

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO  
CURSO DE PÓS GRADUAÇÃO EM DIREITO – MESTRADO  
VITOR HUGO DINIZ OLIVEIRA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO:**

**Os Conceitos da Justiça em Aristóteles: a  
construção dos conceitos de Justiça apresentado no  
quinto livro da Ética à Nicômaco.**

**Belo Horizonte  
2018**

**VITOR HUGO DINIZ OLIVEIRA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO:**

**Os Conceitos da Justiça em Aristóteles: a construção dos conceitos de Justiça apresentado no quinto livro da *Ética à Nicômaco*.**

Dissertação de mestrado a ser avaliada por banca examinadora em processo final de avaliação, requisito obrigatório para aprovação no programa de pós-graduação da UFMG. Trabalho de autoria de Vitor Hugo Diniz Oliveira sob orientação do Prof. Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado.

**Belo Horizonte**

**2018**

**Vitor Hugo Diniz Oliveira**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO:**

**Os Conceitos da Justiça em Aristóteles: a construção dos conceitos de Justiça apresentado no quinto livro da Ética à Nicômaco.**

Dissertação de mestrado a ser avaliada por banca examinadora em processo final de avaliação, requisito obrigatório para aprovação no programa de pós-graduação da UFMG. Trabalho de autoria de Vitor Hugo Diniz Oliveira sob orientação do Prof. Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado.

---

Ricardo Henrique Carvalho Salgado (Orientador)

---

Membro (a) da banca - UFMG

---

Membro (a) da banca – UFMG

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer a minha mãe, Eliane Diniz da Cruz, cuja violenta crença em mim, e sua enorme teimosia em ser a melhor mãe do mundo me inspiraram a começar, continuar e terminar este mestrado. Sem ela eu não teria nem tentado o processo seletivo, e por isso sou eternamente grato.

Agradeço meu pai, Antônio de Pádua Oliveira, por me apoiar das mais variadas maneiras e acreditar no meu sonho de lecionar. Sem ele eu não teria a maturidade de pensamento que tenho hoje.

Agradeço o meu orientador, Prof. Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado, que me guiou desde o nosso primeiro encontro no processo seletivo na direção na direção deste trabalho. Suas lições foram preciosas, suas críticas pontuais e justas, e sempre me recebeu de bom humor. Agradeço também pela oportunidade de ter um gosto do meu sonho de dar aula ao ser seu estagiário acadêmico, onde eu confirmei todas as minhas ambições.

Agradeço ao Prof. Dr. José Luiz Borges Horta por acreditar em mim, ensinar e inspirar a minha escrita e sempre me fazer pensar no que eu jamais pensaria, amadurecendo meu raciocínio. Carrego as lições que tive com ele para sempre.

Agradeço à Profa. Dra. Marcella Furtado de Magalhães Gomes por seu tempo, seu apoio, seus livros, suas conversas e sua grande sabedoria, que humildemente dividiu comigo. Sem ela, definitivamente, a pesquisa teria ficado mais pobre.

Agradeço aos meus amigos, irmãos e irmãs de alma que sempre foram pacientes e bons comigo, com os quais eu posso “descansar meu cérebro”. Em especial agradeço à Lilian Cordeiro Lima Marques por ser uma irmã para mim, mais do que eu jamais poderia pedir, e Miguel Felipe Rodrigues, que caminha comigo desde a infância, aos trancos e barrancos. Sem eles a vida simplesmente não valeria a pena.

E por fim agradeço a mim mesmo por perseguir meu sonho. Mesmo que tenha sido difícil e cansativo, eu consegui e vou continuar conseguindo.

## RESUMO

Dissertação de mestrado apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. O trabalho teve como objeto os conceitos de Justiça descritos pelo filósofo clássico Aristóteles a partir de uma construção teórica que teve como base os conceitos de Homem, Ato, Potência, Finalidade e Virtude. O autor ocupou-se primeiramente de trabalhar os conceitos-base afim de criar uma cadeia de raciocínio que pudesse levar aos conceitos de Justiça de forma coesa e completa; desta forma, os primeiros capítulos são dedicados a descrever o Homem, Ato, Potência, Finalidade e Virtude em Aristóteles. Adiante, o texto trabalhará a Justiça “maior”, ou a Justiça enquanto Virtude Completa, especificando o que é esta conceituação e o que está conexo a ela, como os sentidos de habitualidade e rotina do agir justo e as diferenças entre atos justos e injustos, e então a separação entre Justiça e Injustiça. Trabalhada a Justiça “maior” o trabalho se concentrará nas justiças “menores”, estas sendo: a Justiça Legal, Distributiva, Comutativa, e alguns aspectos que Aristóteles julga necessário trabalhar na relação entre Justiça e comércio, ou uma “Justiça Comercial”. No final da dissertação espera-se concluir que foi possível apresentar a visão aristotélica de Justiça de forma coesa, completa e clara, permitindo aos leitores uma compreensão menos sectarista e mais orgânica da imensa contribuição de Aristóteles para a formação da tradição jusfilosófica ocidental.

Palavras Chave: Aristóteles; Justiça; Conceitos; Teoria da Justiça; Direito.

## **ABSTRACT**

Dissertation presented as an requirement for the obtainment of the degree of Master by the Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. This work had as its object the concepts of Justice described by the classical philosopher Aristotle through a conceptual construction that had as its base the concepts of Man, Act, Potency, Finality and Virtue. The author occupied himself primarily on the working with the base concepts as to create a chain of reasoning that might take to the concepts of Justice on a cohesed and complete manner; therefore the first chapters are dedicated to describing the Man, Act, Potency, Finality and Virtue. Moving on, the text will work with the “greater” Justice, in other words, Justice as a Complete Virtue especificing what is this conceptualization and what is connected with it, such as habituality and routine of the just act, the difference between just and unjust acts, and finally the separation between Justice and Injustice. As this part is finished this work will focus on the “minor” justices, those being: Legal Justice, Distributive Justice, Commutative Justice, and some aspects Aristotle judges necessary to work with regarding Justice and commerce, a “Commercial Justice”. By the end of this dissertation it is hoped to conclude that it was possible to present the aristotelic vision of Justice in a cohesed, complete and clear manner, allowing the readers a less sectarian, and, therefore, more organic vision of the immense contribution of Aristotle to the formation of the western juridical-philosophical tradition.

Palavras Chave: Aristotle; Justice; Concepts; Theory of Justice; Law.

## SUMÁRIO

- 1) Introdução: 7
- 2) Conceitos-Base: Caminhando para a Justiça: 8
  - 2.1) O Humano: Natureza e Política.: 8
    - 2.1.1) As Mulheres: 13
    - 2.1.2) As Crianças: 17
    - 2.1.3) Os Escravos: 21
  - 2.2) Ato e Potência: 26
    - 2.2.1) Heráclito e Parmênides: 26
    - 2.2.2) Unificando as teorias do movimento: 28
  - 2.3) Finalidade (*telos*): 32
- 3) Virtude: Comportamento e Dever: 34
  - 3.1) Conceituação: 34
    - 3.1.1) Ato habitual: 41
    - 3.1.2) Virtude e sociedade política: 43
  - 3.2) Justiça enquanto Virtude Completa e convivência em sociedade: 46
- 4) Os Conceitos da Justiça Particular: 53
  - 4.1) A Justiça Distributiva: 58
  - 4.2) A Justiça Corretiva: 62
  - 4.3) Considerações sobre a Justiça nas relações comerciais: 66
- 5) Conclusão: 76

## 1) Introdução

A presente pesquisa tem por objetivo traçar o caminho a ser percorrido durante a pesquisa proposta. Tal pesquisa se fundamenta em uma dissertação coerente acerca de quais são os conceitos de Justiça descritos por Aristóteles no quinto livro de sua obra *Ética à Nicômaco*.

Para que o trabalho esteja em sincronia com o sistema aristotélico também serão trabalhados pontos de apoio que ajudarão a formular um caminho coeso e completo. Estes pontos de apoio serão extraídos de obras como a *Metafísica* e a *Política*, e servirão como base, sendo apresentados anteriormente ao ponto principal da pesquisa. Trabalhar-se-á com as definições de Homem, Ato, Potência, Finalidade e Virtude; estes conceitos foram escolhidos após cuidadosa pesquisa teórica, donde se chegou à conclusão de que a proposta dessa pesquisa deve vir acompanhada de um caminho conceitual. Este caminho se baseia em que para ser justo, deve haver primeiro um ser humano (que genericamente será chamado de Homem quando não se tratar de um humano do sexo masculino), e que este homem trabalha potências e caminha em direção a uma finalidade específica, dentro do ambiente político, na sua trilha para ser justo

Concluída esta etapa, o próximo passo é a percepção de que a Justiça é uma Virtude, além disso, é chamada de Virtude Completa; desta forma, é imperativo que se discorra sobre a conceituação de Virtude, para então compreender a completude desta, que leva à Justiça. No final desta etapa esperamos ter preparado o leitor para uma compreensão plena da Justiça dentro da perspectiva aristotélica.

Caminhando para o fim da dissertação, haverá, então, a apresentação dos diversos conceitos de Justiça, as chamadas “justiças menores”; serão trabalhadas a Justiça Legal, a Justiça Distributiva e a Justiça Comutativa. Ademais, o filósofo grego faz observações acerca de uma possível “Justiça Comercial”, onde ele trabalha, entre outros aspectos, a equidade nas transações comerciais. Este último ponto é delicado, no sentido de que o próprio Aristóteles não dedica um conceito de Justiça exclusivo para o comércio, mas discorre acerca da relação deste com a Justiça Corretiva e a reciprocidade, e se esta está



ou não em comunhão com a visão do filósofo acerca do tema. Desta forma, o tema será apresentado de acordo com o que Aristóteles postulou além de certos esclarecimentos nossos.

Com a chegada da conclusão espera o autor ter sido capaz de demonstrar o que a Justiça para Aristóteles de uma forma, se não completa, pelo menos orgânica, coesa e coerente, sem pecar por ignorar aspectos chave da filosofia aristotélica ou por não ignorar o que não é tão relevante, ou próximo, do tema proposto, além de ter reforçado ao leitor este marco basilar do estudo jusfilosófico ocidental.

Ademais, esperamos mostrar a presença, ou, pelo menos, rastros de uma possível presença do que foi dissertado neste trabalho, dos conceitos de Justiça dentro do campo do Direito, especialmente na Filosofia do Direito. É de conhecimento comum a importância de Aristóteles na construção filosófica ocidental, mas é importante que se façam apontamentos específicos e embasados, com o objetivo de se fazer uma investigação científica, e não um mero resumo. Se apontar os conceitos de Justiça é a finalidade deste trabalho, espera o auto realizar esta finalidade da melhor forma possível, tal como entendemos que o próprio filósofo gostaria que fosse feito.

## 2) Conceitos-Base: Caminhando para a Justiça

### 2.1) O Humano: Natureza e Política

O mundo é plural, repleto de criaturas e coisas diferentes entre si, às vezes em harmonia, em interdependência ou conflito. Rochas, plantas e animais são alguns exemplos dos habitantes do mundo; contudo, o filósofo Aristóteles dá especial importância a um animal que se difere de todos os outros: o ser humano.

O homem é uma criatura que habita entre o divino e o animal, o racional e o irracional, dono de uma alma que se divide em três partes, vegetativa, sensitiva e intelectiva.<sup>1</sup> A parte vegetativa governa a nutrição e a reprodução, a sensitiva trabalha os apetites, movimentos e sensações; estas duas são comuns entre outros animais e o homem.<sup>2</sup> A última parte da alma, a intelectiva, é o diferencial humano, e trabalha o aspecto racional deste; ela trabalha em conjunto com as outras partes, e este conjunto forma a alma humana.<sup>3</sup> Existe, portanto, um constante diálogo entre o racional e o irracional, uma espécie de tensão que torna um homem inferior a um deus, mas maior que outros animais. Desta forma, o homem associa-se e trabalha na direção de algo que acredita ser um bem.<sup>4</sup> Aristóteles coloca a situação do Homem da seguinte forma:

“Os outros animais seguem principalmente o instinto da natureza; alguns mesmo, em pequeno número, obedecem ao império dos costumes. O homem segue a natureza e os costumes. Segue também a razão. Só ele é dotado de razão. É preciso, pois, que haja acordo e harmonia entre essas três coisas. Porque a razão leva os homens a fazerem muitas coisas contrárias ao hábito e à natureza, quando eles se convencem que é melhor fazer de outra forma. Dissemos anteriormente quais são as qualidades que eles devem ter para que o legislador possa formá-las facilmente; o resto é função da educação. Ora é o hábito, ora são as lições dos mestres que ensinam aos homens o que eles devem fazer.”<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. 1. ed. – São Paulo: Rideel, 2012. Pgs. 3-4.

<sup>2</sup> Ibid. pg.4

<sup>3</sup> Ibid. pg.4

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. Pg.17, § 1°.

<sup>5</sup> Ibid. pg.165, §7.

Nuno Coelho sintetiza de forma magistral ao dizer:

“Se o homem fosse apenas sensação e apetite, sem contar também com a parte da sua alma que tem a razão, sua relação com suas afecções (com seus medos, seus desejos, seu apetite) seria de simples sujeição, assim como é a relação de qualquer animal irracional com seus impulsos. Apenas na medida em que o homem é também racional é que surge para ele o desafio de dominar e por fim educar e conformar seu desejo, isto é, a parte irracional-apetitiva de sua alma, impondo-lhe a direção e a medida tal qual lhe indica a sua razão, como sentido orientador (*orthos logos*). Isto é que abre para que, ao lado das capacidades (que são condições de possibilidade de o homem ser afetado por afecções, como capacidade de ter afecções, de se emocionar), surjam as disposições ou hábitos, conceito capital da ética aristotélica, que são aquilo de acordo com que o homem se comporta bem ou mal relativamente às afecções.”<sup>6</sup>

Apesar de possuir o potencial intelectual em sua alma, o ser humano não basta em si mesmo, estando sozinho o homem é incompleto, uma incompletude natural, um referente a estar inacabado e outra em um sentido prático. O homem naturalmente tem o desejo de associar-se, que em conjunto com a intuição de que é um ser imperfeito e precisa aperfeiçoar seu caráter e inteligência, fortalece a necessidade prática de se juntar a outros.<sup>7</sup> Aristóteles aponta uma união natural, a do homem com a mulher, com a finalidade de reprodução; essa união forma a unidade familiar, a mais rudimentar forma de associação humana. A família então serve para atender as necessidades diárias e quotidianas do homem.<sup>8</sup>

A família, contudo, não é suficiente para que o homem se complete, e pequenas associações de famílias surgem como resposta a este problema; essas uniões familiares formam as primeiras sociedades, pequenos vilarejos voltados a uma maximização das utilidades comuns.<sup>9</sup> Por fim, essas sociedades rudimentares se unirão, formando a comunidade política ideal para o homem, a *polis*.<sup>10</sup>

Dentro da *polis* o homem, que possui uma natureza política, um *animal político*, pode exercer suas capacidades da melhor forma possível, visto que

---

<sup>6</sup> COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. 1. ed. – São Paulo: Rideel, 2012. Pgs. 8-9.

<sup>7</sup> COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. 1. ed. – São Paulo: Rideel, 2012. Pgs. 10-11.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. Pg.18, § 6°.

<sup>9</sup> Ibid. Pg. 18, § 7°

<sup>10</sup> Ibid. Pg. 18, § 8°

a *polis* é, para Aristóteles, o ambiente natural do animal político. <sup>11</sup> A sociabilidade dentro da *polis* se justifica através do dom único do homem: a fala. Através da fala é possível distinguir o útil, o prejudicial, o bom e o mau, o justo e o injusto. Não cabe dizer que outros animais não tenham formas de comunicação (as abelhas têm uma linguagem que as permite trabalhar, por exemplo), mas apenas a comunicação humana, o dom de falar, permite tratar dos assuntos mais importantes; desta forma, a fala caracteriza o homem tanto quanto a sua natureza política, é impossível que uma exista sem a outra.<sup>12</sup>

Sobre este assunto, esclarece Nuno Coelho:

“Apenas na *polis* o homem pode constituir-se e ser recebido como homem de bem, sério e realizado (feliz). A essência da felicidade é a virtude, e esta não se constrói nem se exercita fora do convívio social.”  
13

E ainda:

“O homem é um animal político porque apenas na *polis* ele dá conta de alcançar a autarquia: a cidade é a ‘multidão de cidadãos capaz de bastar a si mesma, e de obter, em geral, tudo o que é necessário à sua existência.’ “

Desta forma, o homem só se realiza e exerce suas virtudes dentro da sociedade que o abriga. <sup>14</sup> Assim como uma abelha que encontra todo seu propósito em uma colmeia, o homem só vai conseguir a sua suficiência na união política. Ademais, é no universo da *polis* que política e ética se encontram, afinal, se o homem busca o bem, e se é sua natureza ser político, é possível concluir que o bem e o político estão conectados. É a busca feita pelo cidadão da *eudaimonia* (felicidade).<sup>15</sup>

Richard Bodéüs elabora da seguinte forma: “A Política *está estreitamente ligada às Éticas, das quais conhecemos duas versões, tradicionalmente intituladas Ética a Nicômaco e Ética a Eudemo. Esses vínculos se explicam sobretudo pela finalidade última que Aristóteles atribuí*

---

<sup>11</sup> Ibid. Pg. 19, § 9°

<sup>12</sup> Ibid. Pg. 20, § 10°

<sup>13</sup> COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. 1. ed. – São Paulo: Rideel, 2012. Pg.13.

<sup>14</sup> A relação entre o homem, a *polis*, e a virtude será tratada com maior cuidado mais à frente no trabalho.

<sup>15</sup> Em outra ocasião dentro deste trabalho trabalhar-se-á o ponto da *eudaimonia* com maior cuidado.

à obra política e que ele afirma ser a felicidade dos que compõe a cidade.”<sup>16</sup>. Em outras palavras, o estudo contínuo da ética e da política formam a base da filosofia da vida humana.<sup>17</sup>

É de se notar, contudo, que existem seres humanos que, por uma razão ou outra, não podem ou não são capazes de exercerem a política, ou seja, de trilhar este caminho para a autossuficiência e a felicidade. As mulheres, as crianças e os escravos são casos notáveis deste fenômeno, cada um de uma forma diferente, e são explicados no primeiro livro da *Política*. Trataremos em ordem.

---

<sup>16</sup> BODÉÛS, Richard. *Aristóteles: A Justiça e a Cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2007. Pg.13

<sup>17</sup> GUTHRIE, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy/ Volume VI: Aristotle, an encounter*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1981. Pg.331.

### 2.1.1) As Mulheres

As mulheres são virtuosamente inferiores ao homem, sendo incapazes de utilizar sua faculdade deliberativa e agir por si própria, sendo necessária a tutela do homem em sua vida; é possível dizer que existe um regime monárquico entre o homem, o dono da casa, e a mulher. É tangível uma abordagem em que o a mulher possui uma espécie de igualdade em relação ao homem, mas uma inferioridade para governar. Em uma divisão de funções, o homem governa e a mulher exerce a vontade de seu tutor, contudo, não fica claro se isto é natural ou meramente situacional, uma realidade política da época.<sup>18</sup>

Não há que se dizer, contudo, que a mulher não é humana. Sua inaptidão para a cidadania não a torna uma besta ou uma planta, nem altera seu status como ser humano. Em analogia, a mulher seria alguém com deficiência cognitiva, que precisa ser cuidada e tutorada por alguém.

