

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DE CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

WALESKA MACHADO DOS SANTOS

A TEORIA ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE E DA JUSTIÇA

**CAXIAS DO SUL
2017**

WALESKA MACHADO DOS SANTOS

A TEORIA ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE E DA JUSTIÇA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Orientadora Profa.: Dra. Jaqueline Stefani

**CAXIAS DO SUL
2017**

S237t Santos, Waleska Machado
A TEORIA ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE E DA JUSTIÇA /
Waleska Machado Santos. – 2017.
47 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

Orientação: Jaqueline Stefani.

1. Introdução. 2. A felicidade como um fim. 3. A teoria da ação. 4.
A Justiça. I. Stefani, Jaqueline, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

“A teoria Aristotélica da virtude e da justiça”

Waleska Machado dos Santos

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 22 de junho de 2017.

Banca Examinadora:

Prof^a Dr^a Jaqueline Stefani (orientadora)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Idalgo José Sangalli
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Luiz Rohden
Universidade do Vale do Rios dos Sinos

CAMPUS-SEDE

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br
Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

Dedico este trabalho a meu pai Ivanildo Ríen dos Santos, cujo apoio restou imprescindível ao alcance deste objetivo, a meu esposo Paulo Eduardo e filhos Vícthor e Vinícius que mostraram presentes e participativos durante toda sua elaboração.

Externo aqui meus profundos agradecimentos a todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Em especial e de forma privilegiada a minha Orientadora Profa Dra. Jaqueline Stefani cuja dedicação e auxílio mostraram-se essenciais à conclusão desta pesquisa. A esta, deixo não apenas minha gratidão, mas também, minha admiração pela forma como conduziu nossa trajetória. Foste, Dra Jaqueline, figura determinante para minha escolha e permanência no Programa. Muitíssimo obrigada. Eu não teria conseguido sem você.

"Temos o dever moral de desobedecer as leis injustas".
Martín Luther King

RESUMO

Esta pesquisa apresenta um breve exame acerca da teoria ética aristotélica apresentada na obra *Ética a Nicômaco*, com ênfase no estudo dos conceitos de virtude e de justiça no intuito de cotejar o pensamento aristotélico com questões da teoria jurídica brasileira contemporânea. Foram analisados conceitos basilares da ética aristotélica, dentre eles felicidade, ação, deliberação e escolha, os quais restaram relacionados às questões éticas atuais. Quando do estudo da teoria da virtude e da justiça buscou-se perceber a existência deste legado no estudo da Ciência Jurídica contemporânea. No que diz respeito à justiça, especificamente, foram verificadas definições fundamentais ao seu estudo como equidade e meio-termo.

Palavras-chave: Ética. Aristóteles. Virtudes. Justiça. Equidade.

ABSTRACT

This research presents a brief examination of the Aristotelian ethical theory presented in the work *Nicomachus Ethics*, with emphasis on the study of the concepts of virtue and justice in order to compare Aristotelian thinking with issues of contemporary Brazilian legal theory. Basic concepts of Aristotelian ethics were analyzed, among them happiness, action, deliberation and choice, which remained related to the current ethical issues. When the study of the theory of virtue and justice sought to perceive the existence of this legacy in the study of contemporary Juridical Science. With regard to justice, specifically, fundamental definitions have been verified for its study as equity and middle ground.

Keywords: Ethics. Aristotle. Virtues. Justice. Equity

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 A FELICIDADE COMO FIM	10
2.1 FELICIDADE: BEM INCLUSIVO OU DOMINANTE?.....	13
2.1.1 As virtudes	15
2.1.1.1 <i>As virtudes morais</i>	17
2.1.1.2 <i>As virtudes intelectuais</i>	18
2.1.2 O hábito.....	20
3 A TEORIA DA AÇÃO.....	22
3.1 A AÇÃO VOLUNTÁRIA.....	22
3.2 A DELIBERAÇÃO.....	23
3.3 A ESCOLHA DELIBERADA.....	25
3.3.1 A relação entre meios e fins.....	27
4 A JUSTIÇA	32
4.1 OS ASPECTOS CONCEITUAIS DA JUSTIÇA.....	33
4.1.1 Da correlação e distinção entre virtude e justiça.....	35
4.2 O meio-termo.....	37
4.3 A Equidade.....	39
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	44
REFERÊNCIAS	46

1 INTRODUÇÃO

Objetiva-se apresentar uma análise da ética aristotélica especialmente no que tange à justiça e à virtude, buscando relacionar alguns conceitos importantes da ética aristotélica com questões éticas contemporâneas. O problema investigado apresenta-se do seguinte modo: O conceito de justiça, na teoria jurídica brasileira, espelha ainda hoje os conceitos de justiça e de virtude tal como foram abordados por Aristóteles?

O capítulo intitulado *A felicidade como fim* apresenta uma investigação sobre a felicidade, tema central da ética aristotélica, buscando compreender o que é a felicidade e como podemos alcançá-la. A grande questão é saber se, para o autor, a felicidade é alcançada por uma via contemplativa ou pela via da política, que requer a posse das virtudes. Para investigar tal questão, fez-se necessária a análise de conceitos como fim e bem, não esquecendo que, para Aristóteles, a precisão no assunto deve ser requerida de acordo com a natureza do objeto investigado.

Apresenta-se um breve exame sobre a noção do homem como um “animal político”, levando em conta a relação entre cidadão e sociedade.

Sendo a felicidade uma atividade que a alma realiza em consonância com a virtude, o capítulo passa a apresentar o conceito da virtude, o que nos levou ao exame das noções de virtude intelectual, virtude moral e hábito.

A teoria ética aristotélica é uma teoria da responsabilidade: cada um é responsável por ter se tornado o que é. O caráter, em certa medida, é fruto do hábito, daí a importância do hábito na formação moral de cada um. A virtude, por seu turno, é fruto de escolhas deliberadas de acordo com a reta razão, por isso, no capítulo intitulado *Teoria da ação*, optou-se por apresentar a discussão aristotélica entre ação voluntária e involuntária com o objetivo de aclarar a distinção entre deliberação e escolha, dado que a virtude é uma escolha deliberada.

Além disso, essencial foi investigar a relação entre meios e fins, dado que a deliberação se refere apenas aos melhores meios de alcançar um fim. Mas quem coloca o fim? E por que não podemos deliberar sobre o fim?

No último capítulo, intitulado *A justiça*, analisou-se a definição de justiça, na EN, além das noções de equidade e de meio-termo.

2. A FELICIDADE COMO FIM

A ética, para Aristóteles, tem um lado social, e é tomada, por isso, como parte da política. Elas estão intimamente relacionadas havendo um certo grau de dependência entre ambas, “uma vez que na ética o homem individual é essencialmente membro da comunidade e, na política, a virtude social do Estado é a medida da virtude de seus cidadãos”. (SILVEIRA, 2001, p.16).

No começo da EN, Aristóteles faz uma descrição do bem da *Polis* como superior ao indivíduo,

Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados (EN I 1094 b 1).

“Vivendo em sociedade, o indivíduo é parte constituinte da mesma, e é seu dever como cidadão contribuir para que a sociedade seja a melhor possível”. (SILVEIRA, 2001, p. 13)

Nas páginas introdutórias da EN (I 1094 a 1), o filósofo define a ética como sendo o estudo da ação humana finalizada no bem: “Toda a arte (*tekne*) e toda a indagação (*methodos*), assim como toda a ação (*praxis*) e todo o propósito (*prohaíresis*), visam a algum bem: por isso dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam”.

Aristóteles adverte que não devemos exigir muita exatidão na investigação ética: “Nossa investigação será adequada se o seu grau de clareza se ajustar ao objeto de estudo; pois não buscaríamos indiferentemente o mesmo grau de exatidão em todos os tipos de argumento, do mesmo modo que não o buscamos em produtos de diferentes artes” e que

Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza. (EN I 1094 b 15).

Com isso, Aristóteles estaria aparentemente aceitando uma concepção modesta das ambições e pretensões da teoria moral:

E é dentro do mesmo espírito que cada proposição deverá ser recebida, pois é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do exigir provas científica de um retórico. (EN 1094b 10).

Essa falta de precisão (EN I 1094 b 20) estaria ligada à generalidade e à variabilidade da investigação ética:

A dificuldade em encontrar uma explicação exata em ética não resulta da nossa falta de empenho, mas de um aspecto do objeto de estudo que não pode ser eliminado. A variabilidade das coisas belas, justas, faz com que seja impossível alcançar princípios necessários e universais, temos então que dizer algo em termos gerais. (IRWIN, 1996, p.14).

De fato, o filósofo não poupou esforços no sentido de explicar a ética, no entanto sabia que em tal âmbito haviam variantes que impossibilitam a sua exatidão.

A *Ética Eudêmia*¹ é anterior e mais breve que a EN (oito livros ao invés de dez). Os livros IV, V e VI da EE são iguais aos livros V, VI e VII da EN.

No início de *EE* I 5, Aristóteles pretende mostrar que a questão “o que é a felicidade?” não é tão facilmente respondida como se crê usualmente. O modo como ele procura fazê-lo, no entanto, é intrigante, uma vez que ele recorre ao exame de diferentes situações nas quais não viver seria mais vantajoso do que viver. Não é claro como ele espera que estejam relacionadas entre si as diferentes situações que levam a essa conclusão nem como ele pretende que essa linha de argumentação esclareça a dificuldade que é normalmente ignorada com relação à questão “o que é a felicidade?”. (ZILLIG, 2013, p.357)

Aristóteles utiliza-se de diferentes expressões para indicar aspectos da εὐδαιμονία, mas o predominante parece ser algo como um “bem-viver”. Mas a questão central não gira em torno, apenas, da definição do que é a felicidade, mas fundamentalmente de como podemos atingir tal “bem-viver”.

A felicidade supõe a escolha correta do maior dos bens como alvo com vistas ao qual tudo mais é perfeito. A problemática nasce quando se busca determinar *qual* é esse bem. A maioria das pessoas acha que é fácil identificar qual é o bem que deve ocupar essa posição. Aristóteles se empenha em mostrar que essa opinião está equivocada.

¹ Será utilizada a sigla EE em lugar de *Ética à Eudemo* em toda a sequência do texto.

Mas, há algum acordo entre os homens acerca do que é o bem? Bem esse que seria desejado igualmente por todos e que, de modo geral, seria admitido como o melhor? A resposta de Aristóteles para tal questão é a felicidade, entendida como uma atividade da alma conforme a virtude (EN 1098a 15). Entretanto, ainda que o fim a que todos almejam seja a felicidade, parece que não há consenso em relação aos meios de obtê-la. Alguns homens amam a riqueza (*philochematoi*); outros amam a glória (*philotimoi*); outros ainda amam a sabedoria (*philosophoi*):

e afirmarmos ser a função do homem uma certa espécie de vida e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentarmos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é, o bem do homem nos parece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa. Mas é preciso ajuntar “numa vida completa”. Porquanto uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e virtuoso. (EN 1098 a 1).

A felicidade é a coroação da atividade bem-sucedida, perfeita, da atividade que atingiu o seu fim. Trata-se de uma atividade desenvolvida pelo homem que conseguiu realizar a tarefa de ser homem, com excelência, de modo virtuoso, desenvolvendo na medida do possível suas qualidades específicas de ser humano.

