
ASPECTOS DO CONCEITO DE JUSTIÇA EM ARISTÓTELES – UM ENSAIO SOBRE ÉTICA A NICÔMACOS, V

Márcio Petrocelli Paixão¹

No terceiro livro dos escritos políticos de Aristóteles, intitulados “Política”², o filósofo estabelece a sua clássica distinção entre as constituições políticas³ boas e más:

Uma vez que politeia⁴ significa o mesmo que governo⁵, e

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e pós-doutor pela Universidade de Brasília.

² Assim como a Metafísica, a chamada “Política” de Aristóteles também não constitui um tratado sistemático escrito pelo autor, mas uma coletânea de textos políticos organizados sob o título “A Política”. Na França, devido ao fato de ser sabido que Aristóteles jamais escreveu um tratado político, Nicole Oresme (1370) e Louis de Roy (1568) traduziram os textos sob o título “Les Politiques” (“Os escritos políticos”, para dar uma versão mais coerente em português). Em 1993, os escritos foram editados, com a tradução de Pierre Pellegrin sob o mesmo título “Les Politiques” (ARISTOTE. Les Politiques. Tradução de Pierre Pellegrin. Paris. Flammarion, 1993). Na sequência de citações que faremos da Política, utilizamos a tradução da UnB, de Mário da Gama Kury (ARISTÓTELES. Política. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília. UnB, 1997).

³ Algo semelhante ao que entendemos hoje por “constituição”, com a diferença de que o termo antigo possui um alcance mais modesto de “distribuição legal das magistraturas” (entendendo aqui o termo “magistratura” em sentido largo, o qual abarca as diversas funções de poder nas antigas Cidades-Estados - *póleis*). Cf. BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. 3. ed. - Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1976).

⁴ Ver nota anterior.

⁵ Essa tomada da expressão do termo “constituição” (*politeia*) por “governo” (*arché*) pode parecer estranha ao leitor contemporâneo, embora, na antiguidade, o sentido está em que a *politeia* determina e prescreve a forma, os limites e o caráter de um governo (*arché*). Sendo a *politeia* o conjunto das leis que estabelecem uma Cidade-Estado (*pólis*), somos remetidos a um passo da Ética a Nicômacos: “Não permitimos nos governe um homem, mas a lei” (1133b, 35). O passo da Ética não indica que não possa haver um governante na cidade, o que é comum a todas as formas de constituição política, mas um governante exerce a sua função segundo

o governo é o poder supremo em uma cidade, e o mando pode estar nas mãos de uma única pessoa, ou de poucas pessoas, ou da maioria, nos casos em que esta única pessoa, ou as poucas, ou a maioria, governam tendo em vista o bem comum⁶, estas constituições devem ser forçosamente corretas; ao contrário, constituem desvios os casos em que o governo é exercido com vistas ao próprio interesse da única pessoa, ou de poucas, ou da maioria, pois ou se deve dizer que os cidadãos não participam do governo da cidade, ou é necessário que eles realmente participem. (Política, 1279b)

Aristóteles faz aqui referência às três formas clássicas de governo, assim consideradas até Maquiavel⁷: o governo de uma única pessoa ou monarquia, o governo de poucos ou aristocracia, e o governo da maioria ou democracia. Para distinguir as chamadas boas e más formas de constituição política, Aristóteles estabelece como princípio o bem privado dos governantes – fator da sua corrupção – ou o bem de toda a comunidade política (governantes e governados), isto é, o *bem comum*. Aristóteles faz aqui uma distinção importante entre o seu princípio e os que havia estabelecido Platão, o introdutor da teoria das constituições políticas (monarquia, aristocracia e democracia) na história do pensamento político, que havia determinado que os fatores distintivos das constituições genuínas ou legítimas são as leis⁸ ou o bem dos governados, entre

o princípio racional e comum a todos, não segundo a sua vontade individual. Por isso, no passo que citamos, em que aparece o termo “lei”, o original é “lógos”, o que faria de “princípio racional” uma melhor tradução que o termo “lei”. Não obstante, a intenção de Aristóteles no passo da *Ética* é colocar a lei, oriunda do *lógos* (razão), acima de qualquer vontade individual.

⁶O mesmo bem comum que, nas éticas, aparecerá como “justiça” (*dikaiosýne*), conforme veremos.

⁷Nas primeiras palavras do Príncipe, Maquiavel (séc. XVI), contra toda uma tradição da teoria política, reduz as formas de governo de três para duas, ao dizer: “Todos os Estados ou domínios que existiram e que existem e exercem império sobre os homens foram ou são repúblicas ou principados” (propus eu mesmo uma tradução da edição do italiano da edição bilingue – francês-italiano – de MAQUIAVELLI, Nicolas. *Il Príncipe*. Gallimard, Paris:1995, pág. 39). Desse modo, Maquiavel realizou uma redução das formas clássicas de três para duas, isto é, de monarquia, aristocracia e democracia (Maquiavel. *O Príncipe*. I, 1) para apenas república e monarquia (principado). Merece ênfase neste passo, embora não seja assunto para o presente estudo, que o termo “Estado” aparece, pela primeira vez, na história do pensamento político nesta passagem do texto de Maquiavel.

⁸O princípio distintivo entre as boas ou más constituições difere, em tese, entre o que Platão afirma na República, na qual diz tratar-se do bem dos governados, razão pela qual equipara a Cidade a uma grande família, na qual os pais (governantes), quando governam os filhos, têm em vista o bem destes, não o de

os quais parecia não incluir os governantes. Aristóteles introduz a noção de bem comum por considerar que tanto governantes quanto governados compõem a comunidade política. Daí a ideia que ele nos transmite de que, entre homens livres (seja numa aristocracia ou numa democracia), é natural que se alternem no governo da cidade, pois qualquer governado se dispõe a obedecer ao governante na hipótese de que isso é bom para a comunidade e de que, em algum momento, poderá ele mesmo vir a governar.

O princípio aristotélico do bem comum como distintivo entre as boas e as más constituições políticas está de acordo com uma tese sobre a justiça⁹ presente na *Ética a Nicômacos* (1130 a), segundo a qual a justiça é a única entre as virtudes que se constitui como o bem do outro:

Com efeito, muitos são capazes de exercer a virtude em relação a si próprio, mas não em relação aos outros. Por essa razão, parece verdadeiro o dito de Bias, quando diz que 'o mando revela o homem', pois o governante está em relação com os outros e é parte da comunidade. Do mesmo modo, a justiça é a única entre as virtudes que se refere ao bem do outro, pois realiza o bem ao outro, seja governante ou governado. (1130 a, 5-10)

A relação aqui estabelecida por Aristóteles entre os membros de uma comunidade no bem, governantes ou governados, dá àquele princípio que distingue, na *Política*, as boas e más constituições o caráter de justiça. A sua conotação é inicialmente política, exatamente como o filósofo iniciará a sua análise do conceito na *Ética a Nicômacos*. O sentido político da justiça, no entanto, precisa

si mesmos. (*Político*, 302d, *República*, 445d). É bom lembrar que, na *República*, Platão já entendera as leis como uma expressão da justiça conhecida pelos homens bons (*spudaioi*), de modo que “o bem da comunidade” é manifesto pela sabedoria dos governantes que reaparece sob a forma da lei, ao passo que, no diálogo *Político*, Platão dá ênfase na lei, mas sem abandonar que os governantes, em qualquer constituição, devam ser sábios e bons. Ora, em ambos os diálogos, o critério distintivo entre as constituições boas e más é chamada “*dikaíosyne*”, ou seja, “justiça”.

⁹ Tal tese aparece no Livro V da *Ética a Nicômacos*, de resto inteiramente dedicado ao tema da justiça nos seus vários aspectos.

ser pensado em relação com o que Aristóteles pensa ser o próprio homem na sua natureza própria. Novamente na Política, Aristóteles equipara um homem fora da sociedade como uma mão separada do corpo, que somente é mão por homonímia, significando com isso que o homem é um ser radicalmente destinado a viver em sociedade, o que em Aristóteles aparece sob o predicado “animal político” (*zôon politikón*), segundo o início da Política:

Estas considerações deixam claro que a Cidade (pólis) é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal político¹⁰ (phýsei politikòn zôon), e um homem que por natureza e não por mero acaso¹¹, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o ‘sem clã, sem leis, sem lar’ de que fala Homero com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido de guerra), e se

¹⁰ Mário da Gama Kury opta aqui por traduzir “*politikón*” por “social”, justificando que o termo “político” está comprometido com um significado moderno-contemporâneo, segundo o qual o termo “política” já não dá conta de modo algum do sentido grego originário. Contudo, uma vez que *pólis* remete ao grego “*poly*” (“muitos”, “agrupamento de muitos”), nós dizemos que o termo “social” está também comprometido com um sentido sociológico-antropológico, também distante do sentido do termo grego. Uma vez que o termo “*pólis*” (Cidade-Estado) está necessariamente ligado a “*poly*”, o que Aristóteles pretende realmente dizer é que o caráter *politikón* está ligado de modo necessário à natureza do homem como animal cuja vida não tem, de modo algum, significado fora de alguma forma de associação, seja uma família, uma tribo ou uma cidade. O homem é tal que todas as suas dimensões de realização dependem inteiramente da sua ligação a uma comunidade, fator necessário da sua existência e do seu aprimoramento como humano. Aristóteles, contudo, não evoca aqui nenhuma ideologia de cunho social própria das teorias sociais ou políticas do nosso tempo. A sua intenção é dar ao homem uma das suas dimensões ontológicas, assim como é o próprio atributo da racionalidade, inseparável da nossa natureza. Mesmo que de modo anacrônico, podemos dizer que a consideração de Aristóteles possui também um fundo biológico (de fato foi ele o primeiro filósofo a classificar os animais segundo gêneros e espécies), razão pela qual o atributo “*poly*” pertence também às abelhas e a outras espécies animais, pois as abelhas também vivem agrupadas e são, pois, animais gregários, assim como o homem. Utilizamos, portanto – e devido ao fato de que, em qualquer caso, estaríamos a utilizar termos comprometidos com ideologias modernas – o termo análogo a “*politikón*”, isto é, “político”, ao invés de “social”, chamando, porém, atenção para a raiz “*poly*”. Na verdade, o homem, segundo Aristóteles, existe para compor um todo que está para além dele mesmo como indivíduo, que é sempre e necessariamente alguma forma de associação. Daí a afirmação feita logo em seguida ao passo que citamos: “É claro, pois, que a Cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. Com efeito, se cada indivíduo isoladamente não é autossuficiente, assim também em relação à Cidade ele é como as outras partes em relação ao seu todo. Um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, mas uma fera ou um Deus.” (Política, 1253 a)