Não é possível dizer que Aristóteles não tenha reconhecido a força da mulher em outras sociedades ou na cultura. O estagirita aponta a posição ativa das mulheres de Esparta, e o papel destas nos poemas (Medéia, Circe, Penélope, Antígona, etc.), nos festivais e na arte, como as mulheres desenhadas em vasos desempenhando uma variedade de papéis. O que existe é, portanto, uma oposição de uma figura pública (mulher) e uma figura cidadã (homem).<sup>19</sup>

No que tange aos direitos das mulheres, Höffe diz o seguinte:

“Mulheres em Atenas são juridicamente dependentes de um tutor, na maioria das vezes do pai ou do marido. O cônjuge não é escolhido livremente; negociações são monitoradas por um tutor, um direito

---

<sup>18</sup> “As sentenças de Aristóteles a respeito disso [as mulheres] não são totalmente unificadas. Por um lado, a mulher é tida, com respeito à virtude, como inferior aos homens (*Pol.* I 13, 1260a20-24); além disso, a casa inteira, portanto, também a esposa, é regida monarquicamente (*Pol.* I 7, 1255b19). Por outro lado, a *Ética*, enfraquece a primazia de um domínio somente aristocrático e fala de uma divisão de trabalho (VIII 12, 1160b32s; VIII 13, 1161a22s). Em *Pol.* I 12-13, a relação é definida até mesmo como ‘política’, ou seja, como uma relação entre iguais. Pela porta de trás de um comparativo, Aristóteles introduz, porém, novamente a desigualdade; com efeito, o homem não é o único apto à liderança; contudo, numa maior medida, é o mais apto (*hêgemonikôteron*: *Pol.* I 12, 1259b2). “Fragmento extraído de: HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich – Porto Alegre: Artmed, 2008. Pg.226.

<sup>19</sup> HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich – Porto Alegre: Artmed, 2008. Pgs. 226-227.

legítimo de sucessão está ausente, mas elas podem, como filhas herdeiras, passar o patrimônio aos seus filhos. Por outro lado, as mulheres são juridicamente livres, têm uma pretensão jurídica a provimento e gozam de proteção de queixa no caso de tratamento ruim.”<sup>20</sup>

Essenciais para a reprodução, incapazes para a política, poucas, e algumas vezes fracas, garantias de direitos e uma obrigação para/com o lar e o marido ou pai: esta era a realidade da mulher dentro da cidade de Atenas, o “observatório” de Aristóteles; reforça-se, contudo, que Aristóteles poderia estar de fato advogando uma inferioridade natural ou apenas observando e escrevendo a realidade político-jurídica da mulher. Apesar da segunda interpretação ser mais “gentil”, ela é possível, e deixa a questão feminina em aberto debate até hoje.

Seria a mulher capaz de ser justa? Ou ainda, poderia a mulher exercer sua virtude de forma a alcançar uma felicidade semelhante à do marido ou do pai? A questão é complexa, e uma resposta única não parece existir, contudo, existem passagens da *Política* que podem trazer certos esclarecimentos, como:

“§4. Deve-se, antes de tudo, unir dois a dois os seres que, como o homem e a mulher, não podem existir um sem o outro, devido a reprodução. (...) Há também, por obra da natureza e para a conservação das espécies, um ser que ordena e um ser que obedece. Porque aquele que possui inteligência capaz de previsão tem naturalmente autoridade e poder de chefe; o que nada mais possui além da força física para executar deve, forçosamente, obedecer e servir – e, pois, o interesse do senhor é o mesmo que o do escravo.

§5. Deste modo impôs a natureza uma essencial diferença entre a mulher e o escravo – porque a natureza não procede avaramente como os cuteleiros de Delfos, que fazem facas para diversos trabalhos, porém cada uma isolada, só servindo para um fim. Desses instrumentos, o melhor não é o que serve para vários misteres, mas para um apenas. Entre os bárbaros a mulher e o escravo se confundem na mesma classe. Isso acontece pelo fato de não lhes ter dado a natureza o instinto de mando, e de ser a união conjugal a de uma escrava com um senhor. Falaram os poetas ‘Os gregos têm o direito de mandar nos bárbaros’ como se a natureza distinguisse o bárbaro do escravo.”<sup>21</sup>

Desta passagem tiramos informações importantes. A mulher é como escrava diante de seu marido, mas não tem a mesma natureza do escravo, o que parece ser contraditório, mas revela-se não sendo com os exemplos

---

<sup>20</sup> Ibid. Pg. 226.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. Pg.18

do texto. Uma faca para cortar carne e uma faca para cortar saladas estão na mesma classe de coisas: facas. Contudo, tem finalidades distintas entre si, e só realizam seu verdadeiro potencial ao servir o objetivo certo. O mesmo pode ser dito entre a mulher e o escravo. Embora ambos não tenham o dom de mandar, a mulher não existe exclusivamente para servir devido a somente deter capacidade física; ela é mãe, esposa, avó e irmã, por exemplo, e não é apta (ou mesmo *feita para*) o serviço do escravo. Dentro do ambiente familiar ela é subserviente ao marido, mas isso não quer dizer que ela seja assim diante de toda a comunidade política, como o escravo. Como mostramos anteriormente, as mulheres são livres, possuem direitos (ainda que limitados), garantia de queixa e proteção do Estado.

Mas somente isso não nos traz a uma conclusão sobre a questão da mulher justa, ou ainda, da capacidade ou não da mulher ser justa, pois o fato de ela não ser escrava perante a *polis* não muda o fato de que, como o próprio Aristóteles diz, ela não tem o poder de mando, sendo a sua racionalidade deficiente. Tomemos então outra passagem para tentar esclarecer ainda mais a questão:

“§10. Claramente se compreende a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A, natureza, dizemos, nada faz em vão. O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer e é por isso que ela também foi concedida a outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e de prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto. O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado.

§11. Na ordem da natureza, o Estado se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois que o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte. (...) Evidentemente o Estado está na ordem da natureza e antes do indivíduo; porque, se cada indivíduo isolado não se basta em si mesmo, assim também se dará com as partes em relação ao todo. Ora, aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa por bastar-se em si próprio, não faz parte do Estado; é um broto ou um deus. A natureza compele assim todos os homens a se associarem. Àquele que primeiro estabeleceu isso se deve o maior bem; porque, se o homem, tendo atingido a sua perfeição, é o mais excelente de todos os animais, também é o pior quando vive isolado, sem leis e sem preceitos. Terrível calamidade é a injustiça que tem armas na mão. As armas que a natureza dá ao homem são a prudência e a virtude. Sem virtude, ele é o mais ímpio e o mais feroz de todos os seres vivos; mas não sabe, por sua vergonha, que amar é comer. A



justiça é a base da sociedade. Chama-se julgamento a aplicação do que é justo.”<sup>22</sup>

Apesar de termos apresentado o Homem enquanto animal político no tópico anterior, aqui retornamos á este conceito para tentar responder à questão proposta.

A mulher é livre, detentora de certas garantias legais, proteções, e reconhecimento (dentro de suas funções); dessa forma, ela faz parte do Estado, vive dentro dele, dá e recebe dessa convivência. Ainda que a relação da mulher com o homem seja servil dentro do ambiente familiar, ela não tem essa natureza dentro da comunidade política. É evidente que a mulher não é cidadã, pois não tem a capacidade de mando, mas ela continua sendo livre, humana e parte do todo. Desta forma, é possível extrair uma conclusão, embasada nestas passagens, que a mulher pode sim agir de forma justa e, eventualmente, *ser justa*, porque ela está em um ambiente que favorece o exercício da virtude e ela pode exercê-la. Trataremos com maior detalhe e cuidado a relação entre virtude, justiça e sociedade política mais a frente no trabalho, mas por enquanto vale dizer que, pelo o que foi estudado, a mulher pode ser virtuosa, ainda que inferior ao homem, e se pode ser virtuosa, pode ser justa.

Com isto temos que o homem e a mulher são capazes de agir justamente e serem justos, mas a interrogação permanece para as crianças e os escravos. Dado que da união de marido e mulher espera-se que nasça uma criança, trataremos da criança adiante.

---

<sup>22</sup> Ibid. pgs. 20-21

## 2.1.2) As Crianças

“Já o dissemos: a própria natureza estabelece a distinção [entre quem tem o poder e quem obedece], fazendo com que haja numa mesma família pessoas idosas e outras mais jovens, as quais devem mandar ou obedecer. Aliás, todos aceitam de boa vontade a inferioridade ou a superioridade que dá a idade, sobretudo quando se deve chegar, com os anos, à mesma prerrogativa.”<sup>23</sup>

Abrimos com esta citação da *Política* para ilustrar a natureza da relação entre os pais e os filhos; esta é uma que se baseia numa distinção natural que separa aqueles que detém o poder, e os que estão submetidos ao poder. As nuances e características descrevemos a seguir.<sup>24</sup>

Primeiramente é de se notar que um dos deveres dos legisladores é garantir que a constituição seja forte e adequada para a educação das crianças e o estabelecimento do casamento, visando idades adequadas de matrimônio, questões de fertilidade e idade; a idade máxima para o homem ter filhos sendo setenta anos, e a mulher 50. Estas normas visam criar um ambiente onde os filhos possam respeitar os pais, que estes não estejam distantes de sua prole em questão de idade, e que não estejam muito próximas. É notável, portanto, que a Cidade está presente na vida da criança mesmo antes da concepção, tentando sempre velar pela harmonia familiar e um crescimento saudável.<sup>25</sup>

Na administração do lar, o patriarca, o chefe do lar, é responsável por todos aqueles que vivem sob sua esfera de domínio, mulheres, filhos e escravos, senhor de suas terras e proprietário de seus bens<sup>26</sup>; desta forma,

---

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. Pg.166, §3.

<sup>24</sup> Recomendamos a leitura do quarto livro da *Política* e do a obra de Marcela Furtado de Magalhães Gomes *O homem, a cidade e a lei: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles*, tomando em especial o item 3.2 para um aprofundamento mais completo sobre o tema. Esta seção do trabalho pretende apenas ilustrar os agentes da virtude, e, portanto, da Justiça, e não se aventurará nos desdobramentos mais complexos da divisão de poderes domésticos dentro da *Política*. MAGALHÃES GOMES, Marcela Furtado de. *O homem, a cidade e a lei: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles*. 2 ed. Revisada. Belo Horizonte: Initia Via, 2013.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. Pg.171-172, §§1-4.

<sup>26</sup> MAGALHÃES GOMES, Marcela Furtado de. *O homem, a cidade e a lei: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles*. 2 ed. Revisada. Belo Horizonte: Initia Via, 2013. l.4317

tem-se que o filho é de domínio do Chefe da Casa, não tendo, portanto, cidadania ou capacidade própria (esta sendo severamente limitada), ainda que menino. Marcela Gomes acentua que há uma natureza intrínseca que determina a inferioridade do Chefe para/com aqueles que habitam seu lar, o Chefe sendo naturalmente superior e o resto, inferior.<sup>27</sup>

As mães são responsáveis pelas necessidades cotidianas de seus filhos (dentro das especificações do marido), devendo o filho obediência à mesma. O cuidado da criança faz parte das atribuições da mulher dentro do ambiente doméstico.<sup>28</sup> Ao pai cabe, juntamente com a Cidade, educar o filho nas questões morais, nas virtudes, e garantir o provimento e a criação mais adequados a fim de realizar o melhor resultado físico, médico e político.<sup>29</sup>

Nem toda criança, contudo, merece nascer ou crescer, ou comer. Aristóteles afirma que crianças disformes, com algum tipo de deficiência, devem ser abandonadas e não alimentadas; ademais, não sendo permitido o abandono pelos costumes da Cidade, e havendo mais nascimentos do que o permitido, o filósofo demanda o aborto antes que a criança nasça com vida, pois não existe crime sem um nascimento com vida.<sup>30</sup>

Tamanha é incapacidade da criança que Aristóteles determina, em seu texto, a alimentação adequada, o melhor modo de brincar, qual a melhor forma de movimentar-se e treinar fisicamente, como habituar o filho ao frio para prepara-lo, prescrevendo uma “receita” que deixa pouca, se não nenhuma, área de manobra; ademais, os magistrados e legisladores (basicamente a Cidade) devem vigiar as fábulas e histórias que devem ser contadas, os jogos que as crianças participam, o ato de chorar ou não chorar, o que elas devem ver ou não ver em nome da decência e da sua formação, e até mesmo o banimento de crianças de peças satíricas e comédias. Enfim,

---

<sup>27</sup> Ibid. I.4325

<sup>28</sup> Ibid. I.4674

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. Pg.175, §5

<sup>30</sup> Ibid. pg.174, §10.

não existe nenhum aspecto da vida da criança que não esteja nas mãos dos pais ou da Cidade.<sup>31</sup>

A criança, apesar de todas estas limitações, ainda é humana, ainda é Homem, com capacidade racional (ainda que em desenvolvimento), sendo esta uma das razões de possuir garantias e proteções da família e da Cidade. Estando na *polis* é de se esperar que floresça a virtude dentro de cada um, tornando o todo ainda mais excelente. Vimos, contudo, que a criança não possui um espaço inteiramente seu, um aspecto de sua vida que não seja controlado ou regulamentado.

O que comer, beber, vestir, como brincar, onde brincar, o que ver, como ver, onde ver, com quem ver, o que fazer e não fazer, que costumes aprender e não aprender, tudo isso está fora de qualquer controle da criança, por esta ser algo “em construção”. Cabe à família e ao Estado cuidarem e criarem esta criança; como, então, poderia um filho *ser justo*?

Entendemos que a criança não pode ser virtuosa pois ainda não é capaz de agir por si mesma, de mergulhar na *práxis* ética e evoluir com a experiência. Neste período o infante será “alimentado” os valores, costumes, e virtudes que são basilares à *polis*, e encorajado a agir de determinada maneira.

Portanto, é possível que a criança *aja* de forma justa, pois foi *educada* desta forma; um menino pode mostrar coragem ao não se intimidar com agressores, uma menina pode ser temperante ao decidir escutar seus pais quando chamada á atenção; mas como a racionalidade deles ainda não foi desenvolvida, como ainda não estão maduros o suficiente para serem reconhecidos como iguais dentro da cidade, eles não atingirão a virtude em si ainda.

A última parte da família que deve ser mencionada e relacionada com a *polis*, e, portanto, a virtude e a Justiça, são os Escravos, um caso singular

---

<sup>31</sup> Ibid. pgs.175-178, §§1-8. Recomenda-se com veemência a leitura da obra de Werner Jaeger *Paideia: A formação do homem grego* para uma extensiva, profunda, detalhada e brilhante análise processo educacional e de formação do cidadão grego. Tal obra é indispensável para um estudo mais afunilado sobre o assunto. JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do cidadão grego*. 6ª ed. Tradução de Artur M. Parreira. Martins Fontes: São Paulo, 2013.

e complexo dentro da filosofia aristotélica que trataremos adiante, e que também será o fechamento de nossa análise acerca do homem, agente da virtude. Avancemos.

### 2.1.3) Os Escravos

Os escravos são humanos que se dedicam exclusivamente ao serviço laboral, sem possuírem lares, posses, garantias e participações políticas, ligados por serventia aos seus senhores, que os compram e vendem, também podendo ser capturados durante a guerra, por fim não possuindo sequer o direito de terem uma terra natal. Neste sentido, nada possuem e tudo são obrigados a entregar.<sup>32</sup>

Aristóteles apresenta uma definição muito peculiar ao dizer que “Fica demonstrado claramente o que é em si, e o que não pode ser. Aquele que não se pertence, mas pertence a outro, e, no entanto, é um homem, esse é escravo por natureza. Ora, se um homem pertence a outro, é uma coisa possuída, mesmo sendo homem. E uma coisa possuída é um instrumento de uso, separado do corpo ao qual pertence.”<sup>33</sup> Aqui observa-se a existência de uma escravidão por natureza, uma justificação em meios para fins e funções a serem cumpridas. Examinaremos isso agora.

Aristóteles escreve que todas as artes precisam de instrumentos para a sua execução, alguns sendo inanimados e outros animados; estes instrumentos são necessários na execução de tal arte, como o leme para o piloto ou as ferramentas para um operário. Esse operário é um instrumento, um animado, que, portanto, não pode exercer a arte sozinho, precisando do artista. A propriedade de instrumentos é necessária para a execução da atividade, logo, o operário, enquanto instrumento, é uma posse de seu senhor; desta forma, existe uma justificação natural na escravidão, uma em que o instrumento existe apenas para facilitar o uso, não para o uso em si.<sup>34</sup>

Marcela Gomes dá uma definição mui precisa do instrumento animado: “os instrumentos ou de ação, por sua vez, são os homens que estão sob o comando de outros na realização de uma obra e que, como tais, são

---

<sup>32</sup> HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich – Porto Alegre: Artmed, 2008 pg. 223.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. Pg.23, §7.

<sup>34</sup> *Ibid.* pg.22, §§ 4-6.

capazes por si só de moverem-se e fazer mover os demais instrumentos de fabricação.”<sup>35</sup>

Pode-se entender a relação entre senhor e escravo como uma relação entre o todo e a parte. As realizações do senhor são o todo, enquanto o uso instrumental do escravo é uma parte; um não pode existir sem o outro, mas a parte nunca poderá possuir o todo, enquanto o todo possui a parte. É um despotismo.<sup>36</sup>

A natureza da escravidão se baseia principalmente na divisão entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem, na divisão natural de atribuições e na aptidão de alguns para ter o poder e outros para obedecer. Em suma, a natureza torna alguns mais dispostos a servir do que outros. Ademais, a obra realizada por aquele que está mais próximo da perfeição é melhor do que aqueles que estão longe dela. Existem homens que nasceram melhores do que outros, pois uns nascem com maior afinidade para o bem e para realizações e outros apenas para o trabalho manual, de certa forma selando estes destinos. Aqueles sem razão servem, aqueles que a tem mandam.<sup>37</sup>

Contudo, existe uma “pedra no sapato” da escravidão natural de Aristóteles, esse incômodo residindo naquele que se torna escravo ao ser capturado em guerra, às vezes, sendo até mesmo grego. Como argumentar que tal escravo é naturalmente destinado à esta função quando este foi jogado nela por “acidente”?

Aristóteles não considera justa a servidão nascida da guerra, visto que essa se baseia na noção de que o mais forte fisicamente é o melhor, o que contrasta com a sua visão de que o melhor Homem é o mais virtuoso. A redução à escravidão por força de lei é condenada pelo estagirita. Guerras podem ser justas ou injustas, e, portanto, não se pode tratar a escravidão advinda de uma guerra injusta como aceitável. Ademais, a redução de um

---

<sup>35</sup> MAGALHÃES GOMES, Marcela Furtado de. *O homem, a cidade e a lei: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles*. 2 ed. Revisada. Belo Horizonte: Initia Via, 2013. l.4369.

<sup>36</sup> Ibid l.4387

<sup>37</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. Pg.23, §8.

homem livre à situação de escravo é uma violação da verdadeira natureza deste; pode-se dizer neste caso que é uma escravidão artificial, ou ainda, legal.<sup>38</sup>

Há de se notar que, em comparação à solidez do organismo filosófico de Aristóteles em outros temas, o da escravidão parece mais maleável, talvez até mesmo mais fraco. Existem debates que trabalham a questão do “homem de seu tempo” e a relação deste com o tratado filosófico escrito. É possível que os preconceitos pessoais do filósofo tenham dado impulso à teoria da naturalidade da escravidão, porquanto esta é uma das mais ambíguas e discutidas partes da *Política*. Seja como for, o que é possível concluir da situação escravo é que, no final, virtude e razão são as justificativas aristotélicas para a dominação, o que torna uns melhores que os outros naturalmente dentro de seu sistema filosófico, mas que abre muitas perguntas fora deste sistema.

