

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE DIREITO DE RIBEIRÃO PRETO**

OCTÁVIO SANDOVAL MORANDINI

**INVESTIGAÇÃO SOBRE O JUSTO NATURAL NO LIVRO V DA ÉTICA A
NICÔMACO**

**ORIENTADOR: NUNO MANUEL
MORGADINHO DOS SANTOS
COELHO.**

RIBEIRÃO PRETO

2015

OCTÁVIO SANDOVAL MORANDINI

**INVESTIGAÇÃO SOBRE O JUSTO NATURAL NO LIVRO V DA ÉTICA A
NICÔMACO**

Trabalho apresentado à Faculdade de Direito de
Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo –
USP para obtenção de aprovação na disciplina
DFB9001 “Trabalho de Conclusão de Curso”

Área de Concentração: Filosofia do Direito
Orientador: Nuno Manuel Morgadinho dos
Santos Coelho

Ribeirão Preto

2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Morandini, Octávio S.

Investigação sobre o Justo Natural no Livro V da Ética a Nicômaco

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentada à Faculdade de Direito de
Ribeirão Preto/USP.

Orientador: Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho.

1. Filosofia do Direito - 2. Justiça - 3. Justo Natural - 4. Ética - 4. Política

Nome: Octávio Sandoval Morandini

Título: Investigação sobre o Justo Natural na Ética a Nicômaco de Aristóteles

Trabalho apresentado à Faculdade de Direito de
Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo –
USP para obtenção de aprovação na disciplina
DFB9001 “Trabalho de Conclusão de Curso”

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Nota: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Nota: _____

Assinatura: _____

À memória de meus avós Didi, Roberto, Ignez e Arlindo

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por minha vida e pela oportunidade de escrever este trabalho.

Agradeço pela orientação atenciosa e pelas aulas entusiasmantes do Professor Nuno Coelho sem as quais este trabalho não teria sido possível.

A todos os docentes da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo pela formação ímpar que me proporcionaram e a todas as outras pessoas que trabalham nessa instituição, cujo empenho tornou possível minha instrução.

A meus amigos, Carina, Brenner, Sara, Jéssica, Letícia, Ruth, Raquel, Lilian, Gabriel, Paschoal, Ricardo, Raysa, Felipe, Kiko, Tata, Rafael e Letícia P., que fizeram desses anos de graduação tão felizes.

Muito obrigado a meus pais, Antônio e Luzia, pelo imenso apoio que me deram durante toda a vida e ao longo da construção deste texto.

À minha namorada Thaís Ângela, por me inspirar com seu amor e com seu carinho (e também por ter me ajudado com as referências).

Aos meus irmãos, Thaís e Tom, e à Carol, minha cunhada, com os quais sempre pude contar. E a meu sobrinho, Lucas, pela alegria que trouxe à nossa casa.

À minha querida tia Bitá, agradeço por me ter estimulado tanto a ler, a pensar e a ouvir.

Às famílias Sandoval e Morandini.

RESUMO

Para Aristóteles, na vida política, o caráter justo ou injusto de certos atos pode ser estabelecido pelo simples acordo entre os homens. No entanto, há também uma justiça por natureza, que está fora do alcance do arbítrio dos homens, tem a mesma força em todos os lugares e é variável. A exposição sobre o justo natural que Aristóteles faz no Cap. 7 do Livro V de sua *Ética a Nicômaco* é desafiadora e ensejou muitas divergências entre os leitores do filósofo. Nesse trabalho, pretendemos investigar as posições de alguns desses estudiosos para compreendermos esse original conceito aristotélico.

Palavras chave: *Ética*, *Justiça*, *Justo Natural*, *Política*.

ABSTRACT

For Aristotle, in political life, simple agreement among men can establish the just or unjust character of certain acts. However, there is also a justice by nature, which cannot be settled by men will, have the same strength everywhere and is changeable. The exhibition on the just natural that Aristotle does in Ch. 7 of Book V of his Nicomachean Ethics is challenging and this led to many disagreements among readers of the philosopher. In this work, we intend to investigate the positions of some of these scholars to understand this original Aristotelian concept.

Keywords: Ethics, Justice, Natural Justice, Politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 - A JUSTIÇA NO HORIZONTE DA ÉTICA E DA POLÍTICA	12
1.1. <i>Eudaimonia</i> e fim da vida humana.....	12
1.2 A inclinação natural do homem para a vida política e a anterioridade da <i>polis</i> em relação ao indivíduo.	16
1.3 Justiça como substrato da ética e da política.....	19
CAP. 2 - JUSTIÇA COMO VIRTUDE	23
2.1 Virtudes	23
2.1.1 Virtudes éticas	23
2.1.2 Virtudes dianoéticas	26
2.4 A mais completa de todas as virtudes: Justiça no Livro V da Ética a Nicômaco.....	27
2.4.1 Justiça particular.....	30
2.4.2 Justiça política.....	32
CAP. 3 - JUSTO NATURAL NO LIVRO V	34
3.1 Justo natural e costume	34
3.2 O justo natural e seu compromisso com a realização humana	36
3.3 Justo convencional tem origem no justo natural?	37
3.4 Como Explicar a variabilidade do justo natural?	39
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	42

INTRODUÇÃO

A natureza, na concepção de Aristóteles, impele o homem a viver na comunidade política para vencer sua incompletude. Fora do convívio com o outro, o homem não poderá desenvolver as virtudes caráter e, portanto, não terá condições de viver uma vida plena. É somente na vida em comunidade que o homem é desafiado a ser corajoso, generoso, temperante e, sobretudo justo. A justiça para Aristóteles é a virtude das virtudes, porque se projeta do indivíduo para o outro e torna, portanto, a vida política possível. Se o homem é, por natureza um animal político, também é da sua natureza ser justo, porque a *pólis* não pode prescindir de justiça.

É nesse sentido que Aristóteles afirma, no cap. 7 do Livro V da *Ética a Nicômaco*, que parte da justiça política é natural. No entanto, a exposição sobre o justo natural é desafiadora e vem gerando divergências entre seus comentadores ao longo dos séculos. Aristóteles apresenta-nos um justo natural que admite variabilidade, posição absolutamente original tanto em relação aos contemporâneos do filósofo, quanto aos estudiosos do moderno jusnaturalismo. Além disso, o Estagirita descreve, como anota Leo Strauss (1953), um justo natural que não se trata de um ideal a ser concretizado, mas existente na atualidade da *pólis*. O realismo e a originalidade de Aristóteles fazem com que seja muito relevante o estudo de sua concepção de justo natural.

Neste trabalho, não pretendemos esgotar o tema, muito menos os diversos estudos que se fizeram a seu respeito. Nossa intenção é investigar o conceito de justo natural aristotélico, sobretudo a partir da leitura da *Ética a Nicômaco* e da *Política*, bem como da interpretação tomista e das obras modernas. Como observa Leo Strauss, a concepção de São Tomás de Aquino sobre o justo natural é, sem dúvida, paradigmática, de modo que não poderíamos deixar de abordá-la.

Para desenvolver essa temática pretendemos, em um primeiro momento, abordar o que é a realização do homem na ética aristotélica e demonstrar que esta não é alcançável senão no horizonte da vida comunitária. Assim, o próximo passo será estudar a natureza política do ser humano e a *pólis* enquanto única comunidade em que ele poderá encontrar sua autossuficiência. Em seguida, procuraremos evidenciar que justiça é a mais completa das virtudes éticas e somente pode nascer no horizonte político. Estudaremos a estrutura do Livro V da *Ética a Nicômaco*, que é o segmento dessa obra dedicado à virtude da justiça. Por fim, buscaremos responder se há relação entre o justo natural e os costumes no interior da comunidade política, se ele tem compromisso

com a realização humana, se ele dá origem ao justo convencional e em que sentido Aristóteles afirma que ele é variável.

CAPÍTULO 1 - A JUSTIÇA NO HORIZONTE DA ÉTICA E DA POLÍTICA

1.1. *Eudaimonia* e fim da vida humana

O bem, na filosofia de Aristóteles, não se trata de um saber teórico: não buscamos saber o que ele é tendo em vista somente conhecer mais (KRAUT, 2014). O bem é assunto concernente às ciências práticas. Ou seja, saber no que ele consiste não será suficiente para o homem que busca atingí-lo, assim como ter assistido a aulas sobre como ensinar não será suficiente a quem procura ser um professor excelente. No entanto, como adverte Aristóteles, delimitar o que é o bem para o homem será útil na medida em que permite a ele conhecer sua meta:

Não será, pois, verdade que a procura pelo saber do supremo bem tem uma importância decisiva para a nossa vida? Não alcançaremos mais facilmente o que é devido se, tal como os arqueiros, tivermos um alvo a apontar? Se assim é, temos de tentar delimitar através de uma caracterização nos seus traços essenciais o que é que poderá ser o supremo bem [...] (EN, I, 2, 1094a22-23)

Essa mesma passagem da *Ética a Nicômaco* faz referência a um **bem supremo** visando distingui-lo de bens relativos. Estes, como os descreve Reale, são desejados *tendo em vista outros fins e bens futuros* (2012, p. 112) e não por si mesmos. No entanto, é necessário que haja um fim desejado por si próprio, *pois o desejo do fim seria vazio se a linha de condução de um fim ao outro não encontrasse um termo final* (COELHO, 2012, p. 17). Assim, por exemplo, o médico recomenda ao paciente que mantenha a boa forma física, não porque esta é desejável em si mesma, mas tendo em vista a saúde do corpo, fim último da Medicina. O bem supremo a que Aristóteles está se referindo é o máximo propósito da vida humana.

Esse fim último do homem que o Estagirita busca demarcar, além de ser desejável por si próprio, não é desejável em função de outros bens e todos estes são desejáveis porque levam a ele.

Aristotle's search for *the good* is a search for the *highest good*, and he assumes that the highest good, whatever it turns out to be, has three characteristics: it is desirable for itself, it is not desirable for the sake of some other good, and all other goods are desirable for its sake. (KRAUT, 2014)

Quanto ao que seja esse bem não há dissenso entre os homens: *Tanto a maioria como os mais sofisticados dizem ser a felicidade, porque supõem que ser feliz é o mesmo que viver bem e passar bem* (EN, I, 4, 1095a15-20, grifo nosso). É com a palavra felicidade que normalmente

traduz-se o vocábulo grego *eudaimonia*, que significa literalmente, estar sob a influência de um bom espírito. Mas na ética aristotélica, o termo é utilizado para designar um “viver bem”.

