

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

Gilberto de Andrade Pinto

**JUSTIÇA EM ARISTÓTELES:
uma análise dos conceitos de prudência e equidade**

**Belo Horizonte
2013**

Gilberto de Andrade Pinto

**JUSTIÇA EM ARISTÓTELES:
uma análise dos conceitos de prudência e equidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Direito.

Orientador: Dr. Júlio Aguiar de Oliveira
Coorientador: Dr. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno

Belo Horizonte
2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

P659j Pinto, Gilberto de Andrade
Justiça em Aristóteles: uma análise dos conceitos de prudência e equidade /
Gilberto de Andrade Pinto. Belo Horizonte, 2013.
110f.

Orientador: Júlio Aguiar de Oliveira
Coorientador: Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Direito.

1. Aristóteles 2. Equidade (Direito). 3. Prudência. I. Oliveira, Júlio Aguiar de.
II. Trivisonno, Alexandre Travessoni Gomes. III. Pontifícia Universidade
Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. IV. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 340.12

Gilberto de Andrade Pinto

**JUSTIÇA EM ARISTÓTELES:
uma análise dos conceitos de prudência e equidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Direito.

Júlio Aguiar de Oliveira (Orientador) – PUC Minas

Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno (Coorientador) – PUC Minas

Fernando José Armando Ribeiro – PUC Minas

Mônica Sette Lopes – UFMG

Belo Horizonte, 03 de junho de 2013.

Dedico este trabalho:

Ao meu primogênito Davi, na esperança que ele se torne um homem feliz mediante a prática reiterada da virtude.

À minha esposa Camila, testemunha e cúmplice de cada hora, pelo amor e compreensão a mim dispensados.

Aos meus pais, que não mediram esforços e sacrifícios pelo meu sonho.

Aos meus irmãos Ramon e Giselle, por compartilharem comigo a fraterna amizade indispensável nos momentos difíceis.

AGRADECIMENTOS

A todos que contribuíram direta ou indiretamente para a concretização deste sonho. Fica aqui registrada a minha gratidão, especialmente:

Ao meu Orientador Professor Júlio Aguiar de Oliveira, que acolheu e acreditou em minhas ideias, não deixando que eu acreditasse que as contingências da vida fossem outra coisa que não verdadeiras lições e incentivos para o meu aperfeiçoamento pessoal e acadêmico.

Agradeço também ao meu Coorientador Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno, pelos valorosos exemplos de retidão e seriedade.

Aos meus colegas de curso, que comungaram comigo à elevada aspiração acadêmica.

Ao prof. Virgílio Diniz, pela amizade e apoio de sempre.

À prof. Leda Soares e prof. Luciana Costa, que sempre estiveram dispostas a me ajudar da melhor forma possível, jamais me esquecerei disso.

Obrigado, do fundo do meu coração, a todos vocês.

Sou, com efeito, vosso servo e filho de vossa serva, um homem fraco, cuja existência é breve, incapaz de compreender vosso julgamento e vossas leis; [...]

Que homem, pois, pode conhecer os desígnios de Deus, e penetrar nas determinações do Senhor?

Tímidos são os pensamentos dos mortais, e incertas as nossas providências; (SABEDORIA, 10).

RESUMO

Esta dissertação realizou um estudo acerca da concepção aristotélica dos conceitos de prudência e equidade. Seu objetivo foi analisar os conceitos de prudência e equidade e estabelecer as possíveis relações inerentes a tais conceitos. Primeiramente, procurou-se compreender a noção de contingência, verificando que tal noção está estritamente relacionada à possibilidade de ação e, portanto, à questões de razão prática. Em seguida realizou-se uma abordagem acerca da ética das virtudes, objetivando contextualizar os conceitos estudados. Realizada uma exposição sobre a prudência, procurou-se estabelecer em linhas gerais a concepção aristotélica de justiça. Por fim, foi realizada uma tentativa de reconstrução dos conceitos de prudência e de equidade. A conclusão que se chegou foi a de que tanto o conceito de prudência quanto o de equidade estão relacionados à questões de razão prática. A principal relação estabelecida entre tais conceitos é a de que ambos lidam com situações contingenciais, o que evidencia a distância entre o universal e o particular, que ao final chamamos de hiato-fronético.

Palavras-chave: Aristóteles. Prudência. Equidade.

ABSTRACT

This work conducted a study on the Aristotelian conception of the concepts of prudence and equity. His goal was to analyze the concepts of prudence and equity and establish possible relationships inherent in such concepts. First, we sought to understand the notion of contingency, noting that such a notion is closely related to the possibility of action, and therefore the issues of practical reason. Then took place about an approach of virtue ethics, aiming to contextualize the concepts studied. An exhibition about prudence, sought to establish a broadly Aristotelian conception of justice. Finally, an attempt was made to reconstruct concepts of prudence and equity. The conclusion reached was that both the concepts of prudence and equity are related to issues of practical reason. The main relationship between these concepts is to both deal with contingency situations, which shows the distance between the universal and the particular, which we call the phronetic gap.

Key-words: Aristotle. Prudence. Equity.

LISTA DE ABREVIATURAS

AA – Analíticos Anteriores

DA – Da Alma

DI – Da Interpretação

EE – Ética a Eudemo

EN – Ética a Nicômaco

Fís. - Física

Met. – Metafísica

MM – Magna Moralia

Pol. – Política

Ret. - Retórica

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
2 A CONTINGÊNCIA.....	16
2.1 A Lógica.....	16
2.2 O Movimento: da potência para o ato.....	21
2.3 Indeterminismo e a ética das virtudes.....	26
2.3.1 <i>Primeira concepção de acaso: A boa fortuna</i>	26
2.3.2 <i>Segunda concepção de acaso: Acidente</i>	28
2.3.3 <i>Terceira concepção de acaso: contingência</i>	30
2.3.3.1 <u>Tragédia</u>	32
3 ÉTICA DAS VIRTUDES.....	35
3.1 Ética a Nicômaco.....	36
3.2 Partes da Alma.....	39
3.3 Virtudes Morais.....	43
3.3.1 <i>Doutrina da Mediana</i>	45
3.4 Ação voluntária e involuntária.....	47
3.5 Virtudes Intelectuais.....	51
4 PRUDÊNCIA.....	54
4.1 Conceito.....	54
4.2 Prudência e liberdade.....	56
4.3 Arte e prudência.....	57
4.4 Deliberação e Escolha.....	58
4.5 O prudente.....	61
5 JUSTIÇA COMO VIRTUDE.....	67
5.1 Justo e injusto.....	68
5.2 Justo universal.....	69
5.3 Justo particular.....	71
5.3.1 <i>Justiça distributiva</i>	71
5.3.2 <i>Justiça corretiva</i>	72
5.4 Justo doméstico.....	73
5.5 Justo político.....	74
5.5.1 <i>Justo natural</i>	75
5.5.2 <i>Justo legal (convencional)</i>	75
6 A EQUIDADE.....	78
6.1 Justiça e equidade: ambiguidade do tema.....	79
6.2 Justiça como equidade.....	82
6.2.1 Justiça e igualdade.....	84
6.3 Equidade: melhor que um tipo de justiça.....	86
6.4 Natureza essencial do equitativo: a retificação do justo legal.....	87
6.4.1 A metáfora da régua de chumbo.....	88
6.4.2 A retificação do justo legal.....	89
6.5 Equidade e lacuna.....	93
6.6 O homem equitativo.....	97

6.7 Equidade e Prudência.....	99
7 CONCLUSÃO.....	103
REFERÊNCIAS.....	106

1. INTRODUÇÃO

Com o surgimento da modernidade, originou-se uma ruptura nos fundamentos da filosofia moral clássica. Dessa forma, conceitos basilares da filosofia moral perderam os seus significados, restando para o mundo contemporâneo apenas fragmentos de suas antigas concepções. Conforme propõe Alasdair MacIntyre (2001, p. 15) em sua obra, *Depois da virtude*, o que possuímos são apenas fragmentos de um esquema conceitual, fragmentos hoje distantes de seu contexto semântico, o que quer dizer que utilizamos apenas os simulacros de tais conceitos.

Desse modo, o significado clássico das virtudes, da forma como estabelecido por Aristóteles, foi alterado, tornando-se inacessíveis à nossa compreensão o sentido atribuído por Aristóteles aos conceitos de prudência e de equidade.

O conceito de prudência¹ apresenta significativas transformações semânticas, o que obscurece e compromete a compreensão do seu significado clássico. É o que Jean Lauand veio a perceber quando traduziu as questões 47-46, da Segunda Parte, da Segunda Parte, da Suma Teológica de Tomás de Aquino.

[...] *prudentia* é uma daquelas tantas palavras fundamentais que sofreram desastrosas transformações semânticas com o passar do tempo.

A proximidade entre nossa língua e o latim de Tomás não nos deve enganar: ocorre como dizíamos, um conhecido fenômeno de alteração do sentido das palavras que se manifesta muitas vezes quando lemos um autor de outra época. E não só alteração como mostra C. S. Lewis, dá-se freqüentemente sobretudo no campo da ética, uma autêntica inversão de polaridade: aquela palavra que originalmente designava uma qualidade positiva esvazia-se de seu sentido inicial ou passa a designar uma qualidade negativa.

¹ Optamos por escrever no termo utilizado usualmente pelos autores da língua portuguesa. Contudo, conforme consta desta introdução, os conceitos próprios à tradição das virtudes perderam sua inteligibilidade, restando para nós apenas simulacros do que um dia corresponderam. De acordo com HERMANN (2007): “O termo *phronesis* não tem uma tradução que expresse, de forma satisfatória, o espectro semântico que possuía para o mundo grego. Habitualmente traduzido por prudência, o uso do termo descolou-se do contexto de origem e perdeu seu enraizamento ético.” O mesmo acontece com o termo *Epeiqueia*.

Foi o que aconteceu, entre outras, com as palavras “prudente” e “prudência”. [...]

Se hoje a palavra *prudência* tornou-se aquela egoísta cautela da indecisão (em cima do muro), em Tomás, ao contrário, *prudencia* expressa exatamente o oposto: é a arte de decidir corretamente [...] virtude do límpido conhecimento do ser. (LUAND, 2005, p.7-10).

O conceito de equidade, igualmente, nos parece de difícil compreensão. O dicionário grego-português de Isidro Pereira registra as seguintes traduções para *ἐπιείκεια*: conveniência, moderação, equidade, epiqueia, doçura, bondade (cf. PEREIRA, 1998, p. 210 [verbete *ἐπιείκεια*]). Registrando a presença de uma tradução ainda mais próxima do termo grego *epieikeia*, menos usada contudo, em nosso vocabulário: epiqueia.² Disso podemos constatar que, embora a equidade goze de grande popularidade no meio jurídico, seu emprego, por vezes, varia, ainda que ligeiramente, do conceito elaborado pelo Estagirita³.

Portanto, diante de tais dificuldades, questionamos: O que seria a prudência e a equidade na tradição aristotélica? Tal questionamento nos levou a procurar nos textos do próprio Aristóteles e seus comentadores os indícios das formulações originárias. Por ora, o que podemos levantar é que ambos os conceitos são visualizados em situações muito aproximadas. O que nos leva à possibilidade de existir entre ambos uma relação de interdependência conceitual. Talvez seja por isso que, quando Aristóteles aborda as virtudes morais, deixa a equidade como último assunto, antes de tratar da virtude intelectual da prudência.

Neste sentido, o trabalho foi elaborado traçando um percurso entre as condições necessárias ao exercício das virtudes, para, em seguida, procurarmos contextualizar a teoria das virtudes como um todo e, por fim, conhecermos a virtude da prudência. No momento subsequente, realizamos uma exposição da virtude da justiça. Após esses passos, entendemos ser possível a formulação das concepções aristotélicas dos conceitos de prudência e equidade.

² Abbagnano registra epiqueia como sendo sinônimo de equidade (1999, p. 338 [verbete *epiqueia*]). Em seu verbete epiqueia, Aurélio Buarque de Holanda, embora não a coloque como sinônimo de equidade, registra: “epiqueia. S.f. 1. Interpretação razoável de lei ou preceito. 2. Fig. Meio-termo; moderação”. Entendimento que nos parece mais próximo à proposta Aristotélica.

³ Referência à Aristóteles por ser natural de Estagira, uma antiga cidade da Macedônia, situada hoje na Grécia, na região de Calcídica.

Dentro desse esquema, o segundo capítulo tem por objetivo analisar a contingência caracterizada pela indeterminação objetiva na relação entre o universal e o particular, como condição para o exercício da razão prática⁴. Neste sentido, iremos buscar, na lógica de Aristóteles, os elementos necessários para a sua compreensão.

Uma concepção um tanto popular quando se trata de Aristóteles é da potência e do ato. A pretensão é revisitar esse conceito com foco na relação contingencial que existe no movimento entre a potência e o ato. O objetivo do capítulo alcança pouso numa concepção de contingência própria à ética das virtudes. O que segue é a proposta de Pierre Aubenque (2008) em fazer uma exposição da contingência nas concepções de acaso. Por fim, é na tragédia grega que Aubenque (2008) mostra as condições necessárias ao exercício das virtudes.

O terceiro capítulo tem por objetivo trazer uma exposição que contextualize ,na tradição aristotélica das virtudes, os conceitos que serão estudados. Neste sentido, é realizada inicialmente uma leitura acerca da teoria geral das virtudes na *Ética a Nicômaco*. Observando as partes da alma e suas qualidades como racional e irracional, dividindo assim, as virtudes em intelectuais e morais, respectivamente.

O quarto capítulo procura reconstruir o conceito de prudência, relacionando-o com a liberdade e a arte. As temáticas da deliberação e da escolha são, neste ponto, inseridas como elementos indispensáveis à análise do conceito de prudência.

O quinto capítulo pretende oferecer uma visão geral da teoria da justiça de Aristóteles, como também considerar o fato de Aristóteles ter inserido sua exposição da equidade no livro V, em relação com o conceito de justiça, objeto específico de investigação do livro mencionado.

Por último, procuramos o conceito de equidade. Essa última exposição tem por objetivo delinear a pretensão de Aristóteles com tal formulação. Nele não inserimos pretensões complexas acerca de teorias específicas e contemporâneas, mas tão somente a despreziosa e sofisticada elaboração aristotélica do assunto.

⁴ Sobre razão prática vide: LACERDA. Bruno Amaro. O raciocínio jurídico: uma visão aristotélica. Belo Horizonte: Movimento Editorial da Faculdade de Direito da UFMG, 2005.

É neste sentido que, ao explicar o desdobramento da razão prática, ele abandona o modelo oferecido pela geometria, buscando, na carpintaria, um novo modelo (fiel, no entanto, à tradição das virtudes). Por fim, procuramos, no conceito de equidade, traços pertinentes às virtudes em geral e, em especial, à virtude da prudência.

Para a conclusão, reservamos a tarefa de responder a seguinte questão, que se impõe após o estudo simultâneo desses dois conceitos: existe uma relação conceitual entre os conceitos de prudência e equidade?

2. A CONTINGÊNCIA

A prudência e a equidade estão condicionadas ao campo da ação. Contudo, parece que ambas só podem se manifestar no âmbito do contingente. Sendo, portanto, a contingência nosso ponto de partida.

Parece ser a contingência um dos fenômenos mais intrigantes a se tratar por uma dupla razão. A contingência consegue ao mesmo tempo nos desmotivar, por nos ensinar a lição de que não podemos tudo conter e que a nossa pretenciosa construção cotidiana deve estar sempre alerta para as incontáveis possibilidades a qual o mundo nos submete. Por outro lado e, concomitantemente, é ela quem nos motiva, que nos convida à ação. Pois, assim como o vento escolhe seu caminho, é ela que tem o poder de inserir em nossas vidas as mudanças pelas quais devemos lutar para moldarmos nossos objetivos e possibilidades um ao outro.

É nesse sentido que nos parece lícita a crença em uma possível reintegração do homem com a sua natureza divina, pois estão nas vicissitudes da vida as lições práticas nas quais os homens podem dar o melhor de si em busca de um aperfeiçoamento moral.

2.1 A Lógica⁵

É no estudo da lógica que pretendemos encontrar nossa primeira referência sobre o que seja a contingência. Tradicionalmente, entende-se por lógica o estudo dos raciocínios que pretendem, através de regras próprias, concluir por resultados verdadeiros. Desnudando, assim, os raciocínios que se vestem com aparente validade, mas que ocultam vícios que os falseiam.

Tais vícios são comumente apontados como tendo duas fontes, sendo uma relacionada aos fundamentos do raciocínio e outra ao nexos que se estabelece entre

⁵ A lógica normalmente é classificada como pertencente à razão especulativa. Nosso estudo situa-se no âmbito da razão prática. Não obstante, parece-nos que a compreensão do pensamento de Aristóteles dá-se através da compreensão de seu método que é abordado na lógica. Por outro lado, quando descreve o *prudente*, Aristóteles sempre faz menção de que ele não versa apenas sobre questões da razão especulativa, mas também, questões de razão prática. Portanto o conhecimento especulativo é pertinente ao agente da razão prática. Vide EN, VI, 7, 1141b15.

eles e a conclusão. Nesse sentido, a lógica aristotélica é estudada em dois ramos, sendo eles conhecidos como Lógica Maior (ou material) e Lógica Menor (ou formal).

Começemos pela Lógica Menor. De acordo com o ensino tradicional de lógica, as proposições podem ser classificadas pela qualidade e pela quantidade, ou seja, como afirmativas ou negativas e universais ou particulares, respectivamente. Dá-se às combinações possíveis a seguinte notação: Se a proposição for uma *universal afirmativa*, por exemplo, Todo S é P⁶ (Todo homem é mortal), então temos uma proposição “A”; Se a proposição for *particular afirmativa*, por exemplo, Alguns S são P (Alguns homens são brancos) então temos uma proposição “I”; Se a proposição for uma *universal negativa*, por exemplo, Nenhum “S” é “P”, (Nenhum homem é mortal) então temos uma proposição “E”; Se a proposição for *particular negativa*, por exemplo, Alguns S não são P (Alguns políticos não são corruptos) então temos uma proposição “O”.

É importante notar que, nessa primeira classificação, o que se procura evidenciar é a relação entre o sujeito S e o predicado P, sendo que pode estar-se afirmando ou negando algo ao particular ou ao universal.

Parece-nos que os termos empregados, por perspicácia ou feliz coincidência, dá-nos uma importante pista acerca do domínio do contingente. Pois é justamente na tensão existente entre o universal e o particular que nós podemos extrair parte do conceito então estudado.

Em sua lição sobre lógica, Jacques Maritain (2001, p. 106) explica essa tensão expondo brevemente sobre o modo como conhecemos as coisas. De acordo com ele, as coisas se apresentam de duas maneiras: por uma ideia ou por uma representação sensível. As ideias estão relacionadas como o que conhecemos por *universal*, ou seja, ‘aquilo que se encontra sempre idêntico em uma multidão de indivíduos, um em muitos “unum in multis”’.

Precisando acerca do *particular*⁷, extrai-se da mesma lição:

Além disso, se examinarmos com cuidado as diversas ciências, isto é, os diversos sistemas de idéias pelos quais conhecemos o real, constatamos que nenhuma delas tem por objeto o individual como tal; [...] É preciso

⁶ “S” para sujeito e “P” para predicado.

⁷ Maritain aborda o tema nominando o universal por *ideia* e o particular por *representação*.

que assim seja, porque o individual como tal não é explicativo (representando somente a si mesmo, não pode, evidentemente, dar a razão de outra coisa). (MARITAIN, 2001, p. 105).

Ainda comparando os extremos da tensão, Jaques Maritain facilita a compreensão: “Ora, esta ideia e esta representação são bem diferentes; a prova é que posso fazer variar a segunda de muitas maneiras (o desenho que imagino pode ser maior ou menor, branco, vermelho, amarelo, etc.) sem que a primeira varie por causa disso”. (MARITAIN, 2001, p. 103).

Aí está nossa primeira pista, pois é no âmbito do particular, onde “pode-se fazer variar”, ou seja, onde existe uma dificuldade em predominar o certo, o determinado, o evidente, o necessário, é que chamamos o domínio do contingente.

Além da classificação pela qualidade e quantidade, temos outra importante classificação, que é pela modalidade. Nesta, podemos encontrar as proposições como Verdadeiras, Falsas⁸, Necessárias, Possíveis, Impossíveis e Contingentes. Nas *necessárias*⁹ o predicado decorre do sujeito, sendo a compreensão de um indissociável da compreensão do outro.

Quanto às proposições *possíveis*, são aquelas em que o predicado pode ser ou não ser atribuído ao sujeito. Alguns filósofos se restringem a essas duas modalidades, assim, a compreensão da contingência fica embutida na modalidade possível, em outras palavras, aquilo que pode ou não pode ser. Essa compreensão aparece na *Ética a Nicômaco* (EN, VI, 5, 1140b1, negrito nosso): “uma vez que não se pode deliberar sobre coisas que estão no âmbito da **necessidade**, conclui-se que

⁸ Aristóteles apresenta seis modalidades. Os manuais de lógica em sua maioria apresentam apenas quatro modalidades de proposições, quais sejam, as *necessárias*, *possíveis*, *impossíveis* e *contingentes*. As modalidades de proposições *verdadeiras* e *falsas* são tratadas como valores, por decorrerem do emprego das demais.

⁹ Na *Metafísica*, Aristóteles explica a relação entre o necessário e as demais modalidades: As fórmulas são e não são, independentemente da geração e da corrupção, pois foi mostrado que ninguém as *gera* ou *cria*. É por esta razão também que não há definição ou demonstração de coisas individuais sensíveis, porque contêm matéria cuja a natureza é tal que pode tanto existir quanto não existir. Consequentemente, todos os exemplos individuais delas são perecíveis. E se, então, a demonstração e a definição de verdades necessárias requerem conhecimento científico e se, tal como conhecimento não poder ser, às vezes conhecimento e às vezes ignorância (é a opinião que possui esta natureza), do mesmo modo também demonstração e a definição não são passíveis de variação (é a opinião que se ocupa com aquilo que pode ser de outra maneira do que é). (Met. 1039b25 - 1040a1).

a prudência (sabedoria prática) não é o mesmo que conhecimento científico porque os assuntos relacionados à conduta admitem **mutação**".

Mais claramente, Santo Tomás discorre na segunda parte da Segunda Parte, Questão 47, artigo 5 da Suma Teológica:

Conseqüentemente, se dirá que a prudência, estando na razão, como já foi dito, distingue-se das outras virtudes intelectuais segundo a diversidade material de objetos. Pois a sabedoria, a ciência e o intelecto têm como objetos coisas **necessárias**; a arte e a prudência, coisas **contingentes** [...] (AQUINO, 2004, p. 593, negrito nosso).

Parece-nos importante o desdobramento nas quatro modalidades, pois o possível e contingente não parecem sinônimos. O principal argumento está no fato de que na noção de possível está implícito o seu contrário, ou seja, o Impossível, hipótese em que o predicado não decorre do sujeito. Por sua vez, a noção de contingência não compreende o incontingente.

Em seu Dicionário de Filosofia, Nicola Abbagnano expõe no verbete Contingente, a diferença entre contingência e possível já exposta por Boécio "*possibüe*" e *contingens* significam a mesma coisa, salvo talvez pelo fato de não existir o negativo de *contingens*, que deveria ser *incontingens*, assim como existe o negativo de *possibüe*, que é *impossibile*". (ABBAGNANO, 2007, p. 200).

Sendo, portanto, quatro as classificações das modalidades: Necessário ou "é necessário que S seja P"; Possível ou "é possível que S seja P"; Impossível ou "é impossível que S seja P"; e, Contingente ou "é contingente que S seja P".

Assim, as proposições sempre recebem o valor de verdadeiras quando pertencem à modalidade Necessário, recebem o valor de falsas quando pertencem à modalidade Impossível, recebem o valor de verdadeiras ou falsas quando pertencem à modalidade Possível.

Quando as proposições pertencem à modalidade Contingente, não podem ser dotadas de valoração, uma vez que não se pode decidir se são verdadeiras ou falsas. Isso, na lógica, é conhecido como acidentes¹⁰ ou aquilo que está presente e ausente ainda que não haja corrupção do sujeito. Por isso, quando se fala em

¹⁰ Retomaremos acerca dos acidentes quando estudarmos o *acaso*.

contingência só pode estar-se referindo ao momento presente ou futuro, mas nunca ao passado. São nesses momentos, em que impera o indeterminado, que se encontra a contingência.

Não obstante, a correta formulação de um raciocínio é possível que obtenhamos conclusões erradas, hipótese essa em que as premissas não são verdadeiras. Destarte, diferente da lógica menor que se preocupa com a conformidade das conclusões com as premissas, a lógica maior preocupa-se com a veracidade.

Para que possamos compreender melhor o objeto da lógica maior é preciso conceituar o que seja a *verdade* em matéria de lógica, assim, valhamo-nos das lições de Manoel Correia de Barros (1945):

Já vimos que, pelo processo de abstracção, a forma do objeto que conhecemos adquire, na nossa inteligência, uma modalidade de existência completamente diferente da que tem na realidade. No objecto é concreta, individual; na inteligência é universal, abstracta. A verdade do nosso conhecimento tem portanto outro significado. Consiste, simplesmente em não atribuímos ao objeto nenhuma nota que não lhe pertença na realidade. É o caso de analogia. A relação que o nosso espírito estabelece entre dois conceitos deve ser idêntica a uma relação existente de facto entre os dois objetos que eles representam, para que o nosso conhecimento seja verdadeiro. Não é necessário que conheçamos todas as relações entre os dois objectos, e muito menos todas as relações de que um deles pode ser termo; para ser verdadeiro, o conhecimento não precisa ser exaustivo; basta que a nota que afirmamos pertencer ao objecto lhe pertença realmente. Assim, falamos verdade quando dizemos que a neve é branca, embora, à cerca da neve, haja muitas coisas mais a dizer e a saber.

Não há que saber, duma ideia isolada, se é verdadeira ou não. A questão não se põe, dado que a verdade é igualdade de relações, que exigem, claro está, dois termos [...]

Só pode ser verdadeiro ou falso o juízo, que se exprime pela proposição, e relaciona entre si um sujeito e um predicado. Esse, sim; se o predicado que atribuímos ao sujeito lhe convém na realidade, é verdadeiro; se lhe não convém é falso. (BARROS, 1945, p. 329-330).

Dessa forma, para o estabelecimento da verdade, é necessário que não haja nada de estranho ao objeto, ou em outras palavras, o predicado deve decorrer do sujeito não lhe dando qualquer nota que não lhe pertença. Por isso afirma Maritain (2001) que a verdade de nosso espírito consiste em sua conformidade com a coisa.

Nesse sentido é que podemos compreender o que afirmamos quando falávamos da lógica menor, em que não podemos atribuir o incerto ao passado. Pois, por óbvio, qualquer nota que não lhe tenha ocorrido não lhe pertence.

