem receber a mesma punição, porque ambos subtraíram coisa alheia móvel, ou se a do primeiro deve ser maior, como forma de coibir a violência presente no primeiro caso e ausente no segundo). Isso sem dúvida confere um maior grau de exatidão à arte legislativa, na medida em que permite saber efetivamente por que uma certa medida é justa e apta a promover o bem comum, conforme explicitado na seguinte passagem:

Mas cuidará melhor dos detalhes, um por um, o médico, o instrutor de ginástica e qualquer outro que tenha o conhecimento

do universal daquilo que é bom para todos ou para pessoas de um determinado tipo (porque se diz que as ciências dizem respeito ao universal, e são de fato assim). Porém, nada impede que uma certa pessoa tome conta de si mesma de modo adequado ainda que não possua a ciência, desde que tenha observado com precisão aquilo que acontece nos casos particulares por meio da experiência, assim como alguns são considerados os melhores médicos de si mesmos, mas não seriam capazes de prestar socorro a outras pessoas. Entretanto, talvez se possa estar de acordo que, se alguém realmente deseja tornar-se um mestre em uma arte ou ciência, ele precisa ocupar-se do universal e conhecê-lo tão bem quanto possível, pois, como dissemos, é dele que as ciências se ocupam. (EN X.9.1180b13-23)

A partir disso, Aristóteles aponta as falhas dos dois grupos que aspiravam dominar a ciência política à época: os políticos profissionais e os sofistas. Quanto aos primeiros, apesar de sua experiência garantir destreza na condução dos assuntos públicos, a falta de conhecimento do plano universal fazia com que fossem incapazes de ensinar a política a outras pessoas, o que revelava um domínio incompleto da ciência política. O problema dos sofistas, no entanto, era mais grave, pois nem ao menos compreendiam a natureza prática da política, transformando-a em um jogo de retórica e erudição, constituindo um caso emblemático a sua preocupação em compilar leis de outros povos sem serem capazes de empregar um critério consistente para julgá-las (EN X.9.1080b28-1181b2, 21-23; V.9.1137a5-25). O estudo da política proposto por Aristóteles tem como objetivo suprir as carências encontradas no conhecimento limitado dos políticos profissionais, sem recair na abordagem equivocada da matéria pelos sofistas, segundo interpreta Malcolm Schofield:

O sucesso na atividade de legislar e a habilidade de avaliar os méritos de legislações particulares são em grande medida uma questão de experiência, assim como as pessoas aprendem a ser competentes em medicina não por lerem os manuais, mas por seu exercício. No entanto, compilações de remédios e sugestões de como diferentes tipos de pacientes devem ser tratados são consideradas úteis para aqueles que possuem a experiência relevante. De maneira similar, compilações de leis e constituições podem ser úteis para aqueles que possuem a habilidade para estudar e julgar o que há de bom e mau nelas, e quais disposições são adequadas a quais tipos de cidade. Mesmo aqueles a quem falta essa habilidade podem talvez vir a compreender essas coisas melhor.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> SCHOFIELD, Malcolm. Aristotle's political ethics. In: KRAUT, Richard (ed.). *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 308.

Contudo, mesmo a posse de um saber refletido de como se deve legislar não é suficiente para tornar a política uma ciência exata, capaz de regular de antemão todas as hipóteses de aplicação do justo legal. “Como em outras ciências, escreve Aristóteles, também na política é impossível que todas as coisas devam ser precisamente estabelecidas por escrito, pois os dispositivos precisam ser universais, enquanto que as ações dizem respeito a particulares.” (Pol. II.8.1269a9-12) Há questões de detalhe que circunstâncias imprevisíveis impõem e, por isso, não são consideradas pela deliberação legislativa (Pol. III.16.1287b21-24). A próxima seção tratará da relação da deliberação judicial com o justo legal.

### 6.2 A justiça na aplicação das leis: o juiz justo

A partir do exposto sobre a natureza da lei, não restam dúvidas de que ela constitui uma forma tão valiosa quanto imprecisa de regular as condutas e as relações de igualdade no interior da comunidade política. A imprecisão provém tanto da vagueza inerente a alguns termos universais em que ela é formulada (podemos discernir maiores e menores de dezoito anos com exatidão, mas não indivíduos são de loucos), quanto do fato de atentar apenas para algumas das inúmeras circunstâncias que concorrem em um caso particular na sua determinação das consequências jurídicas. A lei bem elaborada caracteriza-se por apresentar uma relação entre o seu antecedente e o seu conseqüente apta a promover um fim legítimo, isto é, que seja útil ao bem comum. Além do exemplo da regra geral segundo a qual se deve restituir ao depositante a coisa depositada, a qual confere segurança a certo tipo de transação útil para a cooperação social, pode-se citar o da pena majorada para aqueles que usam objeto metálico nas mãos em uma briga, o que vem a aumentar o potencial ofensivo dos golpes e, conseqüentemente, os danos sofridos pela vítima.

