

# A VIRTUDE DA JUSTIÇA NA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES<sup>1</sup>

## THE VIRTUE OF JUSTICE IN THE ARISTOTLE'S NICOMACHEAN ETHICS

Wood Lubin<sup>2</sup>  
Diego Carlos Zanella<sup>3</sup>

### RESUMO

Este Trabalho Final de Graduação pretende analisar o conceito de justiça como virtude no pensamento ético de Aristóteles. Para este autor, a justiça é a virtude que leva o homem a praticar ações justas. Sendo assim, todas as ações têm como finalidade serem justas. No entanto, nem sempre o homem age de modo justo. Diante disso, Aristóteles aponta que as paixões podem influenciar nas ações humanas, como a ira, a raiva, o medo, etc. Nesse sentido, seria possível pensar que uma pessoa justa poderia agir de maneira injusta? Será que isso é possível? Tendo como exemplo, uma pessoa que comete adultério. Obviamente, o ato é injusto. Mas, no entanto, o ato em si não é suficiente para determinar que a pessoa seja injusta. Em outras palavras, uma pessoa justa pode se encontrar em uma determinada situação e cometer um ato injusto. Mas, cometer um ato injusto não quer dizer que ela não seja justa, pois todas as ações provindas das paixões não qualificam como injusta uma pessoa justa. Aristóteles identifica uma pessoa justa ou injusta a partir da reiteração dos mesmos atos e ações determinadas por seu caráter voluntário ou involuntário.

**Palavras-chave:** Ética, paixões, ato, voluntário, involuntário.

### ABSTRACT

*This undergraduate thesis intends to analyze the concept of justice as virtue in Aristotle's ethical thinking. For this author, justice is the virtue that leads humans to perform righteous actions. Therefore, all actions are intended to be fair. However, humans do not always act justly. Given this, Aristotle points out that passions can influence human actions, such as anger, rage, fear, etc. In this sense, would it be possible to think that a righteous person could act unfairly? Is this possible? As an example, a person who commits adultery. Obviously, the act is unfair. But, however, the act itself is not sufficient to determine that the person is unjust. In other words, a righteous person may find himself in a particular situation and commit an unfair act. But committing an unjust act does not mean that it is not just, for all actions arising from passions do not qualify a righteous person as unjust. Aristotle identifies a righteous or unjust person by reiterating the same acts and actions determined by his voluntary or involuntary character.*

**Keywords:** Ethics, passions, act, voluntary, involuntary.

### INTRODUÇÃO

Um dos conceitos mais conhecidos do livro de Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, é a virtude da justiça. Aristóteles traz uma profunda reflexão sobre este conceito, ao qual lhe deu um caráter ético. Como está dito: “a justiça é aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e a desejar o que é justo” (EN, 1129a). Então, para Aristóteles, ela deveria ser o fim de todas as ações humanas para o bem da comunidade, isto é, as suas ações deveriam ser sempre justas. Explorar-se-á, dessa forma, o pensamento

---

<sup>1</sup> Trabalho Final de Graduação em Filosofia.

<sup>2</sup> Acadêmico do Curso de Filosofia da Universidade Franciscana (UFN). E-mail: [wood.lubin93@gmail.com](mailto:wood.lubin93@gmail.com)

<sup>3</sup> Orientador. Professor do Curso de Filosofia e do Mestrado em Ensino de Humanidades e Linguagens (MEHL) da Universidade Franciscana (UFN). E-mail: [diego.zanella@gmail.com](mailto:diego.zanella@gmail.com)

aristotélico acerca da virtude da justiça entre as outras virtudes como a amizade, a coragem e etc.

É importante enfatizar que os sofistas e alguns filósofos daquela época, como Polemarco, Trasímaco, Sócrates e Platão, já haviam discutido sobre este tema. O Livro I, da República, de Platão, contém um diálogo entre Sócrates e Polemarco sobre a natureza da justiça. Polemarco assume a tese atribuída ao poeta Simônides, segundo a qual a justiça é entendida como o devolver o que se deve aos amigos e aos inimigos. Já, para Trasímaco, a justiça é a vantagem do mais forte. Sócrates e Platão a entendem como a base da prática das três virtudes, que são a temperança, a coragem e a sabedoria.

Praticar a justiça é orientar todas as ações a um fim que é justo. No entanto, as paixões e os desejos podem fazer com que se aja de modo contrário à justiça, como, por exemplo, agir com ira. Ademais, se pode acrescentar dizendo que se distingue uma pessoa justa ou injusta, relativamente à vontade da ação. No caso de uma pessoa justa, ela o é se agir voluntariamente de maneira justa. Do mesmo modo que uma pessoa injusta, ela o é se agir voluntariamente de maneira injusta. No caso de uma pessoa justa, se ela chega a cometer uma ação injusta, por exemplo, agir com ira, cometer adúltero, etc., nessa perspectiva, ela é justa ou é injusta? A ação caracteriza o autor da ação? Se se correlacionam a justiça e a ação, a justiça qualifica somente a ação ou também o autor da ação?

É verdade que muitas vezes se qualifica uma pessoa injusta por ter agido injustamente num determinado caso. No entanto, é destacável dizer que nem todas as ações injustas qualificam o autor da ação como injusto. Por isso, é preciso conhecer a natureza da ação. Então, pode-se evidenciar, a partir desse trabalho, que ele não surge apenas para apresentar o quanto é importante à prática da justiça como virtude, mas também para saber como caracterizar, segundo Aristóteles, uma pessoa como justa ou injusta.

Se existe uma justificativa que se pode indicar para caracterizar uma pessoa como justa, esta é o seu agir nas relações entre pessoas. Em razão disso, em primeiro lugar, se pretende apresentar os tipos de ação que Aristóteles caracteriza como justas ou injustas e que podem levar a entender as ações que as definem. Uma precisão é, no entanto, necessária: as ações não são suficientes para qualificar uma pessoa justa ou injusta. É fundamental dizer que a justiça, tema do trabalho, é a virtude das virtudes. Por causa disso, em segundo lugar, se procura analisar a concepção aristotélica de virtude, a fim de entender sua relação com a justiça. Em seguida, e em terceiro lugar, se pretende investigar a justiça como virtude a fim de apontá-la como a mediania (*mesotés*) entre o excesso e a falta de justiça, caracterizada como ações injustas. E, por fim, explicitar os diferentes tipos de justiça para entender que esta virtude pode ser realizada de diversos modos e em circunstâncias diferentes.

## 1. O CONCEITO ARISTOTÉLICO DE AÇÃO HUMANA

O conceito de ação humana é um dos temas mais importantes que Aristóteles discute no seu livro *Ética a Nicômaco*. Não se pode tratar da justiça como virtude ética sem dar-se conta da ação humana, pois trata-se das relações interpessoais. E dizer que alguém é justo ou injusto depende de como essa pessoa age ou do seu ato. Por isso, se analisará o conceito de “ação humana” na concepção de Aristóteles. No livro I, de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles relaciona a ação com a sua finalidade em diversos âmbitos, como na arte, na investigação, num empreendimento e num projeto. No entanto, a finalidade de toda ação é sempre a dirigida a algum bem. Como diz Aristóteles: “[...] como há mais atividades, artes e ciências, suas finalidades também são muitas; a finalidade da medicina é a saúde, a da construção naval é a nau, a da estratégia é a vitória, a da economia é a riqueza” (EN, 1094a). Contudo, a noção de ação humana que se quer tratar neste capítulo não é a ação teleológica, mas aquela que permite a entender se a ação caracteriza o autor da ação.

Aristóteles relaciona a ação ao gosto ou ao prazer, isto é, alguém que sente o prazer na sua ação ou em que ele está agindo. Se ele gosta ou sente prazer no que ele exerce ou na sua ação, pode-se dizer que a sua ação lhe identifica. Por exemplo, um homem é que tem prazer em agir justamente, então por sentir gosto em agir de maneira justa, ele é justo. No entanto, se uma pessoa age justamente para ser visto que ela é justa enquanto a sua vida escondida é contrária, ela não é justa. Por consequência, por quem ama a justiça, as ações justas são prazerosas.