Aristotle thinks everyone will agree that the terms “*eudaimonia*” (“happiness”) and “*eu zên*” (“living well”) designate such an end. The Greek term “*eudaimon*” is composed of two parts: “*eu*” means “well” and “*daimon*” means “divinity” or “spirit.” To be *eudaimon* is therefore to be living in a way that is well-favored by a god. But Aristotle never calls attention to this etymology in his ethical writings, and it seems to have little influence on his thinking. He regards “*eudaimon*” as a mere substitute for *eu zên* (“living well”). These terms play an evaluative role, and are not simply descriptions of someone’s state of mind. (KRAUT, 2014)

No entanto, há grande discordância sobre o que seja a felicidade. Para alguns ela consiste no prazer e no gozo, para outros, na honra, outros ainda pensam que ela seja o acúmulo de riquezas. Aristóteles argumenta que a vida dedicada aos prazeres e ao gozo, não coincide com a vida boa porque escraviza os homens. Por sua vez, a vida devotada à honra, pensa filósofo, também não poderia consistir na felicidade, haja vista que a última poderia ser facilmente retirada de quem a detém. Ela é algo externo ao indivíduo, sendo que a *eudaimonia* deve ser algo que uma pessoa possa alcançar com seu esforço próprio. A honra, ademais, não é perseguida por si mesma, mas pelo desejo de um reconhecimento pela vida virtuosa. Já a vida dedicada ao acúmulo de riquezas beira a insanidade, pois estas são apenas meios. Ou seja, não é sequer razoável pensar que as riquezas sejam o bem supremo (REALE, 112-113).

O Estagirita discorda também de seu mestre, Platão, o qual afirma que a felicidade consistiria em um Bem Ideal. Ou seja, a felicidade, sob essa perspectiva, somente é acessível a quem granjeia contemplar a ideia de Bem. A objeção de Aristóteles reside justamente no fato da última tratar-se de um objetivo inteligível, imaginável, mas inatingível para os mortais (REALE, 2012, p. 114). O bem que Aristóteles visa caracterizar é o bem concretizável pelos homens.

Talvez se possa pensar que seria melhor reconhecer esse próprio bem em vista daquelas coisas boas que podem ser realizadas pela ação humana e que são susceptíveis de virem a ser alcançadas, pois, nessa altura, teríamos como que um modelo e saberíamos reconhecer melhor as coisas boas relativamente a nós e se o tivéssemos sabido reconhecer, alcançá-las-íamos mais facilmente. (EN I, 6, 1097a1-4)

O filósofo, diante de todas essas opiniões divergentes, recorre à opinião dos sábios para os quais a felicidade consiste no *exercício das atividades que dizem respeito à alma humana* (EN I, 8 1098b15-19). Nessa passagem, Aristóteles coloca em evidência sua concepção de que atingir

a felicidade é uma tarefa a ser concluída (*ergon*), uma obra a ser realizada. A felicidade não se trata da virtude em si, mas de uma atividade pautada na virtude.

As he himself points out, one traditional conception of happiness identifies it with virtue (1098b30-1). Aristotle's theory should be construed as refinement of this position. He says, not that happiness is virtue, but that is virtuous *activity*. Living well consists in doing something, not just being in a certain state or condition. It consists in those lifelong activities that actualize the virtues of the rational part of the soul. (KRAUT, 2014)

Ademais, o Estagirita, na mesma cota, situa a *eudaimonia* entre os bens da alma, retirando-a do campo dos bens exteriores, em que se encontra, por exemplo, a riqueza, ou do campo dos bens do corpo, dos quais o prazer é espécie.

Um pouco mais adiante, no texto da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma ainda que: *O sentido da felicidade é uma certa atividade em exercício de acordo com a excelência* (EN, I, 8 1098b31). Olhos excelentes são aqueles capazes de ver bem e professores excelentes são aqueles aptos a ensinar muito bem a seus alunos. A excelência desenvolve completamente a potencialidade daquilo que a detém (EN II, 6, 1106a1). Nesta passagem, Aristóteles descreve a felicidade como um exercício da melhor possibilidade do humano: [...] *nessa altura, então, o bem humano é uma atividade da alma conformada pela melhor e mais completa [excelência específica]*. (EN, I, 7, 1098a15-20)

Acrescente-se que a *eudaimonia* não é um estado de alma efêmero. Um só dia não pode tornar o homem realizado. Atingir a felicidade é uma marcha, uma obra a ser concluída no decorrer da vida:

Aristóteles descreve a autorrealização humana (*eudaimonia*) como uma atividade, com ênfase no seu efetivo exercício: ela não é mera possibilidade, mas processo, atividade contínua (EN, I, 9, 1099b26-27) exercitada ao longo da vida que, a partir de um certo momento, torna-se estável e duradoura. Ela não se confunde com um estado de alma passageiro, como quando alguém diz “estou feliz hoje”. Antes ela se aproxima de um modo de viver que foi conquistado pelo próprio viver e do modo como o humano vive. (COELHO, 2012, p. 16)

Surge, então, a pergunta: o que significa viver segundo a excelência? Para respondê-la Aristóteles invoca sua teoria da alma na qual esta é percebida como divisível em três partes: vegetativa, apetitiva e racional. A primeira é comum a homens, a animais irracionais e a vegetais

e é responsável pelas funções mais básicas da vida, como nutrição e crescimento¹. Por sua vez, o componente apetitivo é comum a homens e animais, e é o princípio que governa as afecções, os desejos e o movimento.² Mas é no quinhão racional da alma em que se encontra a capacidade própria do humano, aquela que o difere dos demais animais.

A felicidade, portanto, consiste em uma atividade conforme o aspecto racional do homem, que é sua melhor potencialidade. O homem realiza-se na medida em que habitua-se a viver segundo o pensar:

A felicidade é a atividade do humano que se cumpre, e apenas está ao alcance do homem que dá conta de viver de acordo com a sua melhor possibilidade, deixando-se governar pela melhor parte de sua alma e entregando-se à sua atividade específica: o pensar. (COELHO, 2012, p.19)

Ocorre que a razão, na filosofia aristotélica, corresponde ao *que há de divino (to theion) no humano, é o que o homem tem em comum com Deus* (COELHO, 2012, p. 5). Assim, a felicidade é a busca do homem pela realização do divino dentro dele próprio.

O específico do humano é a vida própria do ente que tem razão (EN, I, 7, 1097b-1098a). Se isto o especifica, realiza-se o humano como humano ao progredir na direção desta que é a sua possibilidade mais própria, na realização em si da sua melhor parte (ou: de si na sua melhor parte), de sua alma divina. Fazendo-o, caminha em direção da divindade, mas a busca em questão é uma busca de si mesmo; avançar nesta caminhada consiste a felicidade. A ética tem por objeto exatamente a realização da excelência como cumprimento do fim do homem que é a afirmação do que há de divino nele. (COELHO, 2012, p. 6)

Todavia, a conquista da realização não prescinde das partes vegetativa e afectiva da alma. É justamente na tensão entre esses segmentos (constituidores da porção irracional da psique) e da parte racional que reside a possibilidade da ética (COELHO, 2012, p. 9). Isso porque:

Se o homem fosse apenas animal, seria levado cegamente por suas afecções e jamais se colocaria para ele o problema do agir e do viver bem, e assim não teria sentido qualquer a ética. Mas se ele fosse apenas deus determinando-se automaticamente pelo que dispõe a razão, não surgiria o bem como um problema, como um desafio. Seu simples viver já seria bom. (COELHO, 2012, p. 9)

Não basta tão somente, para que o homem logre atingir a *eudaimonia*, uma vida pautada na dimensão racional da alma. A felicidade não depende apenas do exercício da excelência ao

¹ A alma vegetativa é o princípio mais elementar da vida; como os fenômenos mais elementares da vida, conforme já dissemos, são geração, crescimento e nutrição, a alma vegetativa é o princípio que os governa (REALE, 2012, p. 99).

² [...] apetites e movimento. Portanto, é preciso supor outro princípio que governe tais funções; esse princípio é a alma sensitiva (REALE, 2012, p. 100).

longo da vida. Também é vital para o homem feliz que haja bens exteriores, pois se faltarem saúde, amigos e bens materiais, sua vida pode ser arruinada. Assim, atingir a realização depende do indivíduo, mas não exclusivamente dele.

At the same time, Aristotle makes it clear that in order to be happy one must possess other goods as well - such goods as friends, wealth, and power. And one's happiness is endangered if one is severely lacking in certain advantages - if, for example, one is extremely ugly, or has lost children or good friends through death (1099a31-b6)[...]. Although we must be fortunate enough to have parents and fellow citizens who help us become virtuous, we ourselves share much of the responsibility for acquiring and exercising the virtues (KRAUT, 2014).

Portanto, o fim último da vida humana é a felicidade, que Aristóteles define como tarefa a ser realizada segundo o traço especificador do humano, sua capacidade mais sublime, que o aproxima do divino: a dimensão racional de sua alma. O homem excelente é aquele que logrou conquistar uma forma de vida em que suas sensações e desejos estão sob a orientação da porção racional de sua alma. A essa conquista, deve somar-se a boa sorte para que não falem a esse indivíduo os bens exteriores que sejam indispensáveis à boa vida. Contudo, uma pessoa jamais alcançará a auto realização fora do convívio com o outro e tampouco conseguirá prover-se de bens exteriores sozinha.³ Assim, quem deseja entender no que consiste a felicidade para Aristóteles, precisará, necessariamente, estudar a política⁴. Por essa razão, no item seguinte será explorado o papel da *polis* na realização do indivíduo.

1.2 A inclinação natural do homem para a vida política e a anterioridade da *polis* em relação ao indivíduo.

Consciente de que não pode bastar-se a si mesmo, o ser humano busca suprir sua incompletude. Essa demanda é uma marca crucial da cultura grega que, evidentemente, está presente na *Ética a Nicômaco*. Nessa obra, a edificação da autossuficiência (*autarkeia*), que põe fim à incompletude humana, confunde-se com a procura da felicidade⁵.

