

O Devido como Garantidor da Excelência: Análises a partir do Livro V da *Ethica Nicomachea*

Felipe Alves DA SILVA¹

Resumo

O presente trabalho tem por finalidade analisar, a partir do livro V da obra *Ethica Nicomachea*, se a justiça poderia ser tomada como um meio que irá auxiliar os cidadãos a desenvolver plenamente as suas virtudes. Buscar-se-á fundamentar que é através da justiça que os bons cidadãos seriam formados, bem como o bom caráter seria cultivado. Analisar-se-á, também, ainda que minimamente, o que Aristóteles entende de fato por justiça, de que o justo seria dar a cada um o que lhe é devido, o que merece, haja vista que essa afirmação traz consigo um peso muito grande, pois nos faz indagar sobre o que seria o devido de cada indivíduo, bem como quais seriam as bases relevantes do mérito. Isto é, se o justo é dar a cada um o que lhe é devido, cabe a nós nos perguntarmos de que forma e critério seria usado na distribuição. De certa forma, ao raciocinarmos sobre justiça e direitos, conseqüentemente temos de raciocinar sobre a finalidade, o objetivo, o telos das atividades que circundam a vida social na Pólis. Buscar-se-á discutir sobre os temas apresentados, porém não se tem por finalidade propor medidas para pôr um fim na discussão.

Palavras-Chave: Aristóteles, Ética, Justiça, Devido, Distribuição.

The Due As Guarantee Of Excellence: Analysis From *Nicomachean Ethics* Book V

Abstract

This study aims to analyze, from the book V of the work of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, if righteousness could be taken as a means that will help citizens to fully develop their virtues. Will seek to support-that is through justice that the good citizens would be formed and good character would be cultivated. Analyze it will also, even minimally, what Aristotle meant actually for justice, that the fair would be to give every man his due, what you deserve, given that this statement carries much weight great because it makes us wonder about what would be the due of each individual as well as what would be the relevant merit bases. That is, if the fair is to give every man his due, it behooves us to ask ourselves how and criteria would be used in the distribution. In a way, the reason on justice and rights, therefore we have to think about the purpose, the goal, the telos of the activities surrounding the social life in the Polis. Search up will discuss the themes presented but are not aims to propose measures to put an end to the discussion.

Key Words: Aristotle, Justice, Ethic, Due, Distribution.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM).
E-mail: felipealves_silva@yahoo.com

Introdução

A *Ethica Nicomachea* consiste em uma das maiores obras de Aristóteles, e se mostra como de grande valia no que se refere ao estudo da ética e da moralidade. Ora, em se tratando de ética, por conseguinte trata-se do modo como devemos nos portar ou agir dentro de determinado contexto social. Dentro dessa perspectiva, não há como tratar das relações sociais sem que se toque na questão da justiça, e é justamente esse ponto, isto é, da aplicação da justiça que tentaremos abordar na ocasião.

Analisar-se-á, assim, ainda que minimamente, o que Aristóteles entende de fato por justiça, ou seja, de que o justo seria dar a cada um o que lhe é devido, o que merece, e as repercussões práticas que isso acarreta, haja vista que essa afirmação traz consigo um peso muito grande, pois nos faz indagar sobre o que seria o devido de cada indivíduo, bem como quais seriam as bases relevantes do mérito. Isto é, se o justo é dar a cada um o que lhe é devido, cabe a nós nos perguntarmos de que forma e qual critério seria usado na distribuição dos bens na *Pólis*, por exemplo.

Usando os conceitos empregados no campo da matemática, Aristóteles busca descrever a justiça em termos de proporção e igualdade. Deve-se tratar todos os indivíduos de forma justa, de forma que a distribuição de bens seja realizada em sua proporção correta, nem muito nem pouco, mas deve-se chegar a um meio termo, a uma mediania. Entretanto, em outro sentido a justiça é tomada de forma diferente, isto é, como algo para o qual todos devem se voltar. Justiça é tanto uma virtude individual quanto social. Refere-se às ações dos indivíduos nas suas relações uns com os outros e tem a ver com elaboração das leis e do sistema atribuição de recompensas ou punições.

Um aspecto importante que vale salientar na discussão sobre a justiça é a questão da distribuição adequada da riqueza entre os cidadãos. Ora, para Aristóteles, bens materiais não devem ser tomados como um fim em si mesmo, mas tão-somente como um meio para se atingir certa finalidade. Ainda assim, não deixa de ser um meio importante, pois sem esses bens externos a realização completa do sujeito não seria possível. Assim sendo, a cidade justa buscará distribuir a riqueza de forma que auxilie os cidadãos a aproximar-se da vida boa, da vida que vale a pena ser vivida, fazendo com

que todos atinjam a felicidade. Levando em conta as diferenças individuais, a justa distribuição será baseada no mérito e na necessidade, pois tratar os desiguais de forma igualitária consistiria nas formas mais flagrantes de desigualdade.

Isto posto, cumpre ressaltar que o presente trabalho tem por finalidade primordial buscar, a partir do livro V da obra *Ethica Nicomachea*, se a justiça poderia ser tomada como um meio que irá auxiliar os cidadãos a desenvolver de forma plena as suas virtudes e finalidades. Buscar-se-á fundamentar que é através dela que os bons cidadãos seriam formados, bem como o bom caráter seria cultivado. De certa forma, ao raciocinarmos sobre justiça e direitos, conseqüentemente temos de raciocinar sobre a finalidade, o objetivo, o *telos* das atividades que circundam a vida social na *Pólis*. Buscar-se-á discutir sobre os temas apresentados, porém não se tem por finalidade propor medidas para pôr um fim na discussão.

Noções gerais da ética aristotélica

Em se tratando da ética aristotélica, em primeiro momento é preciso chamar atenção para o fato de que esta é considerada teleológica na medida em que há uma relação de interdependência entre meios e fins, isto é, pelo fato de toda ação humana envolver certa finalidade, e eudemonista na medida em que há uma noção de um fim último a que todas as ações visam – um bem supremo, um sumo bem, a saber: a felicidade (*eudaimonia*). A felicidade é o fim das ações humanas que só pode ser alcançada quando o homem escolhe viver conforme a virtude. A virtude é uma disposição para o homem agir de uma determinada maneira. Contudo, é errôneo tomar por felicidade as alegrias ou sentimentos temporais, haja vista que o bem a ser tratado como *eudaimonia* deve necessariamente ser um bem autossuficiente e mais completo, não tratando de algo tão superficial quanto um sentimento passageiro. Na realidade ela não pode nem ser equiparada aos outros bens, pois é por si mesma o bem que organiza os demais, logo, nem se conta entre eles.

Nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa. [...] Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre em si mesma e nunca com vistas em outra

coisa. [...] A felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação. (EN I 7 1097a32)

Ainda no tocante à felicidade, Marco Zingano argumenta que:

A felicidade é definida como “a atividade da alma segundo a virtude” (I 6 1098a16-17). Não é, portanto, um estado da alma, mas uma atividade, o que remete diretamente às ações que o homem faz ou se abstém de fazer. Além do mais, a felicidade não é questão de um instante, de um fim-de-semana, mas se estende ao longo da vida (ele se realiza *en biôi teleiôi*, “em uma vida completa”, I 6 1098a18). [...] Em particular, pode-se dissentir se se trata de uma virtude que contém a razão prática, somente a razão teórica ou uma certa dosagem de ambas; mesmo assim, é indiscutível que se trata de uma virtude na qual opera a razão, qualquer que seja sua modalidade. Enquanto virtude, por outro lado, a virtude perfeita é uma disposição, pois a disposição é o gênero da virtude, e a disposição é o modo pelo qual o homem se comporta relativamente às emoções. A felicidade é o fim último de todas as nossas ações, as ações devem ser aperfeiçoadas pela razão, mas, no início, estão as emoções. Muito da vida moral depende dos hábitos tomados em sua relação, o que não é de pouca importância; ao contrário, Aristóteles nos diz que é “de uma grande importância, ou antes: de toda importância” (II 1 1103b25), pois aqui se abre – ou se fecha – o caminho para a felicidade. (ZINGANO, 2009, p. 144-145)

Ora, Zingano destaca que a felicidade não diz respeito a um mero momento trivial, mas que só pode ser analisada a partir da perspectiva da vida completa – *en biôi teleiôi* – de determinado indivíduo. Isso se torna evidente quando Aristóteles nos apresenta, magnificamente, a seguinte passagem dizendo:

[...] o bem do homem nos aparece 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 venturoso. (EN I 7 1098a15)

Entretanto, ainda que a eudaimonia envolva certa totalidade, seria possível analisar se determinado indivíduo pode ser considerado feliz ou não antes que perca sua vida, pois não haveria por que viver virtuosamente se só após a morte ele descobriria se alcançou ou não a felicidade². A virtude está nas mãos das pessoas, portanto, ainda que ocorra uma desgraça muito grande o sujeito pode se recuperar e alcançar a felicidade.

