

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS**  
**Programa de Pós-Graduação em Direito**

**O “JEITINHO” BRASILEIRO COMO JUÍZO ARISTOTÉLICO DE EQÜIDADE**

**Fabrício Vargas Hordones**

**Belo Horizonte**  
**2007**

Fabício Vargas Hordones

O "JEITINHO" BRASILEIRO COMO JUÍZO ARISTOTÉLICO DE EQÜIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Mineira de Direito da PUC/Minas como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo

Belo Horizonte

2007

FICHA CATALOGRÁFICA  
Elaborada pela Biblioteca da  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

H811j	<p>Hordones, Fabrício Vargas O “jeitinho” brasileiro como juízo aristotélico de equidade / Fabrício Vargas Hordones. – Belo Horizonte, 2007. 96f.</p> <p>Orientador : Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito. Bibliografia.</p> <p>1. Direito - Filosofia. 2. Aristóteles. 3. Günther, Klaus, 1957-. 4. Kohlberg, Lawrence, 1927-1987. 5. Hermenêutica (Direito). I. Galuppo, Marcelo Campos. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Faculdade Mineira de Direito. III. Título.</p>
CDU: 340.12	

Bibliotecária : Waney Alves Reis Medeiros – CRB 6/2223

Dissertação de mestrado para obtenção do título de mestre em Direito apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Mineira de Direito da PUC Minas por Fabrício Vargas Hordones, intitulada: O “*jeitinho*” brasileiro como juízo aristotélico de eqüidade e \_\_\_\_\_ com nota \_\_\_\_\_ em \_\_\_\_\_ de 2007 perante banca composta pelos professores:

---

Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo (orientador)

---

Prof. Dr. José Luiz Borges Horta (UFMG)

---

Prof. Dr. Júlio Aguiar de Oliveira (PUC-Minas)

Dedico esta dissertação:  
A Deus, meu refúgio eterno,  
Aos meus pais, José Maria (*in memória*) e Vitória, que na sua simplicidade e  
humildade, fonte de sabedoria, exemplo de fé e perseverança.  
A Taciane, minha irmã,  
suporte de afeto e estímulo constante.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Marcelo Campos Galuppo, pesquisador admirável, por seus ensinamentos, suas orientações sempre tão seguras e precisas; e, principalmente, por acreditar no meu trabalho e pela confiança em mim depositada no caminho trilhado.

Aos irmãos da Igreja Cristã Maranata, pelas orações.

Agradeço à PUC-Minas em Arcos pela confiança e oportunidade.

*Porque eu, o Senhor teu Deus,  
te tomo pela tua mão direita, e  
te digo: Não temas; eu te ajudo.”  
(Isaías 41: 13)*

## RESUMO

O trabalho objetiva provar que o *jeitinho* brasileiro é uma forma de adequação da lei ao caso concreto conforme a leitura da eqüidade aristotélica proposta por Klaus Günther em seu livro *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*. Analisando os níveis de desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg – agrupados nos três estágios de pré-convencional, convencional e pós-convencional – acreditamos ter provado o *jeitinho* como sendo uma forma de raciocínio pós-convencional desenvolvido pelo senso comum da população brasileira. Freqüentemente visto como um ato ilegal de corrupção, o conceito de *jeitinho* brasileiro foi remodelado e teorizado por Bernardino Leers, em aproximação com a ética aristotélica, como sendo um modo coletivamente construído de encarar a pobreza quotidiana. Como exemplo paradigmático dessa “habilidade de sobreviver” sem infringir a lei, analisamos o papel de dois personagens – João Grilo e Chicó, que ousamos chamar protagonistas – da peça *O auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna.

Palavras chaves: *Jeitinho* brasileiro, Aristóteles, Günther, adequação, eqüidade.

## ABSTRACT

The work aims to prove that the “brazilian way” (*jeitinho brasileiro*) is a form of appropriateness of the law to the concrete situation as the lecture of aristotelic equity proposed by Klaus Günther in his book *Der sinn für angemessenheit: anwendungsdiskurse in moral und recht*. By analyzing Lawrence Kohlberg's stages of moral development – grouped into the three levels of pre-conventional, conventional and post-conventional – we believe to have prove the “way” as a post-conventional manner of reasoning developed by the brazilina's people common sense. Often seen as an illegal act of corruption, the concept of the “brazilian way” was retraced and theorized by Bernardino Leers, in aproach with aristotelic's ethics, as a collective-constructed adaptation manner of facing poverty. As a paradigmatic example of this “ability to survive” without braking the law, we analyze the part of two characters – João Grilo e Chicó, that we dare call protagonists – of Ariano Suassuna's play “O auto da Compadecida”.

Keywords: Brazilian way, Aristotles, Günther, appropriateness, equity

## SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO .....	10
2 – CONCEPÇÃO ANTIGA DE EQUIDADE .....	13
2.1 – Análise da metafísica aristotélica.....	13
2.1.1 – <i>As quatro definições aristotélicas de metafísica</i> .....	14
2.1.1.1 – As causas e princípios primeiros [aitiologia] .....	15
2.1.1.1.1 – A doutrina das quatro causas.....	16
2.1.1.2 – O ser enquanto ser [ontologia].....	17
2.1.1.2.1 – Os vários significados do ser e a sua unidade .....	17
2.1.1.3 – Substância [usiologia].....	19
2.1.1.3.1 – Ato e potência .....	21
2.1.1.4 – Deus [teologia].....	23
2.2 – A ética aristotélica.....	26
2.2.1 - <i>Teorias geral das virtudes aristotélicas</i> .....	30
2.2.1.1 – Virtude da justiça .....	33
2.2.2 – <i>Phronesis</i> .....	34
2.2.3 – Equidade .....	39
3 – TRANSIÇÃO MODERNA .....	44
3.1 – Justificação e aplicação no direito: a contribuição de Günther .....	50
3.2 – Releitura moderna da <i>phronesis</i> e da equidade aristotélicas .....	56
3.3 – O jeito brasileiro .....	62
4 – A TEORIA MORAL DE KOHLBERG: O CARÁTER PÓS-CONVENCIONAL DO JEITINHO BRASILEIRO NA OBRA “AUTO DA COMPADECIDA” DE ARIANO SUASSUNA.....	73
4.1 – A teoria moral de Kohlberg .....	74
4.2 – Os seis estágios do desenvolvimento moral de Kohlberg.....	77
4.3 – Os níveis da moralidade de Kohlberg e o jeito brasileiro .....	83
4.4 – O caráter pós-convencional do jeito brasileiro na obra “Auto da compadecida” de Ariano Suassuna .....	85
5 – CONCLUSÃO.....	90
REFERÊNCIAS.....	92

## 1 – INTRODUÇÃO

Difícilmente alguém contestaria a afirmação de que toda lei deve ser legítima, maximize, ainda, se essa legitimidade decorresse da participação de todos os interessados na sua elaboração. Temos, portanto, um poder legítimo se a população reconhece que a lei é justa e existe a obrigação de cumpri-la. Assim sendo, a população obedeceria à lei não somente por temer a aplicação de eventuais sanções, mas também por convicção. Nesse caso, poderíamos falar de uma normatividade autônoma, no sentido de emancipação política<sup>1</sup>. No entanto, isso parece não acontecer no Brasil.

Em nosso país, ao contrário, podemos falar de uma normatividade heterônoma, uma vez que a norma é produzida pelo Estado sem a participação direta dos afetados. O Estado tem o monopólio da violência legítima da coação física para realizar as ordens vigentes, sendo a principal fonte do nosso Direito na atualidade. Além disso, nosso Direito trabalha com leis gerais, abstratas, as quais selecionam algumas informações, sendo alheia a outras. Desse modo, o direito brasileiro é constituído por uma legislação generalista e abstrata, impassível àquilo que é casuístico, àquilo que não foi considerado na generalidade e na formalidade da lei.

No entanto, os brasileiros criaram um instrumento capaz articular a lei geral, abstrata e impessoal com a compreensão humana, que nasce das relações pessoais, contextualizadas e particulares – esse instrumento é o *jeitinho* brasileiro. O *jeito* faz uma mediação pessoal entre a lei e o caso fático, de modo que nada se modifique, “apenas ficando a lei um pouco desmoralizada – mas, como ela é insensível e não é gente como nós, todo mundo fica, como se diz, numa boa, e a vida retorna ao seu normal...” (DAMATTA. 2001. p. 97).

---

<sup>1</sup> “[...] o sentido essencial de ‘autonomia’ que caracteriza a regulamentação jurídica moderna: o direito que criamos é legítimo porque visa regular nossa própria vida, ou, dito de outra forma, o direito que regula nossa vida é legítimo porque criado por nós” (GALUPPO. 2002. p. p. 205).

O *jeitinho* faz com que o Direito seja reconstruído caso-a-caso, ele parte da experiência do sujeito, mas não de uma solução pré-concebida, dada aprioristicamente. O sujeito que se vale do *jeito* percebe que cada situação é singular, única e irrepetível, e que somente podemos interpretá-la a partir da sua experimentação.

De tal modo, encaramos o *jeitinho* como um procedimento especial, que articula a generalidade da lei, abstrata, universal e impessoal com a compreensão humana, que surge das relações pessoais, contextualizadas e particulares. Ademais, o *jeitinho*, seguindo o caminho aberto por Livia Barbosa, é guiado por princípios universais de justiça, notadamente o princípio da igualdade fática e dignidade da pessoa humana, que faz com que o *jeito* não seja um instrumento arbitrário, mas de busca da justiça em cada situação.

De tal sorte, importa-nos saber, e esta é a problemática que orientou nossa pesquisa, se o *jeitinho* brasileiro é uma forma de adequação da lei ao caso concreto, conforme a teoria da equidade aristotélica em sua releitura contemporânea por Klaus Günther.

Lawrence Kohlberg constatou a existência de três grandes níveis da moralidade, a saber: nível pré-convencional, nível convencional e nível pós-convencional. Nossa hipótese, é a de que o *jeitinho*, identificando-se com o nível pós-convencional da moralidade, configura-se, não como uma forma de ilegalidade, mas como verdadeiro juízo de adequabilidade da norma ao caso singular.

Para demonstrar nossa hipótese, partimos das principais obras e comentadores de Aristóteles, visando encontrar o conceito aristotélico de equidade, pois, como nos adverte Bernardino Leers (1982), somente por meio desse instrumento podemos fazer uma reflexão profunda sobre o *jeito*. Exploramos, portanto, a “Ética a Nicômaco”, “Ética a Eudemo”, “Tratado de Anima”, “Metafísica” e “Política”. Tomamos por comentários, as obras do prof. Eduardo Bittar “Justiça em Aristóteles” e “Curso de Filosofia Aristotélica”, do prof. Pierre Aubenque, “Prudência em Aristóteles” e de Alasdair MacIntyre, “Depois da Virtude”.

Estudamos também o antropólogo Roberto Damatta, principalmente as obras “O que faz o Brasil, Brasil?” e “Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro”. Estudamos também Livia Barbosa, em “O *Jeitinho* Brasileiro”, para entender o conceito e funções do *jeito* brasileiro e “*Jeito* Brasileiro e

Norma Absoluta” de Bernardino Leers, atentando para associação do *jeito* brasileiro à eqüidade.

Por meio desses autores, demonstramos, também, que nosso país é composto por uma sociedade hierárquica e individualista ao mesmo tempo.

Estudamos, por fim, a título exemplificativo, o “Auto da Compadecida”, de Ariano Suassuna, tomando o seu protagonista, João Grilo, como paradigma de representação da utilização do *jeitinho* brasileiro.

A pesquisa se justifica pela importância da obra aristotélica na teoria contemporânea do direito, vista, através de sua associação com o *jeitinho*, não mais como teoria jurídica “importada”, mas como reconstrução fática pátria, que teorizada valorizará a discussão dos fundamentos filosóficos do conceito de justiça e sua aplicação na compreensão do Estado Democrático de Direito brasileiro.

Esta dissertação foi dividida em três capítulos. O primeiro tem por objeto de estudo a ética aristotélica, principalmente, a Ética a Nicômaco. Nesta sessão, analisamos a eqüidade aristotélica, pois ela nos oferece material para uma reflexão profunda sobre a estratégia popular do *jeito*.

No segundo capítulo, abordamos, primeiramente, a cisão, que só se deu na Modernidade, entre validade e adequação da norma, para depois trabalharmos o *jeitinho* brasileiro enquanto instrumento de aplicação normativa, e não de aferição de validade. Ademais, verificamos que o *jeitinho* é um instrumento de correção da norma, tal como a eqüidade, o que nos permitiu se não identificar, ao menos aproximar e associar o *jeitinho* da eqüidade aristotélica, tratando-os conjuntamente no decorrer da dissertação.

No último capítulo, apresentamos a teoria de Kohlberg, para enquadrar o *jeitinho* brasileiro no nível pós-convencional de moralidade. Ainda neste capítulo, abordamos o “Auto da Compadecida” como exemplo de consciência pós-convencional.

## 2 – CONCEPÇÃO ANTIGA DE EQÜIDADE

### 2.1 – Análise da metafísica aristotélica

Aristóteles, no início da *Ética a Nicômaco*, nos ensina que: “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien [fim]; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”<sup>2</sup>(1094a). Nesse sentido, o Filósofo continua dizendo à frente que o bem da medicina é a saúde, da construção naval é o navio e da estratégia é a vitória. Podemos perceber, nos exemplos dados, que nem todos os fins são os fins últimos, por isso, o homem, em seu cotidiano, pode encontrar vários fins diferentes para suas atividades. Em alguns casos, o fim pode ser a própria atividade, como ocorre com a dança, que pode ser buscada por ela mesma, é ela mesma o seu fim; ou, pode o fim ser um produto diverso da atividade, como ocorre com a arquitetura, esta atividade é desenvolvida tendo em vista uma casa, não a construção em si. Deste modo, existe subordinação dos meios aos fins, bem como pode haver subordinação entre os próprios fins, como ocorre neste exemplo dado pelo Estagirita: a selaria se submete à equitação e esta se subordina à estratégia (*Ética a Nicômaco*, 1094a 10-13). O fim da primeira atividade é usado como meio para segunda atividade e esta o é em vista da terceira. Destarte, para todos os atos praticados deve haver alguma atividade desejada por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, pois, do contrário, os desejos do homem seriam inúteis, uma vez que prosseguiriam até o infinito. Assim sendo, além dos fins inerentes a cada ação humana deve haver um fim último e este fim deve ser o maior de todos – o bem supremo.

---

<sup>2</sup> Tradução livre: “toda arte e toda investigação e, igualmente, toda ação e livre escolha parecem tender a algum bem [fim]; por isso se diz, com razão, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”.

Mas, em que consiste o bem moral para o homem?

Aristóteles identifica-o com a *eudaimonia*<sup>3</sup>, que significa, segundo MacIntyre, bem-aventurança, felicidade, prosperidade. “É o estado de estar bem e fazer bem ao estar bem, de o homem estar bem favorecido em relação a si mesmo e em relação ao divino” (MACINTYRE. 2001. p. 253). Não é somente agindo bem que o homem alcança a *eudaimonia*, é preciso para ter uma vida humana plena, vivida da melhor maneira possível, que somente existirá tendo uma proximidade com o divino.

Quando falamos em agir bem, falamos de ter ações virtuosas, a Ética a Nicômaco nos mostrará como devemos operar para alcançarmos uma vida humana completa.

Como vimos, “o ingrediente final e essencial da vida do homem que é *eudaimôn*” (MACINTYRE. 2001. p. 268), está relacionado com a contemplação metafísica. Por conseguinte, é preciso estudar primeiramente a metafísica aristotélica para compreender em que consiste o bem supremo e, em especial, o bem ético para o qual nossas ações tendem.

### **2.1.1 – As quatro definições aristotélicas de metafísica**

A *Metafísica*<sup>4</sup> de Aristóteles é composta por quatorze livros, os quais têm por objeto principal de análise o ser supra-sensível. O termo metafísica, para o

---

<sup>3</sup> O termo *eudaimonia* significava originalmente *vigiado por um bom demônio*. Atualmente, a tradução de *eudaimonia* por felicidade é bem aceita, referindo-se a uma vida plenamente realizada, não se aplicando a uma felicidade efêmera (LACERDA. 2005. p. 61).

<sup>4</sup> Alguns doutrinadores afirmam que o título *Metafísica* não foi cunhado por Aristóteles. O Estagirita chamava sua obra de Primeira Filosofia ou Teologia, em contraponto à Filosofia Segunda ou Física. Esta denominação talvez tenha sido criada pelos Peripatéticos ou foi usada por Andrônico de Rodes, quando ele editou as obras do Filósofo no século I a.C. (REALE. 2003. p. 195). No entanto, o título *Metafísica* foi a expressão que se tornou tradicional, sendo usado até hoje, pois engloba perfeitamente o conteúdo da obra, ou seja, a pesquisa sobre o ser supra-sensível e transcendente. Nesse sentido: “Por isso a posteridade, desde muito cedo, em vez da originária fórmula aristotélica

Filósofo grego, poder ter quatro acepções diferentes, a saber: a ciência que especula sobre as causas e os princípios primeiros [aitiologia]; o ser enquanto ser [ontologia]; a substância [usiologia]; e, deus e a substância supra-sensível [teologia]<sup>5</sup>.

### **2.1.1.1 – As causas e princípios primeiros [aitiologia]**

Na primeira acepção metafísica significa a ciência das causas e princípios primeiros, aqui Aristóteles busca o porquê últimos de todas as coisas.

As palavras causas e princípios primeiros são aqueles que condicionam toda a realidade, ou seja, as causas e princípios que fundam os seres em sua totalidade (Reale. 2001. p. 39).

Para introduzir o estudo sobre aitiologia, o Filósofo diferencia dois níveis de conhecimento. Um deles é chamado pelo Filósofo de arte, que é o conhecimento dos universais, do “por que” último das coisas. Enquanto, que o outro tipo de conhecimento abarca a verificação empírica, o conhecimento do particular (*Metafísica*, 981a 14-17).

As pessoas que possuem a arte são mais dignas de honra do que aquelas pessoas que possuem conhecimento apenas do particular, pois elas conhecem as causas das coisas, ao contrário das outras pessoas, que estão ligadas à experiência, que agem sem saber “porque” estão agindo, agem por hábito (*Metafísica*, 981b 1-50).

---

‘filosofia primeira’ [...] e de outras análogas das quais falaremos, preferiu o termo ‘metafísica’ porque, prescindindo das eventuais intenções de quem o cunhou, ele exprime de modo mais atual, mais eficaz e mais fecundo o que Aristóteles tem em vista nos quatorze livros, ou seja, a tentativa de estudar e determinar as coisas que estão acima das físicas, ou seja, além delas, e que, portanto, podem muito bem ser qualificadas de meta-físicas.” (REALE. 2001. p. 28)

<sup>5</sup> Veremos cada uma das acepções a seguir.

A metafísica é o saber de si mesma (*Metafísica*, 982b 28), ela trata do “porque” primeiro das coisas, do saber, não guardando qualquer utilidade prática para o homem (*Metafísica*, 982b 19-22). Por isso, Aristóteles entende que essa ciência não é própria do homem, mas, sim, de deus (*Metafísica*, 982b 29), sendo ela divina em dois sentidos: porque ela é ciência que deus possui em grau supremo, ou porque ela tem por objeto as coisas divinas (*Metafísica*, 983a 5-10).

#### 2.1.1.1.1 – A doutrina das quatro causas

Na perspectiva aitiológica, Aristóteles diz que o número de causas é finito (*Metafísica*, 994a 1 – b 31) e este número é quatro (*Metafísica*, 983a 24 – 984b 22), a saber: formal, material, eficiente e final:

Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e a essência [causa formal]. De fato, o porquê das coisas se reduz, em última análise, à forma e o primeiro porquê é, justamente, uma causa e um princípio; num segundo sentido, dizemos que causa é a matéria e o substrato [causa material]; num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento [causa eficiente]; num quarto sentido, dizemos que causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim [causa final] e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo movimento (*Metafísica*, 983a 27-33).

Desse modo, Aristóteles considera o homem além de seu aspecto estático – em suas causas formal e material –, também em seu aspecto dinâmico, ou seja, nas suas causas eficiente – de onde vem a mudança e o movimento – e final – aquilo em função de que tudo ocorre –, no caso do homem, suas ações tendem para o bem (MALTA. 2007. p. 16).

### **2.1.1.2 – O ser enquanto ser [ontologia]**

Na segunda acepção, metafísica significa a ciência do ser enquanto ser, ela tem como objeto o ser em sua totalidade, ao contrário das suas partes, que o Estagirita denomina de ciências particulares. As ciências particulares têm como objeto apenas uma parte do ser, elas estudam as características dessa parte, como ocorre, por exemplo, como as matemáticas e com a medicina. Por isso, a expressão ser enquanto ser é usada para designar essa acepção, pois ela significa a totalidade da realidade e do ser (*Metafísica*, 1003a 20-30).

Na definição precedente estudamos as causas e princípios primeiros, estas causas e princípios somente podem ser causas e princípios de uma realidade que é por si (*Metafísica*, 1003a 26-30), em outras palavras, essa acepção de metafísica coincide com a predecessora, pois a ciência do ser enquanto ser não é senão a ciência das causas e princípios primeiros. As causas e princípios primeiros valem para a realidade considerada enquanto tal, portanto, o ser enquanto ser só podem ser as causas e princípios primeiros e não causas particulares (REALE. 2001. p. 41).

#### 2.1.1.2.1 – Os vários significados do ser e a sua unidade

Para Aristóteles, o ser não pode ser entendido de maneira unívoca, o ser, para ele, revela múltiplos significados que sempre implicam referência a uma unidade e a uma realidade determinada. Como bem diz o Filósofo nesta passagem da *Metafísica*:

O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como dizemos 'salutar' tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la; ou também do modo como dizemos 'médico' tudo o que se refere à medida: seja enquanto a possui, seja enquanto é bem inclinado a ela por natureza, seja enquanto é obra da medicina; e podemos aduzir ainda outros exemplos de coisas que se dizem de modo semelhante a estas. Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio. (1003a 33-b 6)

Os exemplos "salutar" e "médico" exprimem que o ser tem múltiplos significados, mas todos eles têm uma precisa relação com um princípio idêntico, ou seja, todos implicam referência a algo uno. Para Aristóteles, esse algo uno é a substância, que guarda sua unidade no fato de implicar uma referência estrutural à substância: excluindo a substância se excluiria também todos os significados do ser (*Metafísica*, 1003a 33 – b 10). Portanto, a ontologia aristotélica centra-se sobre a substância, que é o princípio ao qual todos os outros significados de ser subsistem (REALE. 2001. p. 65).<sup>6</sup>

Aristóteles apresenta quatro diferentes significados de ser na *Metafísica*. O primeiro deles é o ser em sentido accidental, que é explicado pelo Estagirita por meio de um exemplo: "(a) que 'o justo é músico' ou (b) que 'o homem é músico' ou (c) que o 'músico é homem', do mesmo modo como dizemos que 'o músico constrói uma casa', porque pode ocorrer que o 'músico' seja 'construtor', ou que o 'construtor' seja 'músico'". (*Metafísica*, 1017a 8-12)

No exemplo, o músico e o construtor não dizem respeito à essência do homem, mas indicam algo o homem pode ser, ou seja, o ser accidental diz respeito a tudo que uma coisa pode eventualmente ser.

---

<sup>6</sup> "Ora, como existe uma única ciência de todas as coisas que são ditas 'salutares', assim também nos outros casos. De fato, não só compete a uma única ciência o estudo das coisas que se dizem num único sentido, mas também o estudo das coisas que se dizem em diversos sentidos, porém em referência a uma única natureza: de fato, também estas, de certo modo, se dizem num único sentido. É evidente, portanto, que se seres objeto de uma única ciência, justamente enquanto seres. Todavia, a ciência tem como objeto, essencialmente, o que é primeiro, ou seja, aquilo de que depende e pelo que é denominado resto. Portanto, se o primeiro é a substância, o filósofo deverá conhecer as causas e os princípios da substância". (*Metafísica*, 1003b 11-19).

O outro é o ser por si, para identificá-lo Aristóteles usa geralmente o exemplo da substância ou essência, como também usa todas as categorias: a finalidade, a quantidade, a relação, o agir, o padecer, o onde e o quanto (*Metafísica*, 1017a 22-30).

O ser também pode ser dito como verdadeiro <sup>7</sup>em contraponto ao significado do não-ser como falso: "Sócrates é músico' enquanto isto é verdadeiro, ou "Sócrates é não-branco", na medida em que isso é verdadeiro; e dizemos que 'a diagonal não é comensurável', na medida em que isso não é verdadeiro, mas falso". (*Metafísica*, 1017a 31-35)

Por último, Aristóteles também pode ser dito como potência e como ato (*Metafísica*, 1017a 35 – b 8). Todavia, abordaremos estes conceitos mais à frente.

### **2.1.1.3 – Substância [usiologia]**

Na terceira acepção metafísica significa substância, mas defini-la não é uma tarefa fácil, em virtude do grau de complexidade do assunto, por isso vamos começar a estudá-la nos seus aspectos gerais, passando, posteriormente, para os específicos. Assim, primeiramente vamos estudar a substância em geral e depois os tipos de substâncias reconhecidas por Aristóteles.

O Filósofo atribui à substância em geral cinco características, sem as quais não é possível se falar em substância. A primeira característica diz que substância é o que não se predica de algum substrato, mas aquilo de que todo o resto se predica (1017b 25). O termo substrato designa, para Aristóteles,

---

<sup>7</sup> Aristóteles, na *Metafísica* (E 4), afirma que os dois significados de ser precedentes, sendo os mais frágeis e não indicando uma realidade objetiva por si, não revelam a essência do ser. Assim, devem ser objeto de pesquisa do metafísico somente os outros significados do ser, especialmente a substância.

aquilo de que são predicadas todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra. Por isso devemos tratar dele em primeiro lugar, pois sobretudo o substrato primeiro parece ser substância. E chame-se o substrato primeiro, em certo sentido, a matéria, noutra sentido, a forma e num terceiro sentido o que resulta do conjunto de matéria e forma (*Metafísica*, 1028b 36 – 1029a 3).

