

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCAR**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS – DFMC**

## **SOBRE A LEI EM ARISTÓTELES**

Ana Paula Dezem Amorim

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marisa Lopes

São Carlos, maio de 2011

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCAR**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS – DFMC**

## **SOBRE A LEI EM ARISTÓTELES**

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Departamento de Filosofia e Metodologia  
das Ciências para obtenção de grau de  
Mestre em Filosofia

Ana Paula Dezem Amorim

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marisa Lopes

São Carlos, maio de 2011

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

A524aL

Amorim, Ana Paula Dezem.  
Sobre a lei em Aristóteles / Ana Paula Dezem Amorim. --  
São Carlos : UFSCar, 2011.  
80 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São  
Carlos, 2011.

1. Filosofia antiga. 2. Aristóteles. 3. Virtude. 4. Lei. 5.  
Ética. I. Título.

CDD: 180 (20<sup>a</sup>)

**ANA PAULA DEZEM AMORIM**

**SOBRE A LEI EM ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 04 de maio de 2011

**BANCA EXAMINADORA**

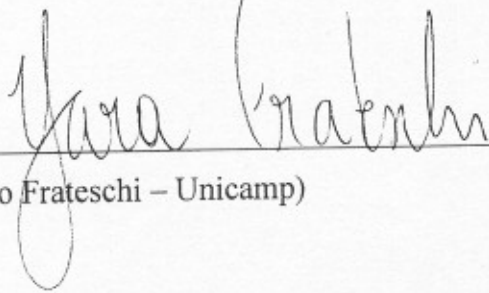
Presidente \_\_\_\_\_

(Dr<sup>a</sup>. Marisa da Silva Lopes)



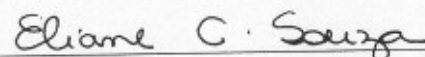
1º Examinador \_\_\_\_\_

(Dr<sup>a</sup>. Yara Adário Frateschi – Unicamp)



2º Examinador \_\_\_\_\_

(Dr<sup>a</sup>. Eliane Christina de Souza – UFSCar)



À minha mãe, Angélica.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha orientadora professora Marisa Lopes, pelo auxílio na elaboração e correção desta dissertação e pelas disciplinas ministradas na graduação e na pós-graduação em filosofia que cursei e que muito me auxiliaram.

Aos professores Carlos Eduardo e Eliane, pela disposição em ler e discutir meu trabalho, pela participação e pelos apontamentos valiosos que foram feitos no Exame de Qualificação.

Aos professores Fernando, Anise e Maria Celeste do Departamento de Linguística, área de grego, da graduação em letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Unesp Campus de Araraquara, pelas disciplinas ministradas no curso de Língua Grega que cursei e que muito me auxiliaram na elaboração desta dissertação.

Aos amigos de sempre e às amigas formadas durante o mestrado e o curso de língua grega.

Ao meu pai Manoel, à minha mãe Angélica, à minha irmã Patrícia e à minha avó Daclê, pelo amor, amizade e incentivo nos momentos difíceis.

Ao meu companheiro e amigo de todas as horas Alexandre, por me incentivar pessoal e profissionalmente e, principalmente, por seu amor.

Ao Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências.

À CAPES, pelo auxílio financeiro que tornou possível a realização desse trabalho.

## RESUMO

Para Aristóteles, a finalidade do homem e da cidade é a *eudaimonia*, fim que apenas pode ser alcançado mediante o exercício de uma vida virtuosa dentro da cidade. Um dos importantes instrumentos políticos dentre os quais a cidade pode se valer para incitar a prática habitual de ações boas e justas, isto é, as ações virtuosas, as quais produzem ou conservam a *eudaimonia* para a comunidade política, é a lei. Este instrumento político surge na cidade ao mesmo tempo como força coercitiva e educativa, inculcando nos homens por meio do hábito um modo de vida compatível com a virtude. Entretanto, essa dupla função legal nem sempre é admitida pelos comentadores, como é o caso de Pierre Aubenque. Para o comentador, a lei surge na política aristotélica com apenas a função de coibir a prática de ações viciosas, não contemplando a lei como instrumento de educação dos cidadãos na cidade. Diversamente deste comentador, entendemos que ambas as funções legais, coercitiva e educativa, são indispensáveis à ética e à política aristotélicas, como pode ser verificado em diversas passagens da *Ética Nicomaquéia* e da *Política*. Assim, esta dissertação tem como objetivo apresentar argumentos que fortaleçam a interpretação desta dupla função legal, especialmente no que diz respeito ao seu papel educador, indispensável à realização da *eudaimonia*, tanto para a cidade quanto para os cidadãos.