[...] os futuros contingentes não existem no passado nem mesmo como verdades futuras. Ontem, por exemplo, não era uma verdade que ia hoje sair um determinado número na lotaria; porque não existia ontem nenhum facto, em que essa consequência estivesse contida de modo necessário, com o qual a proposição em causa pudesse concordar. (BARROS, 1945, p. 331).

Portanto, como está relacionado à coisa futura, o contingente encontra-se latente, num estado de porvir. Por isso é que estabelecemos nossa próxima referência acerca da contingência no movimento.

2.2O Movimento¹¹: da potência para o ato.

É interessante notar que o momento propício à decisão é um momento de passagem, ou em melhor termo, um momento de movimento. Não é em vão, que Pierre Aubenque (2008), em seu livro *A Prudência em Aristóteles*, dedica boa parte do capítulo *Cosmologia da Prudência* – o mesmo capítulo no qual faz uma abordagem sobre contingência –, ao tema *O tempo oportuno (καιρός)*.

Nesse sentido, está [...] a moral aristotélica, nos convidando a realizar nossa excelência neste mundo. Não podendo desconhecer que o mundo dura e muda no tempo, que é o “número” de seu movimento. (Aubenque, 2008, p.156).

Dessa forma, é preciso compreender o movimento, principalmente, na tão conhecida passagem da Potência para o Ato. Como bem assinala Tomás de Aquino no artigo 5 da questão 47, que estão sob os auspícios da contingência tanto a prudência quanto a arte¹², isso porque ambas “estão para ser”; a prudência para o agir e arte para produzir.¹³

¹¹ Aristóteles faz uma grande abordagem acerca do movimento, de acordo com RUSSEL (2001) existem três espécies de movimento. Movimento enquanto *qualidade, quantidade e mudança de lugar*. REALE (1990) apresenta uma quarta divisão enquanto substância. Dessa forma, nomina o movimento entre a *potência e o ato* como movimento enquanto qualidade, proposta do presente item.

¹² Já citado e referenciado no item 2.1. Esse assunto ainda será tratado no item 4.3. Arte e prudência.

¹³ Sobre o movimento e a relação entre a lei e o fato assina-la Carnelutti: Assim aflora no discurso a conversão do movimento na imobilidade. E assim opõe-se à lei ao direito. O eterno contraste entre o

Até Aristóteles, a concepção filosófica acerca do movimento esteve vinculada a duas teorias: uma negava o movimento e outra o afirmava. A corrente que afirmava o movimento era liderada por Heráclito de Éfeso (+/- 540 a.C.).

Heráclito afirmava que as coisas mudavam permanentemente, em outras palavras, ele afirmava a inconstância das coisas, nesse sentido é atribuída a ele a frase: “Entramos e não entramos no mesmo rio. Somos e não somos”. Portanto, o movimento está presente em todas as coisas, às vezes afirmando que as coisas “são” e que “não são” ao mesmo tempo, sendo como mais tarde diria Platão, “O nosso ser é um perpétuo devir”.

Ao contrário do que afirmava Heráclito, Parmênides de Eleia (+/- 521 a.C.) liderava a corrente que negava o movimento. Assim, Parmênides simplesmente afirma que “é”. Seu argumento é sustentado pela afirmação de que aquilo que “não é” não pode sequer ser imaginado, pois não se pode imaginar o nada. Seu pensamento culmina numa representação do mundo como “uma esfera material, uniforme, sólida e finita, sem tempo, movimento nem mudança”. (RUSSELL, 2001, p. 29-38).

De acordo com Parmênides, os sentidos não seriam instrumentos adequados ao conhecimento verdadeiro, sendo o conhecimento verdadeiro revelado pela razão. Assim, a verdade é apenas aquilo que é produzido pelo pensamento e, portanto, o pensar é verdadeiramente “ser”. É nesse sentido que afirma ser o movimento impossível, pois não admite a passagem do “não ser” para o “ser”, uma vez que o “não ser” é nada e não pode ser inteligível.

Ao contrário de seus predecessores, Aristóteles inova conciliando ambas as teorias. Pois, não nega o que “está por vir” de Heráclito e nem o “ser” de Parmênides.

Aristóteles não nega o vir-a-ser de Heráclito, nem o ser de Parmênides, mas une-os em uma síntese conclusiva, já iniciada pelos últimos pré-socráticos e grandemente aperfeiçoada por Demócrito e Platão. Segundo Aristóteles, a mudança que é intuitiva pressupõe uma realidade imutável, que é de duas espécies. Um substrato comum, elemento

ser e o mover-se apresenta-se também ao jurista *sub specie* da oposição do fato à lei. A lei está; o fato move-se. A lei é um estado; o fato, um desenvolvimento. A lei é o presente; o fato não pode ser mais do que passado ou futuro. A lei está fora do tempo; o fato está dentro. (CARNELUTTI, 2003, p. 40).

imutável da mudança, em que a mudança se realiza; e as determinações que se realizam nesse substrato, a essência, a natureza que ele assume.

Essa contradição, Aristóteles pretende evitar, através da interpretação analógica da noção de ser, que lhe permite fazer uma distinção fundamental: ser não é apenas o que já existe, em ato; ser é também o que pode ser, a virtualidade, a potência. Assim, sem contrariar qualquer princípio lógico, poder-se-ia compreender que uma substância apresenta-se, num dado momento, certas características, e noutra ocasião manifestasse características diferentes: se uma folha verde torna-se amarela é porque verde e amarelo são acidentes da folha (que é sempre folha, independente de sua coloração). A qualidade "amarelo" é uma virtualidade da folha, que num certo momento se atualiza. E essa passagem da potência ao ato é que constitui, segundo a teoria de Aristóteles, o movimento. O termo "movimento" tem frequentemente a mesma significação que os vocábulos "mudança" e "devir". (ORIOLO, 2009)

A compreensão do "ser"¹⁴ é explicada detalhadamente no *Livro VII* da *Metafísica* (Met, VII, 1, 1028a10). Na passagem 1039b20, descreve a substância como sendo de dois tipos, uma vez que o primeiro tipo seria uma combinação de fórmula com a matéria e o segundo tipo como sendo a forma em seu sentido pleno. Sendo a forma uma constante inadmitindo acidentes, ao contrário da fórmula com a matéria, que é passível de geração e corrupção.

Portanto, a mudança parece compreender como predicados, ato e potência, pois não seria possível movimento enquanto ato, uma vez que, neste, a causa final já fora atingida, nem enquanto só potência, uma vez que algo pode permanecer nesse estado sem que haja qualquer mudança. Nesse sentido, o movimento é potência e ato.

Para Aristóteles, o movimento é a "a realização¹⁵ daquilo que está em potência" (Fís., III, 1, 201 a 10). Ou seja, o movimento é a passagem da potência para o ato. Um dos exemplos citados na *Física* é o crescimento, como sendo a realização, a passagem da potência para o ato.¹⁶ De acordo com Russell (2001):

¹⁴ Sobre o ser vide: AUBENQUE (2012).

¹⁵ ἐντελέχεια (*entelékheia*).

¹⁶ Y puesto que distinguimos en cada género lo actual y lo potencial, el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal; por ejemplo, la actualidad de lo alterable en tanto que alterable es la alteración, la de lo susceptible de aumento y la de su contrario, lo susceptible de disminución — no hay nombre común para ambos —, es el aumento y la disminución; la de lo generable y lo destructible es la generación y la destrucción; la de lo desplazable es el desplazamiento. en tanto que decimos que es tal, está en actualidad, entonces está siendo construido: tal es el proceso de construcción; y lo mismo en el caso de la instrucción, la medicación, la rotación, el salto, la maduración y el envejecimiento. (Fís., III, 1, 201 a 16).

Se um frasco de óleo começa a queimar, podemos dizer que é assim porque já o era potencialmente, mesmo antes. Porém, evidentemente, isto não é uma explicação. Na verdade, por motivos deste tipo algumas escolas filosóficas negaram que se pudesse dizer qualquer coisa útil sobre o assunto. Antístenes de Megara foi um deles, como veremos adiante. Segundo este ponto de vista, uma coisa é de um determinado tipo ou não, e qualquer coisa além disto é tolice. Mas é claro que fazemos afirmações como “o óleo é inflamável” e elas fazem perfeito sentido. A análise de Aristóteles fornece a resposta correta. Ao dizermos que uma coisa é potencialmente A, queremos dizer que, sob certas condições, será de fato assim. [...] As condições em questão, é claro, devem ser tais que possam de fato ocorrer, quer dizer, ser atuais. Neste sentido, o atual é logicamente anterior ao potencial. Agora pode-se dar uma explicação da mudança em virtude de uma substância que é portadora potencial de uma série de qualidades que nela se tornam sucessivamente atuais. (RUSSELL, 2001, p. 113).

Assim, poderíamos dizer que o hilemorfismo é o *locus* onde Aristóteles ensaia a teoria do movimento, pois é da realidade sensível constituída de matéria¹⁷ e forma, que podemos imaginar o salto e os possíveis acidentes, entre a potência e o ato. “[...] parece que para a mesma coisa é possível tanto ser como não ser. Assim, por exemplo, tudo aquilo que pode caminhar ou ser cortado, pode não caminhar ou não ser cortado. E a razão disso é que essas coisas que são desta maneira, em *potência*, nem sempre são em ato” (Da Int. 21b10). Essa postura, apresentada em *Da Interpretação*, pode ser contemplada também na *Metafísica*: “[...] a mesma coisa, pois, pode ser potencialmente ao mesmo tempo dois contrários, mas não pode ser atualmente”. (Met. IV, 5, 1009b34-36)

No estudo das causas¹⁸, Aristóteles as classifica em quatro, quais sejam, *causa formal*, *causa material*, *causa eficiente* e *causa final*. Considerar apenas a forma e a matéria não é suficiente, pois teríamos uma teoria estática. Como estamos tratando de uma realidade dinâmica é necessário, portanto, que consideremos a existência de um agente e seu objetivo.

Assim, a matéria é potência, por estar apta a receber a forma, e conseqüentemente alcançar o ato. Tal como o bloco de granito está apto a tornar-se a Vênus de Milo.

¹⁷ ύλη (hyle).

¹⁸ Sobre as quatro causas Giovanni Reale explica sua relação com a Física, em especial no que concerne ao movimento, vide: (REALE, 2001, p. 57).

Em *De Anima* (432a15 - 433b), Aristóteles descreve o movimento como pertencente à razão prática. De acordo com o texto, o intelecto ou a razão especulativa nada pensa na esfera do prático, nem delibera acerca dos objetos a serem evitados ou buscados, enquanto o movimento local diz respeito sempre ao evitar ou ao buscar de algum objeto.

Nesse importante trecho estão inseridas as bases do silogismo prático¹⁹, destarte, a assertiva que segue o trecho é a seguinte: “e o ponto final do processo de raciocinar constitui o ponto de partida da ação. É por boa razão que esses dois, nomeadamente o desejo e o intelecto prático, são considerados fonte do movimento.” (DA, 432a17).

Em sua *Metafísica* (1046b5) afirma que toda potência racional admite resultados contrários, diferente das potências irracionais, onde o resultado é necessário. O exemplo utilizado é o do calor e o da medicina, o calor só pode produzir calor, enquanto a medicina pode produzir saúde e doença.

Portanto, o movimento pertencente à razão prática é, para nós, a passagem da potência para o ato. Em tal passagem podemos constatar a presença de resultados contrários, ou seja, aquilo que é, em potência, não o será,

¹⁹ Sobre “silogismo prático” vide: Pierre Aubenque (2008, p. 52) “logo, entre a teoria e a prática e, finalmente, entre a ciência e a prudência, esta última relativa menos à “dedução” que desce do princípio à aplicação, do que a um “empirismo” que se esforça, bem ou mal, por se orientar no âmago mesmo do particular”. Neste trecho parece afastar-se da lógica. Mais adiante, na p. 254, aborda novamente o tema e conclui por uma perspectiva conciliadora, ou seja, apresenta duas fórmulas para a deliberação, uma a do silogismo prático como aplicação do universal ao particular e a outra que diz respeito à escolha judiciousa dos meios. Em sua *História da Ética*, Alasdair MacIntyre, (1991, p. 76 - 77): “Aristóteles caracteriza la forma de deliberación implicada como un silogismo práctico. La premisa mayor de un silogismo semejante es un principio de acción en el sentido de que cierta clase de cosas es buena, conviene o satisface a cierta clase de personas. La premisa mayor es la afirmación, garantizada por la percepción, de que hay un ejemplo de que, aunque misterioso en su contenido, aclara la forma del silogismo práctico. La premisa mayor indica que el alimento seco es bueno para el hombre, la premisa menor señala la presencia de ese tipo de alimento, y la conclusión es que el agente lo ingiere. Que la conclusión es una acción, pone de manifiesto que el silogismo práctico es un modelo de razonamiento por parte del agente y no un modelo de razonamiento ajeno sobre lo que el agente debería hacer (por eso una segunda premisa menor que indicara, por ejemplo, la presencia de un en cuanto nos alejaría de la cuestión). Ni tampoco es un modelo de confundirse con aquellos silogismos muy comunes, cuya conclusión es una afirmación de este tipo. Toda su finalidad reside en indagar el sentido en que una acción puede ser la resultante de un razonamiento”.

necessariamente, em ato. Da admissão de tais resultados decorre a indeterminação. É justamente essa indeterminação que justifica a deliberação.

2.3 Indeterminismo e a ética das virtudes

Iniciamos o segundo capítulo afirmando que tanto a prudência quanto a equidade pertencem ao campo da ação, e que ambas se manifestam nas situações contingentes.²⁰ Revisitando os conceitos da lógica, foi possível identificar a natureza da contingência como pertencente às modalidades. Por fim, identificamos que o movimento entre a potência e o ato é uma fonte contingencial, uma vez que a potência admite atualizações contrárias, evidenciando o que chamamos de indeterminação²¹.

Neste item, pretendemos compreender a natureza da indeterminação como um chamamento para ação, asseverando as diferentes concepções da noção de acaso nas obras de Aristóteles.

Pierre Aubenque (2008) em seu livro *A prudência em Aristóteles*, faz uma profunda leitura das obras do Estagirita evidenciando três distintas concepções de acaso. Na primeira delas, uma leitura da *Ética Eudêmia* onde o acaso aparece sob a forma de “fortuna”. Na segunda, uma leitura da *Física* esboçando o acaso como inserto em sua teoria da causalidade. E na terceira e última, uma leitura da *Ética a Nicômaco*, o acaso, enquanto indeterminação objetiva, isto é, contingência. As três concepções são detalhadamente explicadas por Pierre Aubenque (2008, p. 117-130).

2.3.1 Primeira concepção de acaso: A boa fortuna.

²⁰ Parece que a contingência se manifesta de diversa forma em cada uma das virtudes, situação que será analisada mais detidamente no estudo de cada uma delas.

²¹ Aqui o emprego da expressão “indeterminação” refere-se a admissão da existência do acaso, em verdade não é nossa intenção trabalhar a dicotomia “determinismo-indeterminismo”.

Na *Ética Eudêmica*, Aristóteles procura mostrar que a boa fortuna²² não se deve ao exercício das virtudes morais ou intelectuais, mas ao bom nascimento desse modo, a boa fortuna é algo irascível.

O questionamento é formulado: Se a boa fortuna não é produto da razão, então é um presente de deus ou uma causa natural?

As objeções seguem no sentido de que o bom nascimento não se explica pela proteção divina, pois seria indigno dos deuses dispensarem favores aos maus. Da mesma forma, não seria pela natureza, uma vez que, “a natureza é causa do que é sempre uniforme ou do que acontece frequentemente e o acaso é o oposto disso”. (EE, VII, 14, 1247a14-31).

Pierre Aubenque (2008) nos dá a seguinte solução:

Tal objeção, no entanto, não repousaria sobre uma concepção errônea do acaso? Aristóteles o pergunta, para sugerir uma teoria segundo a qual “é preciso rejeitar inteiramente o acaso e dizer que nada acontece por acaso, pois, quando dizemos que o acaso é uma causa, há, na realidade, uma outra causa, porém ocultada para nós. É por isso que quando se define o acaso, o tomamos como uma causa impenetrável ao raciocínio humano (αιτιαν αλογον ανθρωπινω λογισμω) , como se se tratasse de uma certa natureza” [...] essa causa oculta ao entendimento humano que se chama impropriamente acaso é, num certo sentido, uma causa natural – e, nesse sentido, é verdadeiro dizer que os homens afortunados o são por natureza. Natureza, porém, que não deve ser entendida no sentido dos físicos: é a boa ou má natureza, o bom ou mau nascimento que é um dom dos deuses, não para recompensar nossos méritos ou para complementá-los, mas o dom inicial constitutivo de nosso quinhão, que não é, pois, uma consequência mas a fonte de nossos méritos ou deméritos. (2008, p. 119).

Portanto, o acaso enquanto boa fortuna parece tanto um presente de Deus, por constituir o quinhão inicial, quanto uma causa natural, pois os afortunados o são por natureza (EE, VII, 14, 1247b28).²³

Contudo, Aubenque (2008) deixa em aberto uma série de questionamentos a essas possíveis soluções, o que nos parece lícito, uma vez que para nosso objetivo basta compreender as consequências da boa fortuna no campo da razão prática. Vejamos a exposição:

²² ευτυχια.

²³ Não obstante a essa aparente solução, Pierre Aubenque (2008), não a dá por resolvida, o que percebemos é uma questão que tende à teologia, provavelmente pretende uma solução no âmbito de outra obra.

Mas a concepção de acaso sugerida pelo texto não é nem tão clara, nem tão isenta de dificuldades como poderia parecer à primeira vista. Pois já apresenta, ao lado da noção religiosa de acaso – Força oculta que a tudo dirige –, uma outra concepção que liga o acaso não mais a transcendência insondável da divindade mas às falhas de sua ação. Vimos nesses textos que o acaso é oposto à natureza, como excepcional ao uniforme. Um pouco mais longe, Aristóteles esclarece que o acontecimento casual é aquele que certamente deriva das causas, embora indefinidas e indeterminadas (απειρων και αοριστων), ou seja, do gênero de causas do qual não pode haver ciência. Sem dúvida, o sentido geral do texto permite entender que Aristóteles toma facilmente o partido da impossibilidade de uma ciência do acaso, visto haver algo superior à ciência, que é Deus. (AUBENQUE, 2008, p. 126).

As conclusões que se seguem são consequência desta. O sentido é o de que o acaso é aparente, pois seria Deus o primeiro motor. Assim o sendo, não há que se falar em deliberação, uma vez que a inteligência Divina já a teria previamente realizado. A denominação “acaso” é função de nossa ignorância à Causa das causas, ou seja, Deus.

A consequência que extrai Aristóteles é que os homens afortunados não devem sua fortuna à sua inteligência nem, mais particularmente, à sua capacidade de deliberação: “para qualquer lado que se lançam, triunfam sem reflexão (αλογοι ουτες); deliberar não lhes serve para nada, pois tem neles um princípio que é melhor que o intelecto e a deliberação, enquanto os outros têm apenas raciocínio; os afortunados não o tem mas são habitados pelo deus”²⁴. (AUBENQUE, 2008, p. 121).

Assim, para os afortunados, o exercício das virtudes é inútil, uma vez que, já possuem os bens necessários para alcançarem a felicidade. Ao contrário dos afortunados, tal exercício é, para os virtuosos, o caminho alternativo para se alcançar aquilo que não receberam da natureza ou da Providência Divina.

2.3.2 Segunda concepção de acaso: *Acidente*.

Na *Física*, é apresentada uma teoria da causalidade, que atinge tanto os seres dotados de escolha quanto os seres não dotados. Pierre Aubenque (2008)

²⁴ EE, VII, 14, 1248a29-33.

explica que o acaso não é o encontro de duas séries causais, mas o encontro de uma série causal real, dotada de uma certa finalidade, com uma finalidade imaginária, de modo que tal encontro poderia ser retrospectivamente reconstruído a partir do resultado.

O exemplo extraído da *Física*²⁵ é de um homem que ao ir ao mercado encontra-se, por acaso, com um alguém que o deve, os fatos se desenrolam como se o motivo de tal homem estar ali, fosse cobrar a dívida, quando de fato, o motivo era outro. Essa interpretação do acaso, agora parece evidente, vejamos:

[...] este motivo, o único real, é, pois, causa *por acidente* de um efeito que não era visado como tal, o ressarcimento da dívida. Como se vê, uma tal concepção do acaso não introduz nenhuma falha no encadeamento causal; o acaso apenas acrescenta uma intenção, a qual, sendo imaginária, de fato não acrescenta nem suprime nada à realidade do processo natural. O acaso, nesse sentido, é uma ilusão retrospectiva, a projeção de uma finalidade humana sobre uma relação causal que é, por si mesma, inteiramente estranha a esta finalidade. (AUBENQUE, 2008, p. 126).

Essa noção, que segundo AUBENQUE (2008) soa como determinista, recebe mais adiante, um desenvolvimento mais apurado. O acaso é concebido não como causa, mas sim como efeito. Desta forma, o acaso enquanto encontro de uma série causal e de um fim não perseguido, aparece como fato excepcional e sem causas, ao menos determináveis, pois suas causas, sendo causas acidentais, são indetermináveis. “a causa por si mesma é determinada, a causa por acidente é indeterminada, pois a pleora de acidentes possíveis de uma coisa é infinita” (Fís., II, 5, 196b27-29)²⁶. “O acaso não aparece senão num mundo onde o acidente – ou seja, o que advém, συμβαει, a uma coisa – não se deixa reduzir à essência, um mundo onde nada é dedutível, onde a infinidade de acidentes possíveis de uma coisa tornam imprevisíveis as combinações que daí podem resultar”. (AUBENQUE, 2008, p. 127).

Portanto, a noção de acaso apresentada na *Física* diferencia-se da boa fortuna apresentada na *Ética a Eudemo*, pois, enquanto a *boa fortuna* refere-se ao

²⁵ Fís, II, 5, 196b 33-197a5.

²⁶ Fís, II, 5, 196b27-29

bom nascimento, o acidente na *Física* refere-se a incontáveis possibilidades que nos impedem de antever os possíveis resultados.

2.3.3 Terceira concepção de acaso: *contingência*

Diferente das duas concepções anteriores, a exposição da Indeterminação objetiva, ou contingência, passa a ter um cunho teológico-antropológico. Parece que a visão da *Ética a Nicômaco*, sobre o acaso, está mais direcionada ao trágico.

Pierre Aubenque (2008, p. 127-28), inicia fazendo um interessante paralelo entre o Sábio e o Prudente, procurando entre esses aquele que poderá atingir a felicidade. A conclusão, como é de se esperar²⁷, indica o prudente como aquele que poderá, um dia, ser chamado feliz.

Contudo, o referido autor não negligencia as aparentes objeções, até mesmo porque Aristóteles não as negligenciou. Muito pelo contrário, ainda que, de forma bem tímida, Aristóteles fez breve passagem expondo a grandeza da vida contemplativa.

A argumentação, apresentada por comentadores,²⁸ pode ser resumida da seguinte forma: *Se o que o homem tem de mais próximo a Deus é o intelecto, então Deus quer bem os sábios, portanto os sábios são felizes; Nesse sentido, a noção temporal de felicidade inexistente, pois basta o exercício das faculdades intelectivas para alcançar o estado de felicidade.* (AUBENQUE, 2008).

A objeção apresentada por Pierre Aubenque (2008, p.128) é clara. De acordo com ele, é nesse ponto que Aristóteles se afasta de toda a tradição socrática, pois, no pensamento aristotélico, a virtude, ainda que não suficiente, é condição necessária da felicidade.

Ainda de acordo com essa objeção, está que a definição de felicidade é composta pela virtude e pelos bens exteriores e bens do corpo. Por óbvio, esses dois últimos bens “não podem ser adquiridos pelo exercício ou mérito: eles dependem da boa fortuna” (AUBENQUE, 2008, p. 129).

²⁷ Afinal, este é o tema desta dissertação.

²⁸ Comentadores citados por AUBENQUE (2008): ZELLER. *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, 1921, 4ª. DIRLMEIER, F. *Magna Moralia*, 1958.

Destarte, o primeiro desses bens, a virtude, não pode ser compreendida sem ter por referencial a contingência. Pois, como já exposto, para ser feliz é preciso ser virtuoso, para ser virtuoso é preciso ter condições externas para exercitar as virtudes.

[...] inicialmente, porque a virtude necessita de uma matéria para se exercer e, como vimos, de um “mundo”, ou seja, necessita de condições que não dependem de nós, como amigos, dinheiro, um certo poder político e também de ocasiões as quais não se oferecem a todos (Hércules teve a oportunidade de encontrar o leão de Neméia e a hidra de Lerna. Mas, num segundo sentido, não pode haver felicidade completa sem a plenitude da vida (βίος τελειός), o que supõe, sem dúvida, uma duração *optima*, mas também a integridade do corpo e a prosperidade de nossos empreendimentos, o que os gregos resumem em uma palavra ευπραία. (AUBENQUE, 2008, p.129).

Para encerrar a questão entre o sábio e o prudente, é exposta uma série de argumentos que pretendem demonstrar a fragilidade dos argumentos socráticos, por exemplo, que, enquanto Deus basta a si mesmo, o homem precisa ter amigos; ou, que o sábio necessita do ócio. Enfim, tantas são as condições externas que não parece o sábio poder ser tão autárquico, quanto pretende a visão socrática para ser feliz.

Mas a concepção perseguida em *A Prudência em Aristóteles* é a do fracasso da Providência Divina. Isso quer dizer que a “virtude depende do mundo, tanto quanto de suas condições de existência, e este mundo não depende de nós. Eis o virtuoso de Aristóteles, e mesmo o contemplativo – os quais são menos duas personagens distintas do que a mesma personagem em níveis diferentes de excelência” (AUBENQUE, 2008, p. 135), ambos condicionados à heteronomia, e à relação de “acaso”. Há algo de trágico na vida moral, decorrente da união entre a felicidade e a virtude que não é, por assim dizer, analítica como acreditavam os socráticos, mas sempre sintética porque depende, numa proporção irredutível, do acaso.” (AUBENQUE, 2008, p. 135).

[...] o ideal de Aristóteles não pode consistir numa assimilação ao mundo em seu conjunto, visto que este só é racional em suas partes superiores, mas somente na imitação da ordem que nelas reina. O conhecimento dessa ordem, que não pode ser procurado na física, como para os estóicos, mas na teologia, é o que Aristóteles nomeia *sabedoria*. Mas a

vida segundo a sabedoria não é imediatamente acessível ao homem por uma ascese interior, pois ela depende também, em suas condições de realização, das circunstâncias exteriores, as quais não são, nem na aparência nem profundamente, inteiramente racionais. O reino da sabedoria exige pois um domínio prévio das circunstâncias, domínio que não pode ser adquirido senão por uma ação técnica sobre o mundo. Se para os estóicos, a indiferença em relação às circunstâncias se justificará, em última análise, pela crença na Providência e na convicção correlata de que todo real é racional, o homem de Aristóteles não saberá fingir indiferença a respeito de um mundo cuja indeterminação é a forma propriamente aristotélica do mal. Porém aqui se opera uma inversão que fornecerá o domínio e, no sentido mais forte do termo, a “chance” da ação moral: se a contingência é a fonte do mal, ela torna possível as iniciativas humanas em vista do bem; a indeterminação, signo da impotência da razão universal, é ao mesmo tempo abertura à ação racional do homem. [...] O homem de Aristóteles não pode se tornar indiferente às circunstâncias, mas lhe é permitido, na medida em que são moldáveis, para moldá-las humanamente; e, se não é convidado a mudar antes seus desejos do que a ordem do mundo, é porque Aristóteles conta com o **desejo racional** para terminar de ordenar o mundo, tomando o lugar de uma Providência falível. (2008, p.143-145, negrito nosso).