No entanto, outras circunstâncias de peso moral relevante que foram abstraídas na enunciação da lei podem estar presentes em um caso concreto, prejudicando a boa relação do antecedente e conseqüente legais com o fim. Tomem-se as hipóteses de loucura superveniente do depositante de armas no primeiro exemplo e, no segundo, de o objeto metálico na mão do agressor ser uma aliança, a qual ele usa constantemente (não foi posta especialmente para a luta) e que praticamente não altera o potencial ofensivo de seus golpes. Em ambos os casos, tendemos a concordar que a correta avaliação das circunstâncias afasta a aplicação dos dispositivos legais de acordo com a letra de seus

próprios termos, em nome da preservação do caráter justo de suas respectivas finalidades.

Por outro lado, não parece ser possível prever de antemão todas as circunstâncias relevantes que podem exigir essa espécie de ajustamento da lei ao caso concreto<sup>111</sup>. Seria impensável listar em detalhes todas as situações que excepcionam a devolução do depósito ou todos os objetos metálicos que não são potencialmente ofensivos em uma briga (Ret. I.13.1374a29-b2). Cabe ao aplicador da lei avaliar as peculiaridades do caso concreto para decidir tanto (1) se a aplicação da lei rigorosamente fiel à sua letra é igualmente fiel ao seu fim no caso em questão, quanto (2) se não são justos para o caso em questão os efeitos impostos pelo conseqüente da norma, qual seria então o tratamento correto a ser empregado, uma vez que alguma solução deve ser dada alternativamente àquela disposta na norma afastada<sup>112</sup>.

Esses constituem certamente os maiores desafios para a deliberação judicial, ainda que não esgotem tudo aquilo que deve ser considerado em sua tarefa (por exemplo, o juiz também deve deliberar sobre qual a pena que deve ser infligida a um criminoso levando em consideração tanto os limites estabelecidos na lei quanto as circunstâncias em que o crime foi cometido). Certamente, o juiz tem compromisso com o plano traçado pela arte da legislação, o que lhe obriga, enquanto juiz, a deliberar acerca da melhor maneira de aplicar a lei, assim como o médico, na condição de médico, delibera em busca do melhor meio para curar seu paciente, mas não se vai ou não visar à sua cura. A deliberação, entretanto, está longe de ser um procedimento mecânico, tal como é a percepção de um objeto singular como a instanciação de um universal, o que não é objeto de deliberação (EN III.3.1112b34-1113a2). Por essa razão, Aristóteles endossa a opinião popular segundo a qual o juiz seria nada menos do que a justiça animada, responsável por restaurar a igualdade nos casos em que ela foi atingida (EN V.4.1132a21-25).

Aristóteles denomina equidade [*epieikeia*] a virtude de perceber a necessidade de buscar-se uma solução adequada ao caso concreto além da letra da lei. O termo grego *epieikeia*, no entanto, possuía um sentido mais vago em seu uso popular, sendo

---

<sup>111</sup> Nas palavras de Tomás de Aquino, “é evidente que o nosso intelecto pode predicar algo universalmente verdadeiro sobre algumas coisas, no caso daquilo que é necessário, em que nenhum defeito pode ocorrer. Mas, sobre outras coisas, não é possível que algo verdadeiro seja predicado universalmente, no caso daquilo que é contingente. Nesse caso, embora alguma coisa seja verdadeira no mais das vezes, contudo, como se sabe, ela falha em algumas situações. De tal natureza são os atos humanos sobre os quais se elaboram as leis” (§ 1084 do Comentário à Ética).

<sup>112</sup> BRUNSCHWIG, Jacques. Rule and exception: on the Aristotelian theory of equity. in: FREDE, Michael; STRIKER, Gisela (ed.). *Rationality in Greek thought*. New York: Oxford Clarendon Press, 1996, p. 116.

considerado *epieikes* tanto o homem decente na acepção mais ampla da palavra<sup>113</sup> quanto aquele que prefere ceder parte do que lhe cabe de direito em um acordo do que litigar até a última instância e que não se apega ao rigor da lei e das punições (EN V.9.1136b20-21, 10.1137b33-1138a4; Ret. I.13.1374b3-23)<sup>114</sup>.