Quanto aos elementos que compõem a felicidade, ou que possibilitam ou facilitam o seu alcance, Aristóteles elenca alguns bens exteriores como a riqueza, a beleza e a nobreza de nascimento, dado que sem tais itens é muito mais difícil ser feliz, ainda que não impossível.

Importante ressaltar o elemento do prazer, que embora não seja equivalente à felicidade, é algo que a acompanha, podendo-se afirmar que a felicidade se assemelha a um prazer (*hedonè*) duradouro: “a maioria das pessoas pensa que a felicidade envolve o prazer; é por essa razão que se deu ao homem abençoado um nome derivado de uma palavra cujo significado é divertimento.” (EN 1152 b 5).

O texto aristotélico não diz, ao menos não de modo claro e direto, como alcançar a felicidade ou que tipo de vida conduziria o homem a obter tal fim, tão amado e desejado por todos. Percebe-se que, por vezes, Aristóteles insiste sobre o fato de que a felicidade é obtida por uma atividade da alma contemplativa; por outras, pode-se entender que a felicidade seria fruto de uma atividade virtuosa, obtida pelo homem prudente.

Desta divergência surge a conhecida controvérsia entre os comentadores sobre o pensamento aristotélico com relação ao bem supremo. Seria um bem de tipo inclusivo ou um bem de tipo dominante?

2.1 FELICIDADE: BEM INCLUSIVO OU DOMINANTE?

A noção de bem humano ou bem supremo é o ponto nevrálgico da reflexão aristotélica sobre a eudaimonia. Muitos são os posicionamentos divergentes sobre como devemos entendê-la e qual sua importância dentro do sistema ético de Aristóteles. Contudo, perceber com clareza todas as variantes que estão envolvidas no conceito de bem supremo é condição essencial e necessária para o entendimento da teoria de Aristóteles, o que certamente evitará confusões e más interpretações da obra.

Daí a necessidade de aprofundarmos o estudo acerca da natureza do bem supremo: seria ele “inclusivo” ou “dominante”? De um lado, se o bem humano é inclusivo, então ele é uma harmonia entre bens e não há nenhum bem que se sobressaia aos demais. De outro, se o bem é dominante, então entre todos os bens, existirá um bem que é a expressão mesma do bem relativo aos seres humanos. No entanto, independentemente de qual das concepções será adotada, há que se referir que na base de ambas estará a compreensão geral do bem supremo, a saber, a noção de bem humano como o princípio explicativo de nossas atividades.

No que se refere à felicidade, vários foram os comentadores que se posicionaram a favor da tese interpretativa que vê, em Aristóteles, a atividade contemplativa como um fim dominante. A interpretação contrária remete ao fato de tratar-se de uma busca harmônica dos diversos bens que são considerados bens em si mesmos e independentes entre si, apontando para um fim inclusivo.

Hardie (2010, p. 42) cita uma passagem do primeiro livro da EN que sugere o que compreende como fim dominante: “O bem humano é uma atividade da alma segundo uma virtude, havendo várias virtudes, segundo a melhor e mais perfeita.” Não deixando, Hardie, de asseverar que a virtude mais perfeita é o saber teórico. Porém, essa informação só restou efetivamente esclarecida em EN X 7:

Se a felicidade é atividade segundo virtude, está correto dizer que é segundo a virtude mais forte. Esta será a virtude da melhor parte, seja esta parte o intelecto ou outra coisa que por natureza parece dominar, comandar e conhecer as coisas belas e divinas, seja algo ele mesmo divino ou o que é

mais divino em nós, a sua atividade segundo a virtude específica será a felicidade perfeita, que é a atividade contemplativa, isso já foi dito.

Fazendo uma análise das duas passagens citadas acima, parece coerente afirmar, como faz Zingano, que a “melhor e mais perfeita virtude”, compreendida no Livro I, “é também a virtude mais forte, de EN X, a saber, a contemplação”. (ZINGANO, 1994, p.14).

Pareceria que, para Hardie, Aristóteles sustenta que o bem supremo é unicamente uma atividade contemplativa pois, em EN X 7-8, Aristóteles sustenta que o bem supremo é uma atividade contemplativa ao invés de defender a tese do bem supremo como um bem de segunda ordem.

O objetivo deste ponto da investigação é justamente buscar explicar a noção geral de bem supremo e por óbvio esclarecer qual a sua natureza, se inclusivo ou dominante.

W.F.R Hardie, propôs o que me parece ser uma boa interpretação dessa noção aristotélica, a saber, que a eudaimonia é um fim de segunda ordem. Desejar a eudaimonia como último fim não significa desejar um certo fim em detrimento de outros, mas sim desejar uma harmonia entre nossos fins; a eudaimonia é, assim, a realização completa e harmoniosa de fins primários, sendo aqueles fins em vista dos quais todas as outras coisas são feitas. Nossas ações dirigem-se todas à realização de fins primários; a eudaimonia é a harmonia destes fins primários num todo coerente. A eudaimonia é, então um fim de segunda ordem; e Hardie falou conseqüentemente da eudaimonia como um fim *inclusivo*, cuja característica é precisamente incluir outros fins de um certo modo (modo harmonioso). (ZINGANO, 1994, p.12).

Para Hardie, a Eudaimonia é um fim de segunda ordem, um fim inclusivo. Porém Aristóteles em diversos momentos insinuou que o bem supremo é unicamente uma certa atividade, a *via contemplativa*. Aristóteles inclusive, em EN X 7-8, defende brilhantemente a tese de que o bem supremo é exclusivamente uma atividade, a atividade contemplativa.

Certo é que podemos afirmar que a contemplação, enquanto bem supremo, não é incompatível com os outros fins, aliás é possível até mesmo incluí-los na atividade contemplativa. A saber, ou bem aqueles que favoreçam a contemplação, ou bem, pelo menos, aqueles que não impeçam ou causem quaisquer obstáculos à atividade contemplativa.

Se isto de certa forma mitiga o caráter exclusivista do bem supremo ele não deixa contudo de ser um bem dominante e, nesta medida, opõe-se à tese pelo menos sugerida por Aristóteles no livro I da EN de que o bem supremo não é um bem (acompanhado - ou não - por outros bens que não o entram), mas a harmonia entre os bens: mesmo sendo um sucedâneo de prático aceitável,

é logicamente incompatível com o bem supremo a título de fim de segunda ordem. (ZINGANO, 1994, p.12).

Parece-nos correto afirmar também que Aristóteles em *EN X7*, deixa claro que a virtude mais perfeita, a qual deverá ser preferida em detrimento das demais, é atividade contemplativa, que no contexto que ora buscamos explorar é a felicidade perfeita.

Vale dizer que muitas são as críticas surgidas em decorrência destas duas manifestações, contudo, ao lê-las em sequência, parece inevitável, supor que “a melhor e mais perfeita virtude” de *EN I* é a mesma “virtude mais forte” a saber, a contemplação.

Ao falar de “muitas virtudes” em *EN I*, Aristóteles estaria propondo uma lista do tipo “coragem, temperança, magnanimidade e todas as outras virtudes morais particulares, mais prudência-contemplação”, esta última sendo a virtude perfeita. Desta lista, supõe-se que Aristóteles esteja nos convidando a escolher uma virtude - a contemplação - em detrimento das outras; a atividade segundo essa virtude seria a felicidade”. (ZINGANO, 1994, p.15).

Pensamos que felicidade é para Aristóteles o fim cuja razão leva a todos em sua busca. Não parece plausível provar sua incompatibilidade com os demais bens que não divergem e sim convergem à contemplação.

Pode-se sustentar que a contemplação não é um bem que se contrapõe aos demais, podendo inclusive incluir certos outros bens/fins, como aqueles que favorecem a contemplação ou, ao menos, que não causem obstáculo a esta. Esta interpretação encontraria respaldo textual no livro I, onde entende-se que o bem supremo não é um único bem, mas a harmonia de todos os bens, mesmo sendo um sucedâneo incompatível com a compreensão de que trata-se o bem supremo de um bem de segunda ordem.

Pensamos que felicidade é para Aristóteles o fim a que todos buscam. Não parece plausível provar sua incompatibilidade com os demais bens que não divergem e sim convergem à contemplação.

2.1.1 As virtudes

Virtude é uma disposição que supõe um modo habitual de se comportar: a) segundo o meio-termo; b) seguindo a reta razão e c) de acordo com uma escolha deliberada. Tais elementos merecem, face a sua relevância, melhor explanação. “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática”. (EN II 1106b 35-1107a 5). Uma disposição é um estado firme, uma segunda natureza adquirida através do hábito. Tal disposição se opõe, deste modo, às disposições inatas ou aos estados que ora se mostram de um jeito, ora de outro.

Para Aristóteles, o ser humano deve realizar ao máximo suas aptidões (disposições naturais) para com isso atingir a felicidade. Por essa razão sua concepção ética é denominada de ética das virtudes ou ética eudemônica, isso porque enfatiza a busca pelo bem viver e pela felicidade, no sentido estrito de pleno desenvolvimento das disposições naturais. O homem deve desenvolver suas aptidões para alcançar o seu fim (*télos*), sua perfeição.

A ética aristotélica categoriza duas espécies de virtudes: as virtudes morais ou do caráter, que dizem respeito à ação moral, e as virtudes intelectuais, baseadas na razão. Como virtudes morais podemos citar, por exemplo, a coragem, a temperança, a generosidade, a magnificência, a justiça. As virtudes intelectuais ou dianoéticas são: a sabedoria filosófica, a sabedoria prática (prudência), a ciência, a arte e a razão intuitiva.

As virtudes intelectuais são o produto do aprendizado e exige experiência e tempo já as virtudes morais resultam do hábito e estão profundamente ligadas aos costumes de seu agente: “[...] os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos” (EN II 1103 b 1).

Assim como da arte “de tocar o instrumento surgem os bons e os maus músicos”, ocorre com as virtudes. É pelos atos que praticamos, nas relações com os homens, que nos tornamos justos ou injustos. Por isso, imprescindível atentarmos para as qualidades de nossos atos; tudo dependerá deles, desde a nossa juventude existe a necessidade de habituar-nos a praticar atos virtuosos.

Para Aristóteles, uma ação para ser considerada justa deve ser realizada por um agente justo, virtuoso. Em sentido amplo, a justiça configura o exercício de todas as virtudes, observando-se a instância da alteridade. Em sentido estrito, encontra-se como uma virtude ética que implica o princípio da igualdade.

Tanto o excesso quanto a falta são destrutivos: “Tanto a deficiência como o excesso de exercício destroem a força; e da mesma forma, o alimento e a bebida que ultrapassam determinados limites, tanto para mais como para menos, destroem a saúde ao passo que sendo

tomados nas devidas proporções, a produzem, aumentam e preservam” (EN II 1104 a 1). Igualmente nas virtudes o excesso e a falta tornam-se destrutivos, porque a virtude tem como atributo o meio-termo – mas é em relação à virtude moral; é ela que diz respeito a paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e meio-termo.

O excesso, assim como a falta, é um vício, ao passo que o meio termo é uma forma digna de louvor; logo, a virtude é uma espécie de mediana, um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta. Vale lembrar, no entanto, que nem toda ação e nem toda paixão admitem meio-termo; existem ações ou paixões que são ruins, más em si mesmas e por conseguinte, nessas não há retidão, somente erro. O que tornaria absurda a ideia de procurar meio-termo em tais ações, a exemplo do assassinato.