Ninguém qualificará de justo um homem que não sinta prazer em agir justamente, nem de liberal um homem que não sinta prazer em ações liberais, e similarmente no caso de todas as formas de excelência (EN, 1099a).

Na ideia de entender a ação humana na concepção aristotélica, se propõe analisar o conceito voluntário e involuntário. A voluntariedade é, segundo Kraut (2009, p. 132), uma condição necessária do elogiável e do censurável. Entende-se que só se pode elogiar ou censurar uma ação que tenha sido executada por livre vontade. Por isso, o homem é responsável pelas suas ações voluntárias. As ações que são consideradas involuntárias pelo sujeito da ação são aquelas em que vêm de algo externo do ser humano ou que não vem da sua escolha de deliberação.

Consideram-se involuntárias as ações praticadas sob compulsão ou por ignorância; um ato é forçado quando sua origem é externa ao agente, sendo tal a sua natureza que o agente não contribui de forma alguma para o ato, mas, ao contrário, é influenciado por ele – por exemplo, quando uma pessoa é arrastada a alguma parte pelo vento, ou por outra pessoa que a tem em seu poder (EN, 1109b).

Acrescenta-se ao dizer que existem ações involuntárias coercitivas, isto é, ação de origem externa ao agente tal como o exemplo do filósofo: se um tirano, tem em seu poder os pais e os filhos de uma pessoa, dá uma ordem a esta pessoa para praticar alguma ação ignóbil, e se a prática de tal ação fosse a salvação dos reféns, que de outro modo seriam mortos (EN, 1110a). Nessa situação, se a pessoa, ao querer salvar os reféns, age de qualquer forma e, infelizmente os reféns acabam de ser mortos, ela seria considerada justa ou injusta pela morte deles? Seria essa ação voluntária?

Como há ações que são voluntárias, há as que são involuntárias. O voluntário e o involuntário são analisados pelo próprio ato do agente. Quando a ação está no controle do agente, isto é, ele tem a possibilidade exercê-la ou não, e acaba de agir por opção própria, ela é voluntária. Nesse sentido, não há como não responsabilizar o agente. No entanto, todas as ações morais são voluntárias, pois as ações morais são sempre responsabilizadas pelo próprio agente. Afirma Aristóteles: “A excelência moral se relaciona com as emoções e ações, e somente as emoções e ações voluntárias são louvadas e censuradas” (EN, 1109b). Mas as outras ações não morais podem ser voluntárias ou involuntárias.

Com efeito, nos atos em questão a pessoa age voluntariamente, pois a origem do movimento das partes instrumentais do corpo em tais ações está no agente, e quando a origem de uma ação está numa pessoa, está no poder dessa pessoa praticá-la ou não; estas ações, portanto, são voluntárias (EN, 1110a).

Uma das causas das ações involuntárias é a compulsão. Este termo, segundo Aristóteles, se define quando a causa da ação está encerrada das coisas externas ao agente e em que o agente em nada contribui (EN, 1110b 3-5). Quem age, então, sob compulsão e involuntariamente age sofrendo porque são atos forçados, mas quem pratica atos porque estes são agradáveis ou nobilitantes pratica-os com prazer (EN, 1110b 9-11).

Na concepção aristotélica, a ação pode ser realizada sob compulsão e por ignorância. Estas ações são consideradas como ações involuntárias, por que a origem da ação não está no próprio agente. E as ações voluntárias são as que residem no agente ou estão no poder dele.

Segundo Aristóteles, o que conta na ação involuntária é a expressão, isto é, como o homem expressa sua ação involuntária. Nesse caso, a ação é involuntária quando causa sofrimento e lamento ao agente. Em seguida, Aristóteles identifica uma ação involuntária que pode ser cometida pela ignorância: é o caso de um agente que se arrepende do ato e expressa que a ação é involuntária. Segundo Hughes (2001, p. 123): “O agente que age na ignorância desconhece a maneira pela qual seu comportamento seria visto por alguém que conhecia todo o fato da situação. É mais simples começar com casos em que no agente, depois de descobrir todos os fatos, lamenta o que foi feito”.<sup>4</sup> Como por exemplo, um pai que mata o seu filho por confundi-lo com o inimigo. Uma ação dessas traz arrependimento ao sujeito por ter matado o seu filho por ignorar quem era a sua vítima (EN, 1110b 18-24). “Nos mesmos exemplos de ignorância que vimos até agora, Aristóteles assume que o agente não é ele próprio responsável por ser ignorante ou, na terminologia moderna, que não há questão de negligência ou imprudência” (HUGHES, 2001, p. 125).<sup>5</sup>

Consegue-se entender que, segundo Kraut (2009), a distinção entre voluntário e involuntário é especificar as ações voluntárias e involuntárias de uma pessoa. Ainda mais, deve-se entender que cada ação é acompanhada por dois comportamentos intencionais e não intencionais. Como existem ações que têm uma intenção por trás disso, também existem ações que não têm uma.

Em seguida, Aristóteles olha com consideração o conceito de *escolha* ao dizer que a escolha parece voluntária, mas não é a mesma coisa que o voluntário (EN, 1111b). No entanto, é imprescindível esclarecer que nem toda ação depende da escolha. É o caso das ações das crianças e dos animais inferiores que são capazes de ações voluntárias, mas não de escolha, pois a escolha não é partilhada pelos seres irracionais, mas a paixão e o desejo. Ademais, as pessoas incontinentes agem movidas pelo desejo, mas não pela escolha; as dotadas de continência, ao contrário, agem por escolha, mas não por desejo (EN, 1111b). Atos repentinos podem ser qualificados de voluntários, mas não se pode deles dizer que são realizados pela escolha (EN, 1111b).

Além do mais, a escolha não é certamente uma vontade. Nesse caso, o que se pode entender é que a vontade se relaciona mais com os fins, enquanto a escolha se relaciona com os meios para a consecução do fim, como por exemplo, aspiramos ser saudáveis, mas escolhemos atos que nos tornarão saudáveis (EN, 1111b).

Logo depois, Aristóteles examina o conceito de *deliberação*. É possível dizer que toda escolha que cabe ao nosso alcance se origina de um desejo; e toda escolha exige uma deliberação. Como a escolha se relaciona com os meios para a consecução do fim (EN, 1111b 27-28); a deliberação é executada não acerca dos fins, mas sobre meios (EN, 1112b 11-12). Observam-se os pontos destacáveis que poderiam existir entre a escolha e a deliberação. A deliberação é possível sobre coisas que estão sob nosso controle e que são atingíveis pela ação (EN, 1112b 31-32) e segundo Aristóteles (EN, 1113a 11-13) o objeto da escolha é algo que também está em nosso alcance.

Como a escolha e a deliberação se relacionam a meios, a virtude também, segundo Aristóteles, diz respeito aos meios e está em nosso poder.

---

<sup>4</sup> “The agent who acts in ignorance is unaware of the way in which his behavior would be seen by someone who knew the full fact of the situation. It is simplest to start with those cases where the agent, once he has found out the full facts, regrets what was done”.

<sup>5</sup> “In the same examples of ignorance which we have so far seen, Aristotle assumes that the agent is not himself responsible for being ignorant or, in modern terminology, that there is no question of negligence or recklessness”.

Sendo os fins, então, aquilo a que nós aspiramos, e os meios aquilo sobre que deliberamos e que escolhemos, as ações relativas aos meios devem estar de acordo com a escolha e ser voluntárias. Ora: o exercício da excelência moral também está ao nosso alcance, da mesma forma que a deficiência moral. Com efeito, onde está ao nosso alcance agir, também está ao nosso alcance não agir, e onde somos capazes de dizer “não”, também somos capazes de dizer “sim” (EN, 1113b).

A ação moral para Aristóteles encontra-se na voluntariedade da ação, e por ser voluntária a ação, o agente é responsável pelos seus atos morais. Assim ele argumenta:

Mas se alguém disser que todas as pessoas aspiram ao bem aparente a cada uma delas, porém não são responsáveis pelo fato de ele ser apenas aparente, já que os fins aparecem a cada pessoa sob uma forma correspondente ao seu caráter, responderemos que, se cada pessoa é de algum modo responsável de por sua disposição moral, ela também é responsável de algum modo por aceitar apenas a aparência do bem; se não for assim, ninguém será responsável pelo mal que fizer (EN, 1114b).