A segunda característica da substância aristotélica diz que apenas um ente capaz de subsistir separadamente, de modo autônomo, em si e por si, pode ser chamado substância (*Metafísica*, 1031a 15 – 1032a 11).

Em terceiro lugar, a substância é aquilo que, sendo algo determinado, pode também ser separável, como a estrutura e a forma de cada coisa (*Metafísica*, 1017b 25-26).

Outra característica da substância é a unidade; ela deve ser algo uno. Substância, portanto, não pode ser um agregado de partes (*Metafísica*, 1037b 24-27).

Por fim, é característica da substância o ato e a atualidade (*Metafísica*, H 2-3)<sup>8</sup>.

Feitas estas considerações, cabe-nos as saber se a substância é matéria, forma ou sínolo (composto de matéria e forma)<sup>9</sup>.

A matéria somente num sentido muito fraco e impróprio pode ser chamada substância, pois a matéria tem a primeira característica desta: não inere a outro, nem se predica de outro. Com relação a outras características da substância, a matéria não tem nenhuma delas.

A forma e o sínolo apresentam todas as características da substância. Ambos são substrato de inerência e de predicação, subsistem por si e são determinados, uma unidade e em ato.

Todavia, forma e sínolo diferem quanto ao grau de substancialidade, apesar de apresentarem ambas as características definidoras da substância. Caso o sínolo exaurisse o conceito de substância, “nada que fosse sínolo seria substância e, por conseguinte, Deus, o imaterial e o supra-sensível não seriam substância.” (REALE. 2001. p. 101-102). A forma, esta pode ser chamada substância no mais

---

<sup>8</sup> Trataremos mais a frente sobre este assunto.

<sup>9</sup> Aristóteles chama de matéria, “por exemplo, o bronze; forma a estrutura e a configuração formal; sínolo o que resulta deles, isto é, a estátua.” (*Metafísica*, 1029a 4-5).

alto grau, sendo que ela é substância por excelência, a única que é comum entre o sensível e o supra-sensível. Assim, “Deus e as inteligências moventes das esferas celestes são puras formas imateriais, enquanto as coisas sensíveis são formas que determinam uma matéria. A forma, e só a forma, é o que há de comum entre o sensível e o supra sensível” (REALE. 2001. p. 102).

E, mais adiante: “portanto, a matéria é ser, o sínolo é ser e a forma é ser; mas o sínolo é mais ser do que a matéria e a forma mais ser do que o sínolo: é mais ser do que o sínolo enquanto causa e razão do sínolo.” (REALE. 2001. p. 102)

Aristóteles reconhece, na *Metafísica*, a existência de três tipos diferentes de substância: as substâncias sensíveis corruptíveis<sup>10</sup>, as substâncias sensíveis eternas<sup>11</sup> e as substâncias supra-sensíveis (1069a 30-35).

As duas primeiras espécies de substância são objeto de estudo da física, porque são sujeitas a movimento, enquanto a última (as substâncias supra-sensíveis) é objeto de estudo da metafísica, dado que não existe nenhum princípio comum a ela e às outras duas (*Metafísica*, 1069b 1-2).

#### 2.1.1.3.1 – Ato e potência

Na *Metafísica* aristotélica temos dois conceitos que se destacam, o conceito de ato e o conceito de potência<sup>12</sup>. Este designa o princípio ou a possibilidade de uma mudança qualquer, ou seja, a capacidade de dar ou de

---

<sup>10</sup> As substâncias sensíveis corruptíveis são passíveis a todos os tipos de mudança, sua matéria constitutiva possibilita todos os contrários; assim, elas podem se mover, estão sujeitas a aumento ou diminuição, a alterações, à geração e à corrupção. Além disso, todos admitem a sua existência. Temos como exemplos: as plantas e os animais (*Metafísica*, 1069a 31-33).

<sup>11</sup> As substâncias sensíveis eternas, por sua vez, são constituídas de éter (quinta essência), que não é passível de mudança, nem de aumento ou diminuição, bem como de geração e corrupção. São exemplos: os céus, as estrelas e os planetas.

<sup>12</sup> Ato e potência são termos diferentes um do outro (*Metafísica*, 1047a 17-19), como veremos a seguir.

receber forma<sup>13</sup> (*Metafísica*, 1047a 24), como ocorre no exemplo citado pelo Estagirita: “se alguém tem potência para sentar-se e pode sentar-se, não terá nenhuma possibilidade de fazê-lo quando tiver de se sentar. E de modo semelhante quando se tratar da potência de ser movido ou de mover, de estar parado ou de parar, de ser ou de vir a ser, de não ser ou de não advir.” (1047a 25-29)

O termo ato, por sua vez, significa “a própria existência do ato” (ABBAGNANO. 2000. p. 91), se refere “à realização, perfeição que se atua ou é atuada”<sup>14</sup> (REALE. 2001. 109).

Também se pode dizer que o ato designa o objetivo da potência, ou seja, o fim para o qual tende a potência. Nas palavras de Aristóteles:

O ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados mas tem visão, e o que está extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado. Ao primeiro membro dessas diferentes relações atribui-se a qualificação de ato e ao segundo a de potência”. (*Metafísica*, 1048a 37 – b6)

Aristóteles também diz que o ato tem absoluta prioridade e superioridade sobre a potência (*Metafísica*, 1049b 13-18), pois “a potência, com efeito, é sempre em função do ato e é condicionada ao ato; e não se pode nem conhecer a potência como tal senão reportando-se ao ato do qual é potência. Enfim, o ato é superior à potência, porque é o modo de ser das substâncias eternas, que estão no vértice do ser.” (REALE. 2001. p. 109)

A potência está intimamente ligada à matéria, “enquanto é capacidade de assumir ou de receber forma” (REALE. 2001. p.108). O ato, por outro lado, está ligado à forma, “como ato ou atuação daquela capacidade” (REALE. 2001. p. 108). Desse modo, as coisas que são compostas por matéria têm maior ou menor potencialidade<sup>15</sup>. Os seres transcendentais, ao contrário, são puras formas, privados de potencialidade (*Metafísica*, 1074a 35-39).

Por meio da distinção de ato e matéria Aristóteles determina toda a ordem hierárquica da realidade, que vai de um nível inferior até um nível superior. O

---

<sup>13</sup>Para Abbagnano, potência significa “o princípio ou a possibilidade de uma mudança qualquer”. (2000.p. 782).

<sup>14</sup> O ato também é chamado, por Aristóteles, de enteléquia.

<sup>15</sup> Nas palavras de Aristóteles: “a matéria é em potência porque pode chegar à forma; e quando vier a ser ato, ela se encontrará em sua forma”. (*Metafísica*, 1050a 14-15).

nível inferior pode ser representado pela matéria-prima (pura potencialidade indeterminada) e o nível superior é deus<sup>16</sup> (ato puro, desprovido de potencialidade) (ABBAGNANO. 2000. p. 91).

#### **2.1.1.4 – Deus [teologia]**

Para o Estagirita, se todas as substâncias fossem corruptíveis, tudo que existe, logicamente, seria corruptível. No entanto, isso não ocorre com o movimento, que sempre existiu e nunca se corromperá, e com o tempo, pois não se poderia falar de antes ou de depois se não fosse a existência contínua do tempo (*Metafísica*, 1071b 5- 12). Como o tempo e o movimento são eternos, sua causa somente pode ser eterna e estar em ato, esta causa é deus – o primeiro movente (*Metafísica*, 1071b 10-23).

Para o Filósofo, deus não é somente o primeiro motor, ele é também o motor imóvel. “Tudo o que é movido é movido por outro; esse outro, se é movido, é ainda movido por outro” (REALE. 2001. p. 113). Todavia, é inconcebível pensar de movente em movente até ao infinito. Portanto, se existem moventes relativamente móveis, “deve existir um Princípio absolutamente primeiro e absolutamente imóvel, do qual depende o movimento de todo o universo.” (REALE. 2001. p. 113)

Aristóteles também diz que deus deve necessariamente ser ato, se, ao contrário, ele fosse potência, não haveria movimento, pois, talvez não se movesse em ato<sup>17</sup> (*Metafísica*, 1071b 12-14). Desse modo, são características do deus aristotélico: eterno, entelúquia, desprovido de materialidade e de potencialidade.

---

<sup>16</sup> Iremos aprofundar nosso estudo com relação a Deus a seguir.

<sup>17</sup> Nesse sentido, Reale afirma que “Deus é sempre igual a si porque é absolutamente privado de potencialidade; portanto, nele não são possíveis passagens de um estado a outro e vive-versa. Esta última é, ao contrário, a condição em que se encontra o homem: um contínuo ato de pensar não seria possível para nós, justamente porque a potencialidade nos é intrínseca.” (2002. p. 621).

Deus é, portanto, o primeiro movente, embora seja imóvel. Mas como Deus pode mover permanecendo absolutamente imóvel? A questão foi elaborada pelo Estagirita, e respondida a partir do seguinte exemplo:

E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, conseqüentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato. E desse modo movem o objeto do desejo e o da inteligência: movem sem ser movidos. Ora, o objeto primeiro do desejo e o objeto primeiro da inteligência coincidem: de fato, o objeto do desejo é o que se nos mostra como belo e o objeto da vontade racional é o que é objetivamente belo: e nós desejamos algo porque acreditamos ser belo e não, ao contrário, acreditamos ser belo porque o desejamos; de fato, o pensamento é o princípio da vontade racional. (*Metafísica*, 1072a 24-29).

A atração se dá com relação ao belo e ao bom, pois eles atraem a vontade do homem sem que o homem se mova, do mesmo modo ocorre com o inteligível<sup>18</sup> que “move a inteligência<sup>19</sup> sem que ele mesmo se mova” (REALE. 2001. p. 114). Deus – o primeiro movente imóvel – também age desta forma, pois ele é objeto de amor e atrai para si o amante; nas palavras de Aristóteles, deus “move como o que é amado, enquanto todas as outras coisas movem sendo movidas.”<sup>20</sup> (*Metafísica*, 1072b 4)

O modo de viver de deus é, para Aristóteles, o mais excelente, sendo concedido ao homem por um breve espaço de tempo: a vida da atividade contemplativa (*Metafísica*, 1072b 14-24)<sup>21</sup>. A vida de deus é no sentido forte, pois ele é a essência da vida: “a sua vida eterna é a sua própria atividade de pensamento”. (REALE. 2002. p. 623). Assim, o ato de deus é pensar a si mesmo.

---

<sup>18</sup> O inteligível é o objeto do intelecto (ABBAGNANO. 2000. p. 575). Este, por sua vez, consiste na faculdade de pensar, nas palavras do Estagirita: é “aquilo graças a que a alma raciocina e compreende”. (*De anima*, 429a 23).

<sup>19</sup> Inteligência consiste na faculdade de compreender “às coisas que podem ser de outra forma” (*Ética a Nicômaco*, 1140b 31), não abarcadas pela ciência.

<sup>20</sup> Reale, interpretando Aristóteles, diz que o inteligível é ato, ao contrário da inteligência que é potência; portanto, o inteligível é anterior à inteligência, que só se atualiza na posse do desta; por isso, não há como o objeto da inteligência de deus seja diferente dela mesma, ou seja, deus é atividade auto-contemplativa e nisso consiste a suprema felicidade (2002. p. 622 – 623).

<sup>21</sup> “E também para nós [o homem] a vigília, a sensação e o conhecimento são sumamente agradáveis, justamente porque são atos, e, em virtude deles, também esperanças e recordações.” (*Metafísica*, 1072b 17). Vigília, sensação e conhecimento são considerados agradáveis, pelo Estagirita, porque são atividades e o prazer consiste sempre na atividade. Os termos esperança e lembranças são prazerosos, pois se referem à vigília, sensação e conhecimento (REALE. 2002. p. 622).

O pensar a si mesmo de deus tem por objeto “o que por si é mais excelente”, em máximo grau, sendo o que há de mais excelente é ele mesmo, ou seja, deus pensa a ele mesmo (*Metafísica*, 1072b 24). Nesse sentido, deus é atividade auto-contemplativa<sup>22</sup> e nisso consiste a suprema felicidade (REALE. 2002. p. 622-623). Apenas às vezes o homem se encontra nessa condição; deus nela está perenemente (*Metafísica*, 1072b 30).

Podemos falar que deus conhece o mundo e os seres que nele habitam? Certamente, podemos pensar que deus conhece o mundo, pelo menos em seus princípios primeiros, que se revelam nele mesmo (*Metafísica*, 983a 5-10). Conhecerá a si mesmo como objeto de amor e de atração de todo o universo. (REALE. 2001a. p. 120-122).

Para Aristóteles, os indivíduos, imersos em um mundo contingente, não são dignos do pensamento de deus, nem do seu amor. Deus não ama o homem, mas o homem, ao contrário, ama deus de vários modos e se sente feliz contemplando-o e o conhecendo. Assim, a metafísica é a ciência que mais aproxima homem e deus.

Deus é o único que tem todo conhecimento da metafísica, o homem, por outro lado, tem esse conhecimento de forma parcial, imperfeito e descontínuo, e nesta parcialidade do conhecimento do homem temos um ponto de contato com o conhecimento divino. Assim sendo, a felicidade para o homem consiste na atividade em consonância com a mais alta virtude, e essa, para Aristóteles, é a virtude do que há de melhor em nós e o que há de melhor em nós é a razão (*Ética a Nicômaco*, 1177a 11-15), que é ligada profundamente à atividade contemplativa. Portanto, para que o homem alcance a felicidade é preciso ter uma vida humana plena, que somente é possível com a atividade de acordo com a virtude:

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él, y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible,

---

<sup>22</sup>Este termo designa a atividade contemplativa da suprema perfeição (REALE. 2002. p.623).

inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad (*Ética a Nicômaco*, 1177b 31-35)<sup>23</sup>

Portanto, “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”<sup>24</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1094a). Toda ação humana é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita (1102a 5). Assim, a felicidade de cada um depende da virtude e da sabedoria que possui, e das ações virtuosas e sábias que realiza. O próprio deus é prova dessa afirmação, pois é feliz e abençoado (*Política*, VII 1). O bem é uma noção metafísica intrinsecamente relacionado com a virtude, termo que estudaremos a seguir, bem como analisaremos *Ética a Nicômaco*, ela nos mostrará como devemos operar para alcançarmos uma vida humana completa, pois ela é a ciência da conduta individual do homem formado pelo *noûs*<sup>25</sup>.

## 2.2 – A ética aristotélica

No tópico precedente descobrimos, com a ajuda da *Metafísica*, que o bem para o qual todas as coisas tendem (*Ética a Nicômaco*, 1094a), inclusive o homem, é a felicidade, que reside no princípio primeiro e supremo: deus. Agora nos resta saber como alcançar esse *telos* e, nesse desiderato, a *Ética a Nicômaco* nos auxiliará.

---

<sup>23</sup> Ao que traduzimos: “Tal vida, contudo, seria superior à de um homem, pois o homem viveria dessa maneira não por ser homem, mas pelo que há de divino nele, sendo a atividade dessa parte divina da alma superior à da parte humana. Se, pois, a mente é a parte divina do homem, também a vida segundo ela será a parte divina da vida humana. Não havemos, contudo, de seguir os conselhos de alguns que dizem que, sendo homens, devemos pensar apenas humanamente e, sendo mortais, ocupar-nos apenas das coisas mortais. Devemos, na medida do possível, imortalizar-nos e fazer todo o esforço para viver em acordo com o que há de mais excelente em nós, pois, ainda que essa parte seja pequena em volume, sobrepuja todas as outras em poder e dignidade.”

<sup>24</sup> “O bem é aquilo a que todas as coisas tendem”

<sup>25</sup> Intelecto, mente, inteligência.

O bem supremo é identificado, por Aristóteles, com a felicidade, resultante de uma vida humana plena. Todavia, há dissenso entre os homens com relação ao conteúdo do termo felicidade<sup>26</sup>.

A maioria identifica a felicidade com o prazer e o gozo. Porém, Aristóteles nega que esse tipo de vida possa levar a uma vida plena<sup>27</sup>. Para ele, a vida de prazer e gozo é aquela levada pelos animais inferiores (*Ética a Nicômaco*, 1095b 15-21).

As pessoas melhor dotadas, por sua vez, identificam a felicidade com a honra, pois ela é normalmente o fim da vida política. Nada obstante, para Aristóteles uma vida dedicada ao reconhecimento público não pode ser considerada uma vida plena, pois ela depende mais de quem a concede do que de quem a recebe, podendo inclusive ser revogada, ou seja, não sendo dado o reconhecimento, torna-se impossível a vida plena. A vida plena deve ser buscada pelos próprios esforços de quem a deseja (*Ética a Nicômaco*, 1095b 22 - 1096a 4).

Para outras pessoas a felicidade reside na riqueza, mas a riqueza, para Aristóteles, não pode ser o bem que procuramos, pois ela é instrumental. A riqueza é subordinada às coisas que conseguimos obter com ela, não podendo ser considerada fim, “pues es útil en orden a otro”<sup>28</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1096a 5-11).

Na verdade, o bem supremo, a felicidade, é uma atividade conforme a virtude perfeita (*Ética a Nicômaco*, 1102a 5), conforme definido por Aristóteles a partir do final da *Ética a Nicômaco*<sup>29</sup>. Entretanto, não se trata da virtude do corpo, mas, sim, da virtude da alma, ou seja, a felicidade é uma atividade da alma (*Ética a*

<sup>26</sup> “Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios” (*Ética a Nicômaco*, 1095a 17-21). Tradução: “Sobre seu nome, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os cultos dizem o que é a felicidade, e pensam que viver bem e trabalhar bem é o mesmo que ser feliz. Mas, sobre o que é a felicidade discutem e não a explicam do mesmo modo o vulgo e os sábios.”

<sup>27</sup> Embora sejam aceitos com complementos: “sendo admissíveis quando decorrem da virtude ou com ela se harmonizam” (LACERDA. 2005. p. 61-62).

<sup>28</sup> “É útil relativamente a outro [fim]”

<sup>29</sup> Para Aristóteles, “es inútil examinar la opinión de la masa, pues ella habla al azar sobre casi todo, y de manera especial acerca de la felicidad. Hemos de examinar solamente las opiniones de los sabios, ya que está fuera de lugar aplicar el razonamiento a aquellos que no tienen ninguna necesidad de ello, sino sólo de experiencia” (*Ética Eudemia*, 1215a 1). Tradução: “é inútil examinar a opinião da massa, pois ela fala ao acaso sobre quase tudo, e de maneira especial acerca da felicidade. Temos que examinar apenas as opiniões dos sábios, já que é despropositado aplicar o raciocínio daqueles que nenhuma necessidade dele têm, pois necessitam apenas da experiência.”

*Nicômaco*, 1002a 14-19). Assim, vamos estudar primeiramente o significado de alma<sup>30</sup>, para a partir daí entendermos o que é a felicidade para o homem<sup>31</sup>.

Aristóteles não apresenta, pelo menos inicialmente, uma única definição do que seja alma<sup>32</sup> (*De anima*, 413a). Ao contrário, deve-se “observar a organização e o funcionamento dos diversos tipos de organismos dos seres vivos, para podermos entender suas particularidades” (LACERDA. 2005. p.63). Por meio dessa observação, Bruno Lacerda, interpretando Aristóteles, verifica a existência de uma hierarquia das potências que formam a alma: a alma nutritiva, presente em todos os seres vivos, a alma sensitiva, presente nos animais, e a alma racional, presente nos homens<sup>33</sup>.

Para Aristóteles, a alma humana é dividida em duas partes: uma racional e outra irracional: “Nada importa para esta cuestión si éstas se distinguen como las partes del cuerpo y todo lo divisible, o si son dos para la razón pero naturalmente inseparables, como en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo”<sup>34</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1102b 30-31). O que importa em um estudo ético é a efetiva estruturação da alma, não o porquê de a alma ser deste modo ou de outro.

A parte irracional é subdividida, por Aristóteles, em duas partes: a alma nutritiva e a alma sensitiva. A alma nutritiva pertence tanto ao homem como aos outros seres vivos, ela é a primeira e a mais comum das faculdades da alma (*De anima*, 415a 18-27). Essa faculdade é responsável pelo crescimento, nutrição, reprodução e perecimento, desde o nascimento (geração) até o momento em que

<sup>30</sup> “Así como el oculista debe conocer no sólo el ojo humano sino también el cuerpo entero, así también el moralista que estudia la felicidad, actividad de una parte del alma, debe conocer el alma entera.” (BONET. 2000. p. 157, nota 32). Tradução livre: “Assim como o oculista deve conhecer não só o olho humano mas também o corpo inteiro, assim também o moralista que estuda a felicidade, atividade de uma parte da alma, deve conhecer a alma inteira”.

<sup>31</sup> “Los rasgos más importantes del concepto de felicidad son que la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa y que consideramos a la felicidad como algo que se basta a sí mismo y que incluye en sí todo lo deseable en la vida.” (BONET. 2000. p. 142, nota 14). Tradução: “Os traços mais importantes do conceito de felicidade são que a elegemos sempre por ela mesma e nunca por outra coisa, e que consideramos a felicidade como algo que se basta a si mesma e que inclui em si tudo o que é desejável na vida”.

<sup>32</sup> Bonet entende a alma “como vitalidad total del ser vivo, en que se incluyen tanto los factores inconscientes de la vida vegetativa como los conscientes de la vida sensitiva y racional”. (2000. p. 416, nota 9). Traduzimos: “como vitalidade total do ser vivo, em que se incluem tanto os fatores inconscientes da vida vegetativa como os conscientes da vida sensitiva e racional.”

<sup>33</sup> “Após estabelecer que toda atividade tende a um fim, fim esse que é um bem, Aristóteles mostra que há uma hierarquia entre esses diferentes bens, e a existência de um bem último” (TRICOT *apud* LACERDA. 2005. p. 60, nota 36).

<sup>34</sup> “Nada importa para essa questão se essas se distinguem como as partes do corpo e todo o divisível, ou se são duas para a razão mas naturalmente inseparáveis, como na circunferência o convexo e o concavo.”

será destruído<sup>35</sup> (*De anima*, 434, 22). Conseqüentemente, as atividades atribuídas à alma nutritiva não contribuem para o bem supremo do homem.

Além da faculdade nutritiva, o animal possui a faculdade sensitiva, que opera, por sua vez, as seguintes funções: apetitiva, movimento<sup>36</sup> e a sensação, sendo a última sua função preponderante. A sensação<sup>37</sup> é explicada por Aristóteles tomando os conceitos, já estudados, de ato e potência (*De anima*, 417 a 10). Nossos órgãos têm a capacidade de sentir – em potência – que só se torna ato quando entra em contato com outro ser passível de ser sentido ou tem a potencialidade de sê-lo:

Resulta suficientemente claro o facto de a faculdade sensitiva não ser acto mas, antes, apenas potência, não podendo, além disso, prescindir ela da sensação, assim como o combustível não pode consumir a si próprio sem o princípio da combustão, de outra maneira consumir-se-ia a si esmo sem necessidade alguma do fogo enquanto enteléquia. (*De anima*, 417a 5).

No entanto, essa alma, mesmo sendo irracional, em certo sentido, participa da razão (*Ética a Nicômaco*, 1102b 14-15). Segundo Aristóteles, na alma há outro elemento natural além da razão, que luta contra ela, e lhe oferece resistência, como ocorre com os “miembros paralíticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda”<sup>38</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1102b 20-23). O mesmo acontece com a alma. “Pero, mientras que en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos”<sup>39</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1102b 23-24). À frente, continua o Estagirita dizendo que não se pode duvidar que na alma exista um elemento contrário à razão, que lhe resiste e opõe (*Ética a Nicômaco*, 1102b 14). Esse elemento não pode ser a alma vegetativa, pois esta não

---

<sup>35</sup> Todo ser vivo tem que passar, necessariamente, pelos seguintes estágios: crescimento, maturidade e perecimento, sendo esses estágios impossíveis sem a nutrição (*De anima*, 434 24-25).

<sup>36</sup> “Por fim, o movimento dos seres vivos deriva do desejo: ‘O motor é único: a faculdade da apetência’, mais precisamente o ‘desejo’, que é ‘uma espécie’. E o desejo é posto em movimento pelo objeto desejado, que o animal capta através de sensações ou do qual, de qualquer forma, tem representação sensível. Assim, o apetite e o movimento dependem estreitamente da sensação”. (REALE. 2003. p. 214)

<sup>37</sup> “A sensação consiste em ser-se em movido e em sofrer [...] Com efeito, encara-se a sensação como espécie de alteração.” (*De Anima*, 416b 33)

<sup>38</sup> “membros paralisados do corpo quando queremos movê-los para o direito a vão em sentido contrário para a esquerda”

<sup>39</sup> “Contudo, enquanto nos corpos vemos o que se desvia, na alma não o vemos”

participa da faculdade racional; todavia, pode ser a faculdade sensitiva, que participa de alguma forma, já que escuta e obedece (*Ética a Nicômaco*, 1102b 29).

Assim, haverá uma virtude da parte da alma peculiarmente humana, a qual pode dominar os impulsos imoderados a que o homem fica submetido, por ser também um animal. Com efeito, o que diferencia o homem dos demais animais é a razão, *noûs*, que está ligada intrinsecamente a alma irracional. Se a alma irracional compõe todos os animais, o que é peculiar ao homem é a alma racional, que tem uma virtude determinada, que é a virtude dianoética (LACERDA. 2005. p. 65). Nas palavras do Estagirita, na *Ética Eudemia*:

Sin duda se reconoce que es el mayor y el mejor de los bienes humanos [...]; pues, de entre los otros animales que son de naturaleza inferior a la de los hombres, ninguno participa de tal apelación; un caballo, en efecto, no es feliz, ni un ave, ni un pez, ni ningún otro ser cuyo nombre no implique alguna participación de un divino elemento en su naturaleza (1217a 23-28)<sup>40</sup>.