¹¹ Apesar de alguns tradutores adotarem aqui o termo “acidente”, bastante rico na escolástica aristotélica medieval, o termo que consta deste passo da política não é “*symbekós*” (tradicionalmente traduzido por “acidente”), mas “*týche*” (acaso, fortuna). No texto grego, “não por mero acaso” aparece escrito “*ou dià týchen*” (literalmente: “não por acaso”), o que não remete necessariamente à clássica distinção entre essência e acidente, que não é menos influente e fecunda, no aristotelismo, quanto é também polêmica para assumirmos aqui a responsabilidade de traduzir “*týche*” por “acidente”.

*poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão.
(Política, 1253 a)*

A natureza necessariamente gregária e política do homem exige dois princípios de associação: amizade e justiça (*phília* e *dikaíosýne*), sempre em vista de que tal natureza política possa realizar-se da maneira mais plena. Mas a amizade, como princípio de bem comum, não cabe como um princípio de organização de Estados. Para uma Cidade-Estado, é necessária a justiça como princípio de harmonia das comunidades mais numerosas e complexas, cujo caráter básico, presente em todos os seus aspectos, é o bem comum ou bem em relação aos outros (que resultam afinal no mesmo princípio), característica que lhe é atribuída¹² tanto na Política quanto nas Éticas¹³. A primeira manifestação do princípio da justiça, na medida em que é necessária à organização das Cidades-Estados, é a justiça expressa através da lei.

Como já dissemos, o texto mais importante dedicado por Aristóteles ao tema da justiça é o livro V da *Ética a Nicômacos*. Embora o homem apenas viva como tal em sociedade, o propósito dos escritos éticos de Aristóteles é investigar o bem - isto é, a virtude - na sua manifestação individual. Ora, a justiça é, basicamente (o que fica claro quando a consideramos sob o ponto-de-vista ético), uma virtude. Aristóteles realiza, assim, previamente¹⁴ à consideração da justiça na sua expressão pública, uma análise da sua manifestação individual, isto é, como virtude. Ao que parece, tal como Platão, Aristóteles considera a justiça como uma virtude, apesar de todas as divergências em relação ao seu mestre, das quais não nos cabe tratar aqui. O que dissemos fica muito claro quando lemos, logo no início do Vº livro da *Ética a Nicômacos*, uma definição da justiça como disposição de caráter:

¹² O princípio pelo qual Aristóteles estabelece, na Política, a distinção entre as boas e as más constituições políticas é, afinal, justiça, na mesma acepção em que ele inicia a sua análise do conceito na *Ética a Nicômacos*.

¹³ É sabido que Aristóteles nos legou três grandes obras éticas, a saber, a *Magna Ética*, a *Ética a Eudêmos* e a *Ética a Nicômacos*.

¹⁴ É consenso entre os estudiosos de Aristóteles que a *Ética a Nicômacos* antecede no tempo a Política na ordem dos manuscritos, o que fica muito claro no último capítulo do seu livro X (cf. *Ética a Nicômacos* X, 9, 1179b), que é claramente uma introdução ao tema que Aristóteles começará a tratar na Política.

Observamos que todos os homens, quando se referem à justiça, acreditam que ela é uma disposição de caráter (héxis)¹⁵ pela qual alguém está disposto a praticar o que é justo, a obrar justamente e a querer o que é justo, do mesmo modo que a injustiça é uma disposição de caráter pela qual obram injustamente e querem o que é injusto (1129 a, 5-15).

Mas, fora essa definição geral da justiça como disposição de caráter, que certamente é comum a todas as virtudes, Aristóteles, ao contrário de Platão, não considera a justiça sob um único aspecto, tal como faz seu mestre na República (livro IV), quando a compreende como um todo relativo ao que é próprio de cada atividade básica da Cidade: as virtudes do artesão, do guerreiro e do filósofo e, na sua acepção mais ampla, um todo resultante da fusão das três virtudes cardeais próprias a cada uma das funções: respectivamente, temperança, coragem e sabedoria. Isso dá, no caso de Platão, uma compreensão muito próxima da compreensão clássica da justiça como “dar a cada um o que é seu” ou “o desempenho de cada classe que compõe a Cidade daquilo que é próprio a cada um”. Ao invés disso, Aristóteles nos diz que, ao que parece, “a justiça e a injustiça possuem vários significados que, por serem próximos, sua homonímia passa inadvertida e não é tão clara como nos casos [de homonímia] nos quais o significado é manifestamente distante.” (1129 a, 25-30).

O primeiro dos significados tratados na Ética a Nicômacos é precisamente o da justiça política, isto é, a justiça enquanto expressa na lei cujo propósito é a ordenação da Cidade-Estado. Que seja a justiça política o primeiro sentido em que Aristóteles considera a justiça no livro V da Ética a Nicômacos¹⁶, é algo que fica claro em

¹⁵ Muitos tradutores assimilam o termo “héxis” (“disposição de caráter” ou “disposição da alma”) ao termo “éthos” (hábito). Na verdade, embora não nos pareça correta essa assimilação - visto que a disposição, não sendo exatamente o hábito, é algo gerado no indivíduo pelo hábito (de tal modo que a disposição implica o hábito), - há nela um ponto correto, pois a disposição de caráter se forma no indivíduo. Assim, todas as virtudes e todos os vícios classificados por Aristóteles são disposições de caráter (*héxeis*) formadas através do hábito, e a justiça, como virtude, segue o mesmo princípio.

¹⁶ O que não deixa de causar surpresa, à medida que ele dedica um capítulo inteiro do livro V ao tema, precisamente o capítulo VI do livro V (1134a-15). Na verdade, Aristóteles introduz esse primeiro significado

pelo menos dois momentos do texto. Em primeiro lugar, Aristóteles considera que “parece que o transgressor da lei é injusto, embora o ambicioso também o seja, assim como o que não é equitativo (*epieikés*). Assim, é evidente que tanto será justo o cumpridor da lei quanto o equitativo. Daí que o justo seja o legal e o equitativo, e o injusto, o ilegal e o não equitativo.”

Não é o momento de dizer em que o legal seja distinto do equitativo, mas importa dizer que Aristóteles estabeleça o legal antes do equitativo, embora deixe claro que o justo legal e o justo equitativo o são em sentidos diversos, assim como é justo o não-ambicioso¹⁷, mas ainda em um terceiro sentido diverso da lei e da equidade. Em seguida, Aristóteles nos diz:

As leis se ocupam de todas as matérias e indicam o interesse comum de todos ou dos melhores¹⁸, ou dos que exercem a autoridade, ou alguma outra coisa semelhante, de modo que, num certo sentido, chamamos justo ao que produz ou preserva a felicidade ou seus elementos para a comunidade política. (1129b, 15-20)

Nesse último sentido, a justiça é colocada nas constituições políticas, que coincide com o que, na Ética, Aristóteles considera sob a forma ou expressão da lei, afirmando que a lei ordena a prática de todas as virtudes e proíbe a prática de todos os vícios (1130b, 15-20). Isso vale para todas as formas de constituição, visto que, em todas, o caráter que as distingue das formas corrompidas é o bem comum, de modo que as

aparentemente com consciência de que ele virá a ser tratado no capítulo VI e, em seguida, nos escritos políticos. De fato, o filósofo não trata do tema da justiça legal ou política no primeiro capítulo do livro V. Apenas, ali, indica o seu significado e passa, a seguir, ao tratamento dos sentidos particulares da justiça, começando pela isonomia. De resto, é importante considerar que todos os aspectos da justiça devem ser remetidos ao seu significado geral – e o mais fundamental para a existência das Cidades –, que é a justiça política ou legal, a qual aparece nas constituições políticas – e Aristóteles parece querer manter essa ordem nas definições, ou seja, deixar claro que a justiça que aparece na forma da lei está de fato em primeiro lugar e antecede a todas as outras acepções do termo quanto a sua importância.

¹⁷ A referência feita aqui à ambição coloca em jogo a justiça entendida como igualdade ou isonomia, como veremos.

¹⁸ A referência aqui a “todos” ou “aos melhores” está levando em conta da diferença entre as constituições democrática e aristocrática.

boas constituições diferem apenas quanto a quem exerce o poder: um rei (monarquia), os aristocratas (aristocracia) ou a maioria (democracia).