² EN I 10 1100a35.

Se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis. Com efeito, o homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade, pensamos nós, todas as contingências da vida, e sempre tira o maior proveito das circunstâncias [...] E, se assim é, o homem feliz nunca pode tornar-se desgraçado, muito embora não alcance a beatitude se tiver uma fortuna semelhante à de Príamo. E tampouco será ele versátil e mutável, pois nem se deixará desviar facilmente do seu venturoso estado por quaisquer desventuras comuns, mas somente por muitas e grandes; nem, se sofreu muitas e grandes desventuras, recuperará em breve tempo a sua felicidade. Se a recuperar, será um tempo longo e completo, em que houver alcançado muitos e esplêndidos sucessos. (EN I 10 1100b35-1101a10)

É através da virtude que se alcançará a felicidade, pois a virtude é um meio³ que produz felicidade. Entretanto ela é insuficiente, pois necessita de bens exteriores, como a riqueza e a saúde. São inúmeras as ações em que são utilizados os referidos bens exteriores, tais como “a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza” (EN I 8 1099b). Bens estes cuja ausência impossibilitaria alcançar plenamente a felicidade. Dessa maneira, a questão de ter uma deficiência, por exemplo, faria com que o indivíduo não fosse completamente virtuoso. Ainda a respeito desse tema, Aristóteles ressalta que “o homem de muito feia aparência, ou malnascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz” (EN I 8 1099b5).

De acordo com a análise de Aristóteles sobre a alma humana, podemos colocar que há dois tipos de virtude. A primeira seria a virtude de pensamento, que é representada pela parte racional, e a segunda a virtude de caráter, que, por sua vez, pertence à parte irracional. Aquela abrange a parte que concerne ao cálculo e essa abrange a sensitiva, isto é, a que obedece à razão. Vale ressaltar, ainda, que o campo da ética se situa na parte calculativa da razão e não em outra parte racional, porém o indivíduo que domina a parte sensitiva e que, por conseguinte, obedece à razão será um sujeito virtuoso, pois esta é a parte que lida com os apetites. Aristóteles entende que a virtude é “uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a

³ Meio, para Aristóteles, seriam as coisas que promovem o fim (*ta pros ta tele*). A despeito disso, Lucas Angioni traz que: “As coisas relativas ao fim não são constitutivas ou constituintes do fim: elas são apenas etapas, ou realizam etapas, que contribuem para a realização do fim, mas, uma vez realizado o fim, não é relevante se o agente ainda persiste a realiza-las ou não” (ANGIONI, 2009, p. 187).

mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (EN II 6 1107a).

Ora, no trecho citado, Aristóteles se refere à virtude de caráter que, como previamente mencionado, faz parte da função que lida com os sentidos, argumentando que esta seria uma disposição (*hexis*) que produz decisão (*prohairesis*), e que consiste em uma mediania para nós por referência à razão. A mediania com relação à virtude (*aretê*) se dará de acordo com as circunstâncias e a *razão correta* refere-se diretamente à ação, ou seja, a sabedoria prática (*phronesis*⁴) de calcular corretamente para agir da melhor maneira diante de determinada situação. Em última instância, refere-se a uma boa ponderação.

Referente à definição citada, Marco Zingano busca destacar o seguinte:

A virtude não é uma emoção, mas não ocorre sem emoções, dado que é uma disposição e toda disposição é um comportamento estável com relação às emoções. A virtude é então definida como sendo uma justa medida ou mediedade entre dois extremos, a falta e o excesso, que caracterizam os vícios a serem evitados. A coragem é a virtude que se encontra entre dois vícios opostos, a temeridade, seu excesso, e a covardia, sua falta; a afabilidade é a justa medida em relação à qual a complacência é o excesso e irritação é a falta, e assim por diante. Este justo meio não é uma média aritmética, como 6 o é em relação a 2 e 10, que seria o mesmo para toda situação e pessoa, mas é uma média relativa a nós. (ZINGANO, 2009, p. 157)

Além disso, Lucas Angioni ressalta:

⁴ Pode ser que se encontre o termo *phronesis* traduzido como “sensatez”, “prudência” ou até “sabedoria prática”. No presente trabalho, optamos por esta última. Sobre a *phronesis*, Pierre Aubenque faz o seguinte apontamento: “[...] A prudência é definida como uma ‘disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem’. Conforme ao método familiar a Aristóteles, essa definição é apresentada como o resultado de um processo ao mesmo tempo indutivo e regressivo. Parte-se do uso comum, contata-se que é chamado *phronimos* o homem capaz de deliberação; lembra-se que só se delibera sobre o contingente, enquanto a ciência diz respeito ao necessário, portanto a prudência não é ciência. A prudência seria então arte? Não, pois a prudência visa à ação, *πράξις*, e a arte à produção, *ποίησις*, logo, a prudência não é arte. Se, pois, a prudência não é nem ciência nem arte, resta (*λείπεται*) que seja uma disposição (o que distingue da ciência) prática (o que a distingue da arte). Mas isso provaria, no máximo, que ela é uma virtude. Para distingui-la de outras virtudes, em particular das virtudes morais, é preciso acrescentar outra diferença específica: enquanto virtude moral é uma disposição (prática) que concerne à escolha (*προαιρετική*), a prudência é uma disposição prática que concerne à regra da escolha. Não se trata da retidão da ação, mas da correção do critério, razão pela qual a prudência é uma disposição prática acompanhada de regra verdadeira. Mas essa definição é ainda ampla demais, pois poderia ser aplicada a qualquer virtude intelectual: se distinguirá, então, a prudência dessa outra virtude intelectual que é a sabedoria, precisando-lhe o domínio, que não é o Bem e o Mal em geral, ou o Bem e o Mal absolutos, mas o bem e o mal para o homem” (AUBENQUE, 2003, p. 61-62).

Aristóteles retoma a divisão das partes da alma e divide a parte racional em duas, para caracterizar a *phronesis* como uma virtude da parte calculativa (1139a14-17, 1140b26). A segunda etapa consiste em caracterizar como a *phronesis* é “realizadora de ações” (*praktike*, 1140b5, 1141b16, 21). Se a delimitação da mediedade feita pela *phronesis* é o que garante a efetiva realização da ação, cumpre determinar qual é a relação da *phronesis* com a *prohairesis*, pois esta última é o princípio motivador que leva a agir (1139a31 ss.). A *prohairesis* envolve desejo e pensamento – desejo por um fim concebido como um bem, pensamento sobre as condições apropriadas para a realização desse fim (1139a23-26). Ao ressaltar o papel da *prohairesis* como fator de motivação que leva à ação, Aristóteles quer abrir o caminho para elucidar de que modo a *phronesis*, uma virtude intelectual, é “*praktike*”: a *phronesis* é uma virtude intelectual que, acolhendo o fim correto adotado pela virtude do caráter, determina as condições efetivamente apropriadas para a realização desse fim (cf. 1144a28-31), para além do propósito ou da intenção de agir bem (1144a20-22). A caracterização da *phronesis* como virtude intelectual é auxiliada por estudo bem esquemático das demais capacidades pelas quais a alma acerta a verdade: ciência, técnica, sabedoria e inteligência. O objetivo preponderante de Aristóteles parece ser caracterizar a *phronesis* como uma virtude intelectual cujo traço mais relevante – mas não exclusivo – seria a avaliação correta das circunstâncias singulares das quais depende a efetiva realização de cada ação virtuosa (cf. 1142a23-30; 1143a32-33). (ANGIONI, 2011, p. 305-306)

