

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GUSTAVO SANTOS SOUSA

A Justiça em Aristóteles

2019

Gustavo Santos Sousa

A Justiça em Aristóteles

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

Professor Orientador: Dr. Guy Hamelin.

BRASÍLIA

2019

GUSTAVO SANTOS SOUSA

A JUSTIÇA EM ARISTÓTELES

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Guy Hamelin (Orientador)

Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça

Universidade Federal de Uberlândia - UFU

RESUMO

O objetivo desse presente trabalho é estudar a virtude moral e a justiça na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Este trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro, analisamos a noção de virtude moral. Vemos o que a distingue do outro tipo de virtude, a intelectual. Como ela pode ser adquirida pela prática, em que sentido ela é um meio termo e um estado. No segundo capítulo, analisamos o ato voluntário, involuntário e atos mistos, com o objetivo de compreender responsabilidade moral. No terceiro capítulo, esse trabalho foca na virtude moral de justiça. Vemos suas características e o que a torna uma virtude moral especial. Tal virtude se divide em duas, justiça geral e particular. A justiça geral se relaciona com o as leis. A particular diz respeito aos tipos de associações entre indivíduos. Observamos em que sentido a justiça é um meio termo. E, por fim, o que caracteriza o homem justo.

Palavras-chave: Aristóteles – Ética – Virtude – Justo – Justiça

ABSTRACT

The objective of the present work is to study the moral virtue and the justice in Aristotle's *The Nicomachean Ethics*. This study is divided into three chapters. In the first one, we analyze the notion of moral virtue. We see what distinguishes moral virtue from the other kind of virtue, the intellectual. How it can be acquired through practice, in what sense it is a middle term and a state. In the second chapter, we analyze the voluntary act, the involuntary and the mixed acts, with the objective of comprehending the moral responsibility. In the third chapter, this work focuses on the moral virtue of justice. We see its features and what makes it be a moral virtue. This virtue is divided into universal justice and particular justice. The universal justice has a relation with the laws. The particular regards the kinds of association between individuals. We see in what sense justice is a middle term. And, in the end, we see what characterizes a just man.

Key-words: Aristotle – Ethics – Virtue – Just – Justice

SUMÁRIO

RESUMO.....	3
SUMÁRIO.....	4
INTRODUÇÃO.....	5
Capítulo 1 – Virtude moral.....	10
Virtude moral (ἀρετή).....	11
Distinção entre virtude moral e intelectual.....	11
A virtude como potência (δύναμις).....	14
Geração e destruição da virtude moral.....	21
O ato virtuoso.....	26
Virtude moral como qualidade (ποιόν - ποιότης).....	30
Meio-termo (μεσότης).....	34
Capítulo 2 – Ato voluntário e responsabilidade.....	40
Ações voluntárias, involuntárias e mistas.....	41
Atos feitos por ignorância e na ignorância.....	45
Escolha (προαίρεσις) e deliberação (βούλευσις).....	47
Responsabilidade moral.....	55
Capítulo 3 – Justiça.....	61
Justiça (δικαιοσύνη).....	62
Justiça geral.....	66
Um possível problema com as realizações das leis.....	69
Justiça particular.....	73
Justiça distributiva (διανεμητική).....	76
Justiça corretiva (διορθωτική).....	78
Reciprocidade e moeda.....	81
Justiça como meio termo entre cometer e sofrer injustiça.....	85
O ato injusto.....	87
Justiça política.....	89
O voluntário no ato justo e injustos.....	91
Danos nas associações.....	93
Sofrer injustiça e receber justiça.....	96
Equidade (ἐπιεικὲς).....	100
Conclusão.....	102
Bibliografia.....	106

Introdução

Em considerável parte da história da filosofia, somos apresentados a quatro grandes virtudes, chamadas de virtudes cardeais: a prudência, a temperança, a coragem e a justiça. Na ética das virtudes, essas quatro qualidades ocupam um lugar primordial, de modo que muitas das outras virtudes secundárias são subordinadas a elas. Entre essas quatro, a justiça mostra-se ainda mais interessante, pois as outras três remetem a um processo interno de formar bom caráter para si, de ser uma boa pessoa, enquanto a justiça é ser uma boa pessoa para o outro. Não é somente ser uma boa pessoa, é ser uma boa pessoa em relação à comunidade e a outrem. O comentarista contemporâneo Sponville comenta: “Da justiça, aliás, não nos podemos isentar, qualquer que seja a virtude que consideremos. Falar injustamente de uma delas, ou de várias, seria traí-las, e é por isso talvez que, sem fazer as vezes de nenhuma, ela contém todas as demais”¹. O autor contemporâneo segue a expor essa nobre virtude: “A justiça não é uma virtude como todas as outras. Ela é o horizonte de todas e a lei de sua coexistência. ‘Virtude completa’ dizia Aristóteles. Todo valor a supõe, toda a humanidade a requer”². Assim, a justiça é tida com grande apreço e valor, seja na história da filosofia e pelos estudiosos que dedicaram tempo para explorá-la, seja pelo seu valor em si mesma e social. A justiça é uma virtude que se destaca, é uma virtude especial. Aristóteles dedicou partes importantes de sua obra para estudar as características e as minúcias dessa virtude moral especial. É a esse autor e à justiça que dedicamos nosso estudo.

Nosso trabalho tem por objetivo examinar a concepção de virtude moral e de justiça como virtude moral especial tal que foi desenvolvida por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. Analisamos as noções de virtude moral e de justiça dada pelo Estagirita nessa obra, mas sabemos que ele expôs mais sobre esses temas na *Magna Moralia* e na *Ética a Eudemo*³. Contudo, nos limitaremos à exposição apresentada na *Ética a Nicômaco*. Consideramos tal obra como um sistema ético fechado, não recorreremos a outras obras de ética do autor.

Para cumprir nosso objetivo, dividimos nosso trabalho em três capítulos. O primeiro é dedicado à teoria aristotélica da virtude moral; o segundo é sobre a teoria

¹ COMTE-SPONVILLE. A. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. 3ª ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 69.

² *Ibid.*, p. 70.

³ Na *Ética a Eudemo*, a parte em que Aristóteles trata da justiça constitui um dos livros ditos comuns. Assim, tal parte é igual nas duas *Éticas*.

desenvolvida por Aristóteles sobre a ação voluntária e a responsabilidade; e, por fim, o terceiro capítulo é dedicado a expor e analisar a justiça como uma virtude moral. Utilizamos como base alguns comentadores contemporâneos e, também, os comentários medievais acerca da *Ética a Nicômaco* realizados por Tomás de Aquino.

No primeiro capítulo, chamado de “A virtude moral”, nós examinamos o que é a virtude moral; temos como obra base de Aristóteles a *Ética a Nicômaco*. Nesse tratado ético, nosso protagonista desenvolve o conceito de virtude e apresenta duas espécies: a virtude moral e a intelectual. Aristóteles expõe uma distinção entre esses dois tipos, primeiro, baseada na teoria da divisão da alma em duas partes irracionais e uma parte racional. Em seguida, analisamos a noção de potência presente na *Metafísica*. É observado que uma virtude é uma potência. Nessa parte podemos ver os diversos significados de potência, como também expomos as noções de potência irracional — que é natural, como os sentidos do corpo — e de potência racional — que pode ser adquirida, como as virtudes e o conhecimento. Veremos que a virtude moral e o vício são potências racionais: devido à sua natureza, essa é capaz de gerar um ou outro desses dois contrários.

Continuando o capítulo, é apresentado como as virtudes morais podem ser geradas no agente. Além disso, discute-se, também, como os vícios podem ser desenvolvidos, destruindo a possibilidade do homem de adquirir as virtudes correspondentes. Por exemplo, se alguém desenvolver a covardia, essa mesma pessoa não pode gerar a coragem. Em seguida, tratamos do ato virtuoso. Temos por base o paradoxo do ato: como realizar atos virtuosos sem ser uma pessoa virtuosa?

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, expõe que uma virtude é uma disposição da alma. Para compreender a noção de disposição, examinamos as *Categorias*. Nessa obra está presente o que Aristóteles compreende por qualidade. Não entramos em todos os gêneros de qualidade que são expostos ali pelo Estagirita. Nos limitamos às qualidades que fazem referência às virtudes, que se inserem no primeiro gênero de qualidade, disposição, e no segundo, as capacidades naturais. Analisamos com mais detalhes o que significa possuir um estado, que é um tipo de disposição estável e quase permanente, ao contrário de uma disposição, em sentido mais específico, que pode facilmente passar de um oposto para outro. Enfim, mostramos que a possibilidade de poder adquirir uma virtude moral pode ser uma capacidade natural do homem. O final do primeiro capítulo expõe o que é o meio-termo. Nosso protagonista indica que a virtude moral está situada no meio-termo entre dois vícios, um na falta e o outro, no excesso. O meio-termo não é

medido de maneira matemática. Ele é relativo a cada um que pratica o ato virtuoso e pode mudar em relação a cada circunstância.

O segundo capítulo, “Ato voluntário e responsabilidade”, é dedicado a compreender qual o processo interno que leva ao ato externo e quais tipos de atos são de responsabilidade do agente.

Nesse contexto, Aristóteles indica três tipos diferentes de ato – involuntário, voluntário e misto – que um homem pode realizar. O ato involuntário é aquele que a pessoa não tem capacidade de escolher ou o faz com ignorância. Por exemplo, é uma pessoa que é forçada fisicamente a fazer algo, não tendo a capacidade de movimento presente em si. Quando o ato é cometido com ignorância, a pessoa que o realiza não sabe algo da circunstância do ato. No ato involuntário, as pessoas não são passíveis de serem responsabilizadas por atos que fazem.

O ato voluntário é aquele que o princípio motor está no agente. Ou seja, esse possui a capacidade de agir ou não naquela situação e sem nenhuma força contrária externa. Um ato voluntário pode ser realizado por qualquer pessoa, incluindo crianças. Esses atos são sempre de responsabilidade do agente. Eles são o princípio de uma ação virtuosa ou viciosa.

O ato misto é a ação em que pode haver certa influência externa, mas que o princípio de movimento ainda reside no agente. Assim, o autor possui em si a capacidade de realizar ou não o ato. Como ele se assemelha mais aos atos voluntários, o agente é responsabilizado pelo ato misto.

Após a análise dos tipos de ato, apresentamos o processo interno que pode guiar um ato, que é justamente aquilo que pode qualificar um ato como virtuoso ou vicioso. Tal processo é a deliberação e a escolha. Para Aristóteles o desejo pode guiar uma pessoa para uma ação, seja esse desejo bom ou ruim. Uma vez estabelecido qual é esse desejo, ele se torna o fim. Assim, o agente delibera acerca dos meios pelos quais pode alcançar seu objetivo. Em seguida, o agente escolhe aquele que considera o melhor dos meios para aquela dada situação. Por fim, o agente age. Uma ação que é baseada em uma escolha deliberada é sempre de responsabilidade do agente, como, também, são tais escolhas que despertam ações virtuosas ou viciosas.

O terceiro e último capítulo, “A justiça”, é dedicado à justiça, que é apresentada como uma virtude moral especial, a qual possui algumas diferenças em relação às outras virtudes. Aristóteles divide a justiça em duas: a justiça geral, que tange às relações de legalidade no Estado, e a justiça particular, que é uma virtude adquirida pela prática. Uma

das principais diferenças entre a justiça particular e as outras virtudes morais é que seu meio-termo não é situado entre dois vícios extremos, um por falta e outro, por excesso - como a coragem, que é entre a covardia e a temeridade. A justiça é situada entre o mesmo vício, seja por falta, seja por excesso, que é a injustiça. Isso levanta uma importante questão acerca da virtude em estudo: como alguém pode ter excesso de justiça? O Estagirita ainda demonstra que a justiça particular se subdivide em justiça distributiva e justiça corretiva, cada uma delas se relacionando com aspectos diferentes das interações sociais que necessitam que haja alguma forma de justiça. Em outras palavras, a distributiva lida com distribuição de bens, enquanto a corretiva, com a correção nas transações voluntárias e involuntárias entre duas ou mais pessoas. Essa é uma exposição acerca da natureza da justiça.

Em seguida, analisamos a justiça aplicada em casos particulares e circunstâncias. Primeiro discutimos se a justiça é reciprocidade, como defendiam os pitagóricos. E qual a relação dessa virtude com o dinheiro. Em que sentido o dinheiro pode determinar certa forma de justiça em relação às coisas?

Continuando o último capítulo, observamos o que é o ato injusto, que qualquer pessoa pode praticar, e, principalmente, a diferença com o ato praticado por uma pessoa injusta. Também, mostramos que, assim como todos os outros atos virtuosos, um ato justo pode ser emulado por qualquer pessoa. Contudo, só é considerada uma ação justa quando praticada por uma pessoa que é justa. Em outras palavras, o ato justo só pode ser realizado por um homem que possua a justiça.

São retomados o voluntário e o involuntário por Aristóteles, mas com uma aplicação direta nas ações que envolvem atos justos e injustos. Tais atos só podem partir da voluntariedade. Caso eles partam, além da ação voluntária, da escolha deliberada, o agente pode ser chamado de justo ou de injusto. Contudo, parece haver uma inconsistência no sistema ético de Aristóteles quanto a esse ponto.

Dando continuidade ao tratamento da justiça, expomos os tipos de danos que uma pessoa pode causar: o erro e o infortúnio, que são ações que não são de responsabilidade do autor, pois são involuntárias; o delito, que é uma ação voluntária que não foi deliberada; e o delito como ação voluntária deliberada. Os dois últimos casos são de responsabilidade do autor, mas o delito que não parte de uma escolha deliberada é passível de ser perdoado.

É levantada a questão se existe a possibilidade de um homem sofrer dano ou injustiça de modo voluntário. Se é possível alguém voluntariamente sofrer um dano ou uma injustiça.

Por fim, iremos analisar o tema da equidade e a distinção que Aristóteles faz entre o homem justo e o homem equitativo. As diferenças parecem não existirem de fato. Surgindo, assim, a dúvida de qual é a diferença entre esses dois tipos de homem. Pois, a equidade parece ser uma característica necessária para um homem ser justo.

Capítulo I

Virtude moral

O objeto de análise desse primeiro capítulo é a virtude moral na ética de Aristóteles. O Estagirita escreveu um importante tratado sobre as virtudes morais na *Ética a Nicômaco*. Nosso protagonista dedica todo o livro II dessa obra para expor sua teoria das virtudes morais. Tal estudo consiste em diferenciar, de maneira breve, mas importante, a virtude moral da virtude intelectual e, ulteriormente, dedica-se somente à virtude moral. Aristóteles expõe como adquirir esta última e, também, qual é o objeto de interesse da virtude, o que é o ato virtuoso, o que é o meio-termo e sua relação com os vícios na falta e no excesso.

Virtude Moral (ἀρετή)

A virtude moral é apresentada por Aristóteles, no livro II da *Ética a Nicômaco*, como uma disposição que é adquirida pela prática e permanece em potência em que a possuir. Nessa mesma obra o Estagirita apresenta as principais características da virtude moral, como, também, o que é o ato virtuoso, e o que significa uma virtude estar localizada entre dois vícios distintos.

Distinção entre virtude moral e intelectual

Aristóteles possui uma conhecida teoria da divisão da alma (ψυχή), segundo a qual ela é constituída de uma parte racional (λογιστικόν) e de outra parte privada de razão⁴. Essa é uma distinção de razão, não uma divisão real da alma. A parte irracional se subdivide em duas: nutritiva (θρεπτικόν) e sensitiva (αἰσθητικόν). Acerca dessa subdivisão, o protagonista indica: “Uma subdivisão do elemento irracional da alma parece ser comum a todos os seres vivos e de natureza vegetativa. Refiro-me à parte que é a causa da nutrição e do crescimento [...]”⁵. Assim, todo ser dotado de alma possui o elemento nutritivo, que é estritamente irracional. O segundo elemento da parte irracional da alma, a sensitiva, pode participar da razão, naqueles que detêm a parte racional, como é indicado pelo nosso protagonista:

Parece haver também na alma um outro elemento irracional (do que a nutritiva) que, porém, participa da razão. De fato, louvamos o princípio racional do homem continente tanto quanto o do homem destituído de continência, assim como a parte da alma de ambos que tem tal princípio, pois ela os impele na direção certa e para os melhores objetivos; mas neles igualmente se encontra um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este, e lhe oferecendo resistência. Com efeito, exatamente como os membros paralisados se voltam para a esquerda quando pretendemos movê-los para a direita, a mesma coisa sucede na alma: os impulsos dos incontinentes atuam em direções contrárias. Mas ao passo que, no corpo, vemos aquilo que se desvia da direção certa, no caso da alma, não o podemos ver⁶.

⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 13, 1102a 29.

⁵ *Ética a Nicômaco*, I, 13, 1102b 1-2. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco – Poética (Coleção os pensadores: Aristóteles)*. Tradução de Vicenzo Coceo, Leonel Vallandro, Gerd Bornheim e Eudoro de Sousa. São Paulo: Abril S.A., 1984, p. 63.

⁶ *Ética a Nicômaco*, I, 13, 1102b 15-24. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 64.

Desse modo, pode haver uma dualidade dentro da alma do homem. Enquanto a alma racional tende para uma direção melhor, ou melhores objetivos, a alma irracional pode impelir o homem para o contrário disso. A alma sensitiva pode impulsionar o homem para as escolhas ruins, para aquilo que não é o melhor para ele. Deve haver, então, certa hierarquia ou, ao menos, uma relação de poder entre essas duas partes da alma, na qual uma deveria governar a outra. O Estagirita apresenta essa relação como uma relação de obediência: “[...] no homem continente esse elemento irracional (alma sensitiva) obedece ao princípio racional; e é de presumir que nas pessoas temperantes e valorosas seja ainda mais obediente, pois em tais pessoas ele fala, em todos os casos, com a mesma voz que o princípio racional”⁷. O homem que faz seu princípio irracional obedecer ao racional é um homem continente, que controla seus impulsos. Nosso protagonista estabelece, assim, uma noção preliminar da virtude, que é uma forma de direcionar o homem para as melhores escolhas, os melhores objetivos.

No final do livro I da *Ética a Nicômaco*, está contida a principal diferença entre os dois tipos de virtude, a moral e a intelectual. Aristóteles diz: “[...] uma das partes (da alma) participa do princípio racional no sentido próprio do termo e em si, ao passo que a outra parte terá a tendência de obedecer-lhe como um filho obedece ao pai”⁸. Nesse ponto surge a distinção entre as duas espécies de virtude. O princípio racional age sobre si mesmo, dentro da própria razão, assim como pode agir sobre o elemento irracional da alma. Cria-se a divisão da virtude, como indica o Estagirita: “A virtude também se divide em espécies, de acordo com esta subdivisão (da alma), pois dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais”⁹. Esta é a primeira diferença entre as duas espécies de virtude, conforme a qual o princípio racional age na alma. Se o princípio racional age sobre si mesmo, visando as melhores coisas, é virtude intelectual. Caso esse mesmo princípio aja sobre a parte sensitiva, visando o melhor, é virtude moral.

Aristóteles inicia o livro II da *Ética a Nicômaco* apontando a segunda característica que distingue os dois tipos de virtudes. A diferença apresentada pelo autor grego, nesse livro II da *Ética a Nicômaco*, é sobre como adquirir cada uma delas. As duas

⁷ *Ética a Nicômaco*, I, 13, 1102b 26-29. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 64.

⁸ *Ética a Nicômaco*, I, 13, 1103a 2-3. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 64.

⁹ *Ética a Nicômaco*, I, 13, 1103a 4-5. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 64.

espécies de virtude necessitam de tempo para ser adquirida. A virtude intelectual, além do tempo, precisa de estudo. Já a virtude moral precisa de prática.

A virtude moral é adquirida pela prática de atos condizentes com a virtude moral a ser adquirida. Para uma pessoa ser justa, ela deve fazer atos condizentes com a justiça, para ser corajosa, deve fazer atos condizentes com a coragem e assim com as demais virtudes. Dessa forma indica o Estagirita:

Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino — por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (ἠθικὴ) por uma pequena modificação da palavra ἔθος (hábito)¹⁰.

Observando que as virtudes apresentadas por Aristóteles são adquiridas, tanto a moral quanto a intelectual, não é possível que elas sejam naturais no homem, já que nada que se tem por natureza precisa ser adquirido de algum modo. Em outras palavras, as virtudes não são inatas ou congênicas no homem. Aristóteles exemplifica e distingue o que é possuído por natureza, ao indicar que alguma coisa não pode adquirir algo contrário à própria natureza: uma pedra não pode ser ensinada ou habituada a subir, bem como o fogo não pode ser habituado a descer. Essas são características naturais dessas duas coisas e elas não podem adquirir características contrárias a tal natureza, — a pedra não aprende a subir, nem o fogo, a descer, como indica Aristóteles:

[...] Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. Por exemplo, à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar; nem se pode habituar o fogo a dirigir-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira a comportar-se de outra. Não é, pois, por natureza nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito¹¹.

Assim, a distinção entre a virtude moral e a virtude intelectual reside em dois aspectos. O primeiro é onde na alma o princípio racional age, se for na parte racional é virtude intelectual, se for na parte sensitiva, é virtude moral. O segundo aspecto é a

¹⁰ *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103a 14-16. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 67.

¹¹ *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103a 16-26. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 67.

aquisição da virtude. As duas virtudes para serem adquiridas demandam tempo. Porém, a intelectual necessita, também de estudo, enquanto a moral precisa de prática.

A virtude como potência (δύναμις)

O homem precisa adquirir a virtude moral. O que ele possui por natureza é a capacidade de adquirir a virtude, como também o seu contrário, o vício. Ou seja, o homem possui a capacidade de poder adquirir uma virtude, como veremos ao examinarmos as qualidades que Aristóteles expõe nas *Categorias*. E, por ser algo adquirido, é possível vir a adquirir um dos contrários — o que mostra que as virtudes morais, como também as intelectuais, são potências racionais, visto que seu princípio de aquisição é capaz de produzir contrários. Aristóteles reforça essa ideia, pois uma das principais características de uma virtude moral é ela poder ser adquirida mediante a prática:

Por outro lado, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos¹² a potência e mais tarde exteriorizamos os atos. Isso é evidente no caso dos sentidos, pois não foi por ver ou ouvir frequentemente que adquirimos a visão e a audição, mas, pelo contrário, nós as possuíamos antes de usá-las, e não entramos na posse delas pelo uso. Com as virtudes dá-se exatamente o oposto: adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo: por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos e assim com a temperança, a bravura, etc.¹³.

Aristóteles expõe que a virtude moral não existe no homem por natureza. Primeiramente se recebe a capacidade de ver, ouvir, cheirar etc., depois se pratica o ato de ver, de ouvir, de cheirar etc. Não se adquire nenhum dos sentidos depois de praticá-los. Não é praticando a visão que um homem é capaz de ver; ele é capaz de ver por ter visão. A potência de ver já nasce com ele e, por possuir tal capacidade, é que o homem é capaz de ver. É assim com todos os outros sentidos, caso não haja nenhuma forma de privação, como o homem que se torna cego por alguma adversidade.

Como já colocado, o que o homem possui é a capacidade de adquirir determinadas potências, como as virtudes e o conhecimento acerca de alguma coisa. O modo pelo qual

¹² O termo grego utilizado aqui é *παραγίνεται* que não significa ‘adquirimos’, mas sim “recebemos”. Ou seja, não adquirimos algo que já temos por natureza. O que acontece é que recebemos, naturalmente, os sentidos.

¹³ *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103a 26 - 1103b 1. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco...* Op. cit. 1984, p. 67.

o homem adquire a virtude moral é a prática. Ele não recebe a virtude para depois transformá-la em ato. É praticando atos justos que o homem torna-se justo. Assim, como os exemplos dados pelo Estagirita, é construindo que alguém torna-se um construtor, é tocando um instrumento musical que alguém se torna um musicista, é por praticar atos justos ou temperantes que alguém se torna justo ou temperante, ou seja, é por praticar atos virtuosos que alguém se torna virtuoso.

Aristóteles não entra em detalhes na *Ética a Nicômaco* sobre o que seja uma potência e, conseqüentemente, o que seja uma potência irracional e racional. O Estagirita dedica-se ao estudo desse tema na *Metafísica*. É por meio do estudo da potência que podemos observar o que significa ter a virtude em potência e qual tipo de potência a virtude é. Também, podemos observar se a virtude se encontra em todas as coisas que têm potência ou só em um determinado grupo.

São presentes na seção doze do livro Δ , 12 da *Metafísica* os significados gerais que o termo “potência” possui. No livro Θ da mesma obra, são expostos pelo nosso protagonista os significados técnicos de ‘potência’. Ross indica que, no livro Θ , o Estagirita distingue dois sentidos de potência:

[...] Um (dos sentidos de potência) é aquele utilizado vulgarmente na língua grega, a saber, o poder existente numa coisa capaz de produzir uma certa mudança numa outra. No outro sentido, sendo aquele que (Aristóteles) está mais interessado, designa a potencialidade de uma coisa única que passa de um estado a outro¹⁴.

Aristóteles inicialmente expõe esses dois sentidos de potência indicados por Ross na seção doze do livro Δ da *Metafísica*, em que estão contidos outros significados do mesmo termo. No livro Θ da mesma obra, o filósofo grego retoma o que expôs no livro Δ acerca da potência, como método propedêutico, para entrar em mais detalhes no que tange à noção de potência. O Estagirita também estuda, nesses dois livros, os termos relacionados à potência, como impotência, privação e impotente.

Iniciamos nossa exposição do que é a potência para Aristóteles com base no léxico de termos que ele formula na *Metafísica*, no livro Δ .

Aristóteles expõe cinco significados para “potência”. O primeiro é o mais completo e definirá todos os outros, sendo esse o sentido originário de potência usado pelo nosso protagonista. Assim, o primeiro significado de potência é dado pelo Estagirita

¹⁴ ROSS, D. *Aristóteles*: 1ª ed. Tradução de Luis Filipe Bragança. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 182.

como: “Potência, em primeiro lugar, significa o princípio de movimento ou de mudança que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra”¹⁵. O segundo significado que potência possui é: “[...] em segundo lugar, significa o princípio pelo qual uma coisa é mudada ou movida por outra ou por si mesma enquanto outra”¹⁶.

O primeiro e o segundo significados de ‘potência’ podem ter uma relação entre si. O primeiro significado é potência que tem a capacidade de poder mover alguma coisa. O segundo significado é potência que tem a capacidade de poder ser movida por alguma coisa. Os exemplos da construção e do médico expostos por Aristóteles facilitam a compreensão desses dois significados de potência e da relação que eles possuem: “A arte de construir, por exemplo, é uma potência que não se encontra na coisa construída; mas a arte de curar, que também é uma potência, pode encontrar-se também no que é curado, mas não enquanto é curado”¹⁷.

O princípio de movimento que se encontra em outra coisa é o que está presente no construtor, já que ele irá causar o movimento que construirá a casa. O construtor, que possui a arte de construir, é distinto do objeto construído, que é a casa. Quando o princípio de movimento se encontra na mesma coisa enquanto outra, é o caso do médico enfermo. O médico é uma pessoa que detém a arte da medicina, ou seja, a capacidade de curar. O enfermo é alguém que pode precisar da arte da medicina para ser curado. O médico enfermo é, nesse caso, ao mesmo tempo alguém que possui a arte da medicina e alguém que precisa da arte da medicina para ser curado. Assim, é médico, como detentor do conhecimento, pode causar o movimento em outra coisa, e está enfermo, como alguém que tem necessidade de um médico.

O princípio pelo qual uma coisa é movida é a mesma potência, como aponta Reale:

É o mesmo significado (primeiro significado de potência), mas visto no passivo. Como ilustração podem ser tomados os mesmos exemplos de antes, mas ao inverso: potência, nesse sentido, existe num determinado material (tijolos, cal, etc.), que pode ser plasmado e se tornar construção por obra do construtor; ou no enfermo, que porventura seja médico, que pode ser curado por si próprio, não enquanto enfermo, mas enquanto médico. E, em geral, em todo tipo de matéria¹⁸.

¹⁵ *Metafísica*, Δ, 12, 1019a 15-16. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Vol. II. 2ª ed. Dividido em três volumes: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 225.

¹⁶ *Metafísica*, Δ, 12, 1019a 20-21. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Vol. II. *Op. cit.* 2002, p. 227.

¹⁷ *Metafísica*, Δ, 12, 1019a 16-18. ARISTÓTELES. *Metafísica* Vol. II. *Op. cit.* 2002, p. 225.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, Vol. III. *Op. cit.* 2002, p. 256.

Desse modo, esse segundo significado de potência é a capacidade de ser movido ou mudado por algum ato. É a potência de sofrer uma ação e ser movido e mudado por ela. Reale acrescenta ao seu comentário que esse é o significado propriamente metafísico do termo¹⁹.

O terceiro significado de potência apresentado por Aristóteles no livro Δ da *Metafísica* é: “[...] a capacidade de realizar algo bem ou adequadamente”²⁰. O primeiro significado de potência é, de modo geral, a capacidade de poder mover ou mudar alguma coisa. O Estagirita, quando trata desse primeiro significado, não especifica o modo pelo qual aquele que possui a potência vai causar o movimento ou a mudança, ou seja, ele pode realizar bem ou mal, pode mover bem ou mal, pode mudar bem ou mal. Já aquele que possui a potência nesse terceiro significado só irá realizar bem, mover bem e mudar bem. O construtor só irá construir bem; seus conhecimentos sobre a arte de construir são adequados e bons. O médico só irá exercer sua potência de conhecimento da arte da medicina de modo adequado e bem. O primeiro significado de potência é geral, e não específico. O terceiro significado de potência é estrito e específico. Reale aponta que o terceiro significado de potência é uma especificação do primeiro: “Este significado não é mais que uma especificação ou uma aceção restritiva do primeiro: o primeiro refere-se à capacidade de agir, este refere-se somente e especificamente a boa capacidade de agir”²¹.

O quarto significado de potência é indicado por Aristóteles como: “O mesmo vale para a potência passiva”²², referindo-se ao terceiro significado de potência, que é apresentado como uma restrição de poder somente mover bem e mudar bem. Assim, de modo semelhante ao terceiro significado de potência, o quarto significado é uma restrição do poder ser movido ou mudado. No caso, o movido ou mudado será movido bem ou mudado bem. Podemos fazer uso do exemplo de Aristóteles e pensar que o enfermo será mudado para saudável, seja por uma capacidade natural, o segundo gênero de qualidade que Aristóteles apresenta no capítulo 8 da obra *Categorias*, seja pelo conhecimento do médico, primeiro gênero de qualidade apresentado nas *Categorias*.

O quinto e último significado de potência apresentado no livro Δ -12 tem, também, seu nome traduzido a partir do termo δύναμις, mas possui em si uma ἔξις. Esse é um

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Vol. III. *Op. cit.* 2002, p. 256.

²⁰ *Metafísica*, Δ , 12, 1019a 24. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Vol. II. *Op. cit.* 2002, p. 227.

²¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, Vol. III. *Op. cit.* 2002, p. 256.

²² *Metafísica*, Δ , 12, 1019a 26. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Vol. II. *Op. cit.* 2002, p. 227.

dos casos que exemplifica e demonstra a ambiguidade desse termo. Esse presente significado de ἔξις, ou estado, não é o mesmo que o primeiro significado de qualidade presente nas *Categorias*, capítulo 8; eles possuem sentidos distintos.

O quinto significado de potência é:

[...] chamam-se potências todos os estados em virtude dos quais as coisas são absolutamente impassíveis ou imutáveis para pior. De fato, as coisas quebram-se, degeneram-se, dobram-se e, em geral, destroem-se, não porque têm potência, mas porque não têm potência e porque carecem de alguma coisa; ao contrário, são impassíveis relativamente a todos estes tipos de afecções as coisas que dificilmente ou pouco são afetadas por elas por causa de sua potência e de seu poder, e por determinadas condições em que se encontrem²³.