2.1.1.1 As virtudes morais

Aristóteles, após excluir a possibilidade da virtude moral ser uma emoção ou uma capacidade, acaba por concluir que, em relação ao gênero, as virtudes morais são disposições, a saber: “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (EN VI 1106 b 35-1107a 1).

As virtudes morais devem ser contempladas por dois elementos, quais sejam: a mediedade e a escolha por deliberação.

Oportuno, no entanto, referir que Aristóteles acabou por explicitar cada uma delas a fim de distingui-los da emoção e atribuindo a estas o exato meio termo entre um excesso e a falta, o que chama de mediedade. O filósofo identifica o que é bom com aquilo que realiza bem a sua função apropriada, que em se tratando das disposições da alma, significa estar de acordo com a razão e desejos, impedindo-se que os últimos se sobreponham aos primeiros que deverão limitá-los.

Nesse sentido, o que é bom, o que a razão delimita, é que as virtudes sejam mediedades, não podendo incorrer em falta nem em excesso.

[...] é devido às virtudes éticas que a parte não racional da alma humana realiza bem a sua função apropriada. Isso, mais uma vez, significa que ela obedece ao que a razão demanda; e a reta razão quer que os impulsos racionais sejam dirigidos para aquilo que é correto e bom. [...] Portanto, o

meio-termo representa o aspecto da retidão, exatidão ou bondade na definição das virtudes éticas. (RAPP, 2004, p.413)

Dentre as virtudes morais descritas por Aristóteles há a coragem (*Andrêia*), meio-termo em relação ao medo e a confiança; a temperança (*Sofrosíne*), meio-termo entre os prazeres e dores; a liberalidade (*Eleuteriotes*), meio-termo no dar e no receber dinheiro em que o excesso é a prodigalidade e a deficiência é a avareza; a magnificência (*Megaloprêpeia*), meio-termo quanto ao dinheiro em que o excesso é a vulgaridade e o mau gosto e a deficiência é a mesquinhez; o justo orgulho (*Megalopskhia*), meio-termo entre à honra e à desonra onde o excesso é a ‘ vaidade oca ’ e a deficiência é a humildade indébita; a calma (*Praotes*), meio-termo entre à cólera em que aquele que excede é irascível, quem fica aquém é o pacato; e por fim a espirosidade (*Eutrapelia*), meio-termo na aprazibilidade no proporcionar divertimento, em que o excesso é a chocarrice e a deficiência a rusticidade.

2.1.1.2 As virtudes intelectuais

Aristóteles em sua obra apresenta a alma como contendo uma parte racional e outra desprovida de razão. A parte irracional os demais animais também possuem e subdivide-se em uma parte puramente vegetativa (incapaz de ser sede de qualquer virtude) e outra parte apetitiva (que participa de certa forma da parte racional).

A parte racional se divide em científica e calculativa. A calculativa (arte e a sabedoria prática) é aquela que versa sobre coisas variáveis, que podem ser de outro modo ao passo que a científica (razão intuitiva, ciência e sabedoria filosófica) se refere aos universais, que não podem ser nada além daquilo que são. Seu objeto é a verdade, logo, para o conhecimento especulativo o bem se identifica com o verdadeiro e o mal com o falso.

Assim, são cinco as disposições da alma que possuem a verdade, a saber: “a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva” (EN 1139b 15).

O conhecimento científico (*episteme*) tem por objeto o necessário e eterno; é possível o ensinamento de toda a ciência e o aprendizado de seu objeto. A razão intuitiva (*nōus*) aprende os primeiros princípios, apreende a verdade universal e a partir dela aparece como uma evidência. A teoria Aristotélica é que, inicialmente, o conhecimento se dá pela percepção

sensível, e ao final do percurso e com o auxílio da razão intuitiva, o conhecimento atinge as primeiras premissas, a partir das quais se pode demonstrar uma conclusão cientificamente. (STEFANI, 2013).

A arte (*tekné*) é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio. A arte é uma questão de produzir e não de agir. E a sabedoria filosófica (*sofia*) é a razão intuitiva associada com o conhecimento científico, orientada para objetos mais elevados. Dentre as formas de conhecimento é a mais perfeita; superior, até mesmo à sabedoria prática que tem como objeto as coisas humanas e diz respeito à ação.

A sabedoria prática (*phrónesis*) é característica de um homem que delibera bem sobre o que é bom e conveniente para ele. Porém, o homem com essa sabedoria passa a procurar coisas boas não somente para si, mas delibera considerando aquelas coisas que contribuem para a vida boa em coletividade. Trata-se de uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir dando prioridade às coisas que são boas ou más para o homem enquanto ser humano que por natureza necessita da relação com seus pares com harmonia e visando o bem comum.

Aristóteles volta-se ao problema da utilidade da sabedoria filosófica e prática trazendo, nesse contexto, três questões à baila. Se entendermos que o objetivo da sabedoria prática é tornar o homem bom, ela não terá nenhuma utilidade para aqueles que já são bons, além disso:

a sabedoria prática nenhuma utilidade terá para os que já são bons; e, por outro lado, de nada serve ela para os que não possuem virtude. Com efeito, nenhuma diferença faz que eles próprios tenham sabedoria prática ou que obedeçam a outros que a têm, e seria suficiente fazer o que costumamos fazer com respeito à saúde, não nos dispomos por isso a aprender a arte da medicina (EN VI 1143b 30).

A segunda questão se coloca do seguinte modo: quanto aos que não são bons, esses podem consultar um homem sábio, da mesma maneira como procedemos com o médico, em vez de tentarem eles serem sábios? E quanto a terceira: Será que a sabedoria filosófica tem autoridade sobre a última?

Aristóteles responde às questões do seguinte modo: tanto a sabedoria prática quanto a teórica produzem felicidade, simplesmente pelo fato de serem virtudes: “antes de tudo, diremos que essas disposições de caráter devem ser dignas de escolha porque são virtudes das duas partes da alma respectivamente, e o seriam ainda que nenhuma delas produzisse o que quer que fosse” (EN VI 1144a). Ambas, de fato, produzem algo, não como a arte médica produz saúde, mas como a saúde produz saúde.

Assim, a sabedoria filosófica produz felicidade, porque é parte da virtude inteira: “antes de tudo, diremos que essas disposições de caráter devem ser dignas de escolha porque são virtudes das duas partes da alma respectivamente, e o seriam ainda que nenhuma delas produzisse o que quer que fosse” (EN VI 1144a 5). Além disso, a sabedoria prática leva-nos a escolher não somente o melhor fim a ser buscado, mas também a escolher os justos meios para atingi-los; no entanto, a sabedoria prática não pode existir de forma independente da virtude.

O fim que nos propomos atingir, independentemente de ser bom ou mau, não consiste numa sabedoria prática, mas na própria inteligência. Mas, contanto que o fim seja justo, e isso é tarefa da virtude, a inteligência seguramente se transformará em sabedoria prática: “Por outro lado, a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhamos os devidos meios” (EN VI 1114a 10).

A relação entre a sabedoria prática com a virtude é estabelecida de modo sucinto. Pensamos que é a sabedoria prática a mais importante na vida prática, “mas nem por isso domina ela a sabedoria filosófica, isto é, a parte superior de nossa alma, assim como a arte médica não domina a saúde, mas fornece só meios de produzi-la” (EN VI 1145a 10).

Não há dúvidas de que o homem justo é gerado pela prática dos atos justos, assim como é pela prática de atos temperantes que se gera o homem temperante; e será através da ação que existe a possibilidade de alguém tornar-se bom: “Mas a maioria das pessoas não procedem assim. Refugiam-se na teoria e pensam que estão sendo filósofos e se tornarão bons dessa maneira. Nisto se portam, de certo modo, como enfermos que escutassem atentamente seus médicos, mas não fizessem nada do que estes lhe prescrevessem” (EN II 1105 b).

2.1.2 O hábito

A virtude, portanto, é de dois tipos, a saber: intelectual e moral; a primeira é produzida e ampliada pela instrução, ao passo que a virtude moral ou ética é o resultado do hábito. E, portanto, fica evidente que “nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso”. (EN II 1103a).

A virtude moral, portanto, não surge naturalmente:

Recebemos a potência para desenvolver as virtudes morais, mas a capacidade de agir de acordo com elas só pode ser adquirida pelo hábito. Ao contrário das capacidades naturais, como a visão, por exemplo – não enxergamos pelo hábito de enxergar ou por enxergar repetidas vezes – as virtudes morais só podem ser desenvolvidas pelo exercício constante, pelo hábito de exercê-las”. (BOVETO; OLIVEIRA, 2011, p.6),

Assim, Aristóteles afirma que “[...] a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome [...]” (EN II 1103 a), ou seja, para que o homem seja ético é necessário que tenha o hábito de agir de maneira ética. Contudo, como este hábito não é oferecido pela natureza, necessária se faz a educação do homem para que este possa adquiri-lo.

Aristóteles assevera que tanto o vício quanto a virtude se constituem devido às escolhas deliberadas que o agente faz ao longo de sua vida e que se tornam hábitos para este. Um hábito de agir desse modo e não de outro modo. Nas palavras de Aristóteles:

O mesmo ocorre com as virtudes: tornamo-nos temperantes abstendo-se de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção. E igualmente no que toca a coragem pois é habituando-nos a desprezar e arrostar coisas terríveis que nos tornamos bravos, e depois de nos tornarmos tais, somos mais capazes de lhes fazer frente. (EN II 1104 a 30).

Quando nasce, o homem carrega a possibilidade de tornar-se bom ou mal, de acordo com sua escolha pela virtude ou pelo vício.

Ao nascer, tudo o que há é a possibilidade de tornar-se virtuoso ou vicioso, uma capacidade de vir a ser bom ou mau. Pelo ensino e pelos exemplos os desejos são educados corretamente ou não e as ações, repetidas em uma ou outra direção, escolhidas deliberadamente, tornam-se hábito. O modo como se sente prazer e dor, com quem, por que razão, quando, com que tipo de coisas e com que intensidade são indicativos do caráter de um agente. Segue-se disso a importância ímpar da educação adequada dos desejos, pois é por ela que aprende a sentir prazer e dor com as coisas certas e do modo e intensidade corretos. (STEFANI; CARVALHO, 2016, p. 98).

O hábito, em última análise, representa a ação intencionalmente executada e que, repetida, manifesta o comportamento do sujeito.

3 A TEORIA DA AÇÃO

No Livro III, Aristóteles examina em seus três primeiros capítulos a noção de voluntário e de seu oposto, o involuntário. Para tanto, investiga através de casos mistos a condição de ser forçado e compelido, um dos sinais de ato involuntário. Logo em seguida, faz uma análise acerca da ignorância das circunstâncias particulares nas quais se desenrola a ação, entendendo-as como fatores determinantes do ato involuntário. Por fim, propõe-se a definir os atos voluntários e involuntários descartando através destas definições a tese de que por impulso ou apetite seriam involuntários.

3.1 A AÇÃO VOLUNTÁRIA

Inicialmente houveram muitas discussões acerca da terminologia utilizada pelo filósofo que, inicialmente, trouxe certa dúvida a respeito de duas perspectivas distintas. A primeira entendendo por voluntário algo que é feito de bom grado e por involuntário algo feito contra a vontade. A segunda residiria no fato que volta-se o foco precisamente à autoria da ação entendendo-se que se o agente estiver na origem da ação e ele conhecer as circunstâncias, então está cometendo-a voluntariamente, e ao contrário disso se o princípio estivesse fora dele ou houver o desconhecimento de alguma circunstância, então fá-lo-ia de forma involuntária.