**Palavras-chave:** lei; educação; virtude; justiça; cidade.

## RÉSUMÉ

Selon Aristote le but de l'homme et de la cité est l'*eudaimonia*, but que seulement peut être atteint par l'exercice d'une vie vertueuse dans la cité. Parmi les importants instruments politique sur lesquels la cité peut se valoir pour inciter la pratique d'actions bonnes et justes, c'est-à-dire, les actions vertueuses qui produisent ou conservent l'*eudaimonia* pour la communauté politique c'est la loi. Cet instrument politique apparaît dans la cité en même temps avec la force coercitive et éducative, inculquant aux hommes à travers l'habitude une manière de vie compatible avec la vertu. Cependant, ce double rôle légal n'est pas toujours acceptée par les commentateurs, tel est le cas de Pierre Aubenque. Selon ce commentateur, la loi surgit dans la politique aristotélicienne avec la fonction d'empêcher la pratique des actions vicieuses, ne prenant pas la loi comme un outil pour l'éducation des citoyens dans la ville. Contrairement à ce commentateur, nous pensons que les deux fonctions légales, la coercition et l'éducation, sont essentielles à l'éthique et à la politique aristotélicienne, comme on peut le voir dans plusieurs passages de l'*Éthique à Nicomaque* et la *Politique*. Ce mémoire vise à présenter des arguments qui renforcent l'interprétation de ce double fonction de la loi, en particulier en ce qui concerne son rôle éducatif, indispensable à la réalisation de l'*eudaimonia*, autant pour la cité autant pour les citoyens.

**Mots-clés:** loi; education; vertu; justice; cité.



## TÁBUA DE ABREVIÇÕES

Títulos das obras de Aristóteles citadas:

*EE* Ética Eudêmia

*EN* Ética Nicomaquéia

*Met.* Metafísica

*Pol.* Política

*Ret.* Retórica

Os algarismos romanos indicam o Livro, os arábicos o Capítulo e a combinação alfanumérica de páginas, colunas e linhas da edição Bekker.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	9
<b>Capítulo I: A justiça, a virtude e a lei</b> .....	19
1. A eudaimonia.....	22
2. A virtude moral.....	24
3. A virtude da justiça.....	36
<b>Capítulo II: A justiça, a política e a lei</b> .....	44
1. A justiça política, a cidade e a cidadania.....	48
2. A justiça política e a lei .....	55
3. Da aplicabilidade da lei .....	56
4. Espécies de justiça política: justiça natural e justiça legal .....	61
5. A cidade e a lei .....	64
<b>Considerações Finais</b> .....	74
<b>Bibliografia</b> .....	76

## INTRODUÇÃO

O ponto central deste trabalho é o estudo da lei na teoria ético-política de Aristóteles. Em especial, pretende-se compreender como e em que medida a lei opera com o fim de educar o homem para a virtude. A motivação para esta pesquisa surgiu da leitura de dois artigos de Pierre Aubenque<sup>1</sup>, nos quais o comentador parece não conceber a lei como instrumento educativo, mas apenas com a função de coibir a prática de ações viciosas. Diante disso, nos propusemos a analisar as obras *Ética Nicomaquéia* e *Política* a fim de buscar elementos e fundamentos para mostrar que a lei poderia desempenhar a função de educar os cidadãos em vista de uma vida virtuosa.

A finalidade do homem e da cidade, segundo Aristóteles, é a *eudaimonia*<sup>2</sup>, fim que apenas pode ser alcançado mediante uma vida virtuosa na cidade. Para desenvolver o caráter virtuoso nos cidadãos, a cidade se vale de alguns instrumentos e a lei é um deles. É função do legislador criar boas leis que prescrevam ações virtuosas, que, uma vez praticadas de maneira reiterada pelos cidadãos, possam torná-los virtuosos.

Todavia, essa leitura não é pacífica entre os comentadores. Para Aubenque, a lei surge na política aristotélica com a função única e exclusiva de coerção social. O comentador não contempla a lei operando como instrumento de educação dos cidadãos na *pólis*. Entretanto, ao que nos parece, ambas as funções coercitiva e educativa estão presentes indissociavelmente nas leis e são indispensáveis à realização da vida boa, a *eudaimonia*.