Que fique claro que a capacidade do sujeito de ser virtuoso ou não depende de uma *disposição* própria, pois não é natural do homem ser virtuoso, mas dependerá da sua deliberação de forma boa acerca de atos ou ações valorosas. A habilidade⁵ que a *phronesis* (sabedoria prática) propicia ao sujeito de deliberar de forma sensata e corretamente não seria possível se este não partisse já de certo “norte correto”, ou seja, de um ponto de partida correto. *Phronesis* esta que não é mera habilidade, mas é, em última instância, a sabedoria prática de, a partir de determinada circunstância e por meio da boa ponderação⁶, fazer ser eficaz a *prohairesis*, isto é, escolher a melhor maneira de agir naquela determinada situação. Por sua vez, essa escolha (*prohairesis*) está de certa maneira relacionada, mesmo que de forma ampla, à eudaimonia, pois não se trata de uma simples e corriqueira escolha. Ela pressupõe a deliberação do indivíduo de estipular um

⁵ Agir meramente por hábito não seria suficiente para garantir o desenvolvimento de uma virtude moral propriamente dita. Possuir destreza, isto é, um ímpeto natural que leva o indivíduo a fazer o correto, ainda não significa que se trata de uma virtude intelectual. Está na inclinação correta, porém deve ocorrer com autonomia de deliberação e não somente com o ímpeto. Portanto, ter essa virtude natural não significa que o sujeito terá uma boa disposição de caráter. Ela continuará sendo mero ímpeto se o sujeito não desenvolver bem a parte intelectual que propicia uma boa deliberação, resultando, por fim, na virtude moral propriamente dita.

⁶ Boa ponderação aqui se refere à razão correta (*orthos logos*) que, por sua vez, refere-se à ação; ao devido cálculo para agir de determinada maneira correta de acordo com a circunstância.

propósito visando outra coisa, a *eudaimonia*. Dizer que determinado sujeito não deliberou sobre tal assunto é o mesmo que dizer que ele não deliberou acerca do correto. A boa deliberação pressupõe a sabedoria prática (*phronesis*), que propicia a capacidade de um indivíduo deliberar bem e sensatamente acerca de atos ou ações valorosas para si e para o coletivo.

Dentro dessa perspectiva coletiva, a justiça – sendo a virtude por excelência – é tomada como aquela que visa o bem comum nas relações existentes na *Pólis*. A justiça se dá na relação com o outro, pois um indivíduo só pode ser considerado justo ou não quando relacionada sua ação a outrem. De certa forma, podemos afirmar que a virtude da justiça busca manter a harmonia nas relações entre as pessoas. Isto posto, Aristóteles nos apresenta que a justiça poderia ser tomada como “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 1 1129a*).

O homem não nasce propriamente com a virtude da justiça, mas ele será justo através da prática de atos justos, bem como pelo desejo de agir dessa forma. A aquisição da virtude facilitará ao indivíduo praticar ações coerentes com a sua natureza, não sucumbindo aos desejos e paixões⁷ (*pathos*), vivendo de forma intemperante. A devida prática da virtude conduz o homem para uma vida boa e feliz, haja vista que somente assim ele alcançará a *eudaimonia*. Zingano destaca que o “mundo das emoções não é refratário à razão; porém, quem vive unicamente por seus prazeres ‘não executará um conselho moral, nem mesmo o compreenderá’” (ZINGANO, 2009, p. 154). Não obstante, em uma passagem belíssima, argumenta:

Não se deve extirpar o *pathos*, mas lhe dar uma justa medida, isto é: examiná-lo mediante uma deliberação, pois a virtude é uma disposição

⁷ Há um grande esforço em salientar a contribuição dos desejos, apetites e paixões ante a formação do bom caráter do indivíduo. Essas inclinações influenciam diretamente no desenvolvimento da virtude moral propriamente dita, haja vista que a boa ponderação com relação a essas inclinações naturais é o que justamente colocará o sujeito mais próximo da *eudaimonia*, pois calculará e fará o uso da sabedoria prática (*phronesis*) a fim de escolher a mediania, isto é, escolherá nem o excesso nem a falta, mas a justa medida, agindo, assim, virtuosamente. Já citamos esse trecho anteriormente, entretanto, a fim de esclarecer melhor, Marco Zingano traz o seguinte acerca do tema em questão: “A possibilidade, portanto, da virtude moral tem suas raízes no mundo das emoções [...] A virtude não é uma emoção, mas não ocorre sem emoções, dado que é uma disposição e toda disposição é um comportamento estável com relação às emoções. A virtude é então definida como sendo uma justa medida ou mediedade entre dois extremos, a falta e o excesso, que caracterizam os vícios a serem evitados” (ZINGANO, 2009, p. 156).

ligada à escolha deliberada. Este me parece ser o coração da tese aristotélica das emoções. Algumas dificuldades persistem, principalmente na *Ethica Nicomachea*. Um exemplo: em *EN II 4*, Aristóteles escreve que não somos ditos virtuosos ou perversos pelo fato de sentir emoções, mas pelo fato de nos dispormos de um certo modo relativamente a elas. Na lista que dá das emoções moralmente neutras, ele cita a inveja. Ora, um pouco adiante, em *II 6*, lê-se que, para certas emoções, sua própria denominação implica a perversidade. Entre elas são mencionadas a malevolência, a impudícia e a inveja (1107a10-11). Nada obsta ao reconhecimento, da parte de Aristóteles, de certas emoções como intrinsecamente perversas, mas é surpreendente que a inveja figure ao mesmo tempo como tal e como moralmente neutra. A despeito destas dificuldades, o problema filosófico maior, me parece, consiste em articular intimamente emoção e razão de modo que, iniciando por uma emoção ou desejo, o agente termine por escolher o que fará com base no reconhecimento das boas razões. Ele delibera *heneka tou*, em vista de um fim, mas escolhe o que fará *kalou heneka*, com vistas ao belo, isto é, em função do que reconhece como bom, não porque outro fim se impôs a ele, mas porque apreendeu as boas razões para agir ou abster-se de agir. Ao fazer isso, age virtuosamente. Ora, a virtude não é a única causa da felicidade, mas é sua causa principal. Os bens exteriores e os do corpo faltando, o acaso decidindo sem apelo a respeito do destino do homem, tudo isso pode prejudicar, ou mesmo destruir a felicidade. Porém, se o homem agir *kalou heneka*, ele agirá virtuosamente, e, se agir virtuosamente, encaminhar-se-á então à felicidade, por mais que a vida dos homens permaneça sempre frágil e instável face às vicissitudes da fortuna. (ZINGANO, 2009, p. 165)

Assim, pode-se dizer que é através do exercício das virtudes que o homem poderá realizar seu propósito. O agir virtuosamente conduzirá o homem a viver conforme a *reta razão* (razão correta), haja vista que a ação dos instintos e paixões se torna limitadas nas suas decisões e atitudes. Apesar da virtude não ser inata ao homem, a sua natureza lhe dá condições de adquiri-la através do hábito ou repetição. Não se nasce justo, mas com a formação do hábito de agir conforme a justiça é que o homem se torna de fato justo. Da mesma forma com as artes em geral, pois é através da constante repetição que se aprende as técnicas e se aprimora as obras. Podemos dizer, portanto, que as virtudes são aprimoradas cada vez mais através do hábito e da prática.

Nesse sentido, a virtude é tomada como o único caminho que o homem deve seguir para ter propriamente uma vida feliz, mas ainda assim é evidente que nem todos escolhem percorrer esse caminho. Então, no que se refere aos tipos de vida que se pode escolher, há, portanto, a possibilidade de se escolher a vida dos prazeres – que é diretamente ligada aos apetites. Porém, esse estilo de vida deve ser descartado pelo simples

fato de que nele se enquadram o intemperante⁸ e, por conseguinte, o vicioso, portanto não devendo ser valorizada, pois faz com que os indivíduos vivam como os animais. Em contrapartida, Aristóteles traz duas possibilidades de vida valorosa, sendo elas a vida prática, ou também denominada de vida política, e a vida de estudos, ou também contemplativa, em que tanto uma quanto a outra são “as duas formas de vida humana que parecem preferir os homens mais ambiciosos de virtude” (*Pol.* VII 1324a30). Não obstante, ambas de certa forma se complementam diante de certa dosagem; de certa mediana.