Não parece haver confusão para Aristóteles: “um ato voluntário é aquele que satisfaz a conjunção de duas condições: (i) o princípio da ação está em um sentido intuitivo no agente (isto é, ele está na origem da ação) e (ii) o involuntário é ou bem o ato cujo princípio está fora do agente ou tal que o agente desconhece as circunstâncias nas quais se desenrola a ação”. (ZINGANO, 2008, p. 140). Tornando-se irrelevante nesse momento o fato de o agente ter

agido de forma contrariada ou não. O que será oportunamente analisado quando do estudo do arrependimento.

Durante a análise dos atos voluntários restou esclarecido por Aristóteles que a condição de voluntário e involuntário se aplicam às ações e não às emoções. As emoções podem ser “fracas ou violentas, claras ou turvas, contidas ou abruptas, mas não são ditas por voluntárias ou involuntárias, pois não é questão que satisfaçam as condições do ato voluntário ou involuntário” (ZINGANO, 2008, p. 141). Em última análise, podemos depreender por ação voluntária aquela ação na qual somos causa e conhecemos as circunstâncias particulares nas quais a ação ocorre.

O homem para Aristóteles é responsável por seus atos, ele escolhe agir desta ou daquela maneira. “A condição prévia para que o homem possa ser responsabilizado por seus atos é a voluntariedade dos mesmos” (SILVEIRA, 2001, p. 36). Só podemos elogiar ou censurar quem agiu de livre e espontânea vontade.

De outro lado, por exclusão, poderíamos achar o conceito de ações voluntárias como sendo o exato oposto das ações involuntárias quando se realizam sob compulsão (coerção) ou por ignorância.

Segundo Natali (2004), o modo de tratar a questão do voluntário e do involuntário em EN e EE é profundamente diferente. Na EN Aristóteles situa a autonomia do agir humano em uma teoria geral do movimento. No interior de uma teoria geral do movimento distinguem-se vários tipos de princípios e, entre estes, a ação que é em certo tipo de movimento:

Além disso existe uma estreita dependência entre o princípio e aquilo que depende dele: se o efeito se modifica, também a causa deve modificar-se (1222b29-42). Portanto o homem é, ou melhor tem em si uma causa motora da ação que é um tipo de movimento imprevisível, mutável, irregular: ele é causa e responsável das ações das quais ele é princípio (NATALI, 2004, p. 50).

Desse modo, Natali ainda afirma que: “é claro que todas aquelas ações das quais o homem é princípio e senhor podem acontecer ou não e que está em seu poder que ocorram ou não aquelas coisas, precisamente, das quais ele é senhor que sejam ou não sejam” (NATALI, 2004, p. 50).

3.2 A DELIBERAÇÃO

Para a análise estrutural da ideia de virtude (*areté*) mister se faz o exame destas em particular, e, após, o exame de justiça (*dikaiosyne*). Porém, este se mostraria insatisfatório se não dedicássemos alguma atenção ao conceito de proaíresis, o qual parece ser determinante para a esquemática aristotélica, visto que nele se concluem os capítulos da EN exclusivamente dedicados à concepção do que se chama areté:

Como verdadeira conjunção, o conceito de proaíresis (προαίρεσις) é a ligação indispensável para a formação conclusiva da arquitetura da ação voluntária, e, como tal, da virtude como disposição de ânimo tendente à realização dos fins eleitos pela reta razão através dos meios operados proaireticamente (BITTAR, 2003, p. 1036).

Adequado se mostra principiar a análise pela diferenciação entre desejo deliberado (*proaíresis*) e a deliberação (*bouleusis*)². Aquela como norte da ação, elege fins³, atingíveis ou inatingíveis, mais ou menos reprováveis, mais ou menos louváveis, de acordo ou em desacordo com a reta razão (*orthotés*). Erigidos os fins, a práxis verte-se em ato para a realização do objeto perseguido pela vontade,⁴ o que não se faz sem que se percorram transcurso intermediários até que se o atinja definitivamente: “A ação voltada para um fim, um fim entre vários, o mais fácil e o melhor, ou o fim único, vale-se de meios, e estes meios são objeto da bouleusis” (AUBENQUE, 1963, p. 106). Nas palavras de Bittar (2003, p. 1036):

A deliberação recai, portanto, sobre a área de incidência de um algo que já foi anteriormente objeto de uma escolha. A deliberação, portanto é nem opinião, nem sensibilidade, nem logismós, é opção racional acerca de meios para a realização (atualização) de fins concebidos pela vontade.

Ou seja, “a deliberação tem por objeto o que é possível e está ao alcance do agente, consistindo em um processo racional, operado pela razão prática, pelo qual se escolhe um meio, dado a um fim posto pelo desejo (*boulesis*)” (STEFANI; CARVALHO, 2016, p. 97).

² A etimologia do termo *boulesis* indica que não há decisão sem prévia deliberação, isto porque *boulesis* é um termo não apenas ético, mas também político e técnico. Sua raiz vem de *boulé*, tribunal dos anciãos, sede das deliberações. (Cf. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, 1963, p.111)

³ Neste sentido há identidade entre *proaíresis* e *órexis*. Vide Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, 1963 p.119/143.

⁴ Não se delibera a respeito de fins, mas sim a respeito de meios, bem como desejamos tudo que elegemos, mas não elegemos tudo que desejamos (EE 1226 b, 9/20)

Inicialmente devemos pressupor que se todo o tipo de fim pode ser erigido, tudo poderá em consequência ser objeto de vontade. O que não ocorre com os meios, pois estes “são compreendidos entre os possíveis e alcançáveis pelo homem, enquanto senhor de suas ações”, além de razoáveis:

Fins impossíveis de serem alcançados tem por consequência a ineficácia dos meios para atingi-los, visto dirigirem-se a um destino irrealizável. Meios e fins adequam-se pois meios justos devem conduzir proporcionalmente à realização de fins justos, não parecendo razoável que meios injustos facultem a ascensão da conduta ao padrão do mesotés (BITTAR, 2003, p. 1037).

Desse modo os domínios do vicioso e do virtuoso se esbarram no homem; o princípio da ação sendo-o do sujeito agente, resulta em escolher entre fazer e não fazer. Ao mesmo tempo em que se adornam originariamente estas ou aquelas coisas do mundo da razão como objetivos a serem atingidos, e para consecução dos mesmos se buscam meios que propiciem os fins desejados, ações, reações, omissões e inter-relações escalonam-se nos entremeios do fim teleológico.

Nesse sentido, vício e virtude se encontram na mesma condição. *Bouleusis* é portanto a deliberação que ocorrerá em torno do certo e do errado, do justo e do injusto para o alcance dos fins eleitos pelo desejo; logo, vícios e virtudes estão intimamente relacionados com esta noção. “Esta conclusão decorre até do vocábulo, pois *prà etéron aireton*, donde *pro-aíresis*, significa o que foi escolhido como objeto de uma preferência anteriormente a outros” (BITTAR, 2003, p. 1037).

Vale ainda frisar o que pode ou deve ser objeto de deliberação. Ora, se não deliberamos sobre fins e sim sobre meios, ou seja, sobre coisas que estão em nosso poder, cada um de nós delibera sobre aquilo que pode ser feito por si próprio. Deliberar “diz respeito às coisas que ocorrem nas mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão. [...] Não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios” (EN 1112 b).

3.3 A ESCOLHA DELIBERADA

“Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: a sensação, razão e desejo” (EN VI 1139a 20). A ação não é controlada pela sensação, e isto pode mostrar-se evidente nos animais que possuem sensação, mas não produzem ação. A razão aliada ao desejo determina a ação, entretanto, de modo diferente, já que a virtude moral se mostra através de uma disposição para a escolha; contudo, ela envolve o desejo por um fim e a razão descobre os meios próprios para esse fim: “A origem da ação - sua causa eficiente, não final - é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter”. (EN VI, 2; 1139a 30-35). O homem, compreendido como um autor de suas ações, traz em suas ações a união do desejo com a razão.

Aristóteles inicia seus estudos distinguindo primeiramente a escolha deliberada do desejo e, depois, da opinião, para só então chegar a escolha deliberada na reflexão que está vinculada à ação.

Aristóteles insiste que, do ponto de vista da sua ética, escolher é fundamentalmente escolher por razões, o que o leva a dar preferência ao termo *προαίρεσις*. Traduzi-lo por escolha parece assim, pouco, pois é possivelmente escolher algo sem proceder por razões, assim como me parece insuficiente decisão, pois posso decidir-me irrefletidamente à ação; vali-me da expressão escolha deliberada para pôr em realce o ato de pesar de razões desta escolha, o ato de pesar ser essencialmente deliberativo (ZINGANO, 2008, p. 160).

A virtude moral requer a escolha deliberada. O caráter de um agente “é mais propriamente apreendido não pelo que é feito, mas pela deliberação sobre como fazer; [...] Isso assegura ao domínio interno uma prerrogativa sobre o domínio externo quanto à análise sobre o valor da ação” (ZINGANO, 2008, p. 160).

A escolha deliberada, assim como a deliberação, depende do agente, refere-se ao que é possível e está ao alcance, e diz respeito aos meios e não aos fins. Contudo, a escolha implica em uma adesão à conclusão da deliberação. Assim, a diferença entre escolha deliberada e deliberação é que na primeira há a aceitação pessoal e dessa aceitação segue-se imediatamente a ação, se não houver impedimento. Por outro lado, deliberar é pesar razões, investigar a circunstância, comparar os prós e contras, chegando a um resultado, mas não é ainda escolher tal resultado. (STEFANI; CARVALHO, 2016, p. 98).

Muito se discutiu acerca da intenção, entendendo que esta funcionaria como reduto último do valor moral de uma ação, e por esta razão não poderia ser desconsiderada sob o ponto de vista da deliberação. Afinal é possível optar-se por uma ação virtuosa calcada em

uma razão não virtuosa. Aristóteles acaba por reconhecer a relevância de tal variante e entende a racionalidade prática “sobretudo como o ato de pesar razões rivais a partir de um fim posto (pela virtude moral). Isto inclui levar em consideração o ponto de vista de outras pessoas (o prudente é aquele que vê o que deve ser feito não só para si, mas também para os outros).” (ZINGANO, 2008, p. 161).

Necessária se faz, ainda, uma breve reflexão acerca dos atos súbitos, onde a ação toma todo o espaço da deliberação. Não há dúvidas, no entanto, de que estes fazem parte da virtude moral, “pois esta é uma disposição que condiciona a ação em uma direção em detrimento de seu oposto” (ZINGANO, 2008, p. 163). Esta ação, ocasionalmente, poderá revelar o caráter de um agente de forma mais eficiente do que uma ação deliberada.

As ações mistas são passíveis de elogio e censura, assim como as voluntárias. Elas são, em última instância, redutíveis as ações voluntárias, mas se configuram naquelas ações que ninguém por si mesmo escolheria agir do modo que agiu, como quando se pratica algo ruim para evitar um mal maior. (STEFANI; MOLON, 2014, p. 25).