Assim, esse quinto sentido de potência é um princípio de não passividade quanto ao degenerar-se ou destruir-se. Esta é uma potência que conserva a coisa como ela é, não permitindo que ela seja facilmente afetada por alguma afecção, não permitindo que ela seja facilmente mudada. Ela não é um estado adquirido pela prática ou pelo estudo, essa potência é um princípio de conservação da coisa como ela é.

Estes são os cinco significados de potência que Aristóteles apresenta no livro Δ da *Metafísica*. O Estagirita volta a desenvolver esse tema no livro Θ-5 da mesma obra. Contudo, é importante expor os conceitos próximos e relativos à potência que nosso protagonista segue desenvolvendo no presente livro, que são: potente (δυνατόν) e impotente (ἀδυνατόν).

De modo geral, potente é o que possui a potência. Sendo assim, as noções de potente apresentadas por Aristóteles podem se relacionar diretamente com os significados de potência expostos por ele. Potente tem, assim como potência, cinco significados.

O primeiro significado de potente é o que possui um princípio de movimento ou de mudança. O segundo significado do termo potente é o que possui potência de ser movido ou mudado²⁴. Esses dois sentidos correspondem aos dois primeiros significados de potência, respectivamente. O terceiro significado de potente é o que possui capacidade para mudar, seja para melhor, seja para pior²⁵. O quarto sentido é quando uma coisa não tem potência de ser destruída²⁶. Esse sentido se relaciona com o quinto significado de potência. Por fim, o quinto sentido de potente apresentado pelo Estagirita é aquilo que

²³ *Metafísica*, Δ, 12, 1019a 27-33. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Vol. II. *Op. cit.* 2002, p. 227.

²⁴ *Cf. Metafísica*, Δ, 12, 1019a 35 - 1019b 1.

²⁵ *Cf. Metafísica*, Δ, 12, 1019b 2-3.

²⁶ *Cf. Metafísica*, Δ, 12, 1019b 10-12.

possui a potência de mover bem, mudar bem, como, também, de poder ser movido bem e de poder ser mudado bem²⁷.

A impotência é definida como “privação da potência²⁸”. Aristóteles indica que a impotência pode ocorrer de três modos distintos. Em primeiro lugar, quando o potente não possui determinada potência que, de fato, não deveria possuir; em segundo lugar, quando diz respeito a algo que, por natureza, deveria possuir, mas alguma coisa impediu e aquilo não possui a potência que deveria ter; e, em terceiro lugar, em um tempo em que deveria possuir determinada potência, mas não a possui.

Se tivermos por base somente o livro Δ da *Metafísica*, que é um tipo de léxico filosófico que apresenta um sumário de termos com vários significados e acepções, podemos perceber que os significados de potência apresentados anteriormente possuem um caráter bastante abrangente. É no livro Θ da *Metafísica* que Aristóteles desenvolve com mais detalhes o que é a potência.

Aristóteles define, no livro Θ -2 da *Metafísica*, que o sentido originário de potência é o princípio de movimento, e isso é comum a todos os corpos, sejam inanimados, sejam animados, ou até mesmo independentemente da complexidade da alma. A única diferença que os corpos possuem em relação às potências é a quantidade. Quanto mais complexo um corpo, mais potências ele possuirá. Quanto mais complexa uma alma, mais potências ela possuirá. Isso se torna mais claro ao observarmos o que Aristóteles indica sobre as almas no *De Anima*:

[...] digamos então que o animado se distingue do inanimado pelo viver. E de muitos modos se diz o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes — intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio desse tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias; pois não crescem apenas para cima e para baixo, mas similarmente em ambas e em todas as direções, e assim é para as que se nutrem constantemente e vivem até o fim, enquanto poderem obter alimento. E é possível separar esse princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da alma subsiste. O viver subsiste nos seres vivos por conta desse princípio, e o animal constitui-se primordialmente pela percepção sensível. [...] Por ora, é suficiente dizer apenas isto: que a alma é princípio das capacidades mencionadas — nutritiva, perceptiva, raciocinativa e de movimento — e que por elas é definida²⁹.

²⁷ Cf. *Metafísica*, Δ , 12, 1019b 12-15.

²⁸ Cf. *Metafísica*, Δ , 12, 1019b 17.

²⁹ *De Anima*, II, 413a 20 - 413b 12. ARISTÓTELES. *De Anima*: 2ª ed. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 74.

Como exposto no fragmento acima, quanto mais complexo um corpo e sua alma, se ele possuir uma alma, será maior o número de potências desse corpo. Isso fica claro ao compararmos uma planta, cuja alma só possui a potência nutritiva, com um homem, cuja alma, além da potência nutritiva, possui a perceptiva e a raciocinativa. Assim, a alma do homem contém mais potências que a alma da planta. No entanto, a planta possui mais potências que um objeto inanimado, como uma pedra, por exemplo. Desse modo, há potências que são comuns a todas as coisas, coisas com vidas e coisas sem vida, dotadas e não dotadas de alma. Existem potências que são comuns somente às coisas que possuem alma, pois elas são capacidades que só aquilo que tem vida possui. E, também, há potências que são comuns somente às coisas que possuem almas mais complexas. Por fim, há potências que só são comuns às almas dotadas de razão, ou seja, à alma humana.

Com base na observação dessas potências comuns a determinados corpos, devido à vida e à complexidade da alma, Aristóteles introduz uma distinção entre potência irracional (τὸ ἄλογον) e potência racional (δυνάμις λογική) que consiste em: “E enquanto as potências racionais são as mesmas para ambos os contrários, cada uma das irracionais é potência de um único contrário: o quente, por exemplo, só é potência de aquecer, enquanto a arte médica é potência da enfermidade e da saúde [...]”³⁰. A característica que distingue a potência racional da potência irracional é a capacidade de produzir contrários. A potência irracional só possui a capacidade de produzir um dos contrários. O fogo só tem capacidade para aquecer, uma vez que não é possível ao fogo produzir o frio. Já a potência racional tem a capacidade dos contrários: o conhecimento da medicina é o conhecimento tanto da saúde quanto da doença, isto é, ela tem a capacidade de produzir os contrários, como é indicado por Reale:

A característica que diferencia os dois tipos de potência (racional e irracional) consiste nisso: as irracionais são capazes de produzir só um dos contrários, enquanto cada uma das potências racionais é capaz de produzir os dois contrários (por exemplo, o quente só tem potência para aquecer e não também para produzir o efeito contrário, e o frio só tem potência para esfriar e não para o contrário; ao invés, a medicina, que é potência racional, é, ao mesmo tempo, ciência da saúde e da doença, e pode produzir as duas³¹.

Somente o homem possui as potências racionais, devido à complexidade de sua alma, como também ele, o homem, possui as potências irracionais, como os sentidos. Existem potências racionais que são naturais, como a razão, e existem aquelas que podem

³⁰ *Metafísica*, Θ, 2, 1046b 5-6. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Vol. II. *Op. cit.* 2002, p. 399.

³¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, Vol. III. *Op. cit.* 2002, p. 456.

ser adquiridas pela prática ou pelo estudo, como as virtudes e o conhecimento. Como indicado anteriormente, a potência racional é capaz de produzir contrários, contudo é impossível produzir contrários ao mesmo tempo. Desse modo, é necessário que algo decida qual contrário será produzido; no caso, o que decide é o desejo (ὄρεξις) ou a escolha racional (προαίρεσις), como é indicado por Aristóteles: “[...] é necessário que haja algo que decida (o contrário a ser produzido): o que decide é o desejo, ou a escolha racional”³². Logo, um dos contrários é escolhido pelo desejo ou pela razão.

Assim, é possível percebermos, seja pelos exemplos dados por Aristóteles, seja por exegese, que uma virtude é fruto de uma potência racional, assim como o vício. O que determinará se será virtude ou vício é o instrumento utilizado para decidir acerca do objeto. Caso seja o desejo, é provável que a potência produza um vício. Caso seja a escolha racional, é provável que a potência produza uma virtude.

Geração e destruição da virtude

O princípio que gera uma virtude é uma potência racional. Em outras palavras, é possível a essa potência gerar contrários, o que indica que poderia ter sido gerado um vício. É pela potência racional que se pode criar o bom e o mau construtor, o bom ou o mau musicista, o homem virtuoso ou o homem vicioso. Aristóteles indica que é pelos mesmos meios e pelas mesmas causas que criamos ou destruimos uma virtude, e o mesmo funciona com as artes e todas as potências desse tipo:

Ainda mais: é das mesmas causas e pelos mesmos meios que se gera e se destrói toda virtude, assim como toda arte: de tocar a lira surgem os bons e os maus músicos. Isso também vale para os arquitetos e todos os demais; construindo bem, tornam-se bons arquitetos; construindo mal, maus. Se não fosse assim, não haveria a necessidade de mestres, e todos os homens teriam nascido bons ou maus em seus ofícios³³.

Não devemos tomar aqui “destruir uma virtude” como uma obliteração ou destruição literal da virtude; uma virtude é um estado que não pode ser destruído ou facilmente mudado. O que é destruído é a possibilidade de gerar uma virtude. Dessa

³² *Metafísica*, Θ, 5, 1048a 10. ARISTÓTELES. *Metafísica*, Vol. II. *Op. cit.* 2002, p. 407.

³³ *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103b 7-13. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 67.

forma, é pelo modo que um homem escolhe como gerir suas ações nas mesmas circunstâncias que ele vai criar uma virtude ou um vício ou ser bom ou mau em uma determinada arte. É no ato de construir que o homem torna-se construtor, é construindo bem que ele torna-se um bom construtor, e é construindo mal que ele torna-se um mau construtor. Construindo mal e tornando-se um mau construtor, o homem destrói a possibilidade de ser um bom construtor. É em alguma transação com outra pessoa que o homem torna-se justo ou injusto. É nessa transação que o homem escolhe ser honesto ou desonesto. Sendo honesto, ele torna-se justo; sendo desonesto, ele torna-se injusto. O mesmo com a coragem, praticando atos covardes ou temerários, o homem torna-se vicioso e anula a possibilidade de tornar-se corajoso, e assim com as demais virtudes morais. É na mesma situação, na mesma circunstância que um homem torna-se bom ou mau em alguma coisa. Destruir uma virtude é gerar um vício. Aristóteles indica que é a mesma situação que cria ou destrói a virtude, o que muda é o modo pelo qual o homem realiza o ato:

[...] pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos; pelo que fazemos em presença do perigo e pelo hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos valentes ou covardes. O mesmo se pode dizer dos apetites e da emoção da ira; uns se tornam temperantes e calmos, outros intemperantes e irascíveis, portando-se de um modo ou de outro em igualdade de circunstâncias. Numa palavra: as diferenças de caráter (estados) ($\xi\xi\epsilon\iota\varsigma$) nascem de atividades semelhantes. É preciso, pois, atentar para a qualidade dos atos que praticamos, porquanto da sua diferença se pode aquilatar a diferença de caracteres. E não é coisa de somenos que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem, pelo contrário, imensa importância, ou melhor: tudo depende disso³⁴.

Ao final dessa passagem acima citada, o Estagirita faz outra importante constatação acerca das virtudes morais. Ele indica a importância da aquisição de virtudes desde a juventude. Afirma que não somente faz uma grande diferença, como faz toda a diferença para a formação de bons estados no homem, ponto que retomaremos mais adiante.

Tendo em mente que o principal objeto de estudo das virtudes morais é o ato virtuoso e o que torna o homem assim, não é possível avaliar de forma igual todos os homens. Isso ocorre devido ao fato de cada homem particular não estar localizado no mesmo ambiente, vivenciando a mesma circunstância, no mesmo tempo e, claro, nem

³⁴ *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103b 15-25. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 68.

possuir a mesma tendência natural para alguma disposição. É o agente do ato que vai ter que considerar qual ato é mais apropriado para aquela determinada circunstância. Assim, as explicações acerca das virtudes morais são apresentadas por Aristóteles de maneira mais genérica. O Estagirita apresenta em linhas gerais o que os atos virtuosos podem ser, como eles são criados, atualizados ou destruídos.

Dessa maneira, podemos observar como a possibilidade de criar uma virtude moral pode ser destruída, sendo tal destruição vir da falta ou do excesso de alguma coisa. Aristóteles indica um paralelo com a destruição da saúde no corpo humano pela falta ou pelo excesso de algo. É pela falta ou pelo excesso de comida, por exemplo, que um homem pode destruir sua saúde e possuir a disposição contrária, a doença. Por um lado, comer menos que o necessário, a falta, pode danificar o corpo do homem. Assim como o seu contrário, comer mais que o necessário, o excesso, leva ao mesmo fim. Por outro lado, comer em uma proporção adequada mantém a saúde do corpo³⁵. Com as virtudes morais o mesmo ocorre. A falta de coragem gera a covardia e seu excesso gera a temeridade. Nos dois casos, a coragem é destruída, no primeiro, pela falta e no segundo, pelo excesso. Aristóteles expõe:

[...] o homem que a tudo teme e de tudo foge, não fazendo frente a nada, torna-se um covarde, e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, torna-se temerário; e, analogamente, o que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de nenhum torna-se intemperante, enquanto o que evita todos os prazeres, como fazem os rústicos, se torna de certo modo insensível. A temperança e a coragem, pois, são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservadas pela mediania³⁶.

Uma virtude moral não é gerada caso haja falta ou excesso. O que preserva uma virtude desse tipo é uma justa proporção, uma mediania, nem por falta, nem por excesso. Como indica Ross, Aristóteles, nesse fragmento citado, adianta a sua doutrina do meio-termo (*μεσότης*)³⁷. É importante ressaltar que essas noções de falta e de excesso não são uma quantidade, mas uma medida de razão, o que pode ser demonstrado pelo caráter não objetivo dessa investigação aristotélica. Assim, não há uma quantidade aritmética certa de falta ou uma quantidade aritmética certa de excesso. O meio não é uma simetria.

³⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, II, 2, 1104a 10-16.

³⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, II, 2, 1104a 19-27.

³⁷ Cf. ROSS. *Aristóteles. Op. cit.* 1987, p. 199.

A criação e a destruição de virtude moral têm em si os mesmos princípios, que são as escolhas do homem em circunstâncias específicas. A atualização da virtude moral também tem esses mesmos princípios. Novamente, Aristóteles faz um paralelo com o corpo do homem. Para um homem se tornar forte, é preciso fazer exercícios e se alimentar, cada um na sua medida correta. Uma vez tornado forte, ou seja, quando ele é forte, fica mais fácil a prática de exercício e a alimentação na medida correta³⁸. O mesmo ocorre com as virtudes morais, como Aristóteles demonstra:

[...] tornamo-nos temperantes abstendo-nos de prazeres, e é depois de nos tornarmos tais que somos mais capazes dessa abstenção. E igualmente com a coragem, pois é habituando-nos a desprezar e arrostar coisas terríveis que nos tornamos bravos, e depois de nos tornamos tais, somos mais capazes de lhes fazer frente³⁹.

O homem é capaz de tornar-se temperante ao abster-se de prazeres ruins. Uma vez temperante, fica mais fácil para esse homem exercer atos de um homem temperante, ou seja, fica mais fácil para ele abster-se dos prazeres quando julgar necessário. O mesmo com a coragem. Quando um homem não foge de algo por medo ou não avança de forma impensada, ele pode tornar-se corajoso. E, quando for corajoso, vai ser mais fácil para ele não fugir ou não avançar de forma temerária. Ross reforça a teoria aristotélica da aquisição de uma virtude moral em seu comentário, indicando que, para possuir uma virtude, é necessário praticar atos que sejam condizentes com ela:

[...] se tivermos medo de tudo tornamo-nos covardes e se, inversamente, nada temermos tornamo-nos de uma temeridade louca. Em nenhum dos casos desenvolvemos a coragem em nós, e os atos por nós realizados quando adquirimos a virtude devem possuir o mesmo caráter de moderação existentes naqueles onde a virtude foi desenvolvida⁴⁰.

Cada virtude moral será atualizada quando o homem que a possui realiza um ato condizente com ela. Assim, se um homem tiver a virtude, vai agir em decorrência dela.

Quando um homem se abstém dos prazeres do corpo, um ato de temperança, e sente prazer com isso, ele é um homem virtuoso, no caso, temperante. Quando ele não sente prazer, mas, de algum modo, sente dor com essa abstenção, ele é um homem vicioso. As virtudes dizem respeito às ações, ao prazer e à dor. Aristóteles indica que é

³⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, II, 2, 1104a 27-32.

³⁹ *Ética a Nicômaco*, II, 2, 1104a 34 - 1104b 3. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco...* Op. cit. 1984, p. 68.

⁴⁰ ROSS. *Aristóteles*. Op. cit. 1987, p. 199.

por causa do mau prazer, ou do prazer errado, que o homem realiza atos ruins ou maus, e é por causa da dor que o homem abstém-se de realizar atos bons: “[...] a excelência moral (ἀρετή) relaciona-se com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstermos de ações nobres”⁴¹. Ou seja, é por causa das escolhas acerca do prazer e da dor que um homem pode tornar-se virtuoso ou vicioso. Ross indica que o prazer e a dor podem ser as principais matérias da virtude⁴². Perseguir o prazer ou evitar a dor pode ser a origem do ato vicioso. Dorothea Frede também ressalta a importância do prazer e da dor nas virtudes morais:

Virtudes morais dizem respeito ao caráter apropriado das ações prazerosas e desprazerosas — e disso depende claramente seus conteúdos. Apreciamos ou sentimos desprazer por ações moralmente corretas ou incorretas. Como é o conteúdo intencional do sentimento ou a atitude o que determina sua natureza, o prazer pode ser julgado como bom ou vicioso, apropriado ou inapropriado, exagerado ou insuficiente. Aristóteles está preocupado com atitudes proposicionais, como é confirmado pelo fato de que a “medida correta” que ele exige do prazer e da dor não depende apenas da mera quantidade, ou seja, se há muito ou muito pouco. Leva ainda em consideração o motivo, a circunstância e todas as demais qualificações de uma ação cuidadosamente especificadas por ele: as pessoas envolvidas, o objeto, a ocasião e os meios empregados para alcançar um certo fim⁴³.

É por perseguir os prazeres no tempo errado ou de modo errado que um homem pode tornar-se vicioso. É evitando as dores no tempo errado e de modo errado que um homem também pode tornar-se vicioso. É somente buscando os prazeres no tempo certo e de modo certo que um homem pode tornar-se virtuoso. E é evitando as dores no tempo certo e no momento certo, que um homem pode tornar-se virtuoso. Desse modo, é uma questão de objeto e circunstância. Procurar ou evitar determinado objeto, no tempo e no modo corretos, é o que possibilita a uma pessoa se tornar virtuosa, em outras palavras, é fazer boas escolhas. Novamente, não é uma questão de quantidade de prazer ou de dor, é uma questão circunstancial que deve ser avaliada pelo agente na hora da ação. Aristóteles indica acerca do prazer e da dor:

[...] é em razão dos prazeres e dores que os homens se tornam maus, isto é, buscando-os ou evitando-os — quer prazeres e dores que não devem, na ocasião em que não devem ou da maneira pela qual não devem buscar ou

⁴¹ *Ética a Nicômaco*, II, 3, 1104b 9-11. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco...* Op. cit. 1984, p. 69.

⁴² Cf. ROSS. *Aristóteles*. Op. cit. 1987, p. 199.

⁴³ FREDE, D. “Prazer e dor na ética aristotélica”. In: *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução por Alfredo Storck, Priscilla Spinelli, Raphael Zillig e Wladimir Barreto. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 239.

evitar, quer por errarem numa das outras alternativas semelhantes que se podem distinguir⁴⁴.

O ato virtuoso

Um ato pode ser avaliado como bom ou ruim, certo ou errado, virtuoso ou vicioso. Contudo, isso apresenta um aparente paradoxo na filosofia de Aristóteles. Tornamo-nos bons fazendo bons atos. Entretanto, não é preciso ser bom para fazer bons atos? O paradoxo é bem exposto por Ross: “A sua afirmação de que nos tornamos bons mediante a prática de atos bons envolve um paradoxo: como é que podemos praticar atos bons se nós próprios não formos bons?”⁴⁵ Com isso, é criado um aparente paradoxo dentro da ética aristotélica: como uma pessoa pode tornar-se virtuosa sendo que é preciso ser virtuoso para fazer atos virtuosos? O próprio Estagirita apresenta esse suposto paradoxo:

Alguém poderia perguntar que entendemos nós ao declarar que devemos tornar-nos justos praticando atos justos e temperantes praticando atos temperantes; porque, se um homem pratica tais atos, é que já possui essas virtudes, exatamente como, se faz coisas concordes com as leis da gramática e da música, é que já é gramático e músico⁴⁶.

Sponville apresenta o mesmo paradoxo em sua obra *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes* ao falar sobre a polidez, indicando que há um suposto círculo vicioso na teoria das virtudes morais de Aristóteles:

[...] Como fazê-las (ações virtuosas), porém, sem as ter aprendido? Há um círculo vicioso aqui, do qual só podemos sair pelo *a priori* ou pela polidez. Mas o *a priori* não está a nosso alcance, a polidez sim. “É praticando as ações justas que nos tornamos justos”, continuava Aristóteles, “praticando as ações moderadas que nos tornamos moderados e praticando as ações corajosas que nos tornamos corajosos”. Mas como agir justamente sem ser justo? Com moderação sem ser moderado? Com coragem sem ser corajoso? E como, então, vir a sê-lo? Pelo hábito, parece responder Aristóteles, mas a resposta é evidentemente insuficiente: o hábito supõe a existência antecedente daquilo a que nos habituamos e, portanto, não poderia explicá-lo⁴⁷.

A resposta que Sponville dá acerca do aparente paradoxo é o ensino da polidez para a criança. Ou seja, para ele a resposta diz respeito a uma questão de educação, de

⁴⁴ *Ética a Nicômaco*, II, 3, 1104b 20-24. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco...* Op. cit. 1984, p. 69.

⁴⁵ ROSS. *Aristóteles*. Op. cit. 1987, p. 200.

⁴⁶ *Ética a Nicômaco*, II, 3, 1105a 18-22. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco...* Op. cit. 1984, p. 70.

⁴⁷ COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. Op. cit. 2016, p. 17.

ensino pela experiência familiar. Se uma criança é ensinada a agir bem, ela repetirá com mais facilidade esses atos no futuro, quando não for mais uma criança:

[...] esses primeiros simulacros da virtude pela disciplina, isto é, por uma coerção externa: o que a criança, por falta de instinto, não pode fazer por si mesma, “é preciso que outros façam por ela”, e é assim que “uma geração educa outra”. Sem dúvida. Ora, o que é essa disciplina na família, senão, antes de tudo, o respeito dos usos e das boas maneiras? Disciplina normativa mais do que coerciva, que visa menos à ordem do que a certa sociabilidade amável — disciplina não de polícia, mas de polidez. É por ela que, imitando as maneiras da virtude, talvez tenhamos uma oportunidade de virmos a ser virtuosos⁴⁸.

Seria assim, pela polidez e pelo exemplo, que se resolveria para Sponville o aparente paradoxo presente nos atos acerca da virtude moral. Essa questão do exemplo para a criança já havia sido exposta por Aristóteles ao afirmar que isso era um ponto de importância crucial na aquisição das virtudes morais. No entanto, nosso protagonista não trabalhou de maneira tão detalhada esse ponto. O autor francês é mais enfático quanto à educação da criança. Para Sponville, esse aparente paradoxo na teoria ética aristotélica já teria sido solucionado pelo ensino da boa educação, pois a criança que reproduz os atos bons ensinados pelos pais não está praticando um ato referente a uma virtude, e sim um ato que se assemelha a um ato virtuoso. Isso pode facilitar, para a criança, a aquisição de uma virtude quando ela atingir a idade da razão e for responsável pelos seus próprios atos.

Na teoria de Aristóteles, a relação entre um ato virtuoso e um ato que pode se assemelhar a um ato virtuoso não é apresentada como um verdadeiro problema, ou um problema aparente, nem como um paradoxo. O Estagirita apresenta três condições que o agente deve ter para realizar um ato virtuoso. Primeiro, ter conhecimento da virtude; segundo, escolher os atos por eles mesmos; e terceiro, o ato deve partir de um estado (ἔξις). Essas são as condições apresentadas por Aristóteles para que um homem realize um ato virtuoso:

Também é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los (atos virtuosos): em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável⁴⁹.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ética a Nicômaco*, II, 4, 1105a 30-35. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 70.

Ter o conhecimento é saber o porquê de estar realizando tal ato, saber o que é a virtude. Escolher os atos por eles mesmos é ter a livre escolha daquele ato, sem que ele seja realizado por força de um agente externo, por ignorância e pelo medo de punição seguindo as leis da cidade. Eles devem ser escolhidos pelo fato de serem atos bons. Partir de um caráter firme e imutável é partir de uma disposição permanente e firme, mais especificamente de um estado. Desse modo, somente o homem que cumprisse essas condições estaria apto a agir de maneira virtuosa. O homem que realizar esses atos se torna virtuoso. Logo, o homem que realizar atos de coragem se torna corajoso e assim com todas as outras virtudes morais. Wolf indica que somente a terceira condição é suficiente para a solução do aparente paradoxo:

[...] sob orientação, por exemplo, alguém pode fazer ações retas sem ser ele próprio reto, no sentido de que pode fazer ações iguais às que faria uma pessoa reta nessa situação. Ações retas em sentido autêntico e próprio só podem ser feitas por aquele que possui a justiça como uma disposição de caráter duradouro, agindo a partir dessa constituição ética⁵⁰.

Há uma semelhança com a solução dada por Sponville. Wolf argumenta uma orientação do ato. Em outras palavras, pode ser pelo exemplo que alguém realiza atos justos mesmo sem possuir a justiça. Assim, essa pessoa que emula o ato virtuoso de uma pessoa virtuosa pode vir a tornar-se virtuosa por meio da prática desse ato.

Brown comenta as três condições dadas por Aristóteles. A autora aponta que a primeira condição possui um caráter mais fraco, pois é uma crítica ao intelectualismo socrático:

Aristóteles aqui diminui a importância do conhecimento como condição para possuir a virtude, talvez por duas razões: (1) ao contrário da bem conhecida afirmação socrática de que a virtude é somente um conhecimento, e (2) para a ênfase da importância das outras condições. Possuir uma virtude V, alguém deve escolher ações V, escolher elas por elas mesmas, e fazer isso a partir de um caráter firme e imutável⁵¹.

⁵⁰ WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*: 2ª ed. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 69.

⁵¹ Tradução nossa: “Aristotle here plays down the importance of knowledge as a condition for possessing a virtue, perhaps for two reasons: (1) to counter the well-known Socratic claim that virtue is nothing but knowledge, and (2) to stress the importance of the other conditions. To possess a virtue V, one must choose one’s V actions, choose them for their own sake, and do so from a firm and unchangeable character.” ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with Introduction and Notes by Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 214.

A primeira condição, como crítica à teoria de Sócrates, é, também, uma forma de colocar mais ênfase nas duas outras condições para a realização de um ato virtuoso, dando-lhes mais força.

Por fim, Ross aponta que Aristóteles levanta a questão do aparente paradoxo para mostrar que há uma diferença entre um ato virtuoso, que parte de uma disposição firme e imutável, e um ato que é semelhante a esse, mas que não parte de uma virtude⁵². Ross conclui acerca desse ponto:

As ações que produzem uma virtude assemelham-se às produzidas pela virtude, não pela sua natureza, mas apenas pelo seu aspecto exterior. Aqui Aristóteles toca com precisão na diferença entre dois elementos envolvidos numa ação completamente boa: a) o fato de a coisa feita dever constituir o que de mais conveniente se podia fazer dadas as circunstâncias; e b) o fato de ser feita a partir de um bom motivo⁵³.

As ações não virtuosas que emulam as virtuosas ou se parecem com elas e que podem vir a gerar uma virtude, só se distinguem por natureza. O ato externo é o mesmo. O que distingue uma ação da outra é quem a produz. Se parte de alguém que possui um caráter imutável, um estado, é um ato virtuoso. Caso não parta de um estado, não é um ato virtuoso, por mais que no exterior seja igual a um.

Assim, as condições de realizar um ato virtuoso, que é o ato por excelência, são colocadas de modo hierárquico, no qual ter conhecimento da virtude é o mais fraco dos três, pois o homem não deve estar interessado em somente ter o conhecimento do que signifique coragem, justiça ou qualquer outra virtude; o interesse dele deve ser a realização do ato bom, do ato virtuoso. Para o ato virtuoso acontecer, o homem deve saber qual é o certo a fazer naquela circunstância e deve realizar o ato com um bom motivo. Tal ato deve partir de um caráter firme e imutável, ou seja, deve partir de um estado. Os atos que não satisfizerem essas condições, não são atos virtuosos. Com isso, Aristóteles indica a diferença entre um ato virtuoso e um ato que não é virtuoso, embora possa futuramente gerar, em quem pratica, uma virtude.

Podemos dizer assim que há dois tipos de ato. O primeiro é aquele que não parte de um estado, mas que pode vir a gerar um. O segundo, diz respeito ao ato que parte de um estado já desenvolvido. Como já dissemos, os dois atos não divergem exteriormente. A diferença reside no agente da ação.

⁵² Cf. ROSS, D. *Aristóteles*. *Op. cit.* 1987, p. 200.

⁵³ ROSS, D. *Aristóteles*, *Op. cit.* 1987, p. 200.

Virtude moral como qualidade (πολιόν - ποιότης)

Após indicar as condições para ter um ato virtuoso, o Estagirita define o que é uma virtude moral. No caso, ele indica que há três coisas na alma humana, paixões, potências naturais e disposições. Aristóteles quer definir quais dessas três coisas são as virtudes. Nesse ponto da *Ética a Nicômaco*, indica o motivo de as virtudes não serem paixões ou potências naturais.

Aristóteles não entra em detalhes sobre o que seja uma paixão (πάθος), o que ele faz é dar exemplos. Wolf apresenta o que significa uma paixão na filosofia de Aristóteles:

Um *pathos* é literalmente algo que sofremos. De modo mais preciso, na afecção (paixão) está em questão o fato de a faculdade desiderativa ser afetada pela percepção de um estado de coisas. Como mostram os exemplos (sentir medo, raiva, inveja, amor, compaixão), esses estados de coisas têm a ver, na maior parte das vezes, com nossa relação com outras pessoas⁵⁴.

Sentir medo ou raiva não é uma questão de ser louvado ou censurado. É pelas virtudes que uma pessoa é louvada ou pelo vício que alguém é censurado. Também, a paixão não envolve alguma escolha. Assim, não tem como a virtude moral, ou a intelectual, ser uma paixão. As potências naturais são coisas que já temos por natureza. Portanto, não há como uma virtude moral ser algo desse tipo, já que são adquiridas. Também o homem não pode ser louvado ou censurado por algo que já é natural nele. As coisas por natureza também não dependem das escolhas, pois essas potências independem das escolhas do homem, elas são naturais. Assim, só há como as virtudes serem disposições, mais especificamente as disposições do tipo estado.

É importante definir que o termo grego que Aristóteles indica, e que nós podemos traduzir por “estado” ou por “posse”, não se refere a noção de posse apresentada na *Metafísica*, mas sim aquela apresentada como primeiro gênero de qualidade nas *Categorias*. Hamelin apresenta a diferença desses dois tipos de ἐξῆς:

[...] o *habitus* do primeiro gênero da qualidade distingue-se do *habitus*, que se opõe à privação, por seu caráter habitualmente adquirido, isto é, inatural ou não inato. Essa característica não parece pertencer ao *habitus* como posse, que é apresentado, antes, como algo congênito⁵⁵.