De acordo como Aristóteles, o fato que cabe ao homem em escolher os meios para a consecução de suas ações, ele voluntariamente pode escolher ser virtuoso ou vicioso, pois bem como a virtude é voluntária o vício também o é. Então aquele que age voluntariamente é responsável pelos seus atos.

Além de tudo isso, no livro VII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles evidenciou que se pode fazer o que se sabe ser errado. Fazer o que se sabe que é errado, segundo Zingano (2010), é o que ele chama de *akrasia* (não ter comando sobre si mesmo). Nesse caso, é possível que aconteça, de vez em quando, a *akrasia*. Então, é possível dizer que o homem pode cometer um ato injusto por ignorância ou sem saber que o ato é injusto.

Nesse mesmo capítulo, Aristóteles destacou também o conceito *akolasia* (imoderação), a qual consiste em perseguir certo tipo de prazer e, nele, o homem é arrebatado pelo desejo. O acolástico não possui nenhum princípio ou logos; ele é simplesmente arrebatado pelo desejo.

A pessoa concupiscente cede aos seus desejos por escolha, considerando acertado perseguir sempre o prazer presente, a pessoa incontinente não pensa assim, mas persegue o prazer da mesma forma (EN, 1146b).

Contrariamente à ideia socrática que afirma que a vida precisa ser cuidada, educada e que ninguém deve fazer mal voluntariamente; quem o faz, fá-lo por ignorância do bem, e virtude é conhecimento. Isto é, o ser humano não é mau por sua vontade, mas por falta de conhecimento. Enquanto Aristóteles admite que a maldade do homem seja uma escolha da sua própria vontade.

## 2. AS VIRTUDES EM ARISTÓTELES

O conceito de virtude não é uma palavra que começa com os primeiros filósofos. Os poetas gregos da antiguidade, Homero e Hesíodo, já usaram este vocábulo em suas obras. Com a finalidade de contextualizar o significado de virtude (*areté*), é importante dizer que ela se tornou um tema central na discussão sobre a formação (*Paideia*) no tempo homérico. Pois aperfeiçoar ou tornar o homem virtuoso foi algo necessário para aquela época. Isso, no entanto, só foi possível pela educação. Portanto, a educação visava à formação de homens virtuosos. Então, nesse capítulo, se pretende mostrar o progresso da concepção da *areté* da Grécia arcaica até Aristóteles.

### 2.1. A concepção de virtude anterior a Aristóteles

Antes de se tratar das virtudes no pensamento de Aristóteles, é importante recuperar a noção de virtude do período anterior (Grécia Homérica (1100-800 a.C.), Grécia Arcaica (800-500 a.C.), Grécia Clássica (500-338 a.C.). Esse conceito de virtude é o termo essencial da história da educação (*Paideia*) grega que remonta aos tempos mais antigos. Ela se origina nas concepções fundamentais da nobreza cavaleiresca. E é nesse conceito que se concentra o ideal educador dessa época. É importante saber que a epopeia é parte integral da antiga cultura aristocrática helênica. A *Ilíada* e a *Odisseia* são conhecidas como as duas obras de Homero que tem como centro o termo *areté*. Homero é o professor do modelo educador da aristocracia (cf. JAEGER, 2003, p. 23).

O conceito *areté* é usado em sentido amplo. Ele não designa apenas a excelência humana, mas também a superioridade de outros seres. Por exemplo, a força dos deuses ou a coragem e a rapidez dos cavalos de raça. Em geral, conforme a modalidade de pensamento dos tempos antigos, a *areté* é compreendida pela força e pela destreza dos guerreiros ou lutadores e, acima de tudo, a heroicidade. Então, a palavra *areté* é expressão de coragem e de força heroica, além de ser também a linguagem tradicional da poesia heroica. Ela ainda significa nobre, valente ou hábil. Isso significa que a *areté*, que vem da palavra grega *áristos*, é o atributo próprio de nobreza, para dizer que os nobres eram os melhores e os bons (cf. JAEGER, 2003, p. 24).

O que foi dito acima se refere ao pensamento de Homero. No entanto, é importante diferenciar o pensamento de Homero do pensamento de Hesíodo. Para o primeiro, o conceito *areté* abrange o que tem a ver com a habilidade pessoal, o bem-estar, o êxito e a consideração. A *areté* em Hesíodo não é uma *areté* guerreira, como a da antiga nobreza, nem da aristocracia, baseada na riqueza, mas sim, a do homem trabalhador que tem a sua expressão em uma posse de bens moderada.

Em vez dos ambiciosos torneios cavaleirescos exigidos pela ética aristocrática, surge a calada e tenaz rivalidade do trabalho. O homem deve ganhar o pão com o suor do seu rosto. Mas isto não é maldição, é uma bênção. É este o preço da *areté*. Assim ressalta com perfeita nitidez que Hesíodo quer, com plena consciência, pôr ao lado da educação dos nobres, tal como ela se espelha na epopeia do homem simples. A justiça e o trabalho são os pilares em ela assenta (JAEGER, 2003, p. 92).

Para ser virtuoso, segundo Hesíodo, não importa somente nos campos de batalha dos guerreiros como Homero, mas ela consiste também na luta dos camponeses contra a terra ingrata e contra os elementos da natureza (cf. JAEGER, 2003, p. 78). Para esse mesmo autor, o heroísmo não se manifesta só nas lutas em campo aberto, entre os cavaleiros nobres e os seus adversários. Também a luta silenciosa e tenaz dos trabalhadores com a terra dura (2003, p. 93).

Por conseguinte, de acordo com Sócrates, a virtude é identificada com o conhecimento do bem. Segundo ele, se agirmos bem é porque conhecemos o bem. Caso contrário, se nós agíssemos mal seria pela ignorância. Então, a ética platônica, assim como a de Sócrates, tem o conhecimento como o centro do agir ético. Para eles, existem quatro virtudes: a prudência ou a sabedoria que está na parte racional da alma. A fortaleza diz respeito à alma irascível. A temperança à parte concupiscente da alma. E a justiça como a virtude perfeita que diz respeito à vida política sem a qual a vida coletiva na pólis é complicada (cf. PLATÃO, 2010, p. 506).

## 2.2. A concepção de virtude em Aristóteles

Após de ter uma visão geral sobre o conceito de *areté* desde Homero até Platão, é preciso agora estudá-la na concepção aristotélica. A virtude para Aristóteles é o meio termo. Esta definição nos remete àquela citação que foi inscrita no oráculo de Delfos, que diz: “Nada em excesso”, ensinando a afastar-se de qualquer tipo de vício. O vício e a virtude são, para Aristóteles, disposições que definem os nossos comportamentos como bons ou maus. Assim,

ele distingue três disposições, isto é, dois vícios e uma virtude: um dos vícios é considerado o excesso e o outro a escassez, a virtude é a mediania entre os dois vícios.

A virtude é, então uma disposição estabelecida que leva à escolha de ações e paixões e que consiste essencialmente na observância da mediania relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como o homem prudente o determinaria.

E é um estado mediano entre dois vícios, um constituído pelo excesso e o outro constituído pela deficiência. Acresça-se que é um estado mediano no qual, enquanto os vícios carecem ou se excedem no que é certo tanto nas paixões quanto nas ações, a virtude encontra e adota a mediania (EN, 1106b35 – 1107a).

Aristóteles considera o ser humano, segundo Fraile (1976, p. 523), como um composto substancial de dois princípios distintos: corpo material e a alma espiritual. Nesse composto do ser humano, o corpo não é sujeito da virtude, pois a virtude reside sempre na alma porque necessita de conhecimento, deliberação e liberdade para reger a atividade humana pelos esforços, sejam maiores ou menores segundo as boas ou as más disposições naturais do sujeito.