Dessa forma, não depende dos homens apenas moldar seus próprios desejos, mas também o mundo, por ser somente ordenado de modo geral. Dessa forma, a contingência é o mal e o remédio, de acordo com o desejo²⁹ do homem. É nesse sentido, que devemos abordar um tema que é corrente entre os comentadores³⁰ de Aristóteles: a tragédia.

2.3.3.1. Tragédia³¹

O elemento trágico, herança da mais alta literatura e ao mesmo tempo do conhecimento popular do homem grego, está presente na obra do Estagirita. É nesse sentido, que os traços mais marcantes de sua filosofia estão inflados com a nossa frágil condição humana.

²⁹ Sobre “desejo” é interessante notar que é a fonte do movimento e também da escolha racional. Para tanto consulte *De Anima* e a *Ética a Nicômaco*.

³⁰ Sobre “tragédia” Vide AUBENQUE (2008); LOPES (2007); NUSSBAUM (2009). Martha Nussbaum (2009) faz uma detalhada exposição acerca do elemento trágico. Mônica Sette Lopes (2007, p. 51) expõe igualmente sobre o gênero literário: “A poesia trágica assemelha-se a uma escultura maleável e dinâmica que visa à educação da alma humana pelo exemplo”. Aqui optamos pelos aspectos expostos por Pierre Aubenque uma vez que esta em concordância com sua exposição sobre a contingência.

³¹ Vide item 4.4 Deliberação e Escolha.

O que parece ser o centro de toda sua ética, a felicidade, está mediada por uma série de condições que não depende de nós, conforme já citamos “Há algo de trágico na vida moral [...] mas sempre sintética porque depende, numa proporção irreduzível, do acaso” (AUBENQUE, 2008, p. 135).

O trágico é apresentado por Aristóteles com um sentido mais humanizado que divinizado, ao contrário de uma tragédia onde os heróis são imortalizados por seus feitos, o Estagirita apresenta um homem que faz o melhor que pode, vejamos:

Se esse traço não surpreendeu os comentadores é porque o trágico tem, em Aristóteles, um aspecto residual, de modo que se pôde ver nele a sobrevivência de uma prudência popular – nada além do que não ser preciso desafiar os deuses, proclamando em alto e bom som a autarquia e a “imortalidade” do homem –, da qual Aristóteles não teria inteiramente se libertado, ou simplesmente uma concessão puramente formal a esta mentalidade. [...] Em Aristóteles o trágico é residual, porém, em sentido ontológico, no sentido de uma distância sempre estreitável, mas insuprimível, que separa o homem da felicidade, ou mesmo separa a felicidade do homem *tout court*, e faz com que os homens possam ser felizes, mas “como os homens podem sê-lo”. (AUBENQUE, 2008, p. 136).

Dessa forma, a ação humana está numa área entre o melhor possível e o bem absoluto, sendo o ponto final de nossa busca o modelo inacessível ou superlativo absoluto.

É dentro dessa fronteira, onde falha a Providência e o trágico mostra um homem que age, e age o melhor possível dentro de suas possibilidades, que podemos compreender os contornos que liga a contingência à ética aristotélica.

Portanto, Pierre Aubenque (2008, p. 110-112), esclarece acerca da atuação da prudência no campo da contingência que agir e produzir são, de alguma forma, se inserir na ordem do mundo para modifica-lo; é supor que este mundo, que oferece tal latitude, comporta certo jogo, certa indeterminação, certo inacabamento. Tanto o objeto da ação (a prudência) quanto o da produção (a arte) pertencem, pois, ao domínio daquilo que pode ser diferente. Ora, se a disposição para produzir acompanhada de regra chama-se arte, a disposição para agir acompanhada de regra chama-se prudência. Por isso, a ação imanente à práxis tem menos por objeto a natureza do que suas falhas ou inacabamentos. Esta indeterminação é,

precisamente, o que permite a Aristóteles classificar os processos naturais no domínio da contingência.

Se for, pois, o homem prudente, aquele que está apto à ação moral, a decisão correta e, portanto ao elo que pode ligar o conhecimento geral ao particular,³² tentaremos entendê-lo por sua virtude, a Prudência. Antes porém, para podermos compreender tal virtude, bem como na sequência seu conceito de justiça e de equidade, devemos fazer uma passagem pela teoria geral das virtudes.

³² Essa distância será mais bem abordada em momento oportuno – quando tratarmos de prudência e de equidade. Aubenque reporta esse assunto em sua obra *O problema do ser em Aristóteles* (2012, p. 63).

3 ÉTICA DAS VIRTUDES

No quarto capítulo de seus *Escritos de filosofia II*, Henrique C. de Lima Vaz, faz uma interessante abordagem acerca da ética. A ilustração é dada pelo próprio título: *Do ethos à sociedade Política: A gênese do direito*.

A proposta do referido capítulo é demonstrar que o direito surge com a relação ética que só pode ser vivenciada na *pólis*. “O aparecimento e desenvolvimento da sociedade política caminham em estreita inter-relação com a formação da ciência do *ethos*” (VAZ, 2000, p.135). Assim, podemos dizer que o estudo da ética surge e se desenvolve com o surgimento e desenvolvimento da *pólis*.

Neste sentido, a lei aparece revelando ter como funções educar o indivíduo à vida na cidade ao mesmo tempo em que repara os conflitos onde as virtudes não são observadas.³³

A matriz conceptual é representada pela idéia de lei (*nómos*), que deve permitir o estabelecimento de uma proporção ou correspondência (*analogía*) entre a lei ou medida (*métron*) interior que rege a *praxis* do indivíduo, e a lei da cidade que é propriamente o *nómos*, e deve assegurar a participação eqüitativa (*eunomía*) dos indivíduos no bem que é comum a todos e que é, primeiramente, o próprio viver-em-comum. De um lado a explicitação da racionalidade imanente do *ethos* se constitui como teoria da *praxis* individual e assume a forma de uma doutrina da virtude (*areté*) ou da Ética no sentido estrito. O *ethos* é, então, conceptualizado fundamentalmente como hábito (*hexis*). De outro, a razão do *ethos* irá exprimir-se na forma de uma teoria do existir e do agir em comum e se apresentará como doutrina da lei justa (*politeia*). O *ethos* é, então, conceptualizado fundamentalmente como *costume*. A ciência da *politeia* ou a Política é, assim, a outra face da Ética. (VAZ, 2000, p.135)

Portanto, a ética pretende orientar as relações humanas, ordenando as ações para o bem comum.

³³ Voltaremos a falar sobre o assunto quando tratarmos da Justiça como Virtude.

[...] as virtudes não encontram seu lugar na vida do indivíduo, mas também na vida da cidade, e que o indivíduo só é, de fato, inteligível como um *politikon zôon*.

Esse último comentário sugere que um modo de elucidar o relacionamento entre as virtudes e a moralidade das leis é pensar no que consistiria, em qualquer época, fundar uma comunidade para realizar um projeto comum, realizar algum bem reconhecido como bem comum por todos os participantes do projeto. (MACINTYRE, 2001, p. 256-257)

Estabelecida a relação entre a ética e o direito, devemos agora procurar os fundamentos da ética aristotélica para então verificarmos o comportamento das virtudes da Prudência, da Justiça e da Equidade no âmbito da justiça aristotélica.

3.1 Ética a Nicômaco

Na forma que comporta o título deste item, passaremos a tratar algumas questões pertinentes ao conteúdo da obra *Ética a Nicômaco*, a fim de contextualizar o objeto deste trabalho.

Os principais escritos de Aristóteles sobre ética que chegaram a nós são: *Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo*, e a *Ética Maior*, esta última também conhecida como *Magna Morália*. Os escritos sobre ética, em especial a *Ética a Nicômaco* e a *Ética a Eudemo* comportam características de notas tomadas por discípulos, tendo por base os ensinamentos passados pelo Estagirita. (RUSSELL, 2001, p. 109).

Por ser uma obra mais amplamente aceita, tomaremos a *Ética a Nicômaco* como principal referência aristotélica para a Ética das Virtudes, sem, contudo, ignorar algum detalhe que possa elucidar aspectos pertinentes à nossa pretensão, e presente nas outras duas obras citadas. Nesse sentido, comenta Eduardo Bittar:

A *Ethica Nicomachea* recebeu amplo tratamento, devido ao interesse que desperta, dos modernos comentadores da obra, o mesmo não sucede com as duas outras obras dedicadas à temática. Aliás, a trilogia não parece gerar uniformidade no corpo dos eruditos, pois a recepção de uma (EE ou MM), ou de ambas (EE e MM), não tem sido pacífica, questionando-se não só acerca da pertinência e da originalidade destas obras, mas também acerca da cumulação tautológica de escritos para o tratamento de um mesmo problema, o que seria assimétrico na obra aristotélica, onde parece ser a regra a existência de uma única obra para

a investigação de uma problemática determinada. (BITTAR, 2003, p.992).

A Ética a Nicômaco inicia-se traçando questionamentos acerca do que seja o bem. Parte-se da ideia de que o indivíduo, suas ações e escolhas, estão voltadas a um bem. Este bem é aquilo a que todas as coisas possuem certa tendência. Assim, o fim de todas as ações humanas é o sumo bem (EN, I, 1, 1094a). O conhecimento deste fim conduz à determinação da ciência cujo bem supremo é o objeto.

Essa ciência, cujo estudo caberá à Ética, é a ciência mestra, isto é, a Política. As ações por si mesmas boas e justas podem admitir uma ampla variedade de opiniões e, neste sentido, podem ter sua existência devida às convenções e não naturalmente. Daí, portanto, constituem objeto da política. Assim, visa-se a ação do bem, mas o seu conhecimento não é proveitoso a todos. Àqueles que desejam e agem conforme um princípio racional, isso será útil; por outro lado, não terá utilidade para o jovem sem experiências dos fatos da vida o qual segue tão somente suas paixões. (EN,I, 3, 1095a).

Essa interessante passagem revela ser o objeto das deliberações da *pólis* temas como o “bom” e o “justo”. Aristóteles não ignora o fato de que o bom e o justo admitem uma gama de opiniões, por isso tais temas estão na pauta das convenções.

Aristóteles argumenta que o sumo bem, o bem perseguido por todos, não pode ser o prazer, a honra ou a riqueza. Sobre o prazer, argumenta que não pode se identificar com o sumo bem, pois o prazer e o gozo são próprios à vida levada pelos animais inferiores.³⁴

³⁴ Interessante nota do tradutor, quando Aristóteles justifica a conduta de tais pessoas por se espelharem em pessoas de alta posição como Sardanápalo. De acordo com a nota de número 08: “Sardanápalo, monarca assírio sem consistência histórica, de caráter mítico. O sofista tardio Ateneu de Naucrátis (circa 215 A.D.) atribui uma espécie de máxima a Sardanápalo, que é εσθηε, πινε, παιζει οσ ταλλα τοῦτοῦ οὔκ ἀχία τοῦ ἀποκροτεματος (esthie, pine, paize os talla toútoú oúk axia toú apokrotematos), ou seja, “Come, bebe, diverte-te visto que tudo o mais não vale um estalo dos dedos”; lhe atribui também um trecho de um desabafo que assim finaliza: κειν εκηο οσσ εφαγον και εφιῦβρισα και μετ ερότος; τερπν επατηον τα δε πολλα και ολβια παντα λελῦται (kein ekho oss efagon kai efübrisa kai met erótos; terpn epathon ta de polla kai olbia panta lelütai), quer dizer, “eu tenho o que comi e ainda os voluptuosos atos de ultraje e amor carnal que realizei e experimentei, ao passo que minha riqueza se foi”. (BINI, 2009, p. 42).

Ora, se todo o conhecimento e todo o trabalho visam a algum bem, pode-se afirmar que o fim será a felicidade (RUSSELL, 2001, p.127) – objeto final da vida, fruto de atividade conforme a mais alta de todas as formas de excelência. (EN, X, 7, 1177a).

Destarte faz-se necessário buscar o bem e conhecer o que ele é, pois a finalidade para tudo que se faz é o bem. A vida ativa que possui um princípio racional é a melhor função do homem. Os bens são as atividades da alma e, portanto, parece que a felicidade se identifica com a virtude. Por conseguinte, à virtude cabe a atividade virtuosa. Entretanto, o sumo bem está em ato, uma vez que pode haver um estado de ânimo sem gerar resultado positivo:

[...] pois pode existir o estado de espírito sem que ele produza qualquer resultado bom, como no caso de uma pessoa adormecida ou inativa por outra razão, mas não pode ocorrer o mesmo com a atividade conforme à excelência; de qualquer maneira ela se manifestará, e bem. Da mesma forma que nos jogos olímpicos os coroados não são os homens mais fortes e belos, e sim os que competem (alguns destes serão os vitoriosos) quem age conquista, e justamente, as coisas boas da vida. (EN, I, 8, 1099a)

De acordo com Aristóteles, a mais aprazível, melhor e mais nobre coisa do mundo é a felicidade, pois a felicidade é uma atividade da alma de acordo com a virtude e não sendo necessariamente esta mesma felicidade a riqueza, prazer ou honra e outros mais. Constata-se, assim, que estes bens exteriores são necessários à felicidade, uma vez que não se podem realizar atos nobres sem os meios. (EN, I, 8, 1099b).

Questiona-se se a felicidade é adquirida através da aprendizagem, do hábito, ou se é uma dádiva da Providência Divina ou é simples produto do acaso³⁵. Sendo a felicidade a melhor coisa do mundo, então seguramente será uma dádiva divina, ainda que resulte da virtude pela aprendizagem ou adestramento. Portanto, não se deve confiar ao simples acaso aquilo que é o melhor. (EN, I, 9, 1099b).

Esse ponto, sem dúvida, é o convite à ação humana e a admissão do que denominamos fracasso da Providência. Uma vez que, ao homem, em sua condição

³⁵ Voltaremos a este ponto quando tratarmos das virtudes morais e intelectuais.

de mortal, e não-Deus, não é permitido se dar ao luxo de esperar uma solução vinda dos céus. Pelo contrário, o melhor emprego que ele pode fazer é agir, modificando e adaptando seus desejos e possibilidades.

Sobre as virtudes, afirma o Filósofo que existem as virtudes intelectuais, as que resultam do ensino e necessitam de experiência e tempo, e as virtudes morais, as quais são adquiridas através do hábito e pelo exercício, como neste exemplo:

[...] os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara, da mesma forma, tornamo-os justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente. (EN, II, 1103b1).

Portanto, é através da prática reiterada que pode o homem moldar seu caráter, sendo o homem virtuoso resultado de uma vida guiada pela reta razão.

3.2. Partes da Alma

Como exposto, é “o bem a finalidade de todas as coisas” (EN, I, 1, 1094a1), sendo a felicidade o bem maior a ser alcançado. Nesse sentido, podemos afirmar que a ação é uma “certa atividade da alma em conformidade com a virtude perfeita”. (EN, I, 13, 1102a5).

Aristóteles divide a alma em partes, de acordo com as atividades inerentes a cada uma. A primeira divisão comporta duas partes, sendo uma irracional e outra dotada de razão:

No que se refere à psicologia, algum ensino corrente em discursos externos é satisfatório e pode ser aqui adotado, a saber, que a alma é bipartida, uma parte sendo irracional e a outra capacitada de razão (Se essas duas partes são realmente distintas no sentido que o são as partes do corpo ou de qualquer outro conjunto divisível, ou se embora distinguíveis no pensamento como duas, são na realidade inseparáveis como os lados convexo e côncavo de uma curva, é uma questão que carece de importância para o assunto em pauta). (EN, I, 13, 1102a27)

A segunda divisão refere-se à parte irracional da alma. Tal parte comporta a função vegetativa, comum a todas as coisas vivas, que diz respeito à nutrição e ao crescimento e à função sensitiva. Sobre a parte vegetativa, é interessante notar que, não obstante, ser comum a todos os seres vivos, sua virtude não é característica dos seres humanos. Vejamos:

Considera-se ademais, que na parte irracional da alma há uma divisão que parece ser comum a todas as coisas vivas, possuindo natureza vegetativa. Refiro-me à divisão que produz nutrição e crescimento, pois é forçoso supormos que uma faculdade vital dessa natureza existe em todas as coisas que assimilam alimento, inclusive os embriões, sendo que a mesma faculdade está presente também no organismo totalmente desenvolvido (o que é mais razoável do que supor uma faculdade nutritiva distinta no último). A virtude dessa faculdade parece, portanto, ser comum a todas as coisas animadas e não característica do ser humano, pois acredita-se que essa faculdade ou parte da alma é mais atuante durante o sono [enquanto a bondade e a maldade se manifestam minimamente durante o sono] não podendo se distinguir um homem bom de um mau (e daí o adágio segundo o qual durante metade de suas vidas não há diferença entre o feliz e o infeliz). Isso constitui um efeito natural do fato de o sono ser uma cessação das atividades da alma das quais depende sua bondade ou maldade – exceto pelo fato de ser possível em algum modesto grau certas impressões sensoriais atingirem a alma durante o sono, fazendo com que os sonhos dos bons sejam melhores do que aqueles dos homens comuns. (EN, I, 13, 1102b11).

Aristóteles afirma que a parte relacionada aos apetites e desejos em geral – a alma sensitiva – comum aos animais, participa de algum modo do princípio racional. Portanto, ainda que tal parte esteja alojada na parte irracional, ela mantém, em certa medida, relações com o princípio racional. “Pois aprovamos a razão do indivíduo continente tanto quanto o incontinente e a parte de suas almas que é racional, porque os induz na senda correta e os exorta para o curso mais excelente.” (EN, I, 13, 1102b15).

Sobre essa relação da parte irracional da alma com o princípio racional, Aristóteles afirma que “não se pode duvidar de que também na alma existe um elemento distinto do princípio [racional], que a ele se opõe e lhe resiste” (EN, I, 13, 1102b20-25). Para resolver essa aparente contradição, Aristóteles mantém sua técnica de citar exemplos invocando aqui o exemplo do homem continente, argumentando no sentido do parágrafo supra, que “esse segundo elemento, como mencionamos, participa do princípio racional; Ao menos no homem continente ele

acata o comando do princípio, e é incontestável que no homem moderado e corajoso ele é ainda mais submisso, considerando-se que todas as artes da natureza desse [tipo de] homem se harmonizam com o princípio” (EN, I, 13, 1102b25-30).

Destarte, parece ser o princípio racional capaz, em alguma medida, de acessar essa parte irracional: “[...] esse princípio racional é capaz, de algum modo, de recorrer à parte irracional é indicado por nossa prática de advertir pelo emprego que fazemos da censura e da exortação em geral.” (EN, I, 13, 1102b30).

Tal parte é responsável pelo movimento³⁶, essa conclusão é desdobrada no *De Anima*:

Ao menos o seguinte está claro: desde de que tenhamos a imaginação na conta de uma espécie de intelecção, há duas fontes do movimento local, nomeadamente o desejo e o intelecto. [...] A conclusão é que estes dois são fontes do movimento local: o intelecto e o desejo, entendendo eu aqui o intelecto que calcula ou raciocina em vista de um objetivo, isto é, o intelecto prático, o qual difere do intelecto teórico (especulativo) em função do caráter de seu fim. Por sua vez, o desejo constantemente persegue um objetivo, sendo que o próprio objeto do desejo torna-se princípio do intelecto prático; e o ponto final do processo de raciocinar constitui o ponto de partida da ação. (DA, III, 10, 433a10-20).

Dessa forma, tanto a parte irracional, quanto a alma como um todo é dupla. Sendo que sua parte vegetativa, não toma parte do princípio racional; a outra, porém, que compreende os apetites e o desejo em geral, participa, de certo modo, do princípio racional, sendo obediente e submissa a ele, que é o sentido que emprestamos ao acatamento do “racional” quando falamos em dar atenção ao próprio pai ou aos próprios amigos, e não aquele que atribuímos ao “racional” nas matemáticas. (EN, I, 13, 1102b30).

Ora, a virtude também é diferenciada em consonância com essa divisão da alma. Algumas formas de virtude são chamadas de *virtudes intelectuais* e outras de *virtudes morais*. A sabedoria e o entendimento e a prudência são virtudes intelectuais; a generosidade e a temperança são virtudes morais. Ao descrevermos o caráter moral de alguém, não

³⁶ Vide o item 2.2 Movimento: da potência para o ato.

dizemos que se trata de alguém sábio ou capaz de entendimento, mas que é uma pessoa moderada ou sóbria. Mas um homem sábio também é louvado por sua disposição e chamamos de virtudes as disposições dignas de louvor. (EN, I, 13, 1103a5).

Aristóteles apresenta a parte racional da alma como dotada de duas faculdades: a faculdade científica e a faculdade calculadora. (EN, VI, 1, 1139a15).

A primeira parte é dita “científica” (*epistemonikón*), enquanto a segunda, “calculadora” (*logistikón*). É evidente que na primeira entram todas as ciências teóricas, seja a matemática, cujos objetos são necessários, seja a física e a metafísica, cujos objetos têm ao menos princípios necessários; mas nela entram também as ciências práticas – cujos objetos, isto é, os bens, têm princípios, como vimos, ao menos “geralmente” necessários – , que, portanto, do ponto de vista epistemológico, são equiparáveis àquelas que têm princípios necessários. Na segunda entram, ao contrário, todas as atividades que têm por objeto realidades independentes da “deliberação” humana, porque – diz Aristóteles – deliberar e calcular são a mesma coisa e ninguém delibera sobre as coisas que não podem ser diferentemente (BERTI, 1998, p. 144).

Sobre essa divisão explica Giovanni Reale:

E posto que sejam duas as partes ou funções da alma racional, uma a que conhece as coisas contingentes e variáveis, e outra que conhece as coisas necessárias e imutáveis, é natural que haja uma perfeição ou virtude da primeira função e uma perfeição ou virtude da segunda função da alma racional. Estas duas partes da alma racional são basicamente a *razão prática* e a *razão teórica*, e as respectivas virtudes são as formas perfeitas com as quais se apreende a verdade prática e a teórica. (REALE, 1985, p. 106, tradução nossa)³⁷.

Conforme vimos, existe uma relação entre a parte racional e a parte irracional. A parte apetitiva da alma irracional tem certa subordinação à parte

³⁷ Y, puesto que son dos las partes o funciones del alma racional, una la que conoce las cosas contingentes y variables, la otra la que conoce las cosas necesarias e inmutables, es natural que haya una perfección o virtud de la primera función y una perfección o virtud de la segunda función del alma racional. Estas dos partes del alma racional son básicamente la *razón práctica* y la *razón teórica*, y las respectivas “virtudes” son las formas perfectas con las que se apreende la verdad práctica y la teórica. (REALE, 1985, p. 106, tradução nossa).

racional. De acordo com o Estagirita, é a faculdade calculadora que controla os desejos próprios da parte apetitiva, vejamos:

A virtude moral é uma disposição que diz respeito à escolha, e escolha é desejo deliberado, conclui-se que, se a escolha deve ser boa, tanto a razão precisa ser verdadeira quanto o desejo correto, e que o desejo tem que buscar as mesmas coisas afirmadas pela razão. Estamos nos referindo aqui ao raciocínio prático e ao atingimento da verdade relativamente à ação; no que tange ao pensamento especulativo, que não concerne à ação ou produção, a função certa e errada consiste na consecução da verdade e falsidade respectivamente. **O atingir da verdade é, efetivamente, a função de toda parte do intelecto, mas a da inteligência prática é o atingimento da verdade correspondente ao correto desejo.** (EN, VI, 2, 1139a25, negrito nosso).

Compreendidas as partes da alma na forma pertinente à ética aristotélica, torna-se necessário o estudo das virtudes em conformidade com tais partes.

3.3. Virtudes Morais

O livro II da *Ética a Nicômaco* faz uma exposição geral acerca das virtudes morais. Essas virtudes pertencem ao âmbito da parte irracional da alma, mais especificamente na parte dos desejos e apetites.

De acordo com o Estagirita, “a virtude moral ou ética é o produto do hábito [...] E, portanto, fica evidente que nenhuma das virtudes morais é, em nós, engendrada pela natureza, uma vez que nenhuma propriedade natural é passível de ser alterada pelo hábito.” (EN, II, 1, 1103a15).

Em seu *Comentário à Ética a Nicômaco* Tomás de Aquino esclarece que:

Em contraste, a virtude é gerada pelo costume moral. A Virtude moral está na parte apetitiva, portanto, é uma inclinação para algo apetitivo. Esta inclinação ou é, por natureza, que volta para o que está em conformidade, ou é pelo hábito que se volta para a natureza. Assim, o nome Virtude moral é retirado do habitual, com poucas alterações. Porque escrever em grego *ethos*, com uma letra e breve designa o caráter ou virtude moral. Mas *ythos*, escrito com a letra g que é como

uma larga h que significa costume. Como também entre nós a palavra moral as vezes significa costumes e as vezes designa o que pertence ao vício ou a virtude. (AQUINO, 2010, p.130, tradução nossa).³⁸

Aristóteles compara por analogia as virtudes morais com as artes, por ambas serem adquiridas pela reiteração dos atos que lhes são próprios. Admite a impossibilidade de prescrever com exatidão tais atos; contudo, descreve uma fórmula que pretende direcionar os atos no âmbito das virtudes. Tal fórmula consiste em agir de acordo com a justa razão³⁹.

Dessa forma, o músico se torna bom músico executando reiteradamente sua(s) especialidade(s) musical (ais), assim como os homens se tornam justos praticando atos de justos e corajosos realizando atos corajosos.

Nessa altura do livro II, Aristóteles revela uma das funções da lei: educar. Vejamos suas palavras: “[...] legisladores tornam os cidadãos bons treinando-os em hábitos de ação correta, o que é a meta de toda a legislação que, se falhar no seu atingimento, será um fracasso, [tarefa] no que se distingue a boa constituição da má.” (EN, II, 1, 1103b1-5).

Mas no que consistiria essa boa educação? A resposta dada é: gostar e não gostar das coisas apropriadas. Assim é desenvolvida a teoria geral das virtudes ou doutrina da mediania, pois assim como acontece no que diz respeito à saúde, acontece com as virtudes, ambas são afetadas pelo excesso e pela deficiência.