³ Nada seria mais distante da ética de Aristóteles, para quem ninguém pode realizar-se sozinho, mas apenas na companhia do outro, no e por seu pertencimento comunitário (daí a importância que dá à amizade (*philia*) e ao pertencimento à *polis*. Não é possível compreender a *eudaimonia* senão num sentido moral e político. (COELHO, 2012, p.15)

⁴ Politics thus builds on ethical notions, and a student of ethics will naturally go to politics in order to bring to completion what Aristotle calls “the philosophy of human affairs” (En, X, 9, 1181b15). (ZINGANO, 2013, p. 200)

⁵ *Autarkeia*, autarquia e autossuficiência, é uma noção fundamental da ética grega, compreendido como elemento essencial do ideal de vida. Sua presença na literatura atesta a inquieta consciência do grego acerca da incompletude do

Essa incompletude do homem impele-o a procurar o outro para satisfazer suas necessidades. As diferenças entre os homens fazem com que eles tenham bens diferentes a oferecer uns aos outros. Enquanto uma pessoa é um bom artesão a outra é um hábil piloto; enquanto alguém é tímido, outro é extrovertido. Essa diversidade promove uma ampla possibilidade de trocas entre os indivíduos. A necessidade leva os homens a realizarem permutas e a constituírem comunidades de organização cada vez mais complexa⁶.

Em um primeiro momento, a natureza impulsiona fêmeas e machos a se unirem para constituir a comunidade familiar, com finalidade de reprodução e satisfação de suas demandas mais básicas. No entanto, a vida no seio da família será demasiado rudimentar para que o homem encontre sua completude, porque, para ele, diferentemente dos animais irracionais, procriar e comer não será suficiente para alcançar a felicidade. Assim, as famílias tenderão a se organizar em uma tribo, que proporcionará uma vida um pouco mais confortável aos indivíduos. Entretanto, como já evidenciado, o conforto, que remete aos bens externos, não corresponde ao fim último do homem. Por essa razão, também na tribo, o ser humano sentir-se-á insatisfeito. Portanto, as tribos precisarão organizar-se em uma comunidade ainda mais complexa para que atingir a autossuficiência seja possível. (REALE, 2012, p. 129).

É somente na *polis* que o homem poderá conquistar a vida plena. É a capacidade dos homens de distinguir entre o benéfico e o nocivo e, portanto, entre justo e injusto permite ao homem criar e a legislação instituições políticas⁷, que, como explica Giovanni Reale, são atributos da *polis* que a especificam a cidade das outras comunidades e projetam o homem para a vida virtuosa:

humano - parece claro que vencê-la é o seu maior desafio. Em muitas passagens da *Ética a Nicômaco*, a autarquia é afirmada como o fim do humano, confundindo-se com a felicidade (*eudaimonia*). (COELHO, 2012, p. 11)

⁶ O ideal de autossuficiência não pode ser atingido pelo homem sozinho, por isto o homem só pode realizar-se à medida que se integra na cidade. A cidade é uma associação que apenas se institui pelo fato de que o humano, isolado, é carente do outro, com quem estabelece trocas. A necessidade é o fundamento da *polis*, lugar do encontro e da permuta em que o homem pode encontrar aquilo que sozinho não é capaz de obter para a satisfação de seus desejos. 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 que é necessário à sua existência”. A cidade como multidão marca-se pela diversidade: os homens não são todos iguais, e a função própria assumida por cada um no amplo panorama das trocas entre os indivíduos, permite a realização de todos e a autossuficiência e a permanência da cidade. (COELHO, 2012, p. 11-12)

⁷ [...] nature endows human beings with impulses that lead them to live in groups, and that human beings have the ability to organize those groups into cities, in so far as human beings are endowed with perception of what is harmful or beneficial, and hence of what is just or unjust. (ZINGANO, 2013, p. 201)

Essa forma de vida, que bem poderíamos chamar de espiritual, só pode ser assegurada pelas leis, pelas magistraturas e, em geral, pela complexa organização de um Estado. É no Estado que o indivíduo, instado pelas leis e pelas instituições políticas, é levado a deixar seu egoísmo e a viver não mais segundo o subjetivamente bom, porém, segundo o verdadeira e objetivamente bom. (REALE, 2012, pp. 129-130)

De um lado, para se realizar, o homem tem o desafio de viver uma vida segundo a excelência. De outra parte, carece de bens exteriores, tais como amigos, dinheiro, sorte, honra. Somente no horizonte da *polis* o homem terá condições de desenvolver uma virtuosa. Uma pessoa que viva completamente só não teria qualquer estímulo a viver uma vida conforme a virtude. A ela bastaria comer e dormir, como qualquer animal. Além disso, o homem solitário também não poderá ter acesso aos bens externos que lhe estarão disponíveis na *polis*. Portanto, está claro que só nela a vida plena é conquistável.

A essência da felicidade é a virtude, e esta não se constrói nem se exercita fora do convívio social. Embora essencial, a virtude não é suficiente para que um homem possa considerar-se feliz. Aristóteles, como sempre, é bem realista ao admitir que o sucesso na vida não se alcança com virtude, apenas - ser sério e sensato é essencial, mas coisas como sorte, amigos, dinheiro e saúde, se faltarem, são capazes de arruinar uma vida. Ora, tais bens externos apenas são acessíveis ao homem integrado na *pólis*. Embora possuam uma relação apenas externa com a vida boa (poder-se-ia dizer que são condição *sine qua non* da felicidade): são, de todo modo imprescindíveis. As virtudes do caráter, que têm uma relação interna com a felicidade (são causa *per quam* da felicidade), também dependem essencialmente da vida em sociedade. Apenas em sociedade surge o desafio e a possibilidade da virtude, pondo a felicidade desde sempre numa dependência inevitável da relação com o outro (EN, I, 1097b9-11) (COELHO, 2012, p.13)

A política e a ética aristotélicas são estudadas segundo uma abordagem teleológica. Ou seja, ao investigar qualquer objeto desses saberes, Aristóteles procurará compreendê-los segundo sua condição mais perfeita, segundo sua finalidade. O fim do homem é a vida plena, que ele só poderá alcançar no interior da *polis*, por não ser capaz de bastar-se a si mesmo. Assim, do ponto de vista da teleologia aristotélica, o sentido da vida humana somente poderá ser apreendido segundo essa natureza política: o homem somente estará completo na *polis*. Em decorrência disso é que Aristóteles define o homem como animal político.

Both politics (and ethics as well), like other philosophical disciplines, are subject to the general Aristotelian teleological approach. This means that the end of a thing, or its telos, governs its constitution and development. One is to judge or explain a thing in light of its completion, where the thing presents itself in its fully developed and perfect state (ZINGANO, 2013, p. 200-201).

Assim, embora a cidade somente venha a existir depois do indivíduo, da família e da tribo na linha do tempo, ela é anterior a eles do ponto de vista ontológico, pois é em vista dela que o homem e as comunidades existem.

Assim, o Estado, que cronologicamente é último, torna-se o primeiro do ponto de vista ontológico, pois se configura como o “todo” do qual a família e aldeia são as “partes” e, ontologicamente, o todo precede as partes, pois somente o todo dá sentido a elas. Assim, só o Estado dá sentido às outras comunidades e só ele é autossuficiente. (REALE, p. 130)

Portanto, encontra-se na *polis* a única possibilidade de o homem atingir sua autossuficiência.⁸ Nela ele será compelido a viver uma vida virtuosa e poderá obter os bens externos indispensáveis à vida feliz.

Entretanto, é preciso ressaltar que, embora seja bom que o indivíduo alcance sua auto-realização, é mais desejável que a *polis* atinja sua finalidade. O bem do maior número é preferível ao bem de cada um⁹.

Porque mesmo que haja um único bem para cada indivíduo em particular e para todos em geral num Estado, parece que obter e conservar o bem pertencente a um Estado é obter e conservar um bem maior e mais completo. O bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para se dar a si próprio por satisfeito; mas o bem que um povo e os Estados obtêm e conservam é mais belo e mais próximo do que é divino. (EN, I, 2, 1094b7-10)

A legislação e a justiça têm um papel fundamental na consecução do fim da *polis* e, por isso, elas serão investigadas no próximo item.

1.3 Justiça como substrato da ética e da política

O homem, por ser incompleto por natureza, é impelido a procurar conviver com as outras pessoas. Por óbvio, para ser feliz junto a seus semelhantes, uma pessoa precisa cultivar as virtudes do caráter dentro de si, sobretudo a justiça, pois caso seja vã, fará de todos seus inimigos e será excluída do convívio comunitário, o que certamente será o oposto de sua realização. A lei e a justiça, que somente são possíveis no contexto da *polis*, são essenciais para que o homem

⁸ [...] a vida em comunidade não se resume ao simples viver, mas se dirige ao viver bem (atine à realização de si mesmo na sua melhor possibilidade). Apenas isto significa a afirmação de que mesmo na hipótese de não precisar do auxílio dos seus semelhantes, o homem deseja viver em sociedade. Afinal, “não é somente para viver, mas para viver felizes, que os homens estabelecem entre si a sociedade civil”. O viver bem, que coincide com a felicidade, integra decisivamente a definição da cidade. (COELHO, 2012, p. 12)

conquiste a vida plena. Sem elas, como explica Coelho, o ser humano regrediria a uma condição bestial e estaria impedido de acessar o divino que há nele, para sempre.

A natureza compósita do humano, que vive na tensão entre o animal e o deus que ele ao mesmo tempo é, torna-o capaz e carente da política e da lei, pois é a vida na cidade a condição de sua elevação em direção ao que há de divino nele. (COELHO, 2012, p.10)

A Justiça é um elo entre ética e a política. Para ser justo, o cidadão precisa constituir-se como homem excelente e ir além: deve lograr interagir bem com seus iguais. Por um lado, a vida na *polis* exige ser justo em um sentido geral: para ser justo, é preciso exercer a virtude em relação ao outro. Uma pessoa devassa, covarde ou sovina será evitada em uma comunidade política. De outro lado, o bom relacionamento com o outro exigirá do homem que seja justo em um sentido específico: ele não deverá desejar mais bens ou menos males do que lhe são devidos. Um indivíduo desonesto nas trocas que se realizam na *polis* também será excluído do convívio social.

Since justice is a basic ethical notion, ethics lies at the foundations of politics. In a general sense, a just person is a moral person, such that being just is essentially the same as being moral, except that justice is directed to one's relations towards other people, whereas moral virtue concerns one's actions towards oneself too. For to be just and to be moral are the same disposition, but they are not manifested in the same way: justice is the disposition to act virtuously towards other people; virtue is the disposition with no such qualification (NE V 1, 1130a12–13) (ZINGANO, 2013p. 200)

Ser justo também equivale a obedecer a lei, na medida em que a legislação correta tem em vista o bem comum. Este não se trata somente de prosperidade, mas sobretudo da possibilidade de uma vida feliz. A autoridade, que tem por função criar as leis da *polis*, deve ter em vista a realização do homem: a legislação deve existir para tornar bom o cidadão. Nessa perspectiva, o indivíduo que procura obedecer a lei caminha para se tornar virtuoso. Esta dispõe sobre tudo o que se deve fazer e evitar e, assim, subordina o fim de todas as tarefas ao fim da *polis*. Nesse sentido desobedecer a lei é ir de encontro à possibilidade de realização do ser humano e da comunidade política e, portanto, é ser injusto.