No livro VI da *Ética a Nicomaco*, as virtudes da alma, segundo Aristóteles, são divididas em duas, as do caráter e as intelectuais ou dianoéticas. A alma ela mesma possui duas partes, nomeadamente, uma racional e outra irracional. No que diz respeito à alma racional, há duas faculdades racionais: uma dessas faculdades concerne ao conhecimento do universal, coisa cujos primeiros princípios são invariáveis e a outra faculdade se refere àquelas coisas que admitem variações, isto é, as coisas contingentes e também à ação. A primeira corresponde ao conhecimento científico e a outra é calculativa e é identificada com a deliberação (EN, 1139a1-15). É importante dizer que as virtudes intelectuais se enraízam na alma racional. Elas, segundo Aristóteles (EN, 1103 a15), são virtudes que são alcançadas pela instrução que necessita de tempo e de experiência.

Ao falar da virtude, é importante dizer que as virtudes, sejam morais e intelectuais, não são estabelecidas em nós através da natureza e contra a natureza. Só que a natureza nos oferece condições necessárias para adquiri-las, seja pelo hábito ou pelo aprendizado. Assim, o que podemos entender é que pela natureza, as faculdades nos são disponibilizadas em primeiro lugar como potência, e, depois por meio das experiências, da habituação, nós as colocamos em ato.

As virtudes, portanto, não são geradas em nós nem através da natureza nem contra a natureza. A natureza nos confere a capacidade de recebê-las, e essa capacidade é aprimorada e amadurecida pelo hábito.

Ademais, as faculdades que nos são transmitidas pela natureza nos são concedidas primeiramente como potência, e nós exibimos sua atividade posteriormente (EN, 1103a).

As ações humanas são relevantes no que diz respeito à virtude, pois através delas se pode determinar se um indivíduo é virtuoso ou não. Portanto, a perfeição de caráter é um bem a ser adquirido com a reiteração da prática virtuosa.

Considerando estas ideias precedentes, acrescenta-se que, como diz Boutroux (2000, p. 115), a virtude, como elemento constitutivo da felicidade – sabendo que a felicidade é a atividade da alma conforme a virtude – é um hábito caracterizado pela realização perfeita das potências do homem.

### **2.3. Virtudes intelectuais**

As virtudes intelectuais, segundo Aristóteles (EN 1103a), são virtudes que são alcançadas pela instrução, necessitam de tempo e de experiência. Como já mencionado acima, a alma se subdivide em duas partes: racional e irracional. A alma racional tem duas funções: a

primeira conhece as coisas universais e necessárias e a segunda conhece as coisas contingentes (Cf. EN 1139a).

As virtudes intelectuais da alma têm como função a verdade pelas quais a alma enuncia o que é verdadeiro, sob uma forma afirmativa ou negativa, são cinco: a ciência, a inteligência, a sabedoria, a arte e a prudência. A ciência é a virtude cujo objeto é o universal e o necessário. A inteligência tem como objeto os primeiros princípios da demonstração e da ciência, conhecidos por intuição. A sabedoria é a virtude que tem por objeto os princípios e as razões altíssimas das coisas e que vem como o resultado da unidade entre a ciência e a inteligência. A arte é virtude que consiste em certa faculdade de produzir, dirigida pela verdadeira razão. E, por último, a prudência é uma virtude prática cuja função consiste em deliberar bem para agir bem. A ação não deve ser precipitada. É preciso deliberar com calma e maturidade. A prudência é tão alta que o homem que a possui pode dizer que tem todas as outras virtudes (cf. FRAILE, 1976, p. 528-529).

Aristóteles distingue três classes de prudência: a prudência individual quando se dirige à conduta do indivíduo, a prudência econômica quando ela trata do governo da casa ou da família, e a virtude política quando se refere ao regime da cidade. Esta última se divide em três modalidades: a legislativa, que tem sob a sua dependência todos os outros, a deliberativa e a executiva (EN, 1141b, 23ss). Referindo-se à virtude intelectual como virtude que se adquire por meio do ensino e da aprendizagem para o qual é necessário tempo e experiência, ousa-se dizer que a prudência se torna intelectual porque ela participa da razão, a inteligência e do juízo.

## **2.4. Virtudes morais ou éticas**

Segundo Fraile (1976, p. 530), as virtudes morais são uma das faculdades da alma que regulam a parte irracional da alma ou as relações do homem com seus semelhantes. As virtudes morais são as que se adquirem pelo hábito, pelo costume ou pela prática. Essas virtudes não são inatas, mas desenvolvidas pelo exercício constante.

As virtudes relacionadas às virtudes éticas seriam como a coragem que constitui o meio termo entre dois extremos viciosos, que são a covardia e a temeridade. A temperança é a virtude que regula os prazeres dos sentidos e consiste no meio termo entre a insensibilidade e a intemperança. A modéstia que cabe às emoções, e que é quase uma virtude situada entre a timidez ou vergonha excessiva e a impudência (FRAILE, 1976, p. 530).

Segundo Aristóteles, as relações sociais do homem com seus semelhantes se referem às seguintes virtudes: coragem, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, amabilidade, justiça, prudência, entre outras (Cf. EN 1107 b 1-8).

A liberdade é uma mediação que se refere ao respeito à ação de dar e adquirir dinheiro. A magnificência que se refere ao uso das riquezas quando se trata de fazer grandes gastos, sua mediania está entre a mesquinhez e o esbanjo. A magnanimidade, cuja sua matéria é a glória e as grandes honras, está entre a pusilanimidade e a vaidade. A doçura que regula a paixão da cólera e que consiste no meio termo entre a impassibilidade e a irascibilidade. A verdade, situada entre os extremos opostos da dissimulação e a fanfarrice. A justiça que é a principal entre todas as virtudes morais, pois é a que compreende em certo modo as outras (cf. FRAILE, 1976, p. 531).

## **3. A JUSTIÇA COMO VIRTUDE**

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles trata a questão de felicidade como a atividade da alma conforme a virtude (excelência) (EN, 1998b). Em razão disso, tornar a virtude uma atividade da alma é a condição da felicidade humana. A destacar que nesse mesmo livro, Aristóteles apresenta sua reflexão sobre diversos tipos de virtudes. A justiça é uma delas



que ele descreve como a virtude das virtudes, à qual abrange todas as outras virtudes. Tendo esta informação como base, pretende-se apresentar a justiça como virtude moral entre as outras.

De acordo com Aristóteles, como ponto partida, ele assume a definição comum do termo justiça como uma disposição moral que faz com que o ser humano realize atos justos e deseje o que é justo. Quanto à injustiça, indica aquela disposição que induz os indivíduos a agir injustamente e desejar o que é injusto (EN, 1129a). A justiça é a virtude perfeita porque, além de poder exercê-la a si mesmo, é exibida aos outros. Eis o seu caráter perfeito da justiça. Mesmo que haja indivíduos que podem exercê-la consigo mesmos, no entanto são incapazes de inter-relacioná-la com os outros.

Com efeito, 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 em relação a si mesmas como também em relação ao próximo. É por isto que se consideram bem ditas as palavras de Bias: “o exercício do poder revela o homem”, pois os governantes exercem necessariamente o seu poder em relação aos outros homens e ao mesmo tempo são membros da comunidade (EN, 1130a).

Dado isso, compreende-se que a virtude como disposição moral é o estímulo da alma humana que as transforma em pessoas capazes de agir justamente. Sem ela, o desejo de ser justo ficaria ainda em potência. Entretanto, é importante dizer que a justiça é uma virtude perfeita. Sua perfeição está em praticar a justiça consigo mesmo e com os outros. No entanto, quando se fala de “outros”, não são somente os amigos, seus familiares, mas todos. A justiça, nesse sentido, afirma Aristóteles, não é uma parte da virtude, ela é sua totalidade, assim como a injustiça, ela não é uma parte do vício, ela é a sua totalidade. A justiça, disposição da alma, praticada especificamente em relação ao próximo, quando é um certo tipo de disposição irrestrita, isto é, é a excelência moral (EN, 1130a).