Muito embora a ação voluntária já tenha sido objeto de estudo, necessário se faz uma análise mais aprofundada acerca das ações mistas:

Existe, no ato misto, um componente externo que força o agente à ação, que o faz agir contra a sua vontade, mas que, mesmo assim, não tira a liberdade do agente em optar, em escolher pela decisão de agir, pois a ação ainda está em suas mãos, mesmo que seja presa de um fator de coerção, de ameaça externa. (STEFANI; MOLON, 2014, p. 25).

Ações mistas, portanto, são compreendidas como aquelas em que alguém é forçado a fazer algo ou é induzido na direção de um determinado rumo para a ação, sendo que este agente, por vontade própria não escolheria tal caminho. No entanto, o agente ainda exerce alguma escolha de fazer ou não fazer algo, em razão da necessidade demandada pelas circunstâncias.

3.3.1 A relação entre meios e fins

A deliberação é sempre sobre os melhores meios de atingir um fim. Mas por que não deliberamos sobre os fins? Em razão de tratar-se de uma questão particularmente difícil do

pensamento ético de Aristóteles surgiu a necessidade de abordar de forma mais aprofundada a relação entre meios e fins proposta a partir do livro II da EN.

A questão que nos propomos resolver está presente no livro II do texto aristotélico, no qual Aristóteles apresenta uma definição da virtude ética:

A virtude é, pois, é uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste numa mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso, outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no toante as ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. (1106 b).

Aristóteles, como se sabe, associa a deliberação aos meios da ação, ao passo que o desejo estabelece os fins. No intuito de entender essa relação entre meios e fins, faz-se necessário retomar a distinção entre saber prático (saber oriundo da arte e saber oriundo da prudência) e saber teórico (ciência, intuição e sabedoria filosófica).

De acordo com o livro VI, o saber prático e o saber produtivo referem-se ao que pode ser de outra maneira, dado que participam da parte “calculativa” da alma: “Toda arte versa sobre a gênese, e praticar uma arte é considerar como é possível produzir o que é passível tanto de ser como de não ser e cujo princípio está em quem produz, e não na coisa produzida”. (VI 1140a 10). E, na sequência: “Assim, um homem que delibera retamente pode ser chamado prudente em termos gerais. Mas ninguém delibera sobre o que não pode ser de outro modo, nem sobre o que não é capaz de fazer”. (1140a 30).

Agir, portanto, é diferente de fazer algo. A exemplo podemos citar o objeto ou o fim da arte, qual seja dar a luz aquilo que não existia; que diverge da própria arte e é realizado fora de seu agente.

Diferentemente o objeto ou fim do saber prático, porém, não é diverso do agente, vez que coincide com o seu próprio desenvolvimento e aperfeiçoamento ético. É desse aperfeiçoamento ético que o agente tronar-se-á virtuoso e prudente:

Dessa caracterização sumária podemos já extrair três lições: i) tanto o saber prático quanto o saber produtivo, segundo Aristóteles, são determináveis por uma relação entre meios e fins, visto que podemos separar, ainda que de maneira não ser sempre diferente do que é; ii) no saber prático essa relação é tal que há identidade entre o meio o fim, pois o agente atua sobre si mesmo como fim da sua obra ou como objeto do seu saber; iii) Não há relação entre meios e fins no saber teórico, visto que essa atividade ou saber se faz em vista do próprio saber e, além disso, o seu objeto não pode ser transformado, por ser eterno e imutável. (PAIXÃO, 2006. p.147)

Aristóteles já havia apresentado essa distinção no início da EN: “entre os fins, uns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem” (I 1094a) acrescentando que “onde os fins são distintos das ações, os produtos são naturalmente melhores que as atividades” (1094a 5).

Assim, ao distinguir essas duas espécies de atividades, Aristóteles referia-se aos fins ou objetos das atividades produtivas ou artes. Quanto às outras, quais sejam, aquelas em que os fins são as próprias atividades, Aristóteles estava se referindo às atividades práticas.

Na atividade prática existe a relação entre meios e fins, visto que o seu objeto é passível de modificação através da atividade. Contudo, o objeto do saber prático se faz no próprio agente: tal saber possui o seu fim em si mesmo.

Os meios se relacionam com a escolha e a deliberação “deliberamos não acerca dos fins, mas acerca daquilo que conduz aos fins” (EN 1112b 10), ao passo que com os fins, se relaciona a faculdade desejante da alma, o desejo:

Além disso, o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com o meio. Por exemplo: desejamos gozar saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão saudáveis; e desejamos ser felizes, e confessamos tal desejo, mas não podemos dizer com acerto que “escolhemos” ser felizes, pois, de um modo geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão em nosso poder. (EN, III 1111b 25).

Considerando a peculiaridade das artes como atividades-meios, buscaremos as noções de oportunidade e de medida, que, segundo pensamos, devem acompanhar a escolha dos meios mais propícios para a realização perfeita do objeto ou fim da arte.

Referimos esses dois conceitos pelo fato de que ambos entram de modo incontestável na compreensão da virtude ética, assim como da arte, pois é na apreensão do momento oportuno (*kairós*) da ação (*práxis*) ou do fazer produtivo (*poíesis*) que o artista ou o homem virtuoso desenvolvem a sua atividade.

Aristóteles introduz a noção de oportunidade, nesse sentido, em 1103b:

Uma coisa, porém, deve ser assentada de antemão, e é que todo esse tratamento de assuntos de conduta se fará em linhas gerais e não de maneira precisa. Desde o princípio fizemos ver que as explicações que buscamos devem estar de acordo com os respectivos assuntos. Tal como se passa no que se refere à saúde, as questões de conduta e do que é bom para nós não têm nenhuma fixidez. Sendo essa a natureza da explicação geral, a dos casos particulares será ainda mais carente de exatidão, pois não há arte ou preceito que os abranja a todos, mas as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais apropriado à ocasião, como também sucede na arte da navegação e na medicina.

Logo após a esta comparação com as artes há a introdução do conceito de justa medida. O que nos remete ao fato de que o filósofo procurou aproximar os dois conceitos pois, além do tempo, também a posição correta da escolha em relação aos meios da arte e da virtude ética parece determinante para a compreensão dos dois domínios da ação humana. Aristóteles, assim, segue dizendo

Começamos, pois, por frisar que está na natureza dessas coisas o serem destruídas pela falta e pelo excesso, como se observa no referente à força e à saúde (pois, a fim de obter alguma luz sobre coisas imperceptíveis, devemos recorrer à evidência das coisas sensíveis). Tanto a deficiência como o excesso de exercício destroem a força; e, da mesma forma, o alimento ou a bebida que ultrapassem determinados limites, tanto para mais como para menos, destroem a saúde ao passo que, sendo tomados nas devidas proporções, a produzem, aumentam e preservam. O mesmo acontece com a temperança, a coragem e as outras virtudes, pois o homem que a tudo teme e de tudo foge, não fazendo frente a nada, torna-se um covarde, e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os prazeres e não se abstém de nenhum torna-se intemperante, enquanto o que evita todos os prazeres, como fazem os rústicos, se torna de certo modo insensível. A temperança e a coragem, pois, são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservadas pela mediania (1104a 10).

Se o agente, realiza suas ações elegendo os meios, “podemos dizer que o meio supremo de tais ocupações é ele mesmo, quer dizer, o “artista” (no caso da arte) e o prudente (no caso da práxis)” (PAIXÃO, 2006, p.155).

A significação que possui essa afirmação da existência da relação entre meio e fim nos lugares que estamos referindo se confirma através do fato de que a práxis, como já mencionado, se dá sobre o próprio homem, e não sobre outra coisa, já a produção é uma capacidade de manifestar sobre um outro ser, distinto daquele que se manifesta, e só nele alcançará os seus fins.

O “objeto” da práxis é a capacidade humana de estabelecer um fim bom e escolher o melhor modo de atingir tal fim. Esse fim é a própria práxis, a própria atuação do homem virtuoso. Nesse sentido, oportuno se faz a citação de Fernando Puente:

Essa diferença se evidencia nos resultados gerados por estas atividades: do ‘hábito produtivo acompanhado de razão’ gera-se a arte e do ‘hábito prático acompanhado de razão’ gera-se a prudência. A arte ocupa-se de produzir algo que anteriormente não era, e isto que ela produz, à diferença dos entes naturais, não possui em si mesmo o seu princípio, antes este se encontra em quem produziu a obra, ou seja, no artista. A prudência, ao contrário, não é a produção de algo externo, mas, na verdade, o atuar prudente de um homem – denominado por isso de prudente –, e este, segundo o estagirita, se manifesta na reta capacidade de decidir entre as coisas boas e más, tendo em vista uma

noção geral do bem viver. Em suma: a diferença entre produção e ação consiste em que o fim da produção, a obra, é diverso da própria produção, enquanto no caso da ação o fim já reside na própria ação e não em algo extrínseco a ela, 'pois a própria ação correta é um fim' (PUENTE, 2001, p. 253).

Aristóteles exemplifica o modo como um artista aprende a sua arte, ao afirmar que “um construtor aprende a sua arte construindo” e “citarista tocando cítara”. A arte somente se aperfeiçoará através do seu próprio exercício. Igualmente acontecerá com a virtude ética, pois é praticando a justiça que alguém torna-se justos, e assim com as demais virtudes morais.

Essa característica de ser meio para a sua própria aquisição, conservação e aperfeiçoamento é comum à poíesis e à práxis, valendo lembrar que a diferença básica da práxis reside no fato de que a sua transformação incide sobre caráter, sobre o próprio homem. O que significa dizer que o “fim” da práxis é o homem ou, mais pontualmente a sua capacidade de, como já dissemos, fixar fins excelentes e fazer escolhas oportunas e melhores para atingir aquele fim.

4 A JUSTIÇA

O ponto nevrálgico desta pesquisa culmina no legado deixado pelas lições Aristotélicas no que diz respeito à justiça. O tema “justiça” foi amplamente trabalhado por Aristóteles no Livro V da EN. Aristóteles divide a justiça em duas classes: a justiça universal e a justiça particular. Além disso, o filósofo buscou estabelecer definições referentes à justiça e à injustiça.

Durante a sua explicação, Aristóteles dispôs pontos antagônicos a fim de explicar a diferença entre o que é justiça e o que é um ato de justiça, da mesma forma que o fez definindo o que pode ser entendido como injustiça ou um ato injusto. Fez-se necessária a compreensão da expressão “meio termo” e “proporção” bem como dos aspectos da voluntariedade nos atos justos ou injustos.

Aristóteles distinguiu claramente as duas espécies por ele compreendidas como justiça distributiva e corretiva definindo quais os papéis de cada uma enquanto espécies do gênero justiça. Para esse fim acabou por traçar um paralelo com a ciência matemática onde restou demonstrado que a justiça distributiva corresponderia a uma fórmula geométrica enquanto a justiça corretiva corresponderia a uma fórmula aritmética.

A justiça, na concepção aristotélica, é compreendida como uma virtude, e por esta razão, situa-se no meio-termo (*mesotés*). Evidentemente diferenciada das demais virtudes e posicionada de forma superior, eis que é uma virtude que manifesta na aplicação da excelência moral em relação às outras pessoas, não em relação a si mesmo. Nas palavras de Aristóteles: “A justiça é a forma perfeita de excelência moral porque ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita. Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente a si mesmas como também em relação ao próximo.” (EN V 1129 b 30).