Uma indicação de nossas disposições é fornecida pelo prazer ou pela dor que acompanha nossas ações. [...]

Na verdade, a virtude moral concerne a prazeres e dores, pois o prazer nos leva a realizar as ações vis e a dor nos leva a deixar de realizar ações nobres. [...]

Ademais, se as virtudes têm a ver com ações e paixões e toda paixão e toda ação são acompanhadas por prazer e dor, isso constitui uma demonstração adicional de que a virtude diz respeito ao prazer e à dor.[...]

³⁸ En cambio, la virtude se genera por la costumbre moral. La virtud moral está en la parte apetitiva, por eso, supone cierta inclinación a algo apetecible. Esta inclinación o es por naturaleza, la cual inclina a lo que le es conforme, o es por la costumbre, que se vuelca hacia la naturaleza. Por eso, el nombre de la virtude moral está tomado de la costumbre con poco cambio. Porque em grego *ethos* escrito com a letra ε breve, designa el carácter o virtude moral. Pero *ythos*, escrito com la γ que es como uma N larga, significa costumbre; como también entre nosotros la palabra *moral* a veces significa costumbre y a veces designa lo que pertenece al vicio o a la virtud. (AQUINO, 2010, p.130).

³⁹ Conforme formulação tomista: *recta ratio agibillium*

Mas os seres humanos se corrompem através de prazeres e dores, a saber, quer perseguindo e evitando os prazeres e dores equívocos, quer os perseguindo e evitando no momento equívoco, ou da maneira equívoca, ou em um dos meios equívocos [...] (EN, II, 3, 1104b).

Destarte, a virtude moral é a qualidade segundo a qual se age da “melhor forma”⁴⁰ em relação aos prazeres e dores, sendo o vício o oposto. As virtudes são definidas por Aristóteles como “a disposição que o torna um bom ser humano e também o que o fará desempenhar sua função bem.” (EN, II, 6, 1106a22).

Nesse sentido, a virtude não é nem uma paixão nem uma faculdade, mas um estado de caráter. O que a torna distinta é o fato de consistir na disposição de escolher o meio-termo.

3.3.1. Doutrina da Mediania

Os atos praticados pelos homens em suas múltiplas relações é que os tornam justos ou injustos. Explica o Filósofo⁴¹ que é necessário cultivar o hábito de praticar atos virtuosos desde a juventude. Nesse sentido:

[...] a excelência moral é constituída, por natureza, de modo a ser destruída pela deficiência e pelo excesso, tal como vemos acontecer com o vigor e a saúde (temos de explicar o invisível recorrendo a evidência do visível); os exercícios excessivos ou deficientes destroem igualmente o vigor, e de maneira idêntica as bebidas e os alimentos de mais ou menos destroem a saúde, ao passo que seu uso em proporções adequadas, produz aumenta e conserva aquele e esta. (EN, II, 2, 1104a).

Sendo a virtude mais exata do que toda e qualquer arte e por possuir como atributo o meio-termo, o excesso ou a falta podem ser-lhe destrutivos. Tanto o excesso quanto a carência são graves formas de erro. Entretanto, o meio-termo mostra-se como uma forma digna de louvor, fazendo da virtude uma mediania. Mas ressalte-se que se trata de meio termo entre dois vícios. Contudo, nem toda ação e

⁴⁰ Vide o item 2.3.3.1. Tragédia.

⁴¹ Como Aristóteles era referenciado por Tomás de Aquino.

nem toda paixão admitem meio termo, é o que observa ROSS (1957, p. 231)⁴². “Porque a mediania é, num certo sentido, um extremo [...]” (EN, II, 6, 1107a25) Portanto, do excesso ou da falta, não existe meio termo.

[...] se a virtude, como a natureza, é mais exata e melhor do que qualquer forma de arte, se concluirá que a virtude detém a qualidade de visar a mediania. Eu me refiro à virtude moral⁴³, pois esta concerne às paixões e ações nas quais se pode dispor de excesso ou deficiência, ou da devida mediania. Por exemplo, alguém pode estar receoso ou confiante, sentir desejo, ira ou compaixão e experimentar prazer e dor em geral, seja em excesso ou deficientemente e em ambos os casos, indevidamente, ao passo que experimentar esses sentimentos na ocasião certa, oportunamente, em relação às pessoas certas, para o propósito certo e da maneira certa, corresponde a sentir a medida melhor deles, a qual é a quantidade média, sendo que a melhor medida ou quantidade é, evidentemente, a marca da virtude. Analogamente, pode haver excesso, deficiência e a devida mediania nas ações. (EN, II, 6, 1106b20).

A virtude é, então, uma disposição estabelecida que leva à escolha de ações e paixões e que consiste essencialmente na observância da mediania relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como o homem prudente o determina. (EN, II, 6, 1107a). As conclusões do Livro II apontam o quão é difícil atingir o meio-termo, uma vez que o mesmo não é apreendido pelo raciocínio e sim pela percepção. Ele aponta três regras como orientação.

A primeira regra é: evitar o extremo que mais se opõe à mediania. Para não abandonar o estilo, o Estagirita cita o conselho de Calipso, personagem de a *Odisséia*: “Pilota o navio o mantendo longe do borrifo e das vagas”. E continua explicando: “Pois dos dois extremos, um deles constitui erro mais grave do que o outro. Por conseguinte, porquanto atingir a mediania é extremamente difícil, a

⁴² Aristoteles luego nos previene contra un equivoco posible, señalando que, entre los sentimientos y las acciones que se pueden nombrar, no todos admiten un justo medio; los nombres mismos de algunos de ellos, tales como la desvergüenza, la envidia, el adulterio, el robo, el asesinato, implican su maldad. Es decir que estos nombres no se aplican a los sentimientos moralmente indiferentes que son asunto de la virtud, sino a un exceso vituperable de estos sentimientos, no a las acciones que se relacionan con cierta clase de objeto, sino a las acciones inicuas que se relacionan con este objeto. La desvergüenza es una incorrecta falta de vergüenza; el robo es un incorrecto exceso en la adquisición de la riqueza. El justo medio se opone al exceso y al defecto y, por consecuencia, no hay justo medio del exceso o del defecto, como no existe exceso o defecto del justo medio. (ROSS, 1957, p. 231)

⁴³ Nota do tradutor de número 48: Ou seja, a teoria da mediania não é aplicável às virtudes intelectuais. (BINI, 2009, p. 77).

segunda melhor forma de navegar, como indica o provérbio, é assumir o menor dos males, e a melhor maneira de fazê-lo será a maneira que descrevemos.” (EN, II, 9, 1109a30).

A segunda regra, valendo-se do exemplo do carpinteiro em seu método para endireitar a madeira empenada, consiste em observar os erros a que estamos mais propensos, de acordo com quais prazeres e dores experimentamos. De posse de tal observação, devemos-nos afastar do erro costumeiro, estabelecendo assim um curso mediano. (EN, II, 9, 1109b1).

Por fim, o terceiro exemplo, invocando Helena, personagem de a *Ilíada* de Homero.

“[...] temos que em tudo que estar, mais do que qualquer outra coisa, de guarda contra o que é prazeroso e contra o prazer, porque quando este está em julgamento, não somos juízes imparciais. O procedimento correto é, portanto, encarar o prazer como os anciões do povo encaravam Helena e empregar (ou repetir) o discurso que dirigiram a ela em todas as ocasiões, pois se assim o descartarmos, teremos menos probabilidade de nos extraviar. (EN, II, 9, 1109b1).

Portanto, podemos chamar de ação virtuosa aquela que é direcionada pela mediania que se projeta na melhor quantidade, medida, ocasião, oportunidade e em relação às pessoas certas. O âmbito da ação comporta uma bipartição que deve ser considerada em se tratando de virtude, a saber, ação voluntária e involuntária.

3.4 Ação voluntária e involuntária

Embora a virtude esteja relacionada com paixões e ações, um sentimento ou uma ação pode ser algo voluntário ou involuntário. Louvor e censura às paixões e ações voluntárias, e perdão e piedade às involuntárias. (EN, III, 1, 1109b30).

Para Aristóteles, voluntário é o ato de escolher. Mas é preciso fazer certas ressalvas neste sentido. Ora, o que se pratica sob o impulso do momento pode ser voluntário, mas não escolhido, pois a escolha não é comum aos seres irracionais. Escolher envolve um princípio racional bem como o pensamento. O objeto da

escolha apresenta-se ao alcance e o mesmo é desejado após uma deliberação. Assim, escolha é um desejo deliberado (EN, III, 1112a - 1113a). O fim é aquilo que se deseja já o meio é aquilo que é deliberado e escolhido e, assim, as ações devem concordar com as escolhas e estas devem ser voluntárias. Com isso, afirma o Estagirita, que a virtude está ao poder de escolha do homem porque o exercício da virtude diz respeito aos meios. Aquilo cujo motor está no agente, que possui conhecimento das circunstâncias particulares do ato, parece ser o que é voluntário.

Involuntário, segundo Aristóteles, é o que acontece sob compulsão e ignorância, em que o princípio motor encontra-se externo ao indivíduo e para o que em nada contribui ou influi o indivíduo que age ou sente a paixão. (EN, III, 1111b).

Assim, atos encontram-se no homem e devem estar em seu poder e serem voluntários. Através do exercício de atividades sobre os objetos particulares formam-se as disposições de caráter.

[...] um homem doente não ficará bom desta maneira, embora possa acontecer que sua doença seja voluntária, no sentido de ser o resultado de sua vida de dissipação e de sua desobediência aos médicos. Neste caso, de início teria dependido dele não ficar doente, mas não agora que ele desperdiçou sua oportunidade, da mesma forma que, depois de atirar uma pedra, não é possível fazê-la voltar atrás; não obstante, a pessoa que atirou a pedra é responsável por havê-la apanhado e lançado, pois a origem do ato estava nesta pessoa. (EN, III, 5, 1114a).

Constata-se várias vezes a afirmação da responsabilidade do homem diante de suas ações. É importante observarmos assim como Pierre Aubenque (2008) o fez, que o homem não é responsável por sua vontade, mas por suas escolhas. de acordo com Aubenque (2008, p. 222): “Na perspectiva de Aristóteles e dos gregos, a vontade não é responsável pelo mal. Ao contrário, o mal é o responsável pela má qualidade da vontade [...]. Pois um homem nunca quer o mal enquanto tal, pode querer *mal* o bem, e, querendo o bem em geral, escolher cada vez mais o *menor bem*.”

Duas pressuposições fundamentam como princípio da responsabilidade. A realidade é contingente⁴⁴ e depende do indivíduo que age. Para que uma ação seja considerada virtuosa, devem estar presentes estas duas exigências, uma vez que:

[...] onde está ao nosso alcance agir, também está ao nosso alcance não agir, e onde somos capazes de dizer “não”, também somos capazes de dizer “sim”; conseqüentemente, se agir, quando agir é nobilitante, está ao nosso alcance, não agir, que será ignóbil, também estará ao nosso alcance. Se está ao nosso alcance, então, praticar atos nobilitantes ou ignóbeis, e se isto era o que significava ser bom ou mau, está igualmente ao nosso alcance ser moralmente excelentes ou deficientes. (EN, III, 5, 1113b).

Para Aristóteles, o caráter é resultado dos atos humanos, conforme argumenta a *Ética a Nicômaco*. Assim, agindo desta ou daquela maneira, adquire-se uma ou outra disposição ética. A realização de coisas justas resultará em bons hábitos e tornará o caráter justo (EN, II, 4, 1105b). Ao agir de modo intemperante, adquire o hábito de ceder tão somente aos desejos que conduz à intemperança. O caráter é, assim, o produto dos atos de seu autor e não algo advindo da educação, da condição social ou da natureza.

Assim, os vícios e as virtudes possuem significado moral e não são somente traços psicológicos adquiridos. Isto se dá uma vez que pertencem ao campo daquilo que depende do homem. Ao agir, o ser humano não faz algo ao qual terá que responder mais tarde, como também está escolhendo o que será. Por isso, ao agir contra a regra que conhece, está consentindo em se tornar cego à lei e em não saber mais onde está o bem. Neste sentido, a lei pune com maior severidade o intemperante por ele deliberar em vista de um fim mau, mesmo que possua a capacidade de deliberar para o fim benéfico. A ignorância da regra pelo adulto acresce a culpabilidade quando é produto de uma vida intemperante (EN, III, 5, 1114a).

[...] somente uma pessoa totalmente insensata poderia deixar de perceber que as disposições de nosso caráter são o resultado de uma determinada maneira de agir. Então, é irracional supor que um homem que age injustamente não deseja ser injusto ou um homem que age

⁴⁴ Veja o segundo capítulo: Contingência

concupiscentemente não deseje ser concupiscente. Mas se uma pessoa pratica ações que a torna injusta sem ser ignorante, ela será injusta voluntariamente. Disto não resulta, porém, que, se ela quiser, deixará de ser injusta e passará a ser justa; da mesma forma (EN, III, 5, 1114a).

Ao abordar a responsabilidade humana, Aristóteles destaca que as disposições são voluntárias de modos distintos:

[...] as ações e disposições não são voluntárias de maneira idêntica, pois somos senhores de nossas ações do princípio ao fim, se conhecemos os fatos particulares, mas embora tenhamos o controle da fase inicial de nossas disposições, a evolução de cada estágio das mesmas não é perceptível, tal como acontece nas doenças; mas já que a maneira de agir dependia de nós, as disposições morais são voluntárias. (EN, III, 5, 1114a30).

O ato depende do ser humano em sua inteligibilidade porque o ser humano possui um domínio sobre as consequências diretas do mesmo. Por outro lado, o ser humano não pode antecipar todas as consequências advindas indiretamente dos hábitos que ele assume. O caráter é imputável ao ser humano uma vez que agindo ele também está forjando os seus hábitos.

Embora o ser humano seja senhor de seus atos, a cada instante, ele não pode modificar o seu caráter quando bem quer sendo que isso equivaleria a dizer que o ser humano não tem caráter. Assim, após certo tempo, o caráter parece que ficou tão marcado que se torna impossível transformá-lo. Resulta, então, o problema da perfectibilidade do caráter (EN, III, 5, 1114a)

Ora, cada ser humano é autor de seus atos enquanto é agente o que se determina a um fim. Sendo a escolha intencional dirigida pelo caráter, pode-se afirmar que o ser, o homem é causa de seus atos enquanto agente que consente. Assim, de fato não é o seu caráter o determinante de sua decisão (EN, III, 4, 1113a).

Para Aristóteles o caráter começa sua formação durante a infância. Segundo ele, o jovem age para formar o seu caráter enquanto que o adulto age a partir de seu caráter tendo a intenção de ser feliz. Entretanto, como os fins visados dependem do caráter, as decisões do adulto apresentam-se como determinadas pelo seu condicionamento educativo o qual ocorreu na infância.

O Estagirita afirma que o caráter do jovem, o qual é formado a partir dos hábitos e da educação que recebe, ainda não é nem vicioso e nem virtuoso. Pode-se prefigurar a virtude futura pelo amor ao belo, pela justiça do gosto ou a nobreza das paixões. Tanto a virtude quanto o vício somente se desenvolvem através dos atos dos quais somente o adulto é capaz, uma vez que se realizam notadamente no âmbito da vida cívica e militar. A entrada na vida adulta, quando são tomadas as primeiras decisões, é quando se realizam os primeiros atos verdadeiros. Não se pode negar, então, a influência do caráter adquirido pela educação. Assim, o homem começa, ao entrar na vida adulta, a realizar alguma coisa que propõe e visa fins, ou seja, ele se torna o verdadeiro autor de seus atos e é responsável por aquilo que faz e por aquilo que é. Nesse momento, é pela docilidade ou pela rebelião que o jovem adquire boas ou más disposições diante das paixões. Por outro lado, o adulto adquire vício ou virtude, ou seja, um caráter moral, através de suas decisões.

Assim, com o passar do tempo, um hábito tende a se repetir, isto é, ele amplifica o que se começou, melhorando sempre mais ou dirigindo-se cada vez mais à decadência. Para o homem se tornar bom, a exigência ética estaria reservada àqueles que tivessem começado bem; aos demais, só seria possível constatar seus vícios e incoerências. Desta forma, pode-se concluir que a ética aristotélica estaria reservada somente a uns eleitos bem educados e aos outros ela condenaria a um encadeamento fatídico, resultado de uma má educação e conseqüente prática reiterada de vícios.

Tendo revisitado as virtudes pertinentes à parte irracional da alma, passaremos a estudar as virtudes pertinentes à parte racional da alma, que são as virtudes intelectuais.

3.5 Virtudes Intelectuais

As virtudes, como vimos, são de dois tipos: a intelectual e a moral. As virtudes intelectuais são, majoritariamente, tanto produzidas quanto ampliadas pela instrução, o que por certo exige experiência e tempo (EN, II, 1, 1103a15). As virtudes intelectuais são o objeto do livro VI da *Ética a Nicômaco*.

Ao abordar tais virtudes, Aristóteles reapresenta a fórmula da reta razão: “Já vimos que é certo escolher a mediania e evitar o excesso e a deficiência e que a mediania é fixada pela justa razão”. (EN, 1138b20).

Toda via, estando alguém de posse dessa verdade, isso não o tornará mais sábio do que antes; queremos dizer, por exemplo, que tal pessoa não saberá que medicamentos tomar pelo mero fato de lhe terem dito para tomar tudo que a arte a medicina ou um doutor em medicina lhe indicar. Consequentemente, no que toca às qualidades da alma, igualmente, não bastará meramente estabelecer a verdade da fórmula acima. Teremos além disso, que definir com exatidão qual é a justa razão, e qual é o padrão que a determina. (EN, 1138b20).

Aristóteles define as partes da alma, atribuindo à parte racional duas faculdades, a saber, a faculdade científica e a faculdade calculadora. Enquanto o objeto da faculdade científica é aquele que se ocupa em especular as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, a faculdade calculadora tem por objeto as coisas que admitem variação. A definição de cálculo é dada por Aristóteles: “é o mesmo que deliberação, e esta, jamais é exercida sobre coisas invariáveis, [entendemos] que a parte calculadora constitui uma parte independente da metade irracional da alma. (EN, VI, 1, 1139a15).

Destaca três elementos existentes na alma que controlam a ação e o atingimento da verdade: a sensação, o intelecto e o desejo. A sensação não gera ação, pois a ação é própria ao homem enquanto a sensação está presente tanto na alma do homem quanto na alma do animal. Assim, os movimentos dos animais são gerados pelos estímulos sensoriais, enquanto os movimentos próprios ao homem, a *práxis* são uma ação guiada pelo intelecto e pelo desejo.⁴⁵

O pensamento especulativo, desenvolvido pela faculdade científica não diz respeito à ação e ou à produção. Ele se ocupa em elaborar juízos de verdadeiro ou falso.

⁴⁵ Conforme já salientamos no capítulo 2.: O Movimento.

Por outro lado, o raciocínio prático⁴⁶ diz respeito ao que devemos buscar e evitar no sentido de orientar as virtudes morais. É a partir dele que realizamos as escolhas, entendendo por escolha, o desejo deliberado. (BERTI, 1998, p. 117).

Por conseguinte, a escolha pode ser qualificada como o pensamento relacionado ao desejo ou o desejo relacionado ao pensamento, e o ser humano, como gerador da ação é uma união de desejo e intelecto. (EN, 1139b5).

⁴⁶ Sobre razão prática vide: LACERDA (2005).

4 PRUDÊNCIA

4.1 Conceito

Aristóteles, na passagem 1140b do Livro VI da *Ética a Nicômaco*, define a prudência como uma capacidade verdadeira e racional de agir sobre as coisas que são boas ou más para o homem.

De acordo com Enrico Berti, a *phrónesis* “para Aristóteles é uma virtude, ou melhor, a mais elevada virtude da parte calculadora da alma racional, isto é, a razão prática. Ela, com efeito, é por ele concebida como a capacidade de deliberar bem, ou seja, de calcular os meios necessários para alcançar um fim bom.” (BERTI, 1998, p. 146).

Por sua vez, Tomás de Aquino discorre sobre a prudência na parte II-II, questões 47 a 56 em sua obra de referência, a *Suma Teológica*. Tomás é hábil na leitura aristotélica da prudência e pode-se encontrar em sua obra uma fórmula sintética do que ele entende por prudência: reta razão aplicada ao agir⁴⁷. Portanto é com fundamento em questões de razão prática que Tomás define a prudência. “E este é o papel da prudência: aplicar os princípios **universais** às conclusões **particulares** do âmbito do agir. E, assim, não compete à prudência indicar o fim das virtudes morais, mas somente lidar com os meios para atingir o fim”. (II-II, 47,6, negrito nosso).

Pierre Aubenque (2008) sonda pormenorizadamente os vários aspectos apresentados pelo Estagirita do que seria a prudência, e de sua leitura às obras de Aristóteles extraímos:

[...] a definição dada por Aristóteles no livro VI da *Ética Nicomaquéia* apresenta um caráter demasiado elaborado ou, se se prefere, demasiado técnico para poder conhecer a mesma fortuna. Ali, a prudência é definida como uma “disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem”. Conforme ao método familiar a Aristóteles, essa definição é apresentada como resultado de um processo ao mesmo tempo indutivo e regressivo. Parte-se do uso comum, constata-se que é chamado *phronimos* o homem capaz de deliberação; (AUBENQUE, 2008, p. 60-61).

⁴⁷ *recta ratio agibilium*

Ainda nessa direção, Aubenque (2008) a distingue das outras virtudes, em particular das virtudes morais:

[...] enquanto a virtude moral é uma disposição (prática) que concerne à escolha (προαιρετική), a prudência é uma disposição prática que concerne à regra da escolha. Não se trata da retidão da ação, mas da correção do critério, razão pela qual a prudência é uma disposição prática acompanhada de uma regra verdadeira. (AUBENQUE, 2008, p.61).

Alasdair MacIntyre (2001) discorre sobre a prudência como sendo a virtude intelectual, sem a qual não se pode exercer nenhuma virtude de caráter⁴⁸:

A virtude principal é, portanto, *phronêsis*. *Phronêsis*, assim como *sôphrosunê*, é originariamente um termo aristocrático de louvor. Caracteriza alguém que sabe o que lhe é devido, que se orgulha de reivindicar seus direitos. Significa de maneira mais genérica, alguém que sabe como julgar em casos específicos. *Phronêsis* é a virtude intelectual; mas é a virtude intelectual sem a qual não se pode exercer nenhuma das virtudes de caráter. (MACINTYRE, 2001, p.15).

Javier Hervada (2008), em sua obra *Lições propedêuticas de filosofia do direito*, destaca o caráter prático e a inclinação que a prudência tem para com o direito, salientando suas características clássicas.

A prudência é de fato uma virtude intelectual ou dianoética, a virtude do correto agir moral, o que está relacionado com a justiça, que também é virtude moral. Isso salienta que a atividade jurídica depende de duas virtudes que são a base do ofício de jurista: a justiça e a prudência. (HERVADA, 2008, p. 58).

⁴⁸ A interpretação de MacIntyre sobre a singularidade da prudência, parece-nos extraída tanto de Tomás quando se refere a ela como mãe das virtudes (III Sent., d 33, q 2, a 5, c) quanto de Aristóteles que nos ensina em sua *Ética a Nicômaco*: “A prudência proporciona todas as virtudes. Ela fornece os meios de produzi-las”. (VI, 1145a).

Pierre Aubenque (2008) parece desembaraçar de forma hábil o que seria a prudência, despidendo dos textos de Aristóteles a compreensão de uma das questões mais íntimas da filosofia grega, e é nesse sentido que ele desenvolve sua conclusão:

O Estagirita encontraria aí a velha inquietude grega diante da imprevisibilidade do futuro e a precariedade das coisas humanas. Se ele foi moderno, isso se deve ao fato de não ter querido dominar o acaso com preces. Se a ação sobre o acaso não podia ser cientificamente determinada – visto que “do acaso não há ciência” –, não seria tampouco improvisada e sem princípios. Não retornaremos à solução que ele deu a este problema, e nomeou *prudência*. (AUBENQUE, 2008, p. 278).

A adoção do trágico em face ao fracasso da Providência, ou em outras palavras, uma vez que o futuro é indeterminado, a escolha entre dois males faz-se procurando o menor entre eles. A ação, nesse sentido, compreendendo não poder alcançar o bem em absoluto, o faz da melhor maneira que pode.

4.2 Prudência e liberdade

De acordo com Aubenque (2008, p. 149) a liberdade do homem não está ligada à contingência, muito pelo contrário, se opõe a ela. A metáfora da casa trazida no livro Λ da *Metafísica* retrata uma situação onde o universo é comparado a uma casa onde os homens livres representam os astros porque “lhes é menos lícito agir ao acaso”, tendo suas ações orientadas por regras, enquanto “os escravos e os animais”, cujas “ações são raramente ordenadas ao bem comum, mas ao contrário, são frequentemente abandonadas ao acaso” representam o mundo sublunar. Nessa acepção, os escravos é que são “livres”, no sentido moderno do termo, porque não sabem o que fazem, “enquanto a liberdade do homem grego e sua perfeição se medem pela maior ou menor determinação de suas ações.”.

A prudência é o substituto propriamente humano de uma Providência que falha. [...] A prudência é também a previdência que preserva os indivíduos dos perigos. [...] ela é também *virtude*, na medida em que realiza no mundo sublunar um pouco do Bem que a divindade foi impotente para introduzir aqui. [...] Mas, se o mundo fosse inteiramente

perfeito, não restaria nada a fazer; ora, é no fazer ou agir, e não na imobilidade estranhamente comum às plantas e a Deus, que o homem realiza sua ἀρετή, sua excelência propriamente humana. Saber nos desviaria do fazer, dispensando-nos de escolher (AUBENQUE, 2008, p. 155).

A prudência será a virtude dos homens voltados à deliberação num mundo obscuro e difícil, cujo inacabamento é um convite ao que decerto é preciso nomear como sua liberdade. A prudência, dirá a *Magna Moralia*, é uma “disposição para escolher e agir concernindo ao que está em nosso poder fazer e não fazer”. (AUBENQUE, 2008, p. 155).

Por isso homens como Péricles são julgados prudentes porque possuem uma faculdade de discernir que coisas são boas para mesmos e para os seres humanos. E é isso que coincide com nosso entendimento do que seja alguém conhecedor da administração doméstica ou⁴⁹ administração política.” (EN, VI, 5, 1140B10)

Santo Tomás em seus *Comentários à Ética a Nicômaco* conclui acerca da prudência: “De, que la prudência no sea ciencia, hábito demonstrativo acerca de lo necesario, y no sea arte, hábito productivo con razón, se segue que la prudencia es un hábito activo con razón verdadera, que no versa sobre lo producido que está fuera del hombre, sino sobre el bien y el mal del hombre mesmo.” (AQUINO, 2010, p. 363-364)⁵⁰.

4.3 Arte e Prudência

Conforme explicado na definição tomista, enquanto a atividade própria à arte é a produção, a atividade própria à prudência é a ação.