Dessa forma o escravo jamais será virtuoso, pois ele quase não é sequer *humano*. Ainda que Aristóteles trate da escravidão legal, e da possível injustiça que se cometa a alguém que por natureza não é escravo mas acaba tornando-se, o fato de que o escravo “natural” é apenas um “membro extra” ou meio para o fim de seu senhor é inegável. Um ser tão desprovido de humanidade, visto apenas pela sua capacidade física e sua aptidão para o labor manual certamente não está *apto* a agir de forma justa, e muito menos ser justo. Admite-se que o reconhecimento da excelência do escravo dentro de sua aptidão, de acordo com Aristóteles, é reconhecido pelo filósofo, mas não há como se falar em um escravo justo.

Uns nascem com o dom de mandar e outros com o dom de obedecer, de acordo com Aristóteles, sendo, portanto, algo natural; mas deixamos aqui a seguinte reflexão, ainda sem resposta: se o que define o escravo é o não-uso de sua razão e a aptidão para o trabalho físico, o que dizer de um homem livre, um cidadão, que não se incomoda com os afazeres da cidade, e possui um bom físico? Ou ainda, é possível que o escravo seja por natureza apto ao

---

<sup>38</sup> Ibid. pgs.25-26, §§16-19



trabalho porque a natureza do homem é política? Em comunidades pré-políticas (famílias e vilarejos) seria possível que a natureza fosse diferente?

Cada uma destas perguntas geraria um trabalho extenso e extremamente necessário, mas como não podemos realizá-los aqui, deixamos estas reflexões, além de uma pergunta final: foi Aristóteles justo ao negar a humanidade, ou ainda, a racionalidade, de outro ser humano?

Concluída a explanação sobre os escravos considera-se apresentado o Homem, o agente que se move na direção da virtude, que pratica a justiça e dialoga com seus iguais. A apresentação destes atores, e como cada um pode ou não ser justo, abre o caminho para dissertarmos sobre os outros importantes aspectos que formam os conceitos de Justiça.

## 2.2) Ato e Potência

### 2.2.1) Heráclito e Parmênides

Para entender a relação entre ato e potência, que se relacionam com a questão do movimento, é necessário primeiramente apresentar duas visões sobre o movimento apresentadas por dois filósofos pré-socráticos: Heráclito e Parmênides. Começaremos com Heráclito.

Heráclito de Éfeso viveu entre os séculos VI e V A.C., e escreveu o tratado *Sobre a Natureza*, onde estuda o dinamismo, a harmonia e uma “guerra entre opostos” como um componente desta harmonia; tomando o fogo e as propriedades dinâmicas e cíclicas este filósofo, considerado obscuro, ergueu uma das maiores escolas de pensamentos da Grécia Antiga.<sup>39</sup>

Nas palavras de Bertrand Russell, que sintetiza a base do pensamento de Heráclito: “(...) o mundo real consiste de um ajuste equilibrado de tendências opostas. Por trás da luta entre opostos, segundo certas normas, existe uma oculta harmonia ou afinação, que é o mundo.”<sup>40</sup> Essa harmonia, para Heráclito, é oculta, pouco notada pelos olhos do homem; dessa forma, através da guerra, do embate, os opostos produziram uma harmonia que é metaforicamente atribuída a uma lira. A luta é razão do viver.

Através da percepção deste dinamismo, Heráclito conclui que tudo está em constante movimento, tudo “escorre”, nada permanece no mesmo lugar por duas vezes. Esse pensamento lhe fez proferir frases que são icônicas dentro e fora do mundo acadêmico: “Não se pisa duas vezes no mesmo rio” e “Não se pode tocar duas vezes a mesma substância no mesmo estado”.<sup>41</sup>

Seu elemento de escolha como princípio, o fogo, ilustra perfeitamente sua visão: o fogo de uma lamparina parece estático, mas o combustível

---

<sup>39</sup> REALE, Giovanni. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*. 3ª ed. Tradução de Ivo Storniolo. PAULUS: 2003. Pg.22

<sup>40</sup> RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 2013. Pg.34.

<sup>41</sup> REALE, Giovanni. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*. 3ª ed. Tradução de Ivo Storniolo. PAULUS: 2003. Pg.23

constantemente alimenta a chama, que gera cinzas e fuligem; oculta por trás da aparente imobilidade da chama presa na lamparina está a harmonia que nasce do embate entre o combustível e o fogo, um embate constante, incessante e vital para que a lamparina continue acesa. A natureza do queimar da lamparina é oculta e dinâmica. Mais uma vez nos apoiamos na síntese de Russell: “(...) é um modo um tanto enigmático de dizer que a unidade da nossa existência consiste numa mudança perpétua, ou para usar uma linguagem mais tarde forjada por Platão, o nosso ser é um perpétuo devir.”<sup>42</sup>

No outro oposto temos Parmênides de Eléia, que fundou a Escola Eleática e viveu entre os séculos VI e V A.C., tendo como sua obra principal um poema que tem o mesmo nome dos estudos de Heráclito: *Sobre a Natureza*.<sup>43</sup> É também famoso por ser o contrário de Heráclito e afirmar que não existe movimento, ou ainda, que o movimento é uma ilusão.

Parmênides nota que seus antecessores<sup>44</sup> falharam em perceber um problema em suas teorias: ao tratarem do que é a partir de um único elemento (como o fogo para Heráclito) estes muitas vezes falaram do que não é como se este fosse. Dessa percepção nasceram duas observações importantíssimas, de que o ser não pode não existir e que o não-ser não existe.<sup>45</sup>

As consequências destas conclusões giram em torno da percepção de que o não-ser não existe, não podendo sequer ser imaginado, e não existindo o não-ser, o mundo só pode ser feito daquilo que é; desta forma não haveria a possibilidade de existirem espaços vazios, uma vez que tudo simplesmente é. O universo se apresenta como finito, onde a matéria é distribuída igualmente, para que não haja espaços com densidades diferentes, o que não é, sendo, portanto, impossível; o infinito não pode existir, visto que se

---

<sup>42</sup> RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 2013. Pg.36.

<sup>43</sup> REALE, Giovanni. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*. 3ª ed. Tradução de Ivo Storniolo. PAULUS: 2003. Pg.32.

<sup>44</sup> Filósofos como Tales de Mileto, Pitágoras, Anaximandro, Anaxímenes e o próprio Heráclito

<sup>45</sup> RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 2013. Pg.40.

tudo é, não pode existir um espaço que expanda não-sendo, algo não pode ser criado de um nada e nem pode se desfazer em um nada, visto que o nada representa a ausência de matéria, sendo assim, um não-ser, que não pode existir.

O mundo assim seria uma esfera sólida e imóvel, onde o movimento é ilusório, e tudo é estático.

Apresenta-se então um embate entre duas correntes de pensamento opostas: tudo é movimento e todo o movimento é uma ilusão. Aristóteles propõe uma solução para este embate onde aloca as duas teorias: a relação entre o ato e a potência do objeto.

## 2.2.2) Unificando as teorias do movimento

A explicação da relação entre o ato e a potência do ser está desenhada no livro IX da *Metafísica*.<sup>46</sup> Começando a sua explicação, o filósofo primeiramente apresenta o que é o ser, o agente do ato, e de onde ele vem.

Existem quatro causas fundamentais que são condições necessárias para que as coisas existam e sejam compreendidas. As causas são: material, formal, eficiente e final. A causa material é a matéria da qual é feita a essência das coisas. A causa formal diz respeito à forma da essência. A causa eficiente é aquela que explica como a matéria recebeu determinada forma. A causa final é aquela que determina a finalidade das coisas existirem e serem como são.<sup>47</sup>

Para compreender a conceituação das causas, pode-se pensar numa esfera de madeira que desce uma ladeira. A madeira é a causa material, do que a esfera é feita, a causa formal é a formato e inclinação da ladeira, a causa eficiente é a força aplicada sobre a esfera para que esta entre em movimento e a causa final é a própria necessidade de se obedecer a lei da gravidade e descer a ladeira. Assim, as quatro causas são as condições básicas para que as coisas possam vir a ser conhecidas.

Disto, Aristóteles investiga sobre “o que” as coisas são. Nesse ponto, visa superar a ideia de seus antecessores, principalmente Platão, que afirmava que a essência das coisas está em um mundo ideal.

Para Aristóteles, a essência dos objetos reside nos próprios objetos e não dividida em um mundo imaterial perfeito e em um mundo material imperfeito, isto é, a essência está na substância. As formas desempenham

---

<sup>46</sup> Convém aqui clarificar o que exatamente é a *Metafísica* enquanto obra e o que esta aborda. Divida em quatorze livros, este conjunto trabalha essencialmente sobre o que está além do campo da *physis* (a física, ou estudo das coisas), mas não em um sentido platônico em que existe algo para além da nossa realidade. Aristóteles oferece suas visões acerca das primeiras causas, do primeiro saber, em especial a própria Filosofia. De certa maneira, a *Metafísica* é uma explicação do que são feitas as substâncias, as causas e as formas do saber; é um estudo dos porquês, das primeiras explicações. Nesse sentido, as características das coisas apenas nos mostram como as coisas estão, mas não definem ou determinam o que elas são.

<sup>47</sup> REALE, Giovanni. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*. 3ª ed. Tradução de Ivo Storniolo. PAULUS: 2003. Pg.193.

um papel fundamental na criação da matéria, que se entende como uma combinação entre forma e substância. É a forma quem de fato cria, a substância sendo aquilo que preenche a forma para criar a matéria de fato, tornando a forma da coisa materialmente real. <sup>48</sup>

No que tange o ser, este é o mais universal dos conceitos e é também um operador. Desta maneira, mesmo que dito de várias formas, conforme comentado por Giovanni Reale: “Tudo aquilo que não é puro *nada* encontra-se em pleno título na esfera do ser, seja uma realidade sensível, seja uma realidade inteligível. Mas a multiplicidade e a variedade do ser não comporta pura ‘homonímia’, porque cada um e todos os significados do ser implicam ‘referência comum à unidade’”<sup>49</sup>.

Desta forma, o ser é substância, alteração da substância ou atividade da substância – de qualquer modo, algo-que-reporta-à-substância. Nesse sentido, o que se pensa sobre o ser necessariamente contém uma unidade substancial, caso contrário, o que quer que se falasse de um determinado ser não seria dito deste mesmo ser, e sim de qualquer outro. <sup>50</sup>

Em outros termos, Aristóteles quer dizer que a multiplicidade (ou a polissemia) do ser converge para a substância. Então, categoricamente, quando alguém fala sobre qualquer coisa, ou a coisa é dita porque é diretamente da substância ou porque é uma faceta *da* substância ou quaisquer outras vias que levam à substância, seja porque são qualidades, quantidades, relações, ações, paixões, lugares, temporalidades, o ter ou o jazer. <sup>51</sup>

E dado que todas essas categorias dependem da substância, ela é a única coisa que tem consistência verdadeira, de onde se segue que toda a polissemia do ser carece da substância para existir. Além das categorias, o

---

<sup>48</sup> RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 2013. Pgs.123-124.

<sup>49</sup> REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *O ser e seus significados*. In: Aristóteles. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média (Volume I)*. São Paulo: PAULUS, 1990 (Coleção filosofia).

<sup>50</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2ª ed. Tradução de Edson Bini. Edipro: São Paulo, 2012. Pgs.181-182

<sup>51</sup> ZILLIG, Raphael. *A substância e o ser dos itens não substanciais em Z1*. Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 3 – especial, p.37-50, abril, 2010

ser existe também como *ato* e *potência*, que finalmente podemos explicar com propriedade.<sup>52</sup>

Giovanni Reale nos ensina que é difícil, senão impossível, definir ato e potência em abstrato, sendo demonstráveis através de uma abordagem mais prática.<sup>53</sup> Em um exemplo, Reale apresenta o bronze enquanto a potência de um ato que pode vir a criar, em maior ou menor grau, uma estátua de bronze; o Ato pode ser visto como a realização da potência (matéria), que recebe a forma.<sup>54</sup>

O Ato é superior à Potência uma vez que é através do agir que a potência se realiza. O bronze tem o potencial de se tornar uma estátua, mas este potencial permanece estático e desconhecido até que se aja nele com as ferramentas necessárias para criar uma estátua.

Dessa forma, o Ato é a manifestação atual do ser, aquilo que ele já é (por exemplo: a semente é, em ato, uma semente), enquanto a potência se mostra como as possibilidades do ser (capacidade de ser), aquilo que ainda não é mas que pode vir a ser (por exemplo: a semente é, em potência, a árvore).

A semente em ato, ou seja, aquilo que já é, é uma semente. Mas em potência, isto é, ela se colocada numa terra boa e ter todas as condições suficientes para se desenvolver e atingir sua perfeição, pode tornar-se uma árvore.

A árvore em ato continua uma árvore, mas é possível que ela mude com fatores externos, como a intervenção do homem ou desastres naturais, mas isso não muda o fato da mesma ser uma árvore. A forma ou o formato mudou, mas a matéria não mudou. Tem-se aí a resposta de Aristóteles ao dilema do movimento.

---

<sup>52</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2ª ed. Tradução de Edson Bini. Edipro: São Paulo, 2012. Pgs 191-192

<sup>53</sup> REALE, Giovanni. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*. 3ª ed. Tradução de Ivo Storniolo. PAULUS: 2003. Pg.193.

<sup>54</sup> REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, vol IV: Aristóteles*. 3.ed. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Edições Loyola: São Paulo, 2015. Pg.54

E por que isso é relevante para o estudo da Justiça? Pois, ao entendermos que a realização da potência através do movimento aperfeiçoa a coisa, é possível tratar de como o homem, através de um certo agir, em determinado ambiente, com certas condições, pode se aperfeiçoar para atingir uma espécie de excelência, a virtude da Justiça. Essas condições (o agir e o ambiente, assim como outros fatores) serão explorados com maior detalhe adiante no trabalho.



### 2.3) Finalidade (*telos*)

A teleologia, ou a forma de pensar teleológica, trata de uma finalidade específica de cada coisa dentro do universo, como se diz em um ditado popular “Nada na natureza ocorre por acaso”; O dicionário de filosofia de Cambridge descreve a teleologia da seguinte forma:

“**teleology**, the philosophical doctrine that all of nature, or at least intentional agents, are goal-directed or functionally organized. (...) Aristotle invested nature itself with goals – *internal teleology*. Each kind has its own final cause, and entities are so constructed that they tend to realize this goal. Heavenly bodies travel as nearly as they are able in perfect circles because that is their nature, while horses give rise to other horses because that is their nature.”<sup>55</sup>

Aristóteles vê um mundo em que cada coisa na natureza tem sua função, seu local adequado, uma natureza que permite que os seres e as coisas ajam de acordo com suas próprias naturezas.<sup>56</sup> Dessa forma a ordem natural é mantida através da realização das finalidades das coisas (a rocha descer um morro, o fogo subir, a água de um rio correr, etc.), finalidade esta que é sua natureza.

Na *Ética à Nicômaco*, Aristóteles afirma que todas as coisas tendem ao bem, acentuando que os fins podem ser diferentes entre si, como o fim de uma arte ser diferente do fim de um meio para esta.<sup>57</sup>; a finalidade de um músico é fazer música, enquanto a função de uma flauta é ser um instrumento para o músico. Ou seja, o bem se realiza quando a finalidade é exercida da melhor forma possível. Uma flauta pode ser usada como um peso de porta,

---

<sup>55</sup> AUDI, Robert (Org.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2ed. Cambridge University Press: New York, 1999. Pg.905. Tradução livre do autor: “**teleologia**, a doutrina filosófica que argumenta que toda a natureza, ou pelo menos agentes intencionados, é estruturada na realização de finalidades ou em uma organização funcional. (...) Aristóteles deu à própria natureza uma finalidade – *teleologia interna*. Cada tipo tem uma causa final diferente, e as entidades são feitas para realizar suas finalidades. Corpos celestes se movimentam, da melhor forma que lhes é possível, em círculos perfeitos porque tal é sua natureza, enquanto cavalos geram cavalos porque está é sua natureza.”

<sup>56</sup> Enrico Berti define Natureza como: “**Natureza** (physis); 1) princípio de movimento e de repouso intrínseco aos corpos; 2) conjunto dos corpos terrestres que possuem em si o princípio do movimento e do repouso (com exclusão, portanto, dos objetos artificiais); 3) ordem teleológica (finalística) existente nos corpos naturais. BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Ideias&Letras: São Paulo, 2015. Pg.148.

<sup>57</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 17.

mas não sendo esta sua finalidade, a flauta não atinge o bem por não exercer sua natureza.

Assim, temos que existem dois tipos de fins, os quais Ursula Wolf descreve da seguinte forma:

“Por isso, em 1094<sup>a</sup>3-6, Aristóteles indica que há dois tipos de fim para a ação: o *telos* (fim) pode ser, ele próprio, uma *energia* (atividades, *activitas*, como no agir ético, mas também em atividades como tocar flauta) ou pode ser o *ergon* (obra, resultado, produto) de uma ação (no agir da *tekhné*, o fim é uma casa, por exemplo; e em relação à construção esse representa o bem mais elevado e desejável).<sup>58</sup>

É uma distinção entre um agir prático (*práxis*) e a *energia*; no primeiro, trata-se de um comportamento humano que começa e termina em si mesmo, como dito por Enrico Berti, e um agir que gera um produto diferente de si mesmo, como uma construção.<sup>59</sup> Tendo que todas as coisas tendem ao bem, que a *physis* funciona de forma teleológica, e que, como dito anteriormente, o homem é um *Animal Político*, tem-se que a finalidade do homem, o seu bem, só pode ser alcançado em uma sociedade política, este bem é chamado de *eudaimonia* (felicidade).

No decorrer deste capítulo foram apresentadas as bases nas quais o objeto de apresentação, a Justiça, vai se apoiar para ser esclarecido. Introduzimos primeiramente o homem, protagonista da teoria ético-política de Aristóteles, e suas características, assim como sua natureza; abordamos também os diferentes “tipos” de homem que o filósofo trata, afim de esclarecer suas diferentes participações na vida comum e a sua relação com a Justiça. Descrevemos brevemente a ciência do movimento em Aristóteles para ilustrar a potencialidade do homem para a Justiça, e que o seu agir, o seu movimento é o que vai mudá-lo e aperfeiçoá-lo.

E, por fim, tendo sido apresentada a teleologia para demonstrar que o homem tem um propósito natural ao qual caminha, podemos seguir em frente.

---

<sup>58</sup> WOLF, Ursula. *A ética a nicômaco de Aristóteles*. Coleção aristotélica. 2ed. Tradução de Enio Paulo Giachini. Edições Loyola: São Paulo, 2013. Pg. 23.

<sup>59</sup> BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Ideias&Letras: São Paulo, 2015. Pg.141.

### 3) Virtude: Comportamento e Dever

#### 3.1) Conceituação

A Virtude (*aretê*) é o elemento essencial do pensamento ético-político em Aristóteles, é a o caminho para a finalidade do homem, a *eudaimonia*, e a fundação da vida em conjunto na *polis*. Começando a dissecar este importante conceito, tem-se uma definição curta de Enrico Berti<sup>60</sup>: “**Virtude** (*aretê*): excelência, perfeição, disposição permanente para o bem agir, adquirida com o hábito ou mediante aprendizagem. Pode ser ‘ética’ ou do caráter (*ethos*) ou dianoética ou da razão (*dianoia*).” Complementa-se essa definição com a de Nuno Coelho<sup>61</sup>: “A virtude é o caminho para a felicidade, e o seu prêmio, ocupando o centro da reflexão ético-política aristotélica.”