However, if man is made perfect regarding agency only in the *polis*, if the constitution is the form of a *polis*, it looks as if obedience to authority is built into the very idea of a man made perfect as an agent, given that being in a *polis* has been built into the very essence of man, and being just is tantamount to being lawful. (ZINGANO, 2013, p. 203)

Quando o homem é desafiado a obedecer a lei e, ainda mais, quando ele tem a oportunidade de mandar e, portanto, de criar leis, é instigado a mostrar se conquistou a virtude ou não. Como legislador, o ser humano deverá ser capaz de defender o interesse comum, e não seus próprios.

No horizonte da *polis*, e enquanto tem, como cidadão, a oportunidade de obedecer (submetendo-se à lei e à autoridade do outro, que exerce a magistratura) e especialmente de mandar (de exercer a magistratura) é que o homem encontra oportunidade de pôr-se a descoberto, pondo à prova a sua excelência e assim tornando-se - ou não - excelente. (COELHO, 2012, p. 14)

Portanto, é somente na *polis* que há condições para que desponte a justiça. Nela, o homem é desafiado a criar a lei com vistas ao bem comum, a obedecê-la e desenvolver a virtude em relação ao outro, a não desejar mais do que lhe é devido. Nesse sentido, Zingano afirma que toda justiça é política¹⁰. Sob a perspectiva teleológica aristotélica, se, ontologicamente, a *polis* é anterior à tribo e à família, a justiça que floresce no seio da primeira e a distingue dessas comunidades não políticas, também governará o sentido das relações de justiça que surgirem nelas. Ou seja, caso no regaço da família o senhor não seja capaz de tratar bem o escravo, o pai não eduque os filhos segundo a virtude e o homem não se relacione bem com a mulher, isso será desfavorável à comunidade que eles formam, poderá desagregá-la e, certamente, tornará inviável o consórcio com outras famílias para a constituição da tribo. No horizonte da última, de igual maneira, seus membros precisarão ser capazes de respeitar certas regras mesmo que ainda rudimentares, e de ser honestos no comércio, pois do contrário, restará inviabilizada a formação da *polis*. Essa necessidade de respeitar o outro de alguma maneira e de obedecer a regras elementares de convívio equivalem a um germe que, em sua forma completamente desenvolvida resultará no justo político.

As justices of a sort, they are no mere metaphor; on the contrary, their resemblance reflects their teleological dependence on political justice, in so far as the corresponding communities are parts of the *polis*. This same metaphysical basis imposes a reference point (political justice) onto the resemblance relationship, for, though resemblance as such is a symmetrical relation, so that A resembles B no more than B resembles A, in this case, as one precise item (the *polis*) is the telos towards which the other ones are stages, it occupies the primary position

¹⁰ But is general justice the same as political justice? I think the answer is positive, because any case of justice other than political justice will prove to be a case of justice only in so far as it is somehow related to political justice. (ZINGANO, 2013, p. 204)

and generates a kind of justice (that is, political justice) which the other ones are supposed to resemble. (ZINGANO, 2013, p. 206)

Portanto, se a natureza impele o homem a viver em cidades em vista da autossuficiência, também o incita a ser justo. A justiça enquanto substrato da ética e da política torna viável a congregação dos indivíduos.

CAP. 2 - JUSTIÇA COMO VIRTUDE

2.1 Virtudes

A Justiça, como evidenciado no capítulo anterior é fundamento tanto da ética como da política. Ela permite ao homem que viva em comunidade, fora da qual ele jamais poderá encontrar a autossuficiência. Por outro lado, se o for injusto, o homem não poderá ser virtuoso e, portanto, não será feliz. A justiça para Aristóteles é uma virtude que impele às ações justas e faz com que os homens desejem praticá-las (EN, V, 1, 1129a30-b1). Pertencendo, a Justiça ao gênero das virtudes, cumpre estudá-lo antes de passarmos ao exame do justo propriamente dito.

Toda virtude aperfeiçoa a condição do ente, fazendo com que desempenhe bem sua função, e se cumpra no que especificamente é (COELHO, 2012, p.32). O virtuoso reafirma-se como humano, enquanto o viciado distancia-se da sua humanidade. Agir conforme à virtude, ou se entregar ao vício depende da decisão do homem. Este se torna quem é na medida em que se habitua bem.

A virtude consiste em uma certa atividade da alma. No entanto, como a alma é composta de uma porção irracional e outra racional, a cada uma corresponderá uma espécie de excelência ou virtude. As virtudes éticas dizem respeito ao domínio adequado dos impulsos relativos ao segmento irracional da alma. A elas, Aristóteles dedica, os livros II a V da *Ética a Nicômaco*, sendo que todo o livro V é dedicado à justiça, a mais importante das virtudes éticas. Já as virtudes dianoéticas são da conta da dimensão racional da alma e são conquistadas mediante o bom uso desta. A essa espécie de excelência, Aristóteles dedica o livro VI da *Ética a Nicômaco*.

2.1.1 Virtudes éticas

Para alcançar as virtudes éticas, o homem precisa manejar adequadamente seus sentimentos e sensações, que tem sua sede na parte afectiva da alma e não são impulsos comedidos por natureza, mas são domáveis pela alma racional. *O agir ético é desejar sob a pressão do que há de animal na alma (a parte irracional da alma é a mola propulsora de todo agir, já que ali se origina todo movimento)*. (COELHO, 2012, p. 29)

A natureza confere ao homem a capacidade de modelar seus desejos pelo hábito (*ethos*). Ou seja, a virtude ética diz respeito ao modo como o homem deseja. A cada vez que uma

pessoa toma uma decisão com relação a um desejo, está construindo seu próprio modo de desejar.¹¹ Assim, o aluno que, diante da tentação de abandonar os livros para se distrair, escolhe permanecer estudando, caminha na construção do hábito de estudar e padecerá cada vez menos de impulsos que o desviem de suas tarefas. Caso o mesmo estudante sempre escolha divertir-se, no momento em que deveria estar aprendendo, ele se afastará cada vez mais de sua condição de aluno. Portanto, o aluno não nasce bom ou mal, mas constrói-se a cada vez que é desafiado a lidar com os impulsos que o afastam de sua atividade específica, o estudar. Da mesma forma, o homem não é virtuoso ou pervertido por natureza, mas tem a capacidade natural de moldar seu desejar no decorrer da vida. *O tornar-se virtuoso ou viciado, excelente ou pervertido, define-se no mesmo tipo de situação, e depende apenas de como o homem desincumbe-se das circunstâncias da vida. Se ele age bem, torna-se bom - mas se diversamente, naquela mesma situação, age mal, torna-se mal.* (COELHO, 2012, p. 28)

O prazer e a dor têm um papel crucial na construção das virtudes éticas. Na medida em que vive bem, tomando boas decisões quando é confrontado com seus impulsos, o homem passa a ter deleitar-se com as atividades virtuosas e, portanto deseja o bem e rejeita o mal. Para um jovem aluno, a princípio, escolher estudar, em detrimento de se divertir, será penoso. No entanto, quando ele conquista o hábito de se dedicar ao aprender, essa atividade tornar-se-á prazerosa. No caso de o aluno escolher as distrações, elas lhe serão cada vez mais agradáveis e o estudo, mais doloroso. O desejo de distração toca a parte da alma comum aos animais irracionais, ele incontido e arreadio. Cabe à porção racional acostamá-la à atividade de estudar, que embora seja difícil, realizará o aluno enquanto aluno. Uma vez conquistado o hábito, o estudo passará a ser uma atividade agradável. O desafio do homem é dominar seus impulsos embrutecedores e caminhar em direção ao seu fim último:

O homem feliz, que é necessariamente virtuoso, vive uma vida prazerosa porque mudou por esse processo seu próprio prazer. Sente prazer com o bem. Este é o escopo e o ponto de chegada do processo ético, com o cumprimento do fim do humano. *A realização de sua melhor possibilidade (do que ele especificamente é) dá-se com a tomada das rédeas do organismo inteiro pela sua parte divina,*

¹¹ As virtudes éticas são disposições do caráter e, como tais, respeitam à constituição da parte apetitiva-sensitiva da alma. Dizer que alguém tem uma determinada disposição ética (hábito) é dizer do modo como seu desejo funciona: é dizer como deseja. O homem tem poder de conformar seu próprio desejo, de determinar o modo como quer, o que persegue ou para que tende a cada vez. (COELHO, 2012, p. 28)

perante a qual tudo o mais se torna dócil. Essa docilidade é fruto de uma conquista de si (com o tornar-se o homem temperado) (COELHO, 2012, p. 30)

Aristóteles, é preciso ressaltar, entende que a virtude não admite extremos:

todo o saber numa determinada área opera corretamente, se tiver em vista o meio e conduzir até aí todos os seus resultados (donde se costuma dizer dos trabalhos bem acabados que não se podia tirar nem acrescentar nada, uma vez que o excesso e o defeito destroem o bem, mas o meio conserva-o; os peritos, então, como dissemos, exercem as suas atividades tendo em vista). (EN,II, 6, 1106b5-20)

Pelo contrário, ela se encontra no justo meio entre o excesso e a falta. Ainda utilizando o exemplo do aluno, caso este passe todo seu tempo estudando, ao final do dia ele dificilmente irá considerá-lo bom. Por outro lado, se o estudante tiver uma prova difícil e passar todo o dia distraído-se, ele também não ficará satisfeito. É preciso encontrar uma proporção correta entre as horas de estudo e os momentos de diversão. É preciso frisar no entanto, que essa medida não é a mesma para todas as pessoas. Se o aluno for uma criança certamente precisará de muito mais recreação. Se o aluno for um adulto preparando-se para uma prova, não poderá distrair-se e deverá estudar muito. Como explica Reale, essa justa medida aristotélica não se trata da mediocridade, mais do ponto desejável e difícil de alcançar, entre o excesso e a falta

É óbvio, para todos os que compreenderam bem essa doutrina aristotélica, que a posição intermediária não é a mediocridade e tampouco é sua antítese; o justo meio está nitidamente acima dos extremos e representa, por assim dizer, sua superação, portanto, como bem diz Aristóteles, um “ápice”, ou seja, o ponto mais elevado da perspectiva do valor, *já que marca a afirmação da razão sobre o irracional.* (REALE, 2012, p. 118)