Segundo Aristóteles, o bem para o homem consiste na atividade em consonância com que há de melhor nele. Portanto, o bem supremo, a felicidade, só pode consistir na atividade que é peculiarmente humana, isto é, a atividade em concordância com a sabedoria (*Ética a Nicômaco*, 1177a 11-24). Por isso, podemos dizer que a felicidade aristotélica é uma atividade da alma racional que norteia as ações virtuosas<sup>41</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1177a 1).

### **2.2.1 - Teorias geral das virtudes aristotélicas**

---

<sup>40</sup> “sem dúvida se reconhece que é o maior e o melhor dos bens humanos [...] pois, dentre os outros animais que são de natureza inferior à dos homens, nenhum participa de tal apelação; um cavalo, de fato, não é feliz, nem uma ave, nem um peixe, nem qualquer outro ser cujo nome não implique alguma participação de um elemento divino em sua natureza.”

<sup>41</sup> “As virtudes são precisamente as qualidades cuja posse permite ao indivíduo atingir a *eudaimonia* e a falta delas frustra seu progresso rumo a esse *telos*.” (MACINTYRE. 2001. p. 253)

Para Aristóteles, há duas espécies de virtude: a dianoética e a ética. As virtudes dianoéticas têm como origem o ensino, e por isso requerem experiência e tempo para a sua aquisição (*Ética a Nicômaco*, 1103a 15-17). As virtudes éticas, por sua vez, são alcançadas pelo hábito reiterado. O Estagirita deixa claro que as virtudes éticas não são adquiridas naturalmente, como a visão e a audição: “no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino al revés: los usamos porque los tenemos, no lo tenemos por haberlos usado” <sup>42</sup>(*Ética a Nicômaco*, 1103a 27-29). Desse modo, as virtudes éticas não são adquiridas por natureza, mas, sim, pela prática reiterada, que se tornarão hábitos. Assim, fazemos-nos justos pela prática da justiça, como nos fazemos moderados pela prática da moderação e viris pela prática da virilidade. (*Ética a Nicômaco*, 1103a 33-34).

Além do hábito, é importante uma boa educação para a aquisição de bons costumes (*Ética a Nicômaco*, 1103b 24-25), de maneira que possamos alegrar-nos e condoer-mo-nos como é devido (*Ética a Nicômaco*, 1104b 13-14). Desse modo, o prazer e a dor devem ser tomados como sinais indicativos de nossas disposições éticas. O homem virtuoso sente prazer em praticar atos virtuosos, quem, ao contrário, sofre ao praticar atos virtuosos não é virtuoso (*Ética a Nicômaco*, II – 3).

Outra função das virtudes éticas é dominar os “impulsos imoderados que o homem, por ser também um animal, está submetido por natureza. Por estarem vinculadas à alma sensitiva, relacionando-se com os prazeres e as dores” (LACERDA. 2005. p. 68). Desse modo, o homem virtuoso pratica boas ações devido ao prazer que sente, e isso distingue o exercício das virtudes do simulacro de virtudes, como ocorre na máxima de Frederico – o Grande: “porque tem mais medo dos próprios superiores do que do inimigo” (MACINTYRE. 2001. p. 255). Daí a importância de uma boa educação desde a juventude (*Ética a Nicômaco*, 1104b 13-14).

---

<sup>42</sup> “não é por ver muitas vezes ou ouvir muitas vezes que adquirimos os sentidos, mas, ao contrário, nós os usamos porque os temos. Não os temos por os haver usado”

O Aristóteles nos ensina que as virtudes éticas são como uma disposição<sup>43</sup>, isto é,

um hábito ou disposição permanente e estável, que funciona como 'princípio próximo de uma ação posta sob o senhorio do agente e que exprime sua *autarkéia*' no sentido de uma maneira de ser, uma atitude habitual ou potência para agir, que produzirá no agente uma segunda natureza, e que pode ser identificada com a causa imediata da ação e, mais especificamente, do modo de agir do agente. (GALUPPO. 2001)

No entanto, para Aristóteles não basta definir a virtude como uma disposição, é preciso dizer que espécie de disposição é ela (*Ética a Nicômaco*, 1106a 14-15). Para resolver essa questão, o Estagirita recorre ao meio-termo. Ele não quer dizer meio-termo em relação ao objeto, que designa o que é equidistante em relação aos extremos, e que é o único e o mesmo para todos os homens, mas sim, o meio-termo em relação a nós, para explicar o que significa meio-termo em relação a nós, Aristóteles dá o exemplo do atleta Milón<sup>44</sup>, que considerava muito pouco seis *minas*<sup>45</sup> de alimento, mas em relação a um atleta principiante era demais. O meio-termo para Milón indicava uma quantidade de alimento, essa quantidade era

---

<sup>43</sup> No capítulo 5, do Livro II, Aristóteles afirma que existem três coisas que sucedem na alma: paixões, faculdades e disposição de caráter, a virtude pertence a um deles. A virtude não pode ser uma paixão. Nesse sentido, Aristóteles afirma: "Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios; y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no es elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera), sino por nuestras virtudes y vicios." ["Portanto, nem as virtudes nem os vícios são paixões, porque não nos chamam bons ou maus por nossas paixões, mas por nossas virtudes e vícios, e nos elogiam ou nos censuram não por nossas paixões (pois não se elogia quem tem medo nem quem se encoleriza, nem se censura quem se encoleriza por nada, mas quem o faz de certa maneira), mas por nossas virtudes e vícios."] (*Ética a Nicômaco*, 1105b 28 – 1106a 1). É por causa da virtude que o homem é bom ou mau, e é por causa dela que ele pode ser elogiado. As paixões somente são sentidas pelo homem e por causa de um sentimento o homem não pode ser considerado melhor ou pior, elogiado ou censurado. Também não pode ser considerada uma faculdade: "pues, ni se nos llama buenos o malos por ser simplemente capaces de sentir las pasiones, ni se nos elogia o censura. Además, es por naturaleza como tenemos esta facultad, pero no somos buenos o os malos por naturaleza (y hemos hablado antes de esto)." ["pois, nem nos chamam bons ou maus por sermos capazes simplesmente de sentir as paixões, nem nos elogiam ou censuram. Ademais, é por natureza que temos essa faculdade, mas não somos bons ou maus por natureza ( e já falamos disso)"] (*Ética a Nicômaco*, 1106a 10). Como podemos perceber as virtudes não sendo paixões e nem faculdades, somente nos resta a disposição de caráter.

<sup>44</sup> Milón de Crotona, atleta do século VI a.C., venceu várias vezes os jogos olímpicos e era famoso por sua força extraordinária (BONET. 2000. p. 169, nota 45).

<sup>45</sup> A mina, como padrão de peso, equivale a uns 436 gramas (BONET. 2000. p. 169, nota 45).

diferente (menor) para os outros homens. Desse modo, “todo conecedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros”.<sup>46</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1106b 5-6)

O meio-termo é determinado pela razão do homem dotado de sabedoria prática (*Ética a Nicômaco*, 1106b 26-36/1107a 1-7), ou seja, o meio-termo só pode ser medido pelo homem prudente, por meio de uma regra que a sua razão reconhece como certa: a *phronesis*<sup>47</sup> (SPINELLI. 2005).

### **2.2.1.1 – Virtude da justiça**

Aristóteles considera a justiça como a maior das virtudes, porque ela consiste “em aplicar todas as outras virtudes, pois ser justo é, em seu primeiro sentido, aplicar a lei, e o que a lei manda são as virtudes” (GALUPPO. 2002. p. 39). Além disso, a justiça é identificada com a virtude completa, porque quem a possui pode fazer uso da virtude com os outros, e não apenas consigo mesmo<sup>48</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1129b 31-33); existem muitos homens que praticam a virtude em seus assuntos particulares, mas são incapazes de fazê-lo em relação a terceiros, como testemunha o dito de Bias: “o posto revela o homem”, isto é, no posto o sujeito é colocado em relação a terceiros e se torna membro da comunidade (*Ética a Nicômaco*, 1129b).

Não obstante, a justiça<sup>49</sup>, para o Estagirita, se divide em duas acepções: justiça universal<sup>50</sup> e justiça particular, sendo que ambas apontam para o fato de a justiça ser a virtude completa (GALUPPO. 2001).

---

<sup>46</sup> “Todo conecedor evita o excesso e a falta, e busca o termo médio e o prefere; mas não o termo médio da coisa, e sim o relativo a nós mesmos”

<sup>47</sup> Trataremos da *phronesis* mais detidamente à frente.

<sup>48</sup> “Quem a possui pode fazer uso da virtude com os outros, e não apenas consigo mesmo”

<sup>49</sup> Nas palavras de Aristóteles: “parece que la justicia y la injusticia tienen varios significados, pero por ser estos próximos, su homonimia pasa inadvertida” (*Ética a Nicômaco*, 1129a 25-26).

A justiça na acepção universal designa cumprir a lei, em outros termos, o homem justo é aquele que cumpre a lei, ao contrário do injusto, que a descumpra (*Ética a Nicômaco*, 1129b 1-4). Nesse sentido, ser justo é cumprir todas as virtudes éticas particulares, ou seja, “o homem justo é aquele que realiza todas as virtudes” (GALUPPO. 2001), sendo, portanto, prudente, temperante e corajoso em relação aos outros e a si mesmo. Mas com isso Aristóteles não quer dizer que nem todas as leis são justas<sup>51</sup>, há algumas que não são, como acontece com as leis que são elaboradas às pressas pelo legislador (*Ética a Nicômaco*, 1129b 34-35).

Com relação à justiça particular, podemos dizer que todo ato é considerado justo quando alguém toma o que lhe é devido, nem mais, nem menos ou quando realiza a igualdade<sup>52</sup>. Nesse sentido, a justiça particular assinala para a completude da justiça como virtude, “porque respeitar a igualdade, ou seja, atribuir a cada um o que lhe é devido [inclusive a si mesmo], implica agir com coragem quando esta é requerida, com temperança quando é necessário, e assim por diante” (GALUPPO. 2001).

Retornando à questão da justiça legal, se justo é o homem que cumpre a lei, que é afinal que a lei ordena? Para responder a essa pergunta e saber como deve proceder um homem justo iremos recorrer à *phronesis* e à equidade, pois ambas nos guarnecem de tudo o que é contrário ou diferente do bom caminho, como veremos a seguir.

### **2.2.2 – Phronesis**

Na *Metafísica*, Aristóteles empregou o termo *phronesis* para indicar o saber imutável, próprio do *ser* igualmente imutável, por oposição à opinião ou à

<sup>50</sup> Também é chamada de justiça legal.

<sup>51</sup> “Aristóteles introduce una modificación a la tesis tradicional que identificaba lo legal y lo justo: la conformidad con la ley es justa, pero en cierto modo solamente”. (BONET. 2000. p. 240, nota 92).

<sup>52</sup> Na verdade, as duas acepções, quando alguém toma o que lhe é devido, nem mais, nem menos ou quando realiza a igualdade, são idênticas, “pois realizar a igualdade é, exatamente, tomar aquilo que lhe é devido, nem mais, nem menos” (GALUPPO. 2001).

sensação que mudam conforme os desejos. Nesse sentido, o Estagirita afirma: “Portanto, se deve haver ciência e conhecimento de alguma coisa, deverão existir, além das coisas sensíveis, outras realidades que permaneçam imutáveis, porque das coisas sujeitas ao perene fluxo não existe ciência.” (*Metafísica*, 1078b 15-17)

Na *Ética a Nicômaco*, o termo *phronesis* passou a ter outra significação. Ela passou a designar uma virtude dianoética, que diz respeito àquilo que é contingente, variável segundo o homem e as circunstâncias. Desse modo, a *phronêsis*, que era assimilada à *sophia*, passou a significar algo que não se confunde com ela<sup>53</sup>.

Já estudamos que as virtudes da alma se bipartem em éticas e dianoéticas, as primeiras responsáveis pelo caráter, as segundas responsáveis pelo intelecto. A alma também se compõe de duas partes, uma irracional e a outra racional (*Ética a Nicômaco*, 1139a 4-5). Esta se subdivide em duas partes: uma é chamada de razão teorética ou científica, pela qual o homem contempla as coisas invariáveis, e a outra parte, chamada de razão prática, calculativa ou opnativa, pela qual o homem percebe as coisas passíveis de variação (*Ética a Nicômaco*, 1139a 4-14). Cada uma dessas partes têm sua respectiva virtude: a razão teorética tem como virtude a sabedoria (*sophia*), enquanto que a razão prática tem como virtude a *phronesis*.

A sabedoria é, de todas as formas de conhecimento, a mais perfeita. Donde se segue que o homem sábio não apenas conhece o que decorre dos primeiros princípios, senão que também possuirá a verdade a respeito desses princípios. (*Ética a Nicômaco*, 1141a 16-18).

A *phronesis*<sup>54</sup>, por sua vez, somente pode ser reconhecida nos homens cujo saber é ordenado para a busca de seu bem e, por isso, sabem reconhecer o

---

<sup>53</sup> “O mais estranho é que a *phronesis*, que aparecia em outro lugar assimilada a mais alta das ciências, não só não é aqui uma ciência mas nem mesmo é a virtude do que há de científico na alma racional: a *phronêsis* designa, de fato, a virtude da parte calculativa ou opinativa da alma. Outra variação não menos chocante: enquanto a *phronesis* servia para opor, no começo da *Metafísica*, o saber desinteressado e livre, que não tem outro fim que a si mesmo, às artes que, nascidas da necessidade, visam a satisfação de um carência, a *phronêsis* da *Ética Nicomaquéia* somente é reconhecida nos homens cujo saber é ordenado para a busca dos ‘bens humanos’ [...], e por isso sabem reconhecer ‘o que lhes é vantajoso’ [...]. Enquanto a sabedoria é apresentada, em outro lugar, como uma forma de saber que ultrapassa a condição humana, a *phronesis*, graças ao seu caráter humana, demasiado humano, agora desce do primeiro nível [...]” (AUBENQUE. 2003. p. 23-24)

<sup>54</sup> O termo *phronesis* é freqüentemente traduzido por prudência, no entanto, entendemos que a tradução é imprecisa, pois pode se confundir com o sentido que o termo ganhou modernamente.

que é vantajoso. Ela se identifica com o contingente, com o mutável segundo os indivíduos e as circunstâncias (AUBENQUE. 2003. p. 23-24).

La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin [...]. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. (*Ética a Nicômaco*, 1141b 8-14)<sup>55</sup>

No capítulo 5 do Livro VI, Aristóteles investiga a definição de *phronesis* por meio das pessoas que são dotadas dela. Ele afirma que é característica de um homem, dotado de sabedoria prática, ser capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para ele, sobre as coisas que contribuem para a vida boa em geral (*Ética a Nicômaco*, 1140a 25-30). De tal modo, *phronesis*, para o Estagirita, “es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”<sup>56</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1140b 4). Para MacIntyre, a *phronesis* caracteriza o homem que sabe o que lhe é devido, “que se orgulha de reivindicar seus direitos” (2001. p. 262).

A *phronesis* e as virtudes têm por objeto o contingente, porque ambas se referem a uma situação ou circunstância. (*Ética a Nicômaco*, 1109a 26-29).

A pessoa que possui a *phronesis* é capaz de bem deliberar, mas ela somente pode deliberar sobre as coisas que dependam dela (*Ética a Nicômaco*, 1140a 32-33), o que exclui os seres imutáveis e eternos<sup>57</sup>, os seres cujo próprio movimento seja eterno<sup>58</sup> e os eventos submetidos ao acaso fundamental, por

Existem outras traduções para *phronesis*, como discernimento. No obstante, preferimos adotar o termo transliterado, até porque já é tradicional fazê-lo entre os escritores contemporâneos.

<sup>55</sup> “A prudência, ao contrário, se refere a coisa humanas e ao que é objeto de deliberação. De fato, dizemos que a função do prudente consiste, sobretudo, em deliberar retamente, e ninguém delibera sobre o que não pode ser de outra maneira nem sobre o que não tem fim [...]. Quem delibera retamente, falando em sentido absoluto, é aquele que é capaz de ter em vista de modo razoável o que é prático e melhor par o homem”

<sup>56</sup> Ao que traduzimos: “é um modo de ser racional, verdadeiro e prático, a respeito do que é bom e mau para o homem”. Aristóteles usa como exemplo Péricles, que pode ver o que é bom para ele mesmo e para os outros homens (*Ética a Nicômaco*, 1140b 8-9).

<sup>57</sup> A ordem do mundo e as verdades matemáticas, por exemplo.

<sup>58</sup> Os fenômenos celestes, por exemplo.

exemplo: as secas, as chuvas e encontrar um amigo na rua (*Ética a Nicômaco*, 1112a 20-29).

Com relação às coisas que podemos mudar, temos à nossa disposição a deliberação<sup>59</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1112a 30), uma vez que o homem não pode deliberar sobre o fim, ele é previamente posto: o médico não delibera se deve ou não curar seu paciente, nem um estadista se deve assegurar a ordem pública, nem qualquer outro homem delibera a respeito da própria finalidade de sua atividade (*Ética a Nicômaco*, 1112b 14-19). Mas, o homem pode deliberar sobre os meios, querer dizer, a deliberação consiste em procurar os meios para realizar um fim previamente posto. Nesse sentido, a dificuldade não está no fim, que é posto, mas nos vários meios para atingi-lo: “o embaraço nasce, então, não da ausência de via, mas da pluralidade de vias que se abrem” (AUBENQUE. 2003. p. 178), “sobre os meios, portanto, versará a deliberação” (ABBAGNANO. 2000. p. 238).

Se houver apenas um meio para se alcançar o fim, o homem não precisa deliberar a respeito do meio. Neste caso, o homem terá dois caminhos possíveis: no primeiro, ele se vale do meio e o fim é alcançado; no segundo, ele não usa o meio e o fim não é alcançado<sup>60</sup> (*Ética a Nicômaco*, 1112b 15-19). A deliberação culmina na escolha, que veremos a seguir.

A escolha é um procedimento pelo qual um dos meios é escolhido, o meio eleito pelo homem deve ser o mais fácil, o mais eficaz para atingir seu *telos*, sucedendo à deliberação (AUBENQUE. 2003. p. 196).

A escolha expressa a intenção do homem, sua disposição interior, “da qual depende nosso valor ou demérito” (AUBENQUE. 2003. p. 194):

Así pues, si un hombre, estando en su mano hacer buenas acciones y abstenerse de las vergonzosas, hace lo contrario, es evidente que este hombre no es virtuoso [...]. Por esto, el vicio es censurable y la virtud elogiabile, pues las acciones vergonzosas y malas, si son involuntarias, no se censuran, y las buenas, sólo se alaban si son voluntarias. Además, alabamos y censuramos a todos los hombres considerando su intención más que sus obras (aunque la actividad sea preferible a la virtud), porque se

---

<sup>59</sup> A respeito da deliberação, especialmente sua origem etimológica, veja-se: AUBENQUE. 2003. p. 180-181.

<sup>60</sup> Confira também: AUBENQUE. 2003. 178-180.

pueden hacer acciones malas por fuerza, pero nadie se ve forzado a elegir las.” (*Ética Eudemia*, 1228a 2-17)<sup>61</sup>

A escolha expressa das razões mediante as quais age o homem revela a qualidade moral de alguém (*Ética Eudemia*, 1226a 11-13).

No entanto, do fato de um ato poder ser caracterizado externamente como virtuoso não se deduz que o homem que o realizou também o seja, em outras palavras, que o ato tenha sido escolhido pelas razões certas – pela virtude em si mesma – e não em função de qualquer outro resultado; e nisso consiste escolher a virtude. Somente conhecendo as razões pelas quais alguém agiu poderemos saber se ele é virtuoso ou não<sup>62</sup>.

A *phronesis* faz compreender que, como um todo, todas as escolhas estão em vista da felicidade, sendo preciso agir virtuosamente em cada circunstância. O homem que possui a *phronesis* deve agir e viver da melhor maneira possível diante das situações concretas que se apresentem para ele. Quando se fala em termos humanos não existe o melhor absoluto, mas a pessoa virtuosa pode agir da melhor forma diante da situação apresentada, diante do acaso em que ela está inserida. Podemos citar o exemplo de um sapateiro que faz o melhor sapato com o couro que recebe, do mesmo modo age o virtuoso, faz o melhor possível diante da situação que enfrenta.

Mas pode acontecer de um homem estar impossibilitado pelas circunstâncias de exercer todas as virtudes. Isso não significa que ele não as possua. O homem prudente possui todas as virtudes, pelo menos potencialmente. Ser virtuoso significa agir como determinam todas as virtudes, mas não simultaneamente, ele deve agir como pede a situação, isto é, ele deve agir com a virtude que seja adequada para o caso concreto. De tal maneira, o homem prudente possuirá todas as virtudes em potencialidade (GALUPPO, 2001). Assim, perde o

---

<sup>61</sup> “Assim, pois, se um homem, estando em seu alcance executar boas ações e abster-se das vergonhosas, faz o contrário, é evidente que esse homem não é virtuoso [...]. Por isso o vício é censurável e a virtude elogiável, pois as ações vergonhosas e más, se são involuntárias, não se censuram, e as boas, só se louvam se são voluntárias. Ademais, louvamos e censuramos a todos os homens considerando sua intenção mais que suas obras (ainda que a atividade seja preferível à virtude), porque se podem executar ações más por força, mas ninguém se vê forçado a escolhê-las.”

<sup>62</sup> “O momento propriamente ético não se situa, pois, no nível da vontade (pois sua qualidade depende de nossa natureza), nem no nível da ação, cujo sucesso ou fracasso dependem, em última instância, do acaso, mas entre elas: a escolha racional, guiada pela vontade do bem, decide o melhor possível a cada passo e deixa o resto ao acaso.” (AUBENQUE. 2003. p. 222).

sentido afirmar que não pode ser feliz uma pessoa que não se encontra nas situações certas para exercer todas as virtudes, bem como exigir de alguém o exercício de uma virtude prescindível para a sua vida, sob pena de ela não poder ser feliz.

Para fechar o estudo sobre a *phronesis*, falemos sucintamente da *reta-razão*. A *reta-razão*, apresentada no início do Livro VI da *Ética a Nicômaco*, é “alcançada pelo processo deliberativo do homem dotado de *phrónesis*, que determina o valor objetivo da ação virtuosa a se realizar, e que, com isso, assegura a racionalidade da decisão escolhida (*proáiresis*) entre as demais possíveis” (LACERDA. 2005. 108).

A *phronesis* é de grande importância para a ética aristotélica, uma vez que ela é a virtude dianoética sem a qual não se pode exercer qualquer uma das virtudes éticas, inclusive a justiça. Para que uma ação possa ser considerada justa é preciso que ela seja também *phronética*, e vice-versa. De tal modo, não é possível existir um ato justo sem que ele seja precedido por uma deliberação e uma escolha, “que dê a justificação racional do ato que se pretende justo” (LACERDA. 2005. p. 109).

### 2.2.3 – Eqüidade<sup>63</sup>

Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, especialmente no Livro V, capítulo 10, ao tratar da aplicação da lei, destaca que pode haver casos singulares não abarcados pela declaração normativa.<sup>64</sup> Faz-se então necessária uma correção do

---

<sup>63</sup> Neste estudo preferimos usar o termo eqüidade no lugar do termo transliterado *epieikeia*. Entendemos que o termo *epieikeia* corresponde melhor ao sentido original aristotélico, entretanto, o termo mais adotado pelos estudiosos foi eqüidade e para evitar alguma eventual confusão terminológica preferimos adotar o termo eqüidade.

<sup>64</sup> Isso ocorre porque a lei tem o privilégio e ao mesmo tempo o inconveniente de visar o geral.

erro proveniente do caráter absoluto da lei<sup>65</sup>, pois, em alguns casos, segundo ele, não é possível deduzir o particular do universal. Essa impossibilidade se dá em virtude de a lei não conseguir disciplinar todos os casos concretos, por causa da enorme variabilidade de situações fáticas, não sendo culpa do legislador, nem da lei<sup>66</sup>.

É interessante destacar que a eqüidade se liga ao justo como lei, universal, e não ao justo particular, ou seja, à igualdade. O justo particular visa restabelecer a proporção violada num negócio jurídico, em que uma das partes ganhou mais que deveria e a outra perdeu mais do que deveria. Como ocorre no seguinte exemplo: o juiz deve tirar 10 do que ganhou injustamente 50 e os dar ao que ficou sem nada, objetivando igualá-los, dando a cada um o que é devido (LACERDA. 2005. p. 83). A eqüidade, por sua vez, se liga ao justo legal, corrigindo a lei no caso concreto, porque foi pensada para situações abstratas que não coincidem plenamente com o caso concreto.

Assim, a eqüidade é a virtude prática destinada a corrigir a falibilidade da lei, pois a justiça legal poderia ocasionar uma injustiça em face da generalidade de suas normas (*Ética a Nicômaco*, 1137 b, 25-30), ou, em outras palavras, é uma tentativa de corrigir as falhas inevitáveis de uma lei geral diante de um caso particular<sup>67</sup>. Para o pensador grego, o equitativo é justo, entretanto não é o legalmente justo, e, sim, uma correção da justiça legal<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> “A palavra lei não está sendo tomada no sentido que lhe é atribuído na Modernidade. Lei aqui é o que é devido a alguém, ou seja, aquilo que constitui os hábitos, a maneira de ser de uma dada comunidade. É portanto antes *medida* que uma prescrição.” (GALUPPO. 2001).

<sup>66</sup> Afirma Bittar, que isso ocorre em virtude da própria conformação das coisas, como são praticamente; como diz o ditado popular: “cada caso é um caso”, e sobre ele deve incidir uma atenção especial e específica (1999).