A ação justa é reconhecida pelo seu contrário, ou seja, pela ação injusta, pois, “muitas vezes o um estado é reconhecido pelo seu contrário, e não menos frequentemente os estados são reconhecidos pelos sujeitos que os manifestam” (EN V 1129 a 15).

4.1 OS ASPECTOS CONCEITUAIS DA JUSTIÇA

A fim de proceder sua análise acerca do tema justiça, Aristóteles partiu da compreensão originada pelo senso comum, que assim a definiu: Justiça é “aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo” (EN, V, 1129a 5-10). E, por injustiça “se entende a disposição que as leva [as pessoas] a agir injustamente e a desejar o que é injusto” (EN V 1129a 5).

Justiça e injustiça, portanto, são disposições de caráter, entretanto: “Justiça e injustiça parecem ser termos ambíguos, mas como os seus diferentes significados se aproximam uns dos outros, a ambiguidade escapa a atenção e não é evidente” (EN V 1129a 25). Deste modo, Aristóteles definiu que “justo é o homem respeitador da lei e probo, e o injusto é o homem sem lei e ímprobo” (EN V 1129a 30).

Ainda em relação ao homem injusto percebe-se que, geralmente, este é ganancioso, o que leva à reflexão de que deve ter algo a ver com bens, especialmente aqueles bens ligados à prosperidade e à adversidade os quais, tomados em absoluto, serão sempre bons. Contudo afirma que “o homem injusto nem sempre escolherá o maior, mas também o menor - como no caso das coisas que são más em absoluto” (EN V 1129b 5). Dessa forma pode-se depreender, que em sentido estrito, o bom pode ser encontrado naquilo que se mostra o mal menor.

Como referido anteriormente o homem justo é aquele respeitador da lei. Daí depreende-se “que os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos” (EN V 1129b 10). Isso porque foram prescritos pelo legislador e cada um deles, diz Aristóteles, é justo.

Contudo, Aristóteles refere que os justos o são em todas as disposições que tomam sobre todos os assuntos e o fazem buscando a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo do gênero. Logo, “chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem” (EN V 1129b 15).

E a lei ainda nos obriga à prática diversos atos, uns pertinentes à coragem e a covardia, outros pertinentes à temperança e a calma e todos com respeito à outras virtudes e formas de maldade, prescrevendo certos atos e condenando outros; “e a lei bem elaborada faz essa escolha retamente, enquanto às leis concebidas às pressas as fazem menos bem” (EN V 1129b 20).

Nesse sentido, Aristóteles diz ser essa forma de justiça uma virtude completa em relação ao nosso próximo. Justifica seu entendimento dizendo que aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer virtude em seus assuntos particulares, porém não em relação aos demais.

Quem governa possui relação com os outros e é pertencente a uma sociedade. Por essa razão compreende que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o bem do outro visto que se relaciona com o próximo, fazendo o que é vantajoso ao outro, seja ele um governante ou um governado.

Nesse sentido, “a justiça não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira” (EN V 1130a 10), assim também o seu contrário (a injustiça) não é parte do vício, mas o vício inteiro.

A teoria da Justiça em Aristóteles é, sem dúvida alguma, produto do envolver de suas concepções acerca da realidade, revelando-se os influxos axiológicos, filosóficos e sociais que lançaram profundas marcas, trazendo contribuições e firmando problemáticas. Certo é, que o problema justiça é uma questão de caráter ético.

Para o filósofo, a *polis* é a esfera do todo no qual está inserido o indivíduo como parte, sendo, por natureza, o espaço de realização da racionalidade humana. A sociabilidade é característica inerente à sua natureza na medida em que é dotado de um fim particular e este fim único a cada ser racional se assemelha a razão da própria existência do coletivo.

A comunicação é o sistema racional fundante da convivência. Para que homens possam repartir um mesmo espaço social, necessário se faz que dividam um mesmo sistema de signos que lhes propicie a comunicação e a equivalência dos meios de relacionamento para que conjuntamente definam os chamados valores sociais. Os quais deverão ser resguardados e protegidos a fim de assegurar preservação do homem enquanto indivíduo e ser social. “O *lógos* é, assim, a articulação que consente o fazer persuasivo, emotivo, deliberativo, apelativo, eletivo em sociedade, de modo que um sistema de signos linguísticos possa ser comungado pela comunidade em que se insere o ser racional em convívio social”. (BITTAR, 2003, p. 1045).

Neste sentido, pode-se afirmar que à esfera da “sociabilidade corresponde propriamente uma virtude que lhe é característica, assim compreendida como justiça total, como sendo aquela virtude completa, total e abrangente frente aos seus reflexos na esfera social”. (BITTAR, 2010, p.130).

Para a teoria Aristotélica “na mais ampla acepção da justiça deverá haver equivalência entre legalidade e sociabilidade”. (BITTAR, 2010, p.130). Sociedade e lei devem se encontrar em um denominador comum, qual seja, a necessidade de regulamentação da vida humana em sociedade, em interação, de modo que as múltiplas formas de comportamentos individuais deverão interagir harmonicamente: “A lei é, aqui, a razão humana atuando para a sobrevivência do espaço social” (BITTAR, 2003, p. 1045).

4.1.1 Da correlação e distinção entre virtude e justiça

Diante dos conceitos pertinentes à justiça, dentre eles a injustiça, o justo e o ato justo, é preciso que percebamos que, de alguma forma, vê-se descoberta a diferença entre a virtude e a justiça.

A fim de esclarecer, Aristóteles afirma “o que dissemos põe a descoberto a diferença entre a virtude e justiça neste sentido: são elas a mesma coisa, mas não o é a sua essência” (EN V 1130a 10). Sendo possível distingui-las quanto ao seu propósito pois “aquilo que, em relação ao nosso próximo, é justiça, como uma determinada disposição de caráter e em si mesmo, é virtude” (EN V 1130a 10). O objeto de investigação de Aristóteles é a justiça enquanto parte da virtude.

Segundo Aristóteles, o homem que age mal não é necessariamente ganancioso “que tal coisa existe, é indicado pelo fato de que o homem que mostra em seus atos as formas de maldade, age realmente mal, porém não gananciosamente” (EN V 1130a 15). De outro lado, o ganancioso certamente demonstra uma certa linhagem de maldade, pela qual o censuramos como injusto.

Outra espécie de injustiça compreendida pelo filósofo é aquela que é parte do que é injusto no sentido amplo, ou seja contrário à lei. Aristóteles afirma de forma categórica que “todos os atos injustos são invariavelmente atribuídos a alguma espécie particular de maldade” (EN V 1130a 30).

Decorrente desta afirmação a compreensão de que além da injustiça em sentido lato, existe uma injustiça “particular” que participa do nome e da natureza da primeira, vez que sua definição se inclui no gênero. Com efeito, o resultado de ambas consiste numa relação para com o outro, mas uma delas é ligada ao dinheiro, a honra ou à segurança - ou aquilo que

inclui todas essas coisas, e seu motivo fixa-se no prazer proporcionado pelo lucro, enquanto a outra refere-se a todos os objetos com os quais se relaciona o homem bom. Não obstante,

por mais generalizante que possa ser o termo Justiça Total ou Integral, este é um legado direto da filosofia platônica sobre a filosofia aristotélica, que através de seu estudo não exaure a temática da justiça e, antes de se esterilizar um campo de referência definicional, se pode destacar uma nova esfera de relações em que se releva a participação dos homens individualizadamente na dialética existencial em sociedade, a saber, a da justiça particular (BITTAR, 2003, p. 1046).

Segundo o filósofo, é possível detectar a justiça enquanto virtude particular e não genérica pelo fato de se manifestar dirigida a sujeitos determinados no convívio social, e não mais a um conjunto de indivíduos, logo, particular. Trata-se de um outro sentido pelo fato de que se ressalta nas relações, sejam elas voluntárias ou involuntárias, agregadas por duas partes determinadas. A justiça ou injustiça aqui são fatos que se relacionam exclusivamente a dois sujeitos retirados do todo social. Daqui destacam-se as duas espécies de justiça particular: a justiça distributiva e a justiça corretiva.

A justiça distributiva é entendida como parte da justiça particular por relevar apenas o relacionamento entre dois sujeitos particularizados. Realiza-se de forma vertical e envolve duas partes diferentes na relação, uma vez que uma delas se encontra à outra subalterna.

A justiça distributiva é também chamada de geométrica, onde através da geometricidade da distribuição acaba por tratar de forma igual os iguais e desigual os desiguais, “a partir de um parâmetro referencial de recorrência eleito arbitrariamente a partir da teleologia política vigente no meio social” (BITTAR, 2010, p.145).

Assim, da justiça particular e do que é justo no sentido correspondente podemos referir pelo menos duas espécies: a justiça distributiva, ocorrente em distribuição das honras, de dinheiros e demais coisas que possam ser divididas entre aqueles que tem parte na constituição e a justiça corretiva, cuja finalidade primeira é a de desempenhar um papel corretivo nas transações entre os particulares.

A justiça corretiva, estudada em V 4, trata não da desagregação, mas sim da restauração da igualdade entre pessoas quando uma prejudicou a outra. Em ocasiões como esta, o valor da pessoa envolvida não importa: : “Não faz diferença alguma que um homem bom tenha defraudado um homem mau ou vice-versa, nem se foi um homem bom ou homem mau que cometeu adultério; a lei considera apenas o caráter distintivo de delito e trata as partes como iguais, se uma comete e a outra sofre injustiça, se uma é autora e a outra é vítima do delito” (1131 a 1).

Quando uma pessoa lesou a outra, nasce uma desigualdade entre elas, e a justiça corretiva procura restabelecer a igualdade retirando o “ganho” do perpetrante (ou o fungível equivalente) e devolvendo-o à vítima. “Aqui o caso de igualdade não é geométrico, mas o que Aristóteles chama (seguindo a terminologia matemática de seu tempo) de igualdade “aritmética”, ou igualdade da diferença entre a posição da vítima posteriormente à correção e sua posição anteriormente em relação a ela é igual à diferença entre a posição do perpetrante antes e depois da correção” (KRAUT, 2009, p.175).

4.2 O meio-termo

Aristóteles se esforça em alinhar sua teoria da justiça com a doutrina da mediania. Imprescindível lembrar que esta última possui duas partes: localização, de acordo com a qual cada virtude está, em algum sentido, “entre” dois vícios, um por excesso e outro por deficiência, e intermediariedade, onde a ação virtuosa é, em algum sentido, “intermediária” entre as ações que expressam aqueles vícios.

Eis o que ele afirma sobre justiça e intermediariedade: “Temos, pois, definido o justo e o injusto. Após distingui-los assim um do outro, é evidente que a ação justa é intermediária entre o agir injustamente e o ser vítima de injustiça; pois um deles é ter demais e o outro é ter demasiado pouco” (V 5 1133b 30). Essa afirmação traz surpresa em razão de Aristóteles ter definido a ação justa entre um agir injustamente e ser injustamente tratado. Isso porque inicialmente pensaríamos que a ação justa seria o meio termo entre dois conjuntos de ações que não são justas.