⁵⁴ WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Op. cit. 2013, p. 70.

⁵⁵ HAMELIN, G. “Habitus e Virtude em Pedro Abelardo: Uma Dupla Herança”. In: *Kriterion* vol. 56 n. 131. Belo Horizonte jan./jun. 2015, p. 79.

Uma virtude é, desse modo, um estado adquirido, e não congênito ou inato. Tal estado é uma espécie de disposição que é dificilmente mutável, ou seja, uma vez adquirida, é praticamente impossível de ser perdida.

O Estagirita não entra em detalhes sobre o que é uma disposição. Tal exposição está presente em outra obra que não a *Ética a Nicômaco*, que é as *Categorias*. Nesse outro estudo, Aristóteles desenvolve o conceito de qualidade como aquilo ou como o termo que qualifica alguma coisa.

Aristóteles apresenta o enunciado geral do que é uma qualidade nas *Categorias*: “[...] aquilo em virtude do qual as coisas são ditas ser qualificadas de certo modo. Mas a qualidade diz-se de diversas maneiras”⁵⁶. Podemos compreender qualidade e qualificação como distintas⁵⁷. As qualificações são predicados atribuídos a certas coisas devido às qualidades correspondentes a esses predicados. Por exemplo, é pela qualidade de brancura que se qualifica, predica, algo como branco; é pela qualidade de justiça que se qualifica alguém como justo. Quando Aristóteles afirma que a qualidade é dita de diversas maneiras, ele não está indicando que “qualidade” é um termo ambíguo, e sim que possui diversos gêneros⁵⁸, que o Estagirita irá explorar.

Nas *Categorias*, Aristóteles indica quatro gêneros diferentes de qualidade. Os gêneros de qualidade apresentados são: disposição (διάθεσις) e estado (ἔξις); capacidades naturais (δύναμις); qualidade passiva e afecção (παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη); figura e forma exterior (σχῆμα καὶ μορφή). Contudo, os tipos de qualidades que se mostram importantes para nossa exposição — que é, nesse ponto, a compreensão da virtude moral como qualidade — são os dois primeiros: disposição e estado e capacidades naturais. Em razão disso, não iremos expor qualidade passiva e afecção, nem figura e forma exterior.

Iniciaremos nossa análise pelo primeiro gênero de qualidade que Aristóteles expõe nas *Categorias*: disposição e estado. Temos como exemplos de disposição a saúde e a doença, o calor e o frio. Exemplos de estados são os conhecimentos (ἐπιστήμη), como a geometria, a música e a gramática, e as virtudes (ἀρετή), como a coragem, a justiça e a temperança. A distinção entre estado e disposição consiste na estabilidade e na

⁵⁶ *Categorias*, 8, 8b 25. ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução, introdução e comentários de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1955, p. 53.

⁵⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Categorias*. *Op. cit.* 1955, p. 71.

⁵⁸ Cf. ARISTOTLE. *Categorias*. *De Interpretatione*. Translates with notes by J. L. Ackrill. Oxford; Oxford University Press, 2002, p. 104.

permanência no sujeito. Um estado é estável e virtualmente permanente. Uma disposição não é duradoura, nem permanente. Um estado adquirido por alguém se torna parte da natureza, o que demonstra as características de ser duradouro e virtualmente permanente. Isso significa que uma virtude ou um conhecimento, uma vez adquirido, dificilmente será perdido ou modificado. Desse modo, uma vez adquirida, a justiça é estável e permanente no homem que a possui. Aristóteles indica apenas uma possibilidade de modificar ou perder um estado, que é:

[...] o conhecimento parece ser uma coisa permanente e difícil de mudar (mesmo que alguém o adquira moderadamente), a não ser que ocorra uma grande alteração, por doença ou por alguma outra coisa deste tipo. E o mesmo se verifica com a virtude: a justiça, a temperança e as outras qualidades deste tipo não parecem ser fáceis de mudar nem fáceis de alterar [...]⁵⁹.

Assim, somente uma grande alteração, que pode ser uma doença ou um acidente, pode afetar ou modificar um estado, porque qualquer que fosse a alteração modificaria de algum modo a natureza de quem possuía o estado.

As disposições são, por outro lado, mais fáceis de mudar. Isso fica mais claro ao observarmos os exemplos usados por Aristóteles:

Mas aquelas (qualidades) que são fáceis de mudar e rapidamente se alteram são chamadas de disposição, como por exemplo o calor, o frio, a doença, a saúde e todas as outras desse tipo. Pois em virtude delas o homem está disposto de certo modo, mas rapidamente muda de quente para frio e de saudável para doente. E o mesmo se verifica em outra, a não ser que alguma delas possa ainda, devido a um longo período de tempo, tornar-se parte da natureza da pessoa e ser irremediável ou extremamente difícil de mudar, podendo então, talvez, chamar-se-lhe igualmente um estado⁶⁰.

Então, é na durabilidade e na permanência que reside a diferença entre um estado e uma disposição. É pelo fato de o estado ser mais duradouro e quase permanente e de a disposição ser o contrário disso, ou seja, não ser durável e ser rapidamente perdida, que o estado e a disposição são diferentes entre si: aquele torna-se parte da natureza de quem o adquire, enquanto esta não.

Estado e disposição, apesar de terem características que os distinguem, pertencem ao mesmo gênero de qualidade. Aristóteles indica nas *Categorias*:

⁵⁹ *Categorias*, 8, 8b 29 – 34. ARISTÓTELES. *Categorias*. Op. cit. 1955, p. 53.

⁶⁰ *Categorias*, 8, 8b 35- 9a 5. ARISTÓTELES. *Categorias*. Op. cit. 1955, p. 53.

Os estados são também disposições, mas as disposições não são necessariamente estados. Pois aqueles que possuem estados também estão em alguma disposição relativamente a eles, mas aqueles que estão numa disposição nem sempre têm também um estado⁶¹.

Desse modo, é possível afirmar que esse primeiro gênero de qualidade é disposição em um sentido genérico. A disposição, então, possui dois significados: uma chamada de disposição, de maneira mais específica, que não é estável nem permanente e a outra, de estado, que é estável e permanente. Assim, a virtude moral pertence a essa última, sendo um estado, uma disposição adquirida pela prática.

O importante da exposição desse primeiro gênero de qualidade em si é indicar que um estado e uma disposição são adquiridos. Assim, o conhecimento e a virtude são aquisições feitas pelo homem, o primeiro adquirido pelo estudo e a segunda adquirida pela prática. Isso se contrapõe ao segundo gênero de qualidade, as capacidades naturais, que não são adquiridas, mas inatas. Desse modo, o estado é um tipo diferente de potência, em relação à potência natural. Exponhamos agora o segundo gênero de qualidade apresentado pelo nosso protagonista.

O segundo gênero de qualidade é a capacidade natural ou incapacidade natural. São capacidades naturais que alguma coisa possui, como também pode ser alguma incapacidade natural. Aristóteles indica diretamente nas *Categorias* o que é esse gênero de qualidade, e, a partir desse trecho, podemos perceber o que é a potência natural e qual a diferença com o gênero anterior, disposição e estado.

Outro gênero de qualidade é aquele em virtude do qual chamamos às pessoas pugilistas, ou corredores, ou saudáveis, ou doentias, e em geral o que quer que se lhes chame em virtude de uma capacidade ou incapacidade natural. Pois não é por alguém estar disposto de certo modo que ele é chamado cada uma destas coisas, mas por ter uma capacidade natural de fazer alguma coisa facilmente, ou de não ser afectado⁶².

Assim, as capacidades naturais não são adquiridas, nem estão dispostas em relação a algo. Elas são aptidões que alguém já possui de forma natural. Quando alguma coisa é qualificada por essa qualidade, ela possui alguma facilidade natural, como alguém que pode ser qualificado de sadio ou doentio. Alguém sadio é quem possui a aptidão para não ficar doente com facilidade. Ao contrário, alguém doentio é quem possui alguma capacidade para ficar doente com mais facilidade. Essas são características naturais de

⁶¹ *Categorias*, 8, 9a 10-14. ARISTÓTELES. *Categorias*. Op. cit. 1955, p. 53.

⁶² *Categorias*, 8, 9a 14-17. ARISTÓTELES. *Categorias*. Op. cit. 1955, p. 54.

quem as possui. Contudo, quando pensamos nos outros exemplos utilizados por Aristóteles, é possível perceber uma relação com o primeiro gênero de qualidade. Uma pessoa que é qualificada de pugilista ou corredor pode ser qualificada assim tanto por uma capacidade natural quanto por um estado adquirido. Akcrill faz uma importante observação acerca desse ponto: “O pugilista que é chamado assim por causa de uma capacidade natural de fazer algo facilmente é distinguido por Aristóteles do pugilista que é chamado assim em virtude da sua disposição, isto é, porque ele aprendeu a ciência do pugilismo⁶³”. Podemos acrescentar ao comentário de Akcrill que o pugilista que aprendeu a boxear com a prática pode, também, possuir uma capacidade natural para o pugilismo.

Nesse segundo gênero de qualidade, encontram-se as capacidades naturais, ou seja, inatas. Uma dessas capacidades é a de poder adquirir ou conservar disposições ou estados, como indica Santos: “[...] as capacidades naturais visadas por Aristóteles (ou pelo menos algumas delas) constituem aptidões para adquirir ou conservar certas disposições ou estados”⁶⁴. Assim, o homem possui por natureza a capacidade de adquirir disposições ou estados. Um homem tem a aptidão necessária para poder adquirir virtudes morais. Um homem tem por natureza a capacidade de tornar-se virtuoso, como, também, vicioso.

Meio termo (μεσότης)

Existe uma outra característica que define a natureza específica do que é uma virtude moral. Já foi dito que uma virtude se encontra entre a falta e o excesso de algo, sendo essa virtude uma mediania referente ao agente. Não é nem em demasia, nem em escassez, mas é o meio-termo:

[...] Em tudo que é contínuo e divisível pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós; e o igual é um meio-termo entre o excesso e a falta. Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que não é demasiado nem demasiadamente pouco — e este não é um só e o mesmo para todos⁶⁵.

⁶³ Tradução nossa: “The boxer who is so called because of a natural ability to do something easily is distinguished by Aristotle from the boxer who is so called in virtue of his ‘condition’, that is, because he has learned the Science of boxing”. ARISTÓTELES. *Categorias. De Interpretatione. Op. cit.* 2002, p. 105.

⁶⁴ ARISTÓTELES. *Categorias. Op. cit.* 1955, p. 147.

⁶⁵ *Ética a Nicômaco*, II, 5, 1106a 26-33. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 72.

O meio-termo da virtude não é uma proporção aritmética. Ele é relativo ao homem, relativo a nós. A proporção aritmética lida com números matemáticos precisos, é um conhecimento puramente objetivo. Em suma, ela não leva o fator humano em consideração. O ponto médio aritmético é algo preciso, o meio-termo entre zero e dez será cinco: a falta será tudo o que é abaixo de cinco (de zero a quatro), e o excesso será todo número acima de cinco (de seis a dez). O mesmo já não ocorre com o meio-termo da virtude, que é um ponto médio referente ao homem. A falta relativa ao homem é quando algo é pouco, e o excesso é quando algo é em demasia. Aristóteles utiliza o exemplo de um competidor olímpico de sua época, Milo. A refeição de tal atleta consiste em uma quantidade suficiente para ele, porém, caso essa mesma refeição seja servida para um atleta iniciante, será muito. E o que for suficiente para o atleta iniciante será pouco para Milo⁶⁶. Desse modo, o meio-termo relativo ao homem não é uma relação aritmética e objetiva, levando em consideração tanto o homem quanto o objeto. O mesmo ocorre com as artes e as técnicas: elas possuem um meio-termo que as define como perfeitas, de modo que a falta de algo ou a demasia de alguma coisa destruirá tal perfeição, como pontua Ross: “Toda a arte e ofício procura atingir um meio deste gênero. Nada pode ser acrescentado ou tomado de uma obra de arte sem a destruir”⁶⁷. Então, o meio-termo busca a excelência de algo, sua perfeição.

A virtude moral é apresentada como esse meio-termo. Como já indicamos, as virtudes morais dizem respeito a ações e paixões. Toda paixão e ação tem falta, excesso e meio-termo. O meio-termo relativo às paixões é senti-las ou agir no momento certo, pelo objeto certo, em relação à pessoa certa, com o motivo certo e do modo certo. Fora disso, tudo envolvendo as paixões e as ações é falta ou excesso.

[...] Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe (sic) excesso, carência e um meio-termo. Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, e em geral o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude⁶⁸.

⁶⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, II, 6, 1106a 35 - 1106b 7.

⁶⁷ ROSS, D. *Aristóteles. Op. cit.* 1987, p. 201.

⁶⁸ *Ética a Nicômaco*, II, 6, 1106b 15-25. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 72-73.

O meio-termo é entre dois vícios, entre dois estados viciosos, um por falta e outro por excesso. Dessa forma, podemos dizer, então, que o meio-termo é um estado virtuoso, é uma justa medida entre dois estados viciosos. A coragem é o meio-termo entre a covardia e a temeridade. Contudo, uma das virtudes morais apresenta um aparente problema em relação à doutrina do meio-termo, que é a justiça. Isso ocorre porque é intuitivo pensar acerca da falta de justiça, mas o que seria o excesso de justiça? No caso, tanto a falta quanto o excesso são denominados de injustiça.

Aristóteles indica que é possível errar de vários modos, mas acertar somente de um⁶⁹. Sendo assim, uma virtude é um estado que faz o homem escolher o meio-termo, que é determinado pela razão de um homem com sabedoria prática (φρόνιμος)⁷⁰. O Estagirita insere o elemento racional nessa definição. Todavia, ele não entra em detalhes sobre o que é essa sabedoria prática no livro II da *Ética a Nicômaco*. Ele trata desse ponto no livro VI dessa mesma obra, que é sobre as virtudes intelectuais. No entanto, é importante esse ponto, pois indica que uma virtude moral não é completa por si só, uma vez que necessita da razão. Isso reafirma o que já foi exposto na distinção da virtude em moral e em intelectual. Nosso protagonista já havia introduzido esse ponto no livro I. Então, para ser uma pessoa virtuosa, é necessário, também, possuir a sabedoria prática, ou pelo menos seguir o exemplo de alguém que a possui, como é indicado por Ross:

O significado da última parte (a sabedoria prática) desta definição de virtude pode ser abandonado até chegarmos ao livro VI, onde se discute a sabedoria prática. Basta apenas notarmos que a definição de virtude moral envolve uma referência a uma virtude intelectual. A virtude moral não é completa por si própria. Para sermos moralmente virtuosos é preciso possuímos em nós mesmos a sabedoria prática, ou seguir os exemplos ou preceitos de alguém que a possuia [...] ⁷¹.

Ross, assim, informa-nos que há uma relação de dependência entre a virtude moral e a virtude intelectual.

É importante indicar que a virtude, em um sentido específico, é um extremo. A virtude, por ser relativa ao melhor dos atos, é sempre boa; toda ação virtuosa é boa. Não há um meio-termo de um ato bom. O ato bom é o meio-termo. Por isso, a virtude é um

⁶⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, II, 7, 1106b 29-31.

⁷⁰ Cf. *Ética a Nicômaco*, II, 7, 1107a 1-2.

⁷¹ ROSS, D. *Aristóteles. Op. cit.* 1987, p. 201.

extremo axiológico que se opõe ao vício, que é relativo às ações ruins. É um extremo, pois toda ação boa está situada no extremo que se opõe a uma ação ruim⁷².

O Estagirita aponta que existem ações e paixões que não possuem meio-termo, que sempre são condenáveis. São exemplos disso a inveja, o ódio, o adultério, o roubo e o assassinato. Essas coisas por si só implicam algo ruim, e esses sentimentos e ações sempre serão considerados errados, como indica o Estagirita:

Mas nem toda ação e paixão admite um meio-termo, pois algumas têm nomes que já de si mesmos implicam maldade, como o despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto, o assassinio. Todas essas coisas e outras semelhantes implicam, nos próprios nomes, que são más em si mesmas, e não o seu excesso e deficiência. Nelas jamais pode haver retidão, mas unicamente o erro⁷³.

Desse modo, não há um momento certo para sentir ódio, não há um objeto certo ou uma pessoa certa, nem um modo certo de sentir o ódio. Senti-lo sempre será errado. O mesmo em relação à inveja. Da mesma forma, não há um momento certo para cometer adultério, nem uma pessoa certa ou um modo certo. É um modo de agir que sempre será errado. O mesmo com o assassinato e com o roubo. Serão sempre ações consideradas erradas de se cometerem. Por isso, para esses sentimentos e ações, não existe um meio-termo, pois não há um excesso ou uma falta que os envolve: são sempre errados em qualquer circunstância.

A partir do que foi dito e do que é indicado por Aristóteles, é possível percebermos, no que diz respeito às virtudes morais, que há três tipos de estados, dois são vícios e um, uma virtude. Tais estados se opõem entre si. Os vícios são estados que são extremidades, um por falta e um por excesso. A virtude é o meio-termo entre esses dois. O vício que está na extremidade da falta opõe-se ao meio-termo e ao vício que está na extremidade pelo excesso. O vício que está na extremidade pelo excesso opõe-se ao meio-termo e ao vício que está na extremidade pela falta. Por sua vez, o meio-termo opõe-se aos dois vícios. Como exemplo, um homem é covarde, ao qual o corajoso e o temerário irão se opor. Para o covarde, tanto o corajoso, quanto o temerário são extremos. O mesmo ocorre em relação ao temerário, visto que o corajoso e o covarde opõem-se a ele, e, para ele, os dois são extremos. Ao corajoso, os dois vícios opõem-se e, assim, o covarde e o

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ética a Nicômaco*, II, 7, 1107a 10-15. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 73.

temerário são tidos como extremos. Diante do exposto, no que diz respeito a todas as virtudes morais, Aristóteles conclui:

Existem, pois, três espécies de disposições, sendo duas delas vícios que envolvem excesso e carência respectivamente, e a terceira uma virtude, isto é, o meio-termo. E em certo sentido cada uma delas se opõe às outras duas, pois cada disposição extrema é contrária tanto ao meio-termo como ao outro extremo, e o meio-termo é contrário a ambos os extremos: assim como o igual é maior relativamente ao menor e menor relativamente ao maior, também os estados medianos são excessivos em confronto com as deficiências e deficientes quando comparados com os excessos, tanto nas paixões como nas ações⁷⁴.

Ao observar o meio-termo, também é necessário levar em conta a natureza da pessoa que está sentindo ou praticando a ação, pois uma pessoa sempre vai ser mais tendenciosa para um extremo do que para outro, e essa tendência natural pode facilitar ou dificultar o alcance do meio-termo⁷⁵. Como tendemos naturalmente aos prazeres, o meio-termo relativo à temperança é mais próximo da contenção do que o relativo à intemperança. O meio-termo relativo à coragem é mais próximo à temeridade do que à covardia. Ross comenta acerca desse ponto:

[...] segue-se o aviso prático de se salvaguardar 1) do vício que se opõe mais à virtude correspondente; e 2) do vício para o qual estamos mais inclinados e pelo qual sentimos mais prazer. Mas, em definitivo, nenhuma regra geral poderia ajudar-nos muito a conhecermos o que devemos fazer. Devemos esperarmos em circunstâncias particulares, considerando-as todas⁷⁶.

Assim, apesar de saber qual vício se opõe mais à virtude, o homem que realiza o ato vai ter um caráter próprio, uma tendência natural. Isso pode dificultar a identificação do meio-termo. No caso, retomamos o que Aristóteles postula no início do estudo sobre as virtudes morais: é algo que deve ser feito em linhas gerais. Deve ter em vista as circunstâncias e a pessoa envolvida. Ademais, o Estagirita pontua que se deve considerar para qual extremo uma pessoa é mais facilmente levada:

[...] devemos considerar as coisas para as quais nós próprios somos facilmente arrastados, porque um pende numa direção e outro em outra; e isso se pode reconhecer pelo prazer e pela dor que sentimos. É preciso forçar-nos a ir na direção do extremo contrário, porque chegaremos ao estado intermediário

⁷⁴ *Ética a Nicômaco*, II, 7, 1108b 10-18. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 76.

⁷⁵ *Ética a Nicômaco*, II, 8, 1109a 14. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 76.

⁷⁶ ROSS, D. *Aristóteles. Op. cit.* 1987, p. 203.

afastando-nos o mais que pudermos do erro, como procedem aqueles que procuram endireitar as varas tortas⁷⁷.

O que naturalmente o homem tende concerne ao prazer e à dor. O homem tende a afastar-se da dor e a aproximar-se daquilo que lhe é prazeroso. Encontrar o meio-termo relativo ao homem pode consistir em afastar-se do objeto de prazer e aproximar-se do objeto que causa a dor. É, portanto, ir de um extremo a outro, estar mais perto da falta do que do excesso ou estar mais próximo do excesso do que da falta. Atingir a virtude é ir contra a própria natureza. Christof Rapp indica:

Na verdade, todos esses casos remontam às deficiências e excesso dentro do tipo de emoção ou ação pelo qual a virtude correspondente é responsável; quando, por exemplo, as emoções excessivas ocorrem mais frequentemente do que as deficientes ou quando as ações excessivas são mais penosas de evitar do que as deficientes, ou quando as emoções ou ações deficientes são mais semelhantes ao estado intermediário do que as excessivas, dizemos que o vício ou deficiência correspondente está mais próximo da virtude que o vício excessivo oposto⁷⁸.

Em suma, as virtudes morais são disposições do tipo estado que são relativas às escolhas em relação às paixões e ações, visando ao meio-termo do homem, que se situa entre dois vícios, um por falta e o outro por excesso. Uma vez adquiridas pela prática, elas se tornam potências que atuam como uma segunda natureza naqueles que as possuem. Elas podem se tornar atos virtuosos quando determinadas situações exigem que o autor aja da maneira condizente com a virtude, que ele seja justo, corajoso, temperante etc.

⁷⁷ *Ética a Nicômaco*, II, 9, 1109b 1-7. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco... Op. cit.* 1984, p. 77.

⁷⁸ RAPP, C. “Para que serve a doutrina aristotélica do Meio-termo?” In: *Sobre a Ética Nicomaquea de Aristóteles*. Org. por Marco Zingano. Tradução de Júlio de Figueiredo Lopes Rego. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 424.

Capítulo 2

Ato voluntário e responsabilidade

O livro III da *Ética a Nicômaco* é dedicado a algumas questões que remetem à virtude moral. Nesse livro, o Estagirita explora de, modo detalhado, a virtude moral de coragem. Contudo, nosso interesse não recai sobre essa virtude cardinal. O que importa para nossa investigação é a distinção que Aristóteles faz entre as noções de voluntário (ἐκούσιον), involuntário (ἀκούσιον), escolha (προαίρεσις), deliberação (βούλευσις) e responsabilidade. Nosso protagonista indica que:

Posto que as virtudes se relacionam com paixões e ações, e apenas as paixões e as ações voluntárias (ἐκούσιους) são louvadas ou censuradas, ao passo que as involuntárias (ἀκούσιους) recebem perdão e às vezes compaixão, parece ser necessária a quem estuda a natureza da virtude a distinção entre voluntário e involuntário. Tal distinção também será útil ao legislador com respeito à atribuição de honras e aplicação de castigo⁷⁹.

A partir dessa passagem podemos induzir dois pontos de importância para nosso trabalho. O primeiro diz respeito ao fato de as virtudes morais se relacionarem com as paixões, e as ações que partem das paixões são louváveis ou censuráveis. Contudo, não é qualquer ação que é digna de louvor ou censura; somente as voluntárias o são. Aquelas que são ditas involuntárias podem ser perdoadas ou receber compaixão. Desse modo, somente um tipo de ação pode ser valorada moralmente, as ações voluntárias. As virtudes e os vícios só podem ser, assim, frutos de ações voluntárias, pois as virtudes são louvadas e os vícios são censurados. O segundo ponto é que, na distinção entre os tipos de ação, Aristóteles afirma que, conhecendo tal distinção, ela será útil ao legislador. Ou seja, ela pode se relacionar diretamente com um dos tipos de justiça expostos no livro V da *Ética a Nicômaco*. Assim, neste presente capítulo, não só analisamos a distinção entre o voluntário e o involuntário, como também é objeto de nossa análise o processo anterior à ação, a escolha, a deliberação e o desejo (ὄρεξις).

As noções de ação voluntária e de involuntária, presentes no livro III da *Ética a Nicômaco* apresentam uma dificuldade, já que aparentemente elas não são bem distinguidas, o que pode levar a uma série de complicações dentro da teoria das ações e, até mesmo, da virtude de justiça. De modo inicial, a distinção é apresentada em vários

⁷⁹ *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1109b 30-34. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda., 2001, p. 47.

níveis. Aristóteles não distingue somente ações voluntárias e involuntárias, uma vez que estão presentes as noções de ações mistas — voluntárias e involuntárias ao mesmo tempo — e de ações não voluntárias.

Ações voluntárias, involuntárias e mistas

Aristóteles inicia a análise da distinção entre voluntário e involuntário com uma breve definição de ação involuntária e uma série de exemplos, que buscam uma maior elucidação das ações que podem ser chamadas de voluntária e de involuntária. Assim, como indica o Estagirita: “São consideradas involuntárias aquelas ações que ocorrem sob compulsão ou por ignorância [...]”⁸⁰. Ações involuntárias são aquelas que são realizadas mediante compulsão ou ignorância. Compulsória ou forçada é a ação, cujo princípio responsável por sua realização não é o autor, ou seja, a ação não partiu dele, visto que ele foi movido e influenciado a realizar tal ação⁸¹. O exemplo que Aristóteles utiliza ilustra bem esse sentido de ação compulsória ou forçada: “Por exemplo, quando uma pessoa é levada a alguma parte pelo vento, ou por homens que a têm em seu poder”⁸².

Nos dois casos do exemplo, o autor da ação não é o princípio motor, mas aquilo que é movido. No primeiro caso, o princípio motor da ação é o vento que empurra o homem e, no segundo, o princípio motor são os soldados que o carregam. Em nenhum dos casos o autor da ação está em poder de não realizar a ação, uma vez que é forçado a se mover por um elemento externo. Contudo, essa é uma explicação geral em que o Estagirita se aprofunda no decorrer do livro III da *Ética a Nicômaco*. A partir dessa explanação geral de ação involuntária, podemos induzir uma descrição geral de ação voluntária como aquela cujo princípio motor do ato é o autor da ação, que não sofre influência externa.

Assim, tendo em mente essas noções gerais de voluntário e, principalmente, de involuntário, Aristóteles apresenta a noção de ação mista. Tal ação é, ao mesmo tempo, voluntária e involuntária. É voluntária, pois é uma ação escolhida pelo agente. Contudo, é involuntário porque o agente só escolhe aquelas determinadas ações por causa de uma situação bem específica. Observemos, então, os exemplos expostos por Aristóteles de um ato misto:

⁸⁰ *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1109b 35 – 1110a 1. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 47.

⁸¹ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110a 1-4.

⁸² *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110a 3-4. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 47.

Mas quanto às ações que se praticam para evitar maiores males ou com vista a algum propósito elevado (por exemplo, se um tirano ordenasse a uma pessoa que praticasse um ato ignóbil, e tal pessoa tivesse os pais e os filhos em poder daquele tirano e por isso cometesse o ato para salvá-los, pois do contrário seriam mortos), é discutível se tais ações são voluntárias ou involuntárias. Algo parecido acontece quando em um navio se jogam cargas ao mar durante uma tempestade; porque, com efeito, ninguém voluntariamente joga fora bens valiosos, mas para assegurar a salvação própria e a dos companheiros de viagem qualquer homem sensato o faria⁸³.

Desse modo, nos dois exemplos apresentados, nenhum homem elegeria tais atos, seja cometer ações ignóbeis, seja jogar carga preciosa ao mar. Essas são situações mais complexas de serem analisadas. O homem que escolhe fazer atos ignóbeis o faz voluntariamente; entretanto é movido por uma influência externa, o tirano. O mesmo ocorre com o homem que escolhe jogar os bens ao mar; ele o faz de maneira voluntária, mas a natureza o força a essas escolhas. Portanto, esses atos são mistos. No entanto, Aristóteles indica que, mesmo sendo mistos, eles se identificam mais com os atos voluntários, pois são escolhidos naquele determinado momento⁸⁴. Assim, os atos mistos se aproximam mais do voluntário do que do involuntário, pois o ato é voluntário, é escolhido pelo agente, que possui controle de seus movimentos. É involuntário de modo abstrato, como indica o Estagirita:

Assim, ambos esses termos, “voluntário” e “involuntário”, devem ser usados como referência ao momento da ação. De fato, nas situações que estamos falando (exemplos do tirano e do barco), o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes do corpo apropriadas em tais ações, e quando o princípio motor está no agente, nele está igualmente o poder de praticar ou não a ação. Ações dessa espécie são, portanto, voluntárias, embora, em abstrato, talvez sejam involuntárias, pois ninguém as escolheria por si mesmas⁸⁵.

Desse modo, o momento em que a situação ocorre é o que determina se o ato é voluntário ou involuntário. Nos exemplos usados por Aristóteles, os autores do ato agem voluntariamente, pois possuem o controle e o poder de seus movimentos. Isso significa que a capacidade de agir é exclusivamente deles, isto é, praticar ou não a ação depende dos agentes, mesmo que eles estejam sob certa influência externa, pois o princípio motor reside neles.

⁸³ *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110a 5-12. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 47.

⁸⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110a 13.

⁸⁵ *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110a 14-19. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 48.

Como o ato misto se aproxima mais do voluntário, ele pode ser valorado — louvado, censurado ou perdoado. Uma pessoa em uma situação de ato misto é louvada quando, embora se submeta a algo ruim ou penoso, alcançará no fim alguma coisa nobre⁸⁶. É censurada quando a situação em que se encontra não possui um fim nobre ou possui um objetivo insignificante⁸⁷. Por fim, é merecedor de perdão o homem que comete alguma ação ruim que ninguém poderia suportar⁸⁸. Ainda há situações em que é preferível sofrer as consequências da força externa, ou da influência externa, do que realizar qualquer ato⁸⁹. Esse último caso é o único em que Aristóteles apresenta um exemplo concreto que ilustra a valoração desse ato. O Estagirita exemplifica que é melhor morrer do que assassinar alguém. Nós expomos no capítulo anterior, intitulado Virtude Moral, que há casos que, independentemente das circunstâncias, são sempre condenáveis e ruins, como o assassinato, o perjúrio e o adultério. Além do exemplo que possuímos, o assassinato, podemos considerar também estes outros dois casos — perjúrio e adultério — para ilustrar situações em que é preferível sofrer as consequências do que realizar as ações.

Assim, os atos voluntários são aqueles cujo princípio motor reside no próprio agente, sem que ele sofra qualquer força ou influência externa para realizar o ato. Já os atos involuntários são aqueles cujo princípio motor não está no agente, que é forçado a agir. Os atos mistos são aqueles que são involuntários em um sentido mais abrangente, ao mesmo tempo em que são voluntários. Assim, explica Aristóteles:

São (forçadas) aquelas (ações) em que, sem restrições de nenhum tipo, a causa é externa ao agente, o qual em nada contribui para a ação. Com respeito às ações involuntárias em si mesmas que, entretanto, no momento atual e em virtude das vantagens que trazem consigo, merecem preferência, e cujo princípio motor está no agente, essas, como dissemos, são involuntárias em si, todavia são voluntárias nessas circunstâncias e em troca dessas vantagens. Elas se assemelham mais com as ações voluntárias, pois as ações pertencem à classe dos particulares e os casos particulares são aqui voluntários. Que tipo de coisas devem ser preferidas, e em troca de quais vantagens? Não é fácil estabelecer regras para isso, pois os casos particulares diferem muito entre si⁹⁰.