<sup>67</sup> “Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal. En aquellos casos, pues, en los que es necesario hablar de un modo universal, sin ser posible hacerlo rectamente, la ley acepta lo más corriente, sin ignorar que hay algún error. Y no es por eso menos correcta, porque el yerro no radica en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, pues tal es la índole de las cosas prácticas. Por tanto, cuando la ley presenta un caso universal y sobrevienen circunstancias que quedan fuera de la fórmula universal, entonces está bien, en la medida en que el legislador omite y yerra al simplificar, el que se corrija esta omisión, pues el mismo legislador habría hecho esta corrección si hubiera estado presente y habría legislado así si lo hubiera conocido. Por eso, lo equitativo es justo y mejor que cierta clase de justicia, no que la justicia absoluta, pero sí mejor que el error que surge de su carácter absoluto.” (*Ética a Nicômaco*, 1137b 11- 27). Traduzimos: “O que gera a dificuldade é que o equitativo, embora seja o justo, não o é de acordo com a lei, mas sim como correção da justiça legal. A sua causa é que toda lei é universal e que há casos em que não é possível tratar corretamente as coisas de um modo universal. Naqueles casos, pois, nos quais é necessário falar de um modo universal, sem ser possível fazê-lo corretamente, a lei aceita o mais

A eqüidade<sup>69</sup> consiste em aplicar a lei corrigindo-a e não em conhecer o bem em si<sup>70</sup>: investigamos não para saber o que é a virtude, mas para sermos bons (*Ética a Nicômaco*, 1103b 30). Mesmo que o bem em si existisse, seu conhecimento nada teria de prático, ou, em outras palavras, não se trata de conhecer o bem ou a justiça, mas, sim, de praticá-lo.

Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien aún, la de este hombre, ya que cura a cada individuo. (*Ética a Nicômaco*, 1097a 7-10)<sup>71</sup>

Aristóteles lança mão da metáfora da régua de chumbo para explicar a aplicação corretiva da lei ao caso concreto. Os escultores da ilha de Lesbos, na Grécia, valiam-se de uma régua de chumbo para encontrar uma rocha que encaixasse corretamente com as pedras já assentadas, ela permitia uma medida mais fácil e precisa<sup>72</sup> (GALUPPO. 2002. p. 39, nota 19). Nessa metáfora, “pode-se dizer que tanto a régua de Lesbos quanto a pedra, a que ela se amolda para medir, mantém íntegra a sua natureza – régua como régua, pedra como pedra, ambas

---

comum, sem ignorar que há algum erro. E não é por isso menos correta, porque o erro não se encontra na lei, nem no legislador, mas na natureza das coisas, pois tal é a índole das coisas práticas. Portanto, quando a lei apresenta um caso universal e sobrevêm circunstâncias que ficam fora da fórmula universal, então está bem, na medida em que o legislador omite e erra ao simplificar, que se corrija essa omissão, pois ele mesmo, legislador, haveria feito essa correção se houvesse estado presente e haveria legislado assim se a houvesse conhecido. Por isso, o equitativo é justo e melhor que certa classe de justiça, não que justiça absoluta, mas melhor que o erro que surge de seu caráter absoluto.”

<sup>68</sup> Para BITTAR, justiça e eqüidade coincidem materialmente, entretanto a eqüidade é superior que uma simples espécie de justiça (1999).

<sup>69</sup> Também podemos traduzir o termo eqüidade por discernimento, pois com diz Aristóteles o discernimento é “a correta discriminação do equitativo” (1143a 19). Verdadeiros juizes são os homens justos, em outras palavras, aqueles homens que tem a capacidade de determinar o que é equitativo. Por meio do discernimento podemos distinguir e determinar o que é justo a ser feito em cada caso (*Ética a Nicômaco*, 1143a 23).

<sup>70</sup> Aristóteles diz na *Ética a Nicômaco* que não estamos investigando para se saber o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons (1103b 30).

<sup>71</sup> “Ademais, não é fácil ver que proveito tirariam para sua arte o tecelão e o carpinteiro por conhecer o Bem em si, ou como poderia ser melhor médico ou melhor general quem haja contemplado essas idéias. É evidente que o médico não considera assim a saúde, mas a saúde do homem, ou, melhor ainda, deste homem, já que cura a cada indivíduo.”

<sup>72</sup> A “metonímia também funciona nas línguas de origem latina, onde a palavra ‘regra’ se liga etimologicamente a ‘régua’ (regula).” (GALUPPO. 2002. p. 39, nota 19)

submetidas ao critério apreciador daquele que se incumbem de definição da medida” (LOPES, 1993, p. 46).

De modo semelhante ocorre com a lei, que somente alcança sua normatividade quanto consegue se adaptar, por meio de um decreto corretivo, ao caso singular; assim, uma lei geral atualiza concretamente a sua normatividade<sup>73</sup> (OLIVEIRA, 2001, p. 67).

O Estagirita reconhece um obstáculo ontológico que afeta a própria realidade e que nem mesmo a ciência pode superar. Esse obstáculo não reside na lei, nem no legislador, mas na própria natureza da coisa (*Ética a Nicômaco*, 1137b 15). Tanto a Ética e o que modernamente chamamos de Direito cuidam de assuntos práticos, contingentes, no qual as coisas podem ser de outro modo (LACERDA, 2005, p. 87) e nessa variabilidade de situações fáticas podem surgir situações não disciplinadas pela lei, nesse caso terá o homem eqüitativo que corrigir a lei.

Corrigir a lei significa fazer o que próprio legislador teria feito se estivesse presente na aplicação da lei e incluir na lei o que o legislador incluiria se tivesse conhecimento do caso (*Ética a Nicômaco*, 1137b 20).

“O processo de aplicação da lei, portanto, concretiza a lei a partir do caso, sob o pano de fundo inquestionado das tradições éticas da pólis que são representadas pela própria lei a aplicar” (OLIVEIRA. 2001. p. 68), pois é somente na *polis* que a essência do homem pode se realizar, sua cidadania política<sup>74</sup>. A ação humana, para o Estagirita, é a atualização e realização de sua essência política do homem enquanto homem – o *zoon politikon* (OLIVEIRA. 2001. p. 65-69).

O homem prudente é justo na medida em que sabe o que é preciso fazer numa dada situação, dando a cada um o que é devido de modo eqüitativo e obedecendo a lei que disciplina aquele caso singular (GALUPPO. 2001).

---

<sup>73</sup> Mônica Sette Lopes, interpretando a metáfora da régua de chumbo de Aristóteles, diz: que “a atribuição de um valor mensurável, que é ali [na metáfora] buscado, se assemelha às diversas situações que se encadeiam na etapa de aplicação da norma jurídica, mormente a interpretação do fato e do comando legal que o atinge em foco de incidência. Assim, se veria a norma geral como medida, e a situação da vida, erigida em controvérsia, como a pedra” (LOPES. 1993. p. 46).

<sup>74</sup> “A liberdade aristotélica só pode ser de natureza política: aquilo que é da esfera privada, como o próprio termo diz, não é, como pensam os modernos, liberdade, mas privação.” (OLIVEIRA. 2001. p. 65, nota 6)

É muito interessante uma analogia que Aristóteles estabelece, na mesma obra, entre a medicina e a prudência, ou sabedoria prática, que evidentemente lança luzes sobre quem é o homem justo: 'crê-se que o conhecimento do justo e do injusto não requer uma profunda sabedoria, sob o pretexto que não é difícil dominar os sentidos das diversas prescrições da lei (embora, na realidade, as ações prescritas pela lei só sejam justas por acidente). Mas saber de que maneira deve ser realizada a ação, de que maneira deve ser realizada a distribuição para ser, uma e outra, justas, eis um estudo que exige muito mais trabalho que conhecer os remédios que fazem obter a saúde. E mesmo neste último domínio, se é fácil saber o que é o mel, o vinho, o heléboro, um cautério, uma sangria, de outro lado saber como, a quem e em que momento deve-se administrá-los para produzir a saúde é uma tarefa tão importante quanto ser médico' (1137a10). E o médico não cura o homem, mas Callias, Aristóteles, Platão, e assim por diante, como lembra Tricot. Assim como o médico tem que saber identificar que meio é adequado para curar cada doente, o homem justo, que é também o homem sábio ou prudente, deve saber identificar o que a situação concretamente exige de si. (GALLUPO. 2001)

Aristóteles relaciona eqüidade e justiça. Para ele, a eqüidade é melhor que certa espécie de justiça (justiça legal), pois ela é a adaptação da lei à singularidade do caso. É interessante notar que quando o pensador grego resume a aplicação da lei à adequação ao caso concreto, ele parece esquecer-se da validade da lei. Assim, seria válida uma lei adequada ao caso singular.

### 3 – TRANSIÇÃO MODERNA

Para a Antigüidade Clássica e para a Idade Média, o homem, por sua própria natureza, vive e coexiste em sociedade. O direito é o instrumento que possibilita esse convívio por meio de suas normas, as quais objetivavam garantir condições de existência e paz, na Antigüidade<sup>75</sup>. Tanto assim é que sociedade e direito se pressupõe mutuamente (*ubi homo, ibi societas; ubi societas ibi jus; ergo, ubi homo, ibi jus*).

Não era clara para os gregos antigos, como nos é na Pós-Modernidade, a distinção entre direito, moral e religião. Para eles, essas três esferas formavam um “amalgama normativo”, uma realidade indistinta, cuja fundamentação estava calcada na tradição sagrada: “Nesse amálgama o sacerdote, responsável pela ordem normativa ‘religiosa’, era também responsável pela ordem ‘jurídica’ (juiz) e pela ordem normativa ‘moral’ (ancião)” (GALUPPO. 2002. p. 31). Se alguém violasse qualquer norma do amálgama, violaria ao mesmo tempo todas as demais, ou seja, infringiria o direito, a moral e a religião<sup>76</sup>.

Outra diferença da concepção antigo-medieval em relação a nós reside na indiferenciação entre ordem normativa e ordem natural. O termo *natureza*<sup>77</sup> abrangia o mundo natural e o mundo social, tanto que os atos praticados “no que hoje chamaríamos de natureza implicavam, na cosmovisão antiga, conseqüências para aquilo que hoje chamamos de sociedade, bem como os atos praticados no que

---

<sup>75</sup> Para conhecer a estrutura e funcionamento da sociedade grega antiga consulte a “Política” de Aristóteles.

<sup>76</sup> Ainda nesse sentido: “[...] sob a influência dos trabalhos dos etnólogos e dos sociólogos, admite-se agora em geral que os costumes dos povos sem escrita têm um carácter jurídico porque existem aí meios de constrangimento para assegurar o respeito das regras de comportamento.” (GILISSEN, 2001, p. 36).

<sup>77</sup> Os gregos chamavam a natureza de *physis*, “de todas as explicações sobre o que significa a palavra *physis*, a mais célebre é ainda a de Burnet: ‘Na língua filosófica grega, *fæsiû* designa sempre o que é primário, fundamental e persistente, por oposição ao que é secundário, derivado e transitório; aquilo que é dado, por oposição àquilo que é feito ou que é devir’. Jaeger, por sua vez, lembra-nos que ‘no conceito grego de *physis* estavam, inseparáveis, as duas coisas: o problema da origem – que obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial – e a compreensão, por meio da investigação empírico (*istorin*) do que deriva daquela origem e existe atualmente (*ta onta*)’” (GALUPPO. 2002. p. 32, nota 1).

hoje chamaríamos de sociedade implicavam conseqüências para aquilo que hoje chamamos de natureza” (GALUPPO. 2002. p. 32).

No que tange a sua estrutura, a Sociedade Antiga é hierarquizada, composta de vários estamentos ordenados hierarquicamente, fundados em uma noção de igualdade geométrica. Por detrás dessa noção aristotélica de igualdade, temos uma comunidade entendida como “um corpo orgânico, uma *physis* política que realiza as potencialidades do homem (*anthropos*) e cujo *ethos* goza de uma ‘prioridade dialética [...] sobre o indivíduo empírico’” (GALUPPO. 2002. p. 46). Para que isso aconteça é necessário que uma certa ordem social e natural sejam respeitadas. Se alguém quisesse saber se sua atitude estava em conformidade com a ordem jurídica, era preciso observar o comportamento do líder (juiz – sacerdote – ancião), cuja atitude era interpretada como critério de conhecimento jurídico, por serem os guardiões da tradição<sup>78</sup>. Com relação à aplicação das normas jurídicas, podemos dizer que todas as normas eram indeterminadas frente a indeterminas circunstâncias de aplicação, pois, nessa época, as normas jurídicas apenas poderiam ser determinadas frente a um caso concreto (OLIVEIRA. 2001. p. 72), ou seja, uma norma era considerada válida se aplicável a uma determinada situação fática. Portanto, nessas comunidades o direito terá um caráter marcadamente axiológico. Ou seja, na medida em que não há discordância entre os membros da comunidade sobre uma hierarquia de valores, nada mais natural que essas normas morais eleitas sejam revestidas de obrigatoriedade. Daí não haver nítida distinção entre direito, moral e religião<sup>79</sup>.

Já na Idade Média podemos vislumbrar a existência de mudanças e continuidades em relação à Antigüidade. A sociedade medieval continua a ser hierarquizada, composta de vários estamentos, saber: clero, nobreza e servos, por influência de Aristóteles. No entanto, com o advento do cristianismo surge uma

---

<sup>78</sup> John Gillisen, ao tratar do período pré-histórico do direito, observa: “[...] cada comunidade tem o seu próprio costume pois ela vive isolada, quase sem contato com outras comunidades; e os raros contatos com os vizinhos têm por vezes como origem a vingança e levam a guerras interclânicas ou intertribais. Cada comunidade vive dos seus próprios recursos, do que produzem os seus próprios membros, pela caça, pesca ou recolha de frutos selvagens ou naturais; o sistema de economia fechada, autárquica, quer dizer, sem trocas com outros grupos.” ( GILLISEN, 2001, p. 35).

<sup>79</sup> É esclarecedora a seguinte passagem de John Gilissen, que, embora trate do direito dos povos sem escrita, pode, acreditamos, ser sem prejuízos estendida ao período antigo e medieval: “Nos sistemas arcaicos de direito é justo tudo aquilo que interessa para a manutenção da coesão do grupo social, e não o que tende para o respeito dos direitos individuais; daí uma grande severidade em relação a todo o comportamento anti-social, quer dizer contrário aos interesses do grupo [...]” (GILLISEN, 2001, p. 36).

tendência de se conceber a humanidade como a totalidade dos seres humanos (Cf. Carta de Paulo aos Gálatas 3:28). Essa noção de igualdade cristã apenas irá se efetivar durante a Modernidade, mas conseguiu mudar a cosmovisão do final Idade Média, notadamente no período da Reforma e Contra-Reforma. Permanece, contudo, na Idade Média, uma visão naturalizadora da sociedade e objetiva do Direito Natural. Entendia-se que, por causa do pecado original, o homem não teria mais acesso imediato à lei revelada, porém o homem poderia conhecê-la através da lei natural, que está presente na natureza e na Razão Humana. No entanto, Deus com sua sabedoria sabe que a razão do homem é imperfeita para conhecer essa manifestação indireta da lei divina que é chamada de lei natural. Por tanto, Deus resolve revelar um núcleo básico de normas, para que o homem não se desvie do caminho da salvação. Essa lei é o que chamamos de lei divina ou lei revelada, que deve ser respeitada por todos os homens e, conseqüentemente, por todas as leis humanas, que não podemos de modo algum contrariá-la. Esse respeito do homem pela lei divina traz um controle externo sobre o Direito<sup>80</sup> (GALUPPO, 2002).

Com relação ao direito, a mudança mais radical se deu na Idade Média, quando surge a idéia de que o direito não é uma descrição, mas, sim, uma prescrição para a sociedade. Essa idéia apareceu com os glosadores, quando da fundação , pela Igreja, da Faculdade de Bolonha. Os alunos estudavam o Direito Romano para adaptá-lo ao contexto medieval. Para tanto faziam anotações laterais ou interlineares nas cópias dos textos romanos originais.

As anotações feitas pelos estudantes receberam o nome de glosas, daí o nome glosadores. Esse método de estudo provocou uma revolução, pois passou-se a estudar não mais o caso singular, mas, sim, o plano teórico, conceitual. “Desde então, o texto, e não mais a comunidade, passa a ser critério de conhecimento do direito” (GALLUPPO, 2002, p. 57).

Segundo Ferraz Júnior:

---

<sup>80</sup> Rubens Alves, ao se referir à Idade Média: “Houve um tempo em que os descrentes, sem amor a Deus e sem religião, eram raros. Tão raros que eles mesmos se espantavam com sua descrença e a escondiam, como se ela fosse uma peste contagiosa. E de fato o era. Tanto assim que não foram poucos os que acabaram queimados na fogueira, para que sua desgraça não contaminasse os inocentes. Todos eram educados para ver e ouvir as coisas do mundo religioso [...]”. (ALVES, 2002, p. 09).

Como, porém, os textos discutiam casos singulares tomados como protótipos, o pensamento prudencial não chegou a desaparecer. Apenas seu caráter é que foi mudado: de casos problemáticos, eles são transformados em casos paradigmáticos [...]. Com isto, ao invés de se utilizar basicamente dos recursos prudenciais – como a equidade e a apreciação dos interesses em jogo – o jurista vai mais além, procurando princípios e regras capazes de reconstruir harmonicamente o *corpus*. Nesse sentido a prudência se faz dogmática. (1994. p. 63-64)

A sociedade medieval continua a adotar uma concepção geométrica de igualdade, por influência de Aristóteles, apesar de existir uma tendência de se tratar todos os seres humanos como iguais, oriunda do cristianismo. No entanto, somente com o advento do capitalismo essa tendência se efetivou, “porque este [o capitalismo] só pode funcionar sob o pressuposto de uma igualdade aritmética formal entre os homens e de uma igualdade formal aritmética entre os mecanismos de mensuração de valor” (GALUPPO, 2002, p. 69), pois, de outro modo, a lógica da aquisição do trabalho pelo capital seria impossível. Nesse sentido:

[o capitalismo] só pode funcionar sob o pressuposto de uma igualdade aritmética formal entre os homens e de uma igualdade formal aritmética entre os mecanismos de mensuração de valor. Era preciso que todos pudessem ser equiparados (o que ocorre uma vez que todos são considerados proprietários do próprio corpo) para que o capitalismo pudesse se consolidar, já que este depende de mecanismos de troca que pressupõe esse tipo de igualdade, pois é igualando os homens aritmeticamente, pela da equiparação a uma medida única (o tempo de trabalho), que será possível trocar produtos, serviços e mercadorias desiguais. (GALUPPO. 2002. p. 69).

O marco histórico dessas mudanças reside na Revolução Francesa (1789), cujo estopim foi a convocação real dos Estados Gerais por categorias (igualdade geométrica), e não por cabeças (igualdade aritmética).

A convocação por categorias (depois revertida pelo Terceiro Estado) significava que o modelo de igualdade adotado pelo Antigo Regime era de igualdade geométrica, já que cada um dos Estados (ou seja, cada uma das categorias) contava como um voto. Por trás da reivindicação do Terceiro Estado estava o conceito de igualdade aritmética que [...] tornou-se

constitutivo do modo de organização societária moderno. (GALUPPO. 2002. p. 49).

Portanto, como a sociedade moderna concebe todos os indivíduos como aritmeticamente iguais, não há motivos para que o direito crie diferenciações entre as pessoas. Sendo assim, o princípio ideológico que orienta esse novo direito é o princípio da generalidade da lei, o qual evita a existência de privilégios, típicos dos regimes predecessores.

A Modernidade, segundo Hannah Arendt, formou-se através de um processo de alienação do mundo, cujos eventos determinantes foram a descoberta da América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio (ARENDR, 2001). O homem moderno olha para o céu e verifica que a Terra não é o centro do Universo, nem mesmo no sistema solar. Ao efetuar a circunavegação descobre que a Europa não é o centro da Terra; e, com a Reforma, descobre que a Igreja não era mais o centro cultural da civilização (GALUPPO, 2001). Com essa fragmentação temos a principal característica das sociedades modernas e pós-modernas: a pluralidade. Na ausência de um centro orientador que irá dizer qual o modelo de vida boa, cada indivíduo irá buscar, dentro da sociedade política, sua concepção de felicidade<sup>81</sup>.

Além disso, as sociedades modernas também são descentralizadas, no sentido de que o Estado e o mercado não são o centro da sociedade, bem como são diferenciadas funcional e estruturalmente. Assim, nesse tipo de organização social plural, não se pode pressupor um único plano de vida boa, mas, sim, apenas possibilitar que cada indivíduo tenha o seu plano respectivo<sup>82</sup>. (OLIVEIRA. 2001. p. 70-71). Nesse cenário, o direito tem duas tarefas preponderantes, relativamente a tais projetos de vida:

---

<sup>81</sup>Na Modernidade, como as normas jurídicas não mais se confundem com as normas morais, a ciência que estuda o direito não mais será a Ética, será a chamada, como o queria Kelsen, ciência do direito. Cabe, hoje, à Ética o estudo das normas morais e, à ciência do direito, o estudo das normas jurídicas.

<sup>82</sup> E aqui surge o grande problema com o qual o Direito terá que se haver no mundo contemporâneo: as normas jurídicas, numa sociedade plural, não têm como ser reflexo de uma hierarquia de normas morais postas pela sociedade política e aceitas pelos seus membros. Não há mais um único *éthos* dentro da sociedade, temos vários. Ou seja, com o advento da Modernidade, o direito perde seu caráter axiológico, sendo suas normas, no máximo, reflexo de uma hierarquia normativa eleita pela maioria.

Primeiramente, por estar ligado à dimensão da faticidade, deve realizar, na maior medida possível, o projeto de vida da maioria. Em segundo lugar, por estar ligado também à dimensão da validade, deve preservar de alguma forma, os projetos de vida alternativos, que podem, inclusive, vir a se tornar projetos da maioria. E muitas vezes a manutenção desses projetos alternativos só pode ser assegurada pela realização deles ao lado do projeto de vida majoritário. (GALUPPO. 2002. p. 209).

Durkheim considera natural essa complexidade devido ao aumento e densidade da sociedade. Para fazer tal afirmação, segundo interpretação de Günther, Durkheim tinha em vista o conjunto culturalmente amalgamado de metrópoles urbanas, como era Paris em fins do século XIX. Durkheim apenas conseguia determinar a validade de normas de modo tal que essas normas fizessem *jus* a uma multiplicidade de contextos heterogêneos. Caso se desejasse que essas normas apresentassem validade para todos, elas deveriam se tornar genéricas, pois “a alta complexidade de diferentes situações de aplicação e a veloz alteração de constelações de sinais característicos não eram mais previsíveis, como ainda eram dentro do horizonte fechado de um segmento social” (GÜNTHER. 2004. p. 250). Isso significa que os indivíduos da era moderna, ao construir seus sistemas normativos, valem-se de leis válidas, com caráter formal e geral. No entanto, as normas gerais, pela própria complexidade da realidade social, não conseguem abarcar todas as situações fáticas. De tal modo, o estudo das características de todos os casos concretos passa a ser importante ante o risco de se criar uma injustiça para aquela situação concreta. Assim temos, no direito moderno, ao contrário do direito da Antiguidade<sup>83</sup>, a distinção entre justificação<sup>84</sup> e aplicação<sup>85</sup>.

A justificação ficou a cargo do órgão legislativo, enquanto que a aplicação ficou a cargo do órgão judiciário. Cada um desses órgãos possui uma função respectiva, bem como lógicas argumentativas diferentes, o legislativo ficou incumbido da elaboração de leis; o judiciário, por seu turno, ficou encarregado da

---

<sup>83</sup> Que reduzia às “questões práticas à dimensão da aplicação, a própria validade das normas é confundida com a sua adequabilidade: uma norma seria válida porque é adequada a um caso concreto” (OLIVEIRA. 2001. p. 69-70).

<sup>84</sup> “Os discursos de justificação jurídico-normativa se referem à validade das normas, e se desenvolvem com o aporte de razões e formas de argumentação de um amplo espectro (morais, éticas e pragmáticas), através das condições de institucionalização de um processo legislativo estruturado constitucionalmente, à luz do princípio democrático”. (OLIVEIRA. 2001. p. 146).

<sup>85</sup> “Já discursos de aplicação se referem à adequabilidade de normas válidas a um caso concreto, nos termos do Princípio da Adequabilidade, sempre pressupondo um ‘pano de fundo de visões paradigmáticas seletivas’” (OLIVEIRA. 2001. p. 146).

aplicação das leis criadas pelo legislativo. Segundo a doutrina da tripartição de poderes, os discursos de justificação se referem imediatamente ao legislador e à generalidade da norma, os discursos de aplicação, fazem referência imediata ao Judiciário (GALUPPO. 2002. p. 144).

Portanto, a distinção entre justificação e aplicação faz surgir duas questões importantes, que somente têm sentido na Modernidade, a saber: 1) Quando uma norma é válida? 2) Quanto uma norma válida é adequada a um caso concreto? Temos, agora, dois momentos distintos: um de justificação e outro de aplicação.

### **3.1 – Justificação e aplicação no direito: a contribuição de Günther**

Nas sociedades modernas, uma norma unicamente pode ser considerada válida se tiver o assentimento de todos, sem coerção, tanto em relação às suas conseqüências, como em relação aos seus efeitos colaterais. Ou, nas palavras de Tercio Sampaio Ferraz Jr., “o reconhecimento do caráter jurídico de uma norma depende do grau de institucionalização da relação de autoridade manifesta em seu cometimento” (FERRAZ JR. 1994. p. 110). Daí decorre que, nas sociedades contemporâneas, o fundamento de validade do direito não está na força:

Isto não quer dizer que o direito nada tenha a ver com a força, base para o ato de coação que executa [...]. Embora o ato de coação (força) faça *parte* do direito, isto não quer dizer que ele seja responsável por sua existência. Um assaltante que, de arma na mão, exige a entrega de dinheiro de sua vítima, tem desta entrega uma expectativa normativa (expressa na prescrição: passe-me o dinheiro!). Por medo de sua violência, a vítima pode até entregar-lhe o dinheiro. Mas, mesmo nesse caso, o fundamento de sua prescrição não é a força, mas o grau de institucionalização da relação de sujeição que sua ordem manifesta. Só que este grau é inferior ao grau de institucionalização da norma que proíbe o roubo, isto é, o consenso social suposto para esta norma é superior ao de sua ordem. (FERRAZ JR. 1994. p. 110)

Desse modo, podemos considerar uma norma como “válida e, em qualquer hipótese, adequada, se em cada situação especial as conseqüências e os efeitos colaterais da observância geral desta norma puderem ser aceitos por todos, e considerados os interesses de cada um individualmente.” (GÜNTHER. 2004. p. 65).