A virtude tem uma ligação essencial e natural com as dores e os prazeres, e a prática, ou a não-prática, das ações virtuosas está intimamente ligada com como o homem se comporta diante destas. Aristóteles nos diz que “Que se estabeleça, então, que a virtude tende agir da melhor maneira em vista dos prazeres e das dores, e que o vício faz todo o contrário.”<sup>62</sup>, mas o que seriam então as dores e os prazeres na perspectiva do filósofo?

“De fato, **(10)** é por causa do prazer que praticamos ações más, e é por causa da dor que nos abstermos das ações belas. Por isso também devemos ser educados desde a mais tenra infância, como diz Platão, de modo a achar nossos prazeres e nossas dores onde é conveniente, pois a educação correta consiste nisso. Em segundo lugar, se as virtudes concernem às ações e às paixões, e se toda paixão e toda ação é acompanhada de **(15)** prazer e de dor, por essa razão a virtude terá relação aos prazeres e às dores. Uma outra indicação é o fato de que a dor é um meio de punição, pois as punições são um tipo de cura, e é da natureza da cura trabalhar por meio de opostos.

Além disso, como dissemos também mais acima, toda disposição da alma tem sua natureza **(20)** em relação e em conformidade com o gênero das coisas que podem torna-la naturalmente melhor ou pior. Ora, é por causa dos prazeres e das dores que os homens se tornam maus, pelo fato de persegui-los ou evita-los, quer se trate de prazeres e dores que não devem, ou no momento que não devem, ou da

---

<sup>60</sup> Ibid. pg. 152

<sup>61</sup> COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. 1. ed. – São Paulo: Rideel, 2012. Pg.25.

<sup>62</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg.45.

maneira que não devem procurar ou fugir, ou segundo toda uma outra modalidade racionalmente determinada.”<sup>63</sup>

Dessa forma temos que a busca pela virtude, pelo agir virtuoso, se pauta na procura racional do homem pela melhor forma de evitar as paixões e as dores, pois são estas que encaminham os homens para o vício de uma forma ou de outra. O filósofo lista as paixões da seguinte forma: “Entendo por paixões os apetites: a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, o ciúme, a compaixão e, de modo geral, as que são acompanhadas de prazer ou de dor (...).”<sup>64</sup> É de se notar a presença de paixões como a alegria, a amizade e a compaixão, e o estranhamento pode ser imediato. De acordo com o que foi estudado até agora, podemos entender que a busca dessas paixões de uma forma exagerada, danosa, pode transformar algo bom em vício. A busca irrefreável por alegria é um tipo de hedonismo, o excesso de compaixão pode destruir os recursos pecuniários de um homem e sua família, e o desejo inconsequente por amizade pode tornar alguém emocionalmente dependente, fraco em seu caráter.

Para ilustrar com maior clareza o que é o agir virtuoso, citamos Joaquim Carlos Salgado:

“Aristóteles, entretanto, não deixa sem parâmetro o ato virtuoso. Para fixa-lo, procura esclarecer qual é a natureza da virtude, ou dizer o que ela é. Se, como demonstra, as virtudes não são paixões da alma, nem meras possibilidades ou potências, mas disposições ou hábitos da alma, adquiridos e não dados a nós pela natureza, que tipo de disposições ou hábitos são esses? Os que têm como finalidade produzir a perfeição, como a ‘virtude’ do olho é a que o exercita para que esse órgão cumpra a sua finalidade com perfeição. Perfeito é o que está disposto conforme a natureza. Dita ao homem, a sua virtude é o hábito que se dirige para realizar essa função que lhe é característica. Ora, o que é característico no homem é ser racional, o que traz como consequência que a virtude, por excelência, é desenvolver a inteligência do homem, não, porém, como um ser isolado, mas como um ser social. A virtude se traduz, enfim, no realizar o que o homem tem em si de melhor.”<sup>65</sup>

Se para evitar a dor de uma ferida em campo de combate um soldado se abstém de lutar, ele será covarde; de outro lado, se o mesmo soldado tem o desejo pelo sangue e pela dor da guerra, se tem uma paixão irrefreável de

---

<sup>63</sup> Ibid. Pg.45.

<sup>64</sup> Ibid. Pg.48

<sup>65</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant; seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2.ed. Editora UFMG: Belo Horizonte, 1995. Pg.34.

matar seus inimigos e se sente inebriado por suas feridas, este terá um excesso de coragem, o que é um vício. Aristóteles ainda nota que as paixões e as dores são essenciais para a política e para ética exatamente porque o uso, ou não uso, ou uso exagero, destas define a bondade ou maldade do homem.<sup>66</sup>

O agir virtuoso, contudo, está além do simples desviar das paixões ou das dores, é complexo e demanda certas condições, que mostram se o que foi feito é genuinamente virtuoso. Aristóteles enumera essas condições como: a capacidade de agir, a liberdade para agir, a consciência do agir e a disposição moral correta.<sup>67</sup> Anteriormente falamos sobre os diferentes tipos de Homem, e aqui podemos ver como este conhecimento se aplica através de certos exemplos.

A mulher não é capaz de exercer o mando, ou seja, de participar como cidadã nas deliberações da *polis* e exercer poder dentro do governo; logo, toda ação virtuosa que demande dela a capacidade de ser cidadã será impossível, visto que a mulher não é capaz de exercer esse agir em particular.

Uma criança, no seu processo de educação, começa a aprender o certo do errado, mas pode ainda não ter em si o saber do porquê algo ser certo ou errado; desta forma, se confrontada com um grande dilema ético não terá a consciência de como agir de acordo com a situação presente, e, portanto, mesmo que tome uma decisão “correta”, esta não poderá ser chamada de virtuosa, pois lhe faltou a consciência.

O escravo não é livre, e tudo o que faz ou deixa de fazer está ligado ao que o seu senhor quer que ele faça ou não faça. Desta forma, se as suas ações não são realmente suas, a virtude pertence a quem é de fato dono desse agir, neste caso o senhor. A excelência do escravo é espelho da virtuosidade de seu senhor.

---

<sup>66</sup> Ibid. Pg.46

<sup>67</sup> Ibid. pg.47

O homem livre, cidadão, pode ter uma disposição de caráter fraco, sendo facilmente influenciável ou não tendo a força moral para fazer a coisa certa; neste caso, sua base moral, seu caráter, é fraco, o que afeta diretamente o seu agir. Se durante uma sessão de legisladores este cidadão toma uma decisão boa e moral por medo de represálias de seus adversários, e não pelo seu caráter e pelas virtudes de sua comunidade, tal decisão não poderia ser chamada de virtuosa, seria algo mais parecido com um “acidente de percurso virtuoso”.

Através das considerações acerca das paixões e da natureza da virtude chega-se a uma consideração, a de que a virtude parece ser uma espécie de meio termo entre a falta e o excesso de algo. Se a falta de coragem é tão repreensível quanto o excesso de coragem podemos concluir que a boa coragem está no meio desta “linha”. Confirmando nossas considerações, diz Salgado:

“O alimento excessivo e o carente para um forte atleta não são os mesmos para um principiante. A virtude é uma espécie de harmonia segundo as circunstâncias ou um termo médio que equilibra os extremos, considerados o momento da ação, o seu fim, a pessoa envolvida e a forma da ação. Define-se como uma disposição voluntária adquirida, que ‘consiste em um termo médio em relação a nós mesmos, definida pela razão e de conformidade com a conduta de um homem consciente’.

Aristóteles, contudo, adverte que esse termo médio não pode ser interpretado de modo arbitrário, mas segundo o critério do razoável. Segundo a sua essência (...) ou segundo o seu *logos* (a sua representação conceptual), a virtude é o termo médio; com relação, porém, ao bem e a perfeição que ela deve realizar, a virtude coloca-se no ponto mais alto, o extremo.”<sup>68</sup>

Um nadador profissional consome duas mil calorias no café da manhã pois este é um dos meios pelo qual ele mais perfeitamente executa sua arte, por isso, não é glutão; um estudante sedentário, contudo, é glutão se consumir a mesma quantidade de calorias, pois este excesso não se traduz em um aperfeiçoamento pessoal. A virtude é, portanto, um meio-termo não estático, que se manifesta diferentemente em diferentes situações.

---

<sup>68</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant; seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2.ed. Editora UFMG: Belo Horizonte, 1995. Pgs.34-35.

No que tange à diferenciação entre virtudes éticas e dianoéticas temos que a primeira se define como disposições emocionais, ou de caráter, que nos guiam na vida em sociedade, enquanto as dianoéticas, também chamadas de racionais, são aquelas que ajudam o homem a descobrir e conhecer a verdade, o que pode ser entendido como o melhor uso da razão.<sup>69</sup>

São exemplos de virtudes éticas, a coragem, a temperança, a liberalidade, a magnanimidade, a magnificência e a mais importante para nós, a Justiça.

A coragem é o meio termo entre fugir de tudo e não fugir de nada, a medo e temeridade, respectivamente. A temperança é não ser intemperante (se entregar à todas os prazeres) ou insensível (se privar de todos os prazeres)<sup>70</sup>. A liberalidade reside entre a prodigalidade e a avareza, os que se excedem e seus gastos e os que não gastam nem com o necessário. A magnificência se relaciona com a liberalidade, mas é diferente desta, pois o magnânimo é aquele que não é opulente ou mesquinho, ou seja, aqueles que ostentam suas posses demais e os que não se mostram ou portam de acordo com seu status por não querer gastar.

A Justiça é definida por Aristóteles como: “Vemos que todos compreendem a justiça como uma disposição de caráter pela qual os homens praticam coisas que são justas, e pela qual agem de maneira justa e desejam coisas justas.”<sup>71</sup> Trataremos com especial cuidado sobre o que é justo, o que é o agir justo e o que são coisas justas mais adiante, mas é importante ressaltar que como virtude ética, a Justiça, ainda que seja a mais importante das virtudes, compartilha das características e exigências das outras virtudes.

---

<sup>69</sup> BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles*. Coleção Companions & Companions. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. Ideias & Letras: Aparecida-SP, 2009. Pg.267.

<sup>70</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg.44.

<sup>71</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg.123.

As virtudes dianoéticas, por outro lado, estão no cume da alma humana, por serem racionais e por buscarem a verdade, e, por isso, são superiores às virtudes éticas.<sup>72</sup> Essas virtudes são a arte (*techné*), a ciência (*espistéme*), a sensatez (*phrónesis*), a sapiência (*sofia*), e o intelecto (*noús*).<sup>73</sup>

A arte (*techné*) busca a verdade dos passos necessários para construir, mudar ou destruir alguma coisa, essa coisa podendo ser material ou imaterial, como a carpintaria e a medicina, respectivamente.<sup>74</sup>

O intelecto (*noús*) diz respeito aos processos indutivos de raciocínio feitos pelo homem na busca pela verdade, sendo um processo de natureza mais básica. Fazer deduções acertadas com base no conhecimento, ou seja, recolher deduções e encontrar a resposta mais correta caracteriza a virtude da ciência (*espistéme*), sendo esta, portando, mais avançada que a primeira.<sup>75</sup>

A sabedoria, ou sapiência (*sofia*), é como a união do intelecto com a ciência em um processo de contemplação e compreensão profunda da natureza, sendo essa uma das mais elevadas das virtudes intelectuais; Aristóteles afirma que esta atividade é a mais adequada em relação ao *telos* do homem.<sup>76</sup>

A sensatez (*phrónesis*) é mais curiosa dentre estas virtudes, pois ela coloca na balança o apetite da alma animal e a razão da alma intelectiva, efetivamente sendo a virtude que guia o homem na direção de *ser* homem. Não é uma virtude dos deuses, seres além do apetite, nem dos animais, aquém da razão, mas sim única e exclusivamente do homem.<sup>77</sup> Citando

---

<sup>72</sup> REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, vol IV: Aristóteles*. 3.ed. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Edições Loyola: São Paulo, 2015. Pg.109.

<sup>73</sup> Ibid. pg.110-111.

<sup>74</sup> BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles*. Coleção Companions & Companions. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. Ideias & Letras: Aparecida-SP, 2009. Pg.268.

<sup>75</sup> Ibid. pgs.207-208

<sup>76</sup> Ibid. pg.208

<sup>77</sup> COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. 1. ed. – São Paulo: Rideel, 2012. Pg.10.



Nuno Coelho<sup>78</sup>: “Pelo exercício da sensatez, o humano completa a construção do universo, ao menos no horizonte prático”; a verdade que a sensatez ajuda o homem a revelar é a verdade de si mesmo, quem ele é, o que deve fazer e como deve fazer, é vital para o alcance da *eudaimonia*.

Passemos agora para as considerações acerca do agir virtuoso e do ser virtuoso, distinção vital no campo da ética, pois envolve diretamente a disposição, o caráter e a razão do homem,

---

<sup>78</sup> Ibid. pg.11

### 3.1.1) Ato habitual

Ser virtuoso e agir virtuosamente são concepções distintas em Aristóteles. A virtude não se torna realizada no homem a não ser que essa seja praticada repetidas vezes. Por isso há de se falar que a ética é uma filosofia de cunho prático, pois esta só é realizada 1) em sociedade e 2) ao agir. O agir bom é o agir virtuoso, em relações sociais<sup>79</sup>. Se o homem tem por finalidade a virtude, é possível afirmar que o agir é meio para este fim, dando ao estudo da virtude, a ética, um caráter móvel e mutável. Esse agir (*práxis*) é assim definido por Denis Coitinho:

“A *práxis*, para Aristóteles, se caracteriza, de modo geral, pela vida enquanto atividade, pelo agir como movimento próprio de determinado ser vivo e que constitui para ele o seu existir. O que determina a *práxis* do homem é que ele age a partir do conhecimento da vontade, na antecipação do bem respectivo, em direção da qual ele se move.”<sup>80</sup>

Dessa forma, o bem, que é a finalidade de todas as coisas, inclusive do homem, só pode ser atingido quando este entra em movimento ao agir, este agir podendo ser virtuoso ou não-virtuoso

A virtude não vem aos homens por natureza, mas sim pelo hábito; sendo finalidade ela é também uma potência, e como dito, a potência só se realiza a partir do ato. Tomemos por exemplo a virtude da coragem. Consideremos um cidadão A que vive na cidade X e, um dia, se joga na frente de um cavalo enlouquecido para salvar uma criança de ser pisoteada, sofrendo ferimentos de raspão. É inegável que A agiu corajosamente, pois superou o medo e agiu de tal forma que não fosse irresponsável ou covarde, mas seria A corajoso? Consideremos que A repetidas vezes se fingiu de doente para não ir à guerra pela sua cidade, por medo de morrer, ou que procrastina uma visita aos sogros por estar aterrorizado com esta. Ora, vemos que a coragem demonstrada por A em X foi uma exceção, e que em via de regra o mesmo mostra uma falta de coragem e um excesso de covardia; dessa forma, podemos concluir que ainda que A exerça a virtude da coragem naquela única vez ele não deixará de ser um covarde, pois ele

---

<sup>79</sup> SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2001. Pgs.18-19.

<sup>80</sup> Ibid. pg.20.

ainda não construiu o hábito de ser corajoso, ainda lhe tem covardia em excesso. Guthrie ilustra esse ponto ao apresentar a seguinte definição: “Virtue is, first of all, a settled disposition, a permanente state (*hexis*, Latin *habitus*). The performance of a single virtuous act does not guarantee of virtue. The criterion is whether it ‘goes against the grain’ or is performed willingly and with a certain pleasure.”<sup>81</sup> E ainda: “It is only by repeatedly performing good acts that we will, in the end, become good men.”<sup>82</sup>

Por fim, o agir habitual justo trabalha em prol do bem comum da comunidade política, visto que ética e política estão intimamente conectadas. O homem que age de forma justa age pelo bem comum, tornando a *polis* mais próspera. A arte da política é o lar do bem supremo, pois é neste ambiente político que se busca pela Justiça.<sup>83</sup>

Ou seja, a felicidade do homem, só possível na comunidade política, é diretamente relacionada com ser justo, que, por consequência, é o fruto de um constante agir justo; como dissemos anteriormente, o homem não é uma ilha, ele vive com e para a sua comunidade, como um parte de um todo, um todo que o vê nascer, que o cria, e que o sepulta.

O homem devolve à comunidade tudo o que ela lhe deu ao ser justo, pois assim ele contribui para o bem comum, e ao ser justo ele exerce a arte da política e se aproxima da *eudaimonia*. A Justiça é como um bem supremo que aí e vem do homem para a comunidade e da comunidade para o homem.

---

<sup>81</sup> GUTHRIE, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy/ Volume VI: Aristotle, an encounter*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1981. Pg.352. Tradução livre do autor: “A Virtude é, primeiramente, uma disposição determinada, um estado permanente (*hexis*, no Latim: *habitus*). O exercício de um único ato virtuoso não é uma garantia de virtude. O critério é, na verdade, se o ato foi feito com dificuldade moral ou indisposição, ou se foi feito de boa vontade e com algum prazer.”

<sup>82</sup> Ibid. pg.353. Tradução livre do autor: “É apenas na repetição de bons atos que nos tornaremos, enfim, bons homens.”

<sup>83</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant; seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2.ed. Editora UFMG: Belo Horizonte, 1995. Pg.45.

### 3.1.2) Virtude e sociedade política

Política e ética não se desassociam no *corpus* filosófico de Aristóteles, ao contrário, a *Política* é vista como uma continuação da *Ética a Nicômaco*, sendo ambas inseparáveis; ademais, sendo a ética eminentemente prática, ela só pode ser exercida e estudada em sociedade. Uma virtude só pode ser realizada em relação a algo ou alguém, a coragem não se manifesta se não há nada que a demande, não há como ser magnânimo se não há outro para não ser mesquinho, e assim por diante. A virtude não tem consequência na solidão, e nenhum homem é uma ilha. Aristóteles cimenta este pensamento de forma magistral ao dizer que “Assim, o pior dos homens é o que faz uso da maldade tanto quanto si próprio quanto contra os amigos, e o melhor não é o que faz uso da virtude para si mesmo, mas para o outro, e esta é uma tarefa difícil.”<sup>84</sup>

Para melhor compreensão da relação entre virtude e vida em sociedade, é necessária a compreensão do conceito de *eudaimonia*, portanto, trataremos dele agora.

Ainda que o homem aja de forma a alcançar finalidades concretas (bens), e mesmo que essas ações sejam em relação a outro fim, não se pode esperar que este comportamento se repita indefinidamente, uma vez que deva existir um fim maior para todas estas ações. Esse fim maior é a *eudaimonia*, a felicidade, a realização suprema do homem. Aristóteles assim o diz na *Ética a Nicômaco*:

“Retomando então, visto que todo conhecimento e propósito visam a algum bem, que nós afirmamos que é possível á ciência política alcançar, qual é, dentre todos os bens praticáveis, o supremo. Quanto aos nomes, quase a maioria está de acordo, pois tanto os homens comuns quanto os cultos dizem que é a felicidade, e supõe que o bem viver e o bem agir sejam semelhantes a ser feliz.”<sup>85</sup>

E ainda, na *Ética a Eudemo*:

“Aquele que em Delos manifestou abertamente *junto ao deus* seu próprio juízo produziu uma inscrição para a antecâmara do templo de

---

<sup>84</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 126

<sup>85</sup> Ibid. Pg. 19.