[...] Se afirmarmos que a felicidade deve consistir na prosperidade, então a vida prática será a melhor de todas, tanto para a cidade tomada em comum como para cada indivíduo em particular. A vida prática, porém, não se refere propriamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem é forçosamente prático o pensamento que visa unicamente o resultado obtido pela ação. São muito mais práticas a contemplação e a meditação, pois têm o fim em si próprias e exercitam-se por si próprias. O êxito é um fim, e por isso mesmo é actividade. (*Pol.* VII 1325b15-20)

Assim sendo, a livre escolha é fundamental nesse ponto, pois o homem tem de poder escolher o modo como quer viver, entre agir e não agir, isto é, ser livre para buscar viver conforme a virtude ou se entregar aos vícios e viver de forma intemperante. Nessa perspectiva, o homem deve ser, portanto, imputável, ou seja, passível de responsabilidades sobre a ação praticada, esta deve ter sido voluntária, isto é, livre de qualquer condicionamento. Uma ação é caracterizada como voluntária quando a origem do ato praticado está no sujeito da ação, e quando este possui o conhecimento necessário das circunstâncias que envolvem a sua ação. A escolha deve ser voluntária, e se refere aos meios para alcançar determinados fins postos pelo agente.

Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer. (*EN* III 1 1110a15)

⁸ Intemperante seria aquele indivíduo que já parte de um “norte incorreto”, isto é, tem por finalidade fazer o incorreto. Dentro dessa perspectiva, não haveria *phronesis* nas decisões de um intemperante, haja vista que ela pressupõe um ponto de partida correto, uma boa escolha, uma boa ponderação. Não há intenção boa nas ações do intemperante.

Uma ação por coação seria reprovada por Aristóteles pelo fato de que o homem ter de poder decidir entre agir bem ou agir mal. Pressupõe-se, assim, que haja uma deliberação voluntária por parte do agente, isto é, uma ação totalmente livre de quaisquer externalidades, como a citada coação, por exemplo. Portanto, é necessária uma disposição própria de cada um para o sujeito ser considerado um completo virtuoso, atingindo, dessa forma, a felicidade. Essa disposição própria de cada um deve ser livre de qualquer vício externo, ou, como já evidenciado, livre de coação. Dito isto, chegamos num ponto em que o cerne está em analisar se a ação ou a decisão da ação paira somente no indivíduo e não é corrompido por qualquer meio externo que não seja a si mesmo. Aristóteles nos mostra que há as denominadas ações voluntárias, que não são realizadas por meio da coerção ou violência, bem como não é feita por ignorância ou desconhecimento; e as involuntárias, que seriam aquelas que são feitas por coerção ou por ignorância.

Há, também, a noção de uma ação mista, que pode ser considerada voluntária e involuntária. Aristóteles traz o seguinte exemplo de que caso “um tirano ordenasse a alguém um ato vil e esse alguém, tendo os pais e os filhos em poder daquele, praticasse o ato para salvá-los de serem mortos” (*EN III 1 1110a5*), fazendo com que levantemos o seguinte questionamento: a ação sob coação praticada por esse sujeito seria virtuosa ou não? Apesar de possuir um aspecto involuntário, essa ação é voluntária, pois o sujeito pode escolher entre salvar ou não sua família, porém só há um meio para se chegar a essa finalidade. De certa forma, não consistiria numa escolha voluntária em tirar a vida de outrem. Nesse sentido, o sujeito é contrariado, haja vista a possibilidade única (meio único) de salvar sua família. Nessa circunstância em particular, praticar o ato vil visando salvá-la seria o melhor a se fazer, seria o mais virtuoso.

A passagem tratada acima é de suma importância, pois a responsabilidade da ação está tão somente nas mãos daquele que age. E como a virtude é um tipo de disposição a qual envolve escolha, tem-se a noção de que há, em nós, a disposição para fazê-las. Essa disposição, por sua vez, pode envolver uma boa ou má ponderação, ou seja, o sujeito pode ter disposição para escolher e mesmo assim escolher errado. Toda deliberação envolverá, de certa maneira, o prazer e a dor. Ser bom ou ruim diz mais a

respeito da decisão, isto é, da *prohairesis*. A *prohairesis* é o princípio da ação; ela coloca um propósito geral, a motivação que leva o sujeito a agir. O incontinente⁹ age com apetite, contudo não age por decisão, o continente¹⁰, em contrapartida, age por decisão, mas não com apetite. Vale ressaltar que o fato de ser incontinente não significa que o sujeito não tem a capacidade de deliberar, que não possui *prohairesis*. O indivíduo possui decisão, portanto decide, mas age segundo os apetites, pois estes sobressaem ante o sujeito. Aqueles que não sucumbem aos apetites e emoções, buscam viver virtuosamente, aprimorando constantemente a capacidade de deliberar e agir bem nas diversas circunstâncias, porém “os que vivem ‘segundo a paixão’, kata pathos, se tornam surdos aos conselhos morais e aos ditames da razão” (ZINGANO, 2009, p. 145).

Todavia, em contrapartida a essa concepção de que a vontade deveria ser livre a fim de poder imputar ao agente a responsabilidade pela ação escolhida – ou pelo modo de vida escolhido – Zingano destaca que há aqueles que não partilham da mesma interpretação, ressaltando que ainda não haveria uma formulação de fato desenvolvida ante a questão da imputabilidade do agente, ou seja, que essa noção ainda não estaria clara e definida.

Entre os comentadores modernos, R.-A. Gauthier denunciou de modo implacável o anacronismo que existiria ao se pretender falar de uma noção aristotélica de vontade. Não é o único, mas seguramente é o mais zeloso; Gauthier recusa-se mesmo a traduzir *ἑκών* e *ἄκων* por, respectivamente, *voluntário* e *involuntário*, alegando que isto “tornaria inteligíveis os primeiros balbucios da filosofia da vontade”, preferindo consequentemente falar de ato feito *de bom grado* ou *de mau grado*, pois observa que, nestes primeiros balbucios, “a uma noção ainda confusa de liberdade psicológica mistura-se assim uma noção não menos confusa de responsabilidade moral, e veremos que Aristóteles passa incessantemente de um a outro destes dois aspectos”. Em termos mais precisos, não se pode recorrer em Aristóteles a noções como voluntário e involuntário porque, “na psicologia de Aristóteles, a vontade não existe”. O que Aristóteles estaria fazendo nos três primeiros capítulos do livro III da *Ethica Nicomachea* não é, segundo Gauthier, formular os critérios de imputação, nem iniciar a análise da ação humana estipulando inicialmente as condições necessárias para uma ação deliberada, para então introduzir a noção de vontade, mas se trataria somente da demonstra-

⁹ Incontinente seria aquele indivíduo que tenta se controlar, mas não consegue, isto é, tenta agir de forma correta, porém o faz de forma incorreta.

¹⁰ Continente seria aquele sujeito que faz o correto, mas no fundo deseja, mesmo que pouco, fazer o incorreto.

ção filosófica que o homem perverso age mal de pleno grado (e portanto é inteiramente responsável), como o teatro grego já o representava, a despeito da tese socrática segundo a qual aquele que age mal age unicamente por ignorância do bem. Apesar do avanço obtido por Aristóteles na caracterização da ação humana, tudo isto está muito incipiente e obviamente aquém de uma doutrina madura da vontade, que se exprimirá muito mais tarde, com o pensamento cristão. (ZINGANO, 2009, p. 169-170)

No fim, a Pólis será o reflexo do uso das deliberações, isto é, as disposições dos indivíduos serão usadas na Pólis e para ela. É aqui que o homem pode (ou deve) desempenhar suas funções (*ergon*), porém ele não é necessariamente privado da possibilidade de escolha entre viver na Pólis ou viver isoladamente, por exemplo. Há liberdade de escolha, entretanto se é para desenvolver a virtude em plenitude, as ações só poderão ser avaliadas como sendo ou não virtuosas na medida em que são praticadas em sua totalidade na cidade, porque, por mais que o bem do sujeito seja nobre, o bem da maioria se sobrepõe.