Platão reprovava a equidade entendida enquanto clemência, por considerá-la uma ameaça à justiça (Leis 757e), ao mesmo tempo que a opinião popular mostrava-se favorável à equidade em sua acepção mais ampla, a qual compreendia a disposição repudiada por Platão (EN V.10.1137a34-1137b2). Diante disso<sup>115</sup>, Aristóteles formula o seguinte paradoxo:

Parece estranho que o equitativo [*to epieikes*], sendo algo diferente do justo [*to dikaion*], seja mesmo assim digno de louvor, pois das duas uma: se o justo e o equitativo são diferentes, um dos dois não é bom; se ambos são bons, eles são o mesmo. (EN V.101137b2-4).

Na sequência do texto, o paradoxo é solucionado no que concerne à equidade entendida como correção da lei<sup>116</sup>, mostrando que ela constitui uma espécie de justiça, ainda que se contraponha ao justo expresso nos termos universais da lei:

O que cria o problema é que o equitativo [*epieikes*] é justo [*dikaion*], mas não o é segundo a lei [*kata nomon*], mas uma correção da justiça legal [*epanorthoma nomimou dikaiou*]. A razão disso é que toda lei é universal, mas sobre algumas coisas não é possível fazer um juízo universal que seja correto. Nesses casos, então, nos quais é necessário que se fale universalmente, mas não é possível fazê-lo corretamente, a lei leva em conta o que ocorre no mais das vezes [*hos epi to pleon*], apesar de não ignorar a possibilidade de erro. E isso é, no entanto, correto, pois o erro não se encontra na lei, nem no legislador, mas na natureza da coisa, uma vez que a matéria dos assuntos práticos é inerentemente desse tipo. Quando a lei se pronuncia de maneira universal e surge um

<sup>113</sup> Ver, por exemplo, o emprego de *epieikes* em EN V.4.1132a2-4.

<sup>114</sup> HAMBURGER, Max. *Morals and law: the growth of Aristotle's legal theory*. New Haven: Yale University Press, 1951, p. 190-191. Alguns autores procuram aproximar as acepções de equidade arroladas acima, como Constantine Georgiadis, que sustenta ser a equidade na aplicação da lei uma das facetas da equidade no sentido de clemência, já que “apenas o homem equitativo procurará, detectará e será sensível àquelas características dos fatos particulares que os tornam distintos do conjunto principal de ofensas a que as sanções do direito penal se aplicam com toda severidade.” (GEORGIADIS, Constantine. *Equitable and equity in Aristotle*. In: PANAGIOTOU, Spiro (ed.). *Justice, law and method in Plato and Aristotle*. Edmonton: Academic Printing & Publishig, 1987, p. 167)

<sup>115</sup> A interpretação da passagem como uma resposta a Platão é devida a GEORGIADIS, Constantine. *Equitable and equity in Aristotle*. In: PANAGIOTOU, Spiro (ed.). *Justice, law and method in Plato and Aristotle*. Edmonton: Academic Printing & Publishig, 1987, p. 159-160.

<sup>116</sup> Em EN IX.1167b2-16, Aristóteles defende a importância da equidade entendida como cessão voluntária dos direitos para a harmonia no interior da comunidade política.

caso que vai de encontro ao enunciado universal, é então certo, naquilo que o legislador desconsiderou em relação ao caso e confundiu na formulação universal do enunciado normativo, corrigir a omissão decidindo de acordo com aquilo que o próprio legislador teria decidido se ele estivesse presente e teria previsto em sua lei se ele tivesse sabido. (V.10.1137b10-25).

Por isso o equitativo é justo e melhor que um tipo de justiça – não melhor do que a justiça absoluta [*haplos*], mas melhor do que o erro que surge do caráter absoluto do enunciado. E essa é a natureza do equitativo: uma correção naquilo em que ela é defeituosa devido à sua universalidade. (EN V.10.1137b24-33).

Há uma vasta tradição de comentadores que interpreta esse sentido de equidade como uma forma de buscar no justo natural a solução adequada ao caso concreto que o justo legal não fornece. Desse modo, o tipo de justiça em relação ao qual o equitativo seria superior seria a justiça legal, e a justiça absoluta equivaler-se-ia ao justo por natureza<sup>117</sup>.

O texto de Aristóteles, entretanto, não fornece em nenhum momento fundamento a essa linha de interpretação. Ao contrário, não parece permitir que o juiz se exima de aplicar o justo legal – isso iria de encontro, como vimos, à própria função judicial. O que ele afasta é a aplicação da lei de acordo com seu enunciado universal, com o objetivo de proteger na solução do caso concreto o fim a que o legislador visou ao elaborá-la. Assim, o justo legal é muito antes redefinido pela equidade frente às circunstâncias excepcionais – e, desse modo, preservado – do que por ela rejeitado.