⁴⁹ εἶναι δὲ τοιοῦτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικοὺς. Alguém conhecedor da administração doméstica e política. [(EN, VI, 5, 1140B10) texto original disponível no site PERSEUS DIGITAL LIBRARY, tradução nossa].

⁵⁰ "De que a prudência não é ciência, que procura mostrar o que é necessário, e também não é arte, o hábito produtivo com o emprego da razão, segue que a prudência é um hábito segundo o qual se age com a razão verdadeira, que não versa sobre o produto que está fora de homem, mas sobre o bem e o mal do próprio homem." (AQUINO, 2010, p. 363-364)

Destarte, para o Estagirita, a arte é o conhecimento técnico de como fazer as coisas. Enquanto a prudência é o conhecimento de como agir para assegurar os fins da vida do ser humano. Vejamos o texto de Aristóteles:

Toda arte se ocupa em trazer alguma coisa à existência, e dedicar-se a uma arte significa estudar como trazer ao existir uma coisa que é possível existir ou não, a causa eficiente da qual estando no criador e não na coisa criada, pois a arte não se ocupa com coisas que existem ou passam a existir (vêm a ser) necessariamente ou pela natureza, uma vez que essas coisas possuem suas causas eficientes em si mesmas. Mas como o criar e o fazer são distintos, infere-se que a arte, sendo concernente ao criar, não concerne ao fazer. E num certo sentido a arte se ocupa dos mesmos objetivos da sorte, como diz Agaton: *A sorte é aficionada da arte e a arte, da sorte.* (EN, VI, 4, 1140a10-20)

Para Enrico Berti a arte:

[...] concerne a objetos que podem ser diferentemente do que são, ou seja, contingentes, por isso está entre as virtudes da parte “calculadora” da razão, a mesma que compreende a *phrónesis*. A diferença entre arte e *phrónesis* repousa no fato de que esta última ocupa-se, como vimos, do que pode ser “praticado” (to praktón), das ações, enquanto a arte se ocupa da produção de objetos. A distinção entre “ação” (práxis) e “produção” (poíesis) é dada por Aristóteles quase sempre por evidente, e consiste no fato de que a ação não produz nenhum objeto diferente dela mesma, isto é, termina em si, que é o produto. (BERTI, 1998, p. 157).

Portanto, a arte é como dissemos, uma qualidade racional concernente ao criar de acordo com um processo verdadeiro de raciocínio. Em oposição, a lacuna da arte, é uma qualidade racional concernente ao criar que envolve um processo falso de raciocínio. Ambas lidam com aquilo que admite variação. (EN, VI, 4, 1140a10-20).

4.4 Deliberação e Escolha

Ao definir a ação voluntária, Aristóteles diz que a escolha pertence ao seu gênero, mas que, no entanto nem todo ato voluntário é escolhido. O que ele pretende com essa argumentação é evidenciar a diferença entre a escolha e a deliberação.

Nesse sentido, esclarece que a deliberação é: “[...] empregada em matérias que, embora sujeitas a regras que geralmente são para o bem, são incertas quanto aos seus resultados e conseqüências, ou nas quais resultados e conseqüências são indeterminados [...]” (EN, III, 3 1112b10).

Aristóteles, em várias passagens, insiste em indicar um ponto específico acerca da deliberação. Segundo ele não deliberamos a respeito dos fins, mas a respeito dos meios. Daí a analogia: “[No exercício de uma arte] a questão num momento é saber quais ferramentas usar e, num outro, como usá-las; similarmente, em outras esferas, temos que considerar, por vezes, que meios empregar e, outras vezes, como exatamente determinarmos os meios que devem ser empregado.” (EN, III, 3 1112b30). Dessa forma Aristóteles afirma que o ser humano é princípio-fundamento de suas próprias ações e que é própria à deliberação apontar as ações possíveis de serem realizadas pelo agente, sendo que todas as ações têm em vista algum fim que não elas mesmas.

Portanto, não se delibera sobre o que não está em nosso poder. A deliberação está condicionada ao que podemos. Por isso, mais uma vez, afirmamos que a ação virtuosa dirige-se para o melhor possível. Isso é esclarecido por Pierre Aubenque (2008), quando aborda a tragédia grega:

“A tragédia grega não dizia outra coisa e, antes dela, a poesia de Hesíodo ou Teónis. Por mais que Aristóteles tenha restringido o trágico, não o eliminou inteiramente: é a distância que separa *οι πολλοι* de *παντες*, *ο ως επι το πολυ* de *αιει*, o melhor possível do bem absoluto[...].” (2008, p. 138)

Destarte, de posse da deliberação, cujo objeto está sob nosso poder, poder-se-á escolher. Pois a escolha é o desejo deliberado de coisas em nosso poder. Aristóteles (1113a13) estabelece a seguinte ordem: “primeiramente deliberamos, em seguida selecionamos e, finalmente fixamos nosso desejo de acordo com o resultado de nossa deliberação”.

Sobre a escolha, Aristóteles esclarece que ela não é o mesmo que a vontade, pois enquanto a vontade visa o fim, a escolha concerne aos meios. Neste

sentido, a escolha se opõe à vontade, afinal, ao homem é permitido querer o bem, mas escolher o melhor possível.⁵¹

Aristóteles apresenta pela primeira vez o problema da *dissonância* possível entre o fim e os meios e enfatiza, ao mesmo tempo, que a qualidade da ação é medida não somente pela retidão da intenção (como acreditava Platão), mas também pela conveniência dos meios. (AUBENQUE, 2008, p. 218).

Uma outra importante observação é feita por Aubenque (2008, p. 227). Ele encontra no texto de Aristóteles duas fórmulas comuns à prudência. A primeira é esta que acabamos de descrever, qual seja a capacidade de escolha judiciosa dos meios.

A segunda fórmula é pertinente à capacidade de aplicar o universal ao particular. O que vemos é que o prudente deve ser capaz de operar com uma, com duas, ou com ambas, se é que é possível estabelecer fundada diferença entre elas que não seja meramente teórica.

Não há, portanto, nenhuma “contradição” entre as duas descrições da ação dadas por Aristóteles. Pois, uma vez reconhecido o particular, se o universal a ele se aplica necessariamente, é preciso inicialmente reconhecer o particular: o que se deduz silogisticamente é a *propriedade* do particular de ser desejável, mas não a existência do particular. Não é difícil saber que é preciso ser corajoso, nem decidir que o que foi reconhecido como corajoso deve ser cumprido. Mas onde está a coragem *hic et nunc*? É na bravata ou no sangue frio? Na aventura ou na abstenção? No combate sem esperança ou na fuga que garante o futuro? É na infinita distância entre os princípios demasiado gerais e a variedade inacessível ao pensamento racional. A distância é igualmente infinita entre a eficácia real do meio e a realização esperada do fim. É este infinito que Aristóteles pede que a prudência preencha por mediações laboriosas e incertas. Mas esse infinito, este *αοριστου*, que afeta uma matéria sempre mais ou menos reativa à determinação e, em geral, um mundo que nunca acolhe inteiramente a ordem, nós já conhecemos o seu nome: a *contingência*. (AUBENQUE, 2008, p. 228).

Antes de encerrar este assunto, parece oportuno levantarmos uma questão que segue o acima exposto. Pierre Aubenque (2008) na introdução ao capítulo intitulado *Antropologia da prudência*, nos fornece uma importante justificativa acerca

⁵¹ Sobre a responsabilidade pela ação vide o item 3.5 Ação voluntária e involuntária.

da ordem temática proposta no presente trabalho. A questão que pretendemos levantar é: por que tomamos como ponto de partida a contingência?

Mostramos até aqui que a prudência só teria razão de ser num *mundo* contingente. Ora, se a encaramos não mais de um ponto de vista cósmico, mas humano, a contingência nos aparece como abertura à atividade dos homens, ao mesmo tempo arriscada e eficaz. Sem a contingência, a ação dos homens não seria apenas impossível, seria também inútil. É tal ação, ao mesmo tempo permitida e requerida pela contingência, em suas relações com a prudência que guia, que se trata de analisar agora.

Não surpreenderá que encontremos aqui, em termos “subjetivos”, o que tentamos extrair, acima, em termos “objetivos”. **A teoria da contingência e a da ação reta são apenas o direito e o avesso de uma mesma doutrina: é a indeterminação dos futuros que faz do homem princípio; o inacabamento do mundo é o nascimento do homem.** (AUBENQUE, 2008, p. 173, negrito nosso).

Assim, a deliberação é pertinente àquilo que podemos modificar. Seja qual for o método adotado, o problema a ser enfrentado é o mesmo, as incontáveis possibilidades a que estamos submetidos, sendo a escolha o ato intrínseco à deliberação, o momento oportuno para escolher o melhor possível.

De acordo com Hermann (2007), a prudência proposta por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, é mais precisamente:

[...] a possibilidade de articular a relação entre o universal e o particular, ou ainda, a aplicação de princípios gerais em casos particulares. Inserindo no mundo, o comportamento ético interpõe a individualidade de um eu entretido em formas históricas de vida, com um *ethos* comum. Assim o agir moral não está voltado para um bem transcendente, mas realizado em ações concretas. (HERMANN, 2007, p. 366).

Assim, com o escopo de compreendermos melhor, passaremos a analisar a figura do prudente.

4.5 O prudente

A virtude da prudência é tratada no capítulo 5 do livro VI da *Ética a Nicômaco*. Aristóteles, para explicá-la, toma emprestado exemplo de pessoas

consideradas prudentes. De acordo com ele, é característico do homem prudente ser capaz de bem deliberar sobre o que é bom e proveitoso para si mesmo, não de maneira particular, mas sobre o que é bom e vantajoso para o bem-estar em geral. Assim, o homem prudente, em geral, é aquele capaz de bem deliberar de modo geral.

Poderíamos afirmar que o sistema moral de Aristóteles está centrado em sua maior parte no indivíduo. Além dos dois livros, VIII e IX, que são dedicados à amizade, pouco se diz sobre ela na totalidade da ética. Pouco se sugere que o ser humano deve ter um interesse caloroso e pessoal pelas outras pessoas e o altruísmo parece-nos ausente. Mesmo sobre a amizade, encontram-se traços de um ponto de vista deveras egoísta, já que a mesma não constitui uma benevolência, mas exige certa reciprocidade.

Mas tais afirmações não parecem prosperar. Sua ética está pautada no conceito de felicidade. Tal conceito só pode ser compreendido no âmbito da *pólis* e em relação ao outro. Ou seja, para sermos felizes devemos optar por uma vida virtuosa, e para uma vida virtuosa devemos praticar as virtudes, torna-se evidente que sua teoria não só considera, mas tem como fundamento a relação mútua entre os homens, ou melhor, entre os animais políticos. Vejamos a explicação de Tomás de Aquino: [...] compete à razão deliberar acertadamente, julgar e preceituar naquilo que se chega ao fim devido. Está claro que a prudência visa não somente o bem particular de um só, mas também o bem comum da multidão. (AQUINO, 2004, p. 602). Estabelecendo uma relação com a virtude moral expõe:

[...] como toda virtude moral que se refere ao bem comum se chama justiça legal, assim a prudência referida ao bem comum se chama “política”, de modo que a política se relaciona com a justiça legal, da mesma forma que a prudência simplesmente dita à virtude moral. (AQUINO, 2004, p. 602).

Portanto, podemos concluir que o prudente é aquele que sabe o que é bom para si de um modo geral e também para sua comunidade. Também podemos afirmar que ele bem delibera. Assim, na linguagem atual, *prudente* tem um certo sabor daquele que calcula com vistas no interesse próprio (MACINTYRE, 1991, p.

80), e conseqüentemente da comunidade. Resta-nos, então, examinar sobre o que o prudente delibera.

Vimos que não é objeto de deliberação as coisas das quais não podemos deliberar, ou seja, as coisas que estão no âmbito do necessário. Conclui-se disto, que:

[...] a prudência (sabedoria prática) não é o mesmo que conhecimento científico, como tão pouco pode ser o mesmo que a arte. Não é conhecimento científico porque assuntos relacionados à conduta admitem mutação; e não pode ser arte porque o criar e o fazer são genericamente diferentes, posto que o criar visa um fim que é distinto do ato de criar, enquanto no fazer o fim não pode ser outro senão o próprio ato, ou seja, *fazer* bem é em si mesmo um fim. Insiste-se, portanto, que a prudência é uma qualidade racional de consecução da verdade, que concerne à ação relativamente a coisas que são boas e más aos seres humanos. (EN, VI, 5, 1140b1-5).

Na seqüência, Aristóteles cita Péricles como sendo um exemplo de homem prudente. Em suas palavras: “Por ter a capacidade de discernir que coisas são boas para si mesmo e para os seres humanos. E é isso que coincide com nosso entendimento do que seja alguém conhecedor da administração doméstica ou administração política”. (EN, VI, 5, 1140b1-5).

Como modelo de *phrónimos* (quem possui a *phrónesis*), isto é, de “sábio” ou “prudente”, Aristóteles indica Péricles (1140 b 8), o grande líder político que governa Atenas, certamente não um filósofo de profissão, com o qual discutir de igual para igual, talvez para dissentir, Aristóteles indica Sócrates (13, 1144 b 18, 28), certamente não um líder político, nem nunca um governador de sua cidade: também daí resulta a diferença por ele estabelecida entre a *phrónesis* e a filosofia prática.

Com mais forte razão a *phrónesis* difere da sabedoria: a primeira, efetivamente, ocupa-se o homem, isto é, das realidades humanas, enquanto a segunda, como vimos, ocupa-se das realidades mais elevadas que o homem, das realidades divinas. Se o modelo da *phrónesis*, como vimos, é Péricles, os modelos de sabedoria indicados por Aristóteles são Tales e Anaxágoras, alhures considerados físicos, mas aqui apresentados como investigadores de realidades divinas (os princípios supremos). (BERTI, 1998, p. 146-147).

Em contraste à filosofia platônica, o Estagirita aborda a temática acerca da sabedoria teórica e da sabedoria prática. A sabedoria teórica está em grau de

superioridade em relação à prática, sendo que ao menos uma parte do valor desta última consiste na ajuda que dá a produção da primeira:

Então a felicidade chega apenas até onde há contemplação, e as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felicidade, não como um acessório da contemplação, mas como algo inerente a ela, pois a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade portanto deve ser alguma forma de contemplação.

Mas, sendo criaturas humanas, necessitamos também de bem estar exterior, pois nossa natureza não é suficiente por si mesma para o exercício da atividade contemplativa. Nosso corpo deve ser também saudável e deve receber boa alimentação e outros cuidados. Nem por isso, porém, devemos pensar que as nossas pessoas necessitam de muitas e grandes coisas para ser felizes, simplesmente porque não podem ser sumamente felizes sem bens exteriores; com efeito, a auto-suficiência e a ação não pressupõem excessos, e podemos praticar ações nobilitantes sem dominar a terra e o mar, porquanto mesmo com recursos moderados é possível agir de conformidade com excelência (isto é bastante evidente, pois se pensa que os simples cidadãos praticam atos meritórios não menos que os detentores do poder – na verdade os praticam ainda mais); basta dispormos de recursos moderados, pois a vida das pessoas que agem de conformidade com a excelência será feliz. (EN, X, 9, 1179a1).

Destarte, a contemplação constitui o ingrediente fundamental da felicidade para Aristóteles. É esta a melhor atividade de que o homem é capaz, haja vista que é o exercício do melhor do indivíduo sobre o melhor de todos os objetos, os quais são eternos e imutáveis. Por consistir naquilo que o homem pode fazer com maior continuidade, acarretar prazer puro e estável, ser menos dependente dos outros homens. Em suma, consiste no gênero de vida que se deve atribuir aos deuses, já que seria absurdo atribuir-lhes vida moral.

Entretanto, a vida contemplativa é, extremamente, elevada para o homem. Enquanto seres humanos, compostos de corpo, de alma irracional e de razão, homem não a podem vivê-la. Hipoteticamente, poderá vivê-la somente em virtude do elemento divino presente nele. Todavia, o homem não deve seguir aqueles que afirmam que, pelo homem ser homem, deve limitar o seu pensamento às coisas humanas. Ora, “*na medida do possível*”, o homem deve apoderar-se da vida eterna, vivendo a vida desta parte de si mesmo, pois é esta que constitui a melhor e mais verdadeira parte de si mesmo. O homem que vive assim é feliz.

Então, a *phrónesis*, no sentido já plenamente definido de sabedoria prática, irá constituir-se como virtude dianoética, entre as virtudes éticas de um lado e a filosofia (ou *sophía*) como hábito contemplativo, de outro. A *phrónesis* aristotélica encontra assim o seu lugar no centro dessa estrutura de uma teoria da *praxis* como teoria prática, que será, finalmente, a alternativa aristotélica à ontologia platônica do Bem. (VAZ, 2000, p. 102)

Ainda sobre o prudente podemos extrair dos valiosos ensinamentos de Henrique C. de Lima Vaz:

A *phrónesis* como virtude da razão reta (*orthós lógos*) ou da razão que irá estabelecer a média razoável entre os extremos para as virtudes éticas, é a primeira das virtudes dianoéticas e assinala justamente a presença do **logos regulador e ordenador no fluxo contingente das ações singulares. Ao apontar no homem sábio (*phrónimos*) a norma existencial e concreta da *phrónesis*, Aristóteles torna patente, na realidade viva as “coisas humanas”, a dialética que se estabelece entre o implícito vivido do *ethos* e o explícito vivido pensado da Ética ou ciência prática. Essa dialética vem romper exatamente com o círculo vicioso que parece opor, logo nos primeiros passos do pensamento ético, a prática e a definição das virtudes e do qual nasce a aporia inicial dos chamados diálogos “socráticos” de Platão: a prática da virtude verdadeira contém o saber da sua definição, e a definição da virtude não é senão a abstração da sua prática. É necessário praticar a virtude para poder defini-la e é necessário defini-la para bem praticá-la. **A Ética como ciência se propõe justamente instaurar um tipo de reflexão que permita a ruptura deste círculo entre o abstrato e o concreto, estabelecendo um fundamento racional e uma medida para o agir.** (VAZ, 2000, p. 103-104, negrito nosso).**

De acordo com Werner Jaeger a prudência é a virtude que relaciona o conhecimento mais elevado com as coisas da vida prática.

A *phrónesis* é o transformador que converte o conhecimento eterno de Deus no movimento ético da vontade e o aplica às particularidades da prática. Na *Ética a Nicômaco* é o “estado de capacidade de trabalhar” e nenhum homem jamais atua sem ela. O conhecimento filosófico de Deus não é sua condição essencial.⁵² (JAEGER, 1963, p. 265, tradução nossa).

⁵² La *phrónesis* es el transformador que convierte el conocimiento del Dios eterno en el movimiento ético de la voluntad y lo aplica a los detalles de la práctica. En la *Ética Nicomaquea* es el "estado de capacidad de obrar", y ningún hombre actúa jamás sin ella. El conocimiento filosófico de Dios ya no es su condición esencial. (JAEGER, 1963, p. 275, tradução nossa).

É desse hiato, entre o universal e o particular que cuida o prudente. É ele quem delibera sobre o momento, as circunstâncias e a maneira como a ação deve ser deflagrada para que possa ser considerada virtuosa.

Feita essa exposição geral da ética: contingência, ética das virtudes e prudência, nós acreditamos, ao menos em parte, estar aptos a abordar um assunto que assume papel central na filosofia grega: a justiça.

5 JUSTIÇA COMO VIRTUDE

Abordar a justiça – ou qualquer outra virtude – no pensamento aristotélico é uma tarefa árdua e sinuosa. A coerência do pensamento de Aristóteles, como um todo, e ao mesmo tempo a especificação das particularidades de cada matéria a ser estudada, dá à abordagem uma dupla sensação. De um lado, certa segurança relacionada ao fato de sua coerência nos impulsionar, ainda que de forma intuitiva, às significâncias de seus dizeres. Por outro lado, a preocupação com a segurança da informação a ser tratada, bem como com as alterações semânticas que tornam-se significativas principalmente com a transição para modernidade⁵³.

É importante observarmos que o tratamento dado à justiça por Aristóteles emprega instrumentos pouco convencionais até mesmo para a época. De acordo com Eduardo C. B. Bittar (2005):

A síntese operada pelo pensador permitiu, por meio de seus textos, que se congregassem inúmeros elementos doutrinários reunidos ao longo dos séculos, pelos quais se espalharam os conhecimentos gregos anteriores a ele (pré-socráticos, socratismo, sofistas, platonismo...). É da reunião das opiniões dos sábios, da opinião do povo, da experiência prática, analisados e avaliados criticamente, dentro da visão de todo o problema (justiça da cidade, justiça doméstica, justiça senhorial...) que surgiu uma concepção propriamente aristotélica. (BITTAR, 2005, p. 90-91).

Tal concepção dá a justiça um caráter ético, pois insere a mesma entre as virtudes. Dessa forma, as regras gerais aplicadas às virtudes em particular são igualmente aplicadas à justiça. Sendo a prudência, como mais tarde diria Tomás de Aquino, *genitrix virtut* e *auriga virtut*⁵⁴, parece-nos ser conceito aristotélico de justiça vitalmente ligado ao conceito de prudência, ao passo que a prudência realiza suas ações, assim como a justiça no espaço pertinente à ação racional; qual seja, o domínio do contingente. Assim esclarece Júlio Aguiar de Oliveira (2011):

⁵³ Tema amplamente abordado em por MACINTYRE (2001).

⁵⁴ Mãe da virtude (III Sent., d 33, q 2, a 5, c) e guia da virtude (IV Sent., d 17, q 2, a 2, dco). Tradução nossa.

Na medida em que se trata de uma questão referente à ação humana, sua atuação se dá no domínio do contingente. É por isso que a virtude da justiça (como todas as outras virtudes éticas) depende da virtude da prudência. Se a ação humana se desenrolasse no domínio do necessário, os preceitos da lei natural poderiam ser deduzidos do primeiro princípio por meio da ciência (dedução matemática). No entanto, uma vez que a ação humana se dá no domínio do contingente, a virtude necessária para a boa deliberação é a virtude da prudência. (OLIVEIRA, 2011, p.121)

Portanto, a justiça, em sentido amplo, é uma virtude, que “[...] não comporta uma compreensão genérica e indiferente às qualidades específicas dos indivíduos; é, pelo contrário, sensível, dentro das ambições teóricas de Aristóteles, à dimensão individual” (BITTAR, 2005, p. 93). O conceito dado é o seguinte: [...] a justiça é a virtude perfeita por ser ela a prática da virtude perfeita, além do que é perfeita num grau especial, porque seu possuidor pode praticar sua virtude dirigindo-a aos outros e não apenas sozinho [...] (EN,V, 1, 1129b30).

Nesse sentido, Alexandre Travessoni Gomes em sua obra *O fundamento da validade do direito: Kant e Kelsen*, conclui:

A justiça só é possível numa relação com o outro. Aristóteles chega mesmo a afirmar que, dentre as virtudes, somente a justiça é o bem do outro. Tanto no sentido universal quanto no particular, não há justiça de um indivíduo consigo mesmo, visto que a justiça e a virtude que se relaciona com o nosso próximo, seja ele governante ou associado.[...]

Só há ato justo ou injusto uma vez que alguém o queira. O que é justo ou injusto é caracterizado pela lei, mas o ato justo ou injusto pressupõe a vontade. O ato injusto é, portanto, o ato voluntário, em que se conhece tanto a pessoa a quem atine quanto o ato como instrumento de justiça ou injustiça. (GOMES, 2004, p. 61).

Destarte é ato justo ou injusto, é o ato possível, voluntário e direcionado ao semelhante.

5.1. Justo e injusto

O livro V da *Ética a Nicômaco* trata sobre a justiça. De acordo com o estilo de oposição, frequentemente, empregado pelo Estagirita, a noção de Justo é contraposta à noção do injusto.

Podemos sintetizar a análise inserta na passagem 1129b1-10 nos seguintes termos: O injusto é de duas espécies: injusto legal e injusto desigual.

O injusto legal é aquele que transgride a lei, em outras palavras, aquele que age orientado pela ilegalidade.

O injusto desigual por sua vez, é aquele que toma mais do que lhe é devido. Aristóteles é muito preciso nesse trecho ao indicar que o injusto desigual, é também aquele que toma a menor parte das coisas indesejadas. Ou seja, tomar tanto demasiado as coisas boas, quanto menos as coisas más⁵⁵.

A noção de justo toma parte na argumentação, expondo por óbvio que o justo igual (ou equitativo) é aquele que toma a parte que lhe é devida.

O justo legal, por seu turno, é aquele que age de acordo com as leis. Nesse sentido, é importante destacar o caráter das leis no pensamento de Aristóteles. As leis são produzidas pelos legisladores, de acordo com as virtudes, portanto elas orientam as ações, reiterando o hábito e, conseqüentemente, educando para a virtude. Esse é o fim da atividade política. A felicidade de cada um em particular e da *pólis* como um todo.

Nesse sentido, o termo justo é aplicado à qualquer coisa que possa produzir e preservar a felicidade, ou as partes componentes da felicidade da comunidade política.

Aristóteles destaca que existe uma relação de gênero e espécie entre o justo legal e o justo igual, sendo o justo legal o gênero da qual o justo igual é espécie. A conclusão é a seguinte: É possível ser injusto legal sem ser injusto igual, mas não é possível ser injusto igual sem ser injusto legal.

5.2. Justo universal

⁵⁵ Parte-se do pressuposto de que as pessoas desejam as coisas boas.

O justo universal é o gênero, o sentido mais amplo que se pode atribuir ao termo justo. Pode-se dizer que a justiça universal consiste na observância da lei, no que diz respeito àquilo que é legítimo e que vige para o bem da comunidade.

Assim a define HÖFF (2003):

A justiça, como virtude completa, denominada justiça universal (*iustitia universalis*) por Santo Tomás de Aquino, significa, para Aristóteles, com vistas ao outro, a virtude perfeita, ainda mais reluzente do que a estrela vespertina e matutina. Consiste na atitude de cumprir voluntariamente tudo o que a lei e os costumes exigem. A justiça universal denota uma integridade abrangente. Dela fazem parte, e.g., também as obras da coragem e da prudência a que Aristóteles, no entanto, alude modestamente apenas, com interdições: a coragem proíbe cometer adultério e tornar-se violento. (HÖFF, 2003, p. 24 e 25).

Eduardo Bittar (2005) observa que:

A ação que se vincula à legalidade obedece a uma norma que a todos e para o bem de todos é dirigida; como tal, essa ação deve corresponder a um justo legal e a forma de justiça que lhe é por consequência é aqui chamada justiça legal. Aquele que observa os conteúdos legais pode ser chamado de justo, nesse sentido. O mesmo, a *contrariu sensu*, a respeito do injusto que lhe corresponde. (BITTAR, 2005, p. 96)

Outro ponto que parece importante nas observações de Eduardo C. Bittar é acerca da função do legislador, de acordo com ele, a produção normativa da *pólis* é um exercício da prudência. É o mesmo que encontramos na passagem 1141b25. Nessa passagem, Aristóteles divide a prudência em duas espécies, uma relativa às coisas particulares, que recebe o nome de ciência política e outra relativa às coisas concernentes ao Estado, que nomina ciência legislativa.