Portanto, as virtudes éticas dizem respeito a como o homem constrói-se, modelando seus desejos pelo hábito. O homem tem a tarefa de dominar seus impulsos para apreciar aquilo que é bom e repudiar aquilo que é mau. Em tudo o que faz, o homem deve encontrar o meio-termo entre o excesso e o defeito. *A cada situação, a cada vez em que deve agir, o homem põe o seu próprio ser em jogo* (COELHO, 2012, p. 31). O virtuoso é aquele que conquistou um modo de ser em que a porção racional de sua alma, que faz dele humano, governa e corrige os impulsos da parte irracional e para tanto, *dedica-se ao longo de toda vida à tarefa de construir-se a si mesmo, de formar-se enquanto caráter.* (COELHO, 2012, p. 35)

2.1.2 Virtudes dianoéticas

Já as virtudes dianoéticas, ou intelectuais, pertencem à parte racional da alma. Esta, por sua vez, também é dividida em duas, razão prática e teórica e para cada uma dessas dimensões há uma virtude específica.¹² A *phronesis*, sensatez, diz respeito à razão prática, enquanto a, *sophia*, sabedoria concerne à razão teórica.¹³ A sabedoria trata de assuntos que são inalteráveis. A pedra sempre cai ao solo se for solta, o ano sempre tem quatro estações. Questões da vida como as da física aristotélica dizem respeito à *sophia*. A sensatez diz respeito a coisas incertas, que podem ser de outra maneira. Uma pessoa pode escolher comer mais um pedaço de bolo, ou não; pode decidir tomar para si uma cédula valiosa que encontra no chão, ou devolvê-la ao dono. É ao agir bem, portanto, que diz respeito a *phronesis*. Diz Aristóteles: *Resta, então, que a sensatez seja uma disposição prática de acordo com o sentido orientador e verdadeiro em vista do bem e do mal para o Humano* (EN, VI, 5, 1140b5-10). Essa virtude intelectual permite ao homem discernir entre aquilo que é benéfico e aquilo que é nocivo a ele e, como explica, Reale permite ao homem eleger os meios adequados para chegar a seu fim verdadeiro.

A sensatez consiste em conseguir governar corretamente a vida do homem, ou seja, saber deliberar a respeito do que é bom ou mal para o homem. Esta, diz Aristóteles, é uma capacidade prática acompanhada do raciocínio verdadeiro sobre aquilo que é bom ou mal para o homem”. Para uma compreensão exata da doutrina aristotélica, é importante observar que a *phronesis*, ou sensatez, ajuda a deliberar corretamente a respeito dos verdadeiros objetivos do homem, no sentido de que aponta os meios capazes de atingir os fins verdadeiros. (REALE, 2012, p. 121)

Aristóteles afirma que a sensatez e as virtudes éticas caminham juntas: *não é possível haver bem de modo autêntico sem sensatez, nem é possível que o Humano tenha sensatez sem a excelência da disposição fundamental do caráter* (EN, VI, 13, 1144b30-35). As virtudes dianoéticas, assim como as éticas, são do gênero das disposições. Isso significa dizer que o homem também não nasce pensando bem. As virtudes do intelecto também são adquiridas pelo exercício da alma racional.¹⁴

¹² Acima das virtudes éticas, segundo Aristóteles, estão as outras, que, como mencionamos, são as virtudes da parte mais elevada da alma, ou seja, da alma racional [...]. (REALE, 2012, p. 121)

¹³ A virtude típica da razão prática é a sensatez (*phronesis*), enquanto a virtude típica da razão teórica é a “sabedoria” (*sophia*).

¹⁴ Como disposições, as virtudes intelectuais dizem então do modo como o homem pensa, e é inevitável concluir que, para Aristóteles, o modo como um homem pensa não pode decorrer senão da própria atividade do pensar [...]. À medida

2.4 A mais completa de todas as virtudes: Justiça no Livro V da Ética a Nicômaco.

Na abertura do livro V da Ética a Nicômaco, Aristóteles estabelece que seus objetivos são: descobrir qual é o âmbito de atuação da justiça, de que espécie de disposição intermédia ela é e entre quais extremos ela se encontra. Ele afirma que para atingir esses alvos, fará uso do mesmo método empregado até então, no decorrer dessa obra (EN, V, 1, 1129a3-5).

O professor Nuno Coelho, esclarece que, em se tratando de ciências práticas não se lida com axiomas, ou seja, princípios que não se contesta. Pelo contrário, saberes como a ética são campo de intensa disputa, em que o consenso é a exceção. Aristóteles, então, lança mão de dois novos horizontes teóricos que se complementam, a Tópica e a Dialética, para lidar com essa gama de opiniões (*endoxa*) desarmônicas. A primeira consiste em elencar as opiniões relevantes sobre determinado assunto e a última permite problematizá-las para descobrir quais, e em qual sentido, estão corretas, e quais estão erradas (COELHO, 2013, p. 89). O método a que Aristóteles está se referindo nas primeiras linhas do livro V, o mesmo utilizado nas investigações precedentes da Ética a Nicômaco, é exatamente a dialética. Coelho esclarece que opiniões conflitantes são, no mais das vezes o ponto de partida das discussões da ética aristotélica (COELHO, 2013, p. 95).

Não é diferente com o estudo da justiça. Embora, todos concordem com que ela seja uma disposição do caráter que leva aos homens a agirem justamente e os faz desejarem o que é justo, o termo “justiça” é utilizado em muitos sentidos, o que dificulta a tarefa de descobrir em que ela consiste, sobre o que ela diz respeito e de que extremos ela, enquanto virtude ética é meio termo. Assim, o primeiro passo de Aristóteles, utilizando o método dialético é depurar os significados do termo “injustiça”. A palavra justiça terá tantos significados, quantos tiver o seu oposto. Aristóteles percebe, então que:

[...]parece ser injusto quem transgride a lei, quem quer ter mais do que é devido e quem é iníquo. Parece também evidente, por outro lado, que justo será quem observa a lei e respeita a igualdade. Disposição justa é, então, por um lado, a observância da lei e o respeito pela igualdade; disposição injusta, por outro, é a transgressão da lei e o desrespeito pela igualdade. (EN, V, 1, 1129a30-b1)

que as virtudes intelectuais são disposições, valem para elas as indicações sobre a natureza enquanto disposições (são algo da alma que denuncia o inacabamento do homem, e assim algo a depender de ultimação por força da atividade do homem) e do modo como podem ser adquiridas (decorrem do exercício, atividade). (COELHO 2012, p. 29)

É preciso estudar primeiramente a justiça em seu sentido amplo, segundo a qual ser justo é respeitar a lei. Em que sentido ela se confunde com o respeito à lei? Toda lei seria justa, para Aristóteles? A análise desta passagem permitirá responder à essas perguntas:

[...] é evidente que toda a legalidade é de algum modo justa. Na verdade, tudo o que é definido por um ato legislador é conforme à lei, por isso afirmamos que cada uma das disposições legais é justa. As leis pretendem estender-se a todas as coisas e visam, assim, ora o interesse comum a todos ora o interesse dos melhores de todos, ou ainda dos que obtiveram uma posição de domínio, que está baseada na excelência ou numa qualquer outra forma de distinção. Assim, entendemos por justo num certo sentido o que produz e salvaguarda a felicidade bem como as suas partes componentes para si e para toda a comunidade. (EN, V, 1, 1129b10-20)

Como se demonstrou no capítulo 1, a lei é um traço definidor da *polis*, vez que a diferencia de um grupo desorganizado de tribos. A legislação é necessária pois, sem ela, o bem comum não pode ser alcançado. A lei alinha o fim de todas as atividades que se realiza na *polis* à finalidade desta, que é promover o bem de todos, ou dos melhores de todos, ou dos que se tornaram distintos por alguma forma de excelência. A lei harmoniza as diversas condutas humanas para garantir a existência em comunidade (BITTAR, 1997, p.59). Nesse sentido, toda lei tem algo de justo, pois visa a possibilitar e a realização do humano:

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 sem política e sem lei, e assim a lei é a condição de possibilidade da vida ética, de todo e qualquer esforço de conformação do caráter; por consequência, qualquer lei, sendo melhor do que lei nenhuma, é, “de alguma maneira”, justa. (COELHO, 2012, p. 47)

Nem toda lei, entretanto, é justa, mas somente aquela que tiver sido corretamente disposta pelo legislador, ou seja, que tiver sido criada para o bem de todos (EN, V, 1, 1129b25-30). Comentando esta passagem, Nuno Coelho afirma que *Aristóteles não abre mão de um ponto de vista a partir do qual o próprio legislador pode ser criticado, e está falando de um ponto de vista “de justiça”, o que impede a simples equiparação entre justiça e lei.* (COELHO, 2012, p. 48)

Aristóteles afirma que a justiça como obediência à lei é a mais completa de todas as excelências: [...] *A própria justiça é, então, uma excelência completa, não de uma forma absoluta, mas na relação com outrem. É por esse motivo que frequentemente a justiça aparece como a mais*

poderosa das excelências, e nem a estrela da tarde nem a estrela da manhã são tão maravilhosas (EN, V, 1, 1129b15-30).

Nessa cota, o filósofo quer ressaltar a alteridade como um aspecto fundamental da justiça. Não basta uma pessoa ser muito competente em gerir seus assuntos particulares para ser justa. A justiça implica ser capaz de ser corajoso para salvar o companheiro da morte no calor da batalha, implica ser generoso, enfim, ser justo envolve ser capaz de projetar a ação virtuosa em relação ao outro. A ação do homem está sujeita ao crivo da comunidade e será considerada justa ou injusta na medida em que está ou não afinada com os objetivos coletivos. Nesse sentido a justiça parte da ação individual, mas transborda para o âmbito comunitário (BITTAR, 1997, p. 57).