A contraposição entre o justo legal e o equitativo é apenas aparente, pois a forma universal dos termos da lei esconde que ela, na realidade, foi pensada de acordo com aquilo que ocorre no mais das vezes, e não na estrita totalidade dos casos que recaem sob o seu suporte fático. Modificar a ação que ela orienta representa a solução para fazer valer a intenção com que foi elaborada também nos casos para o qual não foi prevista<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> Tomás de Aquino afirma ser “verdade que o equitativo é um tipo de coisa justa e é melhor do que uma outra coisa justa porque, conforme observado anteriormente (1016-1017), a justiça praticada pelos cidadãos é dividida em natural e legal. Com efeito, o equitativo é melhor do que o legalmente justo, mas está contido no naturalmente justo.” (§ 1081 do Comentário à Ética). Sarah Broadie, em seu comentário, refere-se à equidade como o “uso do discernimento humano na aplicação da lei com vistas à justiça natural” (p. 355). Gauthier e Jolif sustentam que, na *Ética Nicomaqueia*, em oposição à *Retórica*, “a equidade não é definida como indulgência, ela não se encontra fora da esfera do direito, ela é ao contrário fonte do direito, e de um direito superior, pois inscrito na natureza.” (v. 2, p. 433). John-Stewart Gordon dedica uma extensa nota para apresentar o debate sobre a questão na literatura em língua alemã (GORDON, John-Stewart. *Aristoteles über gerechtigkeit*. München: Karl Alber, 2006, p. 234-235, n. 18).

<sup>118</sup> Alberto Magno, em seu comentário, dá ênfase à ideia de que a equidade é igual ao justo legal em intenção, mas, devido à variação das circunstâncias, difere dele com respeito à ação a ser praticada no caso

As palavras da lei constituem o registro universal do justo legal, expressando a arte arquitetônica do legislador; o equitativo, por seu turno, corresponde ao registro particular e propriamente prático, que efetiva em ações no mundo as intenções contidas na lei com atenção à variação das circunstâncias. Desse modo, compreende-se por que Aristóteles afirma que o justo e o equitativo “são todos corretos em um sentido e não se opõem um ao outro, pois o equitativo, sendo melhor que um tipo de justiça, ainda assim é justo, e não é melhor que o justo no sentido de pertencer a um gênero diferente em relação a ele. São, então, a mesma coisa [quanto ao gênero<sup>119</sup>] o justo e o equitativo, e, embora ambos sejam bons, o equitativo é superior.” (EN V.10.1137b6-11) São ambos corretos porque a lei é a forma por excelência de estabelecer-se o justo legal no plano universal, e o juiz equitativo o instrumento apto para ajustá-lo às particularidades do caso concreto<sup>120</sup>.

A busca pela intenção do legislador, contudo, gera uma série de questionamentos. Afinal, ela não se encontra explícita em lugar nenhum, e a posição de juiz exige que se pense nela como algo objetivo: a hipótese de o juiz pensar no que ele mesmo teria intencionado se fosse ele o legislador resulta no abandono do padrão de justiça convencionado pela sociedade em nome de uma legislação *ad hoc* feita por conta própria. São conhecidas, porém, as aporias causadas por tomar o fim que a pessoa real do legislador tinha em vista quando elaborou a lei, a começar pelo fato de muitas leis serem promulgadas por assembleias, e, ainda que o texto legal resultante seja único, as intenções daqueles que o aprovaram podem ser as mais diversas, inclusive conflitantes. Mesmo a hipótese de ter-se acesso ao parecer de um único legislador plenamente consciente da intenção que o motivou a formular a lei daquela maneira, no momento em que seu parecer sobre o que a lei determina sobre o caso concreto fosse suficiente para concluir o

---

concreto (§§ 446-447).

<sup>119</sup> Ver a nota 541 na tradução de Carlo Natali (p. 500) e o texto de Alonso Tordesillas reproduzido na nota abaixo.

<sup>120</sup> Nas palavras de Alonso Tordesillas, “Justo e equitativo são, pois, idênticos quanto ao gênero, e a superioridade ou a inferioridade devem ser compreendidas noutra perspectiva. A superioridade do equitativo, ou sua inferioridade enquanto correção, não podem ser contravenções do justo na medida em que a própria lei, em um sentido, encarna o justo. Por isso, a correção que o equânime efetua na lei não exprimiria uma extrapolação do que a lei edita, mas a recondução a um nível, não superior, mas melhor, como diz o texto (*beltion*), que, por si mesmo, está ausente da lei: o nível do concreto e do contingente. Tal nível é extraído a partir de uma tripla conexão, na qual a lei (comum) aparece como o resultado de uma legislação (*nomothesia*), a equidade supõe a justiça e o direito, e o objetivo dos julgamentos equânimes são, aparentemente, meios técnicos para remediar as deficiências de uma lei e de uma justiça expressa em termos demasiado genéricos.” (TORDESILLAS, Alonso. *Eqüidade e kaironomia em Aristóteles*. Dissertatio, Pelotas, n. 19-20, p. 67-91, 2004, p. 79-80). A posição segundo a qual a equidade não faz apelo ao justo natural é endossada por Tordesillas na página 81 do artigo citado, e por Max Salomon em: SALOMON [SHELLENS], Max. *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*. Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgeversmij N. V., 1937, p. 71-73.