Como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. 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 2 1094b5-10)

Quem busca viver conforme a virtude jamais se voltará contra sua própria natureza, seja no âmbito particular seja no coletivo. E o bem para a cidade é realizar a felicidade de todas as pessoas. É justamente nesse ponto que entra a questão da justiça, pois é por meio dela que de fato será atribuído o devido de cada um, fazendo com que seja fornecido ao sujeito capacidade suficiente para que ele desenvolva suas atividades de forma plena e virtuosa. Assim sendo, obedecer às leis é um ato de justiça, pois as leis buscam sempre a vantagem comum e a manter a cidade em harmonia. Todos os atos que levem a produzir e a preservar, para a sociedade em geral, a felicidade, são considerados um ato de justiça. A lei faz com que o indivíduo aja conforme a virtude e busque afastar-se dos vícios. O homem justo é, portanto, respeitador da lei. A lei busca atender o que é bom para o coletivo, conseqüentemente, será considerado justo todo ato que tende a

produzir ou preservar o bem para a *Pólis*. Em certo momento, Aristóteles argumenta inclusive que o fato de o homem buscar ser corajoso, por exemplo, caracteriza-se propriamente como um ato de justiça, porque o indivíduo tende a preservar e defender a cidade contra quaisquer possíveis inimigos.

É justamente nesse quesito que Aristóteles define a justiça como sendo a virtude mais completa, pois quando nos submetemos e cumprimos a lei, estaremos não só praticando a virtude, como também nos afastando dos vícios. Ela é perfeita, pois faz o homem agir conforme a virtude e traz harmonia para as relações sociais. A justiça força o indivíduo a exercer as demais virtudes, tornando-os capazes de exercê-las não somente para benefício próprio, mas principalmente para benefício dos outros.

Essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. [...] E ela é a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo. (EN V 1 1129b25 - 1130a5)

Dessa forma, a justiça é tomada como de suma importância, haja vista que aqueles que detêm a virtude da justiça possuem a função de manter e preservar a harmonia da cidade, bem como preservar as relações entre os indivíduos, de forma que dê as condições necessárias a cada cidadão para que este desenvolva suas finalidades e aprimore suas habilidades a fim de atingir a *eudaimonia*. A justiça, portanto, nos impulsionará a agir conforme as virtudes, e ela se completa nas relações interpessoais. Relações estas que só se mostram possíveis na *Pólis*, onde o homem devidamente exerce seus propósitos ou finalidades.

Do argumento sobre a função

Quando se fala em propósito, conseqüentemente estamos falando em certa noção de função (*ergon*), a qual Aristóteles apresenta da seguinte maneira:

Assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o “bem feito” residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função. Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades, e o homem não

tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função? Ou, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela? (EN I 7 1097b25-30)

Ora, a ideia, aqui, é a de evidenciar que, já que todas as demais coisas possuem uma função – como cada parte do corpo em geral e assim por diante – será que o homem não possuiria uma função (*ergon*) também? E caso possuísse, qual seria? Após expor essas questões fundamentais, ele prossegue da seguinte forma:

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional. [...] Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, e se dizemos que “um tal-e-tal” e “um bom tal-e-tal” têm uma função que é a mesma em espécie (por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim em todos os casos, sem maiores discriminações, sendo acrescentada ao nome da função a eminência com respeito à bondade – pois a função de um tocador de lira é tocar lira, e a de um bom tocador de lira é fazê-lo bem); se realmente assim é [e afirmamos 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 acrescentamos 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 aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa. (EN I 7 1098a5-15)

Dentro do que fora explicitado, percebe-se que Aristóteles se refere a uma virtude que seja abrangente, que carregue consigo a realização das demais, que possa ser capaz de realizar o fim do homem, que o fará desenvolver seus propósitos. Se há uma virtude dessa forma, será essa que o bem para o homem se relacionará.

Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do olho que vemos bem. Analogamente, a excelência de um cavalo tanto o torna bom em si mesmo na corrida, em carregar seu cavaleiro e em aguardar de pé firme o ataque do inimigo. Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição

de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função.
(EN II 6 1106a20)

Buscando melhor fundamentar a noção da *felicidade* como sumo bem, Antônio Manuel Martins evidencia, de forma belíssima, certa noção entre o bem que se mostra como supremo e a função que é própria do homem:

Em EN I, 6, Aristóteles tenta definir melhor o conteúdo da felicidade interrogando-se acerca da autêntica actividade do homem (1097b24). O conceito chave é o de *ergon*, convencionalmente traduzido por «função». Assim, a função (*ergon*) de qualquer coisa é a realização ou actualização das suas possibilidades próprias. O fim ou bem de um artista reside no produto do seu trabalho, na sua actividade. É essa a sua *função*. Estamos a ver para onde aponta o texto. A *eudaimonia* só pode consistir na actividade mais caracteristicamente humana, naquela que determinar rigorosamente a sua *função* no mundo. E como é que Aristóteles vai chegar à determinação dessa função (*ergon*) específica do homem? Eliminando as funções que ele partilha com outros seres vivos até restar apenas uma função que lhe é própria. É assim que ele elimina as funções características da vida vegetativa e sensitiva. O homem distingue-se dos outros seres vivos, porque tem *logos*. Ora o *logos* remete-nos para a actividade exercida pela *psyche* na sua faculdade superior. Por outras palavras, a vida própria do homem só pode ser a vida activa daquela parte que tem *logos* (1098a3-4). Estamos no núcleo da doutrina aristotélica: a felicidade do homem não consiste em *ter* ou *obter* ou *possuir* o que quer que seja mas em *estar activo*; a felicidade não poderá ser outra coisa que não seja a actividade mais autenticamente humana, a acção humana mais excelente. MARTINS, 1994, p. 185)

Não obstante, verifiquemos, também, o comentário que o *jusfilósofo* Hans Kelsen faz sobre a possibilidade de uma função específica do homem dentro da perspectiva aristotélica:

This specific function of man is, according to Aristotle, "the practical life of the rational part of man," the function of his rational faculty, the activity of his reason; and happiness is activity in conformity with reason. It is "an activity of soul which follows or implies a rational principle"; and "the function of a good man is to perform this activity well and rightly". (KELSEN, 1971, p. 116)¹¹

¹¹ KELSEN, H. *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science*, p. 161. Ao trecho citado, sugerimos a seguinte tradução livre: "Esta função específica do homem seria, segundo Aristóteles, 'a vida prática da parte racional do homem', a função da sua faculdade racional, a atividade da sua razão; e a felicidade seria a atividade em conformidade com a razão. Seria 'uma atividade da alma da qual se segue ou implica um princípio racional'; e 'a função de um bom homem é realizar essa atividade bem e corretamente'" (KELSEN, 1971, p. 161).

Doravante, se tomarmos como plausível a possibilidade de haver de fato uma função própria do homem, e essa função estiver relacionada às finalidades, aos propósitos, isso trará sérios problemas no que se refere à aplicação da justiça no campo prático, isto é, nas relações interpessoais na Pólis. E é justamente este ponto – da aplicação da justiça – que trataremos daqui em diante.

Da justiça propriamente dita

Aristóteles, no início do livro V, busca definir o termo justiça como sendo uma disposição de caráter que leva o homem a desejar e praticar atos justos. Analisando dessa forma, a injustiça seria também uma disposição de caráter que leva o homem a agir e desejar o que é injusto. O injusto é tomado como fora da lei, e o justo seria aquele que busca viver conforme a lei e honestamente, que busca viver conforme a justiça, bem como luta para que haja justiça entre os demais.

[...] o homem sem lei, assim como o ganancioso e ímprobo, são considerados injustos, de forma que tanto o respeitador da lei como o honesto serão evidentemente justos. O justo é, portanto, o respeitador da lei e o probo, e o injusto é o homem sem lei e ímprobo. (EN V 1 1129a30)

As leis não são – para o ganancioso – algo que deva ser incondicionalmente respeitado e segurado. O homem justo, em contrapartida, busca viver conforme as regras propostas pelo legislador e as toma como boas, pois seu fim é a preservação da cidade e a garantia do bem para a maioria. Respeita as leis, pois acredita estar nelas o caminho para se alcançar a felicidade, para que haja de fato harmonia entre as pessoas.

[...] evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos; porque os atos prescritos pela arte do legislador são legítimos, e cada um deles, dizemos nós, é justo. Ora, nas disposições que tomam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo nesse gênero; de modo que, em certo sentido, 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 1 1129b15)

A lei busca atender o bem comum, portanto, é chamado justo todo ato que tende a produzir ou preservar o bem para a cidade. Bem este que é justamente realizar a felicidade não só de um indivíduo singular, mas sim da maioria. Obedecer às leis é um ato de justiça, pois, como já vimos, as leis sempre visarão o coletivo, assim como a manter

a cidade em perfeita harmonia. Todas as ações e escolhas que levem a produzir ou a preservar a felicidade da *Pólis* são consideradas atos de justiça ou uma ação justa. A lei nos ordena a agirmos conforme as virtudes e a nos afastarmos dos vícios, e o cumprimento desta é caracterizado como uma ação justa, ou conforme a justiça.