Esse é o princípio da universalização “U”, que parte do pressuposto de que todas as hipóteses de aplicação da norma podem ser antecipadas pelo legislador. Se isso realmente pudesse acontecer teríamos uma norma perfeita, pois os resultados de sua aplicação em cada caso singular já teriam sido objeto de deliberação e já teriam encontrado a concordância de todos os afetados. Além disso, o simples fato de uma norma ser válida já estaria a indicar sua adequação em relação ao caso particular. Assim, “U” seria não só um princípio de fundamentação, como também um princípio de aplicação. No entanto, o legislador, como os demais seres humanos, não pode prever todas as situações em que uma norma possa ser aplicada, uma vez que isso exigiria tempo ilimitado e conhecimento infinito dos participantes em discursos racionais, então, seria inaplicável, por exigir um requisito impraticável. Daí a necessidade da formulação de uma versão mais fraca do princípio da universalização.

Nessa versão mais fraca, o princípio da universalização não parte do pressuposto de conhecer de antemão todas as situações nas quais uma norma possa ser aplicada, mas de quais sejam as características situacionais relevantes para os interesses de todos os afetados (MALTA. 2007.p. 82). “De tal modo, o princípio da universalização, em sua versão mais fraca, (u’) designa que “uma norma é válida se as conseqüências e os efeitos colaterais de sua observância puderem ser aceitos por todos, sob as mesmas circunstâncias, conforme os interesses de cada um, individualmente.” (GÜNTHER. 2004. p. 67).

Destarte, o que importa para o princípio da universalização, adotando essa versão fraca, é, exclusivamente, a própria norma, sua validade, independente de sua aplicação em cada uma das situações. Assim, exige-se apenas que os indivíduos aquiesçam sobre os resultados e os efeitos colaterais provenientes do seguimento geral de uma norma, desde que mantidas as mesmas circunstâncias que possam ser antecipadas no momento da discussão da norma pelo legislador.

Entretanto, a validade da norma não implica sua adequabilidade a qualquer situação particular, esta será avaliada em um momento posterior, diante da situação fática na qual se pretende aplicar a norma (GÜNTHER. 2004. p. 70). Como diz Galuppo: “nessa versão fraca do princípio da universalização, ‘nós abandonamos a pretensão de saber precisa e previamente, e relativamente a toda situação à qual a norma é aplicável, que aspectos da situação são relevantes para os interesses de todos os envolvidos’”. E continua: “Essa situação já coloca para nós outro problema: é que, muitas vezes, esses aspectos não se revelam plenamente nos contextos de justificação da norma, mas somente nos contextos de sua aplicação, e portanto as normas jurídicas exigem, para se densificarem, *discursos de aplicação*” (2002. p. 143-144).

Os discursos de aplicação somente se realizam em um momento posterior à validade da norma, diante dos casos concretos nos quais se pretende aplicar o direito. Desse modo, o juiz, quando da aplicação da norma, deve, primeiramente, verificar se a norma a aplicar é válida, e, se válida, ele deve verificar se ela é adequada para um caso singular.

A validade normativa pode ser tratada em dois sentidos: em relação a todos os afetados, com a presunção de sua observância em todas as circunstâncias; bem como, em relação a cada uma delas, “com uma suposição complementar a isso, mas carecedora de fundamentação, a saber: se a norma adequada nessa situação puder ser aceita por todos os afetados em todas as diferentes circunstâncias” (MALTA. 2007. p. 83). De tal modo, uma norma pode ser tida como válida se for reconhecida como tal por todos os participantes do discurso (MALTA. 2007. p. 83).

A aplicação, por sua vez, fica encarregada da adequação da norma válida a um caso fático, a partir da análise de toda a situação concreta. Aqui a observação da situação concreta se mostra relevante, independente de se a observância geral atende ao interesse de todos. A aplicação, de tal modo, refere-se à questão de se e como uma norma é aplicável a uma situação singular tendo em vista todas as circunstâncias particulares.

Para o Günther, regras e princípios têm dois tipos diferentes de razões para se fundamentar a ação, que podem ser razões *prima facie* e razões comparativas, respectivamente. As razões *prima facie*:

apenas fundamentam a suposição de que uma ação deve ou não ser executada: "... a circunstância de que eu tenha uma razão a favor ou contra o pretendido modo de agir *não acarreta* que eu deva ou não agir desse modo – ‘implica apenas a suposição’; trata-se de ‘razões sob a pressuposição de *circunstâncias que, no mais, permanecem inalteradas*’.” (GÜNTHER. 2004. p. 307).

### As razões comparativas, por sua vez, são

aquelas razões que impõem imperiosamente uma ação ou não-ação em vista de *todas as circunstâncias*. Com isso, o proponente expressa a sua convicção de que “não poderá ser alegada outra razão em contrário cujo peso seja maior, ou as razões, ou as razões, sobre a qual, ou sobre as quais, baseia-se o seu juízo”. (GÜNTHER. 2004. p. 307).

Isso repercute no tipo de validade vinculada a cada um dos dois tipos de normas, tendo em vista os tipos de razões que lhes dizem respeito, porque “uma norma, cuja razão é *prima facie*, tem, correspondentemente, apenas o caráter de um ‘dever *prima facie*’, enquanto que o predicado da ponderação designa um ‘dever ponderado’” (GÜNTHER. 2004. p. 307), uma vez que não seleciona previamente as condições, bem como os limites de sua aplicação. Portanto, os princípios, que designam razões comparativas, precisam apresentar maior quantidade de informações da situação “para o justificar como razão para a ação do que no caso de um dever *prima facie*” (GALUPPO. 2002. p. 191), enquanto que as regras são válidas para todas as circunstâncias (em princípio), desde que reproduzam todas as mesmas circunstâncias previstas no tipo.

Ademais, os princípios também são fluidos e abstratos e devem ser densificados frente a um caso singular por meio de um esforço discursivo-interpretativo, bem como não podem ser aplicados em quaisquer situações que reproduzam suas circunstâncias de aplicação, como ocorre com as regras (GALUPPO. 2002. p. 189-190). Nas palavras de Galuppo:

Apesar de permanecerem abstratamente válidos, os princípios não valem incondicionalmente no caso concreto, uma vez que nem sempre se verificam todas as condições necessárias à sua aplicação. Exatamente por isso Günther entende que a diferença entre princípio e regra não diz respeito propriamente à sua estrutura, mas à forma de sua aplicação, ou melhor, “às pressuposições da ação com a qual as normas são aplicadas”. A diferença, portanto, não é de morfologia, como pretendia Alexy, mas de aplicação. (GALUPPO. 2002. p. 191).

Nas sociedades moralmente desenvolvidas, a aplicação de princípios exige que se considerem todas as características de um caso, bem como pela análise de todas as normas que possam se remeter a ele, pois quando falamos da aplicação de princípios não temos um rol hierarquizado a aplicar, o que pode permitir que em algumas situações de aplicação haja vários princípios concorrentes.

Galuppo, interpretando Günther, diz que o “termo adequabilidade [...] significa que o juiz, quando excepciona concretamente a aplicação de princípios concorrentes em determinado caso, apenas reconhece que estes são ou não adequados para realizar a exigência de *Integridade* e de justiça *naquela* situação.” (GALUPPO. 2002. p. 195).

De tal modo, os princípios se distinguem das regras devido à sua maior indeterminação quanto às condições de aplicação. Para evitar o relativismo e o subjetivismo no momento de aplicar os princípios, Günther diz que a aplicação dessa norma somente poderá ser feita por meio da coerência, que tem por objetivo a constituição de um sentido de imparcialidade à aplicação (GALUPPO. 2002).

Quando falamos de coerência não estamos nos referindo a uma coerência abstrata ou ilimitada, mas, sim, pressupondo que os discursos de aplicação, no caso do direito, são limitados pela faticidade e pela contingência da comunicação do homem (GALUPPO. 2002. p. 145).

Por isso, ele [Günther] pode elaborar um *critério de coerência* consistente com esse pressuposto, dizendo: ‘A norma (*Nx*) é apropriadamente aplicável em [uma situação] (*Sx*) se é compatível com todas as outras normas (*NFL*) aplicáveis em (*Sx*) que pertencem a uma forma de vida (*FLx*) e que possam ser justificadas em um discurso de justificação’. Esse critério, que consubstancia um verdadeiro *Princípio da Adequabilidade*, deve informar os discursos de aplicação no direito. (GALUPPO. 2002. p. 145)

A aplicação, segundo Günther, somente poderá ser considerada imparcial quando realizar coerentemente a adequabilidade<sup>86</sup> entre a todas as características da situação e todas as normas estiverem envolvidas em cada situação. Nesse sentido, Günther diz:

Os sinais característicos de uma situação não são relevantes por si mesmos. Essa condição somente é adquirida à luz de diversas interpretações, avaliações, interesses, planos de vida ou da fixação de metas. Conforme o grau de diferenciação destes modos de experiência, cada circunstância será percebida por nós de modo diferente, assim como será diferente a forma de cada um percebê-la. Além disso, modelos de experiência desse tipo podem mudar, de modo que, em situações parecidas, percebamos sinais característicos semelhantes de modo diferentes ou que possamos descobrir novos sinais característicos. A exigência de imparcialidade, no sentido aplicativo, não significa senão que as diferentes interpretações de uma situação devem ser tematizadas, pois teríamos de orientar nossas ações por uma norma que pode não apenas ser considerada válida, mas justificadamente também adequada. Durante o processo é que nos envolveremos com essas interpretações, comparando entre si interesses que concorrem e colidem com expectativas normativas, a fim de formar aquela norma em vista das circunstâncias especiais do caso isolado, da qual podemos reivindicar como a adequada. Só após darmos este passo, poderemos sair do horizonte da situação especial e examinarmos se, em vista das circunstâncias, a norma adequada realmente válida, isto é, se as conseqüências e os efeitos colaterais da observância geral podem ser aceitos por todos e cada um individualmente (GÜNTHER. 2004. p. 71-72).

Portanto, a aplicação de uma norma não pode ser um evento isolado de um único indivíduo, porque existiria o risco de uma seletividade em relação aos fatos, que redundaria em uma aplicação unilateral da norma. Desse modo, o

---

<sup>86</sup> Adequação é uma mera restrição da versão forte do princípio da universalização a uma única situação, pois, nas palavras de Günther, “a exigência absoluta de que, em algum momento, sejam consideradas todas as situações é elevada à exigência de que, em uma única situação, examinem-se todas as características. É só dessa forma que conseguiremos amortecer o risco que surge, na versão mais fraca, a partir da desistência de um juízo absoluto de adequação. A decisão a respeito da validade de uma norma não implica qualquer decisão a respeito de sua adequação em uma situação, e vice-versa. Contudo, ambas representam respectivamente um determinado aspecto da idéia de imparcialidade: a exigência das conseqüências e dos efeitos colaterais, previsivelmente resultantes da observância geral de uma norma, para que os interesses de cada um individualmente possam ser aceitos por todos em conjunto, operacionaliza o sentido universal-recíproco da imparcialidade, enquanto que, complementarmente a isto, a necessidade de que, em cada uma das situações de aplicação, considerem-se todas as características, operacionaliza o sentido aplicativo. Ao combinar ambos os aspectos entre si, aproximamo-nos de sentido completo da imparcialidade, como se fosse por caminhos bifurcados” (GÜNTHER. 2004. p. 70-71).

princípio da imparcialidade<sup>87</sup> exige a interação dos argumentos dos sujeitos atingidos pela aplicação da norma.

### 3.2 – Releitura moderna da *phronesis* e da eqüidade aristotélicas

O tipo de raciocínio descrito acima pode ser interpretado como uma releitura da *phronesis* e da eqüidade aristotélicas. A releitura é possível devido aos pontos de contato entre as duas teorias, que, por outro lado, não deixam de apresentar também algumas diferenças, que podemos atribuir à dicotomia contextual Moderno/Antigo.

A *phronesis* era, para Aristóteles, agir conforme a *praxis* social, que é aprendida pelos sujeitos através do hábito. A *phronesis* era considerada agir bem conforme determinava as diversas situações, bem como o comportar-se de acordo com a comunidade (GALUPPO. 2002. p. 38). Assim, a comunidade era o critério de referência, de julgamento, para a ação do homem.

Todavia, a partir da Modernidade surge uma nova orientação, em que a norma de direito toma o lugar da comunidade como critério de referência. Como visto no primeiro capítulo, a ética grega tinha como base as virtudes. O bom cidadão era aquele que agia bem, conforme determinavam as diversas virtudes; agindo assim, virtuosamente, o homem poderia se realizar plenamente e atingir a *eudaimonia* – a felicidade. A ética moderna, por seu turno, deixou de lado a idéia grega das virtudes, constituindo-se como uma ética prescritiva, em contraposição à visão descritiva antigo-medieval. Além disso, podemos perceber que a ética das virtudes tem como referência critérios exteriores a ela, como a natureza e Deus; já a ética prescritiva tem somente o homem como referência. Exemplo disso é a teoria de Kant, que considerava como livre “aquela [ação] que não possui nenhuma causa

---

<sup>87</sup> O princípio da imparcialidade será profundamente estudado no próximo item.

externa a si mesma, uma ação humana livre seria aquela cuja causa fosse a própria Razão”<sup>88</sup> (GALUPPO. 2002. p. 78). Em outras palavras, Kant abdica das éticas chamadas por ele de heterônomas, isto é, aquelas éticas cujo fundamento do dever é exterior à razão. Segundo ele apenas uma ética que enxergue na razão humana as condições de possibilidade de operar mediante leis, pode ser considerada livre (GOMES. 2006. p. 32). Portanto, somente pode ser considerado livre o homem que obedece a sua razão, sendo o autor único de suas próprias normas morais e de direito<sup>89</sup>.

Portanto, “agora o indivíduo que funda a sociedade, na medida de seus interesses, enquanto a lei é instituída com o objetivo exclusivo de garantir esses direitos” (OST. 2005. p. 77). Assim sendo, os gregos optaram pela teoria aristotélica (deus como medida de todas as coisas - *Metafísica*, 1052b 16-20). Nós, ao contrário, optamos por Kant, valendo-nos do subjetivismo como nossa verdade.

Ocorreu que esse espaço de liberdade sugerido por Kant foi ocupado pelas estruturas sociais, cujas normas passam a regular heteronomamente o comportamento dos indivíduos. A vontade auto-legisladora das pessoas passa a ser redefinida como anseio que reflete “os imperativos sistêmicos e estruturais de um sistema social estabelecido, cuja origem não é e não pode ser questionada”

---

<sup>88</sup>Galuppo leciona que uma das principais preocupações de Kant “era apresentar uma fundamentação filosófica para a possibilidade da física de Isaac Newton. [...] Um dos conceitos básicos da física newtoniana é o conceito de ação. Ação significa basicamente movimento, que por sua vez significa aplicação de uma força a um corpo. Na natureza, e por causa do princípio da inércia e do conceito de atrito, não existe corpo algum que seja a causa eficiente de seu próprio movimento, ou seja, todos os corpos naturais só se movimentam à custa da aplicação de uma força externa. [...] Tendo em vista que, na natureza, todos os corpos têm uma causa externa para o seu movimento, não existe nela nenhum corpo ‘livre’, quer dizer, que seja causa de seu próprio movimento. O problema que se coloca para Kant é: existiria, não mais no reino da natureza, mas na sociedade, ou mais precisamente, no campo da moral, uma ação livre, ou seja, uma ação cujo sujeito fosse a causa de sua própria ação? Kant argumenta que se toda ação possui, por definição, uma causa, conseqüentemente, toda ação humana também, por ser ação, possuirá também uma *causa*. Como Kant identifica o homem com a própria Razão, uma vez que a possibilidade de uso dessa faculdade é a característica mais universal e mais elementar de todo ser humano, a questão sobre a causa da ação humana, e assim a questão sobre a liberdade do homem, se desloca para a investigação acerca do uso prático da própria Razão”. (GALUPPO, 2002, p. 78)

<sup>89</sup> “No plano do método, Descartes fundava a razão no poder do *cogito* individual: ‘Penso, logo existo’; no plano jurídico, a modernidade fundará o direito no poder da vontade: ‘Quero, logo tenho direitos’. Uma formidável energia jurídica liberta-se assim, apoiada na força do querer, medida pelas pretensões do interesse e legitimada pelas reivindicações da liberdade” (OST. 2005. p. 77). Nesse sentido temos também Protágoras, que afirmava que “o homem é a medida de todas as coisas”, com esse axioma o celebre filósofo queria “negar a existência de um critério absoluto que discrimine ser e não-ser, verdadeiro e falso” (REALE, 2003, p. 77-78). Para o sofista, o termo medida significa a norma de juízo; e a expressão: todas as coisas designa todos os fatos e todas as experiências em geral (REALE, 2003, p. 77-78). De tal modo, para o pensador, o único critério de verdade é o homem, isto é, somente o homem detém a verdade, a sua verdade (LACERDA, 2005).

(FREITAG, 1992, p. 166). Isso ocorreu a partir do século XIX; onde a atividade dogmática deixou de se ligar a um direito sagrado ou a um conteúdo ético teologicamente fundado, mas a leis gerais heterônomas (FERRAZ JÚNIOR, 2003, p. 80).

O controle e a limitação no caso do direito moderno serão muito mais radicais, porque, ao contrário da Idade Média, não serão mais apenas externos, mas também internos ao direito. Além disso, o direito moderno substituirá a Deus pelo povo neste processo de controle e limitação. Se o controle medieval sobre a autoridade e sobre o direito é um controle que apela para uma relação transcendente, com a Modernidade, e sobretudo após a Reforma, ocorre uma imanentização deste controle: a sociedade e o próprio direito serão responsáveis pelos limites do direito. (GALUPPO, 2002, p. 54, nota 1).

Por conseguinte, o homem moderno não se guia mais pelo ideal grego das virtudes, mas simplesmente por normas jurídicas, produzidas agora exclusivamente pelo Estado (LACERDA, 2005, p. 167), que detém o monopólio da violência legítima. Atualmente, quer o indivíduo aceite ou não, o Estado tem a capacidade de impor a sua vontade, ou seja, as leis independem da vontade do sujeito e têm de ser obedecida como uma fatalidade<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Tudo isso nasce da necessidade de uma nova classe social surgida no fim da Idade Média: a burguesia. Ao contrário do clero e da aristocracia que, por estarem no poder, em nada desejavam uma alteração do *status quo* social, os burgueses não eram nobres mas tinham dinheiro. Nada eram de nascimento, fizeram-se através do trabalho: "Assim contrastava a sacralidade inútil dos que ocupava os lugares privilegiados da sociedade medieval com a utilidade prática daqueles que, sem marcas de nascimento, eram entretanto capazes de alterar a face do mundo por meio do seu trabalho. Em nome do princípio da utilidade, a tradição será, de maneira sistemática, sacrificada à racionalidade da produção da riqueza. Aquilo que não é útil deve perecer" (ALVES, 2002, p. 45). A própria ciência, que até então não se separara da filosofia, era inútil. Desde a superação da racionalidade mítico-religiosa como forma de explicação dos fenômenos naturais e sociais pelos gregos no início do século VI a.C., o pensamento filosófico-científico não se preocupara senão com a contemplação da realidade. Sua atitude era passiva. Como assevera Rubem Alves, da necessidade burguesa de riqueza, emerge uma nova orientação para o pensamento: compreender a natureza apenas na medida necessária para a controlar e manipular. Não podendo sobreviver no universo medieval, desestabilizado por fenômenos e pressupostos religiosos irracionais, o projeto burguês, buscando produzir de forma racional o crescimento da riqueza, vai encontrar na linguagem matemática, por sua objetividade e transparência racional, o instrumento ideal para a secularização do mundo (ALVES, 2002). Surge aí a concepção tecnológica de ciência, orientada pela racionalidade do lucro. O saber científico-tecnológico será tanto mais desejável na medida em que se adequar ao conceito de *eficiência* do modo de produção capitalista: produzir o máximo com o mínimo de recursos, aumentando assim a margem de lucro. Enquanto o ser-humano antigo-medieval colocava-se humildemente diante da natureza, buscando compreender-lhe o funcionamento, à tecnologia moderna desinteressa tal verdade contemplada em prol de uma exigência posta pelo homem à

Além disso, a estatização e o aumento da população fizeram com que o direito ficasse cada vez mais complexo, inclusive no que tange seu processo de concretização, implicando na separação entre validade e aplicação normativa estudada acima.

Para que uma norma jurídica seja válida é preciso que seus destinatários participem de sua elaboração. Ou seja, é necessário contar com a aceitação racional de todos os implicados. Essa discussão se refere a uma comunidade ideal de comunicação, a qual não possui existência no tempo e no espaço, bem como violência ou ideologia. Nela todos os envolvidos participam em igualdade da formação do consenso, o que faz esses discursos serem ilimitados (GALUPPO. 2002. p. 138-139). Por outro lado,

A comunidade real de comunicação, no entanto, conhece tanto as limitações atuais à participação direta dos envolvidos, quanto, em casos extremos, ideologias e violência que falseiam a produção livre do convencimento e que representam uma forma de colonização, pelo agir estratégico, de esfera prática atribuída à ação comunicativa. Por isso os argumentos apresentados e desenvolvidos nos discursos reais, bem como aquele que dentre todos é considerado o melhor são sempre, em certa medidas, contingentes [...] (GALUPPO. 2002. p. 140).

Essa contingência relacionada à comunidade real de comunicação refletirá no modo de enfrentar o princípio da universalização no direito, uma vez que a conseqüência prevista por uma norma jurídica nem sempre é a melhor solução; no entanto, ela é aceita, pois não conhecemos uma norma com conseqüência mais

---

natureza para que esta lhe entregue sua energia acumulada (FERRAZ JÚNIOR, 1994, p. 87-88). Tal modelo científico vai afetar diretamente a ciência do direito. Como lembra Tercio Sampaio Ferraz Júnior.: “[...] podemos dizer que a ciência dogmática cumpre as funções típicas de uma *tecnologia*. [...] Nestes termos, um pensamento tecnológico é, sobretudo, um pensamento fechado à problematização dos seus pressupostos [...] a fim de cumprir sua função: criar condições para a ação. No caso da ciência dogmática, criar condições para a decidibilidade de conflitos juridicamente definidos” (FERRAZ JÚNIOR, 1994, p. 87). E prossegue: “Destarte, quando dizemos que [...] houve uma progressiva assimilação da ciência do direito pelo pensamento dogmático, estamos afirmando a ocorrência de uma assimilação de enfoque científico do direito pelo enfoque tecnológico.” (FERRAZ JÚNIOR, 1994, p. 87). A ciência jurídica, que até o Renascimento sempre fora uma busca pelo justo, pelo bom comportamento, passa a ser mera técnica de soluções de conflitos sociais, orientada pelo princípio da funcionalidade: produzir o maior número de decisões judiciais, no menor espaço de tempo e com a menor perturbação social possíveis.

adequada ou mais correta devido à faticidade que envolve a produção de normas jurídicas. Por isso, o princípio da universalização deve ser reinterpretado no âmbito dos discursos jurídicos, considerando a faticidade envolvida pelo direito (GALUPPO. 2002. p. 143).

Klaus Günther (2004), dialogando com a teoria de Gadamer, discute a viabilidade do modelo da *phronesis* aristotélica nas sociedades pós-convencionais. O contexto da teoria aristotélica da justiça é comunitarista, sendo que a coercitividade das normas do *ethos* decorre de um sentido comum construído no horizonte da historicidade, para usar um termo caro a Heidegger.

Assim:

O círculo da compreensão serve apenas para desenvolver metodicamente a vinculação original com as realidades culturais dadas, nas quais crescemos e que marcam a nossa auto-compreensão e a nossa compreensão do mundo, sem que, alguma vez, atrevêssemos a questionar a validade do tradicional e a romper o horizonte, que em cada situação nos é novamente traçada pelo círculo da compreensão (GÜNTHER. 2004. p. 290)

Dessa forma, o círculo da compreensão do julgador antigo-medieval não é um círculo metodológico, mas ontológico, que o orienta somente em situações dentro das quais previamente já havia se orientado.

A *phronesis* seria, portanto, “a capacidade de articular adequadamente as sempre predeterminadas vinculações normativas com a comunidade na situação” (GÜNTHER. 2004. p. 294). Decidir corretamente caberá à *phronesis* sempre diante da situação concreta. Portanto, a “*phronesis* representa [...] aquele método no qual o normativamente válido e o adequado em uma situação poderão ser postos em mútua correlação” (GÜNTHER. 2004. p. 294). Desse modo, “adequado será sempre aquilo que, dentro do contexto transmitido pela tradição, for válido. A validade será medida por fazer parte de um determinado contexto, que constitui um modo comunitário de vida”. (GÜNTHER. 2004. p. 285)

O julgador deve, necessariamente, estar vinculado a um predeterminado conhecimento do *ethos* para fazer uso da equidade no momento de aplicação das normas jurídicas.

A pluralidade, característica marcante das sociedades Modernas e Pós-Modernas, leva, como vimos, à fragmentação do *ethos* e ao que Günther chama de força antinormativa (Cf. GÜNTHER. 2004. p. 290). O que traz o seguinte problema: “o que será da *phrónesis*, quanto o *ethos*, com o qual ela constitutivamente está relacionada, houver perdido a sua indubitável validade?” (GÜNTHER. 2004. p. 294).