procedimento de deliberação do juiz, indicando a decisão a ser tomada, isso não solucionaria o problema, pois estaríamos diante de um caso claro de usurpação da função judicial pelo legislador.

Abandonando a tentativa infrutífera de encontrar na pessoa real do legislador a sua intenção, mas sem abandonar a aspiração a um padrão objetivo, pode-se recordar que o legislador deve elaborar as leis em função da constituição, que, para cada comunidade política, existe um arranjo constitucional que lhe é mais adequado para promover o bem comum e que se pode conceber uma constituição capaz de promover o bem comum de modo ideal<sup>121</sup>. Em outras palavras, a concepção de bem comum expressa de modo mais detalhado nas leis que compõem o justo legal guarda alguma relação com o bem comum efetivamente buscado pela comunidade política. Este último, por sua vez, corresponde à constituição da comunidade, a qual traduz, através de uma forma mais ou menos desviada de apreensão, a noção de bem comum daquela que seria a constituição mais adequada para tal sociedade concreta, que, por fim, apresenta condições mais ou menos distantes daquelas presentes na melhor constituição por natureza.

Dessa maneira, a ciência política permitiria ao juiz refazer na ordem inversa todo o percurso deliberativo que é legítimo esperar que o legislador tenha realizado, em busca da sua intenção. Uma vez que essa investigação não visaria a outra coisa senão determinar o verdadeiro sentido do justo tal como ele foi convencionado pela comunidade para a sua aplicação ao caso concreto, ela pararia tão logo esse sentido se tornasse claro e congruente com o sistema jurídico positivo como um todo. Pode-se, portanto, falar em referência ao justo natural, contanto que em um sentido qualificado: trata-se muito mais de recorrer ao justo natural como um caminho para compreender de maneira objetiva a intenção da lei do que a busca imediata de uma solução em uma investigação moral que desconsidera a legislação.

Na aplicação do justo legal pelo juiz, reafirma-se a tese aristotélica de que a política é um empreendimento comum de deliberação: de um lado, tem-se a ciência arquetônica do legislador, que formula uma certa concepção de bem comum, tal como ele a apreendeu, nos termos universais da lei; do outro, há o juiz, que deve traduzir a concepção de justiça presente na lei na decisão dos litígios. A bondade da lei é garantida pela prudência do legislador, mas ela só adquirirá vida e promoverá efetivamente o bem da comunidade

---

<sup>121</sup> Esses temas foram desenvolvidos no capítulo 5.



política quando aplicada, seja pelo juiz para decidir os litígios, seja pelos governantes, que expedem decretos [*psephismata*] para lidar com situações especiais que não podem por ela ser previstas de antemão (EN V.10.1137b24-33), em ambos os casos conduzindo a deliberação ao seu término: a escolha (EN VI.8.1141b27-28). A aplicação correta da lei bem formulada requer a virtude da equidade, e esta, a prudência, pois, conforme alega Pierre Aubenque, “se a prudência é a virtude intelectual que permite a cada vez definir a norma, o equitativo deverá possuir no mais alto grau a virtude da prudência, para aplicá-la no seu domínio próprio, que é aquele da distribuição dos bens e, mais genericamente, das relações entre os homens.”<sup>122</sup>

A barreira ontológica intransponível da contingência do caso particular e das inúmeras circunstâncias morais relevantes que podem nele convergir impede que a deliberação política se conclua no plano universal da lei, por mais detalhadamente que ela tente dar conta das exceções em sua formulação. Em vez disso, “deve supor alguém que, considerando as circunstâncias, a recoloca em sua singularidade, unicamente com base na qual a justiça será feita.” Essa pessoa, o homem equânime, “não é outro senão o homem justo e prudente, aquele que toma as decisões em função e imerso na particularidade de cada ação.”<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 44.

<sup>123</sup> ZINGANO, Marco. Lei moral e escolha singular na ética aristotélica. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 348.