Após assentar que a justiça possui sentido polissêmico e que um dos sentidos do termo é a sua significação como “aquilo que é expresso por lei”, passa Aristóteles à análise da justiça particular. Boa parte dos estudiosos dá ênfase à diferença entre o que é chamado “justo particular” e “justo universal”. Mas é preciso chamar atenção para o que o próprio Aristóteles aponta, ao falar do justo particular, como o “igual” (*tò íson*). Se o justo particular é uma parte da justiça total (expressa pela lei e sobretudo pelas boas constituições), é evidente que devem ser pensados em relação à lei (*nómos*). Assim, “o igual” (*tò íson*), nos dá uma compreensão do justo particular como isonomia, aproximadamente nos termos em que hoje compreendemos o conceito de “igualdade perante a lei”. Na verdade, é a primeira vez que essa compreensão aparece no contexto de uma análise política e jurídica. A igualdade em questão se dá perante a lei. Vale, para isso, entender a razão que leva Aristóteles a afirmar que a justiça particular está para a justiça legal como a parte está para o todo: “Existe, portanto, uma classe de injustiça que é parte do total, e um modo de ser injusto que é uma parte do injusto total, ou seja, do que viola a lei.” (1130a, 20-25, 1130b, 5-15) Evidentemente, Aristóteles, ao pensar todas as acepções do termo justiça como virtudes, do ponto de vista do indivíduo, o igual significa a disposição de cada cidadão para manter-se, por querer próprio, equidistante dos outros cidadãos. Como vimos, a compreensão da justiça como “bem do outro” perfaz todas as compreensões do conceito geral de justiça. Mas, uma vez que a lei deve ser como que uma garantia para que os cidadãos assim ajam, é evidente que a igualdade, sendo uma virtude particular, é também contemplada pela lei, de modo que qualquer ato desigual por parte do indivíduo ou da própria Cidade-Estado deverá ser reparada pela lei.

Ora, Aristóteles nos faz ver que a justiça compreendida como parte da virtude (a igualdade ou “o igual” – *tò íson*) possui duas compreensões distintas: a justiça distributiva¹⁹ e a justiça comutativa²⁰. As duas compreensões que compõem a justiça particular devem ser pensadas como partes do todo, isto é, em relação à lei. Uma vez que o argumento nos autoriza a tratar a justiça particular como isonomia, e se a justiça particular é assim subdividida, podemos falar em uma isonomia distributiva e isonomia comutativa, embora as relações pensadas na noção de “comutação”, assim como o seu domínio no contexto do direito, nem sempre, no caso de Aristóteles, seja análoga ao modo como a pensamos hoje, por razões que veremos mais adiante. Para chegarmos a mostrar que Aristóteles antecipa em séculos a noção teórica de isonomia, começaremos a tratá-la na ordem inversa à ordem do texto da *Ética a Nicômacos*²¹, isto é, pela noção de justiça comutativa, um dos dois aspectos da justiça isonômica.

Sob esse aspecto da igualdade (*tò íson*) ou isonomia, Aristóteles trata da relação recíproca ou direta entre cidadãos, analisando o que está presente nas relações de troca²², ou do que deve ocorrer para

¹⁹ Um aspecto da justiça proporcional, segundo a qual cabe ao Estado dispensar tratamento proporcional ou analogamente igual a cidadãos em condições distintas. Aqui Aristóteles propõe, de modo mais próximo à noção contemporânea, a definição de uma forma da justiça como “dar a cada um o que é seu” ou “a cada um segundo os seus méritos”. Na verdade, Aristóteles nos dá, mais que Platão, a noção precisa e completa desse aspecto da justiça. Se Platão a considera a única que mereça o nome de “justiça”, Aristóteles, com todo o seu rigor semântico, não restringirá a justiça unicamente a esse aspecto. A justiça distributiva, como veremos, envolve uma relação proporcional mediada necessariamente pelo Estado e, assim, antecipa a noção de “Direito Público”, ao contrário da justiça comutativa, que envolve a relação direta entre cidadãos, cuja origem não envolve a presença ou a atuação do Estado. Nesse caso, Aristóteles trata de uma noção de Direito Privado – evidentemente que dentro dos limites do modelo político e jurídico do seu tempo.

²⁰ O termo “comutação” deriva da matemática indica, precisamente, a relação direta - e sem mediação - entre dois ou mais termos.

²¹ Na edição crítica do texto grego por I. Bywater, a justiça distributiva é tratada antes da comutativa, na parte 3^a do Livro V, ao passo que a comutativa é tratada em V, 4. Inverteremos a ordem para mostrar, na sequência, como a noção de distribuição se aproxima do modo como compreendemos hoje a isonomia ou justiça proporcional, definida classicamente como: tratar os iguais igualmente e os desiguais desigualmente. Dentro de uma compreensão restrita ao seu tempo, Aristóteles, no entanto, abre espaço para uma compreensão da justiça em sentido proporcional. ARISTOTELIS. *cf Ethica Nicomachea*. Recognovit adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxford, 1986.

²² Na verdade, das relações em geral, sempre que possa haver nelas alguma forma de desequilíbrio ou dano causado de uma parte em relação a outra, o que envolve as relações comerciais, em família e entre cidadãos em geral.

que cada cidadão, na sua relação com o outro, permaneça, do início ao fim, nas mesmas condições de igualdade e, caso isso não ocorra, o Estado deve intervir para corrigir alguma forma de desigualdade. Por exemplo, se um cidadão causa danos a um outro, é estabelecida uma forma de desigualdade que o Estado deve corrigir através da aplicação da lei (de uma atuação jurídica, portanto), razão pela qual a justiça comutativa é também denominada “corretiva”²³. A princípio, Aristóteles indica uma diferença entre relação²⁴ voluntária e relação involuntária. Uma relação ou troca é voluntária quando escolhida por todas as partes envolvidas. Uma relação é involuntária quando pelo menos uma das partes não a escolhe, mas nela é envolvida contra a sua vontade. “(...) a justiça corretiva”, diz Aristóteles, “tem lugar nas relações mútuas, tanto nas voluntárias quanto nas involuntárias. (...) Nas relações entre indivíduos (cidadãos)²⁵, sem dúvida que o justo é um modo de igualdade, ao passo que o injusto um modo de desigualdade, não segundo a proporção²⁶ [geométrica]²⁷, mas segundo uma relação aritmética”. (1131 b, 30, 1132 a, 1-2)

O que causa espanto ao leitor moderno são as chamadas relações comutativas involuntárias, entre as quais Aristóteles classifica as ações delituosas. Se dissemos que a justiça comutativa envolve

²³ A razão pela qual a chamamos “comutativa” deriva do sentido do termo enquanto “relação direta”, ao passo que o qualificativo “corretiva” deriva do fato de que o Estado deve intervir nos casos em que há alguma forma de desigualdade e desequilíbrio na relação.

²⁴ Para o caso, podem valer também as expressões “troca voluntária” e “troca involuntária”, ao menos em certos contextos. Por exemplo, todas as relações de trabalho ou comerciais podem ser chamadas “relações de troca”, ao passo que relações civis comuns são apenas relações, inclusive - o que não deixa de causar para nós um certo espanto – relações de natureza criminal. Mas, certamente, nesse ponto será possível demonstrar um ponto em que justiça comutativa e distributiva se completam e nos conduzem a uma terceira noção de justiça particular como reciprocidade.

²⁵ O acréscimo entre parênteses é meu.

²⁶ Segundo a proporção (*geometriké analogía*) é a justiça distributiva, da qual trataremos em seguida.

²⁷ Na origem da justiça ou da injustiça, a justiça comutativa tem origem apenas entre termos particulares e, assim, não envolve nenhuma espécie de proporção do tipo “A está para x, assim como B está para y”, mas apenas, aritmeticamente, A está para B, de modo que, na sua origem, a justiça comutativa não envolve um termo além da própria relação direta entre cidadãos, ao contrário da justiça distributiva, que envolve, no mínimo, quatro termos, além do princípio da distribuição ser o Estado. A expressão “*geometriké analogía*” pode ser traduzido por “proporção geométrica”. Como as relações comutativas são contínuas, a relação, dirá Aristóteles, é aritmética (*Aritmetiké. cf.* 1132 a).

relações de Direito Privado, como conciliar isso com o fato de que, hoje, pensamos o Direito Penal como parte do Direito Público? Apesar do caráter aparentemente bizarro da análise de Aristóteles, precisamos levar em conta que as relações nas quais uma das partes pratica um delito contra uma outra têm a sua origem nas escolhas privadas, assim como os indivíduos devem ser contemplados pelo Direito como tais, sem que tenhamos que considera-los segundo os seus méritos. “Com efeito”, diz Aristóteles, “não importa se é um homem [considerado] bom que causa danos a um [considerado] mau, ou que um homem bom ou um mau tenham cometido adultério: a lei tem em vista tão somente a natureza do dano, tratando as partes como iguais, apenas considerando o que comete a injustiça e o que a sofre, ao que causa dano e à vítima do dano”. (1132 a, 1-5) O que é curioso nessa consideração é que ela ultrapassa certas limitações próprias do tempo em que viveu Aristóteles e da natureza distinta das instituições que o filósofo conheceu. Se nos é permitida uma digressão antes de prosseguir, é evidente que, hoje, o Direito Penal é público apenas na medida em que o direito de punir é exclusivo do Estado. Portanto, o consideramos público não devido à origem do delito, mas devido à natureza das punições, que precisam ser exercidas pelo Estado. No entanto, a consideração de que as partes devem ser tidas como iguais nos remete à primeira formulação do ideal de isonomia. A afirmação “pouco importa que seja um mau que causa danos a um bom” pode significar, entre outras coisas, que um destacado homem público não deve ter tratamento diferenciado quando se trata de crime comum, isto é, de que ele, sob esse aspecto, é exatamente igual a qualquer cidadão. Na verdade, na medida em que comete um delito, ele deve ser considerado como simples cidadão e julgado tão somente pelo seu ato delituoso. Portanto, Aristóteles pretende, nesse aspecto da justiça, dizer que todos os cidadãos devem ser considerados como iguais quando se trata das suas relações enquanto cidadãos, não como um homem público

exerce a sua autoridade no exercício legítimo das suas funções, tal como um juiz poderia, enquanto exerce a função de magistrado (de modo algum enquanto simples cidadão), decretar a prisão de outro cidadão que praticou um delito. Mas mesmo um homem que, por coincidência, é juiz deve ser tratado como simples cidadão quando, despido da sua função pública, causa dano a outro cidadão. O mérito da pessoa é, nesse caso, irrelevante. O que vale, lembremos ainda uma vez, é “a natureza do dano”, e não das partes envolvidas. Há ainda um aspecto a esse respeito, que ocorre em virtude do que já dissemos antes sobre as constituições políticas, a saber, que o uso privado do bem público é o seu fator de corrupção. A esse respeito, vale dizer que o uso privado do bem público envolve uma relação comutativa do transgressor com toda a comunidade, uma vez que que ele aja como indivíduo e, no entanto, se utilize dos privilégios da sua função pública. Por exemplo, diríamos hoje, um parlamentar que utiliza recursos públicos para fins privados age fora da sua tarefa de servir à comunidade. Logo, age como indivíduo e no interesse individual, não como parlamentar. Esse raciocínio decorre da noção de comutação sem que precisemos recorrer a nenhuma passagem do texto aristotélico. Decorre das premissas estabelecidas pelo filósofo.