Em seus artigos *Politique et éthique chez Aristote* e *La Loi*, Pierre Aubenque expõe sua interpretação sobre o papel da lei na teoria ético-política aristotélica. No primeiro, afirma que Aristóteles é para a modernidade o filósofo antigo que mais fortemente subordinou a ética à política, os fins do homem aos fins da cidade, já que para Aristóteles o homem só pode se realizar plenamente na cidade, onde realiza sua humanidade pela cidadania. Atribui ao filósofo a invenção do termo “ética”, por ter

---

<sup>1</sup> AUBENQUE, P.. “Politique et éthique chez Aristote” In: *Ktéma*, nº 5. Universidade de Estrasburgo, 1980 e “La Loi” In: *Archives de Philosophie du Droit*, Tome 25, Paris, 1980.

<sup>2</sup> Aristóteles define a *eudaimonia* como “atividade da alma de acordo com a virtude” (*EN*, I, 6, 1098a 16), como veremos mais detalhadamente no primeiro capítulo deste trabalho.

tratado política e ética como ciências práticas distintas, mesmo não exprimindo claramente em suas obras tal distinção.<sup>3</sup>

No início da *Ética Nicomaquéia*<sup>4</sup>, Aristóteles afirma que a política é a ciência suprema e mais arquetônica de todas, aquela que tem por fim o supremo bem, a *eudaimonia*. Mas esta primazia da política não é aceita por Aubenque. Segundo sua interpretação, por ele chamada de restrita, é função da política decidir quais são as ciências necessárias à educação dos cidadãos, pois a educação é uma das tarefas da cidade e talvez a sua tarefa fundamental.<sup>5</sup> Assim, a política seria apenas uma ciência arquetônica, de comando, pois serviria a outras ciências ao decidir quais são necessárias à educação dos cidadãos, sempre tendo em vista o bem da cidade.

Outro argumento de Aubenque contra uma alta função da política refere-se à concepção mediana desta ciência.<sup>6</sup> A política, segundo a noção aristotélica, é uma ciência estritamente humana, não é assunto nem de bestas nem de deuses, sendo antes de tudo um meio em vista de um fim mais alto que é a *eudaimonia*. Essa concepção libertaria a política de sua pretensão à primazia, deixando-a livre para constituir-se como uma disciplina particular e autônoma, como a arte da legislação (*nomothétique*).

Mas o que mais interessa ao nosso estudo é a interpretação de Aubenque referente à relação entre política, ética e lei. Afirma Aubenque que, no livro V da *Ética Nicomaquéia*, encontramos em qual sentido limitativo devemos entender a aparente universalidade da política. Nesse livro, ética e política têm existências simultâneas, o domínio da lei coexiste com o domínio da virtude.<sup>7</sup> O conteúdo da lei, quando

---

<sup>3</sup> AUBENQUE, P., “Politique et éthique chez Aristote”, p. 214.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a24-1094b2. Nouvelle traduction avec introduction, notes index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1959. (doravante denominada *EN*).

<sup>5</sup> AUBENQUE, P., op. cit, p. 214.

<sup>6</sup> Este argumento também é desenvolvido por Aubenque no artigo *La loi*, p. 150, do qual destacamos a seguinte passagem: “Observa-se que essas ações ‘indignas dos deuses’, mas que os animais seriam, por outro lado, incapazes e que definiria a esfera da atividade propriamente humana, são precisamente aquelas que Aristóteles mostra no livro V da *Ética Nicomaquéia*, as quais devem ser subordinadas às regras da ‘justiça’, isto é, do direito.”

<sup>7</sup> A relação entre ética e política, indicada por Aubenque, será analisada no primeiro capítulo desta dissertação, ao tratarmos da virtude da justiça. Mas, para antecipar, indicamos a seguinte passagem da *Ética Nicomaquéia* que revelaria essa relação: “E a lei nos ordena praticar tanto os atos de um homem corajoso (por exemplo, não desertar de nosso posto, nem fugir, nem abandonar nossas armas) quanto os de um homem temperante (por exemplo, não cometer adultério nem entregar-se à luxúria) e os de um homem calmo (por exemplo, não bater em ninguém, nem caluniar); e do mesmo modo com respeito às outras virtudes e formas de maldade, prescrevendo certos atos e condenando outros, a lei bem elaborada faz essas coisas retamente, enquanto as leis concebidas às pressas as fazem menos bem.” (*EN*, V, 3, 1129b 19 e ss.).

corretamente estabelecida, recobre também o conteúdo da virtude, isto porque “a justiça legal (τὸ νομιμὸν) corre o risco de passar pela virtude por excelência”.<sup>8</sup>