Leto na qual dissociou o bom, o *belo* e o prazeroso, como não sendo todos qualidades da mesma coisa. Escreveu os versos: *O mais justo é o mais belo, enquanto a saúde é o melhor, /Porém o desejo daquilo que se ama é o mais prazeroso de todos.* Pessoalmente não o aceitamos. Com efeito a *felicidade* é ao mesmo tempo a mais bela e a melhor de todas as coisas, além de a mais prazerosa.”<sup>86</sup>

Temos então que a felicidade é o bem maior do homem, seu objetivo final, o cume da montanha que ele escala com suas ações, mas o que exatamente é, ou o que significa, felicidade? Aristóteles afirma que esta não pode ser encontrada nos prazeres, nas riquezas, nas honras e nem em um bem transcendental.<sup>87</sup> A razão de se negar cada um destes vem da seguinte forma: a busca por prazeres é de natureza animal, portanto, não-racional; a busca por riquezas é a mais falsa dentre as pensadas “felicidades” pois a riqueza, ou o acúmulo destas, sempre serão *meios* e nunca *fins*, e sendo a felicidade o bem supremo, está não pode ser um meio; os que buscam felicidades nas honras o fazem por prestígio ou reconhecimento político, não por si mesmos, não sendo portanto um *do homem*; e por fim, como a felicidade se pauta em ações (boas ações) habituais, não há de se falar em um bem supremo transcendental.<sup>88</sup>

A última negação é a mais importante para nós. A felicidade não existe além do homem, ela é *feita* pelo homem e para o homem através de suas ações, o que segue em consonância com a doutrina das virtudes.

Aristóteles diz que “O verdadeiro bem do homem, pois, consiste nessa ‘obra’ ou ‘atividade’ da razão e mais precisamente na explicação perfeita dessa atividade. Esta é, pois, a ‘virtude do homem’ e aqui deverá buscar-se a felicidade”<sup>89</sup>; seguindo estas linhas de Aristóteles temos que se o homem busca o bem em todas as coisas (e um bem supremo acima de tudo), e se o homem é naturalmente político, temos que o homem só pode ser feliz dentro de um ambiente *político*, ou seja, dentro da *polis*.

---

<sup>86</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Eudemo*. Série Clássicos Edipro. Tradução de Edson Bini. EDIPRO: São Paulo, 2015. Pg.44.

<sup>87</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 20.

<sup>88</sup> Ibid. pgs. 20-22.

<sup>89</sup> ARISTÓTELES apud SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2001. Pg. 24.

Ursula Wolf condensa da seguinte forma: “Mesmo quando sempre de novo assevera, paralelamente, que o fim para o indivíduo e para a *polis* é o mesmo, sendo mesmo melhor o fim para a *polis* (1094b7 ss. ), em seu princípio conceitual sua ética orienta-se na vida individual”<sup>90</sup>, e nas palavras de Nuno Coelho: “Apenas na *polis* o homem pode construir-se e ser reconhecido como um homem de bem, sério e realizado (feliz). **A essência da finalidade é a virtude**<sup>91</sup>, e esta não se constrói nem se exercita fora do convívio social.(...) Apenas em sociedade surge o desafio e a possibilidade da virtude, pondo a felicidade desde sempre numa dependência inevitável da relação com o outro.”<sup>92</sup>

**Ser feliz é ser virtuoso, e a virtude só é possível dentro da cidade;** através desta afirmação, construída através dos argumentos apresentados podemos partir então para a discussão da Justiça enquanto virtude, e como esta se comporta dentro da sociedade vista por Aristóteles.

---

<sup>90</sup> WOLF, Ursula. *A ética a nicômaco de Aristóteles*. Coleção aristotélica. 2ed. Tradução de Enio Paulo Giachini. Edições Loyola: São Paulo, 2013. Pg. 51.

<sup>91</sup> Negrito nosso para ênfase.

<sup>92</sup> COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. 1. ed. – São Paulo: Rideel, 2012. Pg.10

### 3.2) Justiça enquanto Virtude Completa e convivência em sociedade

As dimensões da Justiça em Aristóteles são estudadas no quinto livro de sua obra “Ética a Nicômaco”. Na obra, Aristóteles analisa a etimologia da palavra “justiça”, pois o filósofo acreditava que a distinção linguística nos leva a dois tipos de Justiça, como ele mesmo diz: “E segue-se, de modo geral, se um dos dois for dito de várias maneiras, **(25)** o outro também será dito muitas maneiras, por exemplo, se o ‘justo’ é dito de várias maneiras o ‘injusto’ também o será.”<sup>93</sup> Luiz Fernando Barzotto complementa: “Para Aristóteles, esta distinção na linguagem corrente marca uma distinção entre dois tipos de justiça. Sendo a justiça a virtude pela qual cada um possui o próprio (*auton*)”.<sup>94</sup> Esses dois tipos de justiça nascem da seguinte forma:

“A Justiça no primeiro sentido, normativo, constitui, para Aristóteles, o que ele denomina ‘a virtude completa’, quer dizer, a justiça total. Entretanto, a justiça no sentido de ‘igualdade’ é uma parte sumamente importante da justiça, que se enquadraria com o que nós atualmente entendemos pelo campo propriamente jurídico.”<sup>95</sup>

Sobre o segundo tipo de justiça, diz Marcelo Galuppo: “Mas não existe, segundo Aristóteles, apenas um tipo de justiça. Inicialmente, existem uma justiça distributiva e uma justiça corretiva”.<sup>96</sup> Trataremos dessas espécies de Justiça em um capítulo posterior, focando neste capítulo no primeiro tipo, a Justiça enquanto Virtude Completa, que, nas palavras do próprio Aristóteles:

“Assim, **(25)** essa espécie de justiça é uma virtude completa, não em absoluto, mas em relação ao outro. Por isso também a justiça parece ser às vezes a mais forte dentre as virtudes, e nem ‘a estrela da noite’, nem a ‘estrela da manhã’ são assim admiráveis. Digamos, tal como citado no provérbio: ‘Na justiça se encontra, em suma, toda a virtude’, e ela **(30)** é a virtude mais perfeita, porque é o uso da virtude completa. Ela é completa porque aquele que a possui é capaz também de fazer uso da virtude ao outro, e não somente a si próprio; de fato, muitos são

---

<sup>93</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 124.

<sup>94</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando. *Filosofia do Direito: Os Conceitos Fundamentais e a Tradição Jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010. Pg.82

<sup>95</sup> GUARGLIA, Osvaldo. *Ética y Política según Aristóteles*. Tradução de D.C.S. Centro Editor de América Latina: Buenos Aires, 1992, p.184.

<sup>96</sup> GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito A Partir do Pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

capazes de fazer uso da virtude em assuntos particulares, [1130a] naqueles que, em relação ao outro, são incapazes. E por isso parece verdadeiro o dito de Bias: ‘o poder revelará o homem’, pois quem comanda está em relação aos outros e torna-se membro da sociedade.”<sup>97</sup>

A proposta de uma Justiça completa, ou universal, se baseia no fato de que a conformidade com a lei é um ato justo, e, portanto, correto, ainda que as próprias leis possam ser feitas de forma inadequada. Aristóteles diz:

“E visto que o que transgride a lei era injusto, o que segue a lei é justo, é evidente que todas as ações legítimas são, de algum modo, justas, pois as ações legítimas são definidas por quem é hábil em legislar, e cada uma delas, afirmamos, é justa. Nas disposições que tocam todos os assuntos, as leis visam à vantagem comum (15) visando ou ao bem de todos, ou dos melhores, ou dos que detêm poder, ou algo desse tipo, tal que, de certo modo, chamamos ações justas as que produzem e conservam a felicidade com as suas partes, pela comunidade política. (...) a lei estabelecida faz isso corretamente, enquanto as leis estabelecidas no calor do momento não o fazem.”<sup>98</sup>

Denis Coitinho Silveira complementa ao entregar a seguinte definição:

“Em seu primeiro sentido – justiça universal (geral ou total – a justiça é o respeito que se deve à lei do Estado; identifica a justiça com as leis positivas de cada estado; e, posto que esta lei (do Estado Grego) abarca toda a área da vida moral, em certo sentido, a justiça compreende toda a virtude”.<sup>99</sup>

Nesse sentido, percebe-se que o filósofo traça uma relação entre a Justiça e os deveres do indivíduo perante a comunidade. Maria do Carmo B. de Faria diz:

“A justiça, síntese das virtudes, qualidade moral, designada como “justiça geral” ou “justiça em sentido lato”, por Aristóteles, não é apenas o somatório das virtudes, mas certa dimensão da virtude, a dimensão social. É a virtude da relação e remete à natureza política do animal humano.”<sup>100</sup>

E, para sintetizar de forma ainda mais clara: “Assim, a justiça não é uma parte da virtude, mas (10) a virtude inteira, e a injustiça, pelo contrário, não é uma parte do vício, mas o vício inteiro.”<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 125

<sup>98</sup> Ibid. Pgs. 124-125

<sup>99</sup> SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2001. Pg. 69.

<sup>100</sup> FARIA, Maria do Carmo B. *Direito e Ética: Aristóteles, Hobbes, Kant*. São Paulo: Paulus, 2007. Pgs. 47-48.

<sup>101</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 126.



Ou seja, a Justiça universal, ou ainda, a virtude completa, é aquela que mais se aproxima dos homens, pois é eminentemente política e se realiza através do ser, da comunidade, e do Estado. Se todos os atos morais (virtuosos), e todo o bem-agir dentro da *polis* é ditado através das leis, e sendo as leis justas, a conclusão mais plausível é que o bem-agir é justo, e que o que é justo é um bom-agir, tudo pelo bem comum.

Se as leis demandam que o homem seja corajoso, temperante, magnânimo e sensato, e o homem as cumpre estas leis, pode-se perceber que através de uma virtude (Justiça), praticada no ato de obedecer a lei, muitas outras, ou mesmo todas, foram cumpridas juntas. É uma homogeneidade da virtude em uma heterogeneidade de pessoas.<sup>102</sup>

Nuno Coelho nos alerta, contudo, que existem condições a serem observadas no que tange à lei e à comunidade, a fim de que, de fato, exista justiça:

“À medida que a tradição atribui à palavra ‘injusto’ o sentido de transgressor da lei, e admite-se que o justo mantém-se dentro dos seus limites, deve-se concluir que toda legalidade é de alguma forma justa. Mas esta afirmação não implica uma assimilação pura e simples da justiça à legalidade. Toda lei é ‘de certa forma’ justa, diz o texto, e é preciso sublinhar e compreender bem o sentido desta afirmação. A felicidade apenas pode ser encontrada na vida ética e esta apenas pode desenvolver-se sob a égide de uma comunidade (ética e política), que se estabelece como associação no marco de um determinado regime político (constituição, lei) que a institui; não há vida ética, de todo e qualquer esforço de conformação do caráter; por consequência, qualquer lei, sendo melhor que lei nenhuma, é, ‘de alguma maneira’ justa.”<sup>103</sup>

Tendo este alerta em mente, valem alguns comentários e alertas acerca do mundo grego antigo e o que Aristóteles estava vendo ao fazer seus trabalhos empíricos. O legislador grego é diferente do legislador do Estado moderno, na medida em que o primeiro tratava de todas as questões da vida humana, tais como moralidade, ética, educação e religião, enquanto o legislador moderno tem um afastamento maior de tais questões, propondo legislaturas de gerenciamento, ou ainda, leis técnicas. Nas cidades gregas todos os cidadãos eram legisladores, não havendo o conceito de representação política; ademais,

---

<sup>102</sup> VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: definição e fins do direito: os meios do direito*. Coleção justiça e direito. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 2ª ed. Martins Fontes: São Paulo, 2008. Pg.59.

<sup>103</sup> COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. 1. ed. – São Paulo: Rideel, 2012. Pgs.46-47.

falta às cidades-estados os elementos de formação do Estado Moderno, que só virá a nascer na Revolução Francesa.<sup>104</sup>

Trabalhem agora com o conceito de Justiça, o qual Aristóteles trata como uma disposição da alma para fazer o que é justo, agir de forma justa e desejar o justo; a injustiça seria o oposto dos comportamentos listados acima.<sup>105</sup> Como disposição da alma o homem jamais buscaria o contrário desta disposição, ou seja, nenhum homem busca ser injusto acreditando sua ação ser injusta; e buscando todos os homens a justiça, melhor é o homem que a pratica em prol da comunidade ao invés de si mesmo.<sup>106</sup> Este ponto é essencial.

A Justiça é a maior dentre todas as virtudes porque ela *demand*a que seja realizada para/com o outro, ela se sustenta em agir bem, buscando um meio termo, ao interagir com outro cidadão no dia-a-dia. É relativamente fácil ser justo consigo mesmo, mas o desafio é muito maior quando lidamos com o outro, e é na superação desse desafio que floresce a mãe das virtudes, a Justiça. Vale dizer também que o “outro” nunca é tomado em abstrato, mas como uma pessoa sólida, real, dando ênfase no aspecto prático da ética aristotélica.<sup>107</sup>

O “outro” traz em si situações, alteridades, em que o exercício da Justiça se torna muito mais desafiador, como em decisões de última hora. No exemplo que demos mais atrás neste trabalho tivemos A pulando na frente de um cavalo desenfreado para salvar uma criança, uma decisão de última hora, e é aí que descobrimos em A um ato justo. No exemplo em questão fizemos de A um covarde, mas agora o caso será invertido; se A cumpre a lei e vai para a guerra quando chamado, se não fica aflito para ajudar alguém em situação de perigo imediato, se tem estômago para enfrentar suas relações familiares e políticas, podemos dizer que A age de forma justa habitualmente, e, portanto, é justo.

---

<sup>104</sup> Para melhor compreensão da justiça e o Estado Moderno recomendamos SALGADO, Joaquim Carlos. *A IDÉIA DE JUSTIÇA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO: FUNDAMENTAÇÃO E APLICAÇÃO DO DIREITO COMO MAXIMUM ÉTICO*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

<sup>105</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 123-124.

<sup>106</sup> SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2001. Pg. 71.

<sup>107</sup> COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. 1. ed. – São Paulo: Rideel, 2012. Pgs.50-51.

Somando tudo o que foi dito á essa afirmação, podemos dizer que ao ser justo A é virtuoso, convive bem na comunidade política, se relaciona bem com o outro, e é (ou está muito próximo de ser) feliz.

Os caminhos que o homem toma, suas escolhas, seus atos, sua forma de viver, de crescer e de aprender culminam na pessoa que ele é, ou seja, na ética aristotélica somos um produto da nossa alma, da natureza, e talvez o mais importante, das nossas ações.

A Justiça enquanto Virtude Completa, portanto, é a maior das virtudes, ou ainda, a virtude em si. Nela estão contidas todas as outras pela razão da legalidade da *polis* carregar em si o peso moral da vivência política da Grécia antiga. O homem justo segue a lei, e o homem injusto atua na ilegalidade, mas ainda mais importante, o homem injusto sempre agirá em proveito próprio, enquanto o homem justo agirá de acordo com seus interesses e dos outros ao seu redor, fazendo-o mais realizado. Nas palavras do próprio Aristóteles:

“De fato, a lei prescreve todas as virtudes e proíbe qualquer vício (25). E as coisas capazes de produzir a virtude completa são as ações que foram ordenadas pela lei visando à educação e ao bem comum.”<sup>108</sup>

Contudo, deve existir uma cautela no que tange a obediência à lei, e qual lei é essa. Tem-se que existem dois tipos de lei, uma positiva e uma natural, ou ainda, costumeira, e o grego da época tratava desta lei como algo que vinha “de cima”, do divino, como diz Salgado.<sup>109</sup>

A lei é o exercício da razão sem a interferência dos apetites, e é superior ao governo de qualquer um exatamente por afastar as paixões, que infestam o ser humano. Onde existir dois homens haverá uma relação política natural (Animal Político), e desta política virá lei, abrindo as possibilidades da justiça e injustiça.<sup>110</sup>

Salgado nos presenteia com uma bela síntese da natureza das leis no contexto aristotélico:

---

<sup>108</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 128.

<sup>109</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant; seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2.ed. Editora UFMG: Belo Horizonte, 1995. Pg.40.

<sup>110</sup> Ibid. Pg. 41.

“A lei, contudo, não é o produto do arbítrio do legislador político. Tem o seu critério de validade: a lei natural que expressa a própria natureza da ordem política que é uma ordem natural destinada a realizar a *autárkeia* do homem, que isolado não pode consegui-la. A lei que realiza essa finalidade do Estado, que se destina ao bem comum e não a interesses particulares (governantes ou grupo de governados) expressa a justiça, e agir em desacordo com o seu preceito é injustiça. Há, portanto, uma lei natural (ou direito natural), que é a lei que revela a natureza da comunidade política, o seu fim, pois que o Estado é uma realidade natural cujo *telos* é a *autárkeia*. Há um parentesco próximo entre razão, lei e igualdade. A razão é o comum a todos os homens, o igual. A lei é razão porque ‘é instância impessoal e objetiva’ que impede o arbítrio e realiza a igualdade jurídica formal (tal como desenvolvida pelo Estado romano).”<sup>111</sup>

Ou seja, como dissemos anteriormente, Aristóteles possui uma visão finalística (cosmológica) do mundo, e isso se reflete em seus ensaios, especialmente agora. Ainda que a obediência à lei seja a essência da ação justa, nem toda lei pode vir a refletir o que é realmente bom, pois pode desvirtuar-se de sua natureza. O bom agir legal é aquele que, no final, engrandece o homem, fomenta o bem comum e caminha para o fim que o aperfeiçoa. Uma lei que se desvia do natural impedirá que o homem se torne virtuoso e autossuficiente, e, portanto, deixará doente a própria comunidade jurídica. Fica evidente de novo a importância que agir *correto*, e não simplesmente do agir; se Aristóteles coloca diversas condições para que o melhor se manifeste, é porque este melhor é feito com trabalho duro, sempre com o uso da razão e ligado à natureza.

Dissemos anteriormente que, por uma questão de linguagem, existem dois sentidos para a palavra Justiça, uma em sentido geral, que acabamos de estudar, e outra em sentido particular, as Justiças Distributiva e Corretiva, como dito nesta citação:

“(30) Da justiça particular e do justo que lhe corresponde, existe uma espécie que se manifesta nas distribuições das honras, do dinheiro, ou das outras coisas que são divididas aos que participam da comunidade política (pois nelas é possível ser tanto ímprobo quanto probo, um diferente do outro); a outra espécie é a que tem um papel corretivo nas [1131a] transações entre indivíduos. E existem duas partes, pois dentre as transações umas são voluntárias e outras involuntárias: as voluntárias são, por exemplo, as compras e vendas, um empréstimo para consumo, as penhoras, um empréstimo para uso, um depósito, uma locação (e são chamadas voluntárias porque o princípio (5) de suas transações é voluntário); quanto aos atos involuntários, as ações são clandestinas, por exemplo, o adultério, o envenenamento, o proxenetismo, o aliciamento de escravos, o assassinato por traição, o falso testemunho; e outras são ações violentas, por exemplo: os

---

<sup>111</sup> Ibid. Pg.41.

insultos, o sequestro, o assassinato, o roubo, a mutilação, a difamação e o ultraje.”<sup>112</sup>

Um conceito de justiça distribui e o outro corrige, e ambas estão ligadas á voluntariedade das ações. Mais uma vez a vontade, o uso da razão do homem, é elemento essencial, pois, como vimos pela citação, a aquiescência na relação entre duas pessoas define algo como legítimo ou clandestino. Em um empréstimo as duas partes estão de acordo e realização uma transação de forma legítima, enquanto, por exemplo, no falso testemunho, existirá uma fraude entre o tribunal e a testemunha, algo fora das normas. No fim, é a *práxis* que determinará a natureza da transação.

Desta forma, trataremos agora de apresenta-las, tomando um cuidado especial com um terceiro “conceito” de Justiça, um não muito bem reconhecido por Aristóteles, que trata das relações comerciais. Seguimos.

---

<sup>112</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 128.