Assim, podemos definir a justiça comutativa – a primeira divisão da isonomia – como aquela que nasce das relações privadas, que devem ser exercidas com igualdade e, caso não sejam, o Estado deve aplicar a lei no sentido de restabelecer as relações de igualdade. Aqui a igualdade não é proporcional pelo fato de que os termos envolvidos são, no mínimo, dois, assim como não são consideradas as funções ou os méritos sociais ou políticos dos indivíduos. É evidente que, aqui, Aristóteles já antecipa a noção de direito privado, mesmo ao incluir nele os delitos. A questão dos delitos é incluída por Aristóteles entre as relações do que hoje chamaríamos de “direito privado”, não pela aplicação das penas (exclusivas do Estado), mas devido à origem dos delitos, que é sempre individual.

Como invertemos a ordem da análise aristotélica do igual (*tò íson*), trataremos agora a questão daquela que chamamos aqui de “isonomia distributiva” ou “justiça distributiva”. A princípio, Aristóteles a define como uma espécie de igualdade proporcional, segundo a qual são considerados os respectivos méritos das partes envolvidas. Aqui temos o conceito de isonomia muito mais próximo do modo como o entendemos hoje, apesar de a justiça comutativa comunicar-se diretamente com a distributiva, como ainda veremos. A igualdade distributiva - isonomia ou justiça distributiva - é um tipo de igualdade proporcional que pode ser traduzida pela velha fórmula “tratar os iguais igualmente e os desiguais desigualmente”. Aristóteles desenvolve aqui um raciocínio de igualdade analógica ou proporcional (*geometriké analogía*), diversamente da justiça comutativa, que envolve tipos de relação aritmética, sem que sejam levados em conta os méritos das partes. Falaremos da questão do mérito, que decorre da própria caracterização da isonomia distributiva como uma proporção geométrica. A esse respeito, Aristóteles começa por dizer que “(...) o justo deverá requerer, ao menos, quatro termos²⁸. Com efeito, aqueles para quem é [requerida] a justiça são dois, assim como são duas as coisas nas quais a justiça reside. E a igualdade será a mesma em relação às pessoas e às coisas, pois as relações de umas com as outras é a mesma; com efeito, se [as partes] não são iguais, não terão partes iguais. Daí que sejam suscitadas disputas e acusações quando aqueles que são iguais não recebem partes iguais, assim como os que não são iguais possuem e recebem partes iguais” (1131 a, 15-25).

Os termos são quatro por envolverem pessoas e coisas, sendo que as coisas devem ser proporcionalmente distribuídas por pessoas. Contudo, antes de analisar a estrutura formal da justiça distributiva,

²⁸ Lembremos que a justiça comutativa envolve apenas dois termos, isto é, apenas as partes envolvidas na relação, que é sempre, nesse caso, direta. A referência a quatro termos, na justiça distributiva, resulta na consideração dos méritos das partes, ou seja, do que cabe a cada uma delas.

é bom lembrar que Aristóteles faz uma prévia consideração sobre a divergência quanto ao que seja “mérito” de acordo com cada espécie de constituição política ou forma de governo: “Isto está claro pelo que ocorre a respeito do mérito, pois todos estão de acordo que o justo na distribuição deve estar de acordo com certos méritos, mas não há um acordo quanto [ao que seja] realmente o mérito: os democratas colocam-no na liberdade, os oligarcas na riqueza ou na nobreza, e os aristocratas na virtude” (1131 a, 24-30). Aqui vale uma digressão. Sabemos que, nos seus escritos políticos, Aristóteles desenvolve raciocínios distintos quanto às constituições que poderiam ser as melhores, e a monarquia seria a melhor, embora a mais inviável, assim como o que chamamos “democracia” é algo considerado pelo filósofo sob dois aspectos: como *demokratías* ou como *polítia* (cf. Le Politique, 1293 b). A monarquia se torna inviável – e aqui temos um ponto em que Aristóteles aceita com grande reserva o idealismo aristocrático de Platão²⁹ – por falta de homens à altura de um desprendimento em relação ao exercício do poder, que sempre pode tender à corrupção, precisamente quando o bem comum é corrompido pela avidez da tirania em governar visando ao bem privado do governante. Nos escritos políticos, Aristóteles utiliza o termo “*demokratías*” como uma forma corrompida da *polítia*. Por outro lado, a expressão “*polítia*” também aparece em dois sentidos: i) Como a forma ideal do governo da maioria; ii) Como uma forma mista de duas formas corrompidas, isto é, da democracia e da oligarquia, numa clara antecipação da tese de Políbio do governo misto. Aristóteles se serve desse segundo sentido de “*polítia*” para pensar uma constituição política baseada, não na sabedoria dos governantes em zelar pelo bem comum, mas num equilíbrio de forças entre a classe rica e a classe pobre, quer dizer, uma distribuição de poder entre as duas classes para conter os excessos de ambas através de uma mútua moderação. Por isso, o termo “*polítia*”, sob esse aspecto,

²⁹ Sobretudo o Platão da República, livros VIII e IX.

é bem traduzido por “república”. Essa tradução é também atual, já que a democracia já não é mais para nós, contemporâneos, uma forma de governo, mas um regime político, ao passo que a república é uma forma de governo alternativa à monarquia.

Não cabem aqui considerações sobre os detalhes com que Aristóteles trata as constituições políticas nos seus escritos políticos. O que aqui nos importa é que o mérito posto em jogo na justiça distributiva parece mais atual a partir das considerações do filósofo sobre o governo misto. Dentro das considerações mais próximas ao realizável, Aristóteles parece assumir uma certa tendência a considerar que uma justiça proporcional seria mais própria e viável no contexto de uma república – ou, falando em termos atuais, dentro de monarquias parlamentaristas, que se aproximam, de fato, das repúblicas. Assim, o mérito, nesse contexto, deve estar alicerçado no princípio da liberdade (*eleutethería*). Na ausência de governantes justos, as classes que compõem a Cidade se equilibram e se alternam no poder – e tal é o modo mais viável de realizar o bem comum. Assim, a respeito da justiça distributiva, a princípio poderia parecer que Aristóteles relativiza a sua estruturação segundo cada espécie de constituição política. Mas não parece ser esse o caso. Em qualquer constituição organizada em favor do bem comum, a isonomia distributiva teria que ser a mesma ou análoga, sem grandes diferenças de méritos entre governantes e governados, a não ser no exercício legítimo das funções dos governantes em relação aos outros cidadãos, ou mesmo entre os próprios cidadãos.

Após essas considerações, Aristóteles realiza uma elaboração sistemática da justiça distributiva. Consideremos dois cidadãos pelas variáveis A e B, assim como as coisas que lhes devem corresponder por X e Y. O raciocínio analógico nos leva a: A está para B, assim como X está para Y; do mesmo modo, A está para X, como B está para Y. Aqui está expresso um raciocínio por proporções. Com efeito,

os termos A e B não necessitam ser iguais ou diversos entre si. X e Y correspondem àquilo que cabe a cada um e, assim, devem corresponder à igualdade ou à diferença entre A e B. Um exemplo empírico é dado por Aristóteles em V, 5: “Seja A um arquiteto e B um sapateiro. C uma casa e D um par de sapatos. O arquiteto deve receber do sapateiro o [produto do] seu fazer e compartilhar do [produto] feito pelo arquiteto” (1133 a, 5-15). Em seguida, Aristóteles observa a necessidade de avaliar, por exemplo, quantos pares de sapatos seriam necessários para equivalerem a uma casa (*cf.* 1133 a, 20-25). Seguindo as variáveis de Aristóteles, um certo número de sapatos corresponderia a uma casa e poderia ser proporcionalmente igualado ao valor de uma casa - isto é, C está para D - do mesmo modo que o trabalho de um arquiteto poderia equivaler ao trabalho de um sapateiro - isto é, A está para B. Seguindo o esquema de Aristóteles, também podemos dizer que o trabalho de um arquiteto é equivalente a uma casa - isto é, A está para C - assim como o trabalho de um sapateiro equivale a sapatos - B está para D. Recorremos aqui ao capítulo V, 5, considerado pela crítica como uma parte destinada à reciprocidade. Na verdade, a reciprocidade é uma fusão entre os dois aspectos da isonomia em relação à justiça legal (dois aspectos contidos na justiça universal), conforme ainda veremos. O exemplo, no entanto, é esquematicamente preciso. O mesmo poderia ser dito, hoje, de uma vaga para idosos num estacionamento público (apenas para citar um exemplo). Se ao idoso é própria uma maior dificuldade de locomoção, as vagas cativas se justificam pelo grau de esforço do idoso para caminhar até o seu local de destino, ao passo que um jovem pode, via de regra, caminhar com maior facilidade, caso em que pode estacionar o seu automóvel num ponto mais distante do seu destino. A diferença no tratamento que a lei dispensa aos dois tipos de cidadão é diverso em termos absolutos e, contudo, igual em termos relativos. Isso vale para a isonomia de modo geral, exatamente como a pensamos hoje. E

nada impede, como já dissemos acima, que se estabeleça uma igualdade coincidente ou casual, quando, para seguir o exemplo dado, dois jovens, um em relação ao outro, não possuem privilégios em estacionamentos públicos. No primeiro caso, o tratamento exatamente igual representaria uma desigualdade de proporções; no segundo, o tratamento desigual representaria também uma desigualdade de proporções. Quando méritos diferentes obtêm vantagens exatamente iguais, as vantagens não são justas, do mesmo modo que não seriam justas vantagens diversas a méritos iguais. Utilizando para os nossos exemplos as variáveis de Aristóteles, digamos que A é um idoso, B um jovem, X uma vaga especial e Y uma vaga comum. Nesse caso, é justo que X esteja para A, assim como Y esteja para B; assim como seria injusto atribuir Y a um idoso ou X a um jovem. Do mesmo modo atribuir X a um jovem e Y a outro jovem, ou X e Y a dois idosos seria desproporcional e, portanto, injusto. Eis aqui o sentido do princípio: “tratar os iguais igualmente e os desiguais desigualmente”, o que resulta, num segundo sentido, no princípio fundamental da igualdade perante a lei.