Para Aubenque, entretanto, essa coexistência entre política e virtude é apenas ilusória, já que a moralidade precisa que a lei lhe dê força legal, pois ela não é suficientemente enraizada nos homens para poder orientar corretamente suas ações. Lei e disposição moral, isto é, o hábito que funda a virtude, não se confundem. Mais ainda, a lei tem somente a função de suprir um hábito enfraquecido ou ausente por meio de seu poder coercitivo. Assim, não seria possível confundir lei e moral, pois a lei é apenas uma força coercitiva auxiliar a uma moral fraca ou ausente.<sup>9</sup>

Aubenque atribui apenas uma função à lei, a coercitividade. É por meio da coerção exercida pela lei que a política desempenha o seu papel na cidade, tornar os homens bons, virtuosos. A lei não se confunde com o hábito, já que legalidade não é moralidade, mesmo que ambas tenham o mesmo campo de atuação. Por isso, política e ética não podem ser confundidas, pois a legislação tem apenas a função de substituir pelo constrangimento uma moral ausente. A legislação se contenta apenas com o papel de fornecer à cidade condições exteriores de possibilidade das ações virtuosas dos homens, sem nenhuma relação intrínseca entre lei e moral, como por exemplo, a lei desempenhar a função de prescrever ações que praticadas habitualmente resultem em caracteres virtuosos, isto é, a lei com a função de educar os homens à prática habitual de bons atos tendo em vista a virtude. E ainda afirma ao final de seu artigo que, depois da política ser liberada de toda confusão com a moral, mantém-se em Aristóteles apenas um duplo laço de finalidade extrínseca entre elas: “a política serve à moral pela legislação que ela institui e a moral serve à política pela qualidade de legisladores que ela lhe fornece”.<sup>10</sup>

Entretanto, o texto aristotélico parece indicar uma interpretação diferente da que propõe Aubenque no que diz respeito às leis. Diferentemente do que afirma o comentador, que propõe um afastamento entre política e ética, ou seja, entre lei e moral,

---

<sup>8</sup> AUBENQUE, P., op. cit., p. 216

<sup>9</sup> “Legalidade não é moralidade, mesmo se seus campos de aplicação se confundam, pois nem seus fundamentos respectivos, nem seus modos de ação coincidem. Legalidade e moralidade, embora complementares, só conservam uma relação extrínseca: a legalidade é ajudante de uma moral enfraquecida, e mesmo nos casos extremos, substituta de uma moral ausente. É muito, mas não é suficiente para autorizar confundir política e ética: a cidade, pela legislação que ela institui e mais ainda pela força constrangedora que acompanha esta legislação, se contenta em fornecer o quadro, as condições exteriores de possibilidade da ação virtuosa. O papel da política é tornar os homens bons pelo constrangimento de uma legislação.” (Idem, p. 217).

<sup>10</sup> Id., p. 221.

retirando da lei seu conteúdo moral, Aristóteles, ao que parece, une ética e política. Em sua teoria ética, Aristóteles expõe as noções necessárias à educação do homem em vista da *eudaimonia*; em sua teoria política, as condições sob as quais uma constituição deve operar a fim de desenvolver e preservar a virtude e a *eudaimonia*. Dentro desse contexto, a lei aparece como elemento ético e político: ético por ter como fim a prescrição de ações que, praticadas de maneira reiterada, resultem em homens virtuosos vivendo em uma cidade virtuosa; e político, pois ela surge como instrumento à disposição da cidade que possibilita a ela e seus cidadãos atingirem seu fim, a *eudaimonia*. Em oposição a Aubenque, pretendemos mostrar, neste trabalho, a maneira pela qual a lei opera como elemento ético e político na cidade.

A finalidade da política, como bem observou Aubenque<sup>11</sup>, é o bem propriamente humano, a *eudaimonia*, e a lei é um dos instrumentos políticos essenciais ao comando das ações boas e justas, as quais produzem ou conservam a *eudaimonia* para a comunidade política.<sup>12</sup> A justiça é concebida, por Aristóteles, como uma disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, agindo justamente e desejando o que é justo. Nesse sentido, a justiça é entendida como uma virtude moral, a expressão da moralidade, da conformidade da conduta dos cidadãos com o conjunto de regras morais. Sendo uma virtude moral, a justiça não surge nos homens naturalmente, não está presente necessariamente em ato nos homens, mas é adquirida pelo hábito, ou seja, a prática de ações justas desenvolve um caráter justo, assim como ocorre com as demais virtudes.<sup>13</sup> A lei deve prescrever boas ações suscetíveis de desenvolver nos homens a prática de boas ações que, realizadas de forma habitual, resultam em um caráter virtuoso. Assim, o fim primeiro da lei é a virtude, uma vez que visa à prescrição de ações que, praticadas habitualmente, podem desenvolver a virtude nos homens, mas, além disso, tendo como fim a virtude, seu fim último será a *eudaimonia*.