Havendo a desoneração, a ponderação prudente resultará não mais da referência implícita à tradição válida, mas da própria idéia da imparcialidade:

Só conseguiremos descobrir quais são todos os elementos objetivamente determinantes em uma situação, se orientarmos a aplicação dos nossos preconceitos pelos critérios da integralidade e da adequação, que garantem imparcialidade. O reconhecimento de tradição, preconceito, autoridade e eticidade, sob esse aspecto, nada mais significam que o reconhecimento do caráter distinto de possíveis interpretações em uma situação concreta (GÜNTHER. 2004. p. 296)

Por esse desenvolvimento da consciência moral do nível convencional para o pós-convencional, somos inevitavelmente levados à subdivisão da idéia de imparcialidade em “um discurso de fundamentação situacionalmente dependente e um discurso de aplicação que examina todos os sinais característicos de uma situação” (GÜNTHER. 2004. p. 301).

Cumpramos observar que mesmo no caso de uma aplicação dogmática, em que há a aplicação de normas hierarquicamente predeterminadas, o problema permanece, uma vez que sempre restará situações nas quais haverá conflito acerca de quais normas sejam apropriadas, “ou como devemos avaliar uma situação em que questionamos a validade de tais normas” (BERNSTEIN *apud* GÜNTHER. 2004. p. 298).

Não sendo mais possível sustentar, nas sociedades pós-convencionais, a validade e a adequação como entrecruzadas num contexto particular de perspectivas comuns, “a imparcialidade da aplicação das normas será, portanto, avaliada por um critério diferente do da fundamentação imparcial [...]” (GÜNTHER. 2004. p. 301).

Quando nos referimos à adequação do direito pensamos apenas no Poder Judiciário. No entanto, essa tarefa compete a todos os destinatários das

normas jurídicas, ou seja, a todos os indivíduos que compõem o Estado. Temos, no Brasil, além das formas ordinárias de aplicar e adequar à lei, um modo que nos é próprio, criado pela sabedoria prática do povo, que ao descobrir erros na legislação<sup>91</sup> diante de um caso concreto a corrige. Esse instrumento corretivo da lei recebeu o nome de *jeitinho brasileiro*.

### 3.3 – O *jeitinho brasileiro*

Neste tópico trabalharemos o *jeitinho brasileiro*, seu conceito e aplicação, para, por fim, associá-lo à equidade aristotélica, estudada no primeiro capítulo desta dissertação. Para tanto, usaremos como fio condutor o estudo da antropóloga Lívia Barbosa, na obra “O *jeitinho brasileiro*: a arte de ser mais igual que os outros” e o estudo de Bernardino Leers, “O *jeito brasileiro* e a norma absoluta”.

Lívia Barbosa promove uma revisão da compreensão do *jeitinho*, tanto do senso comum quanto do meio acadêmico, que sempre o associaram à malandragem, à troca de favores, ao descumprimento imoral da norma, como expressão de uma atitude puramente egoísta visando sempre a levar vantagem em tudo, a qualquer preço. A autora considera o *jeitinho brasileiro* como um procedimento estrutural obrigatório e inevitável, que articula a lei geral, impessoal e abstrata, com a compreensão humana que surge das relações pessoais e contextualizadas. Para ela, o *jeitinho* é empregado para resolver situações difíceis ou proibidas, que surgem no dia-a-dia do brasileiro, muitas dessas situações estão relacionadas à generalidade da lei, que não considera as peculiaridades de cada situação particular. Essa análise deve ser detalhada, porque existem algumas categorias afins ao *jeitinho*, que com ele não se confundem, como, por exemplo, o favor e corrupção.

---

<sup>91</sup> Utilizamos aqui a expressão “erro” no sentido aristotélico, como tratado no item 2.2.3, *supra*.

Segundo Livia Barbosa (1992. p. 33-34), o favor é uma situação que implica reciprocidade, pois, nessa perspectiva, quem recebe um favor fica devedor de quem o fez, sentindo-se, muitas vezes, obrigado a retribuí-lo em outra ocasião. Quem assim não procede pode ser considerado ingrato.

Além disso, entre quem faz e quem recebe o favor, se estabelece uma hierarquia entre, na qual o credor fica em situação superior. No caso do *jeitinho*, quem dá e quem recebe o jeito estão sempre em situações iguais. Relativamente ao *jeitinho*, a reciprocidade é difusa (BARBOSA. 1992. p. 33-34): “qualquer pessoa pode receber a retribuição de um *jeitinho* que não foi concedido por ela. A noção é de que sempre que surge uma oportunidade as pessoas dão *jeitinho* umas para as outras, pois, segundo dizem, ‘hoje é ele, mas amanhã pode ser eu’.” (BARBOSA. 1992. p. 34).

A diferença entre a corrupção e o *jeitinho* reside no fato da existência ou não de alguma vantagem material. Quem comete um crime tira de sua atitude algum proveito para si ou para outra pessoa; já a prática do *jeitinho* não dá vantagem material a ninguém.

Livia Barbosa indica algumas características para se avaliar a presença do *jeito* em uma situação. Primeiramente, é preciso um acontecimento imprevisto e adverso aos objetivos do indivíduo. E para resolver essa situação é necessária uma maneira especial, criativa e eficiente: o *jeitinho* brasileiro (BARBOSA, 1992, p. 32). Assim sendo, a solução encontrada pelo sujeito, segundo a autora, não importa, mas, sim, o procedimento utilizado pelo indivíduo para alcançá-la (BARBOSA, 1992, p. 33). Por isso, o *jeitinho* não é um expediente *a priori*, mas, sim, situacional<sup>92</sup>.

O domínio por excelência do *jeitinho* brasileiro é a burocracia, devido à rigidez e o formalismo da organização do Estado brasileiro. O Estado brasileiro, por meio de sua legislação generalista, procura prever e regular todas as situações possíveis, fazendo-se “presente a cada etapa de qualquer procedimento burocrático” (BARBOSA, 1992, p. 36). Para sobreviver nesse sistema, a solução encontrada foi o *jeitinho*, pois esse instrumento consegue superar a rigidez da lei para torná-la humana e adequada às situações concretas. Assim, “enquanto a máquina burocrática é teoricamente racional, impessoal, anônima e faz uso de categorias

---

<sup>92</sup> Daí a relação do *jeitinho* brasileiro com a adequabilidade de Günther (2004) e com a equidade aristotélica.

intelectuais, o *jeito* lança mão de categorias emocionais” (BARBOSA, 1992, p. 36). Através dos sentimentos, o *jeito* estabelece um espaço pessoal no domínio impessoal da burocracia.

Isso ocorre devido à constituição do Brasil. Segundo Roberto Damatta<sup>93</sup> e Livia Barbosa (1992), seguindo os passos do escritor francês Louis Dumont, dizem que na atualidade existem dois modelos genéricos de sociedade, a saber: sociedades ocidentais modernas, que os autores identificam com as sociedades liberais, e as sociedades tradicionais, que é identifica com as sociedades holísticas. Para exemplificar, os Estados Unidos representam as sociedades ocidentais modernas, enquanto que as sociedades tradicionais podem ser representadas pela Índia, China e Japão<sup>94</sup>.

Os autores aduzem que teríamos dois tipos básicos de personagens nessas sociedades, um radicalmente diferente do outro. Nas sociedades ocidentais modernas temos o *indivíduo* e nas sociedades tradicionais temos a *pessoa*. A sociedade do primeiro personagem é constituída por um complexo de leis impessoais e genéricas, que buscam a igualdade aritmética de todos. A pessoa, elemento característico da sociedade tradicional, pode ser considerada uma vertente coletiva da individualidade, em que “o contato com a totalidade se estabelece através da mediação de clãs, linhagens, famílias, parentelas, etc.” (BARBOSA. 1992. p. 91). Nas palavras de Livia Barbosa:

Nessa formação social, a participação na vida da sociedade se torna compulsória, visto que jamais é dado ao ser social, que lhe é característico, a opção entre esta e uma vida individual com poucos laços com a totalidade. Ao contrário do que ocorre nas sociedades modernas individualistas, o espaço interior de cada um de seus membros não é tomado como basilar para organização do todo. (1992. p. 91).

---

<sup>93</sup> Notadamente nas obras *Carnavais, malandros e heróis* e *O que faz o Brasil, Brasil?*, referenciadas ao final.

<sup>94</sup> Daí a diferença observada por John Rawls entre comunidades e sociedades. Enquanto a comunidade é “um corpo de pessoas unidas por uma mesma doutrina abrangente, ou parcialmente abrangente” (RAWLS, 2003, p. 04), a sociedade se caracteriza pela pluralidade de concepções de valores morais e estéticos a serem alcançados na vida humana (RAWLS, 2003, p. 04).

As sociedades liberais modernas são compostas por uma associação de indivíduos<sup>95</sup>, sendo dado a cada um deles desenvolver o seu modo particular de vida boa. Nesse contexto teórico, a função atribuída ao Estado é facilitar ao máximo possível a efetivação desses projetos de vida, por meio de um mínimo de interferência legal na vida dos indivíduos, bem como garantir a igualdade de todos perante a lei, o que impede a existência de privilégios e de distinções (SILVA. 2005. p. 70).

As sociedades tradicionais, por seu turno, seguem uma perspectiva social hierarquizada, com a existência de alguns indivíduos tendo maior valor social que outros, semelhante ao modelo grego antigo (ARISTÓTELES, 1985). Além disso, podemos destacar que nessas sociedades existe um sentido de bem comum coletivamente partilhado, ao contrário das sociedades ocidentais modernas, as quais não têm um plano de boa vida dominante, mas, sim, um conjunto de indivíduos, tendo cada um deles sua noção própria de boa vida. Nesse sentido leciona Charles Taylor:

Ele [o liberalismo] concebe a sociedade como composta por indivíduos com planos de vida baseados em suas concepções do bem, mas sem uma concepção comumente mantida aceita pela própria sociedade. Essa parece contudo ser a fórmula para uma sociedade instrumental, projetada para buscar bens meramente convergentes. (2000. p. 210).

Além disso, os sujeitos das sociedades liberais se valem dela como um meio, como um instrumento, para a realização de seus planos individuais de boa vida, ao contrário das sociedades tradicionais, que se valem dos sujeitos como instrumentos para desenvolver um projeto comunitário de boa vida.

---

<sup>95</sup> Existe uma distinção “entre o indivíduo empírico, membro da espécie humana, existente em todas as sociedades do mundo, e o indivíduo como valor, como representação central da sociedade ocidental. [...] Esta concepção moderna de indivíduo, central às sociedades ocidentais modernas, é fruto de um desenvolvimento histórico muito particular, ‘quase anormal’, visto ser a nossa a única sociedade a construir o seu sistema em torno de um dos seus elementos. A grande maioria das sociedades têm como foco central a totalidade, o conjunto e não uma de suas partes” (BARBOSA. 1992. p. 90), sendo o holismo uma característica normal da própria sociedade e o individualismo quase um desvio, uma doença (BARBOSA. 1992).

O desenvolvimento do individualismo se originou há cerca de três séculos, devido à égide do desenvolvimento econômico, científico e industrial (BARBOSA. 1992. p. 93), que espalhou essa ideologia individualista, levando os países ocidentais a adotar um sistema legal construído em torno desse discurso; no entanto, em alguns países esse sistema jurídico foi estabelecido independentemente de terem ou não raízes e legitimidade em suas instituições políticas e sociais, como é o caso do Brasil. Nesse contexto, Roberto Damatta diz que a sociedade brasileira é uma sociedade *sui generis*, no sentido de apresentar no seu território o modelo de sociedade ocidental moderna e o modelo de sociedade tradicional, sem que nenhum deles seja considerado hegemônico ou competitivo, sendo ambos, na verdade, complementares. Ao contrário dos Estados Unidos, que têm apenas uma ética, a individualista, no nosso Estado temos duas, o que possibilita o desenvolvimento do que Damatta chama de “dilema brasileiro”: a articulação entre as categorias de indivíduo e pessoa.

No plano legal, temos uma estrutura jurídica individualista e todo um discurso desenvolvido sobre esta categoria, “existem, entre nós, instâncias em que mesmo com prestígio, *status* e poder não temos acesso a mais do que o já codificado pelas regras universalizantes” (BARBOSA. 1992. p. 94). Por outro lado, existe também na nossa sociedade domínios nos quais a letra da lei geral é “vazada pelo impacto estrutural das relações impessoais” (BARBOSA. 1992. p. 94). Desse modo:

Numa sociedade como essa, a análise se torna difícil e complexa porque as fronteiras não estão traçadas com nitidez. Existem um discurso individualista claramente codificado em lei e com representação para vários seguimentos da sociedade e uma prática individualista, ao mesmo tempo que verificamos a existência de um discurso holista implícito em relação a determinados domínios, sem a autonomia do anterior, e que nos permite verificar a existência de práticas inteiramente hierárquicas. (BARBOSA. 1992. p. 94).

Portanto, no caso do Brasil, que nos importa no momento, existe uma oscilação constante entre os dois modelos de sociedade: holístico e liberal. Como bem leciona Damatta, temos um “esqueleto nacional” constituído de normas gerais que submete o indivíduo às suas determinações, bem como há situações nas quais

o sujeito se “salva” como pode, valendo-se para tanto do seu sistema de relações pessoais. Assim sendo, temos um conflito entre leis que valem para todos os sujeitos e relações pessoais que somente valem para quem as tem, gerando um sistema social dividido entre indivíduo e pessoa. O indivíduo como “sujeito das leis universais que modernizam a sociedade” (DAMATTA. 2001. p. 97), bem como a pessoa, como “sujeito das relações sociais, que conduz ao pólo tradicional do sistema” (DAMATTA. 2001. p. 96-97). No meio dos dois, temos o *jeitinho*, como maneira de “enfrentar essas contradições e paradoxos de modo tipicamente brasileiro” (DAMATTA. 2001. p. 97).

Para Damatta, o *jeitinho* é acolhido “quando as motivações profundas de ambas as partes são conhecidas; ou imediatamente, quando ambos descobrem um elo em comum” (2001. p. 100). Este elo pode ser banal, como torcer pelo mesmo time, ou pode ser especial, no caso da existência de um amigo em comum ou serem conterrâneos. Assim, o uso de uma relação pessoal, gosto ou até mesmo uma religião em comum poderá dar uma solução menos injusta à situação vivenciada pelo sujeito. O *jeito* é um modo harmônico de resolver dificuldades, “tal como ocorre quando uma mulher encontra um homem e ambos, interessados num encontro romântico, devem discutir a forma que esse encontro deverá assumir” (DAMATTA. 2001. p. 101).

Aqui o *jeitinho* é conhecido e praticado por todos, como afirma os entrevistados de Livia Barbosa em sua pesquisa empírica sobre o *jeitinho*<sup>96</sup>. “Em raríssimos casos, as pessoas enfaticamente negaram ser usuárias do *jeitinho*” (1992. p. 35). Os indivíduos que negaram usá-lo argumentam que ele é injusto, “deve-se esperar a vez”, “não se deve fazer diferença entre as pessoas”, etc. Mas, a grande maioria, por sua vez, disse ser usuária do *jeitinho*, seus argumentos eram, na maioria, calcados na prática empírica, diziam que “todo mundo faz, não vou ficar de fora”, “uso forçado pelas circunstâncias”, etc. Além desses argumentos empíricos, alguns se valiam de argumentos morais ou éticos, como: “não nego nada a ninguém”, “ajudo a quem posso”, “todos devemos nos ajudar mutuamente”, “uma mão lava a outra” (BARBOSA. 1992).

---

<sup>96</sup> Para realizar seus estudos, Livia Barbosa (1992) empreendeu uma pesquisa empírica, realizada no período de 1984 e 1986, na qual ela entrevistou duzentas pessoas, de várias cidades, de diferentes faixas etárias e classes sociais; segundo ela, participaram da pesquisa mecânicos de trem, operários, intelectuais, profissionais liberais, estudantes secundaristas, donas de casa e pessoas com mais de setenta anos de idade.

O *jeitinho* existe no Brasil, segundo Roberto Damatta, desde o descobrimento, como podemos ver no final da carta de Pero Vaz de Caminha ao rei português, dando notícias da nova terra descoberta:

E nesta maneira, Senhor, dou aqui a Vossa Alteza conta do que nesta terra vi. E, se algum pouco me alonguei, Ela me perdoe, pois o desejo que tinha de tudo vos dizer, mo fez por assim pelo miúdo. E pois que, Senhor, é certo que, assim neste cargo que levo, como em outra qualquer coisa que de Vosso serviço há de ser de mim muito bem servida, a Ela peço que, por me fazer graça especial, mande vir de São Tomé a Jorge de Osório, meu genro – o que dela receberei em muita mercê [...]. Beijo as mãos de Vossa Alteza. Deste Porto Seguro de Vossa Ilha de Vera Cruz, hoje, sexta-feira, primeiro dia de maio de 1500. Pero Vaz de Caminha. (CAMINHA *apud* DAMATTA. 2001. p. 105).

Até mesmo a literatura apresenta grandes arquétipos do *jeitinho*, como ocorre com vários personagens que usam o *jeitinho* para resolver seus problemas. Este é o caso de Mário de Andrade com o personagem Macunaíma, bem como com Monteiro Lobato com o personagem Sasi Pererê. Estes autores criaram personagens individualizados, tanto no aspecto físico, como em seus procedimentos, que vivem de pregar peças nos outros, “transformando suas desvantagens em triunfos que foram bem manipulados pela criatividade e improvisação, das técnicas mais utilizadas pelos usuários do *jeitinho*” (BARBOSA. 1992. p. 45).

O *jeitinho* brasileiro é um fenômeno popular, que surge da experiência diária das pessoas, ele é um elemento que humaniza as relações, pois se não fosse o jeito tudo seria rígido e frio demais (BARBOSA, 1992, p. 51). Nas palavras de Livia Barbosa: “a ‘vida não é certinha’, de modo que o *jeito* ajuda a fazer face a todas as eventualidades que surgem e também a quebrar a monotonia” (BARBOSA, 1992, p. 51).

De tal modo, o *jeitinho* é um instrumento de o brasileiro corrigir a lei naquilo em que ela se faz defeituosa diante de um caso concreto; entretanto, para atingir e fundamentar o uso do *jeito*, a pessoa precisa se guiar por princípios universais de justiça, notadamente pelo princípio da igualdade e pela cordialidade, e decorrente da cordialidade poder-se-ia acrescentar também o princípio da

fraternidade. Destarte, que o sujeito que emprega o *jeitinho*, como é norteado por princípios, parte da situação fática, e não da lei, como ocorre com o positivismo jurídico.

No Brasil o princípio da igualdade tem uma leitura diferente de outros países ocidentais modernos, pois os brasileiros acreditam que a igualdade que prepondera é a de fato em detrimento da igualdade puramente de direito, como podemos perceber por meio das respostas dos entrevistados de Livia Barbosa:

As frases do tipo “vai virar pó que nem eu”, “quando morrer vai todo mundo para o mesmo lugar”, “meu sangue é tão vermelho quanto o dele”, “gente é tudo igual”, etc. expressam a idéia de que a existência de uma constituição física comum a todos os seres humanos e um destino final idêntico e inexorável para todos confere-lhe uma humanidade no sentido de valor. Justamente a que dá a medida de equivalência de todos entre si. (BARBOSA. 1992. p. 116)

Desse modo, temos, então, duas espécies de igualdade convivendo no nosso território, sendo uma de direito e outra de fato, o que permite que “o direito de todos à igualdade seja permanentemente relativizado pela igualdade de fato entre todos. O mecanismo do *jeitinho* sintetiza justamente essa vinculação”. (BARBOSA. 1992. p. 116). Todos os indivíduos em um banco têm direito de lhes ser dispensado o mesmo tratamento, mas se porventura uma pessoa muito apressada justifica para o caixa suas necessidades, poderá ter sua vez antecipada pela compreensão de seu drama que todos poderão entender, uma vez que um dia poderão estar em situação semelhante à daquela pessoa (BARBOSA. 1992), mostrando a cordialidade do brasileiro diante dessas situações complicadas.

Nesse exemplo, podemos verificar um aspecto importante do *jeitinho*: sua capacidade de corrigir a norma frente ao caso singular, objetivando evitar alguma injustiça proveniente do caráter genérico na lei. De tal sorte, o emprego do *jeitinho* não consiste em descumprir a lei, mas, sim, bem aplicá-la.

Para compreendermos esse aspecto corretivo do *jeitinho*, que é de grande importância para nossa pesquisa, precisamos retomar a eqüidade aristotélica e, a partir daí, poderemos se não identificar, ao menos associar o *jeitinho* com a eqüidade, e tratá-los conjuntamente. Para tanto, usaremos como fio condutor dessa

reflexão os estudos de Bernardino Leers, na obra “*Jeito brasileiro e norma absoluta*” (1982).

Para Leers (1982), todo sistema jurídico apresenta dois lados. De um lado temos a lei, que, a princípio, deve regular as situações fáticas, e de outro lado temos o indivíduo, que deve observá-la. Embora esse enquadramento seja válido, a criatividade do sujeito turba este raciocínio. “No plano conceitual, pela mediação da lei, a justiça legitima a obediência e a obediência realiza a justiça. Na prática, porém, o problema é bem mais complexo e obnubilado” (LEERS. 1982. p. 79), pois, quando tratamos de prática, tratamos também com a incapacidade do legislador de prever todas as situações que o indivíduo enfrenta no dia-a-dia. Sendo assim, podemos dizer, seguindo Aristóteles, que o legislador é sempre vítima do caráter geral das leis que produz. Nas palavras de Leers: “imaginar-se uma lei humana perfeita que, sem exceção, valerá para todos os casos, é sonhar o impossível” (1982. p. 80). A limitação da lei reside na particularidade dos indivíduos, especificamente, nas situações fáticas que ele enfrenta no seu cotidiano. A limitação legal obriga o cidadão a criar “um espaço racional de exceção da lei em favor da liberdade” (LEERS. 1982. p. 80), como ocorre com o *jeitinho*, que pode ser usado quando uma pessoa conclui estar dispensada de observar literalmente a letra da lei num determinado caso singular, porque a lei se mostra defeituosa para aquela situação. Nesta perspectiva, o *jeitinho*, como a equidade, é um instrumento de prudência, que liberta a pessoa de uma injustiça que a generalidade da lei pode ocasionar (LEERS. 1982). “Assim, o *jeito* não precisa ser um simples mecanismo de que se dispõe para escapar do poder da lei, mas é um ato de prudência racional que, analisando o bem da pessoa concreta, conclui pelo caráter prejudicial, contraproducente, duma eventual observância da lei. (LEERS. 1982. p. 82).”

Essa limitação da lei se dá devido à sua origem: o homem, que sempre tem uma visão limitada, parcial do mundo. O legislador, que é humano, conseqüentemente não pode prever, com precisão, todas as situações em que o homem se encontrará na hora em que a lei se apresenta para ser respeitada. Além disso, não podemos deixar de falar da ampla atividade legislativa que ocorre no Brasil, que faz reproduzir a antiga desculpa da ignorância das leis. Isso faz com que o homem use “a prudência, o bom senso e a maturidade [...], para que sejam súditos livres e leais, até na oposição, em vez de se tornarem escravos adestrados da lei, escrupulosos e fariseus” (LEERS. 1982. p. 82).

O exercício do *jeito* não se limita a uma simples interpretação jurídico-casuística da legislação, mas, sim, expressa à correção da lei diante de uma determinada situação. Para corrigir a lei, a pessoa se inspira “na própria razão de ser de qualquer lei positiva, a justiça nos relacionamentos sociais, a qual o legislador tenta captar em suas fórmulas legais e o súdito tenta realizar pelas suas ações responsáveis” (LEERS. 1982. p. 83). Em respeito à justiça nos relacionamentos sociais, o indivíduo ultrapassa a literalidade da lei, se essa se mostrar contrária à prática da justiça, pois no conflito situacional entre lei e justiça deve, segundo a opinião de Leers, prevalecer esta última, uma vez que a prática da justiça é mais importante que a simples obediência irracional à lei (LEERS. 1982. p. 83).

O problema da justiça é de longa data. Na Grécia antiga Platão vislumbrava o ideal de justiça em perigo, pois o ideal de justiça somente consegue se realizar no mundo de modo imperfeito e todas as leis são, no máximo, aproximativas da justiça perfeita. Aristóteles, por sua vez, falava que a lei geral poderia regular apenas uma pluralidade de casos concretos, de modo que sua observação literal pode acarretar injustiça para aquele que a segue rigidamente. A interpretação da lei à luz da justiça é exigência de justiça que o povo deve realizar em seus atos.

Portanto, o *jeitinho* é a revira-volta do indivíduo em detrimento da lei geral, “a vontade do João-ninguém de participar ativamente da formação da consciência coletiva da justiça, de que nascem tanto a lei quanto a obediência” (LEERS. 1982. p. 85). Como pequena revolta individual, o *jeito* rejeita a redução da vida do homem à obediência estrita às leis, “o direito que ele [o homem] reivindica não é mais o simples corolário de uma lei preestabelecida; o que ele quer é antes conduzir o jogo e acomodar a norma ao roteiro que estiver escolhido” (OST. 2005. p. 77). Assim sendo, o *jeito* é um ato de discernimento racional que, examinando o bem da pessoa singular, verifica o caráter contraproducente da observância restrita à regra, e, tendo como norte os princípios universais de justiça<sup>97</sup>, o sujeito corrige a lei diante do caso concreto, criando justiça para aquela situação.