O exemplo que demos acima, no qual Aristóteles compara os trabalhos do arquiteto e do sapateiro, foi retirado da parte V, 5 da *Ética a Nicômacos*, capítulo normalmente consagrado pela crítica como uma análise da justiça recíproca ou reciprocidade. Já vimos que, no início, Aristóteles considera a justiça sob o seu aspecto geral (enquanto justiça legal) e o sob o seu aspecto particular, isto é, como isonomia (*tò íson*). A reciprocidade seria uma terceira parte da justiça particular ou a sua síntese? Considerando a justiça comutativa como uma igualdade aritmética entre duas partes, que envolve necessariamente dois termos, um deles tendo de se manter em plena igualdade em relação ao outro termo, não é, contudo, possível negarmos que cada um dos termos esteja em relação com a lei. Portanto, o que, num mesmo Estado, vale para

uma relação entre um A e um B qualquer tem de valer para um X ou um Y qualquer. Se as relações entre A e B forem análogas às relações entre X e Y, e se, por exemplo, A praticou um dano contra B, então deve caber a X o mesmo dispensado a A, assim como a B e a Y compensações equivalentes prescritas pela lei. A justiça distributiva considera a relação dos cidadãos com o Estado, ao passo que a comutativa a relação dos indivíduos entre si, mas é do mesmo Estado a incumbência de compor conflitos de natureza privada, e o tratamento das relações privadas deve ser equivalente para todos os cidadãos. Não seria um exemplo de justiça distributiva que duas relações comutativas de natureza idêntica fossem consideradas de modo diverso. Se A cometeu um ato passível de correção, se o caso de X é idêntico, a X deve caber o mesmo critério de correção. Caso contrário, não há isonomia sequer em um dos casos, pois a cada relação caberia arbitrariamente um critério *ad hoc*. A lei deve, virtualmente, contemplar todos os casos da mesma maneira, caso as circunstâncias sejam idênticas. E, caso a lei seja omissa, como veremos no tratamento da justiça equitativa, novos modelos de decisão surgem no sentido de procurar igualar as relações entre cidadãos, tanto entre si, como com a autoridade do Estado.

No início de V, 5 (1132 b, 16), Aristóteles nos oferece uma definição e reciprocidade a ser recusada. A princípio, ele se refere aos pitagóricos dizendo que “alguns também acreditam que a reciprocidade é, sem mais, justa, como diziam os pitagóricos, que definiam simplesmente a justiça sob esse nome”. O princípio pitagórico é dado numa expressão da justiça de Radamantis segundo a qual “se cada um sofresse o mesmo que infligiu, haveria justiça” (1132 b, 27). Em seguida, é estabelecida, em termos, que a reciprocidade é diversa da isonomia: “A reciprocidade não é a mesma que a justiça distributiva nem que a comutativa (...)” (1132 b, 25). Mas não se trata exatamente de uma diferença de espécie,

mas uma diferença tal como a das partes em relação ao todo a que pertencem. Isso fica claro pelo que é dito logo a seguir, isto é, “muitas vezes, com efeito, [essas formas de justiça] estão em desacordo” (1132 b, 29). Quando é dito que “muitas vezes estão de desacordo”, o contrário tem de ser também verdadeiro, isto é: muitas vezes estão em acordo. Quando podem estar ou não de acordo é o que passaremos a ver a seguir. A questão é que a intenção de Aristóteles em falar de uma justiça recíproca não é a mesmo que a caracterização da igualdade por si, mas sim da igualdade em face da lei. A reciprocidade é, de fato, a forma de retribuição de uma ação na mesma medida em que foi praticada (geralmente do mal com o mal), isto é, uma ação delituosa ou desigual deve ser corrigida na medida em que foi praticada, mas não de tal modo que aquele que sofreu a ação poderia por si mesmo realizar a retribuição segundo critérios particulares. Quem deve exercer a retribuição é o Estado segundo critérios universais. Aqui está em jogo não apenas a igualdade ou o fato de que uma sociedade em que cada indivíduo pudesse ou devesse retribuir o mal com o mal significaria barbárie, mas o princípio da obediência civil contra - para utilizar uma expressão anacrônica (se relacionássemos a expressão de Aristóteles à de Hobbes) - a *bellum omnia contra omnes*³⁰. A reciprocidade nos diz que todo critério de igualdade deve ultrapassar a escolha do indivíduo e ser estabelecida universalmente para todos os indivíduos que compõem uma sociedade.

A síntese dos dois aspectos da isonomia representada pela reciprocidade (comutativa e distributiva) é evidente quando Aristóteles estabelece um exemplo pelo qual distingue claramente o que seria uma relação recíproca entre dois cidadãos nas mesmas condições e, por outro lado, no caso de um deles agir como representante do Estado: “Por exemplo, se um magistrado golpeia

³⁰ Guerra de todos contra todos.

um cidadão, não deve, do mesmo modo, ser por ele golpeado; contudo, se alguém golpeia um magistrado, não apenas deve ser golpeado, mas também punido” (1132 b, 25-30). A possibilidade de uma autoridade golpear um infrator é própria dos tempos de Aristóteles e pode nos causar estranheza. Evidentemente, um magistrado, hoje, não deve golpear um cidadão, caso seja por ele golpeado. O exemplo, no entanto, é dado por Aristóteles para marcar a diferença entre uma autoridade no exercício legítimo da sua função perante um cidadão comum. Por outro lado, outras passagens de V, 5 – capítulo dedicado à reciprocidade – nos indicam claramente aspectos da justiça distributiva e da comutativa diante da função de uma legislação. É sempre função da lei dar as bases para que o Estado exerça as suas funções comutativa e distributiva (aqui é claro o desdobramento do primeiro aspecto da justiça, que é legal). O exemplo que demos acima sobre a troca de casas por pares de sapatos nos dá o raciocínio da justiça distributiva e, ao mesmo tempo, prepara uma reflexão sobre uma unidade de troca, curiosamente, no grego clássico, chamada “*nómisma*” (“moeda”, “dinheiro”), uma unidade de troca estabelecida pelo *nómos*, ou seja, “por convenção” ou “por lei”. Ao pensar sobre quantos pares de sapatos, numa troca, poderiam equivaler a uma casa, Aristóteles faz uma consideração sobre a unidade de medida representada pelo *nómisma*: “Para as trocas, foi introduzido o dinheiro (*tò nómisma*) que, de certo modo, é um intermediário, pois que tudo mede, de modo que também mede o excesso e a falta. Mede, por exemplo, quantos pares de sapatos equivalem a uma casa ou a uma certa quantidade de alimento. Assim, é preciso que, entre um arquiteto e um sapateiro, haja a mesma relação que há entre uma quantidade de sapatos e uma casa ou um certo alimento.” (1132 a, 20-25) O que é mais significativo na consideração que Aristóteles faz sobre a função do *nómisma* não é o fato puro e simples de o dinheiro facilitar as trocas, mas o fato de ser um artifício da lei para

igualar as trocas. A expressão "*nómisma*", no grego clássico, não significa apenas "moeda" ou "dinheiro", mas também "o que vale por convenção", isto é, o que vale por lei. Equivale, assim, ao seu correspondente "*nómos*", "lei", "norma", "convenção". A primeira expressão da justiça, que vimos ser universal, se faz através da lei, ou seja, do *nómos*. Assim como o *nómisma* é uma unidade de medida para as trocas, que são espécies de relação, o *nómos* é uma unidade de medida para todas as formas de relação, sejam elas comutativas ou distributivas. A função da lei é, assim, de forma mais abrangente, equivalente à função da moeda no tocante a toda forma de relação. Numa expressão de V, 10, Aristóteles equipara a lei a uma espécie de instrumento de medida, quando a compara à régua de Lesbos, feita de chumbo e suficientemente maleável para moldar-se à irregularidade dos casos particulares (cf. 1137 b, 1138 a). A reciprocidade é, portanto, uma consideração da isonomia como a igualdade sob todos os aspectos em que a lei deve ser igual para todos, direta ou proporcionalmente. O aspecto proporcional é mais abrangente pelo que já dissemos, pois que cada relação particular entre dois ou mais indivíduos terá que ser regida pela mesma norma pela qual deverão ser julgados casos semelhantes.