Enfatize-se que é por sua relação com a lei que a justiça é a excelência completa. A lei regulamenta todas as virtudes. Assim, não possível obedecê-la sem ser virtuoso, e, portanto também não é possível ser justo: *ser justo no sentido de ser respeitador da lei implica ser corajoso, generoso, comedido nas palavras, espirituoso e todas as demais virtudes que tornam o homem excelente em cada situação concreta da vida.* (COELHO, 2012, p.50)

Nuni Coelho entende que a alteridade é marca não somente da justiça, mas de todas as virtudes éticas. Todas elas estendem-se para além do indivíduo e isso faz de todas espécies de justiça. Ações que não impliquem o outro estão deslocadas do horizonte da ética, pois não dizem respeito à construção do caráter do humano:

O vigor do corpo, por exemplo adquirido pela dieta e pela ginástica, é decerto uma virtude humana, mas não tem natureza ética. A implicação do outro distingue o campo da ética. O tipo de situação em que o caráter do homem se forma envolve sempre na relação com o outro, em comunidade. Não há lugar para o solipsismo na ética aristotélica. O outro está ali implicado constitutivamente. (COELHO, 2012, p. 52)

Assim, se é da natureza do ser humano buscar o bem, se este consiste em uma vida segundo a excelência e se toda a excelência ética é uma espécie de justiça, então também é natural ao ser humano procurar ser justo. Não é possível ser virtuoso sozinho e tampouco ser feliz. Para viver bem com o outro é preciso ser virtuoso em relação a ele e, portanto, é preciso ser justo em um sentido geral e respeitar a lei. A justiça é uma segunda natureza do cidadão:

The character of justice constitutes the second nature of citizens, and is accordant with their nature of seeking good. Therefore the virtue of justice is essentially a

part of the nature of citizens as ethical beings, and the precondition that citizens live the ethical life. To citizens with the character of justice, the virtue of justice plays the part of noumenon, with which they do just actions as by the light of nature, moreover their actions are consistently just. Their eudaemonia lies in doing just things, and the virtue of justice relates with their existence. (XIANZHONG, 2007, p. 269)

2.4.1 Justiça particular

No entanto a justiça também tem um sentido particular, que diz respeito à igualdade. Nesta passagem, Aristóteles estabelece uma diferença entre a injustiça em sentido específico da injustiça em sentido genérico:

É assim, evidente que há uma certa forma de injustiça que é particular, diferente daquela forma de injustiça em geral. O termo é equívoco, uma vez que a definição enraíza num mesmo gênero. Ambas têm nisto o seu poder, que são disposições do comportamento relativamente a outrem. Porém, enquanto a injustiça particular - que diz respeito à honra, à riqueza ou à salvação, ou ao que quer que seja (assim conseguíssemos circunscrever tudo isto numa única designação) -, tem a sua origem no gozo obtido com o lucro, a outra é acerca de tudo aquilo que diz respeito ao modo de ser do sério. É, pois, evidente que existe mais do que uma forma de injustiça e que a sua essência vai para além da excelência em geral. (EN, V, 2, 1130a30-b10)

A injustiça em geral diz do modo de ser do sério, porque remete a todos os vícios do caráter, de modo que o injusto em sentido genérico é incapaz de ser corajoso, generoso ou temperante. Já o injusto em sentido particular não conseguiu dominar seu desejo pelo lucro. Ele sente prazer em receber mais honra, ou riquezas do que lhe são devidas. Na justiça ou injustiça particulares, a relação com o outro tem uma especial ênfase em relação às demais virtudes. Isso porque, essa espécie de justiça diz respeito à repartição de bens exteriores e somente em face do outro é que esta pode ocorrer. A virtude da justiça particular consiste em encontrar um meio termo na distribuição desses bens. É o que explica o professor Nuno Coelho:

[...] no caso da justiça particular, a relação com o outro é mediada pelos bens exteriores. Seu horizonte é o particular, a relação com o outro é mediada pelos bens exteriores. Seu horizonte é o encontro do homem com o outro ao ensejo da repartição destes bens, em que a virtude consiste em encontrar o ponto de equilíbrio em que cada um dos envolvidos naquela situação prática recebe o que lhe cabe (a cada um os bens que lhe cabem). (COELHO, 2012, p. 56)

Assim, *se alguém fizer algo com vista ao lucro, seu ato não é reconduzido até nenhuma outra forma de perversão a não ser à injustiça* (EN, V, 2, 1130a30-1130b1). Aristóteles entende que, caso o homem cometa adultério por dinheiro, ele não se trata de um luxurioso e o soldado que

abandona seu companheiro de guerra por ter sido pago para isso não trata de um covarde. Ambos são injustos, na verdade, pois seu desejo pelo lucro indevido, que é um vício em si, impeliu-os a cometer outras espécies de perversão. Assim, concordamos com Coelho quando este explica porque, em Aristóteles, é a ganância o pior de todos os vícios:

O injusto é ganancioso. O esforço de Aristóteles em distinguir o caráter injusto das demais perversões ou atos reprováveis revela nitidamente a razão de ser a injustiça a pior das perversões, pois revela como o injusto é capaz de cometer atos próprios de qualquer outra perversão, movido, no entanto pelo seu simples desejo de ter mais do que lhe cabe. (COELHO, 2012, p. 57)

A justiça particular, assim como as demais virtudes éticas, também encontra-se no meio termo entre extremos. A justiça opõe-se à injustiça que ocorre quando há uma desproporção nos bens exteriores que se está a repartir:

Aquele que pratica a injustiça encontra-se em excesso, por ter interferido na esfera alheia, enquanto aquele que sofre a injustiça encontra-se em defeito, visto ter sido o sujeito passivo da relação. No lugar de ter-se dois vícios diversos opostos à medianeira virtude da *justiça*, como ocorre com todas as outras (ex: covardia- *coragem* - pusilanimidade), o mesmo vício, em excesso ou em defeito, se opõe ao conceito central de justiça. (BITTAR, 1997, p.58)

Aristóteles percebe ainda que a justiça em sentido particular reparte-se em duas outras espécies: a justiça em sentido distributivo e a justiça em sentido corretivo.

2.4.1.1 Justiça Distributiva

Como a define o filósofo, ela diz respeito a bens que serão repartidos em comunidade:

[A justiça distributiva] tem o seu campo de aplicação nas distribuições da honra ou riqueza bem como de tudo quanto pode ser distribuído em partes pelos membros de uma comunidade (na verdade, é possível distribuir tudo isto em partes iguais ou desiguais por uns e por outros). (EN V, 2 1130b30-1131a1)

Assim, a justiça distributiva é relativa à repartição de bens como espólios de guerra ou honorárias. Tratam-se de relações que implicam o indivíduo e a comunidade inteira (COELHO, 2012, p. 61). Nessa espécie de justiça particular deve haver uma proporção geométrica em que os bens que cada um recebe serão proporcionais ao mérito que cada uma delas tem perante a comunidade.

2.4.1.2 Justiça Corretiva

Na justiça corretiva, ao contrário da distributiva, a repartição dos bens exteriores *aplica-se nas transações entre os indivíduos* (EN, V, 2, 1131a1-5). Por essa razão, a proporção que se busca é aritmética. A justiça corretiva tem duas espécies, na medida em que a transação decorre da vontade das partes, como ocorre em uma venda, ou não, como é o caso de um assalto:

Assim, voluntárias são transações como a venda, a compra, empréstimo a juro, a penhora, o aluguer, o depósito, a renda (chamam-se voluntárias porque o princípio que preside a tais transações é livre. De entre as transações involuntárias, umas são praticadas às escondidas, como o roubo, o adultério, o envenenamento, o proxenetismo, a sedução de escravos, o assassinio, e o falso testemunho; outras são também violentas, como assalto, aprisionamento, assassinato, rapto, mutilação, linguagem abusiva, insulto. (EN, V, 2, 1131a1-10)

A justiça corretiva não leva em conta o mérito das partes: *A lei olha apenas para a especificidade do dano, e trata toda a gente por igual, o intuito é o de ver quem comete injustiça e quem a sofre, quem lesa e quem é lesado* (EN, V, 1131b5-10). Por essa razão, a proporção que se busca é aritmética. Por exemplo, caso uma pessoa furete um pertence de outra há um desequilíbrio, uma vez que uma das partes ficou com mais do que lhe é devido, e outra, involuntariamente, viu-se com menos. Assim, na justiça corretiva, caberá ao juiz restabelecer a igualdade, obrigando aquele que furtou o bem a devolvê-lo e a restituir os danos que a vítima tenha sofrido com o crime.

2.4.2 Justiça política

Depois de examinar a justiça especial e suas espécies, Aristóteles passa a tratar da justiça política.

A justiça política tem em vista a autossuficiência das comunidades entre homens livres e iguais que se associaram numa existência comum, sendo uma tal igualdade por analogia ou aritmética. Assim, enquanto não for criada uma tal igualdade, não haverá estado para regular as relações entre pessoas, mas apenas uma justiça aparente. E apenas há justiça política quando as relações de Humano para Humano forem reguladas pela lei e a lei existe aí onde pode haver injustiça. (EN, V, 6, 1134a25-35)

Concordamos com a leitura do professor Marco Zingano que afirma ser o justo político idêntico ao justo genérico (2013, p.204). Como evidenciamos no capítulo a vida na *pólis* é anterior a todas outras comunidades humanas e ao indivíduo, porque lhes confere sentido. A família, a tribo

e seus membros, tendem a formar a *polis*, pois somente nesta a vida plena é possível. No entanto, a vida plena não pode ser alcançada em uma comunidade onde não haja lei para regular a conduta humana ou prevaleça o mais forte no momento da escolha do governante. Somente quando há lei e a igualdade é possível promover o bem comum. É nesse sentido que Aristóteles afirma que a justiça política tem em vista a autossuficiência. Ou seja, como bem observou Zingano, não há diferença entre o justo político e o justo genérico, uma vez que ambos dizem respeito à observância da lei e ao respeito à igualdade.

Esse comentador entende, ainda, que todas relações de justiça, são, de certa maneira justo político. Embora na tribo e na família não exista igualdade entre seus membros existe uma justiça aparente, como afirma Aristóteles. No entanto, assim como é somente em vista da *polis* que essas comunidades têm sentido, as relações de justiça que há no interior delas têm sua existência determinada pelo justo político. É em vista da constituição das cidades e da vida boa que surgem os homens procuram ser justos uns com os outros.

CAP. 3 - JUSTO NATURAL NO LIVRO V

No capítulo 7 do Livro V da *Ética a Nicômaco* (EN, 1134b18-1135a5), Aristóteles busca refutar a opinião de que não existe justiça por natureza. Aqueles que sustentam esse ponto de vista argumentam que os preceitos de justiça mudam de lugar para lugar e de tempos em tempos. A natureza, para eles, não seria passível de variação. O fogo, diriam, arde do mesmo modo na Grécia e na Pérsia, assim como, se houvesse justiça por natureza, ela não deveria variar de povo para povo ou de tempos em tempos.