A justiça é a virtude por excelência pelo fato de ser uma virtude que visa o todo, ou seja, a boa relação entre as pessoas. É por isso que se diz que a justiça se dá na relação com o outro, pois somos justos para com o outro e não exclusivamente para com nós mesmos. Essa virtude promove a relação harmônica entre o indivíduo e a sociedade. A virtude da justiça é perfeita, pois pode ser aplicada não só a nós mesmos, mas principalmente na relação para com terceiros. Sobre esse ponto de a virtude da justiça ser a mais completa e perfeita entre todas as demais virtudes, Aristóteles ressalta que:

Essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. Por isso a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes, e 'nem Vésper, nem a estrela-d'alva' são tão admiráveis; e proverbialmente 'na justiça estão compreendidas todas as virtudes'. E ela é a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre seu próximo. (EN V 1 1129b25-33)

Essa virtude nos conduz a sermos cada vez melhores. A justiça, nesse sentido, pode se confundir com a virtude, entretanto ela não é apenas uma parte da virtude, mas a virtude em si mesma. Do mesmo modo a injustiça não será somente uma parte do vício, mas o vício por inteiro. Ela é a própria virtude no sentido que ela impulsiona o homem a praticar as demais virtudes e a fugir de todos os vícios. E é perfeita pelo fato de ser aplicada para benefício de outro indivíduo, ela não se limita ao seu portador, mas expande necessariamente – e de forma tácita – suas relações com os outros homens. A justiça e a virtude, embora possam diferir na essência, na prática consiste na mesma coisa.

A justiça neste sentido não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira; nem é seu contrário, a injustiça, uma parte do vício, mas o vício inteiro. O que dissemos põe a descoberto a diferença entre a virtude e a justiça neste sentido: são elas a mesma coisa, mas não o é em essência.

Aquilo que, em relação ao nosso próximo, é justiça, como uma determinada disposição de caráter e em si mesmo, é virtude. (EN V 1 1130a10)

Dessa forma, ainda que a justiça e a virtude se diferenciem na essência, a aplicação de ambas se dá da mesma forma. Elas são o meio pelo qual o homem é levado a realizar-se a si mesmo, e a preservar suas relações sociais, que são essenciais para sua realização total. Ambas buscam a excelência do agir humano, uma nas relações interpessoais e a outra na composição do caráter do homem. A essência da justiça está na sua aplicação na relação com o próximo, já o foco da virtude é a devida formação do caráter do homem.

Justice is a virtue – the most difficult of all virtues – which differs from all others virtues in that is displayed towards others and not towards oneself. It is the most perfect virtue because it is the practice of perfect virtue; it is a social virtue, for it involves a relationship with others, and embodies the good of others, because it does what is to the advantage of another. The virtue of moral Justice is on equal footing with the other moral virtues, having as a basis the same “inner attitude” or disposition which accounts for a definite conduct; however, the disposition peculiar to Justice is qualified as a “teleological” attitude, since it is an attitude displayed towards others. The social nature of Justice in Aristotle belongs not only to the general virtue of moral Justice, but also to the principle of Equality: that is to say, to that kind of Justice which is displayed in the form of “equitable fairness”. Equality, like moral Justice, is a social virtue, and this social nature, common to both moral Justice and Equality, furnishes further proof that they are not two different virtues but merely two aspects of the same virtue. Equality denotes “equitable fairness” in ones dealings with others; it denotes a conduct towards others not motivated by a desire to exceed or fall short of the “fair mean”. Such conduct always presupposes an attitude which is significant only when displayed towards another. (CHROUST; OSBORN, 1942, p. 134)¹²

¹² Ao trecho citado, propomos a seguinte tradução livre: “A justiça é uma virtude – a mais árdua de todas as virtudes – que difere de todas as demais virtudes na medida em que é relacionada aos outros e não a um só. É a virtude mais perfeita, porque é a prática da virtude perfeita; é uma virtude social, pois envolve uma relação com os outros, engloba o bem dos demais, bem como busca o que é vantajoso ao outro. A virtude da Justiça moral se encontra em um nível igualitário às outras virtudes morais, tendo como base a mesma ‘atitude interior’ ou disposição que responde por uma conduta definitiva; no entanto, a peculiar disposição à Justiça é qualificada como uma atitude ‘teleológica’, uma vez que é uma atitude que se mostra para com os outros. A natureza social da Justiça, em Aristóteles, diz respeito não só à virtude da Justiça moral em geral, mas também ao princípio da Igualdade: isto é, para o tipo de Justiça que é apresentada sob a forma de ‘justiça equitativa’. Igualdade, assim como a justiça moral, é uma virtude social, e este caráter social, comum tanto à justiça moral quanto à igualdade, fornece mais uma prova de que elas não compõem duas virtudes diferentes, mas apenas dois aspectos de uma mesma virtude. Igualdade indica uma ‘justiça equitativa’ no trato de uns com os outros; denota uma conduta para com os outros não motivada por um desejo de exceder ou ficar aquém da ‘justa medida’. Tal conduta pressupõe sempre uma atitude que só é significativa quando direcionada a outrem” (CHROUST; OSBORN, 1942, p. 134).

A virtude, através da prática constante (hábito), conduz o homem a praticar atos justos e, assim, a ser portador da justiça. Seu caráter será formado conforme suas experiências e escolhas, ou seja, quanto mais praticar atos valorosos e justos, será considerado mais justo e virtuoso. Essas experiências acontecem unicamente nas relações entre as pessoas, por isso uma ética voltada para a vida prática. Ainda que o homem possa escolher viver isoladamente, só poderá realmente desenvolver suas finalidades, de fato, na Pólis.

Diante de tudo que fora colocado, percebe-se que o homem não nasce justo ou com a virtude da justiça, mas ele se torna justo através da escolha de agir conforme a virtude da justiça e por assim o fazer habitualmente. A aquisição de tal virtude facilitará ao indivíduo praticar ações coerentes com a sua natureza, não se deixando sucumbir aos desejos e paixões momentâneos e descartáveis. A prática da virtude conduzirá o homem a ter uma vida boa e feliz.

Os diferentes tipos de justiça

Aristóteles ocupou-se em desmembrar o conceito de justiça – que como já colocado é analisado sob o prisma das ações com relação aos outros – em dois, a saber: justiça em sentido geral, bem como justiça tomada no sentido particular. Esta, por sua vez, se divide em justiça distributiva e justiça corretiva. A justiça em sentido amplo é tomada como uma “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 1 1129a5). Nesse sentido, a virtude e a justiça se confundem, haja vista que a justiça tem por finalidade nos conduzir a viver virtuosamente, ou seja, a viver conforme a virtude. Assim, a justiça é tomada como a virtude mais plena, mais excelente.

Em contrapartida, a justiça em sentido particular trata diretamente das relações sociais. Desse modo, a justiça irá interferir nas relações interpessoais com um papel mediador a fim de achar um equilíbrio entre a perda e o ganho, de forma que se chegue a uma harmonia. Sobre a justiça em sentido particular, Aristóteles coloca que:

Da justiça particular e do que é justo no sentido correspondente, uma espécie é a que se manifesta nas distribuições de honras, de dinheiro ou

das outras coisas que são divididas entre aqueles que têm parte na constituição (pois aí é possível receber um quinhão igual ou desigual ao de um outro); e outra espécie é aquela que desempenha um papel corretivo nas transações entre indivíduos. Desta última há duas divisões: dentre as transações, algumas são voluntárias, e outras são involuntárias. (EN V 2 1130b30)

Dentro da justiça em sentido particular, mais precisamente na justiça distributiva, que faz jus à distribuição de riquezas e honrarias para os cidadãos da Pólis, podemos dizer que o justo será o meio-termo, a mediania, isto é, “uma espécie de termo proporcional” (EN V 3 1131a30). Essa mediania se dá pelo fato de que caso inexistisse um critério de distribuição dos bens e honrarias, haveria conflitos entre as pessoas, que certamente resultariam numa divisão. Surge, assim, uma noção de equidade, isto é, esse meio-termo entre o excesso e a falta, o ponto de equilíbrio que promove a igualdade nas relações. Sobre esse ponto, Aristóteles salienta:

Agora se torna claro que existe também um ponto intermediário entre as duas iniquidades compreendidas em cada caso. E esse ponto é a equidade, pois em toda espécie de ação em que há o mais e o menos também há o igual. Se, pois, o injusto é iníquo, o justo é equitativo, como, aliás, pensam todos mesmo sem discussão. E, como o igual é um ponto intermediário, o justo será um meio-termo. (EN V 3 1131a10-15)

Desta maneira, o justo será aquele indivíduo que busca a igualdade, ou seja, que não tem pretensão alguma de receber além do que lhe é devido, do proporcional de fato. Em contrapartida, o injusto será aquele que violar essa proporcionalidade com vistas ao benefício próprio, pois não respeita a justa distribuição. Em seguida, em se tratando da distribuição dos bens do estado, Aristóteles argumenta o seguinte:

Ora, igualdade implica pelo menos duas coisas. O justo, por conseguinte, deve ser ao mesmo tempo intermediário, igual e relativo (isto é, para certas pessoas). E, como intermediário, deve encontrar-se entre certas coisas (as quais são, respectivamente, maiores e menores); como igual, envolve *duas* coisas; e, como justo, o é para certas pessoas. O justo, pois, 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. E a mesma igualdade se observará entre as pessoas e entre as coisas envolvidas; pois a mesma relação que existe entre as segundas (as coisas envolvidas) também existe entre as primeiras. Se não são iguais, não receberão coisas iguais. (EN V 3 1131a15-20)

Assim sendo, ninguém pode receber nada para além do que lhe é devido. O devido se relaciona aos “critérios”¹³ já mencionados anteriormente, que são necessários para atingir de fato a excelência, a *eudaimonia*, tais como “a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza” (EN I 8 1099b). Dando continuidade à argumentação, verifica-se que Aristóteles reconhece que esse tipo de distribuição poderia facilmente acarretar em disputas e queixas. Numa passagem belíssima ele dirá o seguinte acerca do tema:

[...] mas isso é origem de disputas e queixas: ou quando iguais têm e recebem partes desiguais, ou quando desiguais têm e recebem partes iguais. Isso, aliás, é evidente pelo fato de que as distribuições devem ser feitas “de acordo com o mérito”; pois todos admitem que a distribuição justa deve concordar com o mérito num sentido qualquer, se bem que nem todos especifiquem a mesma espécie de mérito, mas os democratas o identificam com a condição de homem livre, os partidários da oligarquia com a riqueza (ou com a nobreza de nascimento), e os partidários da aristocracia com a excelência. (EN V 3 1131a25)

Ora, se as distribuições devem ser feitas com base no mérito, isto é, se – como vimos – o justo é dar a cada um o que lhe é devido, e se este devido se refere de certa forma ao mérito, pode-se dizer que sendo iguais, devem receber de acordo e na mesma proporção, e caso não o sejam, devem ser tratados de forma diferenciada. Além disso, Aristóteles busca discutir a que tipo de mérito se diz respeito, que para nós fora tomado com certa noção de excelência. Sendo assim, – a saber: o mérito tomado como excelência – podemos dizer que o justo será dar aos iguais de forma igual as melhores condições para desenvolver suas virtudes, suas funções com excelência, bem como tratar os desiguais desigualmente na medida em que se desigualam, de forma também que estes possam exercer suas funções com excelência e o bem possa de fato abranger a maioria, porque, como já vimos, ainda que é nobre atingir o bem para um indivíduo, “é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados” (EN I 2 1094b10).

O justo no que concerne à distribuição terá, portanto, a seguinte definição por parte do filósofo:

¹³ Os critérios aqui mencionados dizem respeito aos bens exteriores que, como já colocado em certo momento, auxiliam na promoção da felicidade, porém são meramente complementares, mas que sem eles alcançar a felicidade (*eudaimonia*) se tornaria uma tarefa um tanto quanto mais árdua.

Eis aí, pois, o que é o 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 3 1131b20)

A outra seria a justiça corretiva, ou comutativa, em que o justo também consistirá em certa mediania, ou seja, o justo será “o intermédio entre a perda e o ganho” (EN V 4 1132a15). Entretanto, o justo difere com relação ao caráter específico da colocada anteriormente, haja vista que se refere à correção nas relações transacionais interpessoais, não mais tratando acerca de distribuições dos bens públicos aos cidadãos. Desse modo, há uma noção de mediação¹⁴, em que será atribuído o devido por intermédio de um juiz nas relações entre as partes envolvidas na transação.

[...] Recorrer ao juiz é recorrer à justiça, pois a natureza do juiz é ser uma espécie de justiça animada; e procuram o juiz como um intermediário, e em alguns Estados os juízes são chamados mediadores, na convicção de que, se os litigantes conseguirem o meio-termo, conseguirão o que é justo. O justo, pois, é um meio-termo já que o juiz o é. Ora, o juiz estabelece a igualdade. É como se houvesse uma linha dividida em partes desiguais e ele retirasse a diferença pela qual o segmento maior excede a metade para acrescentá-la ao menor. E quando o todo foi igualmente dividido, os litigantes dizem que receberam “o que lhes pertence” – isto é, receberam o que é igual. (EN V 4 1132a25)

Sobre a distinção fundamental entre essas duas formas de justiça, Anton-Hermann Chroust e David L. Osborn, sustentam o seguinte:

The fundamental distinction between “distributive Justice” and “commutative Justice” is to be found in the distinction between Equality with regard to the persons involved and Equality with regard to the person; between the notion that the same treatment applies to everyone and the notion that everyone should have his due according to his

¹⁴ Nesse caso, o juiz surgiria como a figura do mediador entre as partes envolvidas no processo. Anton-Hermann Chroust e David L. Osborn, em sua obra *Aristotle's Conception of Justice*, argumentam: “Here it makes no difference ‘whether a good man has defrauded a bad man or a bad man a good one; the law looks only at the nature of the damage, treating the parties as equal, and asking merely whether one has done and the other suffered injustice: hence the unjust being here the unequal, the judge endeavors to equalize it.’ The Judge, in considering merely the relative worth of different claims, restores Equality by taking away from the party holding an excessive advantage half of the amount by which his share exceeds that of the party in defect and adding it to the share of the party holding the lesser advantage. The equal is here a mean by way of a purely arithmetical ratio between excess and defect, for ‘the just in private transactions, although in a sense Equality, is equality according to arithmetical proportions.’ Justice thus achieved is Equality ‘analogous to arithmetical proportions’” (CHROUST; OSBORN, 1942, p. 138).

worth. This also furnishes the basis for Aristotle's division of "particular" Justice into "strict equality" and "proportionate equality". (CHROUST; OSBORN, 1942, p. 137)¹⁵

Em ambas as formas de justiça, o cálculo da mediania se dará através da matemática. Vale ressaltar, também, que essa noção de proporcionalidade, isto é, de tratamento desigual aos desiguais, serve para garantir o desenvolvimento com excelência das virtudes de cada um. Com isso, a justiça, portanto, visará assegurar o bem comum, bem como proporcionar a felicidade da comunidade. Entretanto, Zingano defende que "este justo meio não é uma média aritmética, como 6 o é em relação a 2 e 10, que seria o mesmo para toda situação e pessoa, mas é uma média relativa a nós" (ZINGANO, 2009, p. 157), isto é, dependendo da circunstância, a mediania se mostrará diferente, haja vista que deverá conceder a determinado sujeito, por exemplo, as melhores condições – desde que seguindo um meio termo entre o excesso e a falta – para que ele exerça bem sua atividade na circunstância. Assim sendo, Marco Zingano prossegue, argumentando:

Aristóteles ilustra o ponto com o exemplo do atleta Mílon, célebre na Antiguidade pela quantidade de alimento que comia, enquanto um iniciante na ginástica certamente precisa de menos alimento. Isso não quer dizer que para tal pessoa, tal coisa; para tal outra, tal outro, como se fosse uma subjetivação do tipo a cada um o que lhe é devido; mais profundamente, Aristóteles quer mostrar que cada média é determinada em função das circunstâncias nas quais se produz a ação. Se se trata hic et nunc de alimentar Mílon, será preciso uma grande quantidade de alimentos; se se trata de alimentar um outro atleta, será necessário mudar a quantidade, se as circunstâncias forem outras. A mediania não depende somente do sujeito, mas das circunstâncias nas quais se produz a ação, entre as quais está a quem nós fazemos algo, no caso: Mílon. (ZINGANO, 2009, p. 157)

Acerca da justiça em Aristóteles, Michael Sandel, em sua obra *Justiça – O que é fazer a coisa certa*, alega o seguinte:

Para Aristóteles, justiça significa dar às pessoas o que elas merecem, dando a cada um o que lhe é devido. Mas o que uma pessoa merece? Quais são as justificativas relevantes para o mérito? Isso depende do que está sendo distribuído. A justiça envolve dois fatores: "as coisas e as pessoas a quem elas são destinadas". E geralmente dizemos que

¹⁵ Ao trecho citado, sugerimos a seguinte tradução livre: "A distinção fundamental entre a 'justiça distributiva' e a 'justiça comutativa' reside na distinção entre igualdade, no que diz respeito às pessoas envolvidas, e igualdade no que diz respeito à pessoa [singular]; entre a noção de que o mesmo tratamento se aplica a todos e a noção de que todos devem receber o devido conforme seu mérito. Isso também fornece o alicerce para a divisão da Justiça 'particular' em 'igualdade estrita' e 'igualdade proporcional' de Aristóteles" (CHROUST; OSBORN, 1942, p. 137).