Após as suas considerações sobre a justiça universal e a justiça particular, Aristóteles passa à análise de aspectos que, segundo julgamos, não são exatamente aspectos da justiça particular. São compreensões referentes à esfera dos próprios fundamentos da justiça: a justiça natural e a equidade. Primeiramente trataremos da justiça natural. Como já dissemos no início, a ideia de bem comum está na base da compreensão aristotélica da justiça, razão pela qual o filósofo o estabelece (o bem comum) como critério distintivo entre as boas e as más constituições políticas - ou formas de governo. Uma vez que o nosso estudo trata das acepções política e jurídica do conceito de justiça, temos que, na raiz da sua acepção política, a própria

natureza do homem é de animal político³¹ (*zoòn politikón*). Segundo as palavras do início dos seus escritos políticos, Aristóteles nos diz:

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem (...). Se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras possui mais que todas esse fim e tem em vista o mais importante de todos os bens, a qual chamamos cidade (pólis) ou comunidade política (politiké koinonía). (Política, 1252 a)

A ideia de que a cidade tem como fim o bem comum está ligada, inicialmente, à necessidade que possui o homem de viver em comunidade, visto que, considerado individualmente, ele não é autossuficiente (*cf.* Política, 1253 a). Vive, pois, em formas cada vez mais complexas de comunidade, isto é, na família, na tribo e na Cidade-Estado (*pólis*)³². A forma mais completa de sociedade humana é a *pólis* que, segundo Aristóteles, é a razão maior de ser da existência humana, pois viabiliza, desde as atividades movidas pela necessidade (a família e a tribo), até as atividades do espírito, como a arte e a filosofia (a *pólis*). Por essa razão, as afirmações de que a existência da cidade é natural (visto ser o fundamento de todas as espécies intermediárias de associação humana)³³ e de que o homem é, por natureza, um animal político (*zoòn politikón*)³⁴, estão intimamente relacionadas. O modo mais completo de viver em sociedade é a vida na *pólis* segundo a definimos, assim como a justiça é como que a sua guardiã. A harmonia da Cidade-Estado, uma vez que exige a justiça como princípio de harmonia, pressupõe

³¹ No caso de Aristóteles, o caráter animal político significa o caráter gregário do homem, isto é, o de não poder viver fora de uma comunidade.

³² Aristóteles considera as tribos como reuniões de famílias, assim como a *pólis* resulta da união de várias tribos.

³³ Aqui vale lembrar que, para Aristóteles, somente a *pólis*, na sua forma mais acabada, viabiliza a realização de todas as atividades de que o homem é capaz, e as atividades do espírito são as mais propriamente humanas, embora não exatamente necessárias do sentido de serem condições de sobrevivência humana. Os animais vivem unicamente segundo a necessidade, enquanto os homens têm na arte e na ciência as suas realizações mais eminentes.

³⁴ *Cf.* Política, 1253 a, 15-25.

a ideia de uma justiça natural. Assim, não apenas a cidade é natural, como há uma acepção de justiça que é natural, isto é, um conjunto de valores necessários para a vida em comunidade. Não valem, pois, por convenção, mas por natureza.

Assim Aristóteles inicia capítulo no qual trata da justiça natural na *Ética a Nicômacos* (V, 7, 1134b, 20): “A justiça política pode ser natural ou legal. É natural aquela que é a mesma em toda parte e em toda parte possui a mesma força, não sujeita ao parecer humano (...)”. Mais adiante, Aristóteles mencionará a manifestação natural do fogo como analogia à justiça natural, quando afirma que “alguns pensam que toda justiça é dessa espécie, pois o que existe por natureza é imutável e possui a mesma força em toda parte, tal como o fogo queima igualmente aqui ou na Pérsia, enquanto observamos que as coisas justas variam”. Quando o filósofo afirma que as coisas justas variam, admitindo que há uma justiça natural e uma justiça legal, é evidente que admite a força do *nómos*, isto é, daquilo que vale – ou pode valer – apenas por convenção. De fato, como ele mesmo afirma no início na sua análise do conceito de justiça, o *nómos* (a justiça estabelecida por lei) é, na *pólis*, a mais abrangente e universal das expressões da justiça – pois todas as outras estão fundadas sobre ela ou necessariamente referidas a ela. Além disso, a justiça, em todas as suas formas, só faz sentido em um contexto comunitário e quando a disposição contrária – isto é, para praticar injustiça – é possível, pois não é possível cometermos justiça ou injustiça contra nós mesmos (*cf.* 1138 a). Do mesmo modo, algumas normas precisam ser estabelecidas por pura convenção (apenas por *nómos*), como já vimos ser o exemplo do *nómisma*, isto é, da moeda, cujo valor é apenas convencional. Mas um problema surge quando afirmamos que “as coisas justas sempre variam”, o que parece desmentir a tese de uma justiça natural, cujo caráter deve ser necessariamente imutável. Esse problema é reforçado por

Aristóteles quando, logo adiante, ele afirma que as coisas justas “podem ser de outra maneira” e que “está claro qual é [aqui] a [justiça] que não é natural”, mas legal ou convencional, “ainda que ambas sejam igualmente mutáveis”. (1134 b, 30-35) O problema aqui está no conceito de “mutabilidade”, pois Aristóteles parece dizer que mesmo na justiça natural há algo mutável. Aristóteles considera o conceito de mudança em quatro sentidos, segundo a lição da sua Física. Seria ocioso tratar aqui de todos eles. O que nos importa aqui é saber que o sentido em que muda a justiça segundo a lei é diverso daquele em que “muda” a justiça segundo a natureza. No primeiro caso, mudam as leis segundo o desenvolvimento das sociedades, dos costumes, dos tipos de sanção etc. Segundo a natureza, uma lei não muda em si mesma, mas muda o seu modo de aplicação aos casos particulares. Estamos, aqui, diante de uma necessidade de maleabilidade na aplicação de uma lei natural, que só encontra o seu pleno sentido quando adequada ao caso concreto.

Aristóteles, assim, como ocorrerá para vários autores da tradição ocidental, admite uma justiça imutável. Contudo, antes de prosseguirmos com esse ponto, valem duas digressões importantes. Primeiramente, toda lei, ainda que natural, possui algo de convencional, na medida em que todas as leis existentes para a ordem pública devem ser formalizadas ou escritas. Na medida em que uma lei é escrita, ela assume um caráter de *nómos*, ainda que a sua origem ou essência seja natural. As leis puramente convencionais mudam sobretudo segundo a forma, ao passo que as leis naturais segundo os casos (se variam segundo a expressão jurídica³⁵, não

³⁵ A expressão “jurídico”, para nós, significa tudo aquilo que é “de direito” e, afinal, ao Direito. Não há a uma no grego clássico com o mesmo significado daquilo que compreendemos pela expressão “direito”. A expressão equivalente em Aristóteles, assim como em todo o mundo antigo, é “*tò dikaion*”, que seria melhor traduzido como “aquilo que é justo”. O termo “*dikaíosýne*” (“justiça”) possui a mesma raiz de “*dikaion*”, de modo que o segundo termo está relacionado ao primeiro como um caso do termo universal “*dikaíosýne*”: o justo é um caso particular da justiça. A equivalência com o termo “direito”, que possui na sua raiz o sentido do que “é reto” ou “direto” pode ser feita se considerarmos que “*dikaion*” está relacionado a “*dika*”, no grego clássico “uma linha que corta algo em duas metades iguais”, ou simplesmente “o que é reto”.

variam segundo a essência), pois a sua essência, por definição, é invariável. O que vale para a lei vale também para a justiça (que é estruturada e deve ser realizada pela lei). Assim, a justiça natural muda tanto quanto uma lei, para estabelecer a justiça, se adapta ao caso particular ao qual é destinada. A tradição segundo a qual existe uma lei, um direito ou uma justiça natural é iniciada pelo pensamento grego clássico. Em segundo lugar, a tese do direito e da justiça naturais se desenvolve até ser forjado por Hugo Grócio o termo “jusnaturalismo” para designá-la e consagrá-la pela tradição ocidental sob esse nome. Até a idade média, o princípio da justiça ou direito natural aparece sob o ponto-de-vista objetivo, isto é, no sentido da existência de leis naturais. Com o desenvolvimento do pensamento moderno, o iluminismo manterá a tese, mas já sob uma perspectiva de direito subjetivo, certamente devido à influência de Thomas Hobbes, que assume o termo “direito” como sinônimo de “liberdade” e, assim, como um direito natural subjetivo. Do ponto-de-vista objetivo, segundo Hobbes, somente a lei expressa poderia ser objetiva, de modo que, nesse sentido exato, estão em oposição direito e lei. O direito existe onde não há lei; a lei onde não há direito. Numa expressão hobbesiana que se tornou clássica: “o homem é livre onde a lei cala.” Essa tradição será mantida pelo liberalismo clássico, sobretudo a partir de John Locke, e fundará a era dos direitos naturais subjetivos, como é o caso dos direitos à vida e à propriedade expressos pelo filósofo inglês no seu Segundo Tratado Sobre o Governo. Essa tradição perpassa também filósofos como Grócio, Pufendorf e Rousseau³⁶. A ideia que se inicia gradativamente a vigorar a partir da modernidade (pós-renascença) é a de que o Estado deve ser estabelecido para garantir os direitos naturais inalienáveis do homem.