De modo mais específico, os atos mistos são em si involuntários, pois o agente pode estar sendo forçado ou influenciado por alguma coisa ou por alguém a realizar algum

⁸⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110a 20-22.

⁸⁷ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110a 22-24.

⁸⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110a 25-26.

⁸⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110a 26.

⁹⁰ *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110b 1-9. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 48.

ato. Contudo, o princípio motor reside no agente. Portanto, o autor da ação tem domínio do seu corpo e, conseqüentemente, das suas ações. Então, cabe a ele realizar ou não o ato. Desse modo, a ação é, também, voluntária, e, como já dito, o princípio está no próprio agente, de maneira que a ação mista está mais próxima do ato voluntário do que do involuntário. Por isso, o ato pode ser louvado, censurado ou perdoado, como, também, há a opção de o agente não realizar o ato. Ou seja, o agente tem a capacidade de realizar o ato como ele quiser, quando ele quiser e, até mesmo, se ele quiser. Apesar de Aristóteles definir o conceito de ato misto, ele não faz julgamento dos exemplos que são dados, com exceção do assassinato. Assim, cria-se uma dificuldade: como julgar situações específicas de atos mistos se os casos particulares diferem entre si?

Uma possível resposta para essa questão é não criar um critério universal que defina o que é a ação moralmente boa em relação à ação mista. Assim, o que é julgado é somente a ação particular, pois no particular é possível observar cada circunstância que pode ter levado à ação. Cada caso deveria ser tomado particularmente e, somente desse modo, poderia ser avaliado como louvável, censurável ou perdoável.

Assim, a responsabilidade pelo ato só não ocorre em uma circunstância, quando o ato é involuntário, ou seja, quando ele é forçado, compulsório. As pessoas que são afetadas pelos atos involuntários agem com certo sofrimento, pois o ato é contra a sua vontade⁹¹ e elas nada escolhem. Há homens que tentam retirar a responsabilidade de si e colocar em algum objeto exterior, quando o ato é censurável, ao mesmo tempo em que tomam a responsabilidade da ação para si, quando o ato é louvável. O único ato cuja responsabilidade não está no agente do ato é o ato involuntário, forçado. Como o Estagirita define: “O ato forçado parece, então, ser aquele cujo princípio motor se encontra do lado de fora do agente, o qual em nada contribui para tal ato”⁹². Desse modo, quando o princípio motor se encontra no agente, ele é responsabilizado pelo ato que realizou. Nos outros casos, quando o princípio motor não está no agente, ele não pode ser responsabilizado. No caso dos atos involuntários, parece até difícil falar em um agente, já que aquele que realizou o ato sofreu uma força ou influência externa e em nada contribuiu para o ato e, por isso, não é responsabilizado.

Em suma, a responsabilidade pelo ato é de todos os agentes que possuem o princípio motor do ato em si. A responsabilidade do ato não depende exclusivamente de haver uma força ou influência externa que atue sobre o agente. Caso, em algum momento

⁹¹ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110b 12-13.

⁹² *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110b 15-16. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 49.

da ação, o autor tenha em si o princípio motor de realizar a ação, ele é responsável pelo ato praticado. Somente quando o princípio motor não se encontra na pessoa, é que tal indivíduo não pode ser responsabilizado.

Atos feitos por ignorância e na ignorância

Aristóteles introduz novos elementos nas considerações sobre as ações: o agir por ignorância e na ignorância. Devido à diferença presente nos atos, é necessária uma nomenclatura para tais ações, que nosso protagonista chama de atos não voluntários: “Tudo o que é feito por ignorância é não voluntário, e só o que produz sofrimento e arrependimento é involuntário”⁹³. Contudo, o Estagirita já havia definido que o ato por ignorância é um ato involuntário⁹⁴. Desse modo, podemos afirmar que ao menos uma parte dos atos não voluntários são atos involuntários. Aristóteles define o homem que age por ignorância como:

Com efeito, o homem que fez alguma coisa por ignorância e não sente nenhum pesar pelo que fez, não agiu voluntariamente, pois não sabia o que fazia, nem tampouco agiu involuntariamente, visto que isso não lhe causa pesar algum. Desse modo, entre as pessoas que agem por ignorância, as que se arrependem, que sentem pesar, são consideradas agentes involuntários, e as que não se arrependem podem ser chamadas de agentes não voluntários, pois em razão dessa diferença é melhor que tenham uma denominação distinta⁹⁵.

O fator que distingue o não voluntário do involuntário é o que o autor sente após o ato ter sido realizado, ou seja, o que ele sente com as consequências causadas pelo ato. Entretanto, isso não parece ser o suficiente para distinguir o ato involuntário do não voluntário. O que parece ocorrer é a divisão do involuntário em atos forçados, por ignorância e atos não voluntários.

O ato por ignorância, que é involuntário, é aquele em que o autor do ato, após a sua realização, sofre com o que foi feito, ou seja, há um sentimento de pesar por ter feito tal ato. Já após o ato não voluntário, que também é por ignorância, não há esse sentimento de pesar, o que significa que o autor da ação não sofre por tê-la realizado.

Ainda há a distinção entre o ato por ignorância e o ato na ignorância. Aristóteles exemplifica como:

Agir por ignorância também parece diferir de agir na ignorância, pois se considera que um homem embriagado ou encolerizado age não por ignorância,

⁹³ *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110b 18-19. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 49.

⁹⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1109b 35 – 1110a 1.

⁹⁵ *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110b 19-24. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 49.

mas em razão de uma das causas mencionadas, sem saber o faz, e na ignorância⁹⁶.

Assim, a diferença entre agir por ignorância e na ignorância reside na causa da ação. Aquele que age por ignorância o faz em decorrência da ignorância em si, ou seja, a causa da sua ação é a ignorância, é não ter conhecimento. Já o que age na ignorância não o faz por não conhecer algo, mas por outras causas, como nos exemplos, pela embriaguez ou pela cólera e, assim, age sem o devido conhecimento.

Agir na ignorância pode ser involuntário ou voluntário, dependendo do que o agente ignora. Caso o agente ignore o que deve fazer ou do que deve se abster, ele se torna mau, perverso, injusto⁹⁷. Como indica Aristóteles, “involuntário” não é aplicado a esses homens:

[...] o termo “involuntário” não se aplica quando o homem ignora seus interesses, pois não é a ignorância na escolha do que deve fazer o que causa a ação involuntária (antes, essa torna os homens maus), nem a ignorância do universal (o que é passível de censura), mas a ignorância dos particulares, isto é, das circunstâncias da ação e dos objetos que ele se relaciona. São exatamente essas que merecem compaixão e perdão, pois a pessoa que ignora qualquer dessas coisas age involuntariamente⁹⁸.

Desse modo, quando alguém ignora o que se deve fazer e do que deve se abster, os atos que disso decorrem não são involuntários. Essas pessoas podem ser censuradas, pois o ato foi realizado não por uma ignorância, mas sim pela escolha de ignorar algo.

Aristóteles indica que, por um lado, é impossível o agente ignorar a si mesmo — a não ser que seja um louco —, mas, por outro lado, é possível ignorar as circunstâncias. Sendo assim, é praticamente impossível ignorar o que se deve fazer ou do que deve se abster. Aquino indica, que somente se ignora o que se deve fazer ou do que deve se abster por negligência⁹⁹. O que é possível ignorar são as coisas particulares, as circunstâncias que dizem respeito somente ao indivíduo particular. Aristóteles exemplifica:

[...] como aquele homem que disparou a catapulta e desculpou-se dizendo que só pretendia mostrar como funcionava, e ela acabou disparando sozinha. Ou então, alguém pode confundir seu filho com um inimigo, como aconteceu com Mérope, ou pensar que está sem gume uma lança pontiaguda, ou que uma pedra é pedra-pomes, ou dar a um homem uma poção para curá-lo, em vez disso matá-lo, ou ferir uma pessoa quando se pretendia apenas tocá-la, como no pugilismo¹⁰⁰.

⁹⁶ *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110b 25-27. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 49.

⁹⁷ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110b 28-29.

⁹⁸ *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1110b 30 – 1111a 1 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 49.

⁹⁹ Cf. AQUINAS. T. *Commentary on Ethic Nicomacheam*. Book III – Lecture 3 – 411.

¹⁰⁰ *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1111a 11-15. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 50.

Em todos esses exemplos dados por Aristóteles, a ignorância é sobre as circunstâncias, sobre o que se está fazendo, ou seja, quem ignora qualquer aspecto desses dos exemplos ignora casos particulares. Nesses cenários, a ignorância é a causa dos atos. Assim, tais atos são ditos involuntários. Ainda, caso o agente do ato o tenha feito por ignorância, tenha sofrido com as consequências e, até mesmo, tenha se arrependido, é ato involuntário. Contudo, caso o autor da ação não sofra e não se arrependa, é ato não voluntário.

Por fim, o Estagirita não entra em detalhes sobre a responsabilidade nos casos dos atos por ignorância e não voluntários. Quanto aos atos feitos na ignorância, Aristóteles indica que são voluntários: “[...] ações que procedem da cólera ou do apetite são do homem. Seria estranho, pois, qualificá-las involuntárias”¹⁰¹. Podemos conjecturar que as ações que, embora feitas por ignorância, o agente não ignora o que se deve saber ou do que se deve abster. Assim, elas não são passíveis de serem louvadas ou censuradas. Desse modo, os agentes não possuem responsabilidade sobre as consequências de seus atos. O mesmo ocorre com a ação não voluntária: mesmo que o agente não sofra, não sinta remorso nem se arrependa, a ação é involuntária e não pode ser louvada ou censurada. É importante frisar que, mesmo nesse caso de ignorância ou de ignorar algum particular, há atos que são sempre censuráveis, como o assassinato.

Escolha (προαίρεσις) e deliberação (βούλευσις)

Expor e definir o que é a escolha dentro da ética aristotélica é importante, pois, como indica o Estagirita, a virtude está mais relacionada à escolha do que à ação¹⁰². Assim, o julgamento de um ato parece estar mais próximo da escolha do que do ato realizado em si.

Em um primeiro momento, essa afirmação parece ser controversa, já que uma pessoa é julgada pela consequência de seus atos. Todavia, Tomás de Aquino afirma que tal afirmação é demonstrada com base em que tanto a virtude quanto o vício são julgados mais pelas escolhas do que pelo ato:

¹⁰¹ *Ética a Nicômaco*, III, 1, 1111b 3-4. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 51.

¹⁰² Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 5-6.

Essa adequação (da escolha) é manifestadamente demonstrada pelo fato de que apesar de tanto a escolha interna quanto o ato exterioriza fluem do estado da virtude, práticas virtuosas e viciosas são julgadas mais pela escolha do que pela ação exterior. Todo homem virtuoso escolhe o bom, mas às vezes ele não o realiza por causa de algum obstáculo externo. Por outro lado, o homem vicioso às vezes realiza um ato virtuoso, não por uma escolha virtuosa, mas por medo ou por algum motivo impróprio, por exemplo, por vaidade ou alguma coisa desse tipo. Por isso, é óbvio ser propriedade de nosso presente objetivo considerar a escolha¹⁰³.

Assim, podemos perceber em que sentido a escolha é mais próxima da virtude, relacionando-se mais com ela do que com o ato em si. Como indica Aquino, tanto a escolha quanto o ato partem, os dois, do estado com que se relaciona. Um homem virtuoso pode escolher bem, mas não conseguir agir por fatores externos, assim como um homem vicioso pode agir de maneira boa, como um homem virtuoso agiria, mas ter um motivo vil. Desse modo, o julgamento desses homens, que os qualifica como virtuoso ou vicioso, partirá não somente do ato realizado, mas principalmente das escolhas que elegeram aquele ato. Por isso, nesse sentido, a virtude se relaciona mais com a escolha do que com o ato em si. No entanto, isso parece gerar um problema: a justiça, seja pelo juiz ou pela realização das leis, lida com o ato acabado. Uma pessoa, que é julgada ou que leva seus problemas para serem intermediados pelo juiz, leva a ação realizada. Assim, o que mais se relaciona com a justiça, como virtude, é o ato, e não a escolha.

Antes de analisar o que é a escolha, faz-se necessária a distinção entre o que é a escolha e o que é o ato voluntário. A escolha é algo que é feito voluntariamente, é voluntário. Porém, ela não se identifica com o voluntário. Este último é mais abrangente, abarcando, assim, mais casos¹⁰⁴. Uma criança e um animal podem agir de maneira voluntária, como também alguém que age sob algum impulso momentâneo age voluntariamente. Entretanto, nenhum desses casos é resultado de alguma escolha, pois eles não partem de uma deliberação¹⁰⁵. Meyer indica que a diferença reside em que a escolha é uma propriedade de motivações, enquanto a voluntariedade é propriedade de ações:

¹⁰³ AQUINAS, T. *Commentary on Ethic Nicomacheam*. Book III – Lecture 5 – 433. “Et huius ratio manifestatur ex hoc quod cum ex habitu virtutis procedat et interior electio et exterior operatio, mores virtuosus vel etiam vitiosus magis diiudicantur ex electione quam ex operationibus exterioribus; omnis enim virtuosus eligit bonum; sed quandoque non operatur propter aliquod exterius impedimentum. Et vitiosus quandoque operatur opus virtutis, nom tamen ex electione virtuosa, sed ex timore, vel propter aliquem inconvenientem finem, puta propter inanem gloriam, vel propter aliquod aliud huiusmodi: unde patet quod ad praesentem intentionem pertinet considerare de electione.”

¹⁰⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 7-9.

¹⁰⁵ Cf. AQUINAS, T. *Commentary on Ethic Nicomacheam*. Book III – Lecture 5 – 435 - 436.

Ele (Aristóteles) distingue o que o agente faz (a ação) do objetivo com vistas ao qual ele o faz (o bem) — disso surge a distinção entre a ação e a *prohairesis* sob a qual ela é executada. Isso com vistas ao fato de que o modo como alguém age é parte da sua *prohairesis*, e não da sua ação. A voluntariedade, contudo, é uma propriedade de ações, não de motivações¹⁰⁶.

Assim, a escolha é uma parte da ação voluntária. Para ser mais específico, a escolha parece preceder à ação voluntária, uma vez que, em quem a usa, a escolha pode motivar o agir. À luz dessa primeira distinção, é possível começar a definir a escolha como um processo que participa do voluntário.

Aristóteles utiliza o mesmo método que já utilizou para expor certos conceitos e definições na sua ética. Antes de definir completamente o que é a escolha, o Estagirita diz primeiro o que ela não é. Ao limitar a definição em análise, ele expõe certos pressupostos que completam o conceito. Assim, é exposto o que a escolha não é. Primeiro foi dito que a escolha é uma restrição, uma especificação do ato voluntário. Em seguida, nosso protagonista diz o que ela não é, no caso: apetite (ἐπιθυμία), cólera (θυμός), desejo (βούλεσις) ou opinião (δόξα).

A escolha não é apetite por quatro razões. A primeira e mais forte é que tanto o apetite quanto a cólera são irracionais, enquanto a escolha é racional. Aristóteles indica: “[...] a escolha não é comum aos seres irracionais, porém a cólera e o apetite sim”¹⁰⁷. O segundo ponto que distingue a escolha do apetite é, novamente, a figura do homem que doma os seus impulsos, o continente. O continente age pela escolha, o incontinente age movido pelo apetite¹⁰⁸. Ou seja, há um retorno ao primeiro argumento: o homem continente é aquele cuja parte racional de sua alma domina a irracional. O terceiro argumento é que o apetite é contrário à escolha, mas não é contrário ao próprio apetite¹⁰⁹. Aquino indica que tal oposição é que um homem continente é contrário a um homem incontinente, enquanto um homem incontinente não é contrário a outro homem incontinente¹¹⁰. Os homens incontinentes não são contrários entre si, pois eles agem movidos pelo apetite. Contudo, os objetos que os movem podem ser diferentes. Portanto, eles não se opõem em um sentido universal, mas no particular são movidos por objetos de interesse diferentes. Por último, nosso protagonista indica: “[...] o apetite se relaciona

¹⁰⁶ MEYER, S. S. “O voluntário segundo Aristóteles” In: *Aristóteles a Ética a Nicômaco*. p. 144.

¹⁰⁷ *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 11-14. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 51.

¹⁰⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 15-16.

¹⁰⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 17.

¹¹⁰ Cf. AQUINAS, T. *Commentary on Ethic Nicomacheam*. Book III – Lecture 5 – 440.

com o agradável e o doloroso, e a escolha não se relaciona com nenhum desses dois”¹¹¹. Como Aristóteles expõe no livro II da *Ética a Nicômaco*, o apetite é acompanhado de paixão. De acordo com Aquino, as paixões se relacionam com aquilo que é agradável e doloroso, com prazer e dor, já a escolha é um julgamento racional livre de paixão¹¹². Assim, a partir da distinção entre a escolha, o apetite e a cólera, podemos ter como pressuposto que a escolha é algo voluntário, racional e livre de paixão.

A escolha também não se identifica com o desejo (βούλεσις)¹¹³. Há três argumentos apresentados por Aristóteles que demonstram essa distinção. O primeiro é que é possível para alguém desejar coisas impossíveis, contudo não é possível escolher coisas desse tipo¹¹⁴. Por exemplo, é possível desejar a imortalidade, mas não é possível escolhê-la. O segundo argumento é que uma pessoa pode desejar coisas que não estão relacionadas com seus esforços pessoais¹¹⁵. Não há como escolher a vitória de um atleta ou de um time pelo simples fato de gostar dele, mas é possível desejar tal coisa. O Estagirita indica que: “Ninguém escolhe tais coisas, mas sim aquelas que julga poder conseguir graças ao próprio esforço”¹¹⁶. Por último, os desejos se relacionam com o fim das coisas, com o objetivo, enquanto a escolha se relaciona com o meio de atingir determinados fins¹¹⁷. Alguém pode desejar ter saúde, mas escolhe os atos que o tornam saudável. Como, também, alguém pode desejar ser feliz e escolher ser virtuoso para atingir tal fim. Assim, Aristóteles indica: “[..] em geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão ao nosso alcance”¹¹⁸. Desse modo, podemos inferir outra parte da definição do que é a escolha: a escolha é algo que lida com os meios que estão ao nosso alcance para atingir determinados fins.

Por fim, a escolha não se identifica com a opinião. Segundo Tomás de Aquino, uma pessoa pode ter opinião sobre qualquer fenômeno, coisas possíveis, impossíveis e, também, sobre aquilo que não está em seu poder¹¹⁹. Desse modo, não pode ser opinião, pois a escolha é somente sobre aquilo que está em nosso poder, em nossa capacidade. A escolha lida com aquilo que é relativo ao bem ou ao mal. Uma escolha é louvada quando é boa e censurada quando parte de uma deficiência moral. Um homem pode possuir as

¹¹¹ *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 18. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.* 2001, p. 51.

¹¹² Cf. AQUINAS, T. *Commentary on Ethic Nicomacheam*. Book III – Lecture 5 – 441.

¹¹³ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 20.

¹¹⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 21-23.

¹¹⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 24.

¹¹⁶ *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 26. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.* 2001, p. 51.

¹¹⁷ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 27.

¹¹⁸ *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1111b 29. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.* 2001, p. 51.

¹¹⁹ Cf. AQUINAS, T. *Commentary on Ethic Nicomacheam*. Book III – Lecture 6 – 448.

melhores opiniões sobre as coisas, mas fazer escolhas ruins e, por isso, ele é censurado.

O Estagirita indica:

[...] a escolha é louvada pelo fato de relacionar-se com o objeto conveniente ou por ser acertada, ao passo que a opinião é louvada quando é verdadeira. Escolhemos o que sabemos ser melhor, tanto quanto nos é dado a sabê-lo, mas opinamos sobre o que não sabemos exatamente se é bom. E não são as mesmas pessoas que consideramos capazes de fazer as melhores escolhas e ter as melhores opiniões; em contraste, de algumas se diz que têm excelentes opiniões, todavia, por deficiência moral, não escolhem bem¹²⁰.

Assim, a distinção entre opinião e escolha reitera que a escolha é somente sobre aquilo que está em nosso poder realizar, enquanto qualquer homem pode fazer uso de sua opinião acerca de qualquer coisa, até mesmo sobre aquilo que ele pode não saber. Porém, a escolha é sobre aquilo que nós sabemos, o quanto sabemos, ou seja, escolhemos acerca do particular, que está em nosso poder saber.

Aristóteles expõe o que a escolha não é, ao mesmo tempo em que indica certas características do que ela seja — algo voluntário, racional, que diz respeito àquilo que está ao nosso alcance fazer. Contudo, o Estagirita não define, na *Ética a Nicômaco*, o que exatamente ela seja. O que nosso protagonista afirma é: “Seja como for, a escolha requer um princípio racional e o pensamento. Aliás seu próprio nome parece sugerir que ela é aquilo que é elegido de preferência¹²¹ a outras coisas”¹²². Desse modo, o conceito em análise ainda não é definido completamente. O que possuímos da definição da escolha é um conjunto de pressupostos baseados naquilo que ela não é.

A deliberação (*βούλευσις*), assim como a escolha, é somente sobre as coisas particulares, as quais estão ao alcance para serem realizadas. Aristóteles indica: “Deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas [...]”¹²³. Assim, uma pessoa sensata não delibera sobre coisas impossíveis, coisas eternas nem sobre aquilo que não muda. Cada um delibera sobre aquilo que pode ser alcançado mediante o seu esforço¹²⁴. O objeto de deliberação são as coisas que apresentam certa contingência ou inexatidão quanto ao seu fim. O Estagirita diz:

¹²⁰ *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1112a 5-13. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.* 2001, p. 52.

¹²¹ O prefixo *pro* no termo *prohairesis* pode significar tanto ‘antes’ quanto ‘em preferência a’. Cf. ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. *Op. cit.* p. 220.

¹²² *Ética a Nicômaco*, III, 2, 1112a 17-18. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.* 2001, p. 52.

¹²³ *Ética a Nicômaco*, III, 3, 1112a 30. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.* 2001, p. 53.

¹²⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 3, 1112a 34.

A deliberação diz respeito sobre às coisas que em geral acontecem de certo modo, mas cujo desfecho é obscuro, e àquelas nas quais este é indeterminado. Além disso, nas coisas importantes, recorremos a outras pessoas para nos ajudar na deliberação, por não termos confiança em nossa capacidade de decidir¹²⁵.

A deliberação é acerca das coisas cujo fim é incerto ou desconhecido, o que significa dizer que não há deliberação acerca de algo cujo fim é certo, portanto não há deliberação sobre a natureza, sobre a matemática ou coisas desse tipo. Não se delibera, também, sobre os fins, mas somente sobre os meios¹²⁶. A deliberação pressupõe um fim a ser atingido¹²⁷. Um médico não delibera se deve ou não curar um paciente. A cura é o fim da arte médica. Então o médico delibera sobre meios de alcançar tal fim. Um político delibera não sobre garantir a ordem pública, que é o fim de sua arte, mas sobre quais são os meios de fazer tal coisa e assim por diante.

Aristóteles distingue deliberação de investigação (ζήτησις), esta última sendo mais abrangente que a primeira. Podemos investigar sobre qualquer assunto, como a matemática e as coisas eternas, coisas sobre as quais não é possível deliberar. Contudo, toda deliberação é uma investigação. Em suma, poderíamos falar que a deliberação é uma investigação dos meios¹²⁸.

A escolha é acerca de um dos meios deliberados. Desse modo, o objeto da escolha e da deliberação se apresentam o mesmo. O objeto da escolha foi um dos meios deliberados. O homem delibera sobre os meios para atingir algum fim e escolhe o melhor. Aristóteles indica: “De fato, todos param de indagar como devem agir depois que fizeram voltar o princípio motor a si mesmos e à parte dirigente de si mesmos, que é a que escolhe”¹²⁹. Assim, uma vez que o melhor meio é escolhido pela parte dirigente do homem, o processo de deliberação é encerrado, pois parece ilógico continuar a deliberar uma vez que a escolha decidiu o meio.

Desse modo, como o objeto de escolha é uma coisa que está ao nosso alcance e que desejamos após deliberação, a escolha é um desejo deliberado (βουλευτική ὄρεξις) de coisas que estão ao nosso alcance, pois, após decidir em decorrência de uma deliberação, passamos a desejar de acordo com o que deliberamos¹³⁰.

¹²⁵ *Ética a Nicômaco*, III, 3, 1112b 9-12. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 53.

¹²⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 3, 1112a 13.

¹²⁷ Cf. ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Op. cit. p. 220.

¹²⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 3, 1112b 20-23

¹²⁹ *Ética a Nicômaco*, III, 3, 1113a 5-7. p. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, 54.

¹³⁰ *Ética a Nicômaco*, III, 3, 1113a 10-13. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 55.

A escolha se identifica com o desejo deliberado (βουλευτική ὄρεξις). A escolha é o melhor meio que foi selecionado para atingir o desejo (ὄρεξις). Desse modo, a escolha é o desejo após ele passar pelo processo de deliberação. Logo, nós primeiro desejamos, depois deliberamos, em seguida escolhemos e, por fim, agimos. Desse modo, Aristóteles define, em linhas gerais, a escolha como: “[...] a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance [...]”¹³¹.

Como já exposto no capítulo anterior, o desejo (ὄρεξις) pode decidir o que move o homem a agir. Como já exposto, o homem sempre deseja aquilo que ele considera ser o bem. Contudo, pode haver dois tipos de bem: o bem e o bem aparente. É o bem em um sentido absoluto e verdadeiro, é o bem aparente para cada pessoa em particular¹³². Aristóteles indica:

[...] deveremos dizer que aquilo que em verdade o homem bom deseja é que é verdadeiramente um objeto de desejo, a passo que qualquer coisa que pode (ser) objeto de desejo para o homem mau [...], pois o homem bom avalia corretamente todas as coisas, e em cada classe de coisas a verdade lhe aparece com clareza. De fato, cada disposição de caráter tem sua ideia própria acerca do nobre e do agradável, e talvez a maior diferença entre o homem bom e os outros está em aquele perceber a verdade em cada classe de coisas, e ser dessas coisas, por assim dizer, norma e medida. Na maioria dos casos, o engano deve-se ao prazer, pois este parece ser um bem, mas não o é: por isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos o sofrimento como um mal¹³³.

Assim, o bem em sentido absoluto e verdadeiro é aquele que é percebido pelo homem bom. Nesse sentido, o bem e o bem aparente são o mesmo, pois o homem bom consegue identificar aquilo que é nobre e agradável nas coisas particulares, ele consegue perceber o verdadeiro bem nelas. Já o homem com deficiência moral confunde o bem com os prazeres e com a ausência de dor. Assim, o desejo do homem virtuoso é o desejo do verdadeiro bem, já o do vicioso é o de um bem aparente, que pode ser qualquer coisa. Em suma, o homem virtuoso deseja o bem, enquanto o vicioso deseja aquilo que lhe aparenta ser o bem naquele momento, mesmo que não seja tal.

Desse modo, o homem virtuoso, desejando o verdadeiro bem, delibera sobre os meios de realizar o seu desejo e escolhe o melhor entre os deliberados, para, somente então, realizar o ato. O homem vicioso, desejando aquilo que lhe aparenta ser o bem, delibera sobre os meios de atingir, escolhe o melhor, e, por fim, realiza o ato. Nos dois

¹³¹ *Ética a Nicômaco*, III, 3, 1113a 12. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 55.

¹³² Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 4, 1113a 24-25.

¹³³ *Ética a Nicômaco*, III, 4, 1113a 25 – 1113b 3. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 55.

casos, seja o homem virtuoso ou o vicioso, o processo anterior ao ato pode ser o mesmo. Isso, tendo em mente que o homem vicioso pode agir, também, sem o processo de deliberação e escolha, movido somente pelo desejo (ὄρεξις).

Por fim, a teoria da escolha em Aristóteles apresenta algumas limitações. Ross argumenta que o Estagirita erra ao afirmar que a escolha é um desejo deliberado e que a escolha é só acerca dos meios¹³⁴. Aristóteles já havia argumentado que a escolha não é um desejo (βουλήσις), para, por fim, afirmar que a escolha é um desejo deliberado (βουλευτική ὄρεξις), ou seja, que a escolha é um tipo de desejo (ὄρεξις), que uma noção mais genérica, que abarca a βουλήσις. No entanto, afirmar que é um desejo deliberado consiste em colocar a escolha no gênero do desejo — o que podemos perceber, pela discussão sobre a escolha não ser um desejo, que não é o caso. Os desejos podem ser sobre as mais diversas coisas, inclusive sobre aquilo que é impossível. Já a escolha é somente sobre aquilo que pode ser alcançado pelo agente. Ross indica:

A sua (de Aristóteles) definição de escolha como desejo deliberado erra por a tratar como uma espécie de desejo, o que ela evidentemente não é. Mas a sua declaração de que ela pode ser apelidada quer por razão desejante quer por desejo racional implica não ser o desejo o seu gênero, que ela é uma coisa nova [...] ¹³⁵

O que poderíamos argumentar acerca desse ponto é que a deliberação modifica o desejo, racionalizando-o, e, assim, a escolha passa a ser acerca de um desejo deliberado e racional. Além disso, a escolha não é limitada somente aos meios para alcançar determinados fins, pois os fins também são escolhidos, uma vez que os homens escolhem entre os fins aquele que acreditam ser o melhor. Desse modo, a escolha é algo distinto do desejo, como também da opinião e do apetite, e não se restringe aos meios.

¹³⁴ Cf. ROSS, D. *Aristóteles. Op. cit.* p. 206.

¹³⁵ ROSS, D. *Aristóteles. Op. cit.* p. 206.

Responsabilidade moral

Aristóteles tem por objetivo, demonstrar que tanto as ações louváveis quanto as censuráveis, ou seja, aquelas que podemos qualificar de boas e más, são voluntárias. Meyer indica que um dos motivos para o Estagirita ter em análise esse ponto é refutar a tese da assimetria de Platão¹³⁶. Tal tese diz que todas as ações boas são voluntárias e as ações más, involuntárias. Ainda, Aristóteles tem por objetivo demonstrar que um homem é responsável pelos estados que cria em sua alma.

Para nosso protagonista, diferentemente de seu mestre, ações más são, também, voluntárias. Ross aborda a mesma interpretação acerca da motivação de Aristóteles ao tratar o tema:

Sendo as atividades virtuosas não apenas voluntárias, mas também de acordo com a escolha, segue-se que a virtude e o vício estão ao nosso alcance. A frase de Sócrates <<nenhum homem é voluntariamente mal>> não é verdadeira, a não ser que estejamos preparados para dizer que o homem não é a fonte e o produtor das ações¹³⁷.

Por conseguinte, o homem é responsável por suas ações, sejam elas boas ou más. Assim, temos uma teoria da simetria em Aristóteles, na qual as ações virtuosas e viciosas são, ambas, voluntárias, pois nelas reside no homem o princípio motor de agir.

O Estagirita, acerca da escolha, afirma que: “Sendo, então, os fins aquilo que desejamos, e os meios aquilo sobre o que deliberamos, as ações relativas aos meios devem concordar com a escolha e ser voluntárias”¹³⁸. Desse modo, caso um homem possua um desejo, bom ou não, ele deliberará sobre os meios de alcançá-lo, escolherá o que, dentro das circunstâncias, é o melhor e agirá. Tal ação é voluntária e pode ser boa ou ruim, pois o princípio motor do ato está no agente. Com isso, podemos afirmar que, dentro da estrutura das ações, os atos que resultam da escolha sempre são voluntários. Além disso, como todo ato que resulta de uma virtude ou vício é fruto de uma escolha, os estados são voluntários, o que implica que eles são de responsabilidade do agente. Assim indica Wolf, sobre a passagem citada de Aristóteles:

Esse trecho (citação acima de Aristóteles) engata imediatamente na definição de *prohairesis* e começa com a afirmação de que se as ações, onde se expressa

¹³⁶ Cf. MEYER, S. S. “O voluntário segundo Aristóteles” In: *Aristóteles a Ética a Nicômaco. Op. cit.* p. 145.