## CONCLUSÃO

Segundo a interpretação aventada neste trabalho, o modo como Aristóteles concebe as relações entre lei, justiça e razão prática tem muito a contribuir na construção de uma resposta ao eixo central do debate contemporâneo em filosofia do direito, o qual, nas palavras de José Reinaldo de Lima Lopes, não gira mais em torno de uma investigação sobre “uma diferença específica da norma jurídica”, mas sim em torno do “problema mais geral de seguir uma regra”, expresso nas seguintes questões: “O que é seguir uma regra? Como pode alguém seguir uma regra e como pode algum juiz aplicar uma regra jurídica?”<sup>124</sup>

A resposta aristotélica é especialmente interessante por duas razões. Em primeiro lugar, porque, ao mesmo tempo em que trata dessas questões no interior de uma teoria completa do bem humano e da razão prática, é capaz de preservar as especificidades da aplicação dessa teoria ao direito em relação à sua aplicação ao domínio da moral individual, na medida em que reconhece as especificidades da esfera política. Encontra-se espaço no plano conceitual de sua teoria, portanto, para reduzir a intromissão da comunidade política na formação moral do indivíduo, caso se entenda que o peso que Aristóteles lhe confere vá de encontro ao pluralismo que é caro ao estado liberal-democrático contemporâneo.

Em segundo lugar, porque, na sua visão, a razão tem um papel destacado na apreensão das circunstâncias particulares da ação, na descoberta da intenção da lei e na deliberação acerca da melhor forma de aplicá-la. Desse modo, opõe-se àquilo que propugnava a Escola da Exegese, permitindo uma adequação da regra ao caso concreto, sem transformar isso, contudo, em mero exercício do arbítrio judicial, como Kelsen e Hart pareciam crer que ocorria em certas situações de indeterminação legal.

Em relação à teoria de Dworkin, por sua vez, a margem insignificante que Aristóteles concede ao arbítrio na deliberação judicial (por exemplo, na fixação de uma indenização por dano moral em alguma quantia entre dez mil, considerada ainda muito baixa, e quinze mil, considerada já muito alta) não parece incompatível com a sua defesa de haver uma única decisão judicial correta para cada caso. Ao invés, o reconhecimento de

---

<sup>124</sup> LOPES, José Reinaldo de Lima. Entre a teoria da norma e a teoria da ação. In: STORCK, Alfredo Carlos; LISBOA, Wladimir Barreto (orgs.). *Norma, moralidade e interpretação: temas de filosofia política e do direito*. Porto Alegre: Linus, 2009, p. 56. Ver também: *idem*, p. 76-78.

que persistem, na aplicação da norma pelo juiz, questões que devem ser de algum modo determinadas pelo direito, mas à avaliação das quais a razão é incapaz de prestar auxílio (assim como é *prima facie* incapaz de orientar o legislador a preferir que o tráfego de automóveis seja efetuado pela direita ou pela esquerda), pode salvar sua tese de uma interpretação hiper-racionalista, a qual seria, à primeira vista, implausível.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Aristóteles

- Categories. Trad.: J. L. Ackrill. in: BARNES, Jonathan (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Éthique à Nicomaque*. Trad.: J. Tricot. Paris: Vrin, 1997.
- Etica Nicomachea*. Trad.: Carlo Natali. Roma: Laterza, 2003.
- Eudemian ethics. Trad.: J. Salomon. in: BARNES, Jonathan (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- History of animals. Trad.: d'A. W. Thompson. in: BARNES, Jonathan (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Metaphysics. Trad. W. D. Ross. *Great books of the western world*. Chicago: Enciclopaedia Britannica, 1952, v.1, p. 499-626.
- Metaphysics. Trad.: David Ross. in: BARNES, Jonathan (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Nicomachean ethics*. Trad. Terence Irwin. Indianapolis: Hackett, 1999.
- Nicomachean ethics. Trad. W. D. Ross. *Great books of the western world*. Chicago: Enciclopaedia Britannica, 1952, v. 2, p. 339-436.
- Nicomachean ethics*. Trad.: Cristopher Rowe. Philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie. New York: Oxford University Press, 2002.
- Nicomachean ethics. Trad.: David Ross; J. O. Urmson. in: BARNES, Jonathan (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Nicomachean ethics*. Trad.: H. Rackham. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2003.
- On sophistical refutations*. Trad.: E. S. Forster. London: Heinemann, 1955.
- Politics. Trad.: B. Jowett. in: BARNES, Jonathan (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Politics*. Trad.: H. Rackham. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2005.
- Rhetoric. Trad.: W. Rhys Roberts. in: BARNES, Jonathan (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Sophistical refutations. Trad.: W. A. Pickard-Cambridge. in: BARNES, Jonathan (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

*The "art" of rhetoric*. Trad.: J. H. Freese. London: Heinemann, [s.d.].