Segundo Aristóteles, a lei deve prescrever aos homens um modo de agir de acordo com a virtude e proibir o vício, tendo em vista a educação para o bem comum. Os atos previstos em lei devem ser suscetíveis de produzir a virtude nos homens, visto que prescrevem uma maneira de viver em conformidade com as diversas

---

<sup>11</sup> Complementado, Aubenque também afirma, em seu artigo *La Loi*, p. 156, que “A lei não é um fim, mas um meio. Prolongando as intenções da natureza, ela tem por fim a harmonia da comunidade política, condição ela mesma da realização do homem.”

<sup>12</sup> *EN*, V, 3, 1129b 20 e ss.

<sup>13</sup> *EN*, II, 1, 1103a 19-26.

virtudes e proíbe os diversos vícios. Assim, as ações ditadas pelas leis, uma vez praticadas de maneira habitual, podem desenvolver nos homens a virtude. A lei surge como um dos instrumentos dentre os quais a cidade pode se valer para educar o homem que vive na comunidade política em vista da virtude; e mais: possibilitar ao homem e à cidade realizar a sua essência e sua excelência que é a *eudaimonia*.

Uma vez que a lei deve prescrever ações que suscitem nos homens a prática habitual de ações virtuosas e deve proibir a prática de ações viciosas tendo em vista a educação dos homens na cidade, segundo nossa leitura, Aristóteles apresenta lei e virtude coexistindo em uma relação intrínseca. Uma lei bem elaborada prescreve ações virtuosas, que praticadas habitualmente, podem resultar em um caráter virtuoso, sendo que a lei bem elaborada sempre deve ter em vista a virtude e, portanto, a *eudaimonia*. Esta coexistência não é e não pode ser apenas ilusória como pretende a interpretação proposta por Aubenque.

Aristóteles afirma em diversas passagens da *Ética Nicomaquéia* e da *Política*, que serão objeto de análise no transcórrer deste trabalho, que a lei deve ser elaborada tendo em vista a virtude. O conteúdo da lei deve recobrir o conteúdo da virtude e isso não é uma ilusão, pois a lei, ao prescrever boas ações aos homens pode suscitar nestes a prática de boas ações que, por meio do hábito, resultarão em caracteres virtuosos e em uma cidade virtuosa, sendo instrumento indispensável à moral e a política aristotélica. Para Aubenque, a relação entre lei e moral é ilusória, pois, segundo ele, a moral aristotélica não é fortemente enraizada nos homens para orientar corretamente suas ações. Concordamos com o comentador sobre a afirmação de que a moral em si não é suficiente para orientar as ações dos homens, entretanto, deste argumento (que se fundamenta em uma moral fraca) não é possível afirmar que a lei na teoria ético-político aristotélica é *apenas* um instrumento de coerção auxiliar a essa moral franca ou ausente.

Primeiramente, a lei é auxiliar da moral enquanto instrumento de prescrições de boas ações, ou seja, a lei, ao ditar as ações que os homens devem ou não praticar, tem a função de orientar as ações desses homens em vista do bem, com a finalidade de desenvolver neles o hábito de praticar boas ações. A lei apenas prescreve boas ações, que podem ou não ser praticadas habitualmente pelos homens em uma cidade. Somente uma boa constituição não garante a virtude à cidade e aos seus cidadãos para os quais ela foi elaborada e onde é aplicada, pois, como bem afirma Aubenque, lei e hábito não se confundem, pois é a prática habitual de boas ações que

forma o caráter virtuoso nos homens e não a prescrição da lei pura e simplesmente. Todavia, a lei é instrumento essencial à cidade para desenvolver bons hábitos em seus cidadãos, sendo assim, ao que nos parece, lei e hábito estão estritamente relacionados já que, para a cidade desenvolver bons hábitos em seus cidadãos, ela precisa se valer de boas leis.