[...] pois as ações que nascem da virtude em geral são, fundamentalmente idênticas às ações que estão de acordo com a lei, uma vez que a lei prescreve a conduta que exhibe as várias virtudes particulares e proíbe a conduta que exhibe os vários vícios particulares.

Igualmente, as regras estabelecidas para a educação particulares. (EN, V, 2, 1130b20-25).

A conclusão é que a injustiça no sentido universal tange todas as coisas que constituem a esfera da virtude, ou seja, que as leis prescrevem os comportamentos virtuosos. Mas é possível afirmar que existe algum ato que seja injusto e que não obstante esteja em conformidade com a virtude? Por certo que não. Apenas o fato de um ato ser injusto, por si mesmo, constitui uma violação à virtude. Pois, “Na Justiça se encontra toda a Virtude somada.” (1129b30)⁵⁶ e por isso a Justiça é a virtude perfeita.

5.3. Justo particular

Não obstante, a afirmação de que não podemos ser injustos sem nos afastar da esfera da virtude, Aristóteles nos apresenta uma partição particularizada quanto em relação ao injusto no sentido universal.

Enquanto uma parte, a mais abrangente, (injustiça universal) versa sobre a transgressão das normas, a outra diz respeito particularmente à injustiça, que visa o lucro e a injustiça movida pelo desejo. A essas duas últimas injustiças ele dá o sentido de particular.

A que visa o lucro, está claro que diz respeito a ação de tomar mais do que lhe é devido, ela se comporta de um modo bem peculiar, por que não viola outra virtude que não seja a própria Justiça. A que é movida pelo desejo é descrita pelo comportamento desregrado e não por tomar mais do que lhe é devido.

Tais manifestações particulares são divididas em duas importantes classes para a teoria da justiça aristotélica, a saber, a justiça distributiva e a justiça corretiva.

5.3.1 Justiça distributiva

⁵⁶De acordo com nota de número 123, do tradutor, essa máxima é atribuída a Teógnis.

A justiça distributiva diz respeito à distribuição proporcional ao mérito de cada pessoa de bens, honra, riqueza e demais ativos divisíveis da comunidade. Desta forma, considera o justo como o igual e o injusto como o desigual, admitindo a igualdade como uma mediania, o que pressupõe ao menos dois termos.

Dado o acima, podemos admitir que a justiça pressupõe pelo menos quatro termos, sendo que dois deles referem-se às medidas e ou outros dois aos indivíduos a que às medidas predicam.

A formulação de Aristóteles acerca da justiça distributiva é a conjunção do primeiro termo de uma proporção com o terceiro e do segundo com o quarto; e o justo nesse sentido é uma mediania entre os extremos que são desproporcionais, uma vez que a proporção é uma mediania e o justo é o proporcional (EN, V, 3, 1131b10).

É isso que os matemáticos chamam de proporção geométrica: aquela na qual soma do primeiro e terceiro termos apresentará a mesma relação com a soma do segundo e quarto. A observação que segue é a seguinte: A justiça distributiva não é uma proporção contínua, pois seus segundo e terceiro termos, um indivíduo e uma porção, não constituem um termo singular. (EN, V, 3, 1131a15).

Assim, o justo é o proporcional e o injusto o que transgride a proporção. O injusto pode, assim, incorrer no excesso ou na deficiência. Isso, [...] porque um mal menor comparado a um maior é tido como um bem, porquanto o menor de dois males é desejável do que o maior; entretanto, o que é [efetivamente] desejável é bom, e quanto mais desejável for, maior o bem será. (EN, V, 3, 1131a20).

5.3.2 Justiça corretiva

A justiça corretiva está direcionada com as relações de âmbito privado. Esta, ao contrário da distributiva, não é guiada pela proporção geométrica e sim pela aritmética. Aqui, a lei leva em conta apenas a natureza do dano, pois considera as

partes iguais, seu objeto é identificar o sujeito que causou o dano e a quem o dano fora causado.

Elas são distribuídas em duas categorias: voluntárias e involuntárias. As voluntárias são aquelas decorrentes da ação volitiva entre os sujeitos. O exemplo mais utilizado para ilustrar é o de uma relação de compra e venda.

Aristóteles traz para a relação entre os particulares o problema que contorna a teoria da justiça, que é dar a cada um o que lhe cabe. Dessa forma, utiliza dos termos “perda” e “ganho” para as operações de permuta voluntária. “Nesse contexto, ter mais do que lhe cabe é chamado de ganho e ter menos do que se tinha no início é chamado de perda, como por exemplo comprar e vender e todas as transações que recebem a imunidade da lei.” (EN, V, 3, 1132a15).

A justiça corretiva no sentido involuntário, diz respeito a ação decorrente da vontade de apenas um dos sujeitos. O Estagirita divide as do tipo involuntário em duas espécies, sendo elas furtivas e violentas. Ele as explica dando os seguintes exemplos. As furtivas detém o furto, o adultério, o envenenamento, a prostituição, a sedução ou incitação de escravos, o assassinato à traição, o falso testemunho. Quanto às violentas detém o assalto, o aprisionamento, o crime de morte, o roubo mediante violência, a mutilação, a linguagem abusiva, o insulto.

5.4 Justo doméstico

No trecho 1134 da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta mais duas acepções de justiça: A justiça política e a justiça doméstica. Se avançarmos mais uma vez no texto e adentrarmos na temática prudência, vamos encontrar duas figuras, ou uma figura com duas características semelhantes à essas formas de justiça. Estamos referindo à figura do prudente como bom administrador doméstico e, ou, bom administrador político. Próxima a essa mesma passagem do livro VI, encontramos uma nova referência que diz respeito à duas manifestações específicas da prudência, uma relativa ao Estado e outra relativa aos particulares. À prudência que concerne às coisas próprias ao Estado, Aristóteles chama de Ciência

Legislativa. À prudência que concerne às coisas próprias aos particulares ele chama de Ciência Política.

A justiça doméstica é aquela compreendida pelas relações que se estabelecem entre marido e mulher, pai e filho e senhor e escravo. A mulher, o filho menor e o escravo não participam ativamente das decisões da *pólis* o que os isentam do conceito de justo político. Apesar da mulher não participar das decisões da *pólis*, ela participa das decisões do lar, o que a diferencia do escravo e do filho. Contra estes últimos, não se pode dizer que o senhor/pai possa cometer injustiça, uma vez que são considerados como parte do senhor/pai, sendo que ninguém pode cometer injustiça contra si mesmo. (BITTAR, 2005, p. 107).

5.5 Justo político

Como já referimos, a compreensão de justiça, necessariamente, compreende dois termos-sujeito. Essa implicação não é meramente lógica, ela é consequência da teleologia que permeia toda a ética aristotélica. Entretanto, o justo político, em especial, refere-se a um grupo de pessoas que possuem a qualidade de cidadão. Isso se deve, principalmente, por ser um pressuposto da justiça política a qualidade de participante ativo dos processos deliberativos próprios à *pólis*.

Feitas essas observações preliminares, podemos agora procurar conceituar o que seja a justiça política. De acordo com Eduardo C. B. Bittar:

O justo político consiste na aplicação da justiça na cidade, na *pólis*, ou seja, trata-se de algo que pertence ao corpo cívico. Assim, existente no meio social, é a justiça que organiza um modo de vida que tende à auto-suficiência da vida comunitária (*autárkeian*), vigente entre os homens que partilham de um espaço comum, dividindo atividades segundo a multiplicidade de aptidões e necessidades de cada qual, formando uma comunidade que tem por fim a *eudaimonía* e a plena realização das potencialidades humanas. (BITTAR, 2005, p. 106).

A definição dada pelo Estagirita é a seguinte: “Justiça política quer dizer justiça entre as pessoas livres e (real ou proporcionalmente) iguais, que vivem uma vida comum com a finalidade de satisfazer suas necessidades.” (1134a25) O que parece dizer que só podem agir justa ou injustamente aqueles que são considerados cidadãos.

Aristóteles divide a justiça política em duas partes, sendo uma a justiça natural e outra a justiça convencional. Começemos pela natural.

5.5.1 *Justiça natural*

O Estagirita explica que a justiça natural é aquela que possui idêntica validade em todos os lugares e não depende de nossa aceitação ou não aceitação.

“O justo natural (*dikaion phýsikon*) é aquele eu por si próprio por todas as partes possui a mesma potência (*dýnamis*) e que não depende, para sua existência, de qualquer decisão, de qualquer ato de positividade, de qualquer opinião ou conceito. O que é por natureza é tal qual é [...]” (BITTAR, 2005). Continua definindo:

A justiça natural é parte da justiça política que visa permitir a realização plena do ser humano inserido na estrutura social do convívio. Sendo naturalmente um ser político (*zōon politikón*), a plena realização do animal racional está condicionada à própria natureza que o engendra, o eu equivale a dizer, que à sociabilidade, à politicidade, à autoridade, ao relacionamento, à reciprocidade está o homem instintivamente ligado. Reger-se sob o signo de sua natureza para o homem significa estar sob o governo da razão, o que se traduz no âmbito social como estar sob o governo das leis, que são “a razão sem paixão”. (BITTAR, 2005, p. 109)

5.5.2 *Justo legal (convencional)*

Aristóteles define a justiça legal como aquela que, em primeira instância, pode ser estabelecida de um modo ou outro. Isso quer dizer que a justiça legal é

composta pelas disposições definidas de um ou outro modo pela vontade do legislador.

A lei possui força não natural mas fundada na convenção. Tendo várias formas de se estabelecer determinado princípio como conteúdo da lei, a opção é feita pelo legislador, passando, assim, aquilo que *a priori* era indiferente que fosse de tal ou de qual maneira, a ser vinculado a todos os cidadãos que a ela se subordinam.

Também, é a esse tipo de justiça que se agregam as medias legais de caráter particular, os decretos e as sentenças. As leis, em sua maior parte, dirigem-se genericamente a um grupo de cidadãos [...]. Os decretos, as decisões emanadas do poder administrativo do governante, assim como as sentenças judiciais, a aplicação concreta da generalidade abstrata das disposições legais⁵⁷, estão, também, atreladas ao justo legal como parte da justiça política que se realiza na vida cívica. (BITTAR, 2005, p. 110).

Dessa forma e, imediatamente, o fundamento de validade da disposição não está na justiça natural e sim na convenção orientada pela vontade do legislador. Porque “[...] enquanto uma lei da natureza é imutável e tem a mesma validade em todos os lugares, como o fogo que queima na Pérsia, observa-se que as regras da justiça variam. (EN, V, 6, 1134a30).

Werner Jaeger em sua *Paideia* exprime a importância do justo legal para o povo grego:

Acontece o mesmo na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Anota um número muito maior de *Aretai* que Platão, mas, ao falar da justiça, distingue um duplo conceito desta virtude: existe uma justiça em sentido estrito, jurídico, e outra num sentido mais geral, que engloba a totalidade das normas morais e políticas. Reconhecemos nesta última, sem dificuldade, o conceito de justiça do antigo Estado constitucional helênico. Aristóteles invoca expressamente o verso acima referido, que inclui na justiça todas as virtudes. **A lei regula pelos seus preceitos as relações dos cidadãos com os deuses do Estado, com os outros concidadãos e com os inimigos da Pátria.[...]**

Como suma da comunidade cidadina, a *pólis* oferece muito. Em contrapartida, pode exigir ao máximo. Impõe-se aos indivíduos de modo vigoroso e implacável e neles imprime seu caráter. É fonte de todas normas de vida válidas para os indivíduos. O valor do homem e de sua conduta mede-se exclusivamente pelo bem ou pelo mal que acarretam à cidade. (JAEGER, 1995, 139-142, negrito nosso).

⁵⁷ Sobre a aplicação da lei geral ao caso concreto, vide o capítulo 5.: A equidade.

Em sua *Retórica*, Aristóteles define e diferencia invocando a tragédia *Antígona*:

Quando falo de dois tipos de direito ou lei, refiro-me à lei particular e à lei comum. A primeira varia segundo cada povo, sendo parcialmente escrita; a lei comum é a lei natural, visto que há, de fato, uma justiça e uma injustiça das quais todos têm, de alguma maneira, a intuição, e que são naturalmente comuns a todos, independentemente de todo Estado e de toda convenção recíproca. É isso que Antígona de Sófocles expressa com clareza ao declarar que o sepultamento de Polinices fora um ato justo, a despeito da proibição; ela quer dizer que fora um ato justo por ser o direito natural...

Não é de hoje ou de ontem,

Mas vive eternamente, ninguém podendo indicar sua origem. (Ret. I, 13, 1373b1-15).

Vimos o justo natural como algo imutável e com regras aplicáveis às diversas localidades. Também revisitamos o conceito de justo legal, estabelecendo que seu critério de validade esteja na vontade, uma vez que é fruto de convenção. Agora restam-nos compreender como aproximar os princípios gerais, as leis abstratas das contingências que imprime em nós a incerta condição humana.

6 A EQUIDADE

Tanto em sua *Ética a Nicômaco*, quanto em sua *Retórica*, Aristóteles utiliza o termo equidade⁵⁸ *ἐπιεικεία* em dois sentidos. Num sentido lato, significa benignidade e indulgência. No sentido stricto é a correção da lei.

“Ser equitativo é mostrar indulgência ante as fraquezas humanas; é também levar em conta menos a lei do que o legislador; considerar não a letra da lei, mas a intenção do legislador” (Ret. I, 13, 1374b10).

“E [também] daqui se pode concluir claramente quem é o homem equitativo: ele é alguém que por escolha e hábito faz o que é equitativo, e que não é inflexível quanto aos seus direitos, se contentando em receber uma porção menor mesmo que tenha a lei do seu lado” (EN. V, 10, 1138a).

Sobre o sentido lato, Carlos Alberto Schiavo:

Por outro lado, alguns autores entendem que o uso que os gregos – Platão inclusive – davam para a palavra *epieikeia* era em um sentido vulgar de benignidade e indulgência, até mesmo porque quando querem atribuir à Platão um espírito de rigidez na aplicação da lei, em atenção à supremacia que o filósofo assinalava do Estado sobre o indivíduo em seus ensinamentos acerca do justo. (SCHIAVO, 2013, p. 6-7, tradução nossa).⁵⁹

Assim, o conceito de equidade pode ser compreendido como o exercício do justo e do bem, através da benignidade e da indulgência. Aqui, a comunidade se beneficia, uma vez que, o equânime alcance seu bem através de deliberações que não pretendem prover apenas o âmbito individual.

⁵⁸ *Equidade* é a tradução românica de *aequitas* e não do grego *epieikeia*. Para uma tradução direta do grego a correspondente em língua portuguesa é *epiqueia*, que de acordo com Aurélio Buarque de Holanda: “*epiqueia*. S.F. 1. Interpretação razoável de lei ou preceito. 2. Fig. Meio-termo; moderação.” Vide: PINTO, G. A. GONÇALVES, A. L. GONÇALVEZ, V. D. C. O problema da tradução do termo *fairness* na obra de John Rawls. Belo Horizonte: Editora Puc Minas, 2009.

⁵⁹ Por otra parte algunos autores entienden que el uso que los griegos -Platon inclusive- daban a la palabra *epieikeia* era en un sentido vulgar de benignidad e indulgencia, aun cuando hay quienes atribuyen a Platon un espíritu de rigidez en la aplicación de la ley, en atención a la supremacia que el filosofo le asignaba al Estado sobre el individuo y a su idea respecto de persuadir de como es por naturaleza lo justo. (SCHIAVO, p.6-7, tradução nossa)⁵⁹.

Sobre o sentido stricto, Aristóteles afirma que a natureza essencial do equitativo é uma retificação da lei onde a lei é lacunar em função de sua generalidade.

Este sentido pretende conhecer o ponto de colisão entre a norma em sua generalidade e a frágil condição humana em sua singularidade. Em outras palavras, neste sentido, Aristóteles nos diz que por ser a lei geral e abstrata, instala-se uma distância entre ela e seu objeto, uma vez que as relações humanas são contingentes e, portanto, de difícil determinação.

Esta distância dificulta a aplicação da norma, podendo, por vezes, causar injustiça. Para evitar a injustiça proveniente da aplicação do justo legal é necessário acomodar este último à realidade do mundo fatídico, essa acomodação é a equidade em seu sentido stricto.

6.1 Justiça e equidade: ambiguidade do tema.

Aristóteles ao tratar da equidade, começa fazendo uma exposição sobre a ambiguidade terminológica entre justiça e equidade e o justo e o equitativo. De acordo com Eduardo Bittar:

[...] o uso dos termos se aproxima tamanhamente que ora chamamos de équa uma situação de justiça, ora de justa uma situação équa. De fato, todos reconhecem que os termos não se equivalem perfeitamente, e, neste caso, o uso de um pelo outro conduz a equívocos notórios, de modo que, sendo semelhantes, porém não idênticos, devem ser distinguidos naquilo que lhes peculiariza. É no gênero (éteron tô génei) que se dizem aproximados os conceitos de ambos os termos. O uso, ainda mais, esta a indicar a relativa e freqüente coincidência dos campos semânticos de ambos os significantes, pois, verdadeiramente, se são diversos, ou o justo não é bom ou o équo não o é. (BITTAR, 2005, p.163).

Os termos no Grego de Aristóteles, são canonicamente traduzidos por "equidade" e "equitativo" são *epieikeia* e *epiekis*, respectivamente. Ele usa-os com muita frequência na *Ética a Nicômaco* e muitas vezes em sua *Retórica* e sua *Política*. Como ele mesmo nota, que usa os termos em dois sentidos. De longe o significado mais comum e geral é de *epieikeia* como simplesmente "excelência" ou "bondade". A *Ética a Nicômaco*

aplica mais tipicamente neste sentido. Em uma passagem, Aristóteles diz que, do ponto de vista da Justiça na rectificação, é indiferente se um homem bom tem defraudado um mau homem ou vice-versa; a palavra para "bom" é *epieikeis*, contrastava com *phaulos* para o "mal".⁶⁰ Em três passagens, no entanto, Aristóteles usa os termos para se referir a uma virtude específica, comumente dito ser a virtude da equidade, um tipo particular de excelência. Aristóteles caracteriza em verdade *epieikeia* no sentido específico como um *epanorthoma nomou, hei elleipei dia de katholou*, "uma correção da lei, onde a lei está aquém por causa de sua universalidade." Na Retórica descreve a justa quanto *ao Pará para gegrammenon nomon dikaiou, II* "que a justiça que se encontra além a lei escrita." (SHINER, 1994, p. 1247, tradução nossa).⁶⁰

Ao tratar do assunto, o Estagirita distingue a justiça e o justo, pelas quantificadoras universal e particular. Quando aponta o sentido universal, está referido à ação como virtuosa ou não. Quando aponta o sentido particular, diz que está relacionada ao prazer do ganho. Eis a distinção: "Entretanto, enquanto a injustiça no sentido particular tange à honra, ao dinheiro ou à segurança, ou seja lá qual for o termo que pudéssemos utilizar para englobar todas essas coisas, seu motivo sendo o prazer do ganho, a injustiça no sentido universal tange a todas as coisas que constituem a esfera da virtude". (EN, V, 2, 1130b1). Conclui na sequência que em sentido universal o justo é legal e em sentido particular o justo é igual ou equitativo.

O exame da natureza da equidade e do equitativo se dá em sentido análogo, pois, "[...] (nem tudo que é ilegal é não equitativo, ao passo que tudo que é não equitativo é ilegal) assim também o injusto e a injustiça, no sentido particular, são o mesmo que o injusto e a injustiça no sentido universal, mas destes distintos, e a eles relacionados como a parte do todo." (EN, V, 2, 1130b10).

⁶⁰ The terms in Aristotle's Greek standardly translated "equity" and "equitable" are *epieikeia* and *epiekis*, respectively. He uses them frequently throughout the Nicomachean Ethics, and often in the Rhetoric and Politics too. As he himself notes, he uses the terms in two senses. By far the most common meaning is the general one-*epieikeia* means simply "excellence" or "goodness." The Nicomachean Ethics illustrates typically this sense. In one passage, Aristotle says that, from the point of view of justice in rectification, it is indifferent whether a good man has defrauded a bad man or vice versa; the word for "good" is *epieikeis*, contrasted with *phaulos* for "bad." In three passages, however, Aristotle uses the terms to refer to a specific virtue, commonly said to be the virtue of equity, a particular kind of excellence. Aristotle pithily characterizes *epieikeia* in the specific sense as an *epanorthoma nomou, hei elleipei dia to katholou*, "a correction of law, where law falls short because of its universality." The Rhetoric describes the equitable as *to para to gegrammenon nomon dikaiou, II* "that justice which lies beyond the written law." (SHINER, 1994, p. 1247, tradução nossa).

"*Justo*" é um adjetivo que se predica em uma determinada pessoa, comportamento ou situação através da atribuição a todas essas coisas da capacidade de justiça abstrata. E, assim o justo consiste em realizar o objeto principal da justiça, a concretização da justiça ao nível do caso concreto, tem em primeiro plano de referência o justo legal e na epikeia a concretização do justo em respeito a um comportamento que é completamente determinado que resulte excepcional frente ao primeiro plano de referência.

E por justiça entendia o Estagirita:

Εστι δε δικαιοσυνη μεν αρετη δι ης τα αυτων εκαστοι εχουσι και ως ο νομο ζ αδικια δε δι ην τα αλλοτπια ουχ ως ο νομοζ⁵⁸

en tanto los romanos la definían como:"

"*Constans er perpetua voluntas jus summ cuique tribuendi* ."⁶²

o bien:

"*Est autem a iustitia appellatum, nam ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi*"⁶³ (SCHIAVO, 2013, p.3)⁶⁴

Quanto à equidade e ao equitativo, Aristóteles retoma o assunto no capítulo 10 do Livro V da *Ética a Nicômaco*. De acordo com ele, a equidade e o equitativo se relacionam com a justiça e com o justo, respectivamente, pois quando examinadas afigura-se que justiça e equidade não são nem absolutamente idênticas nem genericamente diferentes.

Aqui, uma nova referência ao duplo sentido do termo equidade⁶⁵, uma de uso popular e outra de emprego técnico. Vejamos:

Por vezes, é verdade que louvamos a equidade e o homem equitativo a tal ponto que chegamos a empregar a palavra equitativo como um termo

⁶¹ Ret. I, 9, 1367a 5-7: "aquilo que fazemos por nossos benfeitores por força da justiça disto, e os serviços prestados em geral, pois o proveito que deles se extrai não se dirige ao seu agente." (ARISTÓTELES, 2011, p. 83, tradução Edson Bini).

⁶² Constante e perpétua vontade de cumprir os deveres (tradução nossa).

⁶³ E é chamada assim de justiça pela elegante definição de Celso, é a arte do bom e do equitativo (tradução nossa).

⁶⁴ "Justo" es un adjetivo que se predica en concreto de una persona, de una conducta o de una situación por el que se asigna a todas estas cosas la capacidad abstracta de justicia. Y en tanto lo justo consiste en realizar el bien común como objeto principal de la justicia, la concreción de la justicia a nivel del caso o del conflicto tiene un primer plano de referencia en la justicia legal y en la epiqueya la concreción de lo justo respecto de una conducta completamente determinada que resulta excepcional frente aquel primer plano de referencia. Y por justicia el Estagirita entendía: Εστι δε δικαιοσυνη μεν αρετη δι ης τα αυτων εκαστοι εχουσι και ως ο νομο ζ αδικια δε δι ην τα αλλοτπια ουχ ως ο νομοζ en tanto los romanos la definían como:" **"*Constans er perpetua voluntas jus summ cuique tribuendi* ."** o bien: **"*Est autem a iustitia appellatum, nam ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi*"** (SCHIAVO, 2013, p.3).

⁶⁵ Ao que tratamos no início deste capítulo.

de aprovação de outras coisas, além do que é justo e a empregamos como equivalente de bom, querendo dizer com mais equitativo meramente uma coisa é melhor. Em outras oportunidades, todavia, quando submetemos a palavra efetivamente ao crivo da razão, nos parece estranho que o equitativo devesse ser louvável uma vez ser ele algo distinto do justo. (EN,V, 10, 1137b1).

Aristóteles instala, então, certa dificuldade que nos parece proveniente da lógica. De acordo com ele, “Se são diferentes, [um deles:] o justo ou o equitativo não é bom; se ambos são bons são a mesma coisa.” (EN,V, 10, 1137b1).

A solução dada é que a equidade não é diferente da justiça como um todo, mas diferente de uma parte dela, a justiça legal. Não bastasse diferente, Aristóteles ainda afirma ser a equidade superior, uma vez que a equidade é a retificação da justiça legal.

6.2 Justiça como equidade⁶⁶

Talvez uma dificuldade na compreensão da equidade aristotélica esteja associada a uma terceira concepção vigente em sua *Ética*. Tal concepção foi fruto da investigação tomista e permeia a ideia de equidade se sobrepondo por vezes às duas primeiras concepções apresentadas, quais sejam a *lato* e a *stricto*.

A questão está mais uma vez na própria terminologia. Sem precisar das origens etimológicas da palavra justiça e da palavra equidade, podemos estabelecer um padrão como constante em ambos os conceitos.

A palavra justiça nos remete à justeza, àquilo que está conformado ou em conformidade, justificado, assentado, ajustado... etc. A palavra equidade, por sua vez, nos remete à equalizado, equiparado, razoado... etc.

Numa primeira acepção, a palavra equidade significa etimologicamente, *retidão e justiça*. Numa segunda acepção, porém, corresponde a

⁶⁶ Aqui não fazemos referência a obra *Justice as fairness* do filósofo John Rawls. Sobre este assunto vide: PINTO, G. A. GONÇALVES, A. L. GONÇALVES, V. D. C. O problema da tradução do termo *fairness* na obra de John Rawls. Belo Horizonte: Editora Puc Minas, 2009.

moderação, correção, benignidade, piedade, coincidindo, nesse sentido, com a idéia aristotélica de *epikeya*, que é o *conveniente* ou o *que se ajusta*, ou melhor, norma que se adapta a uma determinada relação por corresponder à natureza essencial desta.

A equidade complementa a justiça, corrigindo a lei pelas características concretas e muitas vezes imprevistas que as realizadas sociais apresentam e que não são passíveis de enquadramento nos ditames da justiça geral.

A lei, como não pode deixar de ser, regula as relações humanas de caráter jurídico, sob um ângulo de todo geral e abstrato.

A *equidade*, ao contrário, por sua própria natureza visa a corrigir a lei quando esta, como anota Aristóteles, se demonstra incompleta, para abarcar o caso especial e concreto, que foge à aplicação genérica. (PAUPÉRIO, 2003, p. 67)

Parece que ambos os termos remetem a uma adaptação que tem por fim tornar igual ou, ao menos, fazer com que a medida estabelecida conheça seu objeto.