---

<sup>97</sup> Para Kohlberg, “los múltiples principios de justicia incluyen el principio de la máxima calidad de vida para cada uno, la máxima libertad compatible con la libertad de otros, la equidad o justicia en la distribución de los bienes y el respeto. Estos principios se pueden expresar bien en términos del lenguaje de los derechos humanos (y deberes recíprocos) o bien en el lenguaje de cuidados y responsabilidad hacia los ‘hermanos y hermanas’ humanos” (KOHLBERG. 1992. p. 585).

Podemos dizer, desse modo, que a hermenêutica legal contemporânea do brasileiro, expressa pelo *jeitinho*, é essencialmente principiológica e infere em si na noção de Kohlberg de moralidade pós-convencional<sup>98</sup>, na qual o sujeito é capaz de fazer uma reflexão crítica das regras jurídicas e buscar o seu próprio modelo de justiça diante de um caso concreto. Como lembra, Böhler, citado por Günther:

A tarefa proposta à interpretação de textos institucionais, cuja validade é pressuposta na comunidade, consiste em superar as diferenças entre texto e respectiva situação dada, de tal modo que elas sejam levadas ativamente ao efeito orientador da ação, isto é, que sejam aplicadas à situação atual do intérprete. Essa colocação da tarefa de atualização, apropriação e aplicação situacionais de um sentido prático obrigatório é refletido e metodologicamente controlado pela *hermenêutica dogmática*, que havia sido desenvolvida pela teologia judaico-cristã, bem como pela jurisprudência, e cujo predecessor sociofilosófico, pode ser considerado a doutrina da *phrónesis* aristotélica.(BÖHLER, *apud*, GÜNTHER. 2004. p. 296)

O *jeitinho* não é um mecanismo arbitrário que permite ao indivíduo burlar ou desrespeitar a lei, mas, sim, um mecanismo que os brasileiros usam para corrigir a rigidez e generalidade da lei. O indivíduo que se vale do *jeito* é guiado por princípios universais de justiça, como a dignidade da pessoa humana, o direito à liberdade e o direito à vida. Assim, o *jeitinho* não é um mecanismo de burla ou infração à lei, mas, sim, um instrumento de correção prudente da lei em sua generalidade frente a uma situação particular, evitando, assim, que a lei geral case alguma “injustiça”.

No próximo capítulo estudaremos os estágios e níveis da moralidade de Kohlberg, para descobrir em qual dos níveis da moralidade o *jeitinho* brasileiro se encontra. Por fim, iremos exemplificar o caráter pós-convencional do *jeitinho* por meio das falas de João Grilo, personagem do livro “Auto da Compadecida” de Ariano Suassuna, pois essa obra nos acrescenta a característica da concretude (indispensável, segundo Günther, para se alcançar a integralidade do direito, ou melhor dizendo, a justiça).

---

<sup>98</sup> Para Kohlberg, a moralidade pode ser pré-convencional, convencional ou pós-convencional, como veremos na próxima sessão.

#### 4 – A TEORIA MORAL DE KOHLBERG: O CARÁTER PÓS-CONVENCIONAL DO JEITINHO BRASILEIRO NA OBRA “AUTO DA COMPADECIDA” DE ARIANO SUASSUNA

Esta sessão objetiva verificar em qual dos níveis da moralidade de Kohlberg se enquadra o *jeitinho* brasileiro. Para tanto, iremos conhecer a teoria moral de Kohlberg, bem como descrever cada um dos seus estágios e níveis da moralidade.

No mundo contemporâneo, segundo Bárbara Freitag (1992), as leis regulamentam de modo heterogêneo o comportamento dos sujeitos. A vontade legisladora das pessoas passa a ser definida por imperativos que refletem um sistema social estabelecido, o qual não pode ser questionado. Lawrence Kohlberg<sup>99</sup>, conforme FREITAG (1992. p. 165-170), trabalha justamente o resgate da noção de indivíduo moralmente consciente do que faz, dotado de razão, responsável por seus julgamentos e atos. A pesquisa de Kohlberg, além do interesse teórico e metodológico, tinha também um sentido prático: o de educar os jovens estadunidenses para a solidariedade e cooperação. Assim, hipoteticamente, esses jovens poderiam superar problemas com relação ao uso de drogas, criminalidade e outras anomalias (FREITAG. 1992. p. 191-192).

Lo mismo que Piaget, al centrarme en el razonamiento sobre la justicia, asumí que el niño en desarrollo era un filósofo que construía significados sobre categorías o cuestiones universales tales como la justicia. [...] Asumir que el niño es un filósofo, es asumir que la mente del niño tiene su propia estructura. (KOHLBERG. 1992. p. 33)<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Lawrence Kohlberg nasceu nos Estados Unidos em 1927 e morreu em 1987. Ficou conhecido como um dos maiores estudiosos sobre o desenvolvimento moral dos últimos tempos, sendo que o ápice de sucesso de suas pesquisas ocorreu nas décadas de 1960 e 1970, quando mais da metade de todas as publicações lançados nos Estados Unidos (no campo da psicologia social) manifestavam algum tipo de menção a Kohlberg. Começou seu trabalho publicamente em 1958, quando defendeu sua tese de doutoramento na Universidade de Chicago, com o tema “O desenvolvimento dos modos de pensamento e opção moral entre dez e dezessete anos. Por fim, Kohlberg se fixou na Universidade de Harvard (EUA) até sua morte, aos 59 anos de idade.

<sup>100</sup> “Como Piaget, ao centrar-me na discussão sobre a justiça, assumi que a criança em desenvolvimento era um filósofo que construía significados sobre categorias ou questões universais

Os estudos de Kohlberg sobre a psicologia infantil ficaram muito conhecidos, chegando ao ponto de metade das publicações sobre a questão da moralidade nos Estados Unidos, nas décadas de 1960 e 1970, fazer menção a esse pesquisador (FREITAG. 1992). Desde a publicação de sua tese de doutoramento (em 1958), Kohlberg se dedicou à pesquisa da teoria de Piaget, sobretudo aos estudos sobre a moralidade, vindo a se tornar o estudioso mais importante da questão da moralidade.

#### **4.1 – A teoria moral de Kohlberg**

Através dos pressupostos da teoria moral de Piaget, Kohlberg desenvolveu sua própria teoria e metodologia, empregando em suas pesquisas, adolescentes e adultos, ao contrário de Piaget, que se valia apenas de crianças. O autor estadunidense entendia que a psicogênese da moralidade infantil não poderia estar concluída aos doze ou treze anos de idade, mas, sim, quando o indivíduo já fosse adolescente ou adulto, diferentemente de Piaget, portanto (FREITAG. 1992. p. 197). Nesse sentido, Ângela Maria Brasil Biaggio e Márcia Simão Linhares Barreto dizem:

para Piaget a maturidade moral é alcançada quando o indivíduo é capaz de raciocínio autônomo (por volta dos doze anos – em sua maioria), enquanto para Kohlberg a maturidade moral é definida como capacidade para raciocínio instruído, isto é, idealmente, o indivíduo continua a desenvolver-se até que ele seja capaz de raciocinar e fazer julgamentos no nível mais alto (estágio 6), que é alcançado por poucas pessoas. (BIAGGIO; BARRETO, 1991, p. 109)

---

tais como a justiça. [...] Assumir que a criança é um filósofo, é assumir que a mente da criança tem sua própria estrutura.”

A comprovação de que a maturidade moral apenas pode ser alcançada por adolescentes ou adultos fez com que Kohlberg reformulasse a teoria dos estágios morais, bem como elaborasse uma nova metodologia de levantamento e codificação dos dados. Ademais, a teoria criada por Kohlberg pode ser tida como mais detalhada que a teoria de Piaget, pois aquela é composta por seis estágios morais, distribuídos em três grandes níveis de moralidade, enquanto que a teoria de Piaget é composta por três níveis de moralidade, a saber: heteronomia, semi-autonomia e autonomia moral<sup>101</sup>. Ângela Maria Brasil Biaggio e Marcia Simão Linhares Barreto entendem que a principal diferença dos dois psicólogos está justamente no número de estágios do raciocínio moral.

O sistema de Kohlberg postula seis estágios distintos, ao invés de supor três estágios gerais (a evolução da heteronomia para autonomia em Piaget). Os seis estágios de desenvolvimento postulados por Kohlberg estão agrupados em três níveis morais: pré-convencional, convencional e pós-convencional. (BIAGGIO; BARRETO. 1991. p. 108)

Kohlberg entendia que os níveis da moralidade podem ser identificáveis em qualquer cultura. Para confirmar isso, ele montou grupos de pesquisa em vários países, tais como Estados Unidos, Canadá, México, Taiwan, Turquia e Israel<sup>102</sup>. Independentemente da cultura específica ou do grau de desenvolvimento das sociedades contemporâneas, os indivíduos desenvolvem sua consciência moral, segundo uma seqüência invariável de estágios, sendo que cada estágio é considerado como qualitativamente diferente do anterior (KOHLBERG. 1992. p. 17-31).

De todos os estudos realizados por Kohlberg, o que ficou mais conhecido foi feito com setenta e dois meninos e rapazes de Chicago (EUA). Esse estudo se tornou conhecido porque permitiu ao pesquisador norte-americano observar com maior precisão a passagem de um estágio psicogenético para outro. Esta pesquisa se desenvolveu da seguinte maneira: os rapazes e os meninos eram

---

<sup>101</sup> Cf. PIAGET, Jean. *O juízo moral na criança*. São Paulo: Summus, 1994.

<sup>102</sup> Cf. KOHLBERG, Lawrence, SNAREY, John, REIMER, Joseph. Universidad cultural de los estadios de juicio moral: un estudio longitudinal en Israel. In: KOHLBERG, Lawrence (Org.). *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1992, p. 547-569.

entrevistados de três em três anos, a fim de verificar seu grau de desenvolvimento moral. Ao final desse estudo os indivíduos contavam com idade entre vinte e cinco e trinta anos. Nas entrevistas, os sujeitos eram inquiridos a julgar a ação de protagonistas de histórias e, de acordo com sua opção por uma ou outra alternativa, eram avaliados. A partir das respostas dos indivíduos, Kohlberg isolou seis tipos de orientações de valores, os quais forneceram a base para os seis estágios de desenvolvimento moral (KOHLBERG. 1992. p. 33).

Uma das histórias mais usadas por Kohlberg era o dilema de Heinz<sup>103</sup>.

En Europa, una mujer estaba a punto de morir de un tipo de cáncer muy raro. Había una medicación que los médicos pensaron que la podría salvar. Era una forma de radio que un farmacéutico de la misma ciudad había descubierto recientemente. La medicina era cara de producir pero el farmacéutico cobraba diez veces más de lo que a él le había costado elaborarla. El pagó 400 dólares por el radio y cobraba 4000 por una pequeña dosis. El marido de la enferma, Heinz, acudió a todo el que conocía para pedir dinero prestado, e intentó todos los medios legales pero sólo pudo conseguir unos 2000 dólares, que es justamente la mitad de lo que costaba. Heinz le dijo al farmacéutico que su mujer se estaba muriendo y le pidió que le vendiera el medicamento más barato o que se lo dejara pagar más adelante. Pero el farmacéutico dijo: "No, yo descubrí la medicación y voy a sacar dinero de ella." Así pues, habiendo intentado todos los medios legales, Heinz se desespera y considera el entrar por la fuerza en la tienda del hombre para robar la medicación para su esposa. (COLBY; KOHLBERG. 1992. p. 589).<sup>104</sup>

Kohlberg se valia ao todo de nove dilemas morais hipotéticos<sup>105</sup>, que fazem referência a três problemas de justiça - identificados por Aristóteles na *Ética a*

---

<sup>103</sup> Cf. GALUPPO, Marcelo Campos. A virtude da justiça. In: Extensão, v. 10 – 11. Belo Horizonte: 2001, p. 67 – 187.

<sup>104</sup> "Na Europa, uma mulher estava prestes a morrer de um tipo de câncer muito raro. Havia uma medicação que os médicos acreditavam poder salva-la. Era uma forma de rádio que um farmacêutico da mesma cidade havia descoberto recentemente. O remédio era caro de se produzir, e o farmacêutico cobrava dez vezes mais do que custara elabora-lo. Pagou 400 dólares pelo rádio e cobrava 4000 por uma pequena dose. O marido da enferma, Heinz, buscou a todos que conhecia para pedir dinheiro emprestado, e lançou mão de todos os meios legais, mas só conseguiu 2000 dólares, exatamente metade do que custava. Heinz disse ao farmacêutico que sua mulher estava morrendo e o pediu que lhe vendesse o medicamento mais barato ou que o deixasse pagar posteriormente. Mas o farmacêutico lhe disse: 'Não, eu descobri a medicação e vou ganhar dinheiro com ela.' Assim, havendo tentado todos os meios legais, Heinz se desespera e considera entrar a força na botica para roubar o remédio para sua esposa."

<sup>105</sup> Para conhecê-los confira a obra *Psicología del desarrollo moral* (1992), páginas: 589 à 599, ao final referenciada.

*Nicômaco*. O primeiro deles é a justiça distributiva, ou seja, a forma como a sociedade distribui a honra, a riqueza, e outros bens desejados pela comunidade. Essa distribuição se faz em termos de igualdade e mérito. O segundo problema, é o problema da justiça comutativa, que se dá, por exemplo, em torno de um acordo voluntário ou de um contrato. Por fim, o terceiro tipo de problema se manifesta com relação à justiça corretiva, que administra o princípio corretivo nas transações privadas injustas ou desiguais e requer uma compensação ou restituição (KOHLBERG. 1992. p. 572).

Existe, para Kohlberg, ainda um quarto problema de justiça, que não é independente dos três anteriores, o problema da justiça processual, que deve ser aplicado nos problemas da justiça distributiva, comutativa ou corretiva<sup>106</sup>. Quando trata dos estágios mais baixos do juízo moral, a justiça processual requer um conjunto especial de considerações; nos estágios mais altos, notadamente no estágio 6, converte-se em solução dos mais importantes problemas de justiça distributiva e corretiva, “donde la reversibilidad y universalidad constituyen unos chequeos auto-conscientes de validez sobre el razonamiento” (KOHLBERG. 1992. p. 572).

#### **4.2 – Os seis estágios do desenvolvimento moral de Kohlberg**

Kohlberg constatou a existência de seis estágios de juízo moral, que são estruturas de pensamento que prescrevem regras ou princípios que orientam o sujeito a atuar de modo moralmente correto (KOHLBERG. 1992. p. 571). Para o autor norte-americano, os estágios de juízo moral são ordenados de modo hierárquico, no sentido do estágio subsequente a um estágio anterior apresenta

---

<sup>106</sup> Este problema, da justiça processual, descreve as considerações que os filósofos morais tratam como “verificaciones de la validez del razonamiento moral, estas “verificaciones” se derivan de una preocupación por equilibrar perspectivas o hacer que los juicios de uno sean reversibles (es decir, utilizando la regla de oro) y de una preocupación por hacer los juicios de uno universalizables (es decir, utilizando el imperativos categórico de Kant)”. (KOHLBERG. 1992. p. 572)

maior complexidade, o que permite à criança ou ao adolescente resolver dilemas morais com maior desenvoltura e competência<sup>107</sup>. Kohlberg elaborou seis tipos de estágios morais evolutivos em suas pesquisas, que se inicia no estágio 1, o mais básico de todos, até o estágio 6, o mais alto (KOHLBERG. 1992. p. 186).

Na perspectiva do estágio 1 (moralidade heterônoma), a moralidade é definida em termos de conseqüências para o sujeito. Por exemplo: se o sujeito tomar determinada atitude, e não for punido por isso, o agente pode classificar sua atitude com uma boa ação. Por outro lado, se houver punição, ele entenderá o que caracteriza uma má ação e evitará o castigo. Existe, neste estágio, um realismo moral ingênuo, pois o significado moral de uma ação, sua bondade ou maldade, está ligada às conseqüências do ato; por isso, o castigo é algo importante, no sentido dele se identificar com a má ação. O indivíduo que se enquadra neste estágio, quer evitar conseqüências negativas para si, quer evitar o castigo. Noções de merecimento ou intencionalidade do ato são desconsideradas neste estágio, pois os sujeitos que aqui se enquadram não compreendem que as peculiaridades de uma situação têm força para alterar a sua significação moral (KOHLBERG. 1992. p. 574):

La perspectiva de realismo moral representa un fracaso para diferenciar las múltiples perspectivas sobre los dilemas. Esto significa que la autoridad y el subordinado, uno mismo y otro, y otros individuos en conflicto o desacuerdo, se supone que comparten una única percepción de la situación y de la respuesta moralmente apropiada a esa situación. La moralidad en el Estadio 1 es heterónoma en el sentido piagetiano; es decir, lo que hace que algo esté mal está definido por la autoridad más que por la cooperación entre iguales (KOHLBERG. 1992. p. 574).

Neste estágio, portanto, as normas são regras concretas que não são identificadas com a perspectiva psicológica ou as expectativas de nenhum indivíduo. As normas são categorias de condutas boas ou más, que definem as ações e as pessoas como, por exemplo, ladrões, bons meninos e pessoas importantes. Além

---

<sup>107</sup> “Los datos utilizados para definir los estadios, se tomaron de una muestra representativa de setenta y dos chicos, trece y dieciséis años, de la zona de Chicago, junto añadido de doce chicos delincuentes. Los estadios se definieron agrupando los casos por tipo ideal. Además de un orden en la tendencia de edad para uso de cada estadio, se creó un modelo de intercorrelación entre los estadios de pensamiento, como identificación de que los tipos tenían al menos algunas de las características de secuencia jerárquica prevista en los estadios”. (KOHLBERG. 1992. p. 35).

disso, no Estágio 1 existe a universalidade no sentido de que uma regra ou norma se generaliza e não admite exceções, podendo ser caracterizado pelo uso descoordenado da igualdade e da reciprocidade (KOHLBERG. 1992. p. 574-575).

O estágio 2 (moralidade individualista, instrumental) é caracterizado por uma perspectiva individualista concreta. Nele o sujeito tem consciência de que cada indivíduo tem seus próprios interesses a perseguir e que esses interesses são muitas vezes conflituosos. Temos, logo, uma relatividade moral, a qual se manifesta mediante o entendimento de que diferentes pessoas podem ter diferentes e justificadas concepções de justiça sobre uma mesma situação. De tal modo, no Estágio 2, é correto seguir as regras, tão-somente quando elas forem de interesse próprio. Agir pensando em si mesmo e deixando que os outros façam do mesmo modo, cada um tem seus interesses respectivos. A ação correta, considerada neste estágio, é relativa e depende da perspectiva adotada pelo indivíduo concreto (KOHLBERG. 1992. p. 575-576).

No Estágio 3 (moralidade da normatividade interpessoal), temos a preponderância das normas sociais, que orientam o indivíduo em seu agir moral. Aqui a obediência à norma ocorre devido ao ideal de bom menino, que o sujeito quer alcançar, isto é, o indivíduo tem a preocupação de obter a aceitação e o reconhecimento dos outros membros da sociedade:

Las operaciones de justicia del Estadio 3 se presentan muy claramente en la regla de oro de toma de rol – Haz a otros lo que te gustaría que otros te hicieran. Lógicamente, esto requiere la coordinación de las operaciones inversas y recíprocas. Requiere una operación de segundo orden por la que un intercambio recíproco del Estadio 2, está sujeto a evaluación por referencia a una norma compartida, en contraste con la cual se puede juzgar su justicia. Es decir, los intercambios recíprocos no son necesariamente justos, sino que deben de afirmarse o negarse en relación a standards de conducta moralmente buena, que se mantienen fuera del intercambio recíproco. (KOHLBERG. 1992. p. 578).

Portanto, o correto neste Estágio é comportar-se de acordo com que as pessoas mais próximas esperam, atendem as expectativas de bom filho, bom amigo, bom irmão. Ser bom aqui significa ter bons motivos, preocupar-se com os outros, manter relações mútuas. “O sujeito relaciona os pontos de vista valendo-se da regra

de ouro, pondo-se no lugar do outro. Ainda não considera uma perspectiva generalizada do sistema” (FREITAG. 1992. p. 204).

O Estágio 4 (moralidade do sistema social), por sua vez, fundamenta-se em uma concepção de sistema social estruturado sobre um sistema de códigos e procedimentos que se aplicam imparcialmente a todos os membros da sociedade. A busca de interesses pessoais somente é considerado legítimo quando está de acordo com a manutenção do sistema sócio-moral como um todo. Existe a consciência da possibilidade da existência de conflitos entre os indivíduos pertencentes ao grupo social, que faz com que se mantenha também um sistema de regras para resolver tais conflitos, este sistema de regras deve ser sempre observado, desde que ele não entre em choque com as normas sociais. Ademais, este estágio mantém uma orientação para a preservação da autoridade e da ordem social, a preocupação do sujeito em cumprir seus deveres, demonstra o respeito à autoridade e a ordem instituída (KOHLBERG. 1992. p. 580-582).

A perspectiva do estágio 5 (moralidade dos Direitos Humanos e do bem-estar social) é a de um agente racional consciente de seus valores e direitos universais, que cada um escolheria para criar uma sociedade moral<sup>108</sup>. A validade das leis e dos sistemas sociais podem ser avaliados segundo o grau em que preservam e protegem estes valores e direitos humanos fundamentais. Neste estágio, o sistema social é visto como um contrato livre, aceito por todos os indivíduos para preservar os direitos e promover o bem-estar de todo os membros do corpo social (KOHLBERG. 1992. p. 582-584).

A sociedade, no Estágio 5, é concebida como fundada na cooperação e no acordo social, no qual o indivíduo entra por livre vontade. A perspectiva adotada pelo sujeito é a da prioridade relativa do indivíduo em relação ao social. Nas palavras de Barbara Freitag, interpretando Kohlberg:

O indivíduo racional dá-se conta de valores e direitos prioritários em relação aos vínculos sociais e aos contratos. Integra as perspectivas por mecanismos formais de acordo, contrato, imparcialidade objetiva. Considera os pontos de vista moral e legal, reconhece que eles às vezes chocam-se e considera difícil integrá-los (1992. p. 204-205).

---

<sup>108</sup> “É correto estar atento ao fato de que as pessoas defendem uma variedade de valores e opiniões e a maioria desses valores e regras é relativa ao grupo”. (FREITAG. 1992. p. 204).

O Estágio 6 (Moralidade de princípios éticos gerais, universais, reversíveis e prescritivos), por fim, tem a perspectiva do ponto de vista que, de forma ideal, todos os seres humanos deveriam agir para com outros como pessoas livres e autônomas. Isso significa uma igual consideração dos interesses ou pontos de vista de cada pessoa afetada pela decisão social a tomar. É considerado correto seguir princípios éticos auto-selecionados, que devem fundamentar todas as ações humanas, para que as mesmas sejam consideradas justas. Neste estágio, até mesmo contratos privados podem ser elaborados, desde que fundamentados em tais princípios éticos auto-selecionados. Esses princípios são princípios universais de justiça, como a igualdade dos Direitos Humanos e o respeito à dignidade dos seres humanos como pessoas individuais.

Kohlberg apresenta em seu estudo as diferenças entre o Estágio 5 e o Estágio 6, a saber:

En el Estadio 6 las operaciones que hemos formado un todo coordinado que constituye una estructura auto-consciente para tomar decisiones morales. En el Estadio 5 la ley y las normas morales se basan en las operaciones de igualdad, equidad, etc. En el Estadio 6 estas operaciones llegan a hacerse principios auto-conscientes. Dada esta auto-consciencia de la agencia moral y toma de decisión, las operaciones de toma de rol prescriptiva (por ejemplo, el equilibrar perspectivas) y la universalidad se convierten en principios operativos además de ser cheque de validez sobre las razones dadas para mantener las leyes o normas morales. El Estadio 6 no está “basado” tanto en una nueva perspectiva social más allá de la noción de Estadio 5 de una perspectiva anterior a la sociedad, como lo está en un uso *deliberado* de las operaciones de la justicia como principios para asegurar esa perspectiva cuando se razona sobre dilemas morales. Estas características de razonamiento de Estadio 6, requieren que el Estadio 6 eleve el diálogo a un principio, un principio de procedimiento o “sillas musicales morales”. Mientras que el Estadio 5 se basa en la noción de acuerdo o contrato establecido, el Estadio 6 se orienta al proceso por el que se alcanzan los acuerdos o contratos, así como el asegurar la justicia de los procedimientos que subyacen a tal acuerdo. Bajo el acuerdo y contrato establecido del Estadio 5, diseñado para proteger los derechos humanos, está la idea de la importancia de mantener la confianza y comunidad humanas. En el Estadio 6 la idea de confianza y comunidad se convierte en la precondition para el diálogo, los derechos humanos, etc. (KOHLEBERG. 1992. p. 585-586)

Assim, entendemos que a diferença básica entre os dois Estágios é que no Estágio 5 tende a ver os princípios como intrínsecos à sociedade, bem como concebe um escalonamento rígido e prévio entre estes princípios, enquanto que o

Estágio 6 perfilha que estes princípios podem ser exigidos universalmente, bem como entende que não existe um escalonamento prévio e rígido entre eles, devido ao fato de não estarem em uma relação de subordinação, mas, sim, de coordenação. Assim, apesar da aspiração universalizadora dos princípios no Estágio 6, “os indivíduos desses estágios reconhecem que, em algumas situações, é necessário não dar curso a um princípio para que outro, considerado mais adequado para a solução de determinado impasse de ação, possa se atualizar de modo mais perfeito e eficaz” (GALUPPO. 2002. p. 193).

Ademais, no estágio 6 temos a característica da reciprocidade, que determina que cada pessoa se coloque no papel de outros membros do grupo para avaliar a mesma situação. Assim, o sujeito decide se o princípio se aplica ou não ao caso. Neste estágio, entende-se que os princípios, embora universalizáveis, não podem ser considerados absolutos em todo caso concreto, uma vez que eles não podem ser encarados como uma solução *a priori*, mas devem ser entendidos frente a casos fáticos (no caso de Kohlberg, através de dilemas morais), o que cria a impossibilidade dos princípios serem hierarquizados previamente (GALUPPO. 2002. p. 193-194). Nas palavras de Kohlberg, Levine e Hewer:

Nuestra idea de principio, igual que la de Dewey, no es la de un principio como regla establecida; más bien entendemos también que un principio es una forma de construir una situación moral concreta. Es cierto que el razonamiento de principios lleva a una comprensión del valor de respetar la personalidad humana, expresada por Kant como “Trata a cada persona como fin en sí misma y no simplemente como un medio”. Sin embargo, es el razonamiento de principios el que no utiliza este valor como una regla establecida, porque entiende que este valor necesita una interpretación en situaciones concretas (1992. p. 294-295).