Voltando à antiguidade, posto que a única expressão clara

³⁶ Rousseau que, até um certo ponto, retoma a ideia dos direitos naturais objetivos, ao desenvolver a tese de que o homem é bom por natureza.

presente nos textos de Aristóteles que chegaram até nós (o que é válido para toda a tradição filosófica clássica) seja a de uma justiça natural ou do que poderíamos chamar hoje de “direitos naturais objetivos”, vale lembrar o ponto em que Aristóteles parece introduzir essa noção, que acaba por se inserir no velho dilema sobre a bondade ou a maldade natural do homem. No início do segundo livro da *Ética a Nicômacos*, após a consideração de que as virtudes éticas são formadas pelo hábito (*cf.* 1103 a, 15-20) Aristóteles nos diz:

(...) Nenhuma das virtudes³⁷ se gera em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza se modifica pelo hábito, (...) Daí que as virtudes não se formem em nós por natureza nem contrariamente à natureza, mas está na nossa natureza recebe-las e aperfeiçoa-las pelo hábito. (1103 a, 25-30)

Nessa consideração sobre as virtudes éticas, entre as quais contamos a justiça, Aristóteles como que “abre” uma polêmica sem dar-se conta de que está a fazê-lo. O homem é naturalmente capaz de adquirir a virtude, certamente por uma natureza que lhe é própria, sem, no entanto, ser bom ou mau por natureza. Aqui há uma referência implícita a dois caracteres próprios da humanidade: o seu caráter *politikón* e o “caráter daquela que possui o *lógos*³⁸”, algo de que depende toda a formação das virtudes e de toda boa associação política. No entanto, pelo caráter da nossa capacidade de escolha, quase antecipando a questão do livre arbítrio (que é ainda, ao menos em termos, estranha a Aristóteles), Aristóteles já afirma que o homem escolhe se seguirá a sua natureza mais própria ou, então, se seguirá a sua natureza desejante, à qual o *lógos* (e

³⁷ Esse passo faz ainda mais sentido se lembrarmos que, segundo Aristóteles, a justiça é uma virtude ética e, assim, como todas as virtudes éticas, é constituída pelo hábito. Daí a ideia de que elas são introduzidas no homem pela legislação, como tratamos no nosso artigo sobre as relações entre prudência e justiça – *cf.* PAIXÃO, Márcio Petrocelli. A Relação entre justiça universal e prudência na *Ética de Aristóteles in* PALMA, Rodrigo Freitas (Org.). *Revista de axiologia jurídica da Faculdade Processus*. Ano 1, vol. 1, n°1, Brasília, 2011.

³⁸ O termo *lógos*, normalmente traduzido por “*ratio*” (latim) ou “razão”, indica, no contexto do pensamento ético (e político) de Aristóteles, a nossa capacidade de conhecer e de distinguir bem e mal, segundo a expressão dos escritos políticos – *cf.* 1253 a, sobre a capacidade única da humanidade para distinguir o bem do mal.

com ele o homem) servirá como um escravo³⁹. Como toda virtude é exercitada sobre a faculdade desejante (*epithymetiké*) da alma (*psyché*), o exercício da nossa capacidade de desejar o que é bom constitui o único modo de deixar que a (divina) faculdade do *lógos* seja o princípio da nossa conduta. O desejo, sendo individualíssimo e egoísta, nos faz agir segundo caprichos corruptíveis. A vida em sociedade exige uma conduta que nos leve a ultrapassar a nós mesmos e a zelar pelo que é comum a todos. O homem é um animal político por lhe ser absolutamente vedada uma vida sem os costumes sociais. Nos escritos políticos, Aristóteles voltará a esse tema:

(...) Um homem que, por natureza – e não por força de alguma circunstância fortuita – não fizesse parte de uma Cidade seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o sem clã, sem leis, sem lar, do qual Homero fala com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido de combates), e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão. (...) Um homem incapaz de integrar-se a uma comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não necessitar fazê-lo, não é parte de uma Cidade: é uma fera ou um deus. (Política, I, 1253 a)

A questão da justiça natural em Aristóteles está, portanto, longe de entender o homem como bom ou mau por natureza ou, para falar de modo mais geral, como um ser acabado. Ela nos fala de uma capacidade que pode ou não ser desenvolvida. Uma vez que seja, ela faz o bom caráter e as boas constituições políticas. Esse caráter natural dado ao homem de conquistar a si mesmo, isto é, de conquistar a sua natureza mais própria, está ligado à existência de uma justiça natural, ainda que se trate, a princípio, de um potencial humano a ser desenvolvido. De todo modo, determinados valores e leis existem, de acordo com a tese de que parece defender Aristóteles, por si mesmos e devem se revelar a uma procura humana

³⁹ Aqui está em jogo uma questão que foge aqui à natureza do nosso propósito. No meu “O Problema da felicidade em Aristóteles” eu trato amplamente dessa questão. Cf. PAIXÃO, Márcio Petrocelli. O Problema da felicidade em Aristóteles. Pós-Moderno, Rio de Janeiro: 2002 (pág. 77 e seguintes).

pelo seu próprio aperfeiçoamento. É também sobre o princípio de que estamos aptos por natureza a receber as virtudes que Aristóteles faz a afirmação de que “os legisladores tornam bons aos cidadãos fazendo-os adquirir certos hábitos (...). Os que não o fazem bem erram e, com isto, se distinguem as boas e as más constituições [políticas]” (1103 b, 5-10). Em seguida, citando seu mestre, Aristóteles nos diz que “devemos ter sido educados de determinada maneira desde jovens, como disse Platão, para que nos possamos comprazer ou condoer da maneira devida, pois esta é a reta educação” (1104 b, 11-13). Se a justiça universal é, de certo modo, todas as virtudes, e se a justiça natural é o seu fundamento, então é pela educação do homem, segundo a sua natureza, que se aperfeiçoam os homens e as constituições políticas. Se considerarmos que na justiça, como se depreende do seu primeiro aspecto (a justiça legal), estão todas as virtudes, todas as virtudes particulares, inclusive a isonomia, possuem um fundamento na natureza como mera possibilidade, já que a natureza é fundamento da lei.

O último aspecto importante a tratar – sobretudo num artigo que se propõe a tratar sobre os aspectos da justiça – é o da justiça como equidade⁴⁰. Para defini-la a partir do texto de Aristóteles (o primeiro a formular o conceito na história do direito)⁴¹, precisamos

⁴⁰ Do grego “*epieikeia*”, que significa algo como “adequação à imagem”, entendendo aqui imagem por “aparição” ou, mais precisamente, “aparição inusitada”, que diz respeito, de modo figurado, àquilo que aparece, que emerge diante de nós, o que é revelado de algum modo pela palavra portuguesa derivada “icone”. A expressão adverbial “*epi*” traz a ideia de uma inclinação para diante, para o que aparece. O termo grego indica a adaptação de algo a algo, da lei a um caso particular. O latim nos deu a tradução desse termo por “*aequitas*” o que poderia nos dar a noção de igualdade. Mas é bom lembrar que não é o caso de uma igualdade perante a lei, caso em que é mais adequado utilizar o termo “isonomia”. No caso de Aristóteles, a *epieikeia* é a justiça que deve valer quando a lei silencia diante de um caso que, não obstante a ausência de uma lei, demanda uma decisão do magistrado que, nesse caso, aplica um critério ou lei *ad hoc*, isto é, para o caso particular que foge à letra específica da lei.

⁴¹ Muitos atribuem a origem da equidade a uma história bíblica envolvendo Salomão, que encontrou um meio para resolver a querela entre duas mulheres que reivindicavam a maternidade de uma criança. Segundo é narrado na história, Salomão manda repartir a criança em duas metades e conceder uma parte a cada uma das mulheres. Após essa ordem, uma das mulheres abre mão da criança por não desejar vê-la morta. É aquela a quem Salomão, finalmente, ordena que se entregue a criança, na suposição de que apenas a verdadeira mãe manifestaria uma repulsa à ideia daquela brutal divisão. O episódio, que revela a sabedoria divina de Salomão, está no Primeiro livro dos Reis, cap.3, 16-28. Não há dúvidas de que a decisão de Salomão atende

voltar ao conceito de justiça legal e, em seguida, ao de justiça natural⁴². A definição de Aristóteles do conceito é dada a partir da consideração sobre o que podemos chamar de uma falha de natureza inerente à lei:

Quando a lei apresenta um caso universal e lhe sobrevêm uma circunstância que se furta à fórmula universal, então é correto, à medida que o legislador erra ao simplificar⁴³, que seja corrigida a omissão, pois o próprio legislador haveria feito tal correção caso estivesse presente e assim haveria legislado se a tivesse conhecido (1137 b, 20-25).

A equidade não pode ser considerada um aspecto particular da justiça, mas um princípio que vale para momentos em que a lei se mostre insuficiente para estabelecer o que é justo. Evidentemente, a equidade é um princípio geral do direito, pois é ao princípio (à esfera axiológica) que um magistrado é remetido quando percebe a necessidade de julgar um caso concreto e, não obstante, lhe falta uma base clara no texto legal. Não se trata, a rigor, de uma fonte do direito, tal como ocorre a alguns doutrinadores, pois uma fonte deve estar pronta e disponível para aplicação, como ocorre com costume, jurisprudência, analogia, doutrina ou a própria forma da lei, assim consideradas “fontes do direito”. A equidade é um princípio por ser aquele ponto de onde emana uma decisão. Como nos disse Aristóteles, o “próprio legislador haveria feito tal correção caso estivesse presente e assim haveria legislado”. Esse passo pode gerar controvérsias, pois Aristóteles parece fazer uma confusão entre as atividades do juiz e do legislador. Não é o caso, mas é preciso entender cuidadosamente o que o filósofo propõe aqui: o legislador, diante de um determinado

a notas do conceito de equidade. Contudo, do ponto de vista da sua formulação teórica, o princípio tem origem no livro V, 10 da Ética a Nicômacos, 1137 b. O legado à tradição jurídica ocidental, pois, não tem origem no livro dos Reis, mas na formulação aristotélica feita na Ética a Nicômacos.

⁴² Ver o meu artigo sobre o tema da equidade em: PAIXÃO, Márcio Petrocelli. Revista do Curso de Direito – Faculdade Projeção – Ano I, nº.1. Brasília, 2006, Págs.33 a 48.

⁴³ Quer dizer, a “simplificação” procede da natureza geral da lei, pois o legislador não é capaz de prever todos os casos possíveis que poderão aparecer diante de um juiz. Tal é a falha de natureza da lei diante da natureza irregular das questões práticas.

caso corrente, atua *como se* fosse juiz. Portanto, se é correto corrigir uma omissão legal, a recíproca é verdadeira: o juiz atua *como se* fosse legislador nos casos em que a lei é omissa.