Parte-se do pressuposto de que em “toda a espécie de ação onde há o mais e o menos também há o igual” (EN V 1131a 10). O injusto é faccioso, parcial e o justo é equânime, e, como o igual é um ponto intermediário, o justo será o exato meio-termo. Deve-se observar que “o justo, por conseguinte, deverá ser ao mesmo tempo intermediário, igual e relativo (isto é para certas pessoas)” (EN V 1131a 15). E o intermediário deverá se dar entre certas coisas, que serão respectivamente maiores e menores ao passo que o igual envolverá duas coisas e o justo envolve pelo menos quatro termos, “porquanto duas são as pessoas para quem ele é de fato justo, e duas são as coisas em que se manifesta - os objetos distribuídos”. (EN V 1131a 15).

A mesma igualdade será observada entre as coisas e as pessoas; pois a mesma relação que existe entre as coisas existirá também entre as pessoas: “se não são iguais, não receberão coisas iguais” (EN V 1131a 20).

Contudo, difícil é a tarefa de resignação a ser exercidas por aqueles que se encontram em situação igual e recebem em desigualdade ou entre aqueles que estão em desigualdade e recebem de forma igual. Fato este que acaba por gerar disputas e queixas.

Esta proporção aferida no recebimento de uns e de outros respeitará critérios pertinentes ao mérito de cada um, pois todos admitem que a distribuição justa deve concordar com o mérito num sentido qualquer. Valendo lembrar que o mérito irá variar a partir de sua origem no que tange à sua espécie. A exemplo, será mérito para os democratas a condição de homem livre, para os aristocratas a excelência e para os oligárquicos a nobreza por nascimento.

Para Aristóteles, o justo também envolve pelo menos quatro partes e a razão entre duas delas é a mesma que entre os outros dois, visto que há uma diferença semelhante entre as pessoas e entre as coisas. O justo na distribuição, o qual é verificado pela relação entre as variantes, nada mais é do que uma espécie de justo que é intermediária, sendo “injusto o que viola esta proporção, porque o proporcional é intermediário e o justo é proporcional” (EN V 1131b 10). Essa é uma das espécies de justiça:

Eis aí, pois, o que é justo: o proporcional; e o injusto é o que viola a proporção. Desse modo um dos termos torna-se grande demais e o outro demasiado pequeno, como realmente acontece na prática; porque o homem que age injustamente tem excesso e o que é injustamente tratado tem demasiado pouco do que é bom. (EN V 1131a 20).

A outra espécie é a corretiva, que se origina em relação às negociações voluntárias e involuntárias. Diferentemente da primeira espécie do justo, tratada anteriormente, esta forma possui um caráter distinto. Naquela o critério se dava em relação a proporcionalidade na razão em que guardam os méritos de uns e de outros. Aqui, nas transações entre um homem e outro, está-se diante de uma espécie de igualdade, e em relação a injustiça, uma espécie de desigualdade.

Tal desigualdade ocorre não de acordo com essa espécie de proporção, mas de acordo com uma proporção aritmética onde não será relevante que um homem mau tenha defraudado um homem bom ou vice-versa, nem tampouco se o assassinato foi cometido por um homem bom ou mau: “A lei considera apenas o caráter distintivo do delito e trata as partes como

iguais, se uma comete e a outra sofre injustiça, se uma é autora e a outra é vítima do delito” (EN V 1132a 5).

4.3 A Equidade

A fim de complementar o capítulo da justiça importante se faz uma breve exploração do tema da equidade, o qual fora abordado de forma sucinta porém por Aristóteles na EN. Para o filósofo a equidade é um fenômeno necessário para que a justiça fosse aplicada da melhor forma. Trata-se, em última análise de uma adaptação da lei abstrata ao fato concreto que está “sob *judice*”.

Como uma das características da lei é a generalidade ou universalidade, impossível a previsão de todas as peculiaridades das situações cotidianas, devendo o juiz através da interpretação, no exercício de suas funções agir como o legislador agiria na previsão de tais situações.

Embora já tenhamos conceituado a justiça e seus elementos essenciais, resta a pergunta: Por que precisamos dela? Qual a sua relação com a lei? A Lei é anterior a justiça ou vice-versa? Por que uma sociedade regulada pela lei e norteada pela justiça ainda necessitaria de um terceiro elemento, a equidade? O que de fato é equidade?

No Livro V, Aristóteles fornece um quadro explicativo sobre esses temas que, por sua universalidade, acabam por ultrapassar os limites históricos e geográficos em relação aos quais foram descritos, razão pela qual chegaram até nós, acreditamos, com o mesmo potencial de esclarecimento.

Em assuntos éticos, Aristóteles considera natural adotar um procedimento distinto daquele adotado naquelas ciências cujas proposições não admitem exceções, por conterem verdades necessárias, cuja evidência axiomática permite extrair conclusões por demonstração estrita. No campo prático, pelo contrário, precisamos nos contentar com aproximações e aceitar que os enunciados envolvidos devem ser entendidos, na medida em que forem verdadeiros, como possuindo a verdade na maioria das vezes. Por isso, parte Aristóteles de uma definição de justiça decorrente da opinião comum (PASSOS, 2009, p.46).

No senso comum “Todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo” (EN V 1129 a 5). Desse conceito, de aparência simples podemos depreender diversas

conclusões, a saber: i) a justiça, assim como as demais virtudes de caráter (coragem, temperança, liberalidade, etc) é uma disposição e não uma capacidade. Afinal aquele que possui mera capacidade poderá escolher por fazer ou não aquilo de que é capaz. Já o justo, diferentemente do capaz, jamais escolherá entre ser ou não ser justo. Valendo lembrar que para ser justo é preciso de disposição, aquela que encontra-se enraizada na alma de quem a possui e é manifestada constantemente através do hábito, diferentemente de inclinação; ii) é pela justiça que se age justamente, significa dizer que para ser considerada justa uma ação é preciso que ela tenha sido realizada pela disposição de ser justo; iii) quem possui a disposição para a justiça deseja naturalmente o que é justamente desejável e nunca a cobiça, para si ou para outrem, o que ultrapassa o direito de cada um, fato este que confirma a tese de que a justiça enquanto virtude de caráter, jamais poderá ser definida exclusivamente pela exteriorização da ação.

É possível, no entanto, que possa existir no homem duas disposições que atendam à mesma definição de justiça e às mesmas características acima descritas. Por essa razão, aplicamos a ambas o nome “justiça”, contudo é preciso saber distingui-las e ver como se relacionam, se esse for o caso.

Não há dúvidas em relação a existência e legitimidade da justiça legal, isto é, daquilo que é justo segundo as leis instituídas pelos homens pertencentes a cada *Polis*. Trata-se de fato incontestável depreendido pela experiência. Porém necessário perguntar: é possível que exista justiça independentemente de leis? Quer dizer aquela justiça que possa ser praticada independentemente da existência de qualquer previsão legal anterior. Casos ainda não abarcados pela lei.

Em um trecho da *Política*, onde é afirmado que o primeiro homem a criar o Estado (e com ele as leis) foi o maior benfeitor da humanidade, e que o homem sem leis é o pior de todos os animais. Contestar tal possibilidade, com base apenas em que, para Aristóteles, o homem é um animal político, seria uma objeção improcedente, pois ser animal político não significa ser dotado de leis instituídas, caso contrário, não diria Aristóteles que as abelhas são animais políticos, sendo óbvio que não possuem leis instituídas. O adjetivo “político” aplicado refere-se à possibilidade (não à efetividade) de viver em comunidade e (no caso do homem) em um Estado, tendo leis positivas, pois, como evidenciou a precedente nota, ter um instinto social não leva por si só ao Estado, sendo, para tanto, necessária a iniciativa de instituí-lo, que pode ser, por suposição, bem ou mal sucedida. Seja como for, nas lacunas da lei ou numa suposta condição onde a coexistência humana se daria ainda sem a justiça legal, existiria alguma maneira de ser justo e agir justamente? (PASSOS, 2009, p.47)

Já em EN 1130a 16, o filósofo assume categoricamente a possibilidade da existência de uma justiça extralegal, contudo, ressalva que esta necessita da aprovação da polis, pois sua existência não é evidente e poderá ser recusada por muitos.

A justiça, enquanto virtude particular, nada mais é que uma virtude entre outras, ou seja, uma virtude de caráter ou ética entre outras virtudes de caráter. Ela refere-se à posse dos bens que constituem a honra, a segurança e a riqueza. Ter mais desses bens ou menos dos males correspondentes do que a exata medida é ser culpado de injustiça ou, pelo menos, ser injustamente favorecido. E ter menos destes bens ou mais dos males correspondentes é ser vítima de injustiça. Ter cada um aquilo que é exatamente igual ao que lhe cabe configura uma situação de justiça. Trata-se, portanto, de uma situação de igualdade na relação com o outro. Mas, tal igualdade não pode ser tomada em sentido absoluto. Com efeito, na relação entre partes desiguais, a distribuição de bens seria, em sentido preciso, desigual, se os bens fossem igualmente distribuídos (PASSOS, 2009, p.48).

Situações estas já exploradas nos pontos pertinentes a proporção e igualdade supra explicitados quando falamos da justiça corretiva e distributiva. Trata-se de ocasiões em que o juiz, uma vez impedido de lidar com quantidade ou, mesmo impedido de lidar com equivalências estritamente matemáticas, quando isso é impossível, busca, por assim dizer, uma proporção aritmética entre as partes envolvidas em conflito, tomando uma decisão capaz de estabelecer um Estado de coisas satisfatoriamente equivalentes ao Estado de coisas existentes, anteriores à alteração produzida pela injustiça.

Uma vez que já tenhamos conseguido compreender as diferenças e semelhanças da justiça legal e particular, resta saber se e como elas se relacionam. Ora, vimos que a justiça particular é uma virtude de caráter que define ou redefine o meio-termo entre a injustiça que consiste em ter de mais e a injustiça que consiste em ter de menos. Esse meio-termo, portanto, consistiria em uma igualdade.

Ao contemplarmos tudo aquilo que converge ou torna bela a existência humana podemos perguntar quantas delas poderíamos desfrutar, no mesmo grau em que isso é possível numa sociedade regulada pela lei, se esta jamais houvesse sido instituída. Tal raciocínio, por menor que seja, revela que a lei não se mostra apenas útil, mas um valor imprescindível capaz de impedir que a vida se torne um estado pleno de desarmonia.

A lei é tanto mais perfeita quanto mais é capaz de garantir a satisfação das necessidades de ordem e segurança, garantindo sobrevivência e tranquilidade. Mas sua mais nobre peculiaridade está em criar condições para uma existência realmente feliz, onde haja espaço para a realização do homem, nas artes, na ciência, na filosofia, nos esportes, nos lazeres e em tudo mais onde um potencial seja atualizado, preenchendo a vida com o mais

completo e genuíno contentamento. Mas as leis não podem atingir esse grau de perfeição, se perderem de vista a sua meta natural, que é seu paradigma e seu critério: a justiça. (PASSOS, 2009, p.53).

Acreditamos na tese de que as leis existem em função da justiça porém considerando que o homem está sujeito ao erro, é possível que ele venha a falhar também na construção da lei. Estabelecendo assim uma lei que ao final não venha a atender a finalidade de realizar a justiça, o que possibilitaria a existência de leis injustas.

Certo é que umas cumprem bem seu papel, outras nem tanto. O que nos remete a conclusão de que existem graus de perfeição nas leis, o que nos permite compará-las e até mesmo aperfeiçoá-las, se necessário se fizer.