Portanto, no estágio 6, os princípios são compreendidos como pontos de partida constituintes da própria realidade, os quais serão posteriormente desenvolvidos pela argumentação no processo de ação, “tendo em vista a própria realidade, que exige sempre sua consideração contextual, não sendo, portanto, passíveis de hierarquização” (GALUPPO. 2002. p. 194). As sociedades modernas, cada vez mais empregam os princípios como princípios racionais, os quais são compreendidos cada vez mais “como constituintes lógicos que orientam os

processos de comunicação e de argumentação” (GALUPPO. 2002. p. 194) e o uso de princípios, quando da aplicação da norma, exigem que sejam considerados todas as circunstâncias do caso fático, ao contrário das normas que pré-selecionam as circunstâncias que vão ou não ser consideradas.

Os seis estágios de desenvolvimento moral citados acima são distribuídos em três grandes níveis da moralidade, a saber: nível pré-convencional (estágios 1 e 2), nível convencional (estágios 3 e 4) e nível pós-convencional (estágios 5 e 6).

#### **4. 3 – Os níveis da moralidade de Kohlberg e o *jeitinho* brasileiro**

Entendemos o *jeitinho* como um procedimento especial, que articula a generalidade da lei, abstrata, universal e impessoal com a compreensão humana, que surge das relações pessoais, contextualizadas e particulares. Esse expediente é guiado por princípios universais de justiça, notadamente o princípio da igualdade fática e dignidade da pessoa humana, que faz com que o *jeito* não seja um instrumento arbitrário, mas de busca da justiça em cada situação.

O nível pré-convencional é composto pelos dois primeiros estágios da moralidade. No estágio um, o sujeito não quer receber nenhuma punição; por isso, ele reconhece como certos os atos que não são punidos. Daí temos uma reverência ao poder ou prestígio superiores para evitar problemas (KOHLBERG, 1992, p. 80). No estágio dois, a ação considerada correta é aquela que satisfaz as necessidades de um e ocasionalmente de outros, sendo, pois, uma orientação genuinamente egoísta.

Desse modo, neste nível da moralidade existe uma orientação para obediência/punição, ou seja, a moralidade é definida em termos de sanção para o agente. Se a ação é moralmente errada, ela deve ser punida, por outro lado, se a ação não for punida, ela está correta (KOHLBERG. 1992. p. 188). O *jeitinho* parece

não se enquadrar com os estágios deste nível moral, pois uma característica central do *jeito* é a correção da norma naquilo que ela se mostra abusiva para ser aplicada à determinada situação. O *jeito* é um modo de resolver aqueles casos em que o sujeito se confronta com um *não pode* da lei e, superando a barreira posta pela lei, a contesta ou a recusa, o sujeito alcança aquilo que almejava (DAMATTA. 1992. p. 7). No *jeito* temos a superação da letra da lei diante de um caso fático. O nível pré-convencional, por outro lado, orienta para a observância da norma, independente do bem/mal, injustiça/justa, que sua aplicação literal pode trazer. De tal modo, o *jeito* não pode se enquadrar como juízo moral no nível pré-convencional.

O *jeitinho* também parece não ser convencional, apesar de se aproximar dele. O nível convencional é formado pelos estágios três e quatro. No estágio três, o sujeito se orienta para agradar e ser aprovado pelos demais membros da sociedade (KOHLBERG, 1992, p. 80). No estágio quatro, o sujeito é orientado para a manutenção da autoridade e ordem social. Aqui o indivíduo quer cumprir as leis e mostrar respeito pela autoridade, bem como manter a ordem social (KOHLBERG, 1992, p. 80). Desse modo, o nível convencional se caracteriza, principalmente, pela moralidade do “bom garoto”, que anseia pela aprovação social. O comportamento tido como correto é aquele que ganha aprovação de terceiros ou do respeito à ordem estabelecida, pois a justiça deste nível é tida como manutenção da ordem social, e não uma questão de relações entre os sujeitos, mas, sim, entre o sujeito e o sistema. Como este nível moral defende a observância das normas postas, ele não pode se identificar com o *jeitinho*, pois este objetiva a correção da norma naquilo que ela se fizer abusiva para ser aplicada em uma situação fática. No entanto, este nível guarda alguma semelhança com o *jeito*, enquanto fundamenta a admissibilidade de exceções à norma. Isso ocorre devido à impossibilidade humana de fazer prevenções para cada caso isolado, no qual apareçam sinais característicos situacionais incompatíveis com a letra da lei, e que possibilita a admissibilidade de exceções, a partir do sistema social como um todo. Porém, no que pese ainda essa semelhança, não podemos identificar o *jeitinho* com este nível moral, pois aqui ainda existe uma subordinação à norma a ser aplicada. Destarte, somente no próximo nível podemos obter a desvinculação da norma a ser aplicada. Esse aspecto fica mais evidente no nível pós-convencional (GÜNTHER. 2004. p. 198-199).

O nível pós-convencional, por sua vez, é composto pelos dois últimos estágios (estágios 5 e 6). No estágio cinco, o indivíduo tem uma orientação legalista,

calcado em um contrato social. O dever do sujeito de define nos termos do contrato, que é feito seguindo a vontade e bem-estar da maioria. No estágio seis, o mais elevado de todos, o indivíduo recebe uma orientação por meio de princípios. Aqui, o sujeito não tem orientação para cumprir regras sociais, mas, sim, para se guiar por princípios universais de justiça, podendo, inclusive adaptar as regras sociais ou legais à realidade da situação concreta (KOHLBERG, 1992, p. 80). O *jeitinho* parece não se enquadrar no estágio 5, porque nesse estágio ainda podemos vislumbrar a obediência às regras postas pela sociedade. Por outro lado, o *jeitinho* parece se enquadrar no estágio seis do nível pós-convencional, pois nele ocorre, pela primeira vez, o questionamento da ordem jurídica posta e o reconhecimento de que a lei pode ser corrigida se for injusta para reger uma situação, como ocorre também no *jeitinho*. Portanto, em ambos, no *jeitinho* e no nível pós-convencional, as leis não são consideradas válidas pelo simples fato de serem leis, uma vez que o indivíduo admite que a lei ou costumes sociais considerados injustos devem ser alterados. Neste nível, o indivíduo reconhece a existência de princípios universais de justiça, os quais devem norteá-lo na correção da norma diante de um caso singular. Está é a moralidade do *jeitinho*, daqueles que são fiéis aos seus princípios, ao oposto daqueles que se conformam com a lei estabelecida.

#### **4.4 – O caráter pós-convencional do *jeitinho* brasileiro na obra “Auto da compadecida” de Ariano Suassuna**

Para podermos exemplificar o caráter pós-convencional do *jeitinho* brasileiro, tomaremos uma importante obra da literatura nacional, o “Auto da Compadecida”, do escritor paraibano Ariano Suassuna<sup>109</sup>. O “Auto da Compadecida”

---

<sup>109</sup> Ariano Villar Suassuna nasceu em 16 de junho de 1927, na Paraíba, é professor na UFPE e romancista. Além disso, é membro da Academia Brasileira de Letras (desde 1990) e idealizador do Movimento Armorial (lançado no Recife em 1970), que objetiva realizar uma arte erudita brasileira a

é a mais festejada das peças de Suassuna, escrita em prosa, é composta de várias situações de embuste, tais como o testamento e enterro do cachorro, o gato que defeca dinheiro e a gaita mágica que ressuscita os mortos. (VASSALLO. 2000. p. 156-157).

A escolha da obra não é arbitrária, uma vez que, essa comédia guarda um forte caráter tradicional e coletivo, “no qual a fidelidade a uma tradição é tão importante quanto a originalidade individual – ou mais até – e onde o autor não julga que escreve por si só, mas com a colaboração implícita de uma comunidade inteira.” (TAVARES. 2005. p. 176)

A trama se passa em uma pequena cidade do sertão brasileiro. Nela encontramos dois sertanejos: João Grilo e Chicó, ambos estão à procura de emprego, que é encontrado na padaria da cidade. Ocorre que os donos da padaria, Eurico e Dora, pagam um baixo salário aos dois sertanejos, mantendo-os durante toda a trama numa situação de miséria e exploração. Chicó e João Grilo são obrigados a aceitar a situação devido à sua necessidade de sobrevivência.

Para superar a miséria e a injustiça imposta pelos patrões, os dois através do *jeitinho* contornar as adversidades da situação, resguardando suas vidas e dignidade. Exemplo disso é o do testamento do cachorro.

Dora possuía um cachorrinho de estimação, que morre no início da peça. João Grilo, junto com Chicó, vão consolar a patroa, garantindo um enterro abençoado para o animal, isto é, João quer dar ao cachorro um enterro com todos os ritos católicos, inclusive usando o latim na cerimônia. Para tanto, João Grilo inventa um testamento deixado pelo cachorro, no qual o dono destinaria uma determinada soma em dinheiro para que o animal fosse enterrado em latim. O padre e o bispo, gananciosos por recursos, se deixam enganar pelo artifício dos dois<sup>110</sup>.

No segundo ato, João Grilo ludibria sua patroa, Dora, vendendo-lhe um gato, que, segundo ele, “descome” moedas. A arte do *jeito* sucede também no trágico episódio da gaita mágica que ressuscita os mortos: João consegue, novamente, dar um *jeito* para enganar o cangaceiro, pois, do contrário, Severino o

---

partir das raízes populares da cultura brasileira (CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA. Nº 10. 2000. p. 8-13).

<sup>110</sup> Esse é o primeiro ato, no qual se vê trechos do folheto *O Dinheiro*, de autoria de Leandro Gomes de Barros (1865-1918) (TAVARES. 2005. p. 175).

mataria, juntamente com seu amigo Chicó. No entanto, apesar de ter tapeado o cangaceiro, João acaba morrendo por vingança do capanga de Severino.

No terceiro ato, após tantas mortes, ocorre o julgamento dos personagens, no Tribunal das Almas. O julgamento é conduzido por um Jesus negro e pelo diabo e, ao seu final, temos a intercessão da piedosa Compadecida, Nossa Senhora, que foi invocada por João Grilo para rogar por cada um dos que estavam presentes. É, inegavelmente, devido à intervenção da Compadecida, movida pela argumentação de João Grilo, que se opera a grande reviravolta da peça, com absolvição, para profundo desgosto do diabo, de todos os acusados.

Jesus julga os réus com base nas leis gerais, no entanto, ocorre que as situações que estavam sendo julgadas naquele momento eram situações singulares, que precisam de um tratamento particularizado, adequado. Jesus não considerava isso, e queria julgar a todos de acordo com a rigidez da lei, sem verificar as peculiaridades das situações, o que possivelmente levaria à condenação de todos que estavam sendo julgados.

Os dois personagens trouxeram para o julgamento argumentos que consideram as peculiaridades de cada caso isolado, o que permitiu que a lei fosse adequadamente aplicação ao caso singular. Portanto, a lei geral, que iria ser aplicada em sua literalidade por Jesus, causando a condenação dos acusados, foi relida para ser adaptada ao caso concreto.

Focaremos no julgamento de João Grilo, uma vez que ele é o único que se vale do *jeitinho* brasileiro no decorrer da trama, objeto de estudo desta dissertação.

João percebendo a injustiça de sua situação, com a ajuda de Chicó, lançava mão do expediente do *jeito* para corrigi-la, dando-lhe oportunidade para viver com dignidade. É verdade que o *jeito* dado por João Grilo, se analisado estritamente sob as lentes formais das leis, realmente mostrar-se-ia como ilegal. No entanto, avaliado sob a perspectiva dos princípios universais de justiça e direito (como o direito à vida, à liberdade, à dignidade), João Grilo está correto em agir como agiu.

João Grilo, em seu julgamento, primeiramente, foi condenado por Jesus devido aos seus atos. Jesus o estava julgando com base na rigidez e generalidade da lei, sem observar as peculiaridades que aquele caso apresentava. Posteriormente, com a intervenção da Compadecida na peça, a situação de João

Grilo se inverteu. A vida de miséria e exploração do sertanejo foi levantada pela Compadecida e considerada por Jesus no julgamento, o que fez com que a letra da lei fosse alterada naquela situação, para se adaptar a ela, o que trouxe justiça para o julgamento, notadamente, quando João Grilo foi absolvido e deve outra chance de voltar à terra para prosseguir sua vida.

O julgamento de João Grilo teve dois momentos. No primeiro, o sertanejo é julgado por Jesus, que toma por base a lei em sua generalidade, não considerando as peculiaridades de cada situação particular, que se traduz, em termos aristotélicos na não aplicação da equidade diante do caso concreto. A intromissão da Compadecida, no segundo momento do julgamento, representa a própria idéia de flexibilização da norma jurídica.

No que pese todas as suas dificuldades, João Grilo consegue manter seu espírito livre e, por meio de sua criatividade, ele dá um *jeitinho* para aquelas situações mais inusitadas.

João é um homem sem nenhuma instrução formal, que consegue, contudo, através do *jeitinho* sair-se bem nas ocasiões em que normalmente alguém se sairia mal.

Portando, como podemos perceber na peça, João Grilo é um indivíduo que usa o *jeitinho* brasileiro para corrigir a lei, pois ele compreende que a justiça não é a mesma coisa que a lei, sendo necessária a correção de algumas leis por serem moralmente injustas para uma dada situação.

A absolvição de João Grilo no Tribunal das Almas nos dá a resposta à questão de justiça na obra de Suassuna, que está no *jeitinho* brasileiro.

O *jeitinho* brasileiro, nesta dissertação, foi trabalhado em um aspecto positivo, para nós o *jeitinho* é um expediente criativo, usado para superar situações de emergência, corrigindo a generalidade da lei quando está se fazer injusta para reger uma dada situação. Para alcançar esse entendimento do *jeito*, seguindo os passos de Bernardino Leers (1982), associamos o *jeitinho* à equidade aristotélica. Assim, conseguimos fazer uma reflexão aprofundada sobre a estratégia popular do *jeito*, chegando à conclusão que o *jeitinho*, como ocorre com a equidade aristotélica, é um instrumento de correção da lei diante das situações fáticas, que tem que ser observada nas suas miudezas para poder alcançar a justiça naquele particular. Interessante é o feixe norteador do *jeitinho*, são os princípios universais de justiça.

Os sujeitos que se valem do *jeitinho*, como podemos ver na obra de Suassuna, são orientados por princípios universais de justiça, uma vez que o único intuito desses indivíduos é defender a sua vida, a sua liberdade, a sua dignidade. O *jeitinho* brasileiro, tendo como norte princípios universais de justiça, permite-nos concluir que o *jeitinho* tem um caráter pós-convencional, dentro da teoria moral de Kohlberg (1992), pois no nível pós-convencional, quando as leis violarem princípios universais de justiça diante de um caso concreto, o indivíduo deve se portar de acordo com esses princípios de justiça. Do mesmo modo, ocorre com o *jeitinho* brasileiro, esse expediente tradicional em nosso país, permite ao indivíduo superar a letra da lei, corrigindo-a em cada caso, para que a lei geral não traga prejuízo à situação particular.

## 5 – CONCLUSÃO

Um sistema jurídico para ser legítimo deve possibilitar a participação popular, isto é, deve permitir a participação do povo na formação da vontade do Estado, apenas dessa forma teremos um sistema jurídico autônomo, no qual todos os indivíduos têm a mesma importância, devendo ser tratados isonomicamente. Como nos adverte Marcelo Galuppo (2002. p. 206-207): quem melhor que os próprios envolvidos para saber qual argumento conta para a solução de um determinado caso? Ou, quem melhor que os próprios potenciais envolvidos para decidir quem é ou não envolvido em cada situação.

Essa discussão nos permite concluir que os discursos jurídicos não devem selecionar, previamente, os argumentos que serão empregados em uma dada situação, ou as pessoas envolvidas. No entanto, o nosso sistema jurídico faz o contrário, aqui os argumentos, ou as pessoas envolvidas, são pré-determinados, fazendo com que nosso sistema legal seja genérico, abstrato e formalista. Além disso, o direito brasileiro é construído de modo apartado do chão da vida das pessoas, sem permitir que os envolvidos (isto é, os destinatários) participem da elaboração das normas jurídicas.

Não obstante, os brasileiros criamos um instrumento especial de correção da lei em sua generalidade, trata-se de o *jeitinho* brasileiro, que nos permite, através do saber prudente do direito e as exigências contingenciais de cada caso concreto, corrigir as normas jurídicas, fazendo uma mediação pessoal entre a lei e o caso fático.

O *jeitinho* brasileiro não foi encarado, neste trabalho, como algo revolucionário, no sentido de pretender revogar o ordenamento jurídico vigente, mas, sim, como um modo especial de corrigir a rigidez da lei em cada caso singular, no qual a lei posta poderia provocar alguma injusta.

Entendemos também que o *jeitinho* brasileiro não é algo ilegal, mas, na verdade, é um procedimento especial para conhecer as peculiaridades de cada

situação, o que possibilita decidir qual norma deverá ser aplicada, que não significa desrespeitar o sistema legal, mas bem aplicá-lo.

O *jeitinho* brasileiro, no decorrer desta dissertação, foi tratado como um juízo de equidade, pois compreendemos que o *jeito* é apenas uma releitura da equidade aristotélica. A equidade, como nos explica Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, é um instrumento de correção da lei, por causa das previsíveis injustiças oriundas de sua aplicação, uma vez que, a lei, ao disciplinar as matérias, pré-seleciona algumas informações, sendo alheia a outras. A regulamentação é sempre por meio de leis prescritivas, genéricas e abstratas. Nesse contexto, o expediente à equidade se mostra imprescindível para corrigir a lei, visando alcançar os ditames da justiça não-legal.

A semelhança do *jeitinho* brasileiro e da equidade aristotélica é patente, notadamente no que toca à possibilidade de correção da lei positiva, o que nos permitiu, se não identificar, pelo menos aproximar o *jeito* brasileiro da equidade, e tratá-los conjuntamente no decorrer desta dissertação.

Podemos apreender com o *jeitinho* que a solução mais adequada para os problemas está no exercício do discernimento, na prudência, e não em soluções preconcebidas e formais, pois a lei aplicada em sua literalidade muitas vezes não consegue satisfazer às necessidades humanas. Ademais, o emprego do *jeito* não é um exercício arbitrário, uma vez que o sujeito que emprega o *jeitinho* é norteado por princípios universais de justiça, os quais são valorados e interpretados segundo cada caso.

O estudo sobre as características do procedimento, do *jeitinho*, nos possibilitou, portanto, confirmar a hipótese inicialmente aventada, ou seja, de que o *jeitinho* é um juízo pós-convencional de adequabilidade, conforme proposto pelo modelo aristotélico de equidade e relido, na nossa pós-modernidade, por Klaus Günther.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALVES, Rubens. **O que é religião?** 4ª. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Introdução, tradução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

ARISTÓTELES. **Ética Eudemia**. Tradução Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea**. Tradução Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BARBOSA, Livia. **O jeitinho brasileiro**: a arte de ser mais igual que os outros. Rio de Janeiro: Campos, 1992.

BERNSTEIN, Richard J. Beyond. **Objectivism and Relativism**: Science, Hermeneutics, and Praxis. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

BIAGGIO, Ângela Maria Brasil, BARRETO, Márcia Simão Linhares. Adaptação brasileira de uma medida objetiva de julgamento moral. *In: Revista do Instituto de Psicologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro*. nº 1 e 2. Rio de Janeiro: Imago Editora, jan./jun. 1991.

BITTAR. Eduardo Carlos Bianca. **Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico**. Barueri: Manole, 2003.

BÖHLER, Dietrich. **Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode**. *In*: M. FUHRMANN et al. (ed.). *Text und Applikation (poetic und Hermeneutik IX)*. München: 1981, p 483 ss.

BONET, Julio Palli. [Notas de rodapé]. *In*: ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea. Ética Eudemia**. Trad. Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. ed. Rio do Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** 12. ed. Rio do Janeiro: Rocco, 2001.

DAMATTA, Roberto. Prefácio. *In*: BARBOSA, Livia. **O jeitinho brasileiro: a arte de ser mais igual que os outros**. Rio de Janeiro: Campos, 1992.

FERRAZ JR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1994.

FERRAZ JR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FREITAG, Barbara. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**. Campinas: Papyrus, 2002.

**GÁLATAS**. Português. *In*: Bíblia sagrada. Sociedade Bíblica de São Paulo. Barueri: SSB, 2000.

GALUPPO, Marcelo Campos. **A virtude da justiça**. *In*: *Extensão*, v. 10 – 11. Belo Horizonte: 2001, p. 67 – 187.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e diferença: Estado Democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

GALUPPO, Marcelo Campos. Matrizes do pensamento jurídico: um exemplo a partir da literatura. *In*: GALUPPO, Marcelo Campos (Org.). **O Brasil que queremos: reflexões sobre o Estado Democrático de Direito**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2006.

GILISSEN, John. **Introdução histórica ao direito**. 3ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

GOMES, Alexandre Travessoni. A posição do direito na filosofia prática de Kant. *In*: GALUPPO, Marcelo Campos (Org.). **O Brasil que queremos: reflexões sobre o Estado Democrático de Direito**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2006.

GOMES, Carlos Humberto. Introdução. *In*: ARISTÓTELES. **De Anima**. Introdução, tradução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

GONTIJO, Lucas de Alvarenga. Metodologia jurídica da racionalidade e da autonomia: valores e particularidades como circunstâncias especiais que revelam o direito. *In*: GALUPPO, Marcelo Campos (Org.). **O Brasil que queremos**: reflexões sobre o Estado Democrático de Direito. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2006.

GÜNTHER, Klaus. **Teoria da argumentação no direito e na moral**: justificação e aplicação. Tradução de Cláudio Molz. São Paulo: Landy, 2004.

ÍÑIGO, Emilio Lledó. Introducción a las éticas. *In*: ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea. Ética Eudemia**. Trad. Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

KOHLBERG, Lawrence, LEVINE, Charles, HEWER, Alexander. La formulación actual de la teoría. *In*: KOHLBERG, Lawrence (Org.). **Psicología del desarrollo moral**. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1992.

KOHLBERG, Lawrence. Estádios Morales y moralización: la via cognitiva-evolutiva. *In*: \_\_\_\_\_. **Psicología del desarrollo moral**. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1992.

KOHLBERG, Lawrence. Los nueve dilemas hipotéticos. *In*: \_\_\_\_\_. **Psicología del desarrollo moral**. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1992.

LACERDA, Bruno Amaro. **O raciocínio jurídico**: uma visão aristotélica. Belo Horizonte: Movimento Editorial, 2005.

LEERS, Bernardino. **Jeito brasileiro e norma absoluta**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LOPES, Mônica Sette. **A equidade e os poderes do juiz**. Belo Horizonte: Del Rey, 1993.

MACIEL, Gabriel de Deus. **Teoria do processo e legitimidade decisória**: discurso de aplicação e argumentação de adequabilidade no direito democrático. 2006. 107f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

MALTA, Sônia Cristina Fagundes. **A phrónesis e o exercício da atividade jurisdicional**. 2007. 110f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

MILNITSKY-SAPIRO, Clary. **Teorias em desenvolvimento sociomoral**: Piaget, Kohlberg e Turiel – possíveis implicações para a educação moral na educação

médica. *In*: Revista Brasileira de Educação Médica. v. 24. nº 3. Rio de Janeiro, out./dez. 2000.

MOREIRA, Luiz. **Introdução à edição brasileira**. *In*: GÜNTHER, Klaus. Teoria da argumentação no direito e na moral: Justificação e Aplicação. Tradução de Cláudio Molz. São Paulo: Landy, 2004.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. **Direito Processual Constitucional**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2001.

OST, François. Prólogo. *In*: OST, François. **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

PIAGET, Jean. **O juízo moral na criança**. Tradução de Elzon Lenardon. São Paulo: Summus, 1994.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. Pró-Reitoria de Graduação. Sistema de Bibliotecas. **Padrão PUC Minas de normalização: normas da ABNT para apresentação de trabalhos científicos, teses, dissertações e monografias**. Belo Horizonte, 2006. Disponível em <[HTTP://www.pucminas.br/biblioteca/normalizacao\\_monografias.pdf](http://www.pucminas.br/biblioteca/normalizacao_monografias.pdf)>. Acessado em 15/02/2007.

RAWLS, John. **Justiça como eqüidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dari. **História da filosofia: filosofia pagã**. v. 1. São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, Giovanni. Metafísica. **Comentários à Metafísica de Aristóteles (v. III)**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

REALE, Giovanni. **Metafísica. Ensaio introdutório à Metafísica de Aristóteles (v. I)**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

SABADELL, Ana Lucia. **Manual de sociologia jurídica: introdução a uma leitura externa do direito**. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

SILVA, José Afonso da. **Comentário contextual à Constituição**. São Paulo: Malheiros, 2006.

SOUZA, Mériti de. **A experiência da lei e a lei da experiência**: ensaios sobre práticas sociais e subjetividades no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 1999.

SPINELLI, Priscilla Tesch. A prudência na Ética a Nicomaquéia de Aristóteles. 2005. 198f. Dissertação (Mestrado em Filosofia - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre).

SUASSUNA, Ariano. **Auto da Compadecida**. 35. ed. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

TÔRRES, João Camilo. **Interpretação da realidade brasileira**. Rio de Janeiro: José Olímpio editora, 1973.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia II – Ética e cultura**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos**. Tradução de Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Ensaíes Filosóficos)