“pessoas iguais devem receber coisas também iguais”. No entanto, surge aí uma questão difícil: Iguais em que sentido? Isso depende do que está sendo distribuído – e das virtudes relevantes em cada caso. (SANDEL, 2012, p. 234)

Ora, Sandel argumenta que a distribuição se dará de forma diferente àqueles que cumprirem funções diferentes. Visto dessa maneira, se analisássemos a distribuição de honrarias ou bens que auxiliasse um atleta a desenvolver bem a sua função de atleta, ou um ferreiro a desenvolver bem a sua função de ferreiro, a distribuição se daria de forma que ambos recebessem – levando em conta certa mediania – o devido para que pudessem desempenhar suas funções com plenitude. Desempenho este que auxiliaria, por assim dizer, estes indivíduos a serem verdadeiramente virtuosos.

Assim sendo, se estivéssemos distribuindo instrumentos musicais como flautas, por exemplo, Michael Sandel levantaria o seguinte questionamento: “Quem deve ficar com as melhores? A resposta de Aristóteles: os melhores flautistas” (SANDEL, 2012, p. 234). Sobre esse ponto, ainda salienta que:

A justiça “discrimina” de acordo com o mérito, de acordo com a excelência relevante. E, no caso das flautas, o mérito relevante é a aptidão para tocar bem. Seria injusto basear a discriminação em qualquer outro fator, como riqueza, berço, beleza física ou sorte (como na loteria). (SANDEL, 2012, p. 234)

Dessa forma, haja vista que o propósito das flautas é produzir com excelência a melhor música, elas “devem ser dadas aos melhores flautistas porque é para isso que elas existem – ser bem tocadas” (SANDEL, 2012, p. 235).

O objetivo das flautas é produzir excelente música. Aqueles capazes de melhor cumprir esse propósito devem receber os melhores instrumentos. Mas também é verdade que dar os melhores instrumentos aos melhores músicos terá o efeito agradável de produzir a melhor música, o que todos apreciarão – produzindo a maior felicidade para o maior número de pessoas. No entanto, é importante notar que a razão de Aristóteles ultrapassa essa consideração utilitarista. Seu modo de raciocinar a partir do propósito de um bem para a devida alocação desse bem é um exemplo do raciocínio teleológico. (*Teleológico* vem da palavra grega *telos*, que significa propósito, fim ou objetivo.) Aristóteles argumenta que, para determinar a justa distribuição de um bem, temos que procurar o *télos*, ou propósito, do bem que está sendo distribuído. (SANDEL, 2012, p. 235)

Considerações Finais

Dentro de tudo que fora apresentado, pode-se dizer, portanto, que a distribuição só será considerada justa quando cumprido o critério de dar às pessoas o que merecem, distribuindo a cada um o que lhe é devido na circunstância em particular. Podemos evidenciar o colocado analisando o então mencionado exemplo que Aristóteles traz sobre os tocadores de lira a partir da perspectiva da distribuição.

Imaginemos, então, que o Estado irá distribuir instrumentos musicais. Surge, assim, a seguinte indagação: quem deverá receber os melhores instrumentos? Um bom ou um mau tocador de lira? Se analisarmos a partir de tudo que fora defendido – de que o devido estará diretamente relacionado com uma noção de função (*ergon*) – o melhor instrumento deverá ir para o melhor tocador de lira, haja vista que “a função de um tocador de lira é tocar lira, e a de um bom tocador de lira é fazê-lo bem” (EN I 7 1098a10). Ao fornecer a este o melhor instrumento, estaremos fazendo com que ele desenvolva bem a sua função, o seu propósito – que é justamente o de tocar bem – e, conseqüentemente, faremos com que este indivíduo se torne um virtuoso, um sujeito *eudaimo*. Há certa noção de complementariedade, pois o instrumento em si tem também uma função – assim como todas as outras coisas – e que função seria esta? A função de ser tocado de forma boa, de forma excelente. Assim, se déssemos os melhores instrumentos aos piores tocadores de lira, de nada adiantaria do ponto de vista de uma contribuição positiva, pelo contrário, pois se a função do instrumento é ser tocado bem, este só atingirá sua finalidade se diante dele for colocado o melhor tocador de lira, que desempenhará seu papel na medida em que exerce a sua função com plenitude. Por fim, ajuntando numa vida completa – *en biôî teleiôî* – chegar-se-á à felicidade, e dar a cada um o que lhe é devido irá proporcionar aos cidadãos em geral alcançá-la também, pelo fato de que contribuirá para o desenvolvimento da atividade em consonância com a melhor e mais completa virtude.

Em última instância, portanto, a proposta paira sobre a tentativa de estabelecer uma igualdade ante a diferença. Se somos verdadeiramente diferentes em algumas medidas, devemos ser tratados diferentemente na medida em que nos desigualamos, a

fim de que todos recebam as condições que lhes são devidas e merecidas para tão-somente assim desenvolver plenamente seus propósitos e habilidades. Diante disso, podemos afirmar que a finalidade da justiça será auxiliar os cidadãos para que estes tenham a oportunidade de progredir e potencializar suas capacidades e virtudes a fim de que possam desenvolver a sabedoria prática (*phronesis*) e, assim, ponderar e deliberar bem – nas circunstâncias – acerca dos atos e bens valorosos para alcançar a felicidade em si mesma, para alcançar de fato a *eudaimonia*.

Referências

ANGIONI, Lucas. *As relações entre “fins” e “meios” e a relevância moral da Phronesis na ética de Aristóteles*. Revista Filosófica de Coimbra. Vol. 18, Nº 35 (2009).

_____. *Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: comentários a Ética a Nicômaco VI*. Dissertatio, v. 34, p. 303-345, 2011b.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril S/A Cultural e Industrial, 1973.

_____. *Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Universidade Católica Portuguesa: Vega, 1998. (Col. Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas - Edição Bilingue).

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. – São Paulo: Discurso Editorial, 2003. 352p.

BEEVER, Allan. (2004). *Aristotle on equity, law, and justice*. Legal Theory, 10, pp 33-50. doi: 10.1017/S1352325204000163.

CHROUST, Anton-Hermann; OSBORN, David L. *Aristotle's Conception of Justice*. 17 Notre Dame L. Rev. 129 (1942). Disponível em: <http://scholars-hip.law.nd.edu/ndlr/vol17/iss2/2>. Acesso em: 03 Fev 2016.

DOTTORI, Ricardo. *The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy*. Ethics&Politics, XI, 2009, 1, p. 301-310. Disponível em: http://www2.units.it/etica/2009_1/DOTTORI.pdf. Acesso em: 12 Jan 2016.

KORSGAARD, Christine M. 2008. *Aristotle's function argument*. In *The Constitution of Agency*, 129-150. Oxford: Oxford University Press.

KELSEN, H. *What is Justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science: Collected Essays*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London: 1975.

MARTINS, Antônio M. *A doutrina da Eudaimonia em Aristóteles: da urgência de uma reconsideração da compreensão Aristotélica da ética*. HVMANITAS – Vol. XLVI (1994).

SANDEL, M. J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Tradução 6ª ed. de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. – 6ª Edição – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. 2. ed. – São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.