## 4) Os Conceitos da Justiça Particular

Se existe uma Justiça que trata dos aspectos gerais da vida em sociedade, universalmente aplicável em pessoas diferentes no espaço público, existe também um outro tipo de justiça, uma que concerne as relações entre as pessoas em um âmbito privado. Ademais, enquanto a prática de atos justos sempre se relaciona com a Justiça, o agir injusto pode estar relacionado com a virtude maior ou com as outras; seguindo o mesmo exemplo já apresentado neste texto, se A não salva a criança (tendo o dever de fazê-lo) e a deixa morrer por ser um covarde, ele agiu injustamente por não seguir a lei e com covardia por colocar sua vida em primeiro lugar. Santo Tomás de Aquino coloca da seguinte forma:

“Primeiro, Aristóteles prova que, ao lado da Justiça legal, a virtude comum a todos, existe uma Justiça considerada virtude particular. Segundo, ele determina o motivo pelo qual a Justiça ‘particular’ tem um nome comum com a Justiça ‘legal’.

Em relação à primeira colocação, Aristóteles considera que, para mostrar que uma Justiça considerada virtude particular exista, é preciso assumir que também haja uma injustiça particular; isso porque, como mostrado, os hábitos se manifestam dos contrários.

Ele introduz, então, três razões: a primeira delas é tomada a partir da separação da injustiça dos outros vícios, pois a injustiça tanto pode ser encontrada independentemente dos outros vícios quanto com eles; logo, a injustiça parece ser um vício particular e distinto dos outros

Aristóteles diz que nós temos a prova da existência de uma Justiça, e de uma injustiça particular, pois a pessoa que age em conformidade com os vícios particulares, age injustamente, isto é, em desconformidade com a Justiça Legal. Todavia, isso não convém ao avaro que toma para si algo de outro.

(...) Parece-nos que é por isso que alguém é chamado de injusto, já que podemos notar que, como existe uma injustiça, parte de todo o vício, também há uma Justiça, parte de toda a virtude, sendo essa uma justiça especial.”<sup>113</sup>

Temos que do “todo” da virtude completa (a Justiça), existirá também uma subespécie de Justiça, em conformidade com o agir do homem. O que nos é dito é que um vício pode ser cometido com diversos fins, como alguém que comete adultério por lucro ou por prazer, e portanto, o contrário seria verdadeiro com os atos justos, daí nascendo “justiças menores”.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> AQUINO, Santo Tomás de. *Da Justiça*. Tradução de Tiago Tondinelli. Campinas-SP: CEDET, 2012.

Pg.30.

<sup>114</sup> Ibid. pg.31.

A Justiça Particular, então, se desdobra do raciocínio de Aristóteles sobre as concepções de injustiça. O filósofo afirmava que se for considerada a Justiça Geral como uma virtude comum a todos, não haveria de se falar em uma discussão sobre uma virtude integral.

Neste sentido, portanto, existe uma forma de injustiça, que é particular, que se opõe à Justiça Particular. Essa Justiça Particular se pauta nas virtudes pessoais no tratamento com o outro.

A injustiça particular se mostra na forma como pessoa que interage com a outra, ou com seu ambiente, sob o manto de um vício moral. As convivências entre as pessoas são regidas por atos, e estes atos estão sob o prisma das virtudes e dos vícios. Esses vícios ou falhas são “tóxicos” para a comunidade, visto que eles atentam contra a formação do “bem comum” e, portanto, do projeto da *polis*. Violar a lei, ou seja, ser injusto, incapacita o sujeito e, portanto, impede a sua contribuição para a sociedade. Alasdair MacIntyre elucida este ponto da seguinte forma:

“Inversamente, falhar perante a comunidade ao cometer um delito contra a lei *não* é apenas falhar por não ser suficientemente bom. É falhar de maneira bem diferente. Embora quem possui as virtudes em alto grau esteja muito menos propenso que outros a cometer delitos graves, o homem corajoso e humilde pode, ocasionalmente, cometer homicídio e seu delito não é menor nem maior que o do covarde ou do fanfarrão. Errar intencionalmente não é o mesmo que falhar ao ser ou fazer o bem. Não obstante, os dois tipos de falha estão intimamente ligados, pois ambos ferem a comunidade de certa forma e tornam menos provável o êxito do projeto em comum. Um delito contra as leis destrói as relações que viabilizam a busca comum do bem; as falhas de caráter, embora também tornem o indivíduo mais passível de cometer delitos, faz com que ele seja incapaz de contribuir para a realização desse bem, sem que a vida normal da comunidade perca o sentido.”<sup>115</sup>

Por exemplo, se um soldado permanece no campo de batalha corajosamente, ele cumpre com a Justiça Geral que o comanda a lutar e com a Justiça Particular da coragem. Sendo assim, se ele abandona seu posto no

---

<sup>115</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC – Editora da Universidade Sagrado Coração, 2001. Pgs. 258-259.

combate, ele viola a Justiça Geral ao ir contra a lei, e a Justiça Particular ao ser covarde.

É possível que se cometam injustiças, mas sem ser injusto em si. Esta análise parte da premissa da vontade do sujeito que pratica a ação. Existe uma diferença entre atropelar um homem com uma carroça por não o ter visto ou ouvido, e atropelá-lo por querer vê-lo morto ou incapacitado. O ato e a moral do ato estão ligados, mas para o julgamento do ato não é necessariamente preciso um julgamento moral. Maria do Carmo B. de Faria explicita esse ponto da seguinte forma:

“Aristóteles afirma que é possível cometer injustiça sem, no entanto, ser injusto, e essa diferença diz respeito não ao ato em si, mas à disposição do sujeito. Sublinha a diferença entre a justiça – qualidade moral, e a justiça política ou jurídica que deve presidir as instituições da *pólis*. Nem sempre o ato injusto, proscrito pela lei, revela um caráter injusto ou pervertido. O julgamento do ato não é necessariamente um julgamento moral do sujeito. O ato pode ter sido cometido imposto pela violência ou pela força, ou ainda na ignorância e sem conhecimento de causa. Só quando ele é fruto de uma deliberação consciente e é livremente praticado é que se torna revelador do caráter moral do sujeito: “por outro lado, se a escolha [do mal] é deliberada, o autor do ato é injusto e perverso (E.N. V, 8)”<sup>116</sup>

Portanto, Injustiça Particular e a Injustiça Geral estão unidas, sendo que a última é parte da primeira. Ao se violar uma norma legal do Estado, está se cometendo um vício, que vai contra algum tipo de virtude particular. Em síntese, explica Denis Coitinho Silveira:

“Existe, pois, além da Injustiça, sem sentido geral, outra espécie de Injustiça, em sentido particular, que tem o mesmo nome e a mesma natureza da primeira, e é uma parte desta, porque sua definição se enquadra no mesmo gênero. As duas espécies de Injustiças se manifestam na convivência entre as pessoas. A Injustiça Particular se relaciona com o dinheiro, ou com a honra, ou com a segurança, e sua motivação é o prazer decorrente do ganho, enquanto a injustiça geral se relaciona com tudo o que está na esfera de ação do homem bom”

<sup>117</sup> .

---

<sup>116</sup> FARIA, Maria do Carmo B. *Direito e Ética: Aristóteles, Hobbes, Kant*. São Paulo: Paulus, 2007. Pg.49.

<sup>117</sup> SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. Pg.74.



Sendo a Justiça um hábito, ela há de conhecer pelo seu contrário, pois as Virtudes são hábitos, e como demonstrado, a Justiça é a maior das virtudes. Neste sentido, discursa Tomás de Aquino em seus estudos sobre Aristóteles:

“Primeiro, ele diz que, se a Justiça legal for considerada uma virtude ‘comum a todos’, então. Não é exatamente sobre ela que irá enveredar essa parte da discussão sobre a virtude integral.

Por tal viés, a Justiça é considerada uma virtude particular, como comumente afirmamos.

Ora, se tomarmos tal definição como certa, também será necessária a concepção de uma injustiça em sentido particular.”<sup>118</sup>

Aristóteles parte então para as definições de Justiça Particular. Este tipo de Justiça abandona o padrão da legalidade e abraça o padrão de igualdade em seus julgamentos, como afirma Barzotto<sup>119</sup>. E portando lança novas luzes sobre as concepções de justo e injusto.

Mas o que seria esta igualdade? Seria ela diferente de equidade? Nas palavras do próprio filósofo temos que:

“(10) E visto que tanto o homem injusto quanto o ato injusto são ímprobos ou iníquos, é evidente que existe também algum meio termo entre esses dois tipos de desigualdade. Ora, esse meio-termo é a equidade, pois em toda espécie de ação que admite o mais e o menos, existe também o igual. Então, se o injusto (15) é iníquo, o justo é equitativo, e isso é, sem dúvida, uma opinião unânime. E visto que o igual é intermediário, o justo será o meio-termo.

Ora, a igualdade supõe ao menos dois termos. Resulta disso que, necessariamente, não somente o justo é ao mesmo tempo intermediário, igual, e também relativo, isto é, justo para algumas pessoas, mas também, enquanto intermediário, ele está em certos extremos (que são o maior e o menor), e enquanto igual, ele supõe duas coisas que são iguais, enquanto que o justo supõe algumas pessoas, para os quais ele é justo. O justo implica então necessariamente quatro elementos: as pessoas para as quais ele é fato justo, e que são duas, e as coisas (20) nas quais ele se manifesta, que são igualmente duas. E será a mesma igualdade para as pessoas e para as coisas, pois a relação que existe entre esses últimos, a saber, as coisas envolvidas, é também aquela que existe entre as pessoas.

---

<sup>118</sup> AQUINO, Santo Tomás de. *Da Justiça*. Tradução de Tiago Tondinelli. Campinas-SP: CEDET, 2012. Pg.29.

<sup>119</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando. *Filosofia do Direito: Os Conceitos Fundamentais e a Tradição Jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010. Pg.82.

Se, com efeito, as pessoas não são iguais, elas não terão partes iguais; (...).”<sup>120</sup>

O meio termo se pauta na equidade e a relação justa entre as pessoas deve ser igual, trazendo aí que a equidade é exatamente o meio-termo justo, dar a cada um o que este merece. As pessoas devem ser iguais em suas relações para que uma não tenha mais do que a sua parte merecida, ou para que uma não tenha vantagem indevida sobre a outra; e esta igualdade deve existir nas coisas também, elas devem ser equivalentes entre si, justas pelo seu valor ou qualidade. Trataremos de relações comerciais adiantes, mas podemos adiantar que se uma vaca vale dois sacos de trigo, a vaca e os sacos são iguais entre si, e, portanto, uma vaca por um saco, ou três sacos por uma vaca seria desigual e injusto.

Tendo explicitado de onde nasce a Justiça Particular, passaremos agora para as suas divisões, Justiças Distributiva e Corretiva. Começaremos com a Distributiva.

---

<sup>120</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 129

#### 4.1) A Justiça Distributiva

“O *justo particular distributivo* (*díkaiōn diánetikón*) realiza-se no momento em que se faz mister haver uma atribuição aos membros da *koinonía* de bens pecuniários, de honras, de cargos, assim como de deveres, responsabilidades, impostos, encargos, tarefas, funções e poderes. Perfaz-se, portanto, numa relação da cidade para o cidadão, sendo que, aqui, a *justiça* e a *injustiça* do ato radicam-se na própria ação do governante dirigida aos governados. É tarefa dos governantes eleger os critérios pelos quais atribui e trata igualmente ou diferentemente, a cada um dos membros da cidade, e isso é propriamente governar. E o critério irá variar, conforme a forma de governo, e não será o mesmo na monarquia, na aristocracia, ou na *politeia*, para ficar com as formas retas e legítimas de governo.”<sup>121</sup>

Abrimos com esta citação de Eduardo Bittar para demonstrar já de cara com o que será tratado. A Justiça Distributiva é a responsável pela distribuição de cargos e honrarias dentro da *polis*, pautando-se na igualdade e nas formas de governo.

Para começar a se entender de onde parte a Justiça Distributiva, cabe uma definição de Luiz Fernando Barzotto<sup>122</sup> que diz que “A Justiça Distributiva é a Justiça que se exerce nas distribuições de honras, dinheiro e de tudo aquilo que pode ser repartido entre os membros do regime”. Galuppo aprofunda esta definição ao dizer que:

“A justiça distributiva é aquela que implica a dar a cada um conforme seu valor (*arethé*), ou seja, proporcionalmente àquilo que cada um agregou à comunidade política. Essa justiça é a mais importante de todas, pois é responsável pela criação da ordem e da harmonia na comunidade (*pólis*).”<sup>123</sup>

Sobre o que são os elementos que podem ser repartidos, Aristóteles diz que:

“Isso (a desigualdade) pode ser mostrado pelo fato de que as distribuições levam em conta o mérito das pessoas. Todos os homens reconhecem, de fato, que a justiça na distribuição deve se basear em algum tipo de mérito, mesmo que não todos designem o mesmo tipo de mérito; os democratas o relacionam a uma condição livre, os

---

<sup>121</sup> BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. Almedina: São Paulo, 2016. Pgs. 141-142

<sup>122</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando. *Filosofia do Direito: Os Conceitos Fundamentais e a Tradição Jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010. Pg.82.

<sup>123</sup> GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito A Partir do Pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. P.40.

partidários da oligarquia , com a riqueza, ou com a nobreza da raça, e os defensores da aristocracia, com a excelência.”<sup>124</sup>

A partir dessa definição podem-se traçar duas conclusões: considerando que um regime é formado de leis próprias, e de qualidades distintas, é possível concluir que a distribuição destas honras ou bens se pauta nas qualidades pessoais do sujeito perante este regime, como a virtude na aristocracia e a riqueza na oligarquia. Além disso, existe um mérito pelo qual o sujeito receberá sua parte na distribuição das honrarias ou riquezas, que também se relaciona com o regime da comunidade. Os mais ricos merecem mais na oligarquia, os livres merecem o igual na democracia e os excelentes merecem o melhor na aristocracia.

A igualdade se torna o critério pelo qual se avalia o mérito do sujeito no recebimento do que lhe é devido. Neste sentido, Denis Coitinho lembra que Aristóteles considera a Justiça uma virtude, e como a virtude é meio termo, ou seja, não está polarizada, tem-se que tal dimensão de igualdade também se mostra como meio termo, o qual a partir da avaliação entre o mais e o menos, permite-se obter a igualdade.<sup>125</sup>

A igualdade pela qual se rege a Justiça Distributiva é uma igualdade proporcional, onde cada um receberá aquilo que lhe é devido. Ou seja, tratar-se-á os diferentes na medida de sua diferença, a relação que existe entre as pessoas é igualmente proporcional à que existe entre as coisas. Em suas palavras:

“O justo é, **(30)** por consequência, um tipo de proporção (pois a proporção não é somente uma propriedade de um número formado de unidades abstratas, mas do número em geral); a proporção, de fato, é uma igualdade de relações e supõe ao menos quatro termos (que a proporção descontínua implica quatro termos, isso é evidente, mas não ocorre o mesmo quanto à proporção contínua, já que ele emprega um único termo como se existissem dois , e ela o menciona duas vezes **[1131b]**, por exemplo, a linha A está para a linha B assim como a linha B o é para a linha C; a linha B é então mencionada duas vezes e, por ser colocada em duas posições, existem quatro termos proporcionais.)

<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 129.

<sup>125</sup> SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. Pg.74.

<sup>126</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pgs. 123-130.

Aristóteles então começa a sua explanação sobre a relação entre coisas e pessoas, e como essa relação nos leva ao justo distributivo. Introduzindo este assunto tem-se uma passagem de Aristóteles que diz:

“O justo, portando, pressupõe no mínimo quatro elementos, pois as pessoas para as quais ele é de fato justo são duas, e as coisas nas quais ele se manifesta – os objetos distribuídos – são também duas.”<sup>127</sup>

Considerando, portanto, que a Justiça Distributiva se baseia em duas pessoas (A e B) e duas coisas (C e D), temos que a relação C:D deve ser proporcionalmente igual ao mérito da relação A:B. É comum que as pessoas concordem que a relação de distribuição deve ser pautada no mérito, mas, como visto anteriormente, o mérito é variante. Mais uma vez, Silveira nos demonstra esse ponto:

“Contudo, o mérito é estimado de modo diferente consoante os diversos Estados. Na Democracia, a liberdade é o estandarte, e todos os homens livres são considerados como iguais; na oligarquia, o estandarte reside na riqueza ou no nascimento nobre; na aristocracia, esta baseia-se na virtude.”<sup>128</sup>

A Justiça Distributiva, portanto, regula a distribuição de forma geral, o que levanta a pergunta de que forma é regulada essa distribuição no plano material. Aristóteles dá essa resposta na *Ética a Nicômaco Livro V*:

“Temos então que a 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 o meio termo, e o injusto é o que viola a proporção, pois o proporcional é o intermediário, e o justo é o proporcional. Os matemáticos chamam esta espécie de proporção de geométrica, pois só na proporção geométrica o todo está para o todo assim como cada parte está para a parte correspondente.”<sup>129</sup>

A proporção geométrica, portanto, é usada para regular a distribuição da Justiça Distributiva, pois mantém um meio termo entre os quatro termos, sendo que este termo é igual, garantida uma diferença similar entre as pessoas a quem se confere partes das coisas e as coisas que se distribuem, como dito por Denis Coitinho.<sup>130</sup> Desta forma A está para B assim como C está para D, e

---

<sup>127</sup> ARISTÓTELES *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pgs. 100-101.

<sup>128</sup> Ibid. Pg.76.

<sup>129</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 100.

<sup>130</sup> SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. Pg.77.

derivado dessa fórmula, temos que A está para C assim como B está para D. Sendo assim, uma relação está igualmente proporcional à outra, garantindo assim o meio termo, e, portanto, a Justiça.

Portanto, a Justiça Distributiva é a forma da Justiça Particular que usa da igualdade, pautada pela proporcionalidade, para garantir que o sujeito receba sua parcela de merecimento proporcional ao seu mérito e às suas qualidades pessoais.

A proporção geométrica é o método utilizado para medir este merecimento, pois cria uma relação igual e simétrica entre as duas pessoas e as duas coisas na relação distributiva. Tendo isto esclarecido, passamos para o outro conceito da Justiça Particular, a Justiça Corretiva.

## 4.2) A Justiça Corretiva

Se a Justiça Distributiva se trata de uma igualdade proporcional nas relações de distribuição por merecimento dentro de uma sociedade, a Justiça Corretiva se trata de uma igualdade absoluta na correção nas relações dos membros de uma determinada sociedade. Luiz Fernando Barzotto nos dá a seguinte apresentação:

“De outro lado, tem-se a Justiça Corretiva. É aquela que exerce uma função corretiva nas relações entre os indivíduos. Ela visa o reestabelecimento do equilíbrio nas relações privadas, voluntárias (contratos) e involuntárias (ilícitos civis e penais). A igualdade buscada é a igualdade absoluta, expressa na equivalência entre o dano e a indenização.”<sup>131</sup>

Desta forma, tem-se que se forma uma relação direta entre um dano e uma indenização, um erro e uma correção deste erro. Definido por Aristóteles, temos que:

“(25) Tem-se então uma primeira espécie de justo (o distributivo). A outra, única que resta, é a outra justiça corretiva, que intervém nas transações, sejam voluntárias ou involuntárias. Essa forma de justo possui um caráter específico, diferente do precedente, pois a justiça que distribui os bens públicos é exercida sempre segundo a proporção de que nós falamos (visto que a distribuição é efetuada a partir das riquezas (30) comuns, ela seguirá a mesma proporção que presidiu as respectivas relações dos membros da comunidade, e a injustiça, oposta a essa forma de justiça, e o que está fora de tal proporção). Ao contrário, a justiça nas transações privadas [1132a] é completamente um tipo de igualdade, e a injustiça um tipo de desigualdade; entretanto, não segundo essa proporção, mas segundo a proporção aritmética. Não importa, de fato, que seja o homem bom que tenha despojado um homem desonesto. Ou um desonesto um homem bom, ou ainda que um adultério tenha sido cometido por um homem bom ou por um homem mau: a lei apenas (5) tem relação com o caráter distintivo do erro causado, e trata as partes com igualdade, se perguntando somente se uma a cometeu e outra a sofreu, ou se uma é autora e outra vítima de uma falta.”<sup>132</sup>

É interessante notar que essa Justiça se aplica tanto nas relações voluntárias quanto nas involuntárias, pois é possível que haja um dano tanto no cumprimento de um contrato quanto na ilicitude, não importando qual sua forma. Ademais, como nos diz Denis Coitinho <sup>133</sup>, a proporção a ser usada na correção é a aritmética, porque a qualidade do sujeito (rico ou pobre, político ou

---

<sup>131</sup> BARZOTTO, Luiz Fernando. *Filosofia do Direito: Os Conceitos Fundamentais e a Tradição Jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010. Pg.83.