A pergunta que aqui surge quase naturalmente é: mas de onde retira o juiz um critério de decisão não anteriormente formalizado pela lei? Isso levou alguns juristas a desconsiderar a equidade como um princípio ou fonte legítima do direito, uma vez que, aparentemente, constituiria uma espécie de critério arbitrário de decisão para além dos estritos limites legais. Alípio Silveira⁴⁴ destaca:

Também é de se notar o fato de os positivistas jurídicos, em geral, repelirem o conceito lato sensu da equidade. Assim, Henri de Page afirma que, a menos que se esteja iludido pelas miragens da metafísica, a equidade é indefinível (L'Équité em face du Droit). Martins Júnior, do Recife, afirmava: 'a equidade considerada em abstrato (...) não passa de um flatus vocis'⁴⁵; é flor esquisita e inodora, que os filósofos idealistas e os juristas podem continuar a cultivar no jardim da sua fantasia'' (Fragmentos Jurídico-Filosóficos – O Conceito de Aequitas, 1888).⁴⁶

A consideração da equidade como “fala sem sentido” advém, entre outras prováveis causas, do equívoco de considerá-la uma fonte do direito⁴⁷. Na verdade, não há o que muitos juristas denominam “normas de equidade”. Assim, a pergunta que iniciou este parágrafo sobre o lugar de onde surge o critério não é, a princípio, difícil de responder: é retirado do conhecimento dos princípios do direito e da “racionalidade prática” ou bom senso para formular soluções *ad hoc* para casos concretos que não caem sob prescrições exatas da lei. Com efeito, o juiz retoma o seu caráter humano de ser racional e capaz de deliberação tão logo perceba o erro natural a que está

⁴⁴ Cf. SILVEIRA, Alípio. Hermenêutica jurídica – vol. IV. Brasiliense. São Paulo, 1985 (pág. 41)

⁴⁵ Sopro de voz, fala vazia.

⁴⁶ SILVEIRA, Alípio. Hermenêutica jurídica – vol. IV. Brasiliense. São Paulo, 1985 (pág. 41)

⁴⁷ Ver a diferença que estabeleço entre mais de um sentido do termo “fonte” em: PAIXÃO, 2006, op. cit, pág. 36 e seguintes).

fadada toda legislação, pois o futuro é sempre imprevisível ao legislador. Negar essa anterioridade da razão em relação à lei seria o mesmo que negar a racionalidade empregada pelo legislador no momento da redação do texto legal, sem que possamos deixar de considerar que toda lei deve estar fundada em certos princípios ou cláusulas pétreas que (de)limitam a ação de elaborá-la, tanto quanto considerar casos correntes que demandam legislação. De certo modo, há uma semelhança entre as atividades do juiz e do legislador, com a diferença de que o juiz decide sobre concretos imediatos, ao passo que o legislador, sem deixar de levar em conta casos imediatos, decide sobre casos concretos eventuais ou correntes. Quando se diz que o juiz não deve decidir na ausência da lei, do mesmo modo se deveria dizer que o legislador não deveria decidir contra a axiologia jurídica. Alípio Silveira também estabelece essa analogia entre juiz e legislador no manejo da equidade. Na leitura do mesmo texto em análise aqui (o livro V da *Ética a Nicômacos*), Alípio nos diz que “tanto o magistrado como o legislador manejam a equidade, cada qual a seu modo, sendo mais ampla a ação do legislador”⁴⁸. É mais ampla a ação do legislador devido a regularidade dos casos sobre os quais ele se pronuncia, enquanto o juiz apenas maneja o princípio diante de uma situação particular irregular, isto é, nova e não corrente.

Parece que a negação de validade ao princípio de equidade está baseada numa tácita vontade de negação da existência de lacunas na lei, embora seja a todos evidente, sem que precisemos demonstrar a tese (ela é, afinal, evidente), a existência de casos que carecem de regulamentação e não podem ser, de modo algum, alheios ao interesse jurídico. Daí também ser problemático admitir a evolução do direito sem a consideração de lacunas. É certo que as lacunas sempre manifestam variações na realidade sobre a qual é preciso estabelecer leis, e o próprio direito, *lato sensu*, admite

⁴⁸ Op. cit. Pág.20

a criação de fontes complementares à norma *stricto sensu*. Não é outro que a equidade o princípio pelo qual o direito, como sistema de normas, evolui. Do contrário, a atividade do legislador não teria fim e nenhum texto legal poderia preservar-se por muito tempo. A atividade do juiz é, assim, uma necessária complementação da atividade legislativa. No livro da Retórica, Aristóteles nos fala sobre essa irremediável condição da atividade legislativa:

A lacuna existe, tanto contra a vontade dos legisladores, como por vontade dos mesmos. Contra a vontade quando um fato lhes passa despercebido; por sua vontade quando, não podendo precisar tudo, eles têm que estatuir princípios gerais que não são aplicáveis sempre, mas apenas na maioria das vezes. Verificamos isso sempre que é difícil legislar com precisão, em razão da infinidade dos casos (...) e, não obstante, que é necessário estabelecer leis. Assim, é forçoso falar em geral. (Retórica, 1374 a).

A relação da equidade com a justiça natural, no caso de Aristóteles, pode ser relacionada ao conceito de virtude, do qual falamos há pouco. A virtude máxima em relação à unidade moral do indivíduo é a prudência (*phrónesis*), tal como a justiça em relação à unidade política da Cidade. Mas toda virtude está relacionada ao que é mais singular. Cada ato virtuoso está relacionado necessariamente a uma situação única e singularíssima. Digamos que a virtude tem sempre em vista um caso concreto, que se concretiza numa situação singular. Sob o aspecto da atuação singular do homem virtuoso, a prudência, enquanto é também uma virtude, tem a ver com o singular. Como a máxima virtude do indivíduo, pois nele reúne todas as outras virtudes, a prudência equivale à justiça, conforme nos diz Aristóteles: “Tampouco a prudência está limitada só ao universal, mas deve conhecer também o singular, pois é prática, e a prática tem a ver com o singular” (1141 b, 14-17). E, em seguida: “O homem prudente [é] (...) capaz de deliberar retamente sobre

o que é bom e conveniente para si mesmo, não em um sentido parcial, por exemplo, para a saúde, para a força, mas para viver bem em geral” (1140 a, 25-29). A diferença entre a justiça universal e a prudência está no que dissemos antes. Do ponto-de-vista da aplicação da lei, a justiça envolve decisões em relação ao outro, ao passo que a prudência envolve decisões do indivíduo em relação à sua própria vida, mas ambas estão em relação com o singular. Isso é significativo para o nosso estudo à medida que cada norma, seja ela destinada ao indivíduo ou à comunidade, precisa sempre encontrar uma relação precisa com o caso singular. As regras gerais da ética, assim como as leis (que certamente derivam das regras da virtude em geral), apenas encontram o seu sentido mais próprio quando conjugadas com o singular. Diria Aristóteles que nos tornamos corajosos agindo corajosamente e justos agindo justamente, mas agir corajosa e justamente é algo somente possível em situações singulares. Assim, a equidade está virtualmente presente em todas as virtudes e, enquanto princípio de correção da justiça legal, a sua raiz parece ser natural tanto quanto são, como já vimos, todas as virtudes potencialmente naturais em nós.

De tudo o que dissemos, temos que a equidade, referida à lei, é um princípio de adequação da lei geral ao caso singular, pois todas as operações da justiça têm a ver com o singular e, quando a lei falha nesse seu propósito original, a equidade é o princípio de justiça que deve entrar em jogo. Que valham aqui as considerações feitas por Aristóteles sobre o “homem equitativo” (*tò epieikés*), isto é, “aquele que escolhe e pratica as coisas justas e aquele que, afastando-se dos piores rigores da estrita justiça [legal], sabe ceder, ainda que a lei esteja ao seu lado”.

Temos aqui uma análise de cinco aspectos do conceito de justiça em Aristóteles. A lei que, fundada no conceito de justiça como virtude, é a justiça no seu sentido universal. A isonomia nos

apresenta a justiça naquilo que ela é particularmente, isto é, uma espécie de igualdade – direta ou proporcional. A reciprocidade, que é uma síntese da isonomia quando a referimos à lei. A justiça natural como fundamento de toda outra espécie justiça e, por fim, a equidade, que nos dá o critério pelo qual podemos adequar todos os aspectos da justiça aos casos particulares.

Referências Bibliográficas

- ARISTOTELIS, Ethica Nicomachea. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit I. BYWATER. Oxford. Oxford Classical Texts. 21ª edição, 1991.
- ARISTÓTELES. Ética Nicomáquea (trad. Julio Pallí Bonet). Madrid: Editorial gredos, 1988.
- ARISTÓTELES. Retórica (tradução de Mário da Gama Kury). Brasília: Unb, 2000.
- ARISTÓTELES. Política. Trad. Márcio da Gama Kury. Brasília, UnB, 1997
- ARISTOTE. Les Politiques. Trad. Pierre Pellegrin. Paris, GF. Flammarion, 1993.
- BOBBIO, Norberto. A teoria das formas de governo. 3. ed. - Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1976).
- SILVEIRA, Alípio. Hermenêutica Jurídica (1ª edição, vol. IV). São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PAIXÃO, Márcio Petrocelli. O Problema da felicidade em Aristóteles. Rio de Janeiro: Pós-Moderno, 2002.
- PAIXÃO, Márcio Petrocelli. Revista do Curso de Direito – Faculdade Projeção – Ano I, nº.1. Brasília, 2006
- PAIXÃO, Márcio Petrocelli. A Relação entre justiça universal e prudência na Ética de Aristóteles in PALMA, Rodrigo Freitas (Org.). Revista de Axiologia Jurídica da Faculdade Processus. Ano 1, vol.1, nº1, Brasília, 2011.