Obras de outros autores

ALBERTO MAGNO. *Super ethica commentum et quaestiones libri quinque priores. Opera omnia*, v. XIV, t. 1.

AUBENQUE, Pierre. La loi selon Aristote. *Archives de philosophie du droit*, Paris, t. 25, p. 147-157, 1980.

\_\_\_\_\_. The twofold natural foundation of justice according to Aristotle. In: HEINAMAN, Robert (ed.). *Aristotle and moral realism*. London: University College London Press, 1995, p. 35-47.

\_\_\_\_\_. *La prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

BODÉÛS, Richard. Les fondements naturels du droit et la philosophie aristotélicienne. *La véritable politique et ses vertus selon Aristote*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2004, p. 119-155.

BORTOLOZZO, Lucas Dutra. *Entre o egoísmo e o altruísmo: um estudo sobre a amizade em Aristóteles*. Porto Alegre: mimeo, 2010.

BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.

BRUNSCHWIG, Jacques. Du mouvement et de l'immobilité de la loi. *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, v. 34, n. 133-134, p. 512-540, 1980.

\_\_\_\_\_. Rule and exception: on the Aristotelian theory of equity. in: FREDE, Michael; STRIKER, Gisela (ed.). *Rationality in Greek thought*. New York: Oxford Clarendon Press, 1996, p. 115-155.

BURNET, John. *The ethics of Aristotle*. London: Methuen, 1900.

COOPER, John Madison. *Reason and human good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1986.

COPI, Irving M.; COHEN, Carl. *Introduction to logic*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1998.

DESTRÉE, Pierre. Aristote et la question du droit naturel ("Eth. Nic.", V, 10, 1134 b 18-1135 a 5). *Phronesis*, v. 45, n. 3, p. 220-239, Aug. 2000.

\_\_\_\_\_. Comment démontrer le propre de l'homme? Pour une lecture 'dialectique' de *EN*, I, 6. In: DHERBEY, Gilbert Romeyer (org.); AUBRY, Gwenaëlle (ed.). *L'excellence de la vie: sur l'Étique à Nicomaque et l'Étique à Eudème d'Aristote*. Paris: Vrin, 2002, p. 39-61.

- DWORKIN, Ronald. *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. *A matter of principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Law's empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- FASSÒ, Guido. *Storia della filosofia del diritto*. Bologna: Il Mulino, 1970, v. III.
- FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. New York: Oxford University Press, 1980.
- GAUTHIER, René Antoine; JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire, 3 v. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959.
- GEACH, P. T. History of a fallacy. *Logic matters*. Los Angeles: University of California Press, 1972, p. 1-13
- GEORGIADIS, Constantine. Equitable and equity in Aristotle. In: PANAGIOTOU, Spiro (ed.). *Justice, law and method in Plato and Aristotle*. Edmonton: Academic Printing & Publishing, 1987, p. 159-172.
- GORDON, John-Stewart. *Aristoteles über gerechtigkeit*. München: Karl Alber, 2006.
- GRANT, Alexander. *The ethics of Aristotle*. London: Longmans, Green & Co., 1885, 2 v.
- GREENWOOD, L. H. G. *Nicomachean Ethics: book six*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- HAMBURGER, Max. *Morals and law: the growth of Aristotle's legal theory*. New Haven: Yale University Press, 1951.
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle's ethical theory*. New York: Oxford University Press, 1988.
- HART, H. L. A. *The concept of law*. New Delhi: Oxford University Press, 2002.
- IRWIN, Terence H. *Aristotle's first principles*. New York: Oxford University Press, 1995.
- JACKSON, Henry. *The fifth book of the nicomachean ethics of Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1879.
- JOACHIM, H. H. *Nicomachean ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- KELSEN, Hans. *Reine Rechtslehre*. Wien: Franz Deuticke, 1960.
- \_\_\_\_\_. A doutrina da justiça de Aristóteles. *O que é justiça?* São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 109-135.
- KRAUT, Richard. *Aristotle politics: books VII and VIII*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2002.