<sup>132</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg. 130-131.

<sup>133</sup> SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. Pg.79.

fazendeiro) não é de importância na aplicação da Justiça. Neste sentido, temos Aristóteles dizendo:

“Com efeito, é irrelevante se uma pessoa boa lesa uma pessoa má, ou se uma pessoa má lesa uma pessoa boa; (...) a lei contempla somente o aspecto distintivo da justiça, e trata as partes como iguais, perguntando somente se uma das partes cometeu e se a outra sofreu a injustiça, e se uma infligiu e a outra sofreu um dano.”<sup>134</sup>

Neste sentido, entende-se, portanto, que a lei trata com diferença apenas os delitos, mantendo uma igualdade entre os sujeitos da relação. Consiste então a diferença primordial entre a Justiça Geral e a Corretiva: a primeira é uma Virtude que visa o estabelecimento de uma convivência saudável e justa em uma determinada sociedade pelo cumprimento das leis formuladas pelo estado, sendo o objetivo final o bem comum. E a segunda tem como objetivo a correção de um dano, a reparação de uma injustiça, uma volta ao estado de equilíbrio, equilíbrio este violado por uma injustiça.

Mais uma vez, uma não existe sem a outra, mas a Justiça Corretiva se foca na relação desequilibrada entre dois sujeitos e na forma de se resolver esse desequilíbrio de forma absoluta, uma relação particular; enquanto a Geral se volta para todos.

O sujeito responsável pelo processo que visa restaurar o equilíbrio na relação maculada pela injustiça é o juiz. É papel essencial do juiz garantir que aquele que obteve algo a mais (violando assim a proporcionalidade) e causou um dano a alguém seja punido de forma a devolver o algo e reparar o dano. Então, subtrai-se o excesso e este é somado à falta. E essa subtração é feita pelo juiz, que não deve ver as qualidades dos que estão presentes, mas apenas o delito e suas consequências, como diz o filósofo:

“(...) o juiz se esforça para estabelecer nela a igualdade, pois quando um foi ferido e o outro é autor desse ferimento, ou quando um matou e o outro foi morto, o sentimento e a ação foram divididos em partes desiguais, mas o juiz se esforça, por meio do castigo, em estabelecer a igualdade levando uma parte do ganho do **(10)** acusado.”<sup>135</sup>

O juiz é visto como uma “justiça encarnada”, com a missão de restaurar o equilíbrio e garantir o meio-termo na resolução do conflito. Dessa

---

<sup>134</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pgs. 101-102.

<sup>135</sup> Ibid. pg.131.



forma, ele age como “mediador”, e é procurado pela população em geral para que efetue a Justiça. Aristóteles sumariza esse raciocínio nos seguintes dizeres:

“Sendo, então, esta espécie de injustiça uma desigualdade, o juiz tenta reestabelecer a igualdade, pois também no caso em que uma pessoa é ferida e a outra infligiu um ferimento, ou uma matou e a outra foi morta, o sofrimento e a ação foram desigualmente distribuídos e o juiz tenta igualar as coisas por meio da pena, subtraindo uma parte do ganho do ofensor. (...). Eis porque, quando ocorrem disputas, as pessoas recorrem ao juiz. Recorrer ao juiz é recorrer à justiça, pois a natureza do juiz é ser uma espécie de justiça animada, e as pessoas procuram o juiz como um intermediário, e em algumas cidades-Estado os juízes são chamados de mediadores, na convicção de que, se os litigantes conseguirem o meio termo, obterão o que é justo. Portanto, justo é um meio-termo, já que o juiz o é.”<sup>136</sup>

A forma como o juiz reestabelece a igualdade violada é objeto de um estudo diferente. O filósofo toma como exemplo a relação entre segmentos de retas para esclarecer seu ponto. Denis Coitinho nos introduz ao pensamento da seguinte forma:

“Buscando fundamentação na origem da palavra “justo” (*díkaiōn*), Aristóteles ilustra muito apropriadamente a questão, pois ela quer dizer dividida ao meio (*díkha*), e um juiz é aquele que divide ao meio (*dikastês*). Para reestabelecer a igualdade rompida, é necessário acrescentar à parte que tem menos a extensão pela qual o meio termo se excede, e subtrair, do segmento maior, a extensão pela qual ele excede o meio termo.”<sup>137</sup>

Abaixo, temos o diagrama de retas e segmentos de retas mencionado, junto com a explicação do próprio filósofo sobre o seu raciocínio:

A.....E.....A’

B.....B’

D.....C.....F.....C’

---

<sup>136</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pgs. 101-102.

<sup>137</sup> SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. Pg.80.

“Suponhamos que as linhas AA', BB' e CC' sejam iguais entre si; subtraímos da linha AA' o segmento AE e à linha CC' acrescentamos o segmento CD, de forma que a linha DCC' exceda a linha EA' por CD+EF; então a linha DCC' excederá a linha BB' por CD.”<sup>138</sup>

As pessoas, quando estão em litígio, recorrem ao juiz; e recorrer ao juiz é recorrer à Justiça, como visto anteriormente. O juiz tem o dever e o poder de reestabelecer a igualdade. É como se houvesse uma linha dividida em partes desiguais e ele retirasse a diferença pelo qual o segmento maior excede a metade para acrescentá-la ao menor. Entende-se, portanto, que o justo é o intermediário entre uma espécie de ganho e uma espécie de perda. E a justiça Corretiva é a intermediária entre a perda e o ganho.

---

<sup>138</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg.102.

### 4.3) Considerações sobre a Justiça nas relações comerciais

Outro ponto que merece destaque é a questão da reciprocidade e a relação desta com a Justiça Corretiva e as trocas e relações comerciais. De início, o autor Denis Coutinho nos mostra que a Escola Pitagórica tratava a reciprocidade como uma Justiça Irrestrita, onde se deve ser feito à A o que este fez à B, como o “olho por olho, dente por dente” do Velho testamento. Aristóteles não via na reciprocidade um paralelo com as Justiças Particulares. O autor nos diz:

“Para Aristóteles, a reciprocidade não se identifica nem com a justiça distributiva e nem com a corretiva. Existem divergências entre a reciprocidade e a justiça corretiva, como, por exemplo, se uma autoridade fere uma pessoa qualquer, tal autoridade não deve ser punida pela outra em retaliação, mas, se uma pessoa qualquer fere uma autoridade, deve ser ferida e também punida.”<sup>139</sup>

Nesse contexto vê-se nascer um terceiro tipo de Justiça, ligado intimamente com a Justiça Corretiva e a reciprocidade: a justiça das trocas comerciais, ou seja, de certa forma, contratos. Quando se tem uma relação contratual bilateral de cunho mercantilista, temos que os sujeitos se norteiam por uma reciprocidade, mas uma reciprocidade proporcional, uma proporcionalidade que mantém a ordem na *polis* e a boa relação entre os sujeitos. Aristóteles nos diz que:

“Os homens procuram retribuir o mal com o mal (e se não podem fazê-lo, sentem-se reduzidos à condição de escravos), e o bem com o bem (e se não podem fazê-lo não haverá troca, e é pela troca que eles se mantêm unidos). É por essa razão que os homens dão uma posição de destaque ao Templo das Graças: para promover a retribuição de seus serviços. Com efeito, esta é uma das características da graça, e deveríamos retribuir ao que nos dispensou a graça, tomando a iniciativa de lhe fazer o mesmo, em outra ocasião.

A retribuição proporcional se faz pela conjunção cruzada, por exemplo, suponhamos que A é um arquiteto, B um sapateiro, C uma casa e D um par de sapatos. O arquiteto deve receber do sapateiro o produto do trabalho deste, e dar-lhe o seu em retribuição. Se houver uma igualdade proporcional de bens e ocorrer uma ação recíproca, o resultado que mencionamos será verificado. Se não for assim, a permuta não será igual, nem válida, pois nada impede que o trabalho de um seja superior ao do outro, e neste caso, os produtos terão de ser igualados.”<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> SILVEIRA, Denis Coutinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. Pg.89.

<sup>140</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015. Pg.104.

Então, como demonstrado, a reciprocidade é um fator decisivo na manutenção da coesão da *polis*. Como essa se mantém pela troca de serviços e mercadorias entre seus cidadãos, o desequilíbrio e a desproporcionalidade destes certamente significariam um colapso da ordem social, levando a *polis* ao caos. Para que a proporcionalidade e a reciprocidade se mantenham, os produtos e serviços devem ser comparáveis de alguma forma; desta forma Aristóteles entra na questão do dinheiro, que ele acredita ser uma espécie de meio termo que não possui uma flutuação de valores tão grande quanto a de outros produtos. O filósofo nos diz:

“Eis a razão pela qual todas as coisas que são objeto de troca devem ser comparáveis de algum modo, e para esta finalidade foi instituído o dinheiro, o qual, de um modo geral, se torna um meio termo, visto que mede todas as coisas e, por consequência, também o excesso e a falta (por exemplo, quantos pares de sapatos são iguais a uma casa ou a uma determinada quantidade de alimento).

(...) Mas o dinheiro tornou-se, por convenção, uma espécie de representante da procura, e se chama dinheiro (*nômisma*) porque existe, não por natureza, mas por lei (*nomos*), e está em nosso poder muda-lo e torna-lo sem valor.

(...) Mas com o dinheiro ocorre a mesma coisa que com os bens: ele não tem sempre o mesmo valor; porém, tende a ser mais estável. Por isso é necessário que todos os bens tenham um preço estipulado, pois assim haverá sempre troca e, conseqüentemente, associação entre os homens.”<sup>141</sup>

Segundo David Ross, Aristóteles trata desse terceiro tipo de Justiça de uma forma mais superficial do que as outras justicas, e as trata depois da análise da Justiça Distributiva e Corretiva, assinalando uma mudança na sua argumentação que evidencia algo importante: não existe virtude moral na Justiça Comercial. Ross nos provê com uma análise interessante sobre o posicionamento do filósofo:

“Aqui a ‘justiça’ não consiste numa virtude mas numa espécie de ‘regulador’ da máquina econômica, destinado a impedir que os preços de troca se afastem dos seus valores reais, segundo as necessidades humanas dos bens trocados. Talvez tenha sido o reconhecimento dessa diferença que levou Aristóteles a não considerar a Justiça Comercial como um dos tipos fundamentais de justiça, não a introduzindo senão posteriormente.”<sup>142</sup>.

Entrando em maior detalhe nos assuntos comerciais, relevantes à este assunto, temos esta citação citação: “Não foi, pois, a natureza que criou

---

<sup>141</sup> Ibid. Pgs. 105-106

<sup>142</sup> ROSS, David. *Aristóteles*. Dom Quixote: Lisboa, 1987

o comércio que consiste em comprar para vender mais caro”<sup>143</sup>; desta forma é possível começar a entender a forma pela qual o filósofo entendia a natureza do comércio, ou como este não é algo natural.

Começemos pela natureza do dinheiro. “Somos iguais aos gregos do século VI a. C. Acreditamos que o dinheiro vale o que está impresso nele. Uma nota de R\$ 50,00 é uma nota de 50,00 e pronto. O fato de o Banco Central, o emissor da coisa, não dar 50 gramas de prata nem uma saca de trigo se você aparecer com uma delas na boca do caixa não tem a menor importância. O que vale é que alguém vai estar interessado em vender para você a quantidade de prata ou de trigo”<sup>144</sup> É dessa forma que o dinheiro existe no mundo atual. Uma ficção valorada para o uso de mercado. E, como este trabalho virá a demonstrar, de fato um pensador grego deu uma natureza parecida ao dinheiro.

O tratamento dado por Aristóteles à moeda é de fato muito similar ao tratamento que damos hoje. Surpreendentemente, até mesmo em sua natureza fictícia e valorada, inclusive algumas implicações advindas desse fato

O dinheiro é tema de estudo em duas obras de Aristóteles, a *Política* e a *Ética a Nicômaco*. Contudo, o filósofo trabalha de formas distintas o assunto em cada obra, tratando a moeda como parte dos seus estudos sobre a propriedade e suas formas de aquisição, em específico, das riquezas na *Política*, e como reciprocidade proporcional nos contratos e nas trocas, na obra *Ética a Nicômaco*.

Apesar de Aristóteles colocar o estudo das trocas e contratos mercantis dentro do quinto livro da *EN*, que versa sobre a Justiça, o próprio filósofo não considera o dinheiro uma justiça completa, mas apenas como “uma espécie de ‘regulador’ da máquina econômica, destinado a impedir que os preços de troca se afastem dos seus valores reais, segundo as necessidades humanas dos bens trocados”<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> ARISTÓTELES. *Tratado da Política*. Livros de Bolso Europa-América: Porto, 1977. Pg. 21.

<sup>144</sup> VERSIGNASSI, Alexandre. *Crash: uma breve história da economia – da Grécia Antiga ao Século XXI*. 2ª Ed. São Paulo: Leya, 2015. *Epub*

<sup>145</sup> ROSS, David. *Aristóteles*. Dom Quixote: Lisboa, 1987. Pg. 219.

Dessa forma, pode-se concluir que a necessidade do dinheiro está diretamente ligada com a necessidade de Justiça, mas apenas como um meio; o dinheiro não é um fim da justiça, mas apenas um mecanismo de exercício desta.

A proposta da moeda, portanto, permeia a necessidade de fazer com que as trocas, os contratos, sejam proporcionais, e, portanto, justos. Se o bem A vale 100 garrafas de vinho, e o bem B vale 2 vezes A, pode-se concluir que B vale 200 garrafas de vinho. Desta forma, o dinheiro agiria como um “substituto” das 200 garrafas de vinho, se tornando, proporcionalmente, 2A.

O trabalho a ser exercido para que isto ocorra é o de valoração dos bens ou serviços a serem comutados na relação contratual em questão; o valor em dinheiro deve ser proporcional à quantidade de A que é necessária para que se possua B, como diz. Dessa forma, tem-se um mecanismo mais estável e prático de permuta.

O dinheiro é feito e regulado pela lei, e tem como princípio que sirva ao homem. Na medida em que a moeda se torne mais ou menos desigual, como, por exemplo, em casos de inflação ou deflação, deve haver intervenção legislativa, visto que é a Lei que cria a moeda, para que esta volte a ser estável.

Aristóteles define severamente o dinheiro na Política ao exclamar que, “Contudo, o dinheiro não passa duma ficção, e todo o valor consiste no que a lei lhe confere. Logo que mude a opinião daqueles que o usam, deixará de ter qualquer utilidade e já não servirá para conseguir a menor das coisas necessárias à vida.”<sup>146</sup>

Em suma, a natureza do dinheiro pode ser resumida como a de um instrumento legal, criado por sua estabilidade e praticidade, usado no comércio de forma que as transações se tornem mais reciprocamente proporcionais. Sua invenção foi de extrema importância na história, pois ele diminuiu o que os economistas denominam de *custos transacionais* do comércio.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> ARISTÓTELES. *Tratado da Política*. Livros de Bolso Europa-América: Porto, 1977. Pg. 21.

<sup>147</sup> Na Economia, os custos transacionais se referem a um custo de se participar numa troca econômica. Por exemplo, imagine-se as adversidades encontradas na Grécia Antiga nas trocas entre comerciantes de duas Cidades-Estados. Para que se concretizassem, principalmente quando muito distantes umas das

Antes da invenção do dinheiro, as trocas entre indivíduos eram feitas basicamente pelo escambo. Os indivíduos, especializando sua produção, produziam um superávit que era trocado por outros produtos. Por meio da estabilidade e facilidade do dinheiro, a atividade comercial pode florescer e se fortalecer, e até hoje o comércio continua sendo uma das mais importantes atividades da humanidade. Com o dinheiro, os indivíduos tinham um norte para valorar e quantificar seus bens e serviços e, com isso, coloca-los no giro do mercado.

É seguro afirmar que o dinheiro está em uma segunda categoria de importância para Aristóteles, apesar do reconhecimento pelo autor de suas utilidades. O dinheiro pode ser algo convencionado para além da sua finalidade natural, de fácil manejo, usando-se assim ouro, ferro, bronze ou outros tipos de materiais.<sup>148</sup>

Como afirma Sasan Fayazmanesh, “Os escritos de Aristóteles sobre o dinheiro e troca exerceram uma poderosa influência na teoria monetária. Essa influência foi notada por um grande número de historiadores do pensamento econômico e de acadêmicos de escritos clássicos.

Apesar do senso comum pensar o dinheiro como uma riqueza, Aristóteles o vê de forma diferente

As coisas, os bens, tem um uso natural, como o calçar dos sapatos, o comer da comida ou o beber do vinho, contudo, é possível também realizar

---

outras, o comerciante deveria acondicionar os produtos para o transporte, percorrer vias de acesso rudimentares, pagar tributos de passagem, correr o risco de pilhagens, converter as medidas das mercadorias para as medidas locais, etc. Nesse sentido, para que o comércio surgisse, era necessário levar todos esses fatores em conta, o que representavam um custo de entrada, um custo para que houvesse o mercado. O dinheiro diminuiu esse custo, conforme será explicado mais a frente neste artigo. Sobre a ideia de custos transacionais, ver: COASE, Ronald H. The nature of the firm. In: *Economica, New Series*. Vol. 4, nº 16, p. 386-405. Disponível em: <http://www.colorado.edu/ibs/es/alston/econ4504/readings/The%20Nature%20of%20the%20Firm%20by%20Coase.pdf> Acesso: 02/07/2016. Sobre o conceito de custos transacionais, ver: COASE, Ronald H. The problem of social cost. In: *Journal of Law and Economics*, Vol. 3 (Oct., 1960), pp. 1-44. Disponível em: <http://www2.econ.iastate.edu/classes/tsc220/hallam/Coase.pdf> Acesso: 02/07/2016. Sobre a importância da diminuição dos custos transacionais na história do comércio, ver o capítulo 1, seção “Overcoming transaction costs”, de: RODRIK, Dani. *The globalization paradox*. W.W. Norton Company: New York, 2011. *Epub*.

<sup>148</sup> ARISTÓTELES. *Tratado da Política*. Livros de Bolso Europa-América: Porto, 1977. Pgs. 21-23.

outras atividades com estes bens, fora da esfera do seu uso natural, atividades como trocar ou vender.

Não é a função dada pela natureza, mas é uma possibilidade. A necessidade da troca nasce da abundância de uns frente à falta de outros onde, por exemplo, tribos com muito trigo e pouco vinho fariam trocas com outra tribo que possuísse pouco trigo e muito vinho; contudo, a necessidade das trocas nasce depois da separação das propriedades, ou seja, não existe troca sem propriedade.<sup>149</sup>

A troca, contudo, é um instrumento de civilizações menos evoluídas, de acordo com Aristóteles; grandes civilizações transformam essas trocas no sistema de comércio, guiado pela razão e pelo uso da moeda.<sup>150</sup> Através do comércio era possível obter garantias e seguranças que outrora não eram asseguradas. No mercado é possível fazer um pedido de 10 caixas de vinho e esperar que estas dez caixas sejam entregues na data combinada no porto. O transporte se tornou mais cômodo, e a compra e venda de produtos supérfluos ganhou seu espaço.