Em consequência, é preciso dizer que a justiça é mesclada com a virtude, pois ela não é uma parte da virtude, mas faz parte integrante da virtude. Também é o caso da injustiça, ela não é uma parte do vício, mas ela é o vício completo. Ainda lembra que a justiça é a virtude que nos torna apto a agir de maneira justa, e uma virtude perfeita porque a sua ação é exercida sempre em prol do outro. Como diferença que é estabelecida entre a justiça e a virtude é a sua essência, mas na realidade elas são a mesma coisa (EN, 1130a).

Tendo essa informação, consegue-se compreender que a harmonia entre a justiça e a virtude é inseparável. Portanto, elas formam uma unidade que completa uma a outra. No que tange à justiça, ela, pela sua essência, nos impulsiona a desejar o que é justo até tornarmos justos, e a virtude é, segundo o gênero, uma atitude ou um hábito (*hexis*) e segundo a espécie, ela é um meio para nós (*meson pros hēmas*). Em relação a sua definição de gênero, Aristóteles afirma que a virtude dispõe não já quem age corretamente com uma determinada regularidade, mas só quem se alegra com o correto (cf. HÖFFE, 2008, 198-199). Em tal caso, o agir ou a atitude do indivíduo não é algo que acontece por acaso ou por uma disposição feliz, mas ele age de um elemento firme da sua personalidade. Em razão disso, se afirma que a virtude é a construção do caráter do homem.

Então, a virtude pode ser aprendida, não com a teoria, mas pelo hábito ou pela prática constante da virtude. É por isso que Aristóteles deixa claro que se pode tornar-se justo através do agir justo. Assim, também para tornar-se virtuoso é preciso agir virtuosamente.

No que toca à segunda definição de espécie da virtude, Aristóteles se refere à mediania que há entre dois vícios de qualidades diferentes: o excesso e a escassez. Assim, considera os seguintes exemplos: a coragem é definida como meio entre a ousadia e a covardia. Entre os dois vícios, a ousadia é quando as pessoas se mantêm imperturbáveis diante tais situações e se se comportam como devem diante delas demonstram coragem num

sentido mais amplo e a covardia quando as pessoas demonstram coragem num sentido menos amplo (EN, 1117 a).

Além de a justiça ser considerada como uma disposição moral que leva o homem a fazer o que é justo, ela diz também respeito à lei. O justo, diz Aristóteles, é aquilo que é conforme a lei e correto, e o injusto é o ilegal e iníquo (EN, 1129 a).

No que se trata sobre a injustiça no sentido particular, Aristóteles faz essas considerações: primeiro, no caso do homem que mostra as outras formas de deficiência moral em seus atos, digamos, por exemplo, o homem que, em combate, atira ao chão o seu escudo por covardia, que utiliza uma linguagem áspera por mau humor, ou deixa de ajudar o seu próximo com dinheiro por avarícia. Outra espécie de injustiça que é a parte da injustiça universal é a que se opõe à lei. Segundo, consideramos dois homens que cometem adultério, um pensa em ganhar dinheiro e o outro prazer. Este último seria considerado desmoderado e o primeiro é injusto por querer lucro com seu ato. Terceiro, acrescenta-se ainda que dizer que todos os outros atos injustos são sempre atribuídos a alguma espécie particular de deficiência moral, por exemplo, o adultério é atribuído a não-moderação, o abandono de um companheiro em combate à covardia, a violência física à ira. Um homem que tira proveito de sua ação por um ato injusto, sua ação não é atribuída a qualquer vício que não a injustiça. É importante destacar essa diferença entre a injustiça particular que diz respeito à honra, ao dinheiro ou a segurança e a injustiça universal que tange a tudo que se relaciona à virtude ou à ilegalidade (cf. EN, 1130 a 16 – 1130 b 5).

Aristóteles examina de modo particular a injustiça em relação à deficiência moral que é no caso de alguém que se mostra covarde diante de uma situação difícil, isto é, alguém que não consegue manter o equilíbrio entre a temeridade e a covardia. O outro caso é o do exemplo do adultério, poder-se-ia perguntar: Todo adultério cometido por paixão (prazer) repetidamente pode ser sempre considerado como desmoderado?

A justiça considerada como virtude mediana entre o agir injustamente e o sofrer a injustiça opõe-se a um único vício que é o da injustiça, isto é, se a justiça é uma virtude, a injustiça é um vício. Do mesmo jeito que as virtudes se adquirem pelo hábito, assim também os vícios se adquirem pela prática. Ela é por excesso em um dos pólos e por defeito no outro. Dessa forma, há um pólo que sofre a injustiça e outro pólo há necessariamente um sujeito que pratica a injustiça. É necessário dizer que a injustiça se relaciona com os extremos. Dessa forma, há um lado que tem mais do que é dele, e outro lado que tem menos. Esses dois extremos dizem respeito à deficiência e ao excesso respectivamente.

É claro que a ação justa é um meio termo entre agir injustamente e ser tratado injustamente, pois no primeiro caso se tem demais e no outro se tem muito pouco. A justiça é a observância do meio termo, mas não de maneira idêntica à observância de outras formas de excelência moral, e sim porque ela se relaciona com o meio termo, enquanto a injustiça se relaciona com os extremos. E a justiça é a qualidade que nos permite dizer que uma pessoa está predisposta a fazer, por sua escolha, aquilo que é justo, e, quando se trata de repartir alguma coisa entre si mesma e outra pessoa, ou entre duas outras pessoas, está disposta a não dar demais a si mesma e muito pouco à outra pessoa do que é nocivo, e sim dar a cada pessoa o que é proporcionalmente igual, agindo de maneira idêntica em relação a duas outras pessoas. A justiça, por outro lado, está relacionada idênticamente com o injusto, que é excesso e falta, contrário à proporcionalidade, do útil ou do nocivo. Por esta razão a injustiça é excesso e falta, no sentido de que ela leva ao excesso e à falta – no caso da própria pessoa, excesso do que é útil por natureza e falta do que é nocivo, enquanto caso de outras pessoas (EN, 1133b 13 - 1134a 3).

Com base nas ideias de Aristóteles acima, define-se a justiça como uma disposição do ser humano por livre escolha a fazer o que é justo, e a injustiça, no sentido contrário, é aquela ação feita por livre escolha que faz aquilo que é injusto. E a injustiça que se

caracteriza por dois vícios: o excesso e a deficiência. O excesso é ter mais do que se precisa e a deficiência, ter menos que se precisa.

O problema sobre a justiça continua sendo uma indagação ainda profunda no pensamento aristotélico. Após evidenciar a diferença que pode existir entre a justiça e a injustiça, aparece outra reflexão segundo a qual se alguém que comete injustiça é injusto por isso. Em realidade, pensa-se que por ter cometido um ato injusto, é injusto. É preciso entender a natureza do ato. Lembremo-nos de nos tornamos virtuosos ou viciosos a partir do hábito ou da reiteração dos mesmos atos. Por exemplo, um homem que comete um adultério com outra mulher. Certamente já consideramos essa ação sendo injusta, pois não deveria ser infiel. Aristóteles vai dizer que esse motivo desse ato pode não ser uma escolha deliberada, mas simplesmente uma paixão. Nesse caso, diz o mestre do Liceu, embora tenha ele cometido injustiça, não é um homem injusto. Por exemplo, um homem não é ladrão, ainda que culpado de furto, não é adúltero, ainda que tenha cometido adultério, e assim por diante. O que é preciso saber sobre este aspecto, é que há uma diferença entre um ladrão que furta uma coisa ou outra uma vez na vida e um ladrão que furta repetidamente, o qual é chamado de ladrão profissional (cf. EN, 1134 a 21 - 24).

Age-se justamente ou injustamente quando se cometem ações justas ou injustas voluntariamente. Quanto ao que é involuntário, não se pode dizer se a ação é justa ou injusta senão incidentalmente, pois as ações justas ou injustas involuntárias são puramente acidentais. As ações de um ato justo ou injusto são determinadas por seu caráter voluntário ou involuntário. Se a ação injusta do indivíduo é voluntária, torna-se objeto de censura ou se censura aquele que comete a ação injusta voluntariamente. No caso de um ato involuntário, é um ato que é realizado pela ignorância ou sob a coação a exemplo o processo de envelhecimento e o morrer (cf. EN, 1135 a 33).