¹³⁷ ROSS, D. *Aristóteles. Op. cit.* p. 206.

¹³⁸ *Ética a Nicômaco*, III, 5, 1113b 4-5. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.* 2001, p. 56.

a *hexis* ética depois da deliberação, são *hekousion*, residindo numa *prohairesis*, então também a própria *hexis* está em nosso poder; dependeria de nós, portanto, termos essa ou aquela *hexis*. [...] O que interessa Aristóteles nessa passagem são questões relacionadas com a imputação moral e jurídica de ações, com a responsabilização do agente e a aplicação de penalidades¹³⁹.

Dessa maneira, é definido o que talvez seja o principal objetivo dessa parte do estudo aristotélico: é indicar de modo completo que os estados são responsabilidade de seus possuidores. Isso significa que aquele que possui um estado é responsável por ele e pelos atos que dele advêm.

Quanto aos atos que têm por base a ignorância, Aristóteles argumenta que alguns deles podem ser responsabilidade do agente, o que parece ser estranho à exposição do ato involuntário. Não pode ser imputada responsabilidade em um caso involuntário, caso ele seja feito por ignorância. Contudo, o Estagirita indica que há dois casos específicos de ignorância em que o agente é responsabilizado. O primeiro é quando o agente comete algum ato ruim embriagado, porque Aristóteles argumenta que o princípio motor estava no agente antes de ele se embriagar¹⁴⁰. O segundo caso é quando o agente deveria conhecer as leis, mas não as conhece e, por isso, não as cumpre¹⁴¹. Como esses casos de ignorância podem ser passíveis de responsabilidade e punição?

No primeiro caso, se analisarmos que o agente precisa ter o princípio motor em si para se embriagar, concluiremos que o ato de se embriagar é voluntário, ou seja, o autor da ação tinha a escolha de se embriagar ou não. Assim, os atos que ele faz enquanto ébrio podem ser por ignorância, contudo o estado de embriaguez é voluntário. Nesse caso, podemos afirmar que o agente ignorante de suas ações é responsável pelo seu agir.

No segundo caso, em que o autor não conhece as leis e, por isso, não as segue, ele, o agente, deveria ter conhecimento da situação legal de seu Estado. Assim, a ignorância das leis é negligência¹⁴². Esse caso é a ignorância dos particulares, algo que o agente deveria saber, mas não sabe. Por tal coisa, o autor da ação deve ser responsável. Contudo, Aristóteles indica que essa forma de ignorância só pode ser responsabilidade do agente caso as leis sejam cumpridas por todas as pessoas ou facilmente conhecíveis. Logo, devemos presumir que, se uma lei é mais específica ou não é comumente aplicada à comunidade, não a conhecer não é negligência, mas, somente, ignorância, o que não é passível de ser responsabilizado.

¹³⁹ WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Op. cit. p. 136.

¹⁴⁰ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 5, 1113b 30-32. ARISTÓTELES.

¹⁴¹ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 5, 1114a 1-2. ARISTÓTELES.

¹⁴² Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 5, 1114a 3. ARISTÓTELES.

Desse modo, nos dois casos em que se empregam a responsabilidade pelo ato, nenhum deles deveria ser chamado de ignorância. No primeiro caso, da embriaguez, o agente age voluntariamente para ficar ébrio. No segundo caso, é algo que o agente não sabe, mas deveria saber, sendo um caso de negligência de conhecer das circunstâncias, e não de ignorância.

Lançando mão dos exemplos citados acima, poderíamos relacionar cada um deles com um vício. O primeiro, com a intemperança e o segundo, com a injustiça. Ambos os autores das ações viciosas são responsáveis por elas. Como Aristóteles indica no livro II da *Ética a Nicômaco*, que nós expomos no capítulo precedente, um estado é criado ao fazer atos condizentes com ele. Assim, fazendo atos de injustiça ou de intemperança, um homem torna-se injusto ou intemperante. A partir desse ponto, já poderíamos inferir uma responsabilidade acerca dos estados criados. Um homem que é responsável por seus atos é consequentemente responsável pelo estado que esses atos podem criar. Aristóteles também destaca que os homens que agem dessa maneira desejam agir e ser assim, o que segue a lógica do processo que constitui as ações empregada pelo Estagirita, na qual o objeto de desejo é aquilo que move o agente ao ato. Desse modo, o injusto deseja o objeto da injustiça e o intemperante deseja o objeto da intemperança e, por consequência, eles desejam ser injustos e intemperantes. Aplicando tal análise aos exemplos, tem-se que o intemperante deseja a embriaguez e o injusto, o desconhecimento da lei. Aristóteles indica:

É irracional supor que um homem que age injustamente não deseja ser injusto, ou um homem que se entrega a todos os prazeres não deseja ser intemperante. Mas se, sem ser ignorante, um homem faz coisas que o tornam injusto, ele será injusto voluntariamente¹⁴³.

Assim, o agir de modo vicioso é voluntário. Entretanto, uma questão pode ser levantada: uma vez que um homem se percebe nessa situação — ser uma pessoa viciosa — e, por qualquer motivo, deseja mudar para, assim, tornar-se uma pessoa melhor, isso seria possível?

A resposta de Aristóteles é não¹⁴⁴. Aristóteles faz duas comparações. A primeira, em relação a um homem que, devido ao seu modo de vida, torna-se doente. Tal homem voluntariamente teve uma vida desregrada. Por isso, se tornou um doente, e o simples

¹⁴³ *Ética a Nicômaco*, III, 5, 1114a 11-13. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 57.

¹⁴⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 5, 1114a 15-20.

desejo de voltar à saúde não é suficiente. Antes de adoecer, manter-se saudável dependia dele, porém agora não mais. A segunda comparação é com um homem que arremessa uma pedra e a deseja de volta. Estava em poder do homem não arremessar a pedra, mas ele escolheu fazer tal coisa. Acerca do injusto e do intemperante, nosso protagonista afirma:

O mesmo se dá com o injusto e o intemperante: no começo dependia deles não se tornarem homens dessa espécie, e, assim, é por sua própria vontade que são injustos e intemperantes. Agora, porém, que são assim, não lhes é possível ser diferentes¹⁴⁵.

Aristóteles não aprofunda mais esse pensamento na *Ética a Nicômaco*. Todavia, se tivermos em mente a análise do estado nas *Categorias*, o Estagirita afirma que um estado, uma vez desenvolvido, não é facilmente perdido ou modificado. Além disso, estava no poder do homem, no início, que desenvolveu os vícios evitá-los¹⁴⁶.

Aristóteles apresenta uma objeção que não responsabiliza o autor da ação. Como já indicamos, uma pessoa sempre vai desejar o bem, mesmo que seja o bem aparente, aquele bem que pode não corresponder ao verdadeiro bem. Assim, uma pessoa que deseja o bem aparente poderia não ser responsabilizada, já que ela acredita em que o seu objeto de desejo é o bem. Desejar o bem aparente, ele não sendo o verdadeiro bem, poderia configurar uma forma de ignorância. Contudo, a percepção do bem ou do bem aparente pode depender dos estados que a pessoa possui. Se os estados forem bons, o bem desejado é o verdadeiro; se não forem, será o bem aparente, como já indicamos. Como vimos acima, uma pessoa é responsável pelos estados que cria em si. Assim, de modo transitivo, ela também é responsável pela percepção de bem que possui.

Meyer apresenta uma objeção à responsabilidade pelo estado que uma pessoa possui, que se baseia em uma criação não propícia e até mesmo completamente desfavorável para a pessoa:

[...] o que dizer de alguém que foi criado em condições desfavoráveis, e não sabe, por exemplo, que roubar é injusto? Evidentemente não somos responsáveis por saber o que é justo e o que é injusto, uma vez que — como o próprio Aristóteles enfatiza — isso é produto de nossa formação e de nosso contexto social. Logo, conclui a objeção, Aristóteles está errado ao deduzir que as pessoas são responsáveis por seus estados de caráter¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *Ética a Nicômaco*, III, 5, 1114a 21-23. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit. 2001, p. 57.

¹⁴⁶ Cf. *Ética a Nicômaco*, III, 5, 1114a 33.

¹⁴⁷ MEYER, S. S. “O voluntário segundo Aristóteles” In: *Aristóteles a Ética a Nicômaco*. Op. cit. p. 149.

Assim, a objeção se baseia em uma hipótese de que o agente não conhece o que é o certo e o errado, devido à sua situação de vida, em que ele pode não ter tido uma boa formação, não ter tido bons exemplos, nem uma boa educação. Isso significaria que o ambiente para a construção ética dele não foi adequado, por isso ele praticou atos censuráveis e desenvolveu estados ruins, vícios. Assim, ele não seria responsável pelos seus estados, pois não conhece aquilo que é certo. Sendo assim, essa objeção é baseada em questões circunstanciais do agente.

Aristóteles compreende esses fatos e os leva em consideração. No livro II da *Ética a Nicômaco*, o Estagirita já havia indicado que uma pessoa em circunstâncias desfavoráveis dificilmente se tornaria uma boa pessoa. Meyer indica dois pontos contra tal objeção. O primeiro é tendo em vista a audiência de Aristóteles. Nosso protagonista falava para uma audiência que possui uma boa estrutura familiar, de conhecimento e social, ou seja, são pessoas que devem possuir o mínimo para ser uma boa pessoa. Portanto, podem ser responsabilizadas pelos seus atos. O segundo ponto é que é equivocado supor que Aristóteles advoga a tese da responsabilidade das ações em qualquer circunstância¹⁴⁸. Desse modo, Aristóteles possivelmente não defende que qualquer pessoa deva ser responsável por seus estados, mas somente aquelas que possuem uma formação mínima para isso, ou seja, aqueles que agem sabendo o que fazem, de maneira voluntária. Assim, alguém que nasce em uma situação extrema e que não possui os requisitos mínimos para uma vida ética não é responsável pelos seus estados.

Por fim, Aristóteles complementa a definição de virtude com a inserção das características do voluntário:

Já esboçamos uma definição das virtudes em geral, mostrando que elas são meios e que também são disposições de caráter; que, além disso, tendem por sua própria natureza à realização dos atos pelos quais elas são produzidas; que dependem de nós, são voluntárias e agem de acordo com as prescrições da regra justa. Porém, as ações e as disposições de caráter não são voluntárias do mesmo modo, porque do princípio ao fim somos senhores de nossos atos e conhecemos as circunstâncias particulares, mas, embora tenhamos o controle do despontar de nossas disposições de caráter, o desenvolvimento de cada estágio de tais disposições não é óbvio, como não o é também nas doenças; porém, como dependia de nós agir ou não agir de tal maneira, as disposições são voluntárias¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Cf. MEYER, S. S. “O voluntário segundo Aristóteles” In: *Aristóteles a Ética a Nicômaco. Op. cit.* p. 149.

¹⁴⁹ *Ética a Nicômaco*, III, 5, 1114a 26 – 1115a 3. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.* 2001, p. 59

Podemos afirmar, então, que tal teoria da ação e, por consequência, da virtude, em Aristóteles, cria um sistema ético no qual parece incompatível que o agente que desenvolveu algum estado ruim se arrependa e, por escolha e vontade própria, mude tal estado. Assim, um homem que se torna consciente de suas deficiências morais e quer se tornar uma pessoa melhor não vai conseguir realizar tal feito. Em outras palavras, para Aristóteles, uma pessoa que se torna ruim não muda, sempre será assim. Desse modo, não há uma possibilidade explícita de uma pessoa mudar de um estado ruim para um bom ou, até mesmo, o contrário.

Capítulo 3

Justiça

No livro V da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles entra em detalhes sobre o que é a justiça e, por consequência, a injustiça. A justiça é uma virtude moral. Contudo, suas características é diferente das outras virtudes, o que a coloca no patamar de uma virtude moral especial. Enquanto as outras virtudes são próprias aos indivíduos e, no geral, diz respeito somente àquele que a possui, a justiça é uma virtude para o outro. Tal virtude, para ser praticada, necessita de mais de uma pessoa. Aristóteles distingue duas justiças, a geral e a particular. A primeira é uma relação do homem com a prática e com o cumprimento das leis da cidade. Já a justiça particular são as transações particulares, que em alguns casos podem não ser contemplados pelas leis da cidade.

Justiça (δικαιοσύνη)

A justiça (δικαιοσύνη) é uma virtude moral especial por causa de suas características. Apesar de ser uma disposição que visa ao meio-termo, relativo ao homem, entre dois vícios, ela apresenta algumas diferenças em relação às outras virtudes morais. Ela é uma virtude que é praticada em relação a outra pessoa e seu meio-termo está localizado entre os mesmos vícios, na falta, a injustiça (ἀδικία), e no excesso também. A partir dessa última característica especial, pode surgir um problema: é intuitivo conceber que a falta da virtude de justiça é um vício, que se chama injustiça, mas como podemos ter o excesso de justiça como um vício, que também se denomina injustiça? Devido a essas diferenças e problemáticas, Aristóteles dedica um livro inteiro dentro da *Ética a Nicômaco* para a investigação dessa virtude moral.

Aristóteles inicia o livro V da *Ética a Nicômaco* fazendo alguns apontamentos no que vai ser examinado por ele, como: a que ações concernem a justiça e a injustiça; que tipo de meio-termo é a justiça; e entre quais extremos está situado o meio-termo¹⁵⁰.

Prosseguindo no mesmo livro, Aristóteles indica que seguirá a mesma forma de estudo que se deu nos livros anteriores. Assim, ele informa a compreensão mais geral e aceita da justiça. O Estagirita aponta que os que se propõem a versar sobre o assunto indicam que a justiça é uma disposição que ordena o agente a fazer ações correspondentes com o que é justo e a buscar o que é justo. Ele também expõe o que se compreende por injustiça, que é a disposição contrária, que põe o agente a praticar atos injustos e a buscar a injustiça. Cito diretamente o autor grego:

[...] Constatamos, de fato, que todos propõem entender por justiça aquela disposição com base na qual os agentes se põem a praticar atos justos; do mesmo modo também sobre a injustiça: todos propõem entender por injustiça aquela disposição com base na qual os agentes agem injustamente e almejam as coisas injustas. Por esta razão, seja isto posto como premissa também por nós, primeiramente em linhas gerais¹⁵¹.

O Estagirita, na passagem acima citada, não define o que é a justiça, ele faz uma descrição do que é ser justo e injusto. Zingano indica que a razão para não definir a justiça nesse ponto é que ela é dita de várias maneiras¹⁵². Veremos mais adiante que a justiça se

¹⁵⁰ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 1, 1129a 1-5.

¹⁵¹ *Ética a Nicômaco*, V, 1, 1129a 7-12. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*: 1ª ed. Estudo, tradução e comentários por Marco Zingano, São Paulo: Odysseus, 2017. p. 85.

¹⁵² Cf. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 146.

divide em justiça geral e justiça particular e, posteriormente, a justiça particular se subdividirá em distributiva e corretiva. Desse modo, Aristóteles dará, em passagens mais avançadas na *Ética a Nicômaco*, as definições de cada uma dessas formas de justiça. Ainda acerca da primeira passagem citada de Aristóteles, Brown aponta a existência de uma assimetria na descrição geral do que é ser justo ou injusto: o justo sempre irá buscar ou desejar o que é justo, isso por causa da disposição que ele possui. Contudo, o mesmo não deve corresponder à injustiça. Aristóteles indica que o injusto irá buscar ou desejar o que é injusto. Brown afirma que isso não é necessariamente correto, uma vez que o homem injusto pode buscar ou desejar aquilo que também é justo¹⁵³. Porém, podemos acrescentar à interpretação da comentadora que a busca do homem injusto por aquilo que é justo não partirá da mesma disposição possuída pelo homem justo. É por essa descrição geral que o Estagirita prossegue sua exaustiva exposição sobre a justiça e o justo e, conseqüentemente, seus contrários.

O termo “justo” (δίκαιος) apresenta ambigüidade e significa duas coisas: pode ser aquilo que está situado dentro da lei e aquilo que é honesto. Por “injusto” (αδίκος) ser o contrário de “justo”, o mesmo irá ocorrer, existindo, também, ambigüidade no significado de “injusto”: aquilo que está situado dentro da ilegalidade e aquilo que é desonesto. Assim, o homem justo pode ser tanto o homem que segue a lei quanto aquele que é honesto em um sentido mais geral, e não estritamente legal. De modo semelhante, injusto é tanto aquele homem que não segue a lei quanto o que é desonesto em um sentido mais geral, e não estritamente legal. É a partir dessa ambigüidade do termo “justo” que surge a primeira divisão do que é a justiça. O justo chamado assim por seguir as normas e as leis do Estado é qualificado por um gênero de justiça; já o justo assim chamado por ser honesto em seus afazeres pessoais é qualificado por outro gênero de justiça. Cito Aristóteles:

Determinamos então de quantos modos se diz injusto. Opina-se que é injusto tanto quem age contra a lei quanto quem é ganancioso e fomenta a desigualdade, de sorte que, de toda evidência, o justo será, conseqüentemente, tanto quem se ampara na lei quanto quem pugna pela igualdade. Portanto, o justo é o que se ampara na lei, o igual; o injusto, o contrário à lei e o desigual¹⁵⁴.

¹⁵³ Cf. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça. Op. cit.* 2017, p. 227.

¹⁵⁴ *Ética a Nicômaco*, V, 2, 1129a 35 - 1129b 1. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça. Op. cit.* 2017, p. 87.

É a partir dessa questão do que é legal, do que a lei abrange, que surge a divisão da justiça. Por um lado, aquilo que é prescrito pela lei é denominado de justiça universal ou justiça geral. Por outro lado, há os casos particulares que podem não ser abarcados pela lei, os quais fazem parte da justiça particular. Essas duas formas, pelas quais essa virtude especial se apresenta, continuam sendo chamadas de justiça. O que é inicialmente diferente é a aplicação do termo “justiça”, já que, em um caso, o termo faz referência a uma ação geral que diz respeito a todos os homens da Cidade e, no outro caso, refere-se a situações em que os homens agem de forma particular. Assim, as duas formas dizem respeito a atos de justiça, de maneira que os homens que as praticam são justos. É a especificação do termo que vai nos informar se foi um ato de justiça universal ou um ato de justiça particular. Não obstante, o ato vai continuar sendo de justiça, independentemente de sua aplicação. A filósofa Ursula Wolf destaca essa distinção:

[...] E, falando com mais precisão, visto que não é a justiça que é universal ou particular, mas o emprego dessa palavra, seria menos equivocado falar de “justiça em sentido geral ou mais amplo” e “justiça em sentido mais específico ou mais estrito”¹⁵⁵.

O filósofo Charles M. Young defende esse mesmo ponto, segundo o qual a distinção entre justiça universal e justiça particular é feita, em um primeiro momento, por motivos semânticos, e não por corresponderem a atos diferentes entre si:

O argumento de Aristóteles em prol da distinção entre justiça universal e particular apela, em um primeiro momento, a fatos linguísticos. Afirma que o adjetivo grego “injusto” descreve algumas vezes aquele que desobedece à lei e, outras, aquele que é ávido (*pleonektes*), ou seja, desigual ou não equânime, o vocabulário sobre justiça apresenta essa ambiguidade (semântica). Por exemplo, as pessoas acusadas de infringir a lei em Atenas eram denunciadas “por cometer injustiça”. A acusação contra Sócrates dizia: “Sócrates cometeu injustiça ao corromper os jovens e não acreditar nos deuses em que a cidade acredita, mas em outros, novos seres espirituais”¹⁵⁶.

Sendo assim, a distinção entre justiça universal e justiça particular ocorre, inicialmente, em um âmbito linguístico. O que varia é como a justiça é referida e aplicada na prática. Se ela tem uma aplicação mais ampla e geral que é contemplada pela lei, ela é dita justiça universal. Quando for mais específica e estrita, abrangendo só casos

¹⁵⁵ WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Op. cit. 2010, p. 98.

¹⁵⁶ YOUNG, C.M. “A Justiça em Aristóteles”. In: *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução por Alfredo Storck, Priscilla Spinelli, Raphael Zillig e Wladimir Barreto. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 171.

particulares, ela é dita justiça particular. Para expor melhor essa distinção, cito Aristóteles:

Dado que, como foi dito, quem age contrariamente à lei é injusto e quem se ampara na lei é justo, é evidente que tudo que se ampara na lei é justo em algum sentido. Com efeito, as determinações sob a tutela legislativa estão amparadas na lei e dizemos que cada uma delas é justa. As leis se exprimem sobre tudo, mirando o interesse comum ou de todos, ou dos melhores, ou dos que comandam, seja com base na virtude, seja segundo algum outro modo quejando, de modo que há um sentido em que dizemos que são justas as prescrições que promovem e preservam a felicidade ou suas partes em prol da comunidade política. A lei ordena fazer os feitos do homem corajoso (como não abandonar o posto nem fugir do inimigo, nem jogar fora as armas), assim como os feitos do temperante (como não cometer adultério nem usar violência), e os feitos do homem tolerante (como não esbofetear ou insultar); e similarmente, a lei ordena fazer os feitos também segundo as outras virtudes e proíbe os vícios, procedendo corretamente a que é estabelecida corretamente, mas de modo pior a que é improvisada¹⁵⁷.

A justiça, como já foi dito, é dividida em duas: a primeira é a justiça que está situada nas leis, e a segunda é a justiça do particular. A justiça das leis é a justiça geral, universal ou legal, a ela concernindo todas as leis do Estado, cuja função é proporcionar e manter a felicidade de seus cidadãos. As leis funcionam, nesse caso, como uma forma de fornecer a informação do que fazer em situações específicas. Seguir as leis é estar agindo de maneira virtuosa, pois a lei indica ao homem que ele não deve agredir, não deve cometer adultério, não deve insultar nem abandonar suas armas, ou seja, aponta que seja temperante, tolerante e corajoso. De forma semelhante, as leis proíbem a prática dos vícios: é ilegal cometer violência, cometer adultério, insultar, abandonar as armas — respectivamente, esses são os vícios da licenciosidade, da intolerância e da covardia. Assim, cumprir as leis é exercitar a virtude, seja ela qual for. Cumprir as leis é ser justo.

Para Aristóteles, não é eliminada a possibilidade de uma lei não cumprir bem sua função. Isso pode ocorrer caso uma lei seja elaborada de um modo que não deveria, que não proporcione a felicidade, nem a mantenha. As leis, dessa forma, são como um suporte estrutural para a cidade, como indica Baracchi: “Aristóteles primeiro elabora a justiça entendida como legalidade, que ele usa como justiça em um sentido abrangente. O sistema de leis e normas é aqui como um suporte estrutural da comunidade”¹⁵⁸. Com isso, a legalidade mostra-se como uma divisão entre justiça geral e particular.

¹⁵⁷ *Ética a Nicômaco*, V, 3, 1129b 11- 25. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 87-89.

¹⁵⁸ Tradução nossa: “Aristotle first elaborates on justice understood as legality, which he takes to be justice in the broader sense. The system of laws and regulations is here seen as the structural support of the

Justiça geral

A justiça em sentido geral possui a característica de ser uma virtude para outrem. Em outras palavras, a justiça geral é o ato de realizar a virtude em relação a outra pessoa, o que engloba a realização das leis, já que cumprir uma lei é um ato perante toda a comunidade. Por isso, por ser uma virtude para o outro, ela é chamada de virtude completa e é considerada a maior de todas as virtudes. Cito Aristóteles acerca desse ponto:

Esta justiça (justiça geral), portanto é uma virtude completa, porém não absolutamente, mas sim relativamente a outrem. E é por isso que muitas vezes se opina que a justiça é a maior das virtudes [...] Também dizemos proverbialmente que na justiça se concentra toda a virtude. E é virtude sobremodo completa porque consiste no uso da virtude completa. É completa porque quem a possui tem a capacidade de servir-se dela também em relação a outrem [...] Por esta mesma razão opina-se também que a justiça é, única entre as virtudes, o bem do outro, porque é relativa a outrem. Com efeito, pela justiça se pratica o que é vantajoso a outra pessoa, a quem governa ou a alguém da comunidade. Celerado é quem se vale da maldade relativamente a si próprio ou a seus amigos, mas ilibado é não quem se serve da virtude em relação a si próprio, mas em relação a outrem, pois esta é tarefa árdua¹⁵⁹.

De tal maneira, compreende-se a justiça geral como uma virtude para outra pessoa, isto é, não se trata de praticar atos virtuosos somente em relação a si mesmo, e sim de praticar atos virtuosos em relação a outra pessoa. O ato de obedecer às leis da cidade é o ato de praticar justiça. Há uma dissemelhança entre as outras virtudes e a justiça. Enquanto, como já foi dito, a justiça é um bem para o outro, as outras virtudes morais podem ser realizadas somente para si. Assim, a justiça, em essência, é uma virtude. Entretanto, ela difere das outras virtudes, na medida em que toda justiça é virtude, mas nem toda virtude é justiça. Um homem pode ser corajoso ao enfrentar algum medo particular, e isso é uma virtude. Não negaremos que esse homem é corajoso, contudo não podemos dizer que ele seja justo. O homem foi corajoso em relação a ele próprio, no entanto a natureza do ato em si não dizia respeito a outra pessoa e, caso não tenha uma relação que envolva outro homem, não tem como haver justiça. Porém, um soldado na guerra que não abandone sua posição e permaneça ao lado de seus aliados para ajudá-los, além de estar sendo corajoso, também está sendo justo. De modo semelhante, isso ocorre com todas as outras virtudes morais. A realização de uma virtude em relação a outra

community". BARACCHI, C. *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 147.

¹⁵⁹ *Ética a Nicômaco*, V, 3, 1129b 26 - 1130a 6. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 91.

pessoa se caracteriza como ato de justiça. Aristóteles indica, complementando, a diferença entre as justiças:

Fica claro, a partir do que foi dito, em que diferem a justiça e esta virtude (outras virtudes morais): de um lado, são a mesma; de outro, não têm o mesmo ser, mas, na medida em que é relativamente a outrem, é justiça; na medida em que é apenas tal disposição, é virtude¹⁶⁰.

Desse modo, podemos concluir, acerca dessa divisão da justiça, que há duas justiças, uma que é a virtude completa — a justiça geral, o ato de realizar qualquer virtude em relação a outra pessoa —, e a justiça que é uma parte dessa virtude completa, a justiça particular.

O mesmo ocorre com o contrário da justiça geral. Há uma injustiça geral, que pode ser chamada de vício completo, e existe uma injustiça particular, que é uma parte do vício. A distinção entre a injustiça geral e a particular acontece quando o injusto obtém alguma forma de ganho com o ato injusto. Aquele que comete alguma injustiça geral pode ir contra as leis da cidade e não receber nenhuma vantagem ou ganho nesse ato. Isso ocorre com um homem que, por covardia, abandona suas armas e foge de seu posto. Pode também ocorrer com quem comete adultério por intemperança ou com quem agride outra pessoa em um acesso de cólera. Tais indivíduos são injustos por cometerem esses atos viciosos contra outras pessoas. Em outras palavras, os homens injustos, no escopo geral, são homens que cometem atos relativos a determinados vícios contra outras pessoas. Já o injusto particular não comete esses atos por meio de outros vícios, mas sim pelo que ele pode ganhar ao agir de maneira injusta. Assim, o injusto particular não é necessariamente covarde, temerário, intemperante, apático ou qualquer outra forma de vício; ele é injusto. O que apresenta a diferença entre as duas formas de injustiça é que, na geral, o homem que age injustamente o faz sempre em relação a um outro vício, enquanto, no particular, o injusto age visando a algum ganho, ele é ganancioso. Desse modo é apontado por Aristóteles:

[...] quem comete atos com base nas outras perversidades comete injustiça, mas nada faz de ganancioso; por exemplo, quem lança o escudo por covardia, quem fala mal por rusticidade ou não preserva os bens por esbanjamento. Quando, porém, alguém age por ganância, muitas vezes age sem nenhum desses vícios, menos ainda com base em todos, embora aja por certo segundo uma dada maldade (pois o censuramos), a saber: por injustiça. Portanto, há bem uma

¹⁶⁰ *Ética a Nicômaco*, V, 3, 1130a 10-13. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 93.

outra injustiça como parte da injustiça inteira e há um certo injusto como parte do injusto inteiro, o injusto contra a lei¹⁶¹.

Assim, do mesmo modo que ocorre com a justiça, há duas injustiças: uma está presente ao se cometerem atos viciosos contra outras pessoas, que é o vício inteiro, e a outra não concerne à realização de um vício contra a comunidade, e sim à obtenção de um ganho — são essas, respectivamente, a injustiça geral, que é o contrário da justiça geral, e a injustiça particular, que é o contrário da justiça particular. A partir desse ponto, é possível adiantar que a justiça particular não se fundamenta somente na relação interpessoal e na relação com o Estado, mas também ocorrerá em uma relação entre bens, como é possível observar na passagem em que o Estagirita indica os objetos da injustiça geral e da particular:

Com efeito, ambas (as injustiças) exercem sua capacidade na relação com outrem, mas uma se dá em relação à honra, aos bens ou à sua preservação — se acaso tivéssemos um único termo para abarcar todos eles — e por causa do prazer proporcionado pelo ganho, ao passo que a outra diz respeito a tudo aquilo que concerne ao homem virtuoso¹⁶².

Há uma outra questão que podemos perceber na passagem acima citada. A justiça e a injustiça, assim como todas as outras virtudes morais e os vícios, são qualidades que dizem respeito ao prazer e à dor. O injusto busca o prazer de forma errada ou se afasta das dores quando não deveria, ou do modo e no tempo que não deveria.

Aristóteles encerra sua análise acerca da justiça geral sem mencionar o meio-termo. Podemos conjecturar que a aplicação do meio-termo nessa justiça é como em qualquer outra virtude moral, já que ela consiste em realizar um ato de virtude em relação a outra pessoa. O mesmo pode ser averiguado em relação às leis, ou seja, fazer um ato que esteja prescrito na lei já é realizar o meio-termo.

¹⁶¹ *Ética a Nicômaco*, V, 4, 1130a 16-24. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 93.

¹⁶² *Ética a Nicômaco*, V, 4, 1130b 1-5. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 95.

Um possível problema com as realizações das leis

Já afirmamos que Aristóteles compreende a importância de a formulação das leis de uma sociedade ser feita por legisladores exemplares. Um bom legislador é aquele que pode cumprir sua função, sua finalidade bem. Ele é capaz de criar leis que favoreçam a sociedade, de modo a incentivar a prática de determinadas atividades que são boas e proibir aquelas práticas que não o são. Do mesmo modo, o bom estadista pode revisar determinadas leis, ou até mesmo anulá-las, se o considerar o melhor a se fazer para aquela determinada sociedade naquelas citações específicas.

O Estagirita, em uma breve passagem do livro V da *Ética a Nicômaco*, levanta a possibilidade de existir um legislador que não seja bom em seu ofício, que não cumpra bem sua função¹⁶³. Tal estadista não tem as capacidades necessárias para gerir um Estado. Suas obras em relação a uma cidade podem ser prejudiciais para a sociedade que está em seu comando. As leis, que ele pode criar, podem não ser as melhores, podem guiar o cidadão que as escolhe a seguir para longe da felicidade. De forma semelhante, o mau legislador pode anular ou revisar leis que eram boas. Isso pode ocorrer devido ao seu julgamento errôneo.