Por sua vez, Aristóteles contra argumenta afirmando que para nós, homens, existe uma justiça que, embora seja natural, admite variação. Esse justo natural não depende do arbítrio dos homens e tem a mesma força em todos os lugares. Ele difere da espécie de justiça que depende da convenção, segundo a qual, uma vez que um acordo estabelece uma regra de justiça, esta passa a ser obrigatória e aquele que a desobedece comete um ato injusto. Por fim, Aristóteles acrescenta que o melhor regime deve estar fundado no justo natural.

Essas afirmações de Aristóteles levam a questões importantes: O que é o Justo Natural? Ele estaria relacionado aos costumes da polis? Justo natural e realização humana estariam relacionados? Como ele pode, ao mesmo tempo, ter a mesma força em todos os lugares e sofrer variação? Como se dá a relação entre o justo natural e a melhor constituição? Desejamos investigar o modo como alguns estudiosos de Aristóteles refletiram sobre a questão.

3.1 Justo natural e costume

Concordamos com São Tomás de Aquino quando este, em seus *Comentários à Ética a Nicômaco*, explica que o justo político corresponde aos usos a que os cidadãos estão habituados. O justo político é bipartido, sendo que o justo natural pode ser descoberto pela razão humana, enquanto o justo convencional é estabelecido por lei: *Political justice then is properly divided by means of these two, for the citizens use justice to the extent that it is imparted to the human mind by nature and to the extent that it is posited by law.* (São Tomás de Aquino, 1967, par. 1017).

Na *Política*, Aristóteles afirma que os costumes dos antigos podem vir a se mostrar insensatos.

Em geral, os homens só procuram o que é velho, mas que seja bom; e é provável que os primeiros homens, seja porque fossem nascidos da terra, seja porque

houvessem escapado a uma grande catástrofe, semelhavam-se aos loucos dos nossos dias, como de fato se diz dos gigantes, filhos da terra. De modo que seria insensato acatar as opiniões de tais homens. (Pol., II, 3, 1269a1-10)

Essa passagem não contradiz a interpretação de São Tomás. Este trata de usos que foram percebidos como benéficos pelos homens. Tratam-se de preceitos que derivam dos primeiros princípios da razão prática e, portanto, têm em vista o bem comum, a vida plena na *pólis*. Os maus hábitos transmitidos pelos antigos a que Aristóteles refere-se na passagem da Política, caso tenham sido determinados por lei, foram derivados com erro humano dos primeiros princípios da razão prática, e, portanto, são injustos e devem ser revogados. Caso não se tratem de lei posta essas opiniões dos antigos não se tratam nem de justo convencional, nem de justo natural, pois são prejudiciais ao fim da *pólis*.

Para São Tomás, o justo natural aristotélico abrange tanto o direito das gentes, que deriva da natureza humana propriamente dita, quanto a justiça que é comum a homens e animais. Assim, tanto a obrigação de cumprir o que foi pactuado (direito das gentes para os juristas), quanto a de criar a prole (direito comum a homens e animais, para os juristas) derivam do justo natural aristotélico. (1018) Marco Zingano (2013, p.206) afirma que como a *polis* determina a razão de ser da família e da tribo, também o justo político conferirá sentido aos justos pré-políticos. Para que as tribos venham a constituir a *polis* é necessário que haja alguma relação de justiça entre seus membros. Identificamos nessas relações de troca entre os membros das tribos, as quais precisam necessariamente ser pautadas por um certo tipo de justiça, o direito das gentes, a que São Tomás está se referindo. Os membros das tribos, sendo capazes de distinguir o que é benéfico do que é nocivo desenvolvem certas regras que viabilizam as permutas entre eles. Tais regras favorecem uma coesão cada vez maior entre as tribos, o que possibilitará que elas venham a constituir a *pólis*.

Peter Simpson também identifica o justo natural com aquilo que é mais habitual em cada lugar. A partir da leitura da Magna Moralia, esse comentador entende que a discussão sobre o justo político não é relativa ao “que” é justo e nem a “em que” ele está, mas “sobre o que” a justiça diz respeito. A justiça política trata-se de uma certa proporção entre bens exteriores que serão repartidos entre cidadãos de acordo com seu mérito e não ao que é justo e o que não é. No entanto, os bens a serem distribuídos e os cidadãos que os repartem variam de Estado para Estado. Algumas dessas combinações serão mais comuns de lugar para lugar e, outras, são mais raras. O justo natural é aquele que ocorre “na maioria das vezes”, ou seja, aquilo que lhes é mais habitual:

those customs about who shares what and with whom that exist for the most part in political communities will be the natural ones (SIMPSON, 2014, p. 372). Nesse sentido, o justo por natureza seria equivalente aos costumes, e o justo convencional seria aquilo que não é usual, mas estabelecido por lei. O assassinio ou o adultério, por exemplo, são injustos por natureza ou por convenção, mas porque violam a igualdade. (SIMPSON, 2014, p. 373)

Não concordamos com a posição de que o justo natural equivale ao costume tal como formulada por Peter Simpson. Para que um preceito seja justo por natureza, é necessário que ele tenha em vista o bem comum. O fato de ser usual entre os membros de uma comunidade que certos bens sejam repartidos entre determinados cidadãos não significa, por si só, que se trata de um costume justo por natureza. Caso se trate de uma comunidade corrompida, pode se tornar usual que certos cidadãos queiram para si mais bens do que lhes é devido.

Entendemos que o justo natural pode sim ser identificados aos usos dos cidadãos, mas esses usos precisam passar pelo crivo da razão para que sejam separados os costumes maléficis dos benéficos.

3.2 O justo natural e seu compromisso com a realização humana

Embora possa ser apreendido racionalmente, para São Tomás de Aquino, o justo natural está fora do horizonte do arbítrio, da opinião, ou da conjectura humanas, porque deriva de princípios indemonstráveis: *in practical matters there are some principles naturally known as it were, indemonstrable principles and truths related to them, as evil must be avoided, no one is to be unjustly injured, theft must not be committed and so on* (São Tomás de Aquino, 1964, par. 1018). Uma pessoa, em sua consciência não se colocará a refletir se é justo ou injusto ferir alguém sem motivo para tanto. Na leitura de São Tomás, é nesse sentido que Aristóteles afirmou que ninguém está em condições de aceitar ou rejeitar o justo por natureza.

Enquanto, para Tomás de Aquino, o justo natural deriva de princípios indemonstráveis que são percebidos pela razão, para o estudioso Bernard Yack, essa espécie de justo político abrangeria todos os julgamentos sobre justiça ou injustiça de atos a respeito dos quais cidadãos maduros e razoáveis não seriam indiferentes (1990, p.220). Assim, por exemplo, o valor intrínseco de atos como o homicídio ou o estupro não seriam indiferentes para indivíduos com a razão plenamente desenvolvida e, por isso, diriam respeito ao justo natural. No entanto este, na leitura de

Yack, não estabelecerá critérios para uma decisão correta. Esta precisaria ser encontrada no debate político. Ou seja, para ele, o justo natural tem um conteúdo indeterminado, que depende da discussão para ser estabelecido.

Aristotelian natural right does not represent a higher standard of justice whose image we should seek, insofar as possible, to realize in our laws. Although nature, according to Aristotle, leads us to make political judgments about the intrinsic justice or injustice of our actions, it does not provide us with a final standard against which to measure these judgments. Argument about the intrinsic merits of our actions, argument that can never be definitively settled by appeal to an authoritative natural standard, is for Aristotle a central and inescapable element of political life. (YACK, 1190, p.234)

Como demonstramos no capítulo 1, o homem é impelido pela natureza a vencer sua incompletude na vida política. O justo político tem em vista a autossuficiência humana e busca promover a igualdade por meio da lei. O justo natural, como espécie de justo político, participa do compromisso que este tem com a realização do homem. Assim, discordamos da leitura de Yack, porque ela concebe o justo natural como esvaziado de conteúdo ético. Filiamo-nos mais uma vez à interpretação tomista, segundo a qual o justo natural é guiado por um primeiro princípio: o de que o bem deve ser procurado e o mal evitado.

3.3 Justo convencional tem origem no justo natural?

Além disso, no entender de São Tomás, é próprio do justo natural dar origem ao justo convencional. Isso pode ocorrer de duas maneiras: por conclusão ou por determinação. Ocorre uma conclusão quando se deriva um princípio secundário de um princípio universal: se é injusto prejudicar o outro, não se deve roubar. A determinação é análoga ao que ocorre quando um operário a partir de um plano abstrato dá forma a uma casa. Ou seja, ocorre determinação quando um preceito do justo convencional ganha sua forma a partir de um preceito do justo natural: se é proibido o roubo, aquele que o perpetrar deverá pagar uma multa e permanecer recluso por um período. Os preceitos que derivam do justo natural por conclusão adquirem algo da força deste último, enquanto os comandos que derivam por determinação são válidos apenas como lei humana (Sum. Theo., I-IIae, Q. 95, art. 2). Quando os preceitos do justo convencional decorrem de determinação, esta pode ocorrer com ou sem erro humano na medida em que distorcem os preceitos do justo natural. *Also we must consider here that legal justice has its origin in two ways from*

natural justice in the preceding manner. In one way it exists with an admixture of some human error, and in the other without such error (São Tomás, 1964, par. 1029).

O justo convencional, para Yack, difere-se do justo natural porque o primeiro prescinde de bom juízo dos cidadãos para ser fixado. O justo convencional, para esse comentador está comprometido com a padronização das ações e não com sua justiça ou injustiça delas . É indiferente, argumenta Yack, se a mão de direção é a esquerda ou a direita. Tal regra independe de qualquer discussão sobre o valor intrínseco da regra de trânsito. O mesmo não se passa quando uma conduta é criminalizada. Nesse caso, são intensos os debates sobre a justiça ou a injustiça do ato que se pretende criminalizar (YACK, 1990, 220).

Simpson entende que o justo convencional corresponde a comandos que não são espontâneos entre os cidadãos. Ou seja, o esses preceitos são mais difíceis de serem assimilados em relação ao justo natural, porque exigem mais esforço para se cumprir. Já o justo natural corresponde ao que já é usual, e portanto, mais familiar à comunidade.