Sendo os atos justos e injustos aqueles que descrevemos, uma pessoa age injustamente ou justamente sempre que pratica tais atos voluntariamente; quando os pratica involuntariamente, ele não age injustamente nem justamente, a não ser de maneira acidental. O que determina se um ato é ou não é um ato de injustiça (ou de justiça) é sua voluntariedade ou involuntariedade; quando ele é voluntário, o agente é censurado, e somente neste caso se trata de um ato de injustiça, de tal forma que haverá atos que são injustos mas não chegam a ser atos de injustiça se a voluntariedade também não estiver presente (EN, 1135a 16-23).

Além disso, Aristóteles identifica três danos nas relações entre as pessoas. Os danos pela ignorância são erros ou um engano quando a pessoas prejudicada, ou ato, ou o fim a ser atingido não é o que o agente imagina, por exemplo, alguém feriu outra pessoa com um projétil, este pode não ter tido a intenção de feri-la, mas se sucedeu que o resultado foi diferente do esperado (digamos, não pretendia causar a morte, mas apenas um ferimento). E quando o dano ocorre contrariamente à expectativa razoável, trata-se de um infortúnio. Quando o dano não ocorre contrariamente à expectativa razoável, mas não pressupõe deficiência moral, trata-se de um erro (realmente, uma pessoa comete um erro quando a falta se origina na própria pessoa, mas é vítima de um acidente quando a origem está fora dela). Bem como quando o ato é feito em plena consciência, mas sem deliberação prévia, é um ato injusto, por exemplo, tudo o que fazemos por cólera, ou por qualquer outra dessas paixões que são irresistíveis ao ser humano, assim ao admitir essa forma de ofensa o indivíduo age injustamente e sua ação é um ato injusto (EN, 1135b 14 ss).

Por livre escolha, um indivíduo que age intencionalmente não pela ignorância é culpado de injustiça, pois é esse tipo de injustiça que torna o agente injusto, do mesmo modo que, por livre escolha, alguém que age justamente, considerando que age voluntariamente, é um homem justo (Cf. EN, 1136 a 1-8).

Dessa forma, a justiça é caracterizada por estes três conceitos: virtude, hábito e vontade. A justiça como virtude conduz o homem, por meio do hábito, a agir sempre de

maneira justa. No entanto, agir justamente com repetição não é suficiente, é preciso ver nas ações a sua vontade, sem compulsão, para que o sujeito possa ser considerado justo. Acresça-se que a justiça é uma virtude perfeita quando ela é aplicada não somente a nós mesmos, mas aos outros.

#### **4. AS CARACTERÍSTICAS DA JUSTIÇA**

A justiça também é caracterizada por outras concepções que podem ser praticadas em algumas circunstâncias, como, por exemplo, na distribuição de honrarias e bens da cidade. Nesta aplicação, a prática da justiça somente ocorre quando há igualdade de proporção. Outro modo de entender a justiça é na correção das relações econômicas entre os cidadãos, a qual é denominada de corretiva. No seu caráter recíproco, a justiça se refere às relações comerciais na pólis. Sendo assim, na sequência, se tratará de desenvolver estes tipos de justiça.

##### **4.1 Justiça distributiva**

A justiça distributiva é uma das formas da justiça particular. Para esta espécie de justiça, ela é praticada na distribuição de funções elevadas do governo, ou do dinheiro, ou das outras coisas que devem ser divididas entre os cidadãos que compartilham dos benefícios outorgados pela constituição da cidade (EN, 1131a). Aqui se entende que existe uma hierarquia na pólis: os governantes e os governados. A justiça e a injustiça se estabelecem nas ações dos governantes aos governados, isto é, a justiça e a injustiça são definidas como eles partilham os benefícios da cidade. Essa relação de governantes-governados se encontra numa submissão da parte dos governados aos governantes. Os governados seriam os que recebem e os governantes seriam os que distribuem as riquezas da pólis. Por conseguinte, pode haver, nessa correlação, que os subordinados são sujeitados à injustiça. Nesse caso, a injustiça estaria naquela situação em que os governados recebem o menor benefício da maior quantia de benefício que a cidade tem.

A justiça distributiva é considerada justa se os benefícios conferidos a cada um é o que lhes é devido. Nesse ponto de vista, a igualdade é a mediania a ser estabelecida entre as partes. É por isso Aristóteles afirma:

Já que tanto o homem injusto quanto o ato injusto são iníquos, é óbvio que há também um meio termo entre as duas iniquidades existentes em cada caso. Este meio termo é o igual, pois em cada espécie de ação na qual há um “mais” e um “menos” há também um “igual”. Se, então, o injusto é iníquo (ou seja, desigual), o justo é igual, como todos acham que ele é, mesmo sem uma argumentação mais desenvolvida. E já que o igual é o meio termo, o justo será um meio termo (EN, 1131a).

Portanto, a distribuição, de modo igual, deve ser dividida a cada cidadão da cidade. Se for o caso que os governantes não distribuam com equidade ou igualdade os bens do Estado entre os governados, haverá a impossibilidade dos cidadãos de confraternizar. A divisão será instalada e é possível que a desordem tome posse da cidade. É por isso que para criar a estabilidade da pólis é preciso que a distribuição das riquezas seja feita com equilíbrio.

Além disso, outro aspecto importante a destacar é que Aristóteles quer enfatizar que mesmo numa cidade que tem diferenças de classes ou de cargos, os bens podem e devem ser igualizados ou distribuídos conforme a necessidade que cada cidadão tem. Contudo, é preciso salientar que cargos ou classes diferentes entre os indivíduos não exclui a ideia de que todos são iguais, senão eles não terão uma participação nas coisas, o que pode levar a discórdias.

Além do mais, isto se torna evidente porque aquilo que é distribuído às pessoas deve sê-lo “de acordo com o mérito de cada uma”; de fato, todas as pessoas concordam em que o que é justo em termos de distribuição deve sê-lo de acordo com o mérito em certo sentido, embora nem todos indiquem a mesma espécie de mérito (EN, 1131a).

Como diz Aristóteles, o justo é aquele que guarda a proporcionalidade. Esta proporcionalidade não é uma propriedade apenas das quantidades numéricas, e sim da quantidade em geral. Entretanto, Aristóteles procurava explicar a proporcionalidade ao exemplificá-la numa relação tetrática, isto é, uma proporção de quatro elementos:

É verdade que a proporção descontínua envolve quatro elementos, mas acontece o mesmo com a proporção contínua, pois ela usa um elemento como se se tratasse de dois e o menciona duas vezes; por exemplo, “a linha A está para a linha B assim como a linha B está para a linha C”; a linha B foi mencionada então duas vezes, de tal forma que se a linha B for considerada duas vezes os elementos proporcionais serão quatro; [...] então, o elemento A está para o elemento B assim como o elemento C está para o elemento D, e, portanto, por alternância, A está para C assim como B está para D. Logo, também a soma do primeiro e do terceiro elementos está para a soma do segundo e do quarto assim como o primeiro elemento está para o segundo (EN, 1131a – 1131b).

No objetivo esclarecer melhor a citação de Aristóteles, ao observar os quatro elementos, dois sujeitos e dois objetos, o sujeito A é superior ao sujeito B, e o objeto C é superior ao D. Assim, o sujeito A receberá o objeto que lhe é devido, ou seja, o objeto C; e o sujeito B receberá o objeto D que lhe é devido ( $A : B = C : D \rightarrow A + C = B + D$ ). Esta representação seria a explicação que demonstra a proporcionalidade na distribuição de bens e honras entre as pessoas. Então, na justiça distributiva, o justo é o proporcional e o injusto é o que viola esta proporcionalidade.