Young argumenta sobre um problema que há na justiça legal. Há dois pontos que ele diz não serem tratados por Aristóteles. Cito a problemática colocada pelo filósofo em voga:

Há problemas na equação feita por Aristóteles entre a justiça universal e a legal. Ele pensa que as leis de uma comunidade política qualquer visam à felicidade de seus cidadãos, seja de todos, seja de alguns. Ora, as leis podem não ter essa característica em dois casos. Em primeiro lugar, aqueles que fizeram as leis podem estar errados sobre em que consiste a felicidade dos seus cidadãos, ainda que tenham sucesso em criar leis que promovam aquela felicidade que mal conceberam. O próprio Aristóteles pensa que a felicidade consiste na realização da racionalidade no pensamento e na ação e que as leis de uma comunidade propriamente humana promoveriam isso. Os oligarcas, por sua vez, pensam que a felicidade consiste em alcançar riquezas e propriedades. Suponhamos, para argumentar, que Aristóteles esteja correto e que os oligarcas estejam errados. Suponhamos que um grupo de oligarcas estabeleça leis que, de fato, promovam a obtenção de riquezas. O que devemos dizer acerca da obediência a essas leis? Seria justa, pois está conforme à lei? Ou injusta, pois não está de acordo com o que as leis deveriam ser? Em segundo lugar aqueles que estabeleceram as leis, estejam corretos ou não acerca do que consiste a felicidade, podem fazer bem pouca coisa para implementar a sua concepção de felicidade. Um segundo grupo de oligarcas pode pensar que uma certa tabela fiscal promove a riqueza, quando, de fato, a impede. Seguir essa tabela estaria de acordo com a lei, mas não de acordo com

¹⁶³ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 1, 1129b 23-24.

o modo como a lei deveria ser e nem mesmo com a lei tal como ele deveria ser na visão dos oligarcas¹⁶⁴.

Assim, Young aponta dois problemas que tentamos resolver. O primeiro consiste em que os legisladores podem não saber o que de fato é a felicidade. E o segundo problema é a apresentação de uma outra forma de governo que é considerado errado, como contraponto a uma forma de governo que é considerado certo.

O primeiro problema é sanado ao pensarmos que Aristóteles leva em conta a existência de bons e maus governantes, como já falamos: bons governantes criam e mantêm leis boas, e maus governantes criam e mantêm leis ruins. O que pode ser apontado como uma possível solução desse problema é a educação: educando uma sociedade boa, é possível criar bons governantes, capazes, portanto, de propiciar uma sociedade boa. Isso acaba por tornar-se, depois de um tempo, um ciclo positivo de manutenção de uma sociedade ideal. Tal ciclo precisa de um ponto inicial. O princípio ocorreria justamente em um governante que, devido a toda uma estrutura de vida, tendo possuído uma boa educação, apesar de qualquer adversidade, seja uma pessoa virtuosa, o que implica que suas ações são guiadas por uma boa escolha que parte de uma boa deliberação. Em suma, pressupõe-se que esse governante tenha em sua alma o desejo do bem e, assim, ele é capaz de promovê-lo por meio de seus atos como gestor de um Estado. Assim, um governante bom é aquele que compreende e sabe o que é a felicidade, e o mal governante não sabe.

O segundo problema já não parece ter uma solução concreta, pois é um contraponto a duas teorias governamentais diferentes. Contudo, como Aristóteles desenvolve seu sistema filosófico — e conseqüentemente ético — dentro de uma estrutura governamental específica, é possível conjecturar que ele acreditava em que tal estrutura era capaz de promover a felicidade. Porém, existem diversas formas de governo. Como, então, solucionar esse atual problema? Se escolhermos seguir Young, a resposta é relativizar a justiça, cito:

Uma formulação que capturaria o espírito de suas ideias (de justiça) seria a de imputar justiça e injustiça de forma relativa. Devemos avaliar as comunidades políticas tanto por suas visões acerca da natureza da felicidade quanto pelo sucesso ao implementar essas visões e estimar a justiça e a injustiça das políticas públicas dessa comunidade de acordo com isso.¹⁶⁵

¹⁶⁴ YOUNG, C. M. “A Justiça em Aristóteles”. *Op. cit.* 2009, p. 171-172.

¹⁶⁵ YOUNG, C. M. “A Justiça em Aristóteles”. *Op. cit.* 2009, p. 172.

Desse modo, a solução do problema seria levar em consideração o tipo de sociedade política, de governo, que está sendo analisado. Assim, teria uma concepção de lei bem elaborada para cada Estado. Contudo, acreditamos que o verdadeiro problema tenha sido levantado em segundo plano.

É possível pensarmos que uma sociedade que não segue as mesmas formas de governar que a nossa seja considerada errada e que as leis de lá sejam tidas como injustas a partir da nossa própria realidade. Independentemente da forma de governo, uma lei é bem elaborada ou mal elaborada, incentivando a agir de determinada maneira e proibindo de agir de outra.

Assim, a verdadeira pergunta é: realizar uma lei ruim, que não promove a felicidade e pode até afastá-la, é ser justo? Podemos nos aprofundar ainda mais nessa questão e levantar o questionamento: se a lei é algo imposto pelos governantes, em que sentido obedecer às leis é algo virtuoso e desobedecer algo vicioso?

As leis de uma sociedade são criadas para incentivar ou proibir determinados comportamentos e segui-las é uma obrigação social, de modo que quem as segue é tido como justo e quem não as segue é chamado de injusto. Contudo, dentro da definição que possuímos de virtude e vício, os atos formadores de estados desse tipo devem ser voluntários, isto é, o agente deve ter a liberdade de ação, de realizar ou não, de como realizar e sempre observando as circunstâncias que levaram àquela ação. Desse modo, podemos dizer que a ação não deve ser imposta ou que não deveria existir um fator que forçasse o agente a agir. Caso contrário, a ação não é livre.

A realização obrigatória de uma ação é mais próxima de uma ética do dever do que de uma ética da virtude. Grosso modo, uma ética do dever está mais preocupada com a ação em um âmbito que se relaciona com a obrigatoriedade da ação: “o que as normas te guiam a fazer nessa situação?” Enquanto a ética das virtudes se preocupa mais em como ser uma boa pessoa: “o que é o melhor a fazer nessa situação?”. Hoofft afirma e o cito:

A questão central para uma ética do dever é: O que devo fazer? Quando um agente moral, tal como concebido por uma ética do dever, encontra-se em uma situação moralmente complexa, ele vai perguntar-se o que é do seu dever fazer. Ele considerará quais normas morais ou princípios aplicam-se à situação e procurará aplicá-las. A ética da virtude, ao contrário, irá considerar que tipo de pessoa o agente deve ser e que tipo de vida ele deve levar. Embora essa questão ainda seja “prática”, no sentido de abordar o que o agente deve fazer em determinada situação, ela não a responderá consultando, sobretudo, princípios, normas ou políticas que se apliquem a tais situação gerais. Ao contrário,

procurará respondê-la consultando o próprio caráter do agente, ao lado de outras características moralmente marcantes da situação¹⁶⁶.

Desse modo, para a ética do dever, não existe problema quanto a respeitar uma lei: seja ela bem elaborada ou ruim, é o que o código, a norma, ou a política prega como o que deve ser feito. Assim, o agente moral, na ética do dever, deve e vai cumprir a lei, seja ela qual for, pois é isso que deve ser feito. Entretanto, isso não se aplica à ética da virtude, já que realizar um ato ruim, em razão de a lei dizer que tal ato deve ser feito, é considerado errado. Independentemente da legislação, se um agente conhece a lei e acredita em que ela não deve ser aplicada, pois ela não é boa, ele não o deveria fazer. Tendo isso como base para a ética aristotélica, aprofunda-se ainda mais no problema. Embora o agente não deseje realizar uma lei, por considerá-la errada, ele é influenciado a aplicá-la assim mesmo, seja porque a lei o ordena, seja por medo da punição.

Esse aparente problema é solucionado se retomarmos o processo anterior à ação, o processo anterior ao ato — a voluntariedade. O ato voluntário é aquele cujo princípio motor está inteiramente no agente, ou seja, agir, como agir, quando agir ou não agir depende inteiramente do agente. Dentro do escopo desses atos, estão presentes as virtudes. Como já dissemos, os atos relativos às virtudes são atos voluntários. Há uma outra forma de ato, cujas consequências também são de responsabilidade do agente: o ato misto. O ato misto é um ato que possui características de ato involuntário — cujo princípio motor da ação não está no agente — e de ato voluntário. No entanto, o ato misto é mais próximo do ato voluntário e a este se assemelha mais, pois, apesar de certa influência externa, o princípio motor ainda reside no agente.

Neste ponto, pode-se lembrar o exemplo que Aristóteles apresenta para o ato misto, que é o tirano que obriga algum homem a realizar alguma ação. Podemos ir além e pensar que essa ação é claramente vil, já que o agente não deseja realizá-la, mas possui medo de alguma punição. Pelo fato de a ação ser algo ruim e o agente ser uma pessoa virtuosa, ele escolhe não a realizar, o que torna seu não agir passível de punição. Porém, o agente não foi contra seu caráter, nem deixou de ser honesto. Contudo, o agente poderia ter agido ou poderia ter agido de outro modo e assim por diante. Isso significa que o tirano exerce uma força externa, uma influência, mas o princípio motor de agir reside no agente.

Do mesmo modo, podemos aplicar tais conceitos às leis, sendo possível considerá-las uma influência externa. Assim, realizar uma lei é uma questão de ação mista, já que o

¹⁶⁶ HOOFT, S. V. *Ética da Virtude*. Tradução por Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 21.

princípio motor reside no agente. Uma lei bem elaborada, que é boa e cumpre sua função, é fácil de ser seguida, pois provavelmente não irá contra qualquer motivação boa do agente e ele a poderá realizar de bom grado e, assim, poderá ser considerado justo e honesto. Contudo, uma lei mal elaborada e ruim, que não cumpre sua função, deve ser deliberada de acordo com a situação, e o agente deve escolher realizá-la ou não. Cumprir uma lei mal elaborada, embora possa ir em favor do que a justiça positiva prega, pode ser algo vil, censurável e desonesto — o que poderíamos dizer, inclusive, que é algo injusto de se realizar. Em outra direção, não cumprir uma lei mal elaborada e ruim, ainda que possa ir contra o que a justiça positiva indica, pode ser considerado algo honesto, bom, justo.

Assim, a realização das leis é algo relativo à virtude de justiça, pois cumprir uma lei é algo que determina deliberação e escolha antes do ato. Realizar uma lei bem elaborada que se enquadra nas circunstâncias daquele momento é algo virtuoso, enquanto não a realizar é algo vicioso. Realizar uma lei mal elaborada que pode causar qualquer dano para si mesmo ou para a sociedade é algo ruim, vicioso, mesmo que esteja dentro do que o legislador deseja, enquanto não a realizar pode ser algo bom e virtuoso.

Justiça particular

Aristóteles indica que a justiça particular se subdivide em duas espécies, a justiça distributiva e a corretiva. Cada uma das espécies de justiça apresenta características próprias dentro do escopo das virtudes morais e da justiça em si e possui objetos diferentes. A justiça distributiva é relativa à distribuição das honras, de bens e de tudo que é partilhável entre os membros do Estado. Já a corretiva tem outra subdivisão: justiça corretiva voluntária e involuntária. Enquanto a voluntária diz respeito às transações que, em primeiro momento, não infringem a lei do Estado, as involuntárias fazem referência às transações que fogem ao aspecto legal, como é indicado na introdução que o Estagirita faz para apresentar a justiça particular:

Da justiça particular e do justo fundado nela, uma espécie é o justo que se dá nas distribuições das honras, de bens e de todas as outras coisas que são partilháveis entre os membros do regime político (pois nestas coisas é possível ter de modo desigual ou igual um em relação ao outro); a outra espécie é o justo corretivo nas transações. Desse último há duas espécies, pois as transações são umas voluntárias, as outras involuntárias: são voluntárias

transações tais como venda, compra empréstimo, caução, arrendamento, depósito, assalariamento (são ditas voluntárias porque o princípio destas transações é voluntário); das involuntárias, umas são sub-reptícias, como furto, adultério, envenenamento, lenocínio, aliciamento de escravos, emboscada, falso testemunho; as outras transações por coerção, como assalto, aprisionamento, morte, pilhagem, mutilação, difamação, calúnia¹⁶⁷.

Desse modo, Aristóteles apresenta as duas espécies de justiça particular, como também seus objetos. Como já indicado, a justiça distributiva lida com a distribuição dentro do Estado e a corretiva, com as transições, sejam elas voluntárias ou involuntárias. Podemos perceber, como indica Young, que há uma restrição dos bens que são relativos à justiça, já que, no livro I da *Ética a Nicômaco*, o autor da Antiguidade Grega havia exposto uma lista de bens externos¹⁶⁸:

Aristóteles restringe a lista de bens externos de que tratam a justiça e a injustiça à honra, à riqueza e à segurança. Todas essas parecem ser coisas que alguém desejaria ter a mais do que receberia em uma divisão equânime, ou seja, coisas que alguém poderia cobiçar¹⁶⁹.

Assim, a restrição que Aristóteles impõe aos bens externos relativamente à justiça se justifica por eles poderem ser cobiçados. Ou seja, são objetos que dizem respeito à perda ou ao ganho, objetos que podem ser alvos para a ganância do homem injusto. O injusto é o desigual, o não equânime. É sobre esses termos (desigual, não equânime) que o meio-termo atua como justo.

Como já foi exposto, o meio-termo é um ponto intermediário entre dois extremos, um por falta e um por excesso. O meio-termo não é uma relação matemática, variando de pessoa para pessoa. A coragem é uma virtude moral situada entre a covardia e a temeridade. Um ato de coragem pode se aproximar mais da covardia ou temeridade dependendo da pessoa e da situação. O vicioso é assim por falta ou por excesso, o covarde ou o temerário, o licencioso ou o insensível, o pródigo ou o avarento etc. Já na justiça, o extremo da falta é injustiça, e o extremo do excesso também é chamado de injustiça.

¹⁶⁷ *Ética a Nicômaco*, V, 5, 1130b 30 - 1131a 9. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 97-99.

¹⁶⁸ “E no entanto, como dissemos, ela (a felicidade) necessita igualmente dos bens exteriores; pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios. Em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político; e há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz e talvez tivesse menos ainda se seus filhos ou amigos fossem visceralmente maus e se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos”. *É.N.*1099a 31 - 1099b 8. ARISTÓTELES. *Metafísica I e II – Ética a Nicômaco...* *Op. cit.* 1984, p. 58.

¹⁶⁹ YOUNG, C. M. “A Justiça em Aristóteles”. *Op. cit.* 2009, p. 172-173.

Desse modo, enquanto as outras virtudes morais são associadas a uma pluralidade de vícios, a justiça é associada somente a um vício. Young aponta que há um problema quanto à doutrina da mediania em relação à justiça:

[...] Aristóteles a associa (a justiça) a apenas um vício, a injustiça. Não argumenta tratar-se da mediania entre um par de vícios, um expressando o excesso e outro, a deficiência. O problema acerca da localização gera um outro acerca da intermediariedade. Se a justiça é associada a apenas um vício, é difícil ver como a noção de intermediariedade pode ter algum valor com respeito a ações justas. A solução aristotélica dessas dificuldades consiste, como veremos, em encontrar sentidos especiais nos quais a localização e a intermediariedade aplicam-se à justiça particular¹⁷⁰.

Assim, Young apresenta o problema que justiça possui em relação ao meio-termo, visto que a justiça não é situada entre dois vícios distintos. É intuitivo pensar como alguém é capaz de pecar por falta de justiça, mas como que é possível pecar por excesso de justiça? A justiça, então, deve possuir um meio-termo que age de modo diferente do das outras virtudes morais. Uma das características da justiça, que a colocam no patamar de uma virtude moral especial é que ela é relativa a mais de um homem. Tendo isso como ponto fundamental da justiça, o meio-termo também é uma relação do homem justo com outro homem. O meio-termo da justiça é o igual que é situado entre o mais e o menos, como indicado pelo Estagirita:

Visto que o homem injusto promove a desigualdade e o injusto é o desigual, é evidente que também há um meio-termo do desigual. Este é o igual, pois em toda ação em que há o mais e o menos, também há o igual. Logo, se o injusto é o desigual, o justo é o igual — o que justamente é a opinião de todos, mesmo na ausência de argumento. Visto que o igual é um meio-termo, o justo é certo meio-termo. O igual requer pelo menos dois termos. O justo, então, é necessariamente um meio-termo e igual, isto é, é relativo a algo e envolve pessoas, a saber: enquanto é meio-termo o é de coisas (estas são mais e o menos); enquanto é igual, envolve dois itens: enquanto é justo refere-se a pessoas. Portanto, o justo necessariamente requer quatro termos: àqueles para os quais se dá o justo são duas pessoas; aquelas em que se dá o justo, as coisas, são duas¹⁷¹.

Aristóteles, então, indica o que é o meio-termo em relação à justiça particular. O termo médio é o igual, seus extremos são o mais e o menos. Estar situado em um extremo é injusto, estar no meio-termo é justo. O Estagirita destaca que a doutrina do meio-termo em relação à justiça comporta quatro termos, dois são bens externos e dois são pessoas.

¹⁷⁰ YOUNG, C. M. “A Justiça em Aristóteles”. *Op. cit.* 2009, p. 173-174.

¹⁷¹ *Ética a Nicômaco*, V, 6, 1131a 10-20. ARISTÓTELES ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 99.

As pessoas não são iguais, não merecem coisas iguais nem em quantidades iguais. Por isso, como indica nosso protagonista: “[...] o justo é certa proporção”¹⁷². Acerca dessa passagem, Zingano afirma: “Esta é a tese (da proporção) que vai guiar a análise aristotélica da justiça (distributiva e corretiva) [...]”¹⁷³. A proporção (*ἀναλογία*) é o meio-termo que indica o justo. Desse modo, o justo é uma proporção de bens externos e de pessoas. O justo é aquilo que estabelece uma relação que permite haver uma proporção entre os desiguais, de modo que ninguém fique com mais ou com menos. Podemos, então, destacar que a doutrina do meio-termo na justiça possui um caráter diferente daquele nas outras virtudes morais. Na justiça, o meio-termo é uma relação entre bens e pessoas, enquanto, nas demais virtudes, é um processo interno do homem, que é denominado de meio-termo para nós, ou para o homem. Assim, o justo não é somente o meio-termo para nós; ele é, também, um meio-termo matemático, pois tem de se relacionar com bens e objetos que podem ser mensurados.

Justiça distributiva (διανεμητική)

Adentremos agora no que significa a justiça distributiva (διανεμητική). O justo na distribuição é justamente a proporção, contudo é uma proporção geométrica, o que implica que é uma relação descontínua, ou seja, as partes podem não ser iguais. Para a proporção ser estabelecida, são observados os *status* sociais e os cargos das pessoas envolvidas. Homens diferentes recebem partes diferentes, pessoas iguais recebem partes iguais. Caso o que é proporcional entre os homens seja violado, há injustiça, como indica o Estagirita:

O justo, então, é a proporção; o injusto, o que viola a proporção. Portanto, há mais e há menos, o que precisamente ocorre na conduta das pessoas: o homem injusto toma mais, o que sofre injustiça toma menos do que é bom. A propósito do que é mau, ocorre o inverso, pois, relativamente ao mal maior, o mal menor conta no rol do bem: o menor mal, com efeito, é objeto de busca de preferência ao mal maior; o que é objeto de busca é um bem, o que é mais objeto de busca maior bem é. Esta é, então, uma das espécies do justo¹⁷⁴.

¹⁷² *Ética a Nicômaco*, V, 6, 1131a 30. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 100.

¹⁷³ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 181.

¹⁷⁴ *Ética a Nicômaco*, V, 7, 1131b 15-24. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 101-103.

Como já havia sido indicado anteriormente, a justiça particular lida com mais e menos, seja de coisas boas ou coisas ruins. As transações no distribuir são justas quando as duas partes recebem a proporção devida e são injustas quando alguma das partes recebe mais e a outra, conseqüentemente, menos do que lhe é devido. Quando a injustiça diz respeito a um bem exterior desejável, o que toma mais do que lhe é devido é o causador da injustiça, enquanto o que recebe menos é o que sofre a injustiça. Caso a injustiça seja em relação a um mal a ser distribuído, o que toma menos é o que causa a injustiça, enquanto o que recebe mais desse mal é o que sofre a injustiça. Assim, na justiça distributiva podemos falar que há uma pessoa na relação que causa a injustiça e outro que a sofre. Há justiça quando as duas partes da transação recebem o proporcional. Podemos observar que, na justiça distributiva, é possível compreender o que Aristóteles indica com a injustiça ser tanto o extremo da falta quanto o do excesso.

Young expõe um exemplo de como funciona a justiça distributiva:

Suponhamos que Sócrates e Platão invistam dinheiro em um empreendimento e que chegue o momento de realizar a distribuição dos ganhos. A justiça distributiva exige que pessoas iguais recebam parcelas iguais. Nesse caso a medida de igualdade das pessoas é o tamanho do investimento que cada uma fez. Suponhamos que Sócrates tenha investido 20 dracmas, que Platão tenha investido 10 dracmas e que eles tenham 60 dracmas de ganho para dividir entre si. Obviamente, é justo dar a Sócrates, que investia duas vezes mais do que Platão, o dobro dos ganhos dados a Platão, perfazendo-se assim, 40 dracmas para Sócrates e 20 para Platão. Uma distribuição injusta seria aquela que violasse essa proporção¹⁷⁵.

Logo, acontece justiça quando cada parte recebe o que lhe é devido, tendo por base as diferenças de cada um. No exemplo de Young há a proporção geométrica pois tanto Sócrates quanto Platão receberam os ganhos relativos ao investimento inicial deles. Não haveria justiça, isto é, seria injusto, se essa proporção fosse violada e Sócrates recebesse 45 ou 35 dracmas e Platão recebesse 15 ou 25 dracmas, ou até mesmo se eles recebessem 30 dracmas cada um. Nesses casos de injustiça, nenhum dos dois estaria recebendo o que lhe é devido, eles estariam recebendo menos ou mais. Só há justiça distributiva quando as partes recebem a proporção geométrica, a igualdade de razão, da transação deles.

¹⁷⁵ YOUNG, C. M. "A Justiça em Aristóteles". *Op. cit.* 2009, p. 174-175.

Justiça corretiva (διορθωτική)

Ao finalizar a justiça distributiva, o Estagirita passa para a análise da justiça corretiva (διορθωτική), que se subdivide em transações voluntárias e involuntárias. Acerca da justiça corretiva, o Estagirita informa que: “O justo restante é o corretivo, o qual ocorre tanto nas transações voluntárias quanto nas involuntárias”¹⁷⁶. Assim, como indica Zingano, podemos ver que nosso protagonista compreende que a abordagem da justiça particular, que é uma parte da virtude completa, encerra-se na justiça corretiva, ou seja, a justiça particular distributiva e corretiva é para Aristóteles o que existe como justiça: “A expressão usada deixa bem claro que, para Aristóteles, existem dois e somente dois tipos ou espécies de justiça: a distributiva, que acaba de ser examinada, e a corretiva [...]”¹⁷⁷. Desse modo, a exposição da justiça corretiva termina com o estudo da justiça como virtude moral, como também dá fim à análise das virtudes morais na *Ética a Nicômaco*. Então, temos em voga a justiça corretiva.

A justiça corretiva é uma proporção aritmética e contínua. Aqueles envolvidos nas transações são sempre tratados como iguais, independentemente de *status* social ou cargos. Nas transações, o justo vai ser o igual e o injusto o desigual. Como indicado pelo Estagirita: “[...] o justo que vige nas transações promove certa igualdade, assim como o injusto fomenta a desigualdade, mas não segundo aquela proporção (geométrica), e sim segundo a proporção aritmética”¹⁷⁸. As proporções da justiça distributiva e corretiva são diferentes: enquanto a primeira é uma proporção geométrica que visa as diferenças dos sujeitos da transação, a proporção aritmética não funciona com as diferenças, visto que nela todas as pessoas são tomadas como iguais, portanto a única coisa observada é o ato, assim indicando nosso protagonista: “[...] a lei considera unicamente a disparidade relativamente ao dano e procede como se fossem iguais, quem quer que tenha cometido ou sofrido injustiça [...]”¹⁷⁹. Desse modo, Aristóteles expõe que a diferença entre as duas justiças particulares reside em como o meio-termo de cada uma delas se relaciona com os termos envolvidos na transação. Quem comete a injustiça ganha algo e quem sofre perde. Essa relação de proporção é uma questão de perda, ganho e justiça. Aquele que lesa e, de

¹⁷⁶ *Ética a Nicômaco*, V, 7, 1131 b 25. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 103.

¹⁷⁷ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 186.

¹⁷⁸ *Ética a Nicômaco*, V, 7, 1132a 1. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 103.

¹⁷⁹ *Ética a Nicômaco*, V, 7, 1132a 5. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 103.

certo modo, toma mais do que lhe é devido ganha; seu oposto, o que é lesado e recebe menos do que lhe é devido perde. Há justiça quando os termos envolvidos na transação têm uma quantia igual.

Nos primeiros exemplos utilizados por Aristóteles, a nomenclatura de perda e ganho se mostra um pouco deslocada e não aparenta fazer sentido na relação em que ele aponta:

Quando, pois, um é ferido e o outro feriu, ou um matou e o outro morreu, o ocorrido e a ação são distribuídos em segmentos desiguais, mas o juiz procura igualá-los em prol da perda, subtraindo-a do ganho. Com efeito, esses termos empregam-se em geral em tais casos, ganho a quem feriu e perda a quem sofreu, ainda que em alguns casos o termo não seja adequado; ao menos, assim que o ocorrido recebe a medida, um é dito perda e o outro, ganho. De sorte que o igual é um meio-termo entre o mais e o menos; o ganho e a perda são, como contrários, um o mais; o outro; menos: o ganho é mais de bem e menos de mal, e o seu contrário é a perda, dos quais, como foi dito, o igual é o meio-termo, o que afirmamos ser o justo, de sorte que o justo corretivo é o meio-termo entre perda e ganho¹⁸⁰.

Aristóteles mesmo sugere que esses primeiros exemplos não sejam adequados. Acerca disso só podemos conjecturar que talvez não houvesse termos próprios, ou mais adequados, para essas situações de injustiça em relação às quais o que cometeu o crime está situado em um extremo e o que sofreu, no outro. De modo semelhante à justiça distributiva, a corretiva tem uma relação com mais e menos de algo. Quando se trata de algo desejável, o mais é ganho e o menos é uma perda, enquanto, no que diz respeito ao que não é desejável, o menos é um ganho e o mais, uma perda. O que comete injustiça tem um ganho indevido e o que sofre perde algo.

Nos casos involuntários, litigiosos, que são contra a lei, é comum recorrer ao juiz, a figura que representa o meio-termo. Ele é o ponto intermediário que julga como deve ser restituída a igualdade que foi violada pelo injusto. Aristóteles afirma que: “[...] o juiz pretende ser como o justo dotado de alma”¹⁸¹. Podemos dizer, também, que o juiz, nesse caso, é o meio-termo, já que é ele que indica a igualdade que é própria da justiça particular. Como já dissemos, a justiça corretiva é uma proporção aritmética que tem todos os participantes da transação como iguais. Isso mostra que o juiz deve ser uma entidade completamente imparcial ao julgar os sujeitos das transações.

¹⁸⁰ *Ética a Nicômaco*, V, 7, 1132a 7-19. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 103-105.

¹⁸¹ *Ética a Nicômaco*, V, 7, 1132a 21. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 105.

Utilizemos outro exemplo de Young:

Se Platão tem 10 dracmas que pertencem a Sócrates, a justiça corretiva retirará as 10 dracmas de Platão, restituindo-as a Sócrates. Sócrates verá sua posição melhorada após a correção na mesma quantidade em que Platão verá sua a sua piorada, ou seja, em 10 dracmas¹⁸².

Caso alguém subtraia de outra pessoa alguma coisa, é função da justiça corretiva, do juiz, restituir aquilo que foi subtraído. No caso do exemplo, o valor a ser restituído não será maior ou menor do que o que foi subtraído, será igual. A justiça corretiva devolve a igualdade entre os sujeitos das transações. Voltando ao exemplo de Young, Platão teve um ganho, que é indevido, de 10 dracmas, enquanto Sócrates sofreu uma perda de 10 dracmas. Isso é um caso de injustiça. Ao ser corrigido, não há mais perda nem ganho, há igualdade. Desse modo funciona o meio-termo na justiça corretiva, como uma igualdade em que não há perda nem ganho por nenhuma das partes envolvidas.

No que tange às transações voluntárias da justiça corretiva, o justo é: “[...] ter o mesmo antes e depois”¹⁸³, ou seja, não é ter uma relação de perda ou de ganho. Ser justo é ter aquilo que lhe é devido, sem cometer nem sofrer injustiça.

Assim encerramos nossa análise do que é a justiça corretiva e, juntamente com ela, encerramos a análise da justiça como virtude moral. Em suma, a justiça é a virtude completa, no que diz respeito a ser uma relação com outrem e com a lei, ao mesmo tempo em que é uma justiça particular que é uma disposição adquirida pela prática e que se relaciona com bens externos e com outras pessoas. Assim, a justiça particular possui um meio-termo diferente, que não é somente relativo a nós, visto que, também, é um meio-termo matemático.

¹⁸² YOUNG, C. M. “A Justiça em Aristóteles”. *Op. cit.* 2009, p. 175.

¹⁸³ *Ética a Nicômaco*, V, 7, 1132b 20. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 107.

Reciprocidade e moeda

Aristóteles retoma o método no qual ele utiliza a demonstração do que o seu tema não é, como modo de expor o que ele é. Nesse caso, o Estagirita faz uso do conceito de justiça que foi defendido pelos pitagóricos, segundo o qual justiça é reciprocidade. Nosso protagonista é contrário à concepção de justiça dos pitagóricos. Além disso, nosso protagonista indica a função do dinheiro como uma forma de justiça. O Estagirita indica e citamos:

Alguns são de opinião que o que é recíproco é de fato o justo em sentido estrito, como declaravam os pitagóricos, pois definiam o justo em sentido estrito como o que é recíproco com outrem. Contudo o que é recíproco não se coaduna nem com o justo distributivo nem com o justo corretivo¹⁸⁴.

Assim, aquilo que é recíproco não é relativo à justiça particular, seja ela distributiva ou corretiva. Como já vimos, o justo particular é uma proporção entre partes, não havendo, necessariamente, reciprocidade entre os envolvidos. O que os pitagóricos afirmam como reciprocidade — contra o que Aristóteles advoga — é que, independentemente de quem são as partes envolvidas e de como elas se relacionam uma com a outra, o ato justo seria devolvido de forma imediata e igual. Isso não ocorre no justo no distribuir, pois cada parte é vista como sendo diferente, isto é, pessoas com cargos diferentes e *status* sociais diferentes são tidas de formas diferentes na justiça. Caso essas partes se relacionem, a justiça e o ato justo ocorrem quando cada um tem aquilo que lhe é devido considerando-se suas diferenças.

Quanto à justiça particular corretiva, não há reciprocidade, já que cada parte pode entrar com quantidades desiguais e, mesmo assim, pode haver justiça. Além disso, nas transações voluntárias — compra e venda, por exemplo — presumem-se certas diferenças entre valores ou coisas.

Aristóteles exemplifica sua crítica aos pitagóricos:

[...] por exemplo, se quem agrediu ocupa um posto de comando, não se deve ser agredido em represália, e, se quem foi agredido está no comando, não deve somente ser agredido quem o agrediu, mas também ser castigado.¹⁸⁵

¹⁸⁴ *Ética a Nicômaco*, V, 8, 1132b 21-24. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 107.