Neste sentido, instalador da ambiguidade, é que muitos autores fazem referência à equidade como sendo a própria justiça natural, ou ao menos a parte dela que nos toca.

[...] o termo “equidade” não é unívoco, pois não se aplica a uma só realidade, nem tampouco equívoco, já que não designa duas ou mais realidades desconexas, mas sim análogo, pois se refere a realidades conexas ou relacionadas entre si.

De maneira que a “equidade” tem sido, de certa forma, entendida como um direito natural em suas várias concepções. (DINIZ, 242)

Palpério destaca que: “No fundo, como anotam alguns autores, a equidade é o próprio direito natural, não propriamente em seus princípios, mas em sua aplicação e acomodação aos casos concretos”⁶⁷ (PALPÉRIO, p. 69).

De acordó com Recasès Siches, “la equidad es la expresión de lo justo natural en relación com el caso concreto. Es decir, la equidad es lo justo, pero no lo

⁶⁷ Na sequência, podemos encontrar o Autor dizendo que a justiça se difere da equidade, contudo, parece-nos que o conceito de justiça trabalhado neste ponto é o conceito de justo político, não alcançando a latitude aparente do texto, que por referir apenas à justiça, poderia nos sugerir seu sentido amplo, vejamos: “Não se confundindo com a *clêmencia*, que, segundo Sêneca, é a moderação do ânimo no poder de castigar, a equidade distingue-se da própria justiça porque, enquanto esta corresponde à aspiração do legislador, aquela corresponde à do juiz”. (p. 69)

justo legal tal y como se desprendería de lãs palabras de la ley, sino lo auténticamente justo respecto del caso particular”. (SICHES, 2008, p. 656).

Portanto, tanto a justiça quanto a equidade, parecem procurar acomodar a medida constante das regras gerais e abstratas às realidades inconstantes em suas singularidades e concretude. Tal acomodação procura estabelecer ou reestabelecer certo parâmetro de igualdade, que nos parece aspiração natural à justiça grega.

6.2.1 Justiça e igualdade

A noção de justiça está intimamente relacionada com a noção de igualdade⁶⁸. Da mesma forma em que a injustiça está relacionada com a noção de desigualdade. Nuno Manoel M. dos S. Coelho, em seu verbete *Igualdade*, explica que o desenvolvimento do “conceito jurídico-filosófico de igualdade, no centro da concepção de justiça como virtude diante do outro: eu reconheço como igual na medida em que não posso reivindicar tudo para mim, mas devo dar a cada um o seu” (COELHO, 2011, p. 215).

A igualdade é elemento essencial e básico. “A justiça é uma igualdade e a injustiça uma desigualdade”, afirmou Aristóteles. “A essência da justiça é a igualdade”, acrescenta S. Tomás. E, mestre em tirar das palavras o que elas encerram, mostra que a noção de igualdade está contida no próprio nome dessa virtude, pois, das coisas que estão adequadas ou igualadas, dizemos comumente que estão “ajustadas”. (MONTORO, 2009, p. 170).

⁶⁸ Podemos observar que a preocupação com a igualdade e a tensão existente entre igualdade material e igualdade formal aparece até mesmo no contexto positivista como um problema a ser resolvido: Também daqui resulta que é errado considerar a regra que manda tratar os que são iguais de forma igual como aplicação do princípio de justiça da igualdade. A única norma que pode valer como princípio de justiça da igualdade é a norma segundo a qual todos os homens devem ser igualmente tratados, segundo a qual nenhuma das desigualdades que efetivamente existem entre eles deve ser tomada em consideração. (KELSEN, 1998, p. 55-56). Podemos ainda encontrar tal preocupação no liberalismo de pensadores como John Rawls, vide: *Uma teoria da Justiça (2008)*.

A justiça em Aristóteles faz necessária referência à igualdade em seu sentido material. Tanto o é, que a medida, enquanto referência da mediania é o fundamento de sua ética.

Sobre a justiça enquanto igualdade André Franco Montoro desdobra acerca da fórmula tomista: *Ratio justitiae in hoc consistit quod alteri reddatur quod ei debentur secundum aequalitatem*.⁶⁹

[...] em sentido estrito e próprio, a justiça designa uma virtude com objeto especial. Nesse sentido, “a essência da justiça consiste em dar a outrem o que lhe é devido, sendo uma igualdade” (simples ou proporcional) conforme a definição de S. Tomás.

Só é justiça propriamente dita a relação que tem por objeto:

- dar a *outrem*;
- o que lhe é *devido*;
- segundo uma *igualdade*.

A essas três notas correspondem às características essenciais da justiça, em sentido estrito:

- a alteridade ou pluralidade de pessoas (*alteras*, de *alter*);
- o devido (*debitum*);
- a igualdade (*aequalitas*). (MONTORO, 2009, p. 165 - 166).

Ainda de acordo com Montoro, a igualdade é estabelecida através de critérios quantitativos:

Duas realidades são idênticas quando têm a mesma essência. Semelhantes, quando têm as mesmas qualidades. Iguais, quando têm a mesma quantidade. “idem est unum in substancia, símile unum in qualitate, aequale, vero unum in quantitate”. Um homem é “idêntico” apenas a si mesmo. De duas pessoas que têm os mesmos traços dizemos que são “semelhantes”. Vinte é igual a 10 mais 10.

A igualdade é, pois, uma equivalência de quantidades. Na justiça, de forma analógica e adaptada à natureza moral das relações humanas, e essa também a significação de igualdade.

Com razão, observou Recaséns Siches, na justiça não se trata de estabelecer “identidade”, como seria o caso de entregar um objeto e receber o mesmo objeto. Isso não teria sentido. Não se trata, também, de receber um objeto “semelhante” ou parecido. Mas de estabelecer uma equivalência ou “igualdade”. (MONTORO, 2009, p.171).

⁶⁹ A justa razão consiste em dar ao outro o que lhe é devido de acordo com a igualdade. (tradução nossa).

Aristóteles apresenta duas fórmulas para que a igualdade seja alcançada, uma ele denominou aritmética (conhecida como igualdade simples) e a outra geométrica (conhecida como igualdade proporcional).

Desta forma a “igualdade da justiça pode realizar-se de duas formas distintas”:

- a) igualdade simples ou absoluta é a equivalência entre dois objetos, que se verifica nas relações de troca: o comprador de um objeto que vale 1.000 deve efetuar um pagamento de igual valor ($1.000 = 1.000$);
- b) igualdade proporcional ou relativa é a que se realiza na distribuição dos benefícios e encargos entre os membros de uma comunidade: se A, que contribui com 50, recebe 5, B, que contribui com 80, receberá 8 ($5/50 = 8/80$).

Aristóteles chamou a primeira igualdade “aritmética” e a segunda “geométrica”.

Em qualquer caso, a justiça procura realizar uma igualdade nas relações entre os homens. Ou, como diz Lachance, na justiça devemos nos igualar ao próximo por seu ato. (MONTORO, 2009, p. 172).

A justiça, portanto, só pode ser compreendida a partir de seu princípio de igualdade. Ainda sobre este ponto, Aristóteles apresenta dois importantes temas que foram objeto de estudo dos itens 5.3.1 e 5.3.2: A justiça distributiva e a justiça corretiva. Não obstante já terem sido objeto de nosso estudo, é necessário revisitarmos tais conceitos em face da noção de igualdade.

Assim, pode-se dizer que há duas formas de justiça, uma particular cujo objeto é o bem particular e outra geral, também chamada legal ou social, cujo objeto é o bem comum. A justiça particular realiza-se de duas formas: justiça comutativa, quando um particular dá a outro particular o bem que lhe é devido; e justiça distributiva, quando a sociedade dá a cada particular o bem que lhe é devido.

Receber o devido e, portanto, não tomar maior parcela dos bens desejados, e nem a menor parcela dos bens indesejados, seja na relação particular ou sobre aquilo que é o bem comum, parece-nos o critério da igualdade.

6.3 Equidade: melhor que um tipo de justiça.

De acordo com Aristóteles a equidade é melhor que *um tipo* de justiça. Ele está se referindo à justiça legal, pois:

[...] a equidade, embora superior a uma espécie de justiça, é, ela mesma justa: não é superior à justiça ao ser genericamente distinta dela. Justiça e equidade são, portanto, a mesma coisa, sendo ambas boas, ainda que a equidade seja melhor.

A origem da dificuldade é que “a equidade, embora justa, não é justiça legal, porém retificação desta. (EN, V, 10, 1137b10)

O que Aristóteles parece querer dizer é que a justiça em todas as suas acepções compreende a equidade como seu princípio. No entanto a acepção de justiça legal em sua rigidez e generalidade, pode, objetivamente, ferir o justo, razão pela qual, a equidade enquanto princípio da justiça, é melhor. Afinal, é ela que não permite que uma das espécies de justiça, aquela que é convencionalizada pelo homem, seja aplicada de forma a causar injustiça.

Eduardo Bittar, explica como Aristóteles desconstitui a aparente ambiguidade da temática:

o équo sendo melhor que uma forma de justo – e aqui se percebe nitidamente qual a estrita relação entre o équo e uma forma específica de justo, o justo legal –, não deixa de ser justo; porém, não simplesmente pelo fato de constituir um gênero diferente representa algo a mais que o justo. Em verdade, são a mesma coisa o justo e o équo (tautòn ára díkaion kai epieikès), de maneira que, assim sendo, o équo é melhor e mais desejável que o justo. Se équo e justo se equivalem, nesta medida, e da forma indicada segundo o gênero, não é verdade que o équo seja o justo segundo a lei (ou tò katà nómon dé), de acordo com o que está consignado no corpo legislativo e foi posto pela vontade humana como vinculativo da conduta social, mas sim um corretivo do justo legal (epanothoma nomímou díkaion). (BITTAR, 2005, p.163).

Portanto, a equidade corresponde ao justo presente na concepção de justiça para Aristóteles, porém, é melhor que o justo legal, por ser o princípio corretor do mesmo.

6.4 Natureza essencial do equitativo: a retificação do justo legal

O que encontramos no capítulo 10 do Livro V da *Ética a Nicômaco* são duas aplicações da equidade enquanto retificação do justo legal. A primeira, que examinaremos neste item 6.4, diz respeito ao rigor do justo legal, e a segunda que examinaremos no item 6.5, diz respeito à existência de casos que o legislador não pode prever.

Em verdade, estas duas aplicações da equidade são consequência de uma só coisa: o caráter geral da norma. Se de um lado, o rigor da norma que exige do equânime a acomodação do direito se dá pela generalidade da norma, de outro, a generalidade parece insuficiente para conhecer todos os casos, o que oportuna o surgimento das lacunas.

6.4.1 A metáfora da régua de chumbo

Aristóteles para explicar melhor em que consiste a equidade, ilustra sua exposição fazendo uma analogia das regras do direito com as régua empregadas por pedreiros em lavras.

Os construtores da ilha de Lésbos utilizavam em seus afazeres um instrumento que chamou a atenção do Estagirita, esse instrumento nada mais era do que uma régua feita de chumbo.

A função de tal régua era manter a medida certa, ainda que seu objeto assumisse formas diversas. Assim, inobstante as irregularidades na forma das pedras, poderia graças à maleabilidade da régua, ajustá-la ao objeto, apurando assim a medida certa.

Com efeito, essa é a razão porque não são todas as coisas determinadas pela lei; pelo fato de haver alguns casos [e situações] em relação aos quais é impossível estabelecer uma lei, é necessária a existência de um decreto especial; pois aquilo que é ele próprio indefinido só pode ser medido por um padrão indefinido, como a régua plúmbea usada pelos construtores de Lesbos; tal como essa régua não é rígida, podendo ser flexibilizada ao formato da pedra, um decreto

especial é feito para se ajustar às circunstâncias do caso. (EN, V, 10, 1137b30).

Desprende-se do texto que a medida, que é ali buscada, “[...] 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).

O conceito de equidade, muito bem explicado pela metáfora da régua de chumbo na passagem 1137b30 da *Ética a Nicômaco*, segundo Javier Hervada (2008) “abranda o dever e acomoda o direito”. (HERVADA, 2008, p. 171). “O eqüitativo só se dá quando a régua consegue captar todas as microscópicas reentrâncias do cenário multiforme que lhe cabe medir.” (LOPES, 2007, p. 77).

A lei é considerada aqui como um sumário de decisões sábias. É, por conseguinte, apropriado complementá-la com novas decisões sábias tomadas na situação presente; e é também apropriado corrigi-la nos pontos em que não resume corretamente o que um bom juiz faria. O bom juízo, mais uma vez, proporciona tanto uma concretude superior como uma superior sensibilidade ou flexibilidade.

A exigência de flexibilidade, tão importante para o nosso entendimento da concepção aristotélica não científica de escolha, é descrita, pois, em uma vívida metáfora. Aristóteles nos diz que uma pessoa que tenta tomar todas as decisões recorrendo a algum princípio geral antecedente sustentando como firme e inflexível para a ocasião é como um arquiteto que procura usar uma régua reta sobre as curvas intrincadas de uma coluna canelada. O bom arquiteto, ao contrário, medirá como fazem os construtores de Lesbos, com um tira flexível de metal que “se inclina arqueada para ajustar-se à forma da rocha que é não é fixa” (1137b30-2) A boa deliberação, tal como essa regra, se acomoda ao que encontra, de maneira sensível e com respeito pela complexidade. Não assume que a forma da regra governa as aparências; permite que as aparências governem a si mesmas e sejam normativas para a correção da regra. (NUSSBAUM, 2009, p. 263).

Portanto, a metáfora revela uma equidade que é em si uma regra, mas uma regra cuja forma é capaz de moldar-se às nuances próprias da matéria.

6.4.2 A retificação do justo legal

Aristóteles define equidade⁷⁰ como sendo a retificação do justo legal. A lei, não por um erro da parte do legislador, mas pela sua própria generalidade, pode criar, se aplicada de modo inflexível, à multiplicidade dos casos singulares específicos, o efeito oposto para o qual foi originalmente estabelecida. Ou seja, sendo “infinita a matéria sobre a qual se deve legislar, e sendo necessário, apesar de tudo, estabelecer leis, é forçoso falar em geral” (Ret. I, 13, 1374a30). A equidade será o mecanismo que coloca nas mãos do árbitro discricionariedade suficiente para aplicar a norma de modo a não causar uma injustiça por meio do próprio justo legal.

A necessidade da aplicação da eqüidade decorre do fato de que as leis dizem genericamente e para todos, sem diferenciar todas as nuances que possam existir na esfera dos fenômenos, de modo que surgem casos para os quais, se aplicada a lei (nómos) em sua generalidade (kathólou), estar-se-á a causar uma injustiça por meio do próprio justo legal. Exatamente para superar os problemas decorrentes da impossibilidade de haver uma legislação minimamente detalhista e futurista é que existe o équo. [...]

Se a lei é, neste ponto e para estes fins, falha, isto não se deve nem ao conteúdo da lei em si, nem ao legislador; não se trata de um erro legislativo, mas, sim, de um problema oriundo da própria peculiar conformação das coisas são praticamente. Cada caso é um caso e demanda uma atenção especial e específica, absolutamente focalizada sobre os seus traços e as suas características, de modo que nenhuma legislação poder-se-ia aplicar a esta dimensão dos fatos. (BITTAR, 2005, p.164 - 165).

A equidade aristotélica é, portanto, “a correção dos rigores da lei” (BITTAR, 2002, p. 116):

[...] no tocante aos erros legislativos e demais hipóteses de produção de injustiça decorrente da generalidade no preceito legal aplicado à realidade fática, Aristóteles aponta a utilização do recurso da *epiíkeia*, ou seja, da equidade, forma de modelagem dos princípios legais para serem aplicados a sujeitos, concretos, frente à problemática fenomênica a ser resolvida pelo juiz (*dikastés*). (BITTAR, 2003, p. 1056-1057)

⁷⁰ No original: ἐπιείκεια (epiíkeia)

Aristóteles percebe, como o perceberia Hans Kelsen dois milênios depois,⁷¹ que na passagem de uma norma mais geral – a lei, por exemplo – para uma norma mais concreta – como a sentença judicial –, sempre restará uma margem de escolha que caberá à prudência⁷² do intérprete-aplicador preencher.

Na *Ética a Nicômaco* Aristóteles problematiza a relação entre a norma e o caso concreto explicando que “A origem da dificuldade é que a equidade, embora justa, não é *justiça legal*, porém a retificação desta. A razão para isso é que a lei é sempre geral; entretanto, há casos que não são abrangidos pelo texto geral da lei” (EN, V, 1137b12). Nesse sentido a equidade seria a virtude destinada a solucionar os casos em que a lei não alcança a concretização da justiça.

Aristóteles é o primeiro doutrinador das ciências jurídicas. Ele diz, muito antes de Larenz: “Cada regulamento legal ou do direito está para o caso isolado na mesma relação que o geral está para o indivíduo.” (1135a)

O que aqui é descoberto e expressado com autoridade lógica não é menos que o princípio fundamental da subsunção jurídica: a imputação do fato à lei escrita (“ao conceito legal do direito”, 1135a).

Aristóteles nos fornece aqui, muito antes de Esser e Wiacker, uma teoria das cláusulas gerais, sejam elas inseridas de fora na lei, como o Princípio da Relação (uso de medidas adequadas em relação ao desejado fim) no Art. 12 GG (Constituição Alemã), ou estejam elas já consolidadas na lei como o Princípio da boa-fé” no § 242 BGB (pois sua positivação é supérflua, o conteúdo normativo de tal parágrafo é tão pequeno o quão grande é seu caráter de advertência). O princípio geral válido da equidade. [...]

Se tivéssemos percebido em tempo esta válida opinião de Aristóteles, então não teria surgido de forma alguma, nos nossos anos 60, a ilusão de que toda aplicação da lei pode ser formalizada e com isso computadorizada; pois o computador pode até realizar algo nas futuras “gerações inteligentes” ou muito inteligentes, mas nunca *epieikeia!* Um pensador lógico é só então lógico quando conhece e reconhece os limites da lógica. (ADOMEIT, 2000, p.138 - 140)

A lição de Tércio Sampaio Ferraz Jr. evidencia a equidade enquanto princípio que estabelece razoável elo entre a norma e à especificidade da situação:

⁷¹ Veja-se a esse respeito, o capítulo VIII da *Teoria pura do direito* kelseniana.

⁷² E é neste ponto que os neoaristotélicos divergem de Kelsen, uma vez que, para este, não é necessariamente a prudência mas juízos políticos de conveniência – fundados no poder e não na razão – que orientarão a escolha do julgador. Para uma análise mais aprofundada e crítica desse ponto, veja-se: Ferraz Júnior, 1994, p. 260-346 (Capítulos 5 e 6).

Por último, no conjunto da razão jurídica, costuma-se mencionar a equidade. Aristóteles é responsável por sua definição como a justiça do caso concreto. A solução de litígios por equidade é a que se obtém pela consideração harmônica das circunstâncias concretas, do que pode resultar um ajuste da norma à especificidade da situação a fim de que a solução seja justa. Pois, como diziam os romanos, *summum jus summa injuria*⁷³, Não se trata de um princípio que se oponha à justiça, mas que a completa, a torna plena.

Da mesma forma que os princípios gerais, a equidade tem no sistema dinâmico função metalingüística. Ela responde pela estrutura de concretização do direito. Não é fonte, pois, no mesmo sentido das demais. (FERRAZ JUNIOR, 2011, p. 213).

Ferraz Junior em seu capítulo sobre a Dogmática Hermenêutica destaca ao menos quatro desdobramentos possíveis na integração por equidade. São eles: expandir uma obrigação, limitar o exercício de direitos, criar regras para situações que se alteram ou que não foram previstas, vejamos:

[...] Fala-se aqui no sentimento do justo concreto, em harmonia com as circunstâncias e adequado ao caso. O juízo por equidade, na falta de norma positiva, é o recurso a uma espécie de intuição, no concreto, das exigências da justiça enquanto igualdade proporcional. O intérprete deve, porém, sempre buscar uma racionalização dessa intuição, mediante uma análise das considerações práticas dos efeitos presumíveis das soluções encontradas, o que exige juízos empíricos e de valor, os quais aparecem fundidos na expressão *juízo por equidade*. **A equidade pode integrar o direito de diferentes modos.** Por exemplo, por seu intermédio, podemos **expandir uma obrigação**, criando deveres adicionais para além dos que constam de um contrato ou decorrem expressamente de lei; podemos ainda **limitar o exercício de direitos**, para prevenir abusos; podemos também criar **regras para situações que se alteram**, desde seu regulamento, ou que nele **não foram previstas**. Em todo caso, o juízo equitativo, de um lado, apesar das considerações dos efeitos presumíveis, é sempre um juízo jungido ao particular, sem preocupações generalizantes. Não gera, assim, uma compulsão para que outros casos, semelhantes, sejam interpretados e decididos do mesmo modo. Por isso, não é, propriamente, fonte do direito, mas meio de integração. De outro lado, porém, pela consideração dos efeitos presumíveis, também não aparece como arbitrário, mas sim representando o sentido que seja jurídico no contexto social em que se aplica. (FERRAZ JUNIOR, 2011, p. 281, negrito nosso).

Interessante notar que Ferraz Junior aponta que essa proximidade do juízo ao particular não é uma arbitrariedade, mas uma representação jurídica no contexto em que determinada norma incide.

⁷³ Brocardo de Cícero, que quer dizer: Supremo direito, suprema injustiça. (De Officiis, I, 10, 33).

Enquanto a justiça é de ordem geral e não se preocupa senão com princípios, a eqüidade, contrariamente, perquire as circunstâncias peculiares ao caso e submete a regra abstrata às razões derivadas da espécie.

Em certos casos, impõe-se abandonar a letra da lei para acompanhar os ditames da razão e da justiça. Nisso se cifra a eqüidade, que tempera e abranda o rigor legal. Não foi à-toa que se referiu Cícero, baseado em Terêncio, ao brocardo *summum jus summa injuria*, que dá ênfase à idéia de que o rigor da aplicação inflexível da lei pode, muitas vezes, quando não abrandado pela eqüidade, acarretar dureza demasiada ou mesmo extrema injustiça. (PAUPÉRIO, 2003, p.68)

Cabe agora examinarmos a equidade como recurso dado por Aristóteles para os casos não abarcados pela legislação.

6.5 Equidade e lacuna.

A compreensão do sentido stricto de equidade, ou seja, enquanto correção do justo legal tem por pressuposto a generalidade da norma. Não obstante tal generalidade, existem casos que não são abrangidos pela lei. Surge assim a dificuldade cuja equidade mais uma vez é a solução dada pelo Estagirita. De acordo com ele:

A razão para isso é que a lei é sempre geral; entretanto, há casos que não são abrangidos pelo texto geral da lei [ou por esta ou aquela regra legal geral]. Em matérias, portanto, nas quais embora seja necessário discursar em termos gerais, não é possível fazê-lo corretamente, a lei toma em consideração a maioria dos casos, embora não esteja insciente do erro que tal coisa acarreta. (EN, V, 10, 1137b12)⁷⁴.

Não obstante o legislador ter a generalidade como instrumento de ampliação de incidência da norma, esta não é geral suficientemente para abarcar em completude as indetermináveis possibilidades próprias ao âmbito particular.

⁷⁴ Conforme já citado.

Sobre lacunas, adverte Kelsen:

Como, porém, o Direito vigente é sempre aplicável, pois não há “lacunas” neste sentido, esta fórmula, quando se penetre o seu caráter fictício, não opera a pretendida limitação do poder atribuído ao tribunal, mas a auto-anulação da mesma. Se, porém, o tribunal também aceita a idéia de que há lacunas no Direito, então esta ficção teoreticamente inaceitável realiza o efeito pretendido. Com efeito, o juiz - e especialmente o juiz de carreira que está sob o controle de um tribunal superior -, que não se sente facilmente inclinado a tomar sobre si a responsabilidade de uma criação do Direito *ex novo*, só muito excepcionalmente aceitará a existência de uma lacuna no Direito e, por isso, só raramente fará uso do poder, que lhe é conferido, de assumir o lugar do legislador. (KELSEN, 1999, p. 185).

Aristóteles esclarece que as lacunas podem existir pela vontade do legislador, ou, contra a vontade deste.

O problema legislativo que com maior freqüência ocorre é causado pela abstração e universalidade do preceito legal. De fato, a lei escrita é um imperativo que se formula impessoalmente abarcando sob sua tutela a pluralidade de cidadãos aos quais se dirige e a multiplicidade de casos que surgem na vida concreta da pólis. Lacunas aparecem em todo sistema legislativo escrito, e estas podem existir por vontade do legislador de que existam, ou mesmo contra a vontade deste. Assim, contra a sua vontade existirão “quando o fato lhe passa despercebido”, e por vontade do legislador “quando, não podendo precisar tudo, eles têm de estatuir princípios gerais que não são aplicáveis sempre, mas só as mais das vezes (Ret. I, 1375b).

Assim, quando a lacuna existe pela vontade do legislador, é porque o mesmo percebendo que não pode precisar toda matéria, ele estabelece um princípio geral que não pode sempre ser aplicado à matéria. Por outro lado, quando a lacuna existe contra a vontade do legislador, é porque o fato passou-lhe despercebido.

Neste sentido a equidade possibilita ao juiz julgar, ainda que não conheça no direito norma objetivamente correspondente, de acordo com Machado Paupério: [...] ao juiz caberia, em tais circunstâncias, reconhecer, por equidade, a **exceção à norma legal**, já que, se tivesse sido dado ao legislador prever a tal hipótese, ele

mesmo teria admitido que, em tais condições, devessem ser abertos os portões⁷⁵. (2003, p. 69).

De acordo com Aristóteles:

Essa é a razão porque, quando ocorrem disputas, os indivíduos recorrem a um juiz. Dirigir-se a um juiz é dirigir-se à justiça, pois o juiz ideal é, por assim dizer, a justiça personificada. E também os homens necessitam de um juiz para que este seja um elemento mediano, pelo que, efetivamente, em alguns lugares, ele é chamado de mediador, pois pensam que se ele atinge a mediania, atinge o que é justo. Assim, o justo é uma espécie de mediania na medida em que o juiz é um meio (intermediário) entre os litigantes. (EN, V, 4, 1132a20).

É importante destacar a observação feita por Maria Helena Diniz em sua obra *Lacunas no Direito*, ela propõe a existência de certa dificuldade no emprego da equidade:

A eqüidade é, teoricamente, uma virtude de que deve lançar mão o aplicador, para temperar os rigores de uma fórmula demasiado genérica, fazendo com que essa não contrarie os reclamos da justiça. Considera, portanto, a eqüidade como uma virtude informada pela justiça.

Todavia, Aristóteles, na prática, preconizava a absoluta submissão do magistrado à lei, porque entendia ser perigoso decidir por eqüidade no ambiente de corrupção que reinava nos Estados-cidades helênicos e nos tribunais corroídos até à medula pelas paixões políticas e pelas facções. Recomenda, o mestre Estagira, o juízo arbitral para decisões de eqüidade (DINIZ, 2002, p. 242-243).