#### 4.2. Justiça corretiva

A justiça corretiva é considerada como outra espécie de justiça particular. Ela tem como base o restabelecimento do equilíbrio desequilibrado ou a igualdade rompida entre os indivíduos. Em tais situações, para repetir Höffe (2009, p. 175), o valor da pessoa envolvida não conta: “Não faz diferença alguma se um homem bom lesou um homem mau, ou se um homem mau lesou um homem bom [...] a lei olha apenas para o caráter distributivo dos danos e trata as partes como iguais, perguntando-se apenas se uma parte lesou e a outra foi lesada”.

A outra espécie é a que desempenha uma função corretiva nas relações entre as pessoas. Esta última se subdivide em duas: algumas relações são voluntárias e outras são involuntárias (EN, 1131a).

As relações voluntárias são aquelas nas quais as pessoas têm a capacidade de escolher livremente e de realizar a ação determinada. Tendo como exemplo, a venda, a compra, o empréstimo a juros, o penhor, o empréstimo sem juros, o depósito e a locação (estas relações são chamadas voluntárias porque sua origem é voluntária) (EN, 1131a). E as relações involuntárias são aquelas que são realizadas por meios ilícitos. Essas formas ilícitas ocorrem através do furto, do adultério, do envenenamento, o desvio de escravos, o assassinato traiçoeiro, o falso testemunho, e outras são violentas, como o assalto, a prisão, o homicídio, o roubo, a mutilação, a injúria e o ultraje (EN, 1131a).

A justiça corretiva está ligada à ideia de igualdade aritmética. Segundo Aristóteles, “a igualdade aritmética ou a igualdade da diferença é a diferença entre a posição da vítima posteriormente à correção e sua posição anteriormente a ela é igual à diferença entre a

posição do perpetrante antes e depois da correção” (HÖFFE, 2009, 175). Em outras palavras, a igualdade aritmética é a permissão da equidistância entre a perda e o ganho, garantindo a recuperação das partes à posição inicial.

O meio-termo é um recurso ao qual se recorre para cessar a desigualdade. Portanto, a justiça corretiva é a mediania que mantém a igualdade. Então, a igualdade é o mediador entre os dois extremos considerados injustos: a perda e o ganho.

O igual, portanto, é o meio termo entre o maior e o menor, mas o ganho e a perda são respectivamente maiores e menores de modos contrários; maior quinhão de um bem e menor quinhão de um mal são um ganho, e o contrário é uma perda; o meio termo entre eles, como já vimos, é o igual, que chamamos de justo; a justiça corretiva, portanto, será o meio termo entre perda e ganho (EN, 1132a).

Tendo em conta que podem ocorrer discussões ou conflitos quando a igualdade não é respeitada entre as partes, Aristóteles incumbe a responsabilidade a um juiz ou a uma pessoa equidistante para restabelecer a igualdade. Desta maneira, quando ocorrer disputas, o juiz subtrai a parte que faz com que o segmento maior exceda a metade, e a acrescenta ao segmento menor (cf. EN, 1132a).

Por conseguinte, a justiça corretiva está vinculada à proporção. Portanto, o justo corretivo é a garantia da igualdade e o injusto seria aquele que não mantém o equilíbrio. Então, para evitar conflitos, o juiz, com o objetivo de restabelecer a igualdade, atua para que a perda sofrida seja reparada.

#### **4.3. Justiça como reciprocidade**

A justiça como reciprocidade, para iniciar com um contraponto a Aristóteles, é diferente na concepção de Sócrates. Uma das frases de Sócrates que se corresponde de forma diversa à justiça recíproca é a concepção de que não se deve responder com injustiça a uma injustiça. Porque para Sócrates é melhor sofrer a injustiça do que cometê-la. Ao evidenciar que não se deve responder a uma injustiça, tal ação ajudaria a evitar uma infinidade de conflitos. Então, a justiça recíproca não pode ser aplicada na devolução de uma injustiça a outra injustiça. Para Sócrates, isso não é justiça.

Aristóteles, de forma diversa, associa esta forma de justiça às pessoas com autoridade que, quando sofre uma injustiça, repara a injustiça com injustiça. Entretanto, quando comete a injustiça, ele não pode sofrer a injustiça por ser superior em autoridade. E na realidade, a justiça recíproca não deve ser entendida assim. Por isso, é preciso entender que a reciprocidade não se identifica nem com a justiça distributiva nem com a corretiva.

Realmente, em muitos casos a reciprocidade e a justiça corretiva divergem – por exemplo, se uma autoridade fere uma pessoa qualquer, tal autoridade não deve ser ferida pela pessoa em retaliação; se, porém, uma pessoa qualquer fere uma autoridade, tal pessoa deve ser não somente ferida, mas também punida (EN, 1132b).

Essa categoria de justiça considerada justa numa comunidade é prejudicial, porque ela dificulta a convivência dos indivíduos da pólis. Uma justiça deste tipo somente estimula os sujeitos a se vingar entre eles. Isto posto, este tipo de justiça não pode ser usado nas relações morais entre os indivíduos, mas nas relações comerciais para igualar os diversos produtos ou serviços que os indivíduos intercambiam entre eles. Para que haja troca de maneira justa, a justiça é efetuada através do que se chama de reciprocidade proporcional. Assim Aristóteles explica por este exemplo:

Suponhamos, por exemplo, que A é um construtor, B é um sapateiro, C é uma casa e D é um par de sapatos. O construtor deve obter do sapateiro o produto do trabalho deste, e deve por sua

vez oferecer-lhe em retribuição o produto de seu próprio trabalho. Se houver uma igualdade proporcional dos bens, e se ocorrer uma ação recíproca, verificar-se-á o resultado que mencionamos (EN, 1133a).

Pretende-se esclarecer o exemplo de Aristóteles, dizendo que o sapateiro produz sapatos e o arquiteto constrói casas, esses dois indivíduos intercambiam seus produtos como troca. O arquiteto não procurava fazer sapatos e tampouco o sapateiro não procurava construir casas. Com o que faz cada um, eles se interacionam através da troca de seus produtos. Então, o sapateiro oferece em troca o sapato pela casa construída pelo arquiteto.

Percebe-se, portanto, que a permutação de serviços se fez por duas pessoas desiguais e diferentes, mas o que é importante é a garantia de igualdade nas trocas de serviços. Entretanto, como todos os produtos devem ser comparados, foi instituído o dinheiro como meio termo que mede todas as coisas, e conseqüentemente o excesso e a falta como, por exemplo, o número de pares de sapatos equivalentes a uma casa. Então, haverá reciprocidade quando os termos da proporção forem igualizados, de tal forma que o valor do trabalho do sapateiro esteja para o valor do trabalho do fazendeiro com quem a permuta é feita assim como o fazendeiro está para o sapateiro (EN, 1133a). O dinheiro, portanto, agindo como um padrão torna os bens comensuráveis e os igualiza, e não haveria comunidade se não houvesse permutas, nem permutas se não houvesse igualização, nem igualização se não houvesse comensurabilidade (EN, 1133b).

#### **4.4. Justiça política**

Aristóteles continua sua investigação das classes de justiça, e por último, apresenta a justiça política. Quando se fala de justiça política, se entende como o conjunto de leis que regem a pólis ou uma comunidade de pessoas. Aristóteles explicita claramente que tipo de pessoas ou relações de pessoas existe para a realização da justiça política, quer dizer, a relação de pessoas na pólis deve ser livre. Então, ao que trata do justo político, ele é aquele que aplica a justiça na cidade.

Não devemos esquecer, porém, que o assunto de nossa investigação é ao mesmo tempo o justo no sentido irrestrito e o justo em sentido político. Este último se apresenta entre as pessoas que vivem juntas com o objetivo de assegurar a autossuficiência do grupo – pessoas livres e proporcionalmente ou aritmeticamente iguais. Logo, entre pessoas que não se enquadram nesta condição não há justiça política, e sim a justiça em um sentido especial e por analogia. De fato, a justiça existe somente entre pessoas cujas relações mútuas são regidas pela lei (EN, 1134a).

A palavra livre mencionada por Aristóteles desperta a nossa curiosidade de procurar entender o que ele está querendo dizer. O que é ser livre ou o que é “pessoa livre” para Aristóteles? Entende-se que a liberdade é a condição necessária numa cidade para falar de justiça política. Entretanto, para Aristóteles é indubitável que a liberdade dos cidadãos não pode não ser igual. A liberdade igual seria a mesma possibilidade que cada indivíduo tem de agir de maneira livre na mesma comunidade.