¹⁸⁵ *Ética a Nicômaco*, V, 8, 1132b 26-30. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 109.

Nesse exemplo dado pelo Estagirita, parece haver um problema. Se houver uma lei que informa que uma pessoa não deve agredir a outra e alguém quebrar essa lei, tal pessoa pode ser considerada desonesta. As leis de uma sociedade são para todos e não consideram diferenças pessoais. Portanto a única forma pela qual a justiça se manifesta e os indivíduos da relação são tratados como diferentes é a justiça distributiva. Desse modo, não deveria existir diferença ao tratar quem agride o outro.

Tomás de Aquino afirma que isso não é um problema real. O filósofo medieval afirma que as leis, de fato, não tratam as pessoas com desigualdade e consideram somente a natureza do dano causado. Assim, quando o dano é relacionado não a uma pessoa, mas somente a bens externos, é algo que pode ser analisado sem observar quem é o homem que causa a injustiça e quem é o que a sofre injustiça. Contudo, quando o dano é à pessoa, deve-se levar em consideração o *status* do agressor e o do agredido, pois pode haver motivações que não tenham relação com bens externos. Nesse cenário, quando o agressor é alguém comum e o agredido é um governante, a represália é maior e deve haver alguma forma de castigo¹⁸⁶. Podemos justificar isso estabelecendo que o governante agredido pode ser impedido de atuar, ou algo similar. Sendo assim, o dano é também à sociedade, não só à pessoa. Entretanto, como está exposto no exemplo de Aristóteles, o contrário não deve acontecer. Se o agressor é um governante e o agredido é um homem comum, não deve haver represália, nem punição.

Tal solução é interessante e funciona muito bem no problema. Porém, parece estranho e problemático um governante que ataca e agride um cidadão comum. Esse estadista agressor não parece se qualificar para a função de poder que exerce, isto é, ele não parece ser o melhor a governar e a criar leis.

Assim, Aristóteles exemplifica justiça em contraponto aos pitagóricos, como uma proporção. O mesmo ocorre quando a justiça é relativa a relações de troca: o que há é a proporção, e não a igualdade¹⁸⁷. É a partir da não igualdade que surge a necessidade de criar uma medida proporcional que permita estabelecer uma relação entre as coisas desiguais, que é o dinheiro.

Tendo por base que coisas distintas são valoradas de modo diferente, pelo tempo que levaram para serem produzidas, pelo material utilizado, pelo conhecimento anterior

¹⁸⁶ Cf. Book V Justice – Lecture VIII – 969. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. THOMAS AQUINAS.

¹⁸⁷ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 8, 1132b 31.

necessário etc., é necessário que exista alguma coisa que proporcionalmente as torne iguais, ou pelo menos crie um instrumento que consiga igualar a valoração.

Cada ofício e profissão possui em si seu significado e sua importância para cada indivíduo e até mesmo socialmente. Um médico é tão importante quanto um carpinteiro ou sapateiro. No entanto, o trabalho de cada um deles possui uma utilidade diferente. Um médico restaura e preserva a saúde, um carpinteiro constrói casas e um sapateiro produz sapatos. O trabalho de cada um deles é diferente e possui uma valoração diferente e, para o convívio em sociedade, é necessário que eles troquem seus produtos entre si. Aristóteles indica a necessidade de igualar:

O arquiteto deve receber do sapateiro o produto deste e deve ele dar em troca a este o seu produto. Se, primeiro, se estabelece o igual por proporção e, em seguida, vem a ser o que é recíproco, passa a valer o que foi dito. Se não ocorre isso, não há o igual e tampouco as partes permanecem unidas, pois nada obsta a que o produto de um valha mais do que o de outro: logo, é preciso igualá-los. Isso vale também para os demais ofícios [...]. Com efeito, não se gera uma associação entre dois médicos, mas ente um médico e um agricultor e, em geral, entre pessoas distintas e não iguais — mas se deve igualá-las¹⁸⁸.

Assim, as transações existem não entre pares, mas sim entre pessoas que têm produtos diferentes a oferecer. Um médico tem o mesmo produto a oferecer que outro indivíduo que exerce a mesma profissão. Portanto um médico não intercambia com outro médico, e o mesmo se dá entre sapateiros, carpinteiros e assim com todas as demais profissões. Um sapateiro troca o fruto de seu trabalho com um arquiteto, com um médico, com qualquer um que seja diferente de um sapateiro. Os objetos de troca devem ser comensuráveis, devem ser passíveis de serem avaliados em relação a um outro objeto. Um sapato, feito por um sapateiro, devido à quantidade e à qualidade de material gasto e ao tempo que levou para ser feito, vale x . Uma casa construída por um arquiteto, devido à quantidade e à qualidade de material utilizado e ao tempo gasto, vale y . É necessário que algo iguale proporcionalmente esses dois valores, funcionando como um meio termo, que não valore em falta ou em excesso alguma coisa. Como já dissemos, tal coisa é o dinheiro, a moeda:

Por isso todas as coisas de que há troca devem ser comensuráveis. Donde surge a moeda e se torna de certo modo um meio termo, pois tudo mede, de sorte que também o excesso e a falta, quantos calçados se igualam a uma casa ou à comida. Portanto, isto precisamente que é o arquiteto em relação ao sapateiro,

¹⁸⁸ *Ética a Nicômaco*, V, 8, 1133a 10-18. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 109-111.

devem ser estes tantos sapatos aqui em relação a uma casa ou à comida. Se isto não ocorrer, não haverá troca nem associação; isso, porém, não ocorrerá, caso não forem iguais em algum sentido¹⁸⁹.

A moeda¹⁹⁰ é, assim, um meio termo que, por meio de certa proporção, torna iguais objetos ou produtos que podem ser comensuráveis. Aristóteles não destaca algum critério de valoração, mas, como já pontuamos, podemos colocar como critérios básicos, no caso de artefatos, o tempo que foi gasto e os materiais usados para a confecção. Ainda, podemos destacar a necessidade humana daquele objeto, como destaca Aquino:

Artefatos não são valorados de acordo com a dignidade de sua natureza, de outro modo um rato, um animal dotado de sentido, deveria ser de mais valor do que uma pérola, uma coisa sem vida. Mas eles são precificados de acordo com a necessidade do uso do homem¹⁹¹.

Assim, a valoração não é algo que alguma coisa já possua. Ela é dada de acordo com o homem, o que possibilita que um mesmo objeto, em situações distintas, tenha valores diferentes. Todavia, como falamos da relação da valoração monetária, deve haver uma convenção geral que precifique as coisas, de modo que os valores não podem ser dados arbitrariamente ou circunstancialmente, isto é, eles devem seguir alguma regra preestabelecida.

Dessa maneira, a moeda é o meio termo que possibilita a troca e a associação entre objetos e pessoas. O dinheiro, por meio da proporção, gera igualdade entre as coisas. A falta e o excesso acontecem quando a igualdade proporcional é quebrada, quando um objeto que deveria valer mais que outro vale menos ou quando um objeto que vale menos vale mais que o outro ao qual está equiparado.

Podemos indicar, desse modo, que a moeda é o meio termo entre as valorações erradas, havendo igualdade quando cada produto é valorado da maneira correta e não são precificados para mais ou para menos do que valem. Um valor não é justo ou injusto, mas

¹⁸⁹ *Ética a Nicômaco*, V, 8, 1133a 19-25. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 111.

¹⁹⁰ ‘Moeda’ é a tradução do termo grego *nomisma*, que por sua vez vem do termo *nomos*, que significa convenção.

¹⁹¹ “Deinde cum dicit: oportet enim etc., assignat rationem praedictae commensurationis, quae fit per numisma. Et dicit, quod ideo possunt omnia adaequari, quia omnia possunt commensurari per aliquid unum, ut dictum est; hoc autem unum, quod omnia mensurat secundum rei veritatem est indigentia, quae continet omnia commutabilia, in quantum scilicet omnia referuntur ad humanam indigentiam; non enim appetiantur res secundum dignitatem naturae ipsorum: alioquin unus mus, quod est animal sensibile, maioris pretii esset quam una margarita, quae est res inanimata: sed rebus pretia imponuntur, secundum quod homines indigente eis ad suum usum.” *C.N.E.* Book V Justice – Lecture XI – 981. THOMAS AQUINAS. *Commentary on the Nicomachean Ethics*.

quem o determina o é. Ao atribuir valor ao seu trabalho, seja ele qual for, um homem justo o fará de forma justa. O fruto de seu trabalho é valorado justamente, pois se baseia em um homem que visa àquilo que lhe é de direito e deseja somente isto, sem desejar ou escolher mais ou menos do que é seu.

A moeda implica, então, uma forma de justiça. Não da mesma forma que a justiça particular, pois esta diz respeito somente aos homens particulares, que são ditos justos ou injustos. A moeda é justiça no mesmo sentido em que as leis o são: é algo convencional estabelecido como ferramenta para facilitar a vida e as relações entre as pessoas.

Justiça como meio termo entre cometer e sofrer injustiça

Já havíamos apontado que a justiça é um meio termo para a injustiça. Esta última ocupa os dois extremos que fazem os vícios opostos. Por questões de interpretação, já havíamos indicado que o meio termo, o ato justo, está entre sofrer e cometer injustiça, contudo, ao falar da justiça em sentido particular, Aristóteles não havia apontado isso de maneira explícita. O que o Estagirita diz anteriormente é que a proporção é ferida, de modo que um ganha mais do que deveria e, por consequência, o outro perde uma porção do que deveria ter — considerando-se a devida proporção de cada parte que se relaciona. Em outras palavras, Aristóteles indicou em que sentido o ato justo é um meio termo. Cito o Estagirita:

Foi esclarecido, então, o que é o justo e o que é o injusto. Estando essas noções elucidadas, fica claro que a ação justa é um meio termo entre cometer uma injustiça e sofrer uma injustiça, pois um consiste em ter mais; o outro, ter menos. A justiça é uma mediedade, porém não do mesmo modo como as virtudes anteriores, mas porque concerne ao que é igual; a injustiça, aos extremos¹⁹².

Desse modo, nosso protagonista define a justiça como uma mediania entre o mesmo vício, injustiça, o que a distingue das outras virtudes morais. Contudo, como a justiça se relaciona diretamente com os atos, e não só com as paixões, os extremos também se relacionam com os atos. Assim, o extremo por falta corresponde a sofrer o ato

¹⁹² *Ética a Nicômaco*, V, 9, 1133b 30 – 1134a 1. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 115.

relativo à injustiça, enquanto o extremo por excesso corresponde a cometer o ato relativo à injustiça.

Cometer um ato de injustiça é pegar para si mais do que lhe é devido. Quando isso ocorre, uma das pessoas da relação vai ser privada de ter o que lhe é devido, sofrendo, assim, uma injustiça. A justiça é, desse modo, o igual: cada um da relação tem aquilo que lhe é direito. É o meio termo entre o muito e o pouco¹⁹³. Zingano indica que o fato de alguém sofrer uma injustiça não quer dizer que essa pessoa tenha um vício:

Uma pessoa que sofreu uma injustiça não é vista como uma alguém que tem um vício moral, mas alguém em quem se evidencia ou se reflete o vício moral de outra pessoa que estabeleceu relações de injustiça a seu respeito¹⁹⁴.

Alguém que sofre uma injustiça não possui, necessariamente, o vício da injustiça. Porém, devido ao fato de a justiça ser sempre uma relação com outrem, alguém possui tal vício e o exerce sobre outras pessoas. Sendo assim, quem comete uma injustiça pode ter o vício em si e é o agente da ação, enquanto quem sofre a injustiça é o paciente da ação. Desse modo, só é possível haver injustiça caso haja um agente causador desse vício e alguém para sofrê-lo.

O homem injusto é aquele que possui em si o estado referente ao vício da injustiça. A injustiça é, como indica Aristóteles:

“[...] <a injustiça> é a disposição em virtude da qual o homem injusto é dito realizar o que é injusto com base em uma escolha deliberada. O injusto consiste em um excesso e a falta do vantajoso ou do desvantajoso que viole o proporcional. Por isso, a injustiça é excesso e falta, porque é produtora de excesso e falta [...]”¹⁹⁵.

Assim, a injustiça é um estado que dispõe o homem a violar a relação proporcional mediante uma escolha deliberada, produzindo o excesso e a falta — o excesso para quem a comete e a falta para quem a sofre. Um homem injusto toma mais do que é vantajoso para si, privando outrem de uma parcela igual, ou ele toma menos do que é desvantajoso para si e deixa o outro sofrer com uma maior parcela de um mal que não lhe era devido. Também, podemos analisar, pela citação acima, que quem comete os atos injustos o faz mediante a escolha. Isso significa que o homem injusto tem em si o desejo ruim, delibera

¹⁹³ Cf. Book V Justice – Lecture X – 992. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. THOMAS AQUINAS.

¹⁹⁴ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 216.

¹⁹⁵ *Ética a Nicômaco*, V, 9, 1134a 7-9. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 115.

sobre os meios de alcançá-lo, escolhe o melhor entre eles e, por fim, age injustamente. Desse modo, o injusto é passível de ser responsabilizado moralmente pelos seus atos.

O ato injusto

Finalizamos o estudo da natureza da justiça como virtude completa e como virtude moral especial. A partir deste ponto, trataremos da justiça como problemáticas particulares as quais Aristóteles levanta, dando uma solução ou não. Zingano indica que, desse ponto em diante, no livro V da *Ética a Nicômaco*, pode haver um possível desconforto na leitura¹⁹⁶, pois o Estagirita, aparentemente, não segue mais um rigor estrutural ou claramente sequencial.

De início, Aristóteles propõe uma discussão acerca da relação entre cometer injustiça e ser uma pessoa injusta. Cito o Estagirita:

Visto que é possível cometer uma injustiça sem ainda ser injusto, quais atos injustos acarretam que quem os comete é injusto quanto a dada injustiça, por exemplo: um ladrão, um adúltero, ou um assaltante? Ou não haverá nenhuma diferença nessa perspectiva? De fato, a pessoa teria relações com uma mulher, sabendo com quem, mas a ação não tem princípio por causa da escolha deliberada e sim por um rompante (πάθος). A pessoa, então, comete um ato injusto, mas não é uma pessoa injusta. Por exemplo, não é ladrão, mas roubou, tampouco é adúltero, mas cometeu adultério, e similarmente nos outros casos.¹⁹⁷

Assim, é possível cometer uma injustiça sem ser, necessariamente, uma pessoa que possui o vício da injustiça. Aristóteles propõe que é possível cometer um ato de injustiça sem ser uma pessoa injusta. Contudo, o Estagirita não se aprofunda nesse tema nem dá exemplos de casos particulares que corroborem sua teoria. Ele se limita a informar que é uma pessoa, não é um ladrão, mas pode roubar; ou não é um adúltero, mas pode cometer adultério. Uma possível justificativa seria a conduta partir não de uma escolha deliberada, mas de um ato não pensado, nem recorrente. Desse modo, desejar o objeto, que se tornará o ato de injustiça, não faz uma pessoa injusta, pois não partiu do estado

¹⁹⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 220-221.

¹⁹⁷ *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1134a 16-23. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 117.

correspondente à injustiça. Ainda, não é um ato involuntário, pois o agente não é ignorante da situação¹⁹⁸.

Aristóteles já havia indicado — e apontamos isso no capítulo anterior —, no livro III da *Ética a Nicômaco*, que a virtude é mais próxima da escolha do que do ato em si. Tendo em mente que uma virtude e um vício são desenvolvidos dos mesmos modos e possuem os mesmos processos para chegar ao ato, pois os dois são estados, o vício, então, também é mais próximo da escolha do que do ato em si, o que justifica a afirmação de Aristóteles de que é possível cometer injustiça sem ser injusto. No entanto, parece ser sensato afirmar que, mesmo que a pessoa não tenha realizado uma escolha deliberada, ela ainda cometeu um ato de injustiça e deve ser responsabilizada por isso.

Desse modo, podemos colocar que uma pessoa pode cometer ato de injustiça sem ser uma pessoa injusta. Para isso, basta que a ação não parta de um estado em que, por consequência, o ato teria acontecido por meio de uma escolha deliberada. Assim, um ato que é feito em rompante, por impulso, é um ato injusto, mas pode não partir de uma pessoa injusta. O fator determinante acerca da questão levantada por Aristóteles não é o ato em si — uma vez que este é indiscutivelmente um ato de injustiça —, mas sim a natureza do agente que o pratica.

Há, assim, uma distinção entre o ato injusto e a pessoa injusta. Como dissemos, e é importante frisar, qualquer pessoa pode cometer um ato injusto, o que pressupõe haver voluntariedade, e não ser uma pessoa injusta. Já o homem injusto é aquele que possui o estado de injustiça. O mesmo ocorre com o ato justo e com o homem justo: qualquer homem pode cometer um ato justo, mas só é justo aquele que possui em si a justiça. Isso fica mais claro ao recordarmos do livro II da *Ética a Nicômaco*, e que tratamos no primeiro capítulo. Não há diferença no ato exteriorizado. A diferença está situada na natureza do agente.

¹⁹⁸ Cf. Book V Justice – Lecture XI – 1001. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. THOMAS AQUINAS.

Justiça política

A justiça política é de dois modos, um natural e um legal. A justiça política natural é assim pois conserva-se em todos os lugares e não depende de opiniões. Já a justiça política legal é preestabelecida e somente é válida após ser posta em funcionamento.

Aristóteles afirma:

Do justo político, um é o natural; o outro, o legal. É natural o que conserva a mesma qualidade em todos os lugares e não depende de se opinar que sim ou que não ao passo que o legal é o justo que, no início, pouco importa ser assim ou de outro modo, mas, quando são estabelecidas, importa¹⁹⁹.

Uma primeira distinção entre os tipos de justiça política é estabelecida pelo Estagirita. Enquanto a natural não carece de opinião — seja ela favorável ou não —, a legal necessita de que se opine favoravelmente a ela para que adquira valor.

Aristóteles indica que tanto a justiça política natural quanto a legal são mutáveis, ou seja, as duas são passíveis de serem mudadas. O fator que distingue as duas formas de justiça política é a convenção e a conveniência.

Tomás de Aquino, em seu comentário à *Ética a Nicômaco*, afirma que a justiça natural é de dois modos: aquilo que naturalmente induz ao bem e previne o mal e aquilo que não surge da suposição humana, mas da natureza. Citamos o Aquinate:

[...] ele (Aristóteles) explica a justiça natural de dois modos: o primeiro de acordo com o seu efeito ou capacidade, dizendo que essa justiça é natural que em todos os lugares possuem a mesma força e mesmo poder para induzir o bem e prevenir o mal. [...] Noutro modo ele explica essa justiça de acordo com sua causa, quando ele diz que a justiça natural não consiste em aquilo que aparenta ou não aparenta ser, isto é, ela não surge da conjectura humana, mas da natureza²⁰⁰.

¹⁹⁹ *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1134b 19-21. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 121.

²⁰⁰ “Deinde cum dicit: naturale quidem etc., manifestat membra divisionis praemissae. Et primo manifestat iustum naturale dupliciter. Uno modo secundum effectum vel virtutem, dicens quod iustum naturale est quod habet ubique eandem potentiam, id est virtutem, ad inducendum ad bonum et ad arcendum a malo. Quod quidem contingit eo quod natura, quae est causa huius iusti, eadem est ubique apud omnes, iustum vero quod est ex positione alicuius civitatis vel principis apud illos tantum est virtuosum, qui subduntur iurisdictioni illius civitatis vel principis. Alio modo manifestat hoc iustum secundum causam, cum dicit, quod iustum naturale non consistit in videri vel non videri, id est non oritur ex aliqua opinione humana, sed ex natura. Sicut enim in speculativis sunt quaedam naturaliter cognita, ut principia indemonstrabilia et quae sunt propinqua his; quaedam vero studio hominum adinventata, ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita quasi indemonstrabilia principia et propinqua his, ut malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non esse furandum et similia, alia vero sunt per industriam hominum excogitata, quae dicuntur hic iusta legalia.” Book V Justice – Lecture XII – 1018. THOMAS AQUINAS. *Commentary on the Nicomachean Ethics*.

Desse modo, na interpretação de Tomás de Aquino, a justiça política natural é uma relação de causa e efeito: a causa dessa justiça é a natureza, não parte da opinião humana sobre ela, e seu efeito é guiar ao bem e evitar aquilo que seja mal.

Zingano faz um apontamento que leva à mesma interpretação: “[...] o justo natural preserva sua qualidade em todos os lugares, a saber, o visar o bem comum, e isso não depende de que se opine favoravelmente ou contra ele [...]”²⁰¹. Assim, a justiça natural não depende da opinião humana, visto que ela parte da própria natureza. Porém, a natureza humana é de dois modos: aquela que é comum a todos os animais e aquela que é comum somente ao homem, que é a razão²⁰². Logo, ela não é por convenção ou por conveniência, partindo da própria natureza, o que não a impede de ser modificada.

Já para a instauração da justiça política legal, é necessário que haja uma convenção, porque ela é não natural, ou seja, ela é criada pelos homens. Assim, podemos falar que essa justiça, em oposição à natural, é sintética. É necessário que se tenha uma prévia discussão acerca dela, só para que, assim, ela venha a ser criada. Podemos usar como exemplos as leis de uma cidade, que não existem por natureza. Consideremos que uma lei é bem elaborada e que faz jus à sua função. Essa lei é criada por um legislador com o intuito de servir a um propósito específico em um tempo específico. Assim, ela é conveniente àquele momento e lugar. Aristóteles faz uma analogia entre aquilo que é justo legal e as unidades de medidas. O Estagirita afirma que tais conceitos são similares²⁰³, no sentido em que há unidades de medidas diferentes para diferentes lugares, do mesmo modo que há leis diferentes para governos diferentes.

A justiça legal se origina da justiça natural. Tomás de Aquino afirma:

[...] nós devemos levar em consideração que justiça legal ou positiva sempre tem sua origem na justiça natural [...] alguma coisa pode se originar a partir da justiça natural depois de um tipo de determinação, e assim toda justiça positiva ou legal surge da justiça natural. Por exemplo, que um ladrão seja punido é justiça natural, mas que ele seja punido por tal tipo de penalidade é justiça legal²⁰⁴.

²⁰¹ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça. Op. cit.* 2017, p. 237.

²⁰² Cf. Book V Justice – Lecture XII – 1019. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. TOMAS AQUINAS.

²⁰³ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1135a 1.

²⁰⁴ “Est autem hic considerandum, quod iustum legale sive positivum oritur semper a naturali, ut Tullius dicit in sua rhetorica. Dupliciter tamen aliquid potest oriri a iure naturali. Uno modo sicut conclusio ex principiis; et sic ius positivum vel legale non potest oriri a iure naturali; praemissis enim existentibus, necesse est conclusionem esse; sed cum iustum naturale sit semper et ubique, ut dictum est, hoc non competit iusto legali vel positivo. Et ideo necesse est quod quicquid ex iusto naturali sequitur, quasi conclusio, sit iustum naturale; sicut ex hoc quod est nulli esse iniuste nocendum, sequitur non esse

Desse modo, toda a justiça legal tem suas bases estabelecidas pela justiça natural. Antes de devir uma lei, ela fazia parte somente da justiça natural. Como o exemplo dado por Aquino indica, um ladrão ser punido pelo seu crime é algo que pertence à justiça natural, mas o modo pelo qual a penalidade acontece faz parte da justiça legal. Assim, podemos afirmar que a justiça legal segue a justiça natural.

O voluntário no ato justo e injusto

Aristóteles aborda a relação do ato voluntário e do realizar um ato de justiça e de injustiça. Ele resgata o que já havia desenvolvido no livro III da *Ética a Nicômaco*, em relação à voluntariedade e involuntariedade. Podemos abordar esse ponto como uma noção de responsabilidade que o agente possui sobre os atos que são referentes à justiça particular. É importante indicar que Aristóteles, no livro V da obra citada, não faz uso explícito da noção de atos mistos, aqueles que são voluntários e involuntários, embora se aproximem mais dos atos voluntários e sejam de responsabilidade do agente²⁰⁵.

Aristóteles indica outra importante distinção ao tratar do ato de injustiça, o delito²⁰⁶ e o injusto. O Estagirita indica: “O delito e o injusto, bem como o ato justo e o justo são distintos”²⁰⁷. O homem que comete delito é diferente do homem que é injusto. O injusto é aquela pessoa que possui em si o estado de injustiça, o que o faz cometer atos de injustiça e visar à injustiça, mas não necessariamente o leva a cometer algo que seja ilegal. Já o delito é, como veremos, cometer um ato que seja contrário à lei ou até mesmo uma ação moral, sem que o agente seja, de fato, uma pessoa injusta. É uma distinção entre um ato de injustiça ilegal e um ato de injustiça moral. Análise similar se aplica ao ato justo e ao justo. Um ato justo pode partir de alguém que age com justiça, possui tal estado,

furandum, quod item ad ius naturale pertinet. Alio modo oritur aliquid ex iusto naturali per modum determinationis; et sic omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur. Sicut furem esse puniendum est iustum naturale, sed quod sit etiam puniendum tali vel tali poena, hoc est lege positum.” Book V Justice – Lecture XII – 1023. THOMAS AQUINAS. *Commentary on the Nicomachean Ethics*.

²⁰⁵ CAMPOS, A. S. “Responsibility and justice in Aristotle’s non-voluntary and mixed actions”. In: *Jornal of Ancient Philosophy*. Vol. 7. N. 2. São Paulo, 2013. p. 116.

²⁰⁶ O tradutor optou por traduzir τὸ ἀδίκημα por ‘delito’. Contudo, pode ser traduzido também como ‘ato injusto’. C.f. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 246.

²⁰⁷ *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1135a 9-10. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 123.

e, também, pode partir de alguém que não possua a virtude de justiça, como já apontamos anteriormente. Aristóteles retoma de modo direto as noções de voluntário e involuntário:

“Delito (τὸ ἀδίκημα) e ato justo são definidos pelo voluntário e involuntário, pois, quando o ato é voluntário, é censurado e é então, simultaneamente, um delito, de sorte que haverá algo injusto, mas ainda não um delito, a menos que o voluntário esteja adicionalmente presente”²⁰⁸.

Aristóteles define que cometer um ato injusto e praticar um ato justo são ações que concernem à voluntariedade, enquanto quem age involuntariamente não faz atos relativos à injustiça ou à justiça, a não ser de modo acidental. O mesmo ocorre com relação ao delito, que só pode ocorrer voluntariamente. Alguém só pode ser responsabilizado pelos seus atos se agir voluntariamente. Contudo, os atos justos realizados por alguém que possui a virtude não se diferenciam, exteriormente, dos atos justos que alguém pratica involuntariamente. E, desse mesmo modo, em relação aos atos injustos.

Aristóteles estabelece uma condição de realização do ato que modifica a natureza deste, que é a cláusula “por acidente”. Um ato é feito por acidente quando o agente age involuntariamente e por medo. Isso ocorre tanto para o ato justo quanto para o injusto. A afirmação de Aristóteles parece retirar a voluntariedade do agente e a responsabilidade pelo ato, pois ele agiu por acidente. Observemos a explanação e o exemplo dado pelo Estagirita:

A cláusula *por acidente* se aplica de modo similar para os atos injustos e para os justos. Com efeito, se alguém devolvesse involuntariamente e por medo o que lhe foi dado em depósito, não se deve dizer que esta pessoa fez um ato justo nem que age com justiça, a não ser por acidente. De modo similar, deve-se dizer que comete injustiça e pratica um ato injusto por acidente quem é forçado e involuntariamente não devolve o depósito²⁰⁹.

Parece haver uma inconsistência na teoria de Aristóteles. Nosso protagonista indica que uma pessoa que devolve involuntariamente um depósito não age com justiça ou com injustiça, a não ser de modo acidental. Isso, podemos conjecturar, não é passível de responsabilidade moral. Esse ponto está em consonância com o que o Estagirita indica sobre o voluntário e o involuntário no livro III da *Ética a Nicômaco* e complementa as

²⁰⁸ *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1135a 20-23. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 123.

²⁰⁹ *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1135b 2-8. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 125.

noções trabalhadas em tal livro, ao afirmar que alguém pode agir de maneira acidental e simular uma ação virtuosa ou viciosa. Contudo, ao afirmar que agir por medo leva ao mesmo resultado, Aristóteles parece não considerar o que ele examinou como atos mistos, também no livro III.

Um agente com medo não age involuntariamente. Se tivermos por base o que foi explicado e exemplificado quando o Estagirita tratava sobre a voluntariedade, uma pessoa com medo pode não agir com deliberação e escolha, mas por um rompante. Como, também, o agente pode estar sendo influenciado externamente, mas não estar impedido fisicamente, de modo que o princípio de movimento ainda se encontra nele, ou seja, realizar ou não a ação depende dele, mesmo com o fator externo, pois este não é limitante. Assim, tal ato seria qualificado como uma ação mista. Isso implica que o agente é responsável pelo ato e pelo que dele resulta. Assim, o agente age não por acidente, mas de maneira voluntária, indicando uma inconsistência entre os livros III e V da *Ética a Nicômaco*.

Danos nas associações

Aristóteles destaca três tipos de danos que surgem nas transações entre associações — eles são causados por ignorância, contra toda expectativa e sendo um delito²¹⁰. De acordo com Aquino, os danos são, respectivamente: por ignorância e involuntário; voluntário e sem escolha; e, por fim, voluntário e com escolha²¹¹.

O primeiro tipo de dano que Aristóteles apresenta é o causado com ignorância. A noção de ignorância é apresentada no livro III da *Ética a Nicômaco*, segundo a qual o agente pode causar algo injusto sem uma ação injusta. Isso, porque ele desconhece um fator importante na circunstância, fator esse que ele não pode não ter considerado ou não ter sabido de antemão. Aristóteles indica:

[...] os (danos) que são causados com ignorância são erros, quando quem age não considerou em quem, nem o que, nem com o quê, nem com vistas a que age, pois acreditava não atingir, ou não com isto, ou não esta pessoa, ou não em vista disto, porém a ação ocorreu não em vista de que acreditava. Por exemplo: agiu não para ferir, mas para beliscar, ou não esta pessoa, ou não com isso. Quando o dano ocorre contra toda a expectativa, é um infortúnio; quando

²¹⁰ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1135b 12.

²¹¹ Cf. Book V Justice – Lecture XIII – 1041. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. THOMAS AQUINAS.

não é contra toda expectativa, mas não tem maldade, é um erro (a pessoa erra quando o princípio da causa está no agente, mas é infortunada quando o princípio é exterior [...])²¹².

Assim, o dano causado com ignorância é involuntário e pode ser um erro ou um infortúnio. O agente erra quando ignora ao menos uma das circunstâncias em que a ação ocorre, mesmo ocorrendo dentro de todas as expectativas²¹³. É um infortúnio quando o princípio da ação não está no autor desta, de modo que a ação ocorre contra todas as expectativas. O autor do ato, seja por erro ou infortúnio, age com ignorância e, por isso, tal ato é involuntário e não passível de responsabilidade. Com isso, a distinção entre o erro e o infortúnio reside na expectativa. Caso se cumpra a expectativa, mas o agente ignora um dos fatores das circunstâncias e, por isso, causa um dano, é um erro. Caso não se cumpra a expectativa, por um fato externo que o agente ignora, é um infortúnio.

O segundo tipo de dano é um delito que ocorreu por falta de prévia deliberação e escolha. Dessa maneira, é um ato voluntário sem o processo da escolha. Aristóteles indica que tudo aquilo que ocorre por ardor ou motivado pelas emoções e que causa algum dano são injustiças, delitos²¹⁴: “Com efeito, quando agredimos e cometemos erros com respeito a elas (emoções), cometemos injustiça, e acontecem delitos, contudo ainda não somos por causa deles injustos nem malévolos, pois o dano não ocorreu por maldade [...]”²¹⁵. Assim, o delito que, embora causado de modo voluntário, não parte de uma escolha deliberada é uma ação injusta que pode não partir de uma pessoa injusta. Tal dano é causado de modo voluntário, mas não parte de um estado.