Para garantir a reciprocidade desses contratos foi estabelecido o dinheiro, algo fácil de manejar, estável, proporcionalmente recíproco e valorado, não sendo mais necessário pesar ou avaliar seu valor. Portanto, a moeda nasce da necessidade do comércio, o que leva à conclusão lógica de que não é uma necessidade humana. O mercado, portanto, opera em simbiose com a moeda, sendo que um não pode existir sem o outro.<sup>151</sup>

O filósofo aponta também uma característica interessante da moeda, descrita da seguinte forma:

“Tendo sido, portanto, inventada a moeda por uma necessidade de comércio, daí nasceu uma nova maneira de comerciar e adquirir: no princípio, bastante simples; depois, com o passar do tempo, mais complicada, quando se começou a perceber donde e de que modo se podia conseguir o maior benefício possível. É este proveito pecuniário que ela procura; só se preocupa em procurar donde pode vir mais

---

<sup>149</sup> Ibid. Pg. 21.

<sup>150</sup> Ibid. Pg22.

<sup>151</sup> Ibid. Pg. 22



dinheiro: é a mãe das grandes fortunas. Na realidade, comumente faz-se consistir a riqueza na grande quantidade de dinheiro. “<sup>152</sup>

Dessa forma, abre-se uma conclusão importante: o dinheiro gera apenas mais dinheiro, que acaba criando grandes fortunas. Não há preocupação com mais nada e com mais ninguém, e trabalha-se através da lógica do maior benefício. É a partir daí que se torna visível a posição aristotélica sobre o dinheiro e a sua conexão com a desigualdade.

No mito grego do Rei Midas, o personagem trágico pede que tudo o que suas mãos toquem se torne ouro puro, almejando assim grandes riquezas; seu fim trágico ocorre quando este não consegue mais comer, pois a comida se torna ouro, e quando este, por acidente, toca a própria filha, que se transforma em uma bela estátua de ouro.

A história é uma lição sobre ganância desmedida, e é um paralelo que Aristóteles traça com a cupidez da classe comerciante. “Em geral, todas as artes prosseguem indefinidamente o seu fim. (...), Mas cada um dos meios de cada arte tem os seus limites e termina quando atinge o seu fim, ou seja, no último termo que deve conseguir.”<sup>153</sup>

Nota-se uma justificativa teleológica para este comportamento. Cada coisa tem seu fim, a medicina tem a saúde, a música tem a harmonia, a arte tem o belo, etc. Contudo, como visto anteriormente, a preocupação do comércio reside tão somente na procura de mais e mais pecúnia, tornando o seu fim algo inexistente e inalcançável. Fortunas são criadas em cima de fortunas sem uma finalidade em vista, uma vida de paixão e ganância, que Aristóteles condena.

A posição do filósofo sobre o uso indiscriminado da moeda e bastante dura, como demonstrado nesta passagem:

“O dinheiro serve-lhes para dois usos análogos e alternativos: um deles, comprar as coisas para as tornar a vender mais caras; outro, emprestar para receber no prazo fixado o capital juntamente com os juros. Estes dois ramos do seu comércio não se distinguem, como se constata, senão na medida em que num deles se usam as coisas como

---

<sup>152</sup> Ibid. Pgs. 22-23.

<sup>153</sup> Ibid. Pgs. 22-23.

meio para aumentar o dinheiro, enquanto no outro é o próprio dinheiro que serve imediatamente para aumentar a si mesmo.”<sup>154</sup>

Em suma, o dinheiro não existe para nada além de si mesmo, é uma falsa riqueza que se acumula indiscriminadamente nas mãos de quem o maneja. É vazio de virtude ou finalidade.

É de senso comum pensar que uma boa vida é ser rico, e ter cada vez mais dinheiro, afim de se manter um ambiente doméstico saudável; entretanto esta forma de pensar é incorreta de acordo com Aristóteles, pois, se estamos lidando com algo vazio e falso como a moeda, é impossível atingir a boa vida apenas com a busca por essa “riqueza”. Trata-se de uma vida de paixão, uma vida sem limites, uma vida desvirtuada, que não busca a felicidade e não se coloca limites, é um viver, mas nunca um viver bem. Falta Justiça.

Essa vida de paixão leva invariavelmente à busca de prazeres ligados a uma vida animal e usa-se da pecúnia na busca por estes prazeres; dessa busca nasce o comércio voltado ao luxo, algo supérfluo e banhado na falsa riqueza e felicidade do acúmulo do dinheiro, que encontrará seu nicho nas grandes fortunas, nos grandes acúmulos.<sup>155</sup>

Dessa forma, o dinheiro que gera dinheiro é, de acordo com o estudo da obra, apenas um meio de obtenção de prazeres imediatos, pautado na ganância daqueles que abusam da natureza ilimitada da moeda.

Onde existe acúmulo de um lado, existe falta no outro, logo, a existência de grandes fortunas implica na existência de falta desse recurso para outros, um desequilíbrio nas relações de igualdade entre os homens.

É papel da Justiça corrigir estas irregularidades, afim de se garantir a saúde da sociedade a igualdade entre os cidadãos. Aristóteles presta grande atenção na injustiça que existe entre a falta de distribuição justa de méritos e riquezas entre os membros da polis, dedicando um conceito de justiça

---

<sup>154</sup> Ibid. Pg.23.

<sup>155</sup> Ibid. Pgs.24-25

exclusivamente para remediar este mal, a Justiça Distributiva, como anteriormente dito.

Portanto, fica evidente a razão pela qual o filósofo condena o acúmulo de dinheiro, a criação das grandes fortunas e a criação da moeda pela moeda através do comércio; estas ações levam à um desequilíbrio imenso nas relações dos membros da comunidade política, configurando-se uma injustiça imensa na repartição daquilo que é produzido. Em outras palavras, o acúmulo de moeda é uma fonte de desigualdade, e a desigualdade deve ser combatida para que se obtenha o exercício da Justiça.

Estima-se que Aristóteles tenha nascido em 384 a.C., ou seja, 2.400 anos atrás, em uma realidade completamente diferente da contemporânea, com formas diferentes de se ver, viver e compreender o mundo. É com certa surpresa, e um pouco de fascínio, que se percebe que os escritos de Aristóteles ainda encontram hoje respaldo na própria realidade.

A intensa desigualdade socioeconômica vivida, carregada pelas grandes fortunas mundiais dos bilionários (que por sua vez, em maioria, lidam com comércio e/ou serviços), cria uma desproporcionalidade imensa entre os mais ricos, e os mais pobres; o que pode ser traçado como causa de diversos problemas sociais, como a violência, a falta de educação básica, a falta de saúde (tanto na profilaxia quanto nos tratamentos) e a falta de condições mínimas de habitação e lazer.

Pensadores como Amartya Sen inclusive tratam deste problema, alinhando a questão de uma redistribuição justa de riquezas como o caminho para a liberdade. Sen redige em sua obra, *Desenvolvimento Como Liberdade*<sup>156</sup>, uma variedade de argumentos para esta afirmação, e citamos agora um deles para evidenciar o que foi dito:

“O desenvolvimento requer que se removam as principais fontes de privação da liberdade: pobreza e tirania, carência de oportunidades econômicas e destituição social sistemática, negligência dos serviços públicos e intolerância ou interferência excessiva de Estados repressivos. A despeito de aumentos sem precedentes na opulência

---

<sup>156</sup> SEN, Amartya. *Desenvolvimento Como Liberdade*. Companhia de Bolso: São Paulo, 2010.

global, o mundo atual nega liberdades elementares a um grande número de pessoas – talvez até mesmo a maioria. Às vezes a ausência de liberdades substantivas relaciona-se diretamente com a pobreza econômica, que rouba das pessoas a liberdade de saciar a fome, de obter uma nutrição satisfatória ou remédios para doenças tratáveis, a oportunidade de vestir-se ou morar de modo apropriado, de ter acesso a água tratada ou saneamento básico.”<sup>157</sup>

O acúmulo de uns gera a pobreza de outros, que priva estes outros das suas necessidades mais básicas. A desigualdade e a desproporcionalidade imperam em um mundo dominado pela opulência e pelas fortunas. E, acima de tudo, continua-se acreditando que vastas quantidades de dinheiro constituem riqueza, ignorando-se princípios de uma boa vida. Parece claro que o que Aristóteles escreve 2.400 anos atrás sobre o assunto poderia (e talvez deveria) ter sido escrito hoje.

---

<sup>157</sup> SEN, Amartya. *Desenvolvimento Como Liberdade*. Companhia de Bolso: São Paulo, 2010. Pgs. 16-17.

## 5) Conclusão

Após este longo trabalho, encontramos-nos com poucas palavras a dizer, visto que o filósofo Aristóteles, mestre das palavras como é, nos deixa embaraçados em repetir o que já foi dito acerca dos conceitos apresentados. Desta forma, esta conclusão servirá como uma reflexão final deste trabalho.

Do começo o desafio é imenso. O *corpus* filosófico aristotélico é vivo, orgânico, emaranhado e conectado em si mesmo de tal forma que se torna impossível discutir apenas um conceito sem trazer consigo uma certa bagagem. Contudo, essencial como o filósofo é, um dos pilares da filosofia do direito, não se pode fugir desse desafio. Contudo, uma vez passado o temor inicial percebe-se que as ligações vão se formando quase que por natureza, o texto se torna mais forte a cada conexão estabelecida.

O homem age que age virtuosamente dentro da polis é justo. Essa frase foi o coração de todo este trabalho, sua base e seu cume, o início e o fim. Homem, ato, potência, finalidade, virtude e Justiça precisam ser visto em conjunto para que façam sentido completo. Assim como a *Ética à Nicômaco* e a *Política* são textos quase “siameses”, também são estes conceitos trabalhados.

Além de toda a óbvia importância da filosofia e do legado de Aristóteles, consideramos de suma importância compreender o porque da ética ser uma *práxis*. As pessoas são justas, virtuosas, porque elas *agem* dessa forma, não porque são *inspiradas* a agir assim. Dentro do homem está encerrada a capacidade para o bem e o mal, o justo e o injusto, o certo e o errado.

O homem é mestre de si pois ele se constrói constantemente, apesar de ter uma natureza que serve como um “norte. Tecelão do próprio destino, o homem ético de Aristóteles é em si a mudança de todos ao seu redor. Evidentemente não podemos descartar o papel da comunidade neste raciocínio, uma vez que o todo é maior que a soma de suas partes e que não existe o conceito de “indivíduo” em Aristóteles; o homem depende da comunidade para se educar, viver e crescer. Entretanto, a comunidade também precisa do homem (ou ainda, dos homens, suas partes), pois é através do caminhar racional e virtuoso destes que ela própria cresce; a relação é simbiótica, natural e harmoniosa.

Ser justo é agir de forma justa habitualmente. Talvez esta curta frase seja uma possível solução, ou um caminho, para vários dos problemas da contemporaneidade. A justiça não virá dos céus, dos acúmulos hedonistas, do egoísmo e de uma sociedade não-política. A justiça, e, portanto, o movimento (mudança) virá quando e somente quando os homens, os cidadãos, agirem de tal forma que os valores que são queridos a eles se tornem realidade. É a *práxis* ética que muda a comunidade.

Não que não exista valor no pensamento teórico, pelo contrário, Aristóteles coloca a reflexão, a Filosofia, acima de todos os saberes por um motivo: é através dela que induzimos e deduzimos o que bom, correto, belo e virtuoso. Pensar e agir, no fim, é a “fórmula” que o filósofo nos deixa, e apesar de curta em aparência vimos que existe um longo caminho percorrido para se encontrar as palavras certas; a busca pelos termos certos com precisão, cuidado e elegância é uma das características mais brilhantes de Aristóteles, pois uma vez que ele tece seu raciocínio, por mais longo que seja, suas conclusões são sempre muito bem medidas, não indo nem além nem aquém do que foi proposto.

Mas e a Filosofia do Direito, campo no qual trabalhamos e nos dedicamos? Qual a relevância nela? Durante o trabalho não pudemos chegar à conclusão se existia ou não Direito como o entendemos e conhecemos hoje (considerando que as primeiras codificações e estudos legais começam no Império Romano), mas certamente existem contribuições inestimáveis para o campo jurídico, ceifadas até hoje.

O papel do juiz que tenta desfazer uma desigualdade, aplicando uma punição que caiba dentro do excesso ou falta que a ação ilegítima trouxe nos lembra da dosimetria da pena dentro do Direito Penal, que trabalha a noção de que a pena deve ser proporcional ao crime. A igualdade dos sujeitos dentro das relações legais e transacionais é de suma importância para o direito, que, apesar de ter como marco a Revolução Francesa como baluarte da igualdade jurídica, poderia olhar para a Grécia Antiga, e para o filósofo Aristóteles, que categoricamente afasta a pessoalidade das pessoas na aplicação da lei.

A relação entre lei positiva e direito natural também não passa despercebida, uma vez que (ainda que naturalista), Aristóteles põe uma carga

valorativa imensa nas leis criadas pelo Estado, ao ponto de trabalhar os eu cumprimento como um ato justo. A natureza determina as finalidades que a lei deve ter (a realização do homem e o bem geral da *polis*), mas isso não é empecilho para que o legislador crie leis que devam ser cumpridas pelos seus habitantes e julgadas pelos juízes.

E, por fim, talvez o aspecto mais importante deste trabalho, trazido pela leitura de Aristóteles, seja a constante lembrança de que o direito prima e busca pela Justiça. Ela é seu coração, sua alma, seu espírito, seu valor, seu primeiro princípio, sua razão de ser. Se o direito não busca ser justo, não há de se falar em direito; e ainda, que a busca da justiça pelo direito não se contém em si, mas se espalha por outros aspectos da vida, como a economia, que mencionamos no final. A *Ética a Nicômaco* é lembrete constante e gritante de que sem Justiça não há comunidade que se sustente, homem que cresça ou animalidade que se supere; e se isto não for de utilidade para a Filosofia do Direito, que estuda o espírito deste, esta filosofia também não poderá se manter.

Por fim, concluímos que Aristóteles, além de ser um pilar jusfilosófico e ético, foi um grande sábio ético, vendo o comportamento humano pelo o que ele é e o que pode vir a ser; neste sentido, a ética aristotélica se torna o valor máximo do direito, uma vez que não existe virtude maior que a Justiça, e que essa mesma Justiça é o que impele o direito e os juristas até hoje.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1) AQUINO, Tomás de. *Da Justiça*. Tradução de Tiago Tondinelli. Campinas: CEDET, 2012.
- 2) ARISTÓTELES. *Ética à Eudemo*. Série Clássicos Edipro. Tradução de Edson Bini. EDIPRO: São Paulo, 2015.
- 3) ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2ª ed. Tradução de Edson Bini. Edipro: São Paulo, 2012.
- 4) ARISTÓTELES. *Tratado da Política*. Livros de Bolso Europa-América: Porto, 1977
- 5) ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- 6) ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Coleção a Obra Prima de Cada Autor. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. Martin Claret: São Paulo, 2015.
- 7) AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- 8) BARNES, Jonathan (Org.). *The Complete Works of Aristotle: Volume Two*. 6 ed., Princeton: Princeton University Press, 1995
- 9) BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. “Coleção: Mestres do Pensar”. 3 ed. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- 10) BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Tradução por Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida: Editora Ideias e Letras, 2009.
- 11) BARZOTTO, Luis Fernando. *Filosofia do Direito: os conceitos fundamentais da tradição jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010.



- 12) BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2015.
- 13) BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. “Coleção: Leituras Filosóficas”. 2 ed. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- 14) BITTAR, Eduardo C. B. *A Justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016.
- 15) BODÉÜS, Richard. *Aristóteles. A Justiça e a Cidade*. “Coleção: Leituras Filosóficas”. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- 16) BOUTROUX, Émile. *Aristóteles*. “Coleção: Biblioteca da Filosofia”. Tradução de Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Record Editora, 2010.
- 17) CIVITA, Victor (Org.). *Aristóteles*. “Coleção: Os Pensadores”. Porto Alegre: Editora Globo S/A, 1973.
- 18) FARIA, Maria do Carmo B. *Direito e Ética: Aristóteles, Hobbes, Kant*. São Paulo: Paulus, 2007
- 19) FLORIDO, Janice (Org.). *Aristóteles*. “Coleção: Os Pensadores”. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.
- 20) GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de Direito A Partir do Pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.
- 21) GUARGLIA, Osvaldo. *Ética y Política según Aristóteles*. Tradução de D.C.S. Centro Editor de América Latina: Buenos Aires, 1992.
- 22) GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- 23) HÖFFE, Otfried (Org.). *Aristotle’s Nichomachean Ethics*. Tradução por David Fernbach, 2 ed. rev., Boston: Brill, 2010.

- 24) HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- 25) KRAUT, Richard (Org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nichomachean Ethics*. Oxford: BLACKWELL PUBLISHING, 2006.
- 26) KRAUT, Richard. *Aristotle*. "Coleção: FOUNDERS OF MODERN POLITICAL AND SOCIAL THOUGHT". New York: Orford University Press, 2002.
- 27) KRAUT, Richard; SKULTETY, Steven (Org.). *Aristotle's Politics*. Lanham: ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC., 2005.
- 28) MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. 4ed. Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- 29) MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC – Editora da Universidade Sagrado Coração, 2001
- 30) MAGALHÃES GOMES, Marcela Furtado de. *O homem, a cidade e a lei: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles*. 2 ed. Revisada. Belo Horizonte: Initia Via, 2013.
- 31) COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. 1. ed. – São Paulo: Rideel, 2012.
- 32) PAULA, Ricardo Henrique Arruda de. *Cidadania e Individualismo em Aristóteles e Cristo*. Belo Horizonte: Editora Mandamentos, 2002.
- 33) REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

- 34) REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*. Tradução por Ivo Storniolo. 3 ed., São Paulo: PAULUS, 2007.
- 35) REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *O ser e seus significados*. In: Aristóteles. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média (Volume I)*. São Paulo: PAULUS, 1990 (Coleção filosofia).
- 36) RICKEN, Friedo. *O Bem-Viver em Comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles*. “Coleção: Leituras Filosóficas”. Tradução de Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- 37) ROSS, David. *Aristóteles*. Dom Quixote: Lisboa, 1987
- 38) RUSSEL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental*. “Coleção: Saraiva de Bolso”. Tradução de Laura Alves e Aurélio Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- 39) SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant; seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2.ed. Editora UFMG: Belo Horizonte, 1995.
- 40) SALGADO, Joaquim Carlos. *A IDÉIA DE JUSTIÇA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO: FUNDAMENTAÇÃO E APLICAÇÃO DO DIREITO COMO MAXIMUM ÉTICO*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- 41) SANDEL, Michael J. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2014.
- 42) SEN, Amartya. *Desenvolvimento Como Liberdade*. Companhia de Bolso: São Paulo, 2010
- 43) SILVEIRA, Denis Coitinho. *Os Sentidos da Justiça em Aristóteles*. “Coleção: Filosofia”. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

- 44) VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito: Definições e fins do direito. Os meios do direito*. Tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2008.
- 45) WOLF, Ursula. *A Ética à Nicômaco de Aristóteles*. “Coleção: Aristotélica” 2 ed. Tradução de Enio Paulo Gianchini. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- 46) ZILLIG, Raphael. *A substância e o ser dos itens não substanciais em Z1*. Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 3 – especial, p.37-50, abril, 2010