- LEAR, Jonathan. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. *O direito na história: lições introdutórias*. São Paulo: Atlas, 2009.
- \_\_\_\_\_. Entre a teoria da norma e a teoria da ação. In: STORCK, Alfredo Carlos; LISBOA, Wladimir Barreto (orgs.). *Norma, moralidade e interpretação: temas de filosofia política e do direito*. Porto Alegre: Linus, 2009, p. 43-80.
- MILLER JR., Fred D. *Nature, justice, and rights in Aristotle's politics*. New York: Oxford University Press, 2001.
- NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De motu animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- OWEN, G. E. L. Tithenai ta phainomena. In: MANSION, Suzanne (org.). *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut de Philosophie, 1980, p. 83-103.
- PLATÃO. Gorgias. Trad.: Donald J. Zeyl. in: COOPER, J. M.; HUTCHINSON, D. S. (eds.). *Plato: complete works*. Indianapolis: Hackett, 1997.
- \_\_\_\_\_. Laws. Trad.: Trevor J. Saunders. in: COOPER, J. M.; HUTCHINSON, D. S. (eds.). *Plato: complete works*. Indianapolis: Hackett, 1997.
- \_\_\_\_\_. Republic. Trad.: G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve. in: COOPER, J. M.; HUTCHINSON, D. S. (eds.). *Plato: complete works*. Indianapolis: Hackett, 1997.
- \_\_\_\_\_. Statesman. Trad.: C. J. Rowe. in: COOPER, J. M.; HUTCHINSON, D. S. (eds.). *Plato: complete works*. Indianapolis: Hackett, 1997.
- \_\_\_\_\_. Protagoras. Trad.: Stanley Lombardo and Karen Bell. in: COOPER, J. M.; HUTCHINSON, D. S. (eds.). *Plato: complete works*. Indianapolis: Hackett, 1997.
- \_\_\_\_\_. Theaetetus. Trad.: M. J. Levett, rev. Myles Burnyeat. in: COOPER, J. M.; HUTCHINSON, D. S. (eds.). *Plato: complete works*. Indianapolis: Hackett, 1997.
- RITCHIE, D. G. Aristotle's Subdivisions of 'Particular Justice'. *The Classical Review*, Cambridge, v. 8, n. 5, p. 185-192, May, 1894.
- ROSS, W. D. *Aristotle*. London: Methuen & Co., 1966.
- SALOMON [SHELLENS], Max. *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*. Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgeversmij N. V., 1937.
- \_\_\_\_\_. Le droit naturel chez Aristote. *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, Paris, n. 3-4, p. 120-127, 1937.

- \_\_\_\_\_. Aristotle on natural law. *Natural law forum*, Notre Dame, v. 4, n.1, p. 72-100, 1959.
- SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. *Os pensadores*, v. XLV. São Paulo: Abril, 1973, p. 7-38.
- SAUNDERS, Trevor J. *Aristotle politics: books I and II*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- SCHOFIELD, Malcolm. Aristotle's political ethics. In: KRAUT, Richard (ed.). *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 305-322.
- SPINELLI, Priscilla Tesch. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Conhecer, legislar e educar: a filosofia das coisas humanas na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Porto Alegre: mimeo, 2010.
- STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892, 2 v.
- STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: Chicago University Press, 1953.
- TOMÁS DE AQUINO. *In decem libros ethicorum Aristotelis: expositio*. Torino: Marietti, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Trad.: C. J. Litzinger. Notre Dame: Dumb Ox, 1993.
- TORDESILLAS, Alonso. Equidade e kaironomia em Aristóteles. *Dissertatio, Pelotas*, n. 19-20, p. 67-91, 2004.
- VON FRITZ, Kurt, KAPP, Ernst. Introduction. *Constitution of Athens and related texts*. New York: Hafner, 1974.
- WIGGINS, David. Deliberation and practical reason. *Needs, values, truth*. New York: Oxford University Press, 1998.
- WIGGINS, David. *Ethics: twelve lectures on the philosophy of morality*. London: Penguin, 2006.
- WOODS, Michael. Intuition and perception in Aristotle's ethics. *Oxford Studies of Ancient Philosophy*, Oxford, v. IV, p. 145-166, 1986.
- YACK, Bernard. *The problems of a political animal: community, justice, and conflict in Aristotelian political thought*. London: University of California Press, 1993.
- YOUNG, Charles M. Aristotle's justice. In: KRAUT, Richard (ed.). *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 179-197.



- ZANETTI, Gianfrancesco. *La nozione di giustizia in Aristotele*. Bologna: Il Mulino, 1993.
- ZINGANO, Marco Antônio. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. In: *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 73-110.
- \_\_\_\_\_. Particularismo e universalismo na ética aristotélica. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 111-142.
- \_\_\_\_\_. Lei moral e escolha singular na ética aristotélica. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 327-362.
- \_\_\_\_\_. Aspásio e o problema da homonímia. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 549-597.
- \_\_\_\_\_. Aristotle and the problems of method in ethics. *Oxford Studies of Ancient Philosophy*, Oxford, v. XXXII, p. 297-330, summer 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea: tratado da virtude moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.