Entretanto, é importante destacar que não pode haver justiça política entre as pessoas que não são livres. No que tange às relações de poder, no caso de pai-filho e senhor-escravo, o poder exercido é unilateral. Portanto, não pode haver ação politicamente justa (cf. EN, 1134b).

A justiça e a injustiça são regidas pelas leis. No entanto, quando as relações de pessoas são diferentes, a justiça ou a aplicação das leis não é a mesma. Esta justiça é expressa nas relações de pessoas que não são livres ou desiguais. É nesse caso que Aristóteles estabelece uma diferença entre a justiça política e a justiça doméstica. Assim, Aristóteles esclarece:

Com efeito, a justiça e a injustiça, como já vimos, estão consubstanciadas na lei, e existem entre pessoas cujas relações são naturalmente regidas pela lei, ou seja, pessoas que alternadamente participam do governo e são governadas. Por isto a justiça pode manifestar-se com maior autenticidade nas relações entre marido e mulher do que nas relações entre pai e filho e entre senhor e escravo, pois a justiça entre marido e mulher é a justiça doméstica; mesmo esta, porém é diferente da justiça política (EN, 1134b).

Após o esclarecimento da justiça política, existem outras formas de justiça política, a natural e a legal. A justiça natural seria aquela que não se fundamenta na vontade dos legisladores ou da convenção humana, mas na própria natureza. Além disso, ela é imutável. E a justiça legal é aquela que se encontra na convenção ou da vontade humana. Em outras palavras, o conjunto de leis que estão em vigor na cidade. No entanto, é a ela que todos os cidadãos devem obedecer. E nessa forma de justiça, a lei é mutável (cf. EN, 1134b, 18-21).

A liberdade das pessoas da comunidade é a garantia da justiça política. Não há justiça política sem pessoas livres. As leis são iguais para todos. E é através dessas leis que se realiza a justiça política. A igualdade é também fundamental na pólis, pois não se pode tomar para si mais do que é devido.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista os aspectos observados, procura-se ressaltar os principais elementos que constituiriam a teoria aristotélica acerca da virtude da justiça na *Ética a Nicômaco*. Recorda-se que o objetivo geral deste trabalho é o de estudar o conceito justiça como virtude no pensamento aristotélico para apontar que a ação justa é caracterizada por sua natureza e não somente pelo agir. Acredita-se que Aristóteles dispôs inúmeros conteúdos teóricos no seu livro para poder responder ao problema desse assunto. Entretanto, pode-se dizer que, para a realização deste artigo, outros livros foram consultados, especialmente os comentadores de Aristóteles como Otfried Höffe, Richard Kraut e outros. Então, nesse trabalho, o pensamento de Aristóteles sobre a virtude da justiça foi aprofundado.

A justiça é entendida como sendo uma virtude, isto é, uma disposição moral que sem a qual o homem não pode realizar e desejar o que é justo. No entanto, é preciso salientar que a virtude diz respeito à natureza humana, porque é ela que nos confere as capacidades de receber as virtudes. Essas capacidades que nos são concedidas são consideradas como potências em nós que poderiam ser exteriorizadas pelo hábito. Então, é com essas capacidades que, pela prática, poderia se exercer as virtudes, no caso da justiça, para realizar atos justos.

Entretanto, destaca-se que ninguém é obrigado a agir moralmente. Portanto, se a pessoa escolhe agir voluntariamente, ela é responsável por seu próprio ato. Por isso, a justiça não se realiza fora da vontade do praticante do ato. O indivíduo é justo se ele age voluntariamente. Mas, entretanto, se pode dizer que alguém que age de maneira justa pode não ser necessariamente um homem justo, mas um bom cidadão. Para explicar isso, o bom cidadão age justamente só para cumprir o seu dever moral como cidadão. Mas, diferentemente do homem justo, a justiça é uma virtude que ele é chamado a vivê-la por meio da ação voluntária independentemente da sociedade. Apesar disso, pode-se afirmar que, em uma circunstância determinada, o homem justo pode cometer um ato injusto. Em tal caso, como isso é possível?

Aristóteles caracteriza, por um lado, uma pessoa justa ou injusta a partir da reiteração dos mesmos atos. É o caso de um homem que é ladrão, que furta repetidamente, assim se diz, ele se torna um ladrão profissional. Como também de uma pessoa adúltera, ela o é por cometer habitualmente o adultério. Nesse ponto de vista, se pode dizer que a pessoa é injusta, porque ela sempre reitera os mesmos atos. No entanto, para Aristóteles, uma ação



injusta que provém da paixão e do prazer não qualifica o autor da ação. Isto é, embora um indivíduo tenha cometido injustiça, ele não é injusto. Por exemplo, um homem não é ladrão, ainda que seja culpado de furto; não é adúltero, ainda que tenha cometido adultério, e assim por diante (EN, 2009, 1134 a 21 – 24). O que é preciso saber sobre este aspecto, é que há uma diferença entre um ladrão que furta uma coisa ou outra uma só vez na vida e um ladrão que furta repetidamente. Nesse sentido, a ação é somente considerada como uma deficiência moral. Em razão disso, é imprescindível pensar a natureza da ação.

Baseando sobre essas ideias, poder-se-ia perguntar: todo adultério ou furto cometido por paixão (prazer) repetidamente pode ser sempre considerado como desmoderado? Para responder a esta pergunta, antes se precisa salientar que Aristóteles não respondeu a este tipo de problema. No entanto, com base na ética aristotélica, pode-se dizer que aquele adultério ou furto cometido por paixão repetidamente é desmoderado. Isso significa que tal ato descontrolado, talvez porque tivesse bebido algo, não exclui o caráter justo do indivíduo porque o ato foi involuntário.

Por outro lado, de acordo com Aristóteles, as ações de um ato justo ou injusto são determinadas por seu caráter voluntário ou involuntário. Toda ação involuntária justa ou injusta é ação incidental. Nesse contexto, não se pode identificar como justo ou injusto o autor da ação. O autor da ação é justo ou injusto dependendo de se a ação é voluntária ou involuntária. Quando a ação do agente for voluntária, ele é justo ou injusto. Quer dizer, se um indivíduo age voluntariamente de maneira justa, ele é justo; se ele age voluntariamente de maneira injusta, ele é injusto. Acrescenta-se a isso que se ele age involuntariamente de maneira injusta, ele não é injusto. Pois, é possível que um ato seja injusto sem ser um ato que qualifica o agente como injusto, se fundamentalmente o ato for involuntário. Neste ponto de vista, o ato injusto não qualifica o autor da ação.

Assim, o tema da justiça aristotélica traz outro aspecto, o de que ela é a virtude que conduz o indivíduo a relacionar-se com outras pessoas na pólis, pois, não basta ser justo para consigo mesmo, mas também com o outro. Desse modo, Aristóteles tipifica essas concepções de justiça. A justiça universal é a virtude total por se corresponder à sociedade e à legalidade. E a justiça particular é destacada numa outra esfera de relações sociais para equilibrar o ganho e a perda. Desse modo, a relação entre a justiça e a cidade é necessária para a administração e manutenção da comunidade. Então, a justiça é, para Aristóteles, a virtude que todos são convidados a praticar por ser uma disposição necessária na relação com o próximo.

## REFERÊNCIAS

- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Paris: Éditions Les Échos du Maquis, 2014.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 3. ed. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1999.
- BOUTROUX, É. *Aristóteles*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- FRAILE, G. *História de la filosofía I Grecia y Roma*. Madrid: BAC, 1976.
- HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HUGHES, G.J. *Aristotle: on ethics*. London: Routledge, 2001.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- KRAUT, R. *Aristóteles a ética a nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução: Marcelo Pimenta Marques. Edições Loyola, Brasil, São Paulo, 1991.
- PLATÃO. *As leis incluindo Epinomis*. Bauru, SP: Edipro, 2010.
- ZINGANO, M. *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.