Para Aristóteles, tal aperfeiçoamento consiste em adequar a nova legislação a um grau de justiça superior ao contido no texto anterior. Podemos, nesse ponto, levantar a seguinte questão: é realizável aperfeiçoar uma lei de modo que ela coincida totalmente com a justiça, naquilo a que tal lei se refere, não havendo, assim, possibilidade nem necessidade de mais aperfeiçoamento? Simplificando, é possível que exista uma lei perfeita? Pensamos que não. Vez que as leis trazem consigo uma balizamento inerente a sua própria natureza, que traduz-se na universalidade de sua formulação.

A espécie de universalidade própria das leis estabelecidas pelos legisladores inclui uma previsão do contingente. Ora, o contingente diz respeito ao possível e não ao necessário. Quando se fala em previsibilidade da lei ou que tal e tal coisa está prevista na lei, tal previsão nada mais é que uma antecipação de possibilidades e não daquilo que será o caso inexoravelmente. Mas, se é assim, então algo pode ocorrer fora das possibilidades cogitadas, como comprova a experiência da prática jurídica. (PASSOS, 2009, p.53).

Ora, diante da dinamicidade da vida cotidiana das necessidades que muitas vezes mostram-se urgentes não mostra-se viável que se espere pelo aperfeiçoamento da lei à revelia do “bem maior” que está aguardando pela manifestação da justiça. A própria universalidade da lei, característica inafastável desta lhe confere um grau de imperfeição que nos parece intrínseco, pois é impossível a previsibilidade de todos os casos particulares e, especialmente em todos os seus aspectos circunstanciais.

Entendemos que sanar essa dificuldade não pode, portanto, caber exclusivamente ao legislador. Esta sensível tarefa deverá ser exercida por quem lida com o particular, ou seja, o juiz. Daí decorre a importância do princípio de equidade, no qual poderá ser aplicado pelo

juiz a correção da imperfeição da lei em certos casos onde ele julgue que tal instrumento seria adequado.

A equidade é uma disposição de ânimo voltada para a realização de uma espécie de justiça não necessita da justiça legal, indicando a equidade como um dos caminhos possíveis para a correção de falhas e omissões da justiça legal.

Considerando que o juiz também precisa elaborar suas decisões sobre casos particulares e não poderá ele ser equitativo do mesmo modo que um homem qualquer em seu cotidiano, deverá ele, o juiz, considerar o caso particular que está sob judice, dentro da universalidade estabelecida pela lei, ou seja, ele reconhecerá primeiramente as determinações legais que poderão, ou não, incluir, em suas previsões, o caso presente. Sendo portanto a lei, sua principal ferramenta na realização da justiça.

Porém ao constatar a impossibilidade da aplicação da lei diante do caso, poderá o juiz recorrer à equidade, devido ao seu potencial corretivo relacionado à realização da justiça. Mas, vale lembrar que o juiz a corrigirá apenas enquanto mediador que estará no caso concreto investido de poder público instituído. O objeto da correção do juiz é a própria lei. E tal correção consiste não em uma alteração, mas em um preenchimento do espaço deixado pela omissão da lei.

De certa forma, o juiz, acaba por legislar, mas só para o caso particular, pois procede tal como procederia o legislador se estivesse ciente da possibilidade concretizada pelo caso, porém a redação de sua decisão não terá alcance universal, mesmo que se converta em jurisprudência, só valerá para as partes envolvidas (particulares).

Entendemos a equidade aplicada pelo juiz algo superior à justiça legal, visto que foi capaz de realizar a justiça nos casos que a lei não contemplou. Porém, o que tornará a equidade superior a uma espécie de justiça (justiça legal) é o fato de ter sido justa, enquanto a lei (que proporciona a justiça legal) ou não pôde ser justa, ou não foi tão justa quanto a equidade, portanto a justiça absoluta, isto é, aquela justiça sem por menores, é superior à própria equidade, pois na justiça está sua razão de ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo inicial desta pesquisa era investigar se o conceito de justiça, na teoria jurídica brasileira, espelha ainda hoje os conceitos de justiça e de virtude tal como foram abordados por Aristóteles. Segundo Aristóteles, justiça é “aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo” (EN V 1129a 5-10). A justiça, em certo sentido, não é apenas mais uma das virtudes particulares, mas é a virtude completa: “a justiça não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira”. É uma virtude completa “porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo” (EN V 1129b 30). Através da compreensão da mediedade ou do meio-termo como critério basilar da justiça podemos perceber a necessidade de entender as desigualdades existentes.

A justiça é o tema central do Livro V da EN e, para compreendê-lo, deparamo-nos com a necessidade de estudar outros conceitos e definições correlacionados, que mostraram-se nevrálgicos para a compreensão da teoria ética da justiça, como a definição de felicidade e o modo como se pode alcançá-la, segundo a teoria aristotélica expressa na EN.

A felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude. Acreditamos que para atingir a felicidade é preciso que aprendamos a articular as virtudes, sejam elas intelectuais ou práticas, através do exercício do meio termo entre o excesso e a falta. É preciso querer o bem para, então, atingirmos o fim almejado através dos meios corretos.

Considerando que virtudes se relacionam com ações e emoções e se prazer e dor são fiéis companheiros de toda a emoção e igualmente de toda a ação relacionar-se-á de forma invariável com prazeres e dores.

Aristóteles afirma que as virtudes são provenientes do hábito de praticá-las, do exercício, da prática e da correção. As virtudes não são, portanto, inatas, mas adquiridas ao longo da vida. Assim, é imprescindível para a formação de um caráter virtuoso, uma boa educação e bons exemplos a serem seguidos, aprendendo a sentir prazer e dor com as coisas corretas, como se deve, com quem ou com que se deve, do modo como se deve, na intensidade com que se deve.

Trazemos de nascença certas tendências que podem contribuir ou prejudicar a aquisição das virtudes, como ocorre com a timidez. Porém, o caráter provém das ações, que por hábito serão repetidas. As ações, assim como as virtudes, poderão igualmente ser facilitadas ou dificultadas pelas tendências naturais de cada um de nós.

Vale lembrar que os hábitos também possuem caráter dinâmico e por essa razão podem ser aperfeiçoados através da interferência das virtudes intelectuais que operarão no interior do agente através da prudência. A prudência aliada a prática promoverá o aperfeiçoamento do agente.

Saber escolher, ou escolher bem implica em aliar nossos desejos a nossa razão, evitando-se o excesso ou a falta, tendo por referência o modo de agir do prudente. Certo é, que tanto o excesso quanto a falta são devastadores na formação do indivíduo e, por consequência, da coletividade. Segundo Aristóteles, escolher não é, definitivamente, uma tarefa fácil. Trata-se de um exercício que necessita de muita sabedoria para que seja realizado na medida perfeita. A sabedoria divide-se em intelectual e prática; quando unidas refletem a perfeita adequação dos prazeres e dores aos fins corretos.

Em face da abordagem explorada nesta sucinta análise acerca dos preceitos relacionados à justiça e às virtudes verifica-se que é preciso que se tenha uma consciência coletiva que torne os meios para buscar nossos objetivos uma escolha não só correta e inteligente mas também e principalmente uma escolha solidária, generosa e prospectiva, características estas que verificamos no homem considerado justo, na medida em que este não busca apenas o seu bem estar, mas também o bem estar do próximo. Por fim, a ética aristotélica é muito mais, sob nosso ponto de vista, do que uma teoria. Trata-se de um referencial basilar acerca da compreensão do comportamento humano sob critérios individuais e coletivos que, com toda a certeza, são capazes de contribuir praticamente para a construção de um mundo mais tolerante, harmonioso e justo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *A Política*. Coleção: Obras do Pensamento Universal Tradução: Nestor Silveira Chaves. 1ª edição. Editora Escala: São Paulo, s/d.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília. Editora Universidade de Brasília: Brasília, 1992.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*/ Richard Kraut e colaboradores tradução de Alfredo Storc. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. Editora Abril Cultural: São Paulo, 1973.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. 2ª edição. São Paulo, 2008.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Curso de filosofia do direito*. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

BITTENCOURT, C. R. *Tratado de Direito Penal: parte geral*, vol. 1. 11a ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

BITTENCOURT, C. R. *Tratado de Direito Penal*. Parte Geral 1. 15ª Edição. São Paulo: Editora Saraiva, 2010.

BOVETO, L.; OLIVEIRA, T. *Tomás de Aquino: o hábito como qualidade que determina a ação*. Seminário de pesquisa PPE, Universidade Estadual de Maringá, 2011. Disponível em http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario_ppe_2011/pdf/1/013.pdf.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA BRASILEIRA, 12ª ed. Editora: Livraria do advogado. 2005.

HARDIE, W.F.R. O bem final na ética de Aristóteles. In: ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

IRWIN. T. H. A ética como uma ciencia inexata. As ambições de Aristóteles para a teoria moral. *Revista Analytica* Vol 1 nº 3, 1996.

MELLO, C. A. B. de. *Curso de Direito Administrativo*. 32ª edição. Editora Malheiros. São Paulo. 2015.

MEYRELLES. H. L. et al. *Direito administrativo brasileiro*. 41ª edição. São Paulo, Editora: Malheiros, São Paulo 2015.

NATALI, C. “Por que Aristóteles escreveu o Livro III da EN?”. *Revista Analytica*. vol 8 número 2 .2004. pg 49-50.

- PAIXÃO, M. A relação entre meios e fins na compreensão Aristotélica da Virtude Ética - Um ensaio sobre a questão da justa medida na Ética Aristotélica. *Revista de E. F. e H. da Antigüidade*, Cps/Bsb, no 22/23, jul. 2006
- PASSOS, J. R. C. *Justiça e Equidade em Aristóteles*. UNISUAM - Centro Universitário Augusto Mota, 2009.
- PRADO, L. R. *Direito Penal*. Parte Geral. 2ª Edição. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2008.
- PUENTE, F. R. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2001.
- RAPP, C. O que é virtude natural? (EN VI, 13). *Analytica*, n.8, v.2, 2004, p.115-134.
- SANTANA, S. P. de. *A Culpa Temerária*: contributo para uma construção no direito penal brasileiro. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.
- SILVEIRA, D. C. *Os sentidos da Justiça em Aristóteles*. 1ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001
- STEFANI, J.; CARVALHO, W. S. Uma investigação sobre o caráter (*Éthos*) e as virtudes morais na *Ética Nicomachea*. *Hypnos*, v.36, 2016, p.93 a 110.
- STEFANI, J. Conhecimento e Argumentação em Aristóteles, *Hypnos*, n.31, 2013, p.199-218.
- STEFANI, J.; MOLON, M. A. A responsabilidade moral em Aristóteles. *Controvérsia*. 2014. v.10, n.01, p. 20-34.
- WARAT, L. A. *Introdução Geral ao Direito: Epistemologia Jurídica da Modernidade*, vol. II. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.
- ZILLIG, R. O fim com vistas ao qual um homem escolhe viver (Ética Eudêmia I 5, 1215b15-16a10). *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 2, p.357-371, outubro, 2013.
- ZINGANO, M. A. Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles. *Analytica*. Volume 1. Número 2. 1994.
- ZINGANO, M. A. *Ethica Nocomachea I 13 - III 8*. Tratado da Virtude Moral. 1ª edição. São Paulo. Odysseus Editora Ltda. 2008.