Essa última observação, a que se refere à abstenção do emprego de juízos por equidade, aparece na *Retórica*, ao que não poderíamos deixar de fazer referência: “[...] preferimos uma arbitragem a um litígio, já que o árbitro leva em conta a equidade, ao passo que o juiz leva em conta a lei. A arbitragem foi criada com o propósito expresso de garantir espaço total para a equidade.” (Ret. I, 13, 1374b20).

⁷⁵ Paupério está se referindo ao exemplo de Santo Tomás, sobre um vilarejo onde uma regra determinasse que os portões permanecessem fechados durante a noite, sendo que em determinada noite parte da população fosse acossada por inimigos e recorresse aos portões para se protegerem, a questão é: deveria os guardas desobedecer a regra abrindo os portões com o escopo de proteger os habitantes?

Na análise das condições que permitem a aplicação da epiqueia (III, 15 e ss, em especial 20) explicamos que uma delas devia ser “extraordinária”. De caso que a previsão normativa deve, ao seu tempo, considerar o curso ordinário das coisas. Pois, quando nos permitimos expor uma questão (ou nova condição) do procedimento: **“em regra, epiqueia é de aplicação exceção e restritiva para os juízes”**. (SHIAVO, 2013, p. 27, tradução nossa).⁷⁶

De acordo com HÖFF (2003, p. 68): “Visto as regras, de um modo geral, prejudicarem a justiça do caso individual, poderíamos querer abrir mão delas e confiar integralmente na faculdade de juízo de pessoas. Mas leis são melhores, à medida que, diferentemente de pessoas, são de todo isentas de paixões.”

Não aparece, em qualquer outra parte do texto, referência ao não emprego da equidade. O Filósofo por certo não é da posição de que os juízos devem ser concretizados pela abstenção legal. Muito pelo contrário, o que vemos é que o justo de modo geral é o justo legal, afinal como já esclarecido, a lei promulgada da forma correta representa o bem da comunidade. A questão é que, como critério do justo, a equidade permanece como condição necessária para acomodação do direito e concretização da justiça, uma vez que o bem geral não pretende causar prejuízos aos particulares. Destarte, é certo que a pretensão aristotélica é que a equidade seja parâmetro de formulação do “decreto especial” ao caso concreto, para que este ao aplicar a lei, ou na ausência desta, não se afaste do real fim a que se propõem os legisladores.

Portanto, podemos dizer que a problemática acerca da natureza essencial do equitativo é dupla. Se de um lado o justo legal em sua generalidade pode causar injustiça pela aplicação insensível da norma ao caso concreto, de outro, a generalidade não é suficiente para compreender, ainda que em sua insensibilidade para com o particular, uma totalidade normativa isenta de lacunas.

⁷⁶ En el análisis de las condiciones que permiten la aplicación de la epiqueya (ut supra III, 15 y ss, en especial 20) explicamos que una de aquellas debía ser lo “extraordinario.” del caso, frente a lo cual, la previsión normativa debió, a su tiempo, considerar el curso ordinario de las cosas. Pues ahora, nos permitimos exponer una cuestión (o nueva condición) de procedimiento: **“la regla de la epiqueya es de aplicación excepcional y restrictiva para los jueces.”** (SHIAVO, 2013, p. 27, tradução nossa)

6.6 O homem equitativo

Por certo, o equânime é também um homem de prudência, pois procura, dentro daquilo que lhe é permitido escolher, o melhor possível. Shiner ao referir à metáfora da régua plúmbea define o artífice de Lesbos: “Nenhum artesão é perfeito, mas isso é, em parte, porque os materiais contêm imperfeições. Alguns artesãos são o melhor que podem ser - ou seja, o melhor.” (SHINER, 1994, p. 1257, tradução nossa⁷⁷).

Aristóteles dá a definição do homem equitativo:

[...] ele é alguém que por escolha e hábito faz o que é equitativo, e que não é inflexível quanto aos seus direitos, se contentando em receber uma porção menor mesmo que tenha a lei ao seu lado. É a disposição correspondente é a equidade, a qual é um tipo especial de justiça e, de modo algum, uma qualidade diferente. (EN, V, 10, 1138a).

Analisemos este conceito.

“Ele é alguém que por escolha e hábito faz o que é equitativo”.

Escolha, segundo o Estagirita é “um desejo deliberado de coisas em nosso poder” (EN, III, 3, 1113a10). Em *Da Alma*, esclarece que o desejo é a fonte do movimento⁷⁸. “O desejo [...] é capaz de gerar movimento independentemente do cálculo ou raciocínio, porque o apetite é uma forma de desejo. É de se notar, entretanto, que enquanto o intelecto é sempre correto, o desejo e a imaginação podem ser tanto corretos quanto incorretos” (DA, III, 10, 433a20). Sobre a deliberação esclarece que: “A deliberação, portanto, é empregada em matérias que, embora sujeitas a regras que geralmente são para o bem, são incertas quanto aos seus resultados ou conseqüências, ou nas quais resultados ou conseqüências são indeterminados. [...] Além disso, não deliberamos acerca de fins, mas acerca de meios.” (EN, III, 3, 1112b10). Ainda sobre a deliberação Aristóteles deixa uma importante observação. É a de que só podemos deliberar acerca daquilo que está

⁷⁷ No craftsman is perfect, but that is in part because the materials contain imperfections. Some craftsmen are the best they can be-that is to say, the best.

⁷⁸ Assunto tratado no item 2.2 O Movimento: da potência para o ato.

em nosso poder: “tem que ser um bem passível de vir a ser pela ação; e apenas o que pode ser diferente de como é pode de tal modo vir a ser”. (DA, III, 10, 433a30).

Acerca do hábito, esclarece Pierre Pelegrin: A virtude ética é, com efeito, um “estado” do sujeito, que é de certo modo a cristalização de bons hábitos, que se implantam tanto melhor no indivíduo quanto mais cedo ele os adquire na vida. (2010, p.28).

Sobre o equitativo, Aristóteles apresenta o conceito quando trata do justo e injusto⁷⁹. De acordo com esta concepção, pode-se ser justo ou injusto de duas formas, a primeira com relação a observância ou transgressão da lei, e a segunda, relacionada ao critério de igualdade. Esta última, com relação à igualdade Aristóteles nomina “justo equitativo”.

Pode-se ferir o equitativo por excesso ou deficiência. Por excesso, quando retém maior parcela do bem desejável e por deficiência quando toma para si menor parcela daquilo que não é desejável.⁸⁰ Assim como na relação entre perda e ganho, obtenho ganho quando adquirei mais “bem” e menos “mal”, e obtenho perda quando adquirei menos “bem” e mais “mal”. (EN, V, 4, 1132a5-15).

“e que não é inflexível quanto aos seus direitos, se contentando em receber uma porção menor mesmo que tenha a lei ao seu lado.”

Este aspecto do homem equitativo parece fazer referência ao sentido lato de equidade, onde “ser equitativo é mostrar indulgência” (Ret. I, 13, 1374b10). O equânime é justo e ainda melhor, porque até em receber o que lhe é devido apresenta moderação. Não ser inflexível quanto aos seus direitos demonstra que o equânime está fundido com seu princípio de justiça, a equidade. Pois é ele mesmo a “justiça personificada”⁸¹. É a virtude, paradigmaticamente, do juiz e dos outros por extensão (SHINER, 1994, p. 1251-1252, tradução nossa).⁸²

⁷⁹ EN, V, 2, 1130b10.

⁸⁰ Aristóteles define a deficiência como a parcela menor recebida pela vítima. Parece-nos que deixou de desenvolver o conceito nessas linhas. Mas podemos visualizar esse desdobramento pouco mais adiante quando trata do ganho e da perda. Vide: (EN, V, 4, 1132a5-15).

⁸¹ EN, V, 4, 1132a20.

⁸² It is a virtue paradigmatically of the judge and of others by extension. (SHINER, 1994, p. 1251-1252)

“É a disposição correspondente a equidade, a qual é um tipo especial de justiça e, de modo algum, uma qualidade diferente.”

Nesta última sentença, ele enquanto justo, age pela equidade, seja por não ser inflexível com o direito ao aplicá-lo a si ou a outrem, ou, seja pela capacidade de conhecer o princípio da justiça onde não foi convencionalizada regra alguma. “É a marca de um homem educado, Aristóteles no diz em uma famosa passagem, olhar com precisão para cada classe de coisas apenas como o permite a natureza do assunto” (SHINER, 1994, p. 1257, tradução nossa).

6.7 Equidade e Prudência

Entendendo que o uso da equidade busca uma interpretação razoável (*interpretarla razonablemente*) da lei, Recasens Siches (2008), nos ensina: a equidade é a expressão do justo natural em relação ao caso concreto. Em outras palavras, a equidade é o justo, mas não o justo legal tal como se desprende das palavras da lei, mas autenticamente sobre o caso particular. (SICHES, 2008, p. 656, tradução nossa).⁸³ Portanto, “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 submetidas ao critério apreciador daquele que se incumbe de definição da medida” (LOPES, 1993, p. 46).

Tomás de Aquino (1225-1274) em sua *Suma Teológica* procura a compreensão do que seja a equidade, observando a inexistência de termo correlato na língua latina da palavra grega *ἐπιείκεια* (*epieíkeia*)⁸⁴, acaba por deixar explícita a popularidade dessa virtude entre os medievais:

Os atos humanos – sobre os quais incidem as leis – são singulares e contingentes, e, portanto podem se dar com uma infinita variedade de modos.

Daí que não seja possível estabelecer uma lei que não falhe em algum caso concreto.[...]

⁸⁴ *Et ad hoc ordinatur epicheia, quae apud nos dicitur aequitas*. E isso é a epiqueia, que entre nós diz-se aequitas. (tradução nossa).

Nesses casos e em casos semelhantes, é mau seguir o que está estabelecido pela lei; e, pelo contrário, é bom passar por cima da letra da lei e seguir o que pede pelo espírito de justiça e utilidade comum. E é isso que faz a epiquéia, que entre nós se chama equidade. Fica assim evidente que a epiquéia é virtude. (Sum. II-II, 120,1).

Nesse sentido, a prudência e a equidade apontam para questões relativas à deliberação, mais especificamente sobre como agir de acordo com o bem. Ambas parecem obrar no espaço existente entre o particular e o universal. Destarte, é preciso perceber que:

[...] a existência insuperável de um **obstáculo ontológico entre a regra e sua aplicação, entre o universal e o particular**. Taylor chama esse obstáculo ontológico de “**hiato fonético**” (*phronetic gap*), em referência direta à sua matriz aristotélica. Aristóteles, como Aubenque (2003, p. 75) observa, não tem a expectativa platônica de poder deduzir o particular do universal. Aristóteles não culpa a ignorância dos homens por essa incapacidade. Não se trata, para Aristóteles, de uma fraqueza psicológica, algo que, portanto, pudesse ser superado pelo Rei-Filósofo de Platão ou pelo Juiz Hércules de Dworkin. **A impossibilidade de deduzir o particular do universal decorre da própria realidade** e, nesse sentido, não pode ser superada por uma ciência. A aplicação das regras é, antes de tudo, uma questão de prudência (*phronesis*). (OLIVEIRA, 2009, p. 24, negrito nosso).

Essa limitação da ciência é objeto da exposição acerca da prudência (EN, VI, 5, 1140a30). O fato é que o conhecimento científico envolve demonstração, ou seja, diz respeito às coisas imutáveis, necessárias. Por outro lado, a prudência cuida de assuntos relacionados à conduta, admitindo assim a variação. “Para que seja objeto do conhecimento científico, uma verdade tem que ser demonstrada pelo processo dedutivo a partir de outras verdades, ao passo que a arte e a prudência (sabedoria prática) se referem somente a coisas mutáveis”. (EN, VI, 6, 1141a1).

O caráter prático, isto é, concernente à ação, próprio da *phrónesis* exige, portanto, que ela possua o conhecimento dos casos individuais, pois a ação se produz sempre em situações individuais: por isso a *phrónesis* requer certa experiência, que é justamente o conhecimento dos particulares. A *phrónesis*, contudo, inclui, em alguma medida, também o conhecimento do universal, no sentido de que deve saber aplicar ao caso individual uma característica geral, como mostra o exemplo dado por Aristóteles. Não basta para produzir saúde (ação), saber que as carnes leves são saudáveis (característica universal), caso não se saiba

que a carne de galinha é leve (caso individual ou particular) e, portanto, que a carne de galinha é saudável (aplicação do universal ao particular).

Martha C. Nussbaum explica que Aristóteles aponta três traços da matéria prática que demonstram porque as escolhas práticas não podem, mesmo em princípio, ser adequadas e completamente assimiladas em um sistema de regras universais. São esses traços: a mutabilidade, a indeterminação e a particularidade. (NUSSABAUM, 2009, p. 263).

Émile Boutroux, sustenta que pelo princípio da irreducibilidade, essa especulação abstrata – a do conhecimento científico – “será impotente para nos fazer conhecer a natureza; aí será necessária a experiência. E na ordem moral, as leis serão insuficientes para fazer reinar a justiça; será preciso acrescentar-lhes o magistrado, encarregado de aplicar judiciosamente as regras gerais à diversidade dos casos individuais”. (2006, p. 127).

No mesmo sentido, Pierre Aubenque direciona a relação entre a prudência e a equidade, sintetizando os principais tópicos de nossa exposição. Tal síntese tem por base o julgamento ético próprio à *Ética a Nicômaco* onde o prudente não terá mais por analogia o saber do geômetra, mas o engenho do carpinteiro.

[...] Enquanto Platão não parece ter posto em dúvida que um saber suficientemente transcendente poderia abranger a totalidade dos casos particulares, Aristóteles nunca espera poder deduzir o particular do universal: “a falta, nos diz ele, não está na lei nem no legislador, mas na natureza da coisa, ἐμ τῇ φύσει τὸν πρῶματος”. Onde Platão via uma fraqueza psicológica devido a ignorância dos homens, Aristóteles reconhece, como faz habitualmente, um obstáculo ontológico, um hiato que afeta a própria realidade e que nenhuma ciência poderá superar. [...] se a indeterminação é ontológica, a lei só pode depender de uma regra, ela própria, indeterminada, τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀοριστῶν, tal como a régua de chumbo de lesbos, cuja a inexatidão permite adaptar-se adequadamente aos contornos da pedra. [...] Para Aristóteles, ao contrário de uma justiça abstrata, científica, via sua sorte ligada a da lei: é, pois, a justiça mesma que necessita ser corrigida pela virtude da **equidade**. [...] **Percebe-se o paralelismo dessa problemática com a da prudência, ou antes, o encavalamento de ambas: se a prudência é a virtude intelectual que permite a cada vez definir a norma, o equânime deverá possuir no mais alto grau a virtude da prudência para aplicá-la em seu domínio próprio [...]** (AUBENQUE, 2008, 73-76, negrito nosso).

Portanto, a prudência e equidade produzem seus efeitos no âmbito da razão prática, especificamente, no que concerne a aplicação da norma em sua generalidade e abstração ao caso concreto, que transcorre num mundo contingencial.

O equânime é, antes de qualquer coisa, um prudente, ou seja, a virtude da prudência é um pressuposto para o exercício da equidade. Isso fica evidenciado pelo próprio papel da prudência, qual seja guiar e orientar as escolhas para a concretização das demais virtudes. Ademais, ambos possuem, como faculdade central, a disposição para o bem escolher, de forma acomodar o bem absoluto⁸⁵ ao melhor possível⁸⁶.

⁸⁵ Aspecto formal da regra enquanto forma e universalidade.

⁸⁶ Aspecto material da ação enquanto matéria e singularidade.

7 CONCLUSÃO

Foi objeto do presente trabalho uma análise das formulações aristotélicas acerca do conceito de prudência e equidade, análise essa que deveria sustentar-se sob a égide de uma inter-relação entre tais conceitos.

Para alcançar tal objetivo propomos, no capítulo 2, que a contingência é algo que se encontra em comum na atividade de ambos os conceitos, como condição necessária à compreensão dos mesmos. Por isso, o que a pouco chamamos de hiato fronético, não é outra coisa senão a distância entre o “particular” e o “universal”, entre a “potência” e o “ato”, e entre o “melhor que posso fazer” e o “bem absoluto”.

No capítulo 3, intitulado *Ética das Virtudes*, procuramos clarear o liame entre as virtudes e a necessidade de ação, característica inerente ao mundo contingencial. Nele introduzimos no que é pertinente à nossa proposta, a teoria geral das virtudes em Aristóteles, estabelecendo sua relação com as partes da alma e diferenciado em morais e intelectuais. Neste sentido, a relação entre prudência e equidade parece distanciar-se devido a prudência estar situada na faculdade científica da alma, enquanto a equidade está inserida na faculdade calculadora. Tal problema é solucionado pelo próprio Aristóteles, afinal, a prudência como ordenadora das ações virtuosas é o ponto de contato entre aquilo que está e aquilo que não está ao alcance do homem, ou seja, ela age como princípio informativo entre a faculdade calculadora e a faculdade científica da parte racional da alma. Por fim, foi feita uma exposição acerca da mediania como parâmetro da razão prática, seguida de uma exposição sobre as ações voluntárias e involuntárias.

A partir do capítulo 4, procuramos analisar a proposta aristotélica do que seja a prudência. Assim, concluímos ser a prudência uma virtude intelectual, situada na parte racional da alma, mais precisamente na parte que forma opiniões, por ser seu objeto a especulação das coisas que admite variações e, portanto, são trabalhadas pela faculdade calculadora. Nesse sentido, é a qualidade racional de consecução da verdade, capaz de bem deliberar em geral.

No capítulo 5, a justiça foi delineada como sendo uma virtude. Tal virtude é dita a mais perfeita, pois, segundo o Estagirita, nela se encontra somada todas as virtudes. O que ele quer dizer com isso é que o fato de não se observar qualquer uma das virtudes é um ato de injustiça. Neste sentido vimos a produção legislativa como uma ramificação da prudência, nomeada por Aristóteles como ciência legislativa por desempenhar um duplo papel controlador e diretivo – no sentido de educar para a virtude. A outra ramificação é a ciência política que diz respeito à deliberação, a qual divide em processo deliberativo e processo judiciário. Após visualizarmos os conceitos próprios à teoria da justiça de Aristóteles, concluímos ser ela uma virtude moral, sendo ela mesma uma mediania, que faz realizar, agir e desejar o que é o justo. A justiça, de modo geral, ganha três sentidos, quais sejam: legal, igual e equitativo.

Por fim, no capítulo 6, procuramos analisar o conceito de equidade. Inicialmente apresentamos seu conceito lato e stricto. Em seguida procuramos compreender a ambiguidade apresentada por Aristóteles acerca do tema. Apresentamos a justiça enquanto equidade, compreendendo não ser a equidade diferente da justiça, mas, apenas melhor que uma de suas espécies. Procuramos compreender a justiça enquanto estabelecimento da igualdade. A natureza essencial da equidade foi estudada enquanto retificação do justo legal. De acordo com isso, está para nós a metáfora da régua de chumbo, que encontra a medida justa em sua flexibilidade, uma vez que em rigidez não poderia conhecer as múltiplas e possíveis formas na qual flutua a contingência material. Uma última análise abordou a relação entre a prudência e a equidade, concluindo por uma relação de gênero e espécie uma vez que a equidade é uma qualidade do prudente e que possuem como principal ponto em comum a contingência enquanto condição para ação.

É na pergunta que fizemos na introdução que concluímos estar a chave para a compreensão dos conceitos formulados. Qual a relação entre a prudência e a equidade aristotélica? A resposta dada pelos comentadores no capítulo 6, em especial Pierre Aubenque, aponta para nós uma relação que comporta em sua estrutura conceitual uma interdependência. Nesse sentido, não podemos compreender o conceito de equidade sem compreender o conceito de prudência.

Essa relação pode ser travada porque ambas lidam com situações em comum. Elas estão para o homem como solução naquilo em que a Providência falha. Suas funções trabalham para indicar a melhor decisão quando se tem que escolher entre dois males. Elas procuram sanar a distância entre os princípios gerais e a realidade em particular. Elas são as articulações que permitem ao homem fazer a escolha pelo melhor possível, uma vez que na frágil condição parece tão distante do bem absoluto quanto o homem de Deus.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADOUMEIT, Klaus. **Filosofia do direito e do estado**: filósofos da antiguidade. VI. 1. Sergio Antonio Fabris Editor: Porto Alegre, 2000.

AQUINAS, Thomas. **Commentary on the Nicomachean Ethics**. Chicago: Regnery, 1964, 700 p.

AQUINO, Tomás de. **Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles**. 3ª Ed.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: a fé, a esperança, a caridade, a prudência: volume 5: seção 2: parte 2: questões 1-56. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 682p. ISBN 8515029774

ARISTÓTELES. **A política**. 2ª edição. Tradução Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2009.

ARISTÓTELES. **Da interpretação**. In **Órganon**. 2ª edição. Tradução Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2010.

ARISTÓTELES. **Física**. Tradução e notas: Guillermo R. de Enchadía. Madri: Editorial Gredos S.A., 1995.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2ª edição. Tradução Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 2ª edição. Tradução Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007.

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

AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles**. São Paulo: Paulos, 2012.

BARROS, Manuel Correia de. **Lições de filosofia tomista**. Pôrto: Livraria Filgueirinhas, 1945.

BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BITTAR, Eduardo C. B. **A justiça em Aristóteles**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de filosofia do direito**. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2005.

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

BOUTROUX, Émile. **Aristóteles**. Tradução, Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Record, 2000.

CARNELUTTI, Francesco. **A arte do direito: seis meditações sobre o Direito**. Tradução Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Bookseller, 2001.

DINIZ, Maria Helena. **As lacunas no direito: adaptada ao novo código civil**. São Paulo: Saraiva, 2002.

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

GRAMSTRUP, Erik Frederico . **O princípio da igualdade**. Videtur (USP), São Paulo, v. 17, p. 21-32, 2002. Disponível em:
<<http://www.hottopos.com/videtur17/erik.htm>>. Acessado em: 31 Jan 2013.

HERMANN, Nadja. **Phronesis: a especificidade da compreensão moral**. *In*: Educação. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 2 (62), p. 365-376, maio/ago. 2007. Disponível em:
<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/fo/ojs/index.php/faced/article/viewFile/563/393>> Acessado em: 31 Jan 2013.

HERVADA, Javier. **Lições propedêuticas de filosofia do direito**. Tradução Elza Maria Gasparotto; revisão técnica Gilberto Callado de Oliveira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

HÖFF, Otfried. **O que é justiça?**. Tradução Peter Naumann. Coleção filosofia – 155. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

JAEGER, Werner. **Aristoteles**: bases para la historia de su desarrollo intelectual. Pánuco: Fondo de Cultura Economica, 1963.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução Artur M. Parreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, Hans. **O problema da justiça**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KRAUT, Richard. **Aristóteles**: a ética a Nicômaco. Tradução: Alfredo Stork. Porto Alegre: Artmed, 2009.

LACERDA, Bruno Amaro. **O raciocínio jurídico**: uma visão aristotélica. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.

LAUAND, Jean . **A Prudência**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Tradução/Livro, prefácio). Autor traduzido: Tomás de Aquino; Título da obra original: De Prudentia; São Paulo: Martins Fontes, 2005, 118 p.

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

LOPES, Mônica Sette. **Ética judicial e codificação entre relevância e contingência**. In Rev. Jur., Brasília, v. 8, n. 83, p.51-83, fev./mar., 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/revistajuridica/index.htm> Acesso em 10 Dez 2012.

MACINTYRE, Alasdair C. **Historia de la ética**. Barcelona: Ediciones Paidos, 1991.

MACINTYRE, Alasdair C. **Depois da virtude**. São Paulo: EDUSC, 2001.

MARINTAIN, Jacques. **Elementos de filosofia 1**. 18ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

MARINTAIN, Jacques. **Introdução Geral à Filosofia**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

MONTORO, André Franco. **Introdução à ciência do direito**. 28ª ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009.

MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofia**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade**: fortuna e ética na tragédia grega. Tradução: Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

OLIVEIRA, Júlio A. de. In: GOMES, Alexandre Travessoni. **Dicionário de teoria e filosofia do direito**. São Paulo: LTr, 2011.

OLIVEIRA, Júlio A. de. **Sistema de regras?** uma crítica à concepção positivista do direito como sistema de regras. Revista de informação legislativa. Brasília a. 46 n. 181 jan./mar. 2009. Disponível em: <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/194891>> . Acessado em: 01 Fev 2013.

ORIOLO, Edson. **A teoria do movimento em Aristóteles**. In Lumen Veritatis - N. 8 - Julho/Setembro 2009. <<http://www.arautos.org/artigo/10943/A-teoria-do-movimento-em-Aristoteles.html>> acessado em: 10 jan 2012.

PELLEGRIN, Pierre. Vocabulário de Aristóteles. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

PERELMAN, Chaïm. **Lógica jurídica**: nova retórica. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PINTO, Gilberto de Andrade. GONÇALVES, André Luis. GONÇALVEZ, Virgílio Diniz Carvalho. **O problema da tradução do termo fairness na obra de John Rawls**. In Iniciação Científica: destaques 2008. Wolney Lobato, Cláudia de Vihena Shayer Sabino, João Francisco de Abreu (Org.). Belo Horizonte: Editora Puc Minas, 2009.

PAUPÉRIO, Artur Machado. **Introdução ao Estudo do Direito**. Rio de Janeiro: Forense: 2003.

PUENTE, Fernando Rey. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REALE, Giovanni. **Introducción a Aristóteles**. Barcelona: Editorial Herder, 1985.

REALE, Giovanni. **Aristóteles**: metafísica. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

RECASÉNS SICHES, Luis. **Nueva filosofía de la interpretación del derecho**. Porrúa, México, 1973.

RECASÉNS SICHES, Luis. **Filosofía del derecho**. México: Editorial Porrúa, 2008.

RECASÉNS SICHES, Luis. **Nueva filosofía de la interpretación del derecho**. Porrúa, México, 1973.

ROSS, W. D. **Aristóteles**. Edit. Charcas. Buenos Aires, 1957.

RUSSELL, Bertrande. **História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittigenstein**. Tradução, Laura Alves e Aurélio Rabello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SCHIAVO, Carlos Alberto. **Doctrina aristotélica de la επιεικεια (equidad)**. Disponível em: < <http://new.pensamientopenal.com.ar/15052008/filosofia01.pdf>>. Acessado em: 20 Fev 2013.

STIRN, François. **Compreender Aristóteles**. Tradução, Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia II: ética e cultura**. 3ª Ed. Belo Horizonte: Edições Loyola, 2000.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Texto estabelecido, revisto e apresentado por Stéphane Rials, notas revistas por Eric Desmons, tradução de Claudia Berliner, revisão técnica de Gildo Sá Leitão Rios. São Paulo: Martins Fontes, 2005.