O terceiro tipo de dano é, também, um delito. Contudo, há o acréscimo de que foi realizado sob prévia deliberação. Assim, o agente, além de cometer um delito é, também, um homem injusto. Aristóteles indica: “[...] quando ocorre (o delito) por escolha deliberada, é-se injusto e mau”²¹⁶. Logo, se o delito parte de uma escolha deliberada, o agente é não somente o autor de um ato injusto, como também, um homem injusto e mau.

Os tipos de danos retomam o que Aristóteles havia discutido acerca dos atos injustos. Uns deles partem de pessoas que não são injustas, mas, por um rompante, cometem injustiça, e outros partem de homens injustos. No caso, quando tratamos desse

²¹² *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1135b 12-20. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 125-127.

²¹³ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. p. 253.

²¹⁴ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1135b 20-22.

²¹⁵ *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1135b 22-25. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 127.

²¹⁶ *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1135b 25. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 127.

ponto da *Ética a Nicômaco*, o ato se referia a ações injustas em um sentido moral. Ao abordarmos os danos causados em associações, é um aspecto jurídico. Os dois tipos de atos injustos são similares.

Assim, os atos injustos causados em associações não estão em discussão — eles são atos injustos. O que está em voga é de quem partiu o ato, a natureza do homem que age. No caso do primeiro dano, que é causado com ignorância, o ato é involuntário, o que implica que o agente não é responsabilizado pelo ato. Já nos casos seguintes, delitos, os agentes são passíveis de serem responsabilizados, já que a ação é voluntária. Mesmo o homem agindo voluntariamente, a escolha deliberada é um fator importante, pois ela expõe a natureza do agente. Caso o delito parta de uma ação premeditada, deliberação e escolha, o agente possui uma natureza injusta, ou seja, ele é um homem injusto. Já o agente que pratica um delito sem prévia deliberação comete um delito, mas pode não ser uma pessoa injusta.

Uma pessoa é capaz de realizar um ato de injustiça, seja ele moral ou jurídico, sem ser injusta. Isso pode ocorrer por um rompante ou por ignorância. Entretanto, age com injustiça, quem o faz de maneira deliberada. O mesmo segue com o ato justo. Uma pessoa que não é justa é capaz de fazer atos justos. Contudo, pessoa é considerada justa somente quando faz atos justos por deliberação, como indica Aristóteles: “[...] é justo quando age com justiça ao ter escolhido por deliberação; mas age com justiça se somente age voluntariamente”²¹⁷. Assim, uma pessoa que não possua o estado de justiça é capaz de performar atos justos, mas esses atos não partem de uma disposição firme e praticamente imutável, ou seja não é agir com justiça. Em outras palavras, uma pessoa é capaz de agir de maneira errada não sabendo que está errando ou, até mesmo, não querendo agir, mas só é capaz de agir certo quando ela sabe o que é certo e deseja o certo.

Por fim, acerca dos atos injustos, Aristóteles indica quais deles são perdoáveis e quais não o são. Aqueles que se cometem com ignorância são perdoáveis²¹⁸, porém o Estagirita não aborda os atos em que um homem é ignorante de algo que deveria saber. Podemos presumir, em consonância com o livro III da *Ética a Nicômaco*, que tais atos de ignorância não são perdoáveis. Os atos que não são perdoáveis são: “[...] aqueles que erramos não por ignorância, mas em estado de ignorância por causa de uma emoção que

²¹⁷ *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1136a 4-5. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 127.

²¹⁸ *Cf. Ética a Nicômaco*, V, 10, 1136a 7-8.

não é natural nem humana, não são perdoáveis”²¹⁹. Aristóteles não apresenta exemplos para os atos não perdoáveis, mas Brown sugere que uma ignorância não natural nem humana possa ser a embriaguez²²⁰. No caso, essa é uma ignorância na qual o homem se coloca ao consumir bebida alcoólica, o que pode o levar a uma ignorância não natural. Aristóteles também não indica se aqueles que agem por ignorância devido a uma causa emocional natural e humana são perdoáveis ou não perdoáveis. Zingano afirma que é presumível que, em tais casos, os atos sejam perdoáveis²²¹.

Logo, podemos afirmar que Aristóteles estabelece uma noção de responsabilidade nos atos injustos. Naqueles que são perdoáveis por serem realizados com ignorância, o que podemos supor é que a responsabilidade do agente é removida. Outros são perdoáveis por partirem de uma ignorância gerada por uma afecção natural, que, de algum modo, faz o agente ignorar algo. Supomos que esses sejam os casos em relação a um ato injusto ou um delito que tenha sido realizado de rompante por um homem que não é injusto. Contudo, por ser um ato voluntário, o agente é responsabilizado e, então, perdoado. Por fim, há os atos não perdoáveis, que são os que se induzem a uma certa ignorância não natural e aqueles que são realizados por deliberação e partem de um agente vicioso. Esses atos são voluntários e o agente é responsável por eles. Tais atos não são perdoáveis.

Sofrer injustiça e receber justiça

Já havíamos apresentado a distinção que Aristóteles faz entre cometer e sofrer uma injustiça e como a justiça é o meio termo entre esses atos. É necessário que existam na relação mais de duas pessoas, seja para haver injustiça ou justiça. Na injustiça é necessário que um cometa o ato de injustiça e outra pessoa sofra injustiça. Na justiça é preciso que um homem faça um ato relativo de justiça e outro receba tal ato. Aristóteles levanta o questionamento do sofrer uma injustiça como algo voluntário. Colocamos assim: é possível sofrer voluntariamente uma injustiça?

²¹⁹ *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1136a 8-9. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 129.

²²⁰ *C.f.* ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics*. p. 234.

²²¹ *C.f.* ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 256.

Há uma relação entre os termos “voluntário/involuntário” e “cometer/sofrer”, Aquino indica que eles se relacionam²²². O termo voluntário é o agente enquanto o involuntário, o paciente. O mesmo ocorre com o cometer e o sofrer, os quais são, respectivamente, agente e paciente. Assim, cometer é voluntário e sofrer é involuntário, no que diz respeito à injustiça. Quando nos referimos à justiça, o termo “cometer” parece não ser adequado, pois nesse contexto indica algo negativo, ruim. Por isso, nos referimos ao agente da justiça como alguém que a pratica e ao paciente, como alguém que a recebe. Aristóteles afirma, sobre a relação entre os termos “voluntário/involuntário” e “cometer/sofrer”:

[...] todo o agir com justiça é voluntário, de sorte que é plausível oporem-se similarmente nos dois casos, o sofrer injustiça e o receber justiça com ser voluntário ou ser involuntário. Porém, por certo pareceria bizarro quanto ao receber justiça, se todo ele fosse voluntário, pois algumas pessoas recebem justiça não voluntariamente²²³.

Aristóteles não explica ou exemplifica em que sentido uma pessoa recebe um ato de justiça de modo voluntário, só se limita a indicar que algumas pessoas não a recebem assim. Isso parece ir contra a oposição estabelecida entre cometer/praticar e sofrer/receber.

Fazer um ato justo ou injusto é sempre voluntário. Um ato justo só pode ser performado por uma pessoa justa, mas um ato injusto pode ser realizado por qualquer pessoa. Já um ato de injustiça só pode ser realizado por uma pessoa injusta, ou seja, por aquela que realiza o ato injusto de modo deliberado. Quando uma pessoa age justamente, é necessário outrem para receber o ato de justiça. De modo similar, quando alguém comete um ato injusto ou uma injustiça, é necessário que haja outra pessoa para sofrer tal ato.

Todos os atos justos, injustos ou de injustiça são voluntários. Um homem só os pratica voluntariamente.

[...] não é a mesma coisa cometer atos injustos e cometer injustiça, nem sofrer atos injustos e sofrer injustiça, e igualmente agir com justiça e receber justiça:

²²² Cf. Book V Justice – Lecture XIV – 1053. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. TOMAS AQUINAS.

²²³ *Ética a Nicômaco*, V, 11, 1136a 19-23. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 129.

é impossível, pois, sofrer injustiça sem que alguém cometa injustiça ou receber justiça sem que alguém aja com justiça²²⁴.

Aristóteles, então, destaca a distinção entre cometer e sofrer atos de injustiça e atos injustos. Como já indicamos, a diferença está no estado do agente. Caso ele possua o vício injustiça, o ato é cometer uma injustiça e, conseqüentemente, o paciente da ação sofre uma injustiça. Ainda, o Estagirita destaca a necessidade de haver um agente para cometer o ato e outra pessoa para padecer desse ato.

Aristóteles define o cometer injustiça como cometer voluntariamente um dano a alguém. Contudo, não é um dano perdoável, visto que é o cometer um delito de forma deliberada, visando e sabendo a quem, com o que e como o causa²²⁵.

Aristóteles inclui o homem incontinente, acrático, na equação da voluntariedade do sofrer injustiça. Dessa forma, um homem incontinente não é necessariamente um homem vicioso, mas alguém que obedece a seus desejos, ou seja, ele não delibera acerca dos meios, ele deixa o elemento irracional de sua alma guiar a razão. Aristóteles indica: “[...] o acrático causa voluntariamente dano a si mesmo [...]”²²⁶. No entanto, não é o mesmo dano que um homem injusto causa a outra pessoa. Apesar de o dano ser voluntário, ele não é realizado deliberadamente, já que o incontinente pode ignorar alguma coisa que deveria saber ou simplesmente agir de rompante. O Estagirita completa:

Uma pessoa, então, sofre voluntariamente dano e padece atos injustos, porém ninguém sofre injustiça voluntariamente, pois ninguém o quer, tampouco o acrático, mas age contra seu querer, pois ninguém quer o que não considera bom, o acrático não faz as coisas que considera que deve fazer. Quem dá seus próprios bens, como Homero diz que Glauco deu a Diomedes “peças de ouro por peças de bronze, cem bois por nove bois”, não sofre injustiça, pois está em seu poder o dar, ao passo que o sofrer injustiça não está em seu poder, mas requer que esteja presente quem comente injustiça. Sobre sofrer injustiça, é evidente que não é voluntário²²⁷.

Aristóteles já havia indicado, no livro III da *Ética a Nicômaco*, que ninguém deseja o mal para si, que todas as pessoas desejam sempre aquilo que elas acham que é o melhor e o bem. Mesmo que alguém esteja enganado sobre o que é melhor para si e o que é o bem, ele não deseja menos do que acha que merece nem o mal. Assim, torna-se

²²⁴ *Ética a Nicômaco*, V, 11, 1136a 26-32. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 131.

²²⁵ *Cf. Ética a Nicômaco*, V, 11, 1135b 33-34.

²²⁶ *Ética a Nicômaco*, V, 11, 1136a 34. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 131.

²²⁷ *Ética a Nicômaco*, V, 11, 1136b 5-14. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 131.

impossível sofrer voluntariamente uma injustiça, já que tal pessoa saberia que iria receber menos que merece e iria receber certo ato vil.

Aristóteles aborda o cometer e o sofrer justiça em casos da justiça em seu sentido particular, na justiça distributiva. Ele indica quais partes da relação cometem e quais sofrem a ação injusta.

A questão se inicia com a justiça distributiva, questionando se quem recebe mais do que deveria é injusto e se quem recebe menos também o é. Assim, no caso de quem distribui desigualmente de modo voluntário e deliberado é injusto. Contudo, quem recebe por algum motivo mais do que deveria, não é injusto, pois o princípio da ação não partiu dele, visto que pessoa que recebeu somente sofreu a ação. Aristóteles indica:

É evidente que quem distribui (errado de modo deliberado) comete injustiça, mas nem sempre também quem recebe mais, pois não comete injustiça aquela pessoa para quem se dá o ato injusto, mas a quem é o caso de fazer isso voluntariamente; este é de onde parte o princípio da ação, o qual está em quem distribui e não em quem recebe²²⁸.

Podemos questionar: caso a pessoa que recebe o faça voluntariamente, sabendo que aquilo está errado, ela ainda sofre a injustiça ou a pratica? Esse raciocínio tem como base que ela vai receber erroneamente algo que será mais vantajoso a ela. Podemos argumentar que o princípio de receber ou não reside na pessoa, já que ela sabe que o distribuir está errado. Com isso, ela se torna agente da situação e, caso ela escolha receber, torna-se uma pessoa injusta.

²²⁸ *Ética a Nicômaco*, V, 12, 1136b 26-30. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 133.

Equidade (ἐπιεικῆς)

A equidade é uma diretiva geral para a justiça²²⁹ e o equitativo é o homem que faz uso dessa diretiva, de modo que tal homem é justo. Contudo, nem todo homem justo é equitativo. Assim, a equidade é justiça, do mesmo modo que o equitativo é justo. Porém, a equidade é superior à justiça e, por consequência, o equitativo é superior ao justo. Aristóteles indica que elas não são o mesmo, mas, também, não se distinguem em gênero²³⁰. O equitativo é, como já indicamos, o justo, mas ele não é somente o justo que atua de acordo com a lei; ele é uma retificação da lei. Assim aponta o Estagirita:

[...] o equitativo é justo, sendo melhor do que o justo de um certo tipo, e é melhor do que o justo não como sendo um outro gênero. Por conseguinte, justo e equitativo são o mesmo e, ambos sendo virtuosos, o equitativo é superior. O que gera a aporia é que o equitativo é o justo com amparo na lei. A causa disso é que toda lei é universal; porém, a respeito de algumas coisas, não é possível exprimir-se corretamente de em termos universais. Então, naquelas coisas nas quais é necessário falar de modo universal, mas não é possível fazer isso de modo correto, a lei abrange o que vale na maior parte das vezes, não ignorando o erro cometido²³¹.

O equitativo se distingue do justo não em ser diferente dele, mas em não se apoiar somente nas leis. O que o homem equitativo faz é justamente aquilo de que tratamos em relação à realização ou não de uma lei. Uma lei é um universal, ou seja, ela não é um aspecto que generaliza e que cria exceções — não há exceções para as legalidades. Zingano indica que a equidade atua onde a universalização da lei fracassa:

O que ocorre é que, naqueles casos em que a universalização fracassa, é preciso reconsiderar a lei em termos equitativos; não se trata de apensar circunstâncias ou exceções no intuito de reescrever a lei, mas de a interpretar segundo a intenção do legislador, levando em conta a natureza indeterminada das ações²³².

Desse modo, o agente equitativo, justo, interpreta a lei. E podemos inferir — e já colocamos em voga tal ponto — que obedecer a uma lei é um ato misto. A lei é universal, no entanto lida com a natureza humana, com o homem, cujas ações não são guiadas por uma regra universal e objetiva, mas são orientadas por uma série de fatores que se

²²⁹ Cf. Book V Justice – Lecture XVI – 1078. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. TOMAS AQUINAS.

²³⁰ Cf. *Ética a Nicômaco*, V, 14, 1137a 32-34.

²³¹ *Ética a Nicômaco*, V, 14, 1137b 7-18. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 133.

²³² Cf. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. *Op. cit.* 2017, p. 270.

modificam de pessoa para pessoa e são completamente circunstanciais. A lei é universal, mas o homem e as situações são contingentes. Aristóteles destaca o equitativo como um justo que delibera acerca das leis e não as segue literalmente:

[...] é, pois, equânime quem escolhe por deliberação e põe em prática coisas desse tipo e quem não esmiúça a justiça nos mínimos detalhes, no sentido errado, mas é propenso a ceder, embora tenha a lei como salvaguarda, e esta disposição é a equidade, que é a justiça de certo tipo e não uma disposição distinta²³³.

Percebemos essa distinção realizada por Aristóteles como algo estranho, pois não nos parece possível haver um justo que não seja equitativo. Nossa interpretação nos leva a crer que o justo que o Estagirita descreve é sempre o equitativo. No livro III, como também no livro V, da *Ética a Nicômaco*, o Estagirita indica e frisa que a deliberação acerca dos meios e a escolha do melhor deles são o único modo de agir com virtude e, conseqüentemente, o único modo de agir com justiça. Assim, quando se trata da justiça legal e das leis, o homem justo não as segue cegamente, isto é, ele não tem as leis como uma imposição, mas sim como um possível direcionamento que deve ser levado em consideração enquanto se delibera acerca da ação. Se uma pessoa justa realiza uma lei que é ruim, só porque é a lei, ela não é uma pessoa virtuosa, já que isso se assemelha mais a um homem que não delibera. E, caso não se delibere e escolha, tal homem não tem como ser qualificado como justo, pelo contrário, ele seria injusto pois escolheu seguir aquilo que ele sabe que é ruim.

Assim, afirmar que um homem equitativo é diferente de um homem justo é errado, já que tais homens vão sempre realizar o mesmo processo de considerar realizar ou não uma lei. E, caso se insista na distinção, chamar um homem de equitativo ou de justo seria a mesma coisa: tais homens são iguais. O equitativo não é melhor do que o justo, uma vez que o justo é, necessariamente, alguém equitativo, pois ele sempre irá deliberar e escolher realizar ou não uma lei, que, como dissemos, é uma ação mista e, por isso, passível de ser responsabilizada.

²³³ *Ética a Nicômaco*, V, 14, 1137b 32 – 1138a 3. ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. Op. cit. 2017, p. 139

Conclusão

Aristóteles define a justiça como uma virtude moral especial. Ela possui certas características que a fazem ser uma virtude moral. Contudo, ela apresenta peculiaridades em sua natureza que a distingue dos outros estados morais. Por isso, fez-se necessário uma exposição do que são as virtudes morais e o que é o ato virtuoso.

A virtude moral na filosofia de Aristóteles é um tema amplamente discutido e analisado. A virtude moral é uma qualidade do tipo estado que pode ser adquirido pelo homem ao realizar atos condizentes com a virtude. Um homem que emula ou imita atos virtuosos, depois de algum tempo pode vir ele mesmo a se tornar um homem virtuoso e, assim, começar a praticar atos verdadeiramente virtuosos. Uma pessoa, que simula ou se espelha nos atos de coragem de pessoas corajosas, tem a capacidade de tornar-se uma pessoa corajosa. Uma pessoa que segue o exemplo de alguém temperante, tem a capacidade de vir a ser ele mesmo uma pessoa temperante. E é desse modo com todas as outras virtudes morais. A mesma coisa acontece com uma pessoa que pratica atos que são relativos aos vícios; depois de algum tempo, ela pode tornar-se viciosa. Uma vez adquirida, cada virtude ou vício fica em potência no indivíduo, esperando acontecer as situações específicas para tais estados serem usados.

É mais fácil uma pessoa vir a ser viciosa do que virtuosa. A virtude e o vício têm como principal objeto o prazer e a dor. É mais fácil, quase natural, uma pessoa deixar-se levar pelos prazeres e afastar-se das dores do que reger sua vida. Torna-se uma pessoa viciosa aquele que persegue os prazeres errados ou de maneira errada e no tempo errado. Como, também, afasta-se das dores que não devia, nos momentos em que não devia. Contudo, torna-se virtuoso somente aquele que persegue os prazeres certos, na hora certa e de modo certo e não nega as dores quando deve sofrer-las. O virtuoso é um homem que mira o meio termo.

O meio termo é um equilíbrio entre dois extremos, entre o excesso e a falta de algo. Cada virtude é um meio termo e, assim, cada homem virtuoso visa um ato ou emoção que seja relativo ao meio termo. A coragem está entre a falta e o excesso, que são a covardia e a temeridade. A temperança é o meio termo entre a intemperança e a obtusidade. Assim, cada virtude moral é situada entre dois vícios distintos, um causado pela falta e o outro, pelo excesso. Esse meio termo não é algo matemático, é um meio termo humano, que visa a ação humana. Não é guiada por uma regra universal, mas é feita em situações particulares e únicas. O que pode ser uma situação de excesso para uma

pessoa pode ser a falta para outra. Desse modo, o meio termo é relativo a cada indivíduo em uma situação particular e única. Há uma exceção nas virtudes morais, a justiça. A justiça está situada entre dois vícios, contudo, eles são o mesmo vício, a injustiça.

Para realizar um ato virtuoso, é necessário ser uma pessoa virtuosa. Aristóteles apresenta um processo interno, que acontece antes de o ato ser realizado, no qual a ação é a última coisa que acontece. Tal ação deve ser voluntária e não involuntariamente, feita com ignorância. Antes do ato acontecer, um homem virtuoso deve deliberar acerca dos meios de agir e escolher aquele que acha melhor. Aristóteles formula uma teoria da responsabilidade moral. Um homem deve ser julgado pela sua escolha deliberada e não, somente, pelo seu ato. O ato, que parte de uma escolha deliberada, é sempre voluntário; o princípio de movimento está no agente. Aristóteles adiciona um outro tipo de ato, que é o ato misto. Tal ato é ao mesmo tempo algo voluntário e involuntário. Contudo, o ato misto está mais próximo do voluntário do que do involuntário, pois o princípio de realizar ou não ação ainda reside no agente. Um homem é julgado moralmente por aqueles atos em que o princípio de movimento reside nele. Assim, um homem é virtuoso quando seu ato parte de um processo de escolha deliberada. Como, também, o oposto acontece. Um homem é vicioso quando a sua ação parte de uma escolha deliberada.

Podemos dizer que Aristóteles intui uma teoria da intenção, mesmo que esse termo não exista em grego e só venha a existir a partir da Idade Média. Aristóteles indica que uma pessoa é responsabilizada pela sua escolha deliberada, o processo interno, e não pelo seu ato, o processo externo. Desse modo, o que seria de responsabilidade do agente seria o processo interno, a deliberação e a escolha, e não o ato que se seguirá.

Aristóteles inicia o estudo acerca da justiça indicando que pode haver uma distinção, pois o homem que é chamado de justo é tanto aquele que é honesto nas suas ações particulares quanto aquele que segue as leis. A justiça geral, que se relaciona com as leis, possui um aspecto legal e geral, enquanto a justiça particular, do homem honesto, lida com casos particulares, que pode não possuir respaldo legal. Tal distinção, de fato, ocorre, mas parece ser mais de natureza linguística do que de natureza da justiça. O justo, como aquele que segue a lei ou como aquele que é honesto, vai ser sempre encontrado no homem justo. O homem justo possui essas duas características em si: ele segue as leis da cidade e é honesto em seus assuntos particulares.

Aristóteles não apresenta uma teoria do meio termo para a justiça geral. Podemos assumir que talvez tal tipo de justiça não precise de um, pois são as leis realizadas pelos legisladores e elas já indicam o melhor a fazer. Contudo, Aristóteles levanta, mas não

desenvolve, a possibilidade de uma lei não ser boa. Duas questões surgem: é virtuoso realizar uma lei que é imposta pela cidade? É justo realizar uma lei que não seja boa? As duas perguntas são respondidas à luz da teoria dos atos voluntários. Realizar ou não uma lei, mesmo sendo obrigado, reside na escolha do agente. Assim, ele deve considerar essa lei, deliberar sobre os meios e escolher o melhor deles. A lei é, assim, uma questão de ato misto, é uma imposição, uma influência externa, mas o princípio de movimento reside no agente. A resposta a segunda pergunta segue o mesmo caminho da primeira: caso o agente considere que a lei não seja boa, ele tem a escolha de não a realizar.

O meio termo na justiça particular acontece por proporção. Não há como acontecer justiça caso não exista mais de uma pessoa envolvida. Por isso, o meio termo não é como nas outras virtudes morais. O meio termo na justiça é certa proporção entre pessoas e objetos ou honras. Há justiça quando cada pessoa recebe aquilo que lhe é devido. Injustiça é falada em termos de perda e ganho. Perde, quem recebe menos do que merece e ganha, quem recebe mais do que merece. Isso, se a situação estiver tratando sobre algo bom. Caso seja algo ruim, ganha, quem recebe menos e perde, quem recebe mais. Quando acontece perda e ganho, uma pessoa comete injustiça e a outra pessoa da relação sofre injustiça. Desse modo, a justiça é o meio termo entre cometer e sofrer injustiça. O justo é o meio termo entre cometer uma ação injusta e sofrer uma ação injusta. Há justiça quando cada uma das partes tem aquilo que merece; um faz a ação justa e outrem a recebe.

Dentro da justiça particular há uma outra divisão, a justiça distributiva e corretiva. Aristóteles não desenvolve muito o que seja a justiça distributiva, ele dedica somente um parágrafo para esse tema. Ela é uma justiça que acontece nas relações de distribuições do Estado para as pessoas. A justiça atua quando distribui de modo proporcional aquilo que cada um merece. É uma proporção geométrica, pois cada um da relação é tratado diferentemente, sendo observados quem cada uma das partes é e quais seus status sociais.

A justiça corretiva é aquela que acontece quando há transações voluntárias e involuntárias e quando é necessário a intervenção do juiz, que é a justiça animada. Os objetos são bem definidos e aqueles que participam da ação também. Todos são tratados como iguais, não há distinção de pessoas. O meio termo dessa justiça é uma proporção aritmética, pois todos são tratados igualmente. As pessoas recorrem ao juiz quando há algum litígio que deve ser corrigido. O juiz não julga quem fez a ação, mas a ação em si. Todos são tratados iguais frente ao juiz.

A moeda é definida como uma espécie de justiça. O dinheiro cria certa proporção em relação àquilo que é valorado. Com o dinheiro é possível atribuir uma relação de troca de coisas e serviços. A técnica de um médico é valorada de acordo com o dinheiro, o mesmo com a técnica do arquiteto. De modo semelhante, o dinheiro define os valores de uma casa, de um sapado e de tudo o mais. Com isso, é possível efetuar a troca de coisas e de serviços pelo dinheiro e não por outras coisas ou outros serviços. Um médico não precisa mais trocar a sua técnica por uma casa. Ou uma casa não precisa ser trocada por uma grande quantidade de sapatos e assim por diante. O dinheiro, cria certa justiça ao valor das coisas.

Seguindo a lógica das outras virtudes morais, só é possível que um homem realize um ato de justiça caso ele seja justo. Com a injustiça o mesmo se segue, um homem só pode agir com injustiça caso ele seja injusto. Contudo, qualquer homem pode fazer atos injustos. A diferença reside em que alguém involuntariamente pode causar dano à outra pessoa. Como, também, pode causar dano voluntariamente, mas sem a prévia deliberação. Ou seja, sem ter pensado nos meios e sem escolher, pode ser por um rompante momentâneo, que é um delito. Esses atos, são atos injustos, mas não são de injustiça. Um ato de injustiça só pode ser causado por alguém injusto que delibera e escolhe o meio de agir. Essa pessoa age com injustiça, age injustamente.

Desse modo, aqueles que causam danos de modo involuntário não são responsabilizados pelos seus atos. Aqueles que causam danos de maneira voluntária, mas sem prévia deliberação, são responsabilizados pelos atos, mas são perdoados. Isso acontece pois eles não são pessoas injustas, não agiram em consequência de um estado que visa o ganho e o agir de maneira ruim. São responsabilizados e censurados aqueles que de modo deliberado causam danos a outrem. Esses são pessoas que agem com injustiça, enquanto os outros, cometem atos injustos sem serem pessoas injustas.

Por fim, analisamos a exposição que Aristóteles realiza acerca do homem equitativo, no qual ele é distinguido do homem justo. O primeiro se mostrando superior, pois ele, antes de cumprir uma lei, faz uma interpretação acerca dela e da situação, escolhendo assim o meio de agir. O equitativo é alguém que não segue cegamente as leis. Contudo, a explicação do ato justo nos leva a crer que todo homem que possua a justiça realizaria esse processo de interpretar a lei. Pois realizar uma lei sem a devida deliberação, não seria um ato justo. Seria, somente, obedecer ao código. Assim, homem justo é sempre equitativo.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTLE. *Categories. De Interpretatione*. Translates with notes by J. L. Ackrill. Oxford; Oxford university press, 2002.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with Introduction and Notes by Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translation by J. A. K. Thomson. Pinguin Classics, 2004.

ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução, Introdução e comentário de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.

ARISTÓTELES. *Coleção os pensadores. Aristóteles: Metafísica I e II – Ética a Nicômaco – Poética*. Tradução de Vincenzo Coceo, Leonel Vallandro, Gerd Bornheim e Eudoro de Sousa. São Paulo: Abril S.A., 1984.

ARISTÓTELES. *De Anima: 2ª ed.* Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco: 1ª ed.* Tradução: António de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda., 2001.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça: 1ª ed.* Estudo, tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017.

ARISTÓTELES. *Metafísica: 2ª ed.* Dividido em três volumes: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

AQUINAS, T. *Commentary on the Metaphysics*. translated by John P. Rowan. html-edited by Joseph Kenny, O.P. Chicago, 1961.
<https://dhspriority.org/thomas/english/Metaphysics5.htm#16>.

AQUINAS, T. *Commentary on the Nicomachean Ethics*. translated by C. I. Litzinger, O.P. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, 2 volumes.
<https://dhspriority.org/thomas/english/Ethics.htm>.

AQUINO, T. *Da Justiça*. Tradução: Tiago Tondinelli. São Paulo: Vide Editorial, 2012.

BARACCHI, C. *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BOBONICH, C. “Os Tratados Éticos de Aristóteles”. In: *Aristóteles a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Priscilla Spinelli. São Paulo: Artmed, 2009, p. 21-41.

CAMPOS, A. S. “Responsibility and justice in Aristotle’s non-voluntary and mixed actions”. In: *Jornal of Ancient Philosophy*. Vol. 7. N. 2. São Paulo, 2013.

COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*: 3ª ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FREDE, D. “Prazer e Dor na Ética de Aristóteles”. In: *Aristóteles a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Wladimir Barreto Lisboa. São Paulo: Artmed, 2009, p. 236-254.

HAMELIN, G. “Habitus e Virtude em Pedro Abelardo: Uma Dupla Herança”. In: *Kriterion* vol. 56 n. 131. Belo Horizonte jan./jun. 2015.

HOOFT, V.S. *Ética da Virtude*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

HUTCHINSON, D.S. “Ética”. In: *Aristóteles*. Org. por Jonathan Barnes. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. São Paulo: Idéias e Letras, 2009, p. 255-297.

HURSTHOUSE, R. “A Doutrina Central da Mediana” In: *Aristóteles a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Priscilla Spinelli. São Paulo: Artmed, 2009, p. 95-131.

KRAUT, R. “Como Justificar Proposições Éticas: o Método Aristotélico”. In: *Aristóteles a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Priscilla Spinelli. São Paulo: Artmed, 2009, p.77-94.

MCDOWELL, J. “Questões da Psicologia Moral Aristotélica”. In: *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. Org. por Marco Zingano. Tradução de Júlio de Figueiredo Lopes Rego. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 245-273.

MEYER, S. S. “O voluntário segundo Aristóteles”. In: *Aristóteles a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Raphael Zillig. São Paulo: Artmed, 2009, p. 132-150.

NATALI, C. “Ações Humanas, Eventos Naturais e a Noção de Responsabilidade”. In: *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. Org. por Marco Zingano. Tradução de Júlio de Figueiredo Lopes Rego. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 319-338.

RAPP, C. “Para que Serve a Doutrina do Meio Termo?”. In: *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. Org. por Marco Zingano. Tradução de Júlio de Figueiredo Lopes Rego. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 405-438.

ROSS, D. *Aristotle*. Introduction by John L. Ackrill. London: Routledge, 1995.

ROSS, D. *Aristóteles*. Tradução de Luis Filipe Bragança. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987

VÁZQUEZ, A.S. *Ética*. Tradução de João Dell’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WOLF. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

YOUNG, C.M. “A Justiça em Aristóteles” In: *Aristóteles a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Priscilla Spinelli. São Paulo: Artmed, 2009, p. 169-185.