[...] while all communities lay down their own customs as law and call these customs just, yet the customs that are by nature (those that are for the most part) are better. Why are they better? Because they are in line with what holds for the most part; for thus they will not need any extra effort or time to develop. They will, on the contrary, arise spontaneously, as it were, in the way that people are for the most part right-handed and naturally develop skill in their right hand, becoming ambidextrous, if at all, only by some extra and unusual practice. But it does not follow that other customs, which are not by nature, are thereby not just or even that they are less just (or it does not follow for this reason). All that follows is that they are not the norm and require special effort and exercise in order to be established. The natural ones are therefore better (though not thereby more just), because they are easily and more effectively reached and are equally good or equally serve the purpose (as is also true of not bothering to become ambidextrous). (SIMPSON, 2014, p. 372)

Marco Zingano entende que o justo natural é uma espécie de justo político que está contraposta ao justo convencional porque não admite arbitrariedade em suas prescrições (1990, p. 2013) . Assim, o fato de que o homicídio gratuito precisa ser proibido é do âmbito do justo natural, enquanto o modo como este ato injusto será punido é atinente ao justo convencional. Essas duas espécies de justo político, embora contrárias, estão profundamente ligadas, haja vista que ambas existem tendo em vista a realização do bem comum. Para ilustrar a ligação entre o justo natural e o justo convencional, o professor Zingano lança mão de uma metáfora esclarecedora. O justo natural corresponde a uma grande árvore tropical, carregada de epífitas, que são o justo

convencional. Embora as epífitas retirem seu alimento dos galhos, elas não são extensões destes. O justo convencional retira seu vigor do justo natural mas trata-se de um domínio diferente deste.

Aristóteles assinala que é da essência do justo convencional ser a princípio indiferente, mas enquanto espécie de justo político ele deve ter em vista a realização do bem comum. Ou seja, caso se verifique, após a convenção, que um comando legal não se harmoniza com o fim da *pólis* ele não se trata de justo natural. Assim, neste ponto, concordamos com São Tomás de Aquino, porque segundo seu entender, as prescrições do justo convencional devem estar comprometidas com os primeiros princípios da razão prática. Ou seja, há espaço para erro humano no momento da convenção que estabelece um preceito legal. Assim, discordamos de Bernard Yack, porque para preservar sua essência de justiça, o justo convencional não pode simplesmente dar de ombros para um vínculo com a realização humana. A mesma crítica estende-se a Simpson, porque não basta que o preceito tenha sido considerado justo ou injusto pela vontade humana, mas é preciso que ele tenha em vista o bem comum e não o interesse particular de alguns. A leitura do professor Marco Zingano é muito lúcida, pois tanto justo natural quanto justo convencional têm compromisso com o fim da *pólis*. A metáfora de Zingano, que retrata o justo convencional como epífitas, mostra que, embora este esteja apartado do justo natural, está estreitamente ligado a ele.

3.4 Como Explicar a variabilidade do justo natural?

Para Tomás de Aquino, o justo natural tem a mesma força em todos os lugares porque tem sua causa na natureza, que não admite variações. Ou seja, a natureza em si não varia, mas os preceitos do justo natural, embora imutáveis na maioria das vezes, podem ser de outro modo em algumas situações excepcionais (São Tomás, 1964, par. 1024). É válido consultar a Suma Teológica, onde Tomás trata ainda mais detalhadamente sobre a variabilidade do justo natural (*Sum. Theo.*, I-IIae, Q. 94, art.5, Resp.). O santo explica que o justo natural é variável de duas formas: por adição e por subtração. Na medida em que o ser humano tende sempre a se aperfeiçoar, ele pode, segundo esse caminho de aperfeiçoamento, acrescentar novos preceitos ao justo natural. Assim, este sempre pode mudar por adição. No entanto, no que se refere à subtração, é preciso fazer uma distinção entre os primeiros princípios da lei natural e aqueles que são secundários. Estes derivados dos primeiros podem sofrer variação, em casos excepcionais: seria justo que homem furtasse alimentos caso estivesse para morrer de fome. Assim, sempre podem ser acrescentados novos preceitos ao justo natural e, embora seus preceitos secundários sejam imutáveis, na maioria

das vezes, eles podem deixar de ser justos em casos excepcionais. Somente os primeiros princípios do justo natural, evidentes a todos, são sempre imutáveis.

Para Yack, o justo natural tem conteúdo indeterminado por consistir em um julgamento sobre o caráter justo ou injusto dos atos humanos. Para que os cidadãos possam estabelecê-lo precisam debater sobre o caráter justo ou injusto dos atos humanos. Assim, para esse comentador, justo convencional e justo natural variam em igual medida.

João Hobuss entende que é da essência do justo natural orientar constituição correta. Haverá diversidade no justo natural na medida em que as constituições corretas também são múltiplas. O primeiro corresponde ao que é justo na maioria das vezes, de modo que não se pode tratar de um ideal regulador mas somente de uma espécie de fio de prumo que é moldável de acordo com a constituição.

(a) Lo justo natural tiene, por analogía, en todos los lugares (*pantachôu*) la misma fuerza y es variable (*kinêton*).

(b) Hay solamente una forma de gobierno (constitución) que es, en todas partes (*pantachôu*), por naturaleza, la mejor.

Por (a) debe entenderse que lo justo natural tiene, por analogía, la misma fuerza en todos los lugares, y funciona *la mayoría de las veces* de este modo y no de otro y exactamente por este motivo es variable, pues no está sometido a ninguna forma de necesidad, de manera que comporta la variabilidad (*kinêton*) y tiene que estar relacionado con (b), ya que existen distintas formas correctas de constitución, distintas formas que presuponen formas diferentes de aplicación de lo justo, pero que dependen de la *orientación*, de la *indicación* de lo justo natural. Esta orientación de lo justo natural se adapta “de acuerdo con la forma de la piedra”, como la regla de plomo de Lesbos,³⁷ o sea, las aplicaciones de lo justo se adaptan a las circunstancias de las constituciones, o regímenes políticos, correctas. Si es correcta, ella es la mejor en todas las partes, por naturaleza. (HOBUSS, 2009, p.151-152)

Para Garcia-Huidoboro o justo natural corresponde a exigências da natureza para que um regime seja o melhor em uma dada circunstância. Ele existe na atualidade da *polis* e não pode remeter a padrões ideais de justiça. Há uma estreita relação entre o justo natural e o melhor regime em Aristóteles. O justo convencional não é supérfluo para o autor. O número das magistraturas é uma questão essencial para a *pólis* e pertence ao horizonte o justo convencional.

[...] en el mejor régimen por naturaleza no todas las determinaciones de lo justo son ellas mismas exigencias naturales. En efecto, nada dice la naturaleza sobre el color de la bandera, el número exacto de años con que debe penarse el homicidio simple o cuál debe ser el sentido del tránsito motorizado.

En suma, un régimen justo e incluso óptimo no sólo da lugar a las determinaciones convencionales, que constituyen gran parte de su legislación, sino que, de faltar ellas, jamás podría alcanzar ese carácter de modelo, porque, como estamos en el campo de las cosas que pueden ser de otra manera, la atención a las circunstancias fácticas es condición necesaria para la realización de una buena política. (García - Huidoboro, 2012, p. 5-21)

la vinculación que hace Aristóteles entre la cuestión de lo justo natural y el problema de la mejor polis no es casual. La idea aristotélica de lo justo natural no sólo difiere de las concepciones abstractas posteriores, ya que se conoce y realiza en las póleis efectivamente existentes, sino que, al mismo tiempo, tiene un componente normativo, que constituye una instancia crítica de las formas políticas vigentes y un estímulo para su continua reforma. (García- Huidoboro, 2010, p. 19)

Marco Zingano entende que o justo natural varia conforme a constituição correta, que pode ser de três tipos. Já o justo convencional, varia conforme concretiza o justo natural na forma de leis. Portanto, para ele justo natural e justo convencional não variam da mesma maneira. (2013, p. 213)

Discordamos da leitura de Bernard Yack, haja vista que o justo natural, na maneira como ele o concebe, passa a adentrar o âmbito do arbítrio humano. Embora seja passível de sofrer variação, o justo natural Aristotélico *não está em condições de ser aceito ou rejeitado por ninguém*. Assim, não há que se falar em conceber o justo natural como oriundo meramente do debate político. Ou seja, o justo natural deve estar pautado também na realização da vida plena. Entendemos que, por existir em vista da realização do homem, o justo natural, tem de fato estreita vinculação com o regime político, de maneira que só há constituição correta quando esta se pauta no justo natural. A leitura de São Tomás de Aquino, novamente mostra-se muito coerente, pois sendo justo por natureza, não se pode conceber que ele seja totalmente variável, pois do contrário perderia sua essência natural. Assim, Tomás o concebe como sendo parte imutável e parte mutável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução e notas António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução Nestor Silveira Chaves. 2. ed. rev. Bauru, SP: Edipro, 2009

BITTAR, Eduardo Carlos B.. A teoria aristotélica da Justiça, **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 92, p. 53-73, São Paulo, 1997

COELHO, N. M. M. S Controversy and Practical Reason in Aristotle In: HUPPES-CLUYSENAER L.; COELHO, N. M. M. S., (Org.) **Aristotle and Philosophy of law: Theory, Praticce and Justice**, Ius Gentium: Corporative Perspectives on Law and Justice, 2013.

COELHO, N. M. M. S., **Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles**. 1. ed. São Paulo: Rideel, 2012.

GARCIA- HUIDOBRO, J. La Justicia Natural y el Mejor Régimen em Aristóteles, **Ideas y Valores**, v. LXI, n. 148, p. 5-21, Bogotá, 2012.

HOBUSS, J. Derecho natural y derecho legal en Aristóteles, **Diánoia**, v. LIV, n. 63, p. 133-155, 2009.

KRAUT, Richard. Aristotle's Ethics, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aristotle-ethics/>> Acessado em: 11/08/2015

LOCKWOOD Jr, T. C., Ethical Justice and Political Justice, **Phronesis**, v.51, n. 1, p. 29-48, 2015.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. **Commentary on the Nicomachean Ethics**. Tradução de C. I. Litzinger, O.P.. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, 2 v.

SÃO TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologica**. Tradução: Fathers of the English Dominican. Perrysburg: Benziger Bros, 1947.

SIMPSON, P. Aristotle on Natural Justice, **Studia Gilsoniana**, v.3, p. 367-376, 2014.

STRAUSS, L. **Natural Right and History**. Chicago: University of Chicago Press, 1953

XIANZHONG, H. Justice as a virtue: An analysis of Aristotle's virtue of virtue, **Frontiers of Philosophy in China**, v. 2, n. 2, p. 265-279, 2007.

YACK, B. **Natural Right and Aristotle's Understanding of Justice**, **Political Theory**, v. 18, n.2, p. 246-297, 1990.

ZINGANO, M. Natural ethical, and political justice In: DESLAURIERS, M.; DESTREÉ, P. (Org.) **The Cambridge Companion to Aristotle's Politics**. Cambridge University Press, v.1, p.199-222, 2013.