Como afirma Aristóteles, numa cidade formada apenas por homens virtuosos não haveria necessidade de leis, pois a cidade teria cumprido a função de educar seus cidadãos tornando-os virtuosos, e os próprios homens seriam leis para si mesmos: “[...] para os seres superiores não existe lei; eles mesmos são a lei”.<sup>14</sup> Entretanto, dificilmente uma cidade conseguiria cumprir plenamente a função de educar todos os seus cidadãos fazendo de todos eles homens virtuosos. Além disso, como veremos, sempre está aberta ao homem a possibilidade de agir virtuosa ou viciosamente, por isso a cidade precisa se valer de outros instrumentos que garantam a vida social e resguardem a virtude ou a possibilidade de uma vida virtuosa e, portanto, *eudaimônica*, como, por exemplo, a lei em sua função coercitiva.

Enquanto instrumento que prescreve um modo correto de agir, que deve suscitar nos homens que praticam suas prescrições de maneira habitual uma disposição para agir virtuosamente, formando com o tempo um caráter virtuoso, a lei, cumprindo a função de educar os homens para a virtude, torna-se um móbil interno quando a regra por ela expressa coincidir com o bem que o agente deseja realizar em suas ações. Por outro lado, para aqueles que não tiveram seu caráter corretamente formado, ou seja, para aqueles que seguem apenas seus apetites e prazeres, e evitam todas as dores que lhes são contrárias por desconhecerem o que é nobre e justo, a cidade precisa se valer da lei como instrumento externo e coercitivo (pela imposição de castigos e penas), com o fim de assegurar as condições que permitam a vida na cidade.

A lei, como bem afirma Aubenque, visa auxiliar uma moral fraca ou ausente, uma vez que ela supre um hábito enfraquecido ou que não foi corretamente formado, ao fornecer as condições exteriores de possibilidade da virtude e da *eudaimonia* na cidade. Todavia, o comentador apresenta a lei como se ela tivesse apenas esta função na cidade, uma função coercitiva e punitiva, sem concebê-la como instrumento à disposição da cidade para educar seus cidadãos, na medida em que

---

<sup>14</sup> ARISTÓTELES. *Política*, III, 13, 1284a 13-14. Traduções e notas de A. C. Amaral e C. C. Gomes. Edição bilíngüe. Lisboa: Vega, 1998 (doravante denominada *Pol.*).



prescreve boas ações que, praticadas habitualmente, tendem a produzir a virtude nos homens.

A coexistência “ilusória” entre lei e virtude e seu corolário, o caráter simplesmente coercitivo da lei, resultam, segundo nossa leitura, em uma concepção de lei como simples convênio, concepção rejeitada por Aristóteles na *Política*. Aristóteles afirma que uma cidade que é verdadeiramente cidade deve se preocupar com a virtude, razão pela qual os que se interessam pela boa legislação devem se preocupar com as virtudes e os vícios, do contrário, a cidade se transformaria em uma aliança e a lei seria apenas um convênio, “uma garantia dos direitos dos homens – mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos”, como dizia Licofronte.<sup>15</sup>

Ao retirar da lei sua função moral e apresentá-la apenas como instrumento de coerção e punição, Aubenque, ao que nos parece, transformou a lei em um simples convênio, capaz de resguardar as condições exteriores de uma vida virtuosa, na medida em que coage os homens a respeitar o que é prescrito por medo da punição que acarreta o seu descumprimento. Diferentemente do que é afirmando por Aubenque, este instrumento político, a lei, surge na cidade ao mesmo tempo com força coercitiva e educativa.

Esta dupla função da lei também é observada por outros comentadores, dentre os quais, Jacqueline de Romilly. Em seu livro *La loi dans la pensée grecque, des origines à Aristote*<sup>16</sup>, Romilly destina um capítulo ao assunto “a educação pelas leis na Grécia”, no qual afirma que um meio de estabelecer autoridade à lei seria dar a ela um prolongamento de ordem moral, atitude muito natural entre os gregos. Para os gregos, a lei sempre teve uma função educativa e não somente a de proibição e vigilância. Essas funções são bem distintas e, *a priori*, o caráter coercitivo da lei parece ser o mais importante e o que lhe dá sua especificidade, ao menos se tomarmos como referência o modo como Aristóteles a classifica: “a lei como sendo antes de tudo designada por uma função coercitiva, cuja autoridade lhe assegura o privilégio”.<sup>17</sup> Todavia, afirma Romilly, a leitura da passagem 1179b 11-13, da *Ética Nicomaquéia*<sup>18</sup>, mesma passagem utilizada por Aubenque para defender apenas o caráter coercitivo da lei, pode levar o leitor a

---

<sup>15</sup> *Pol.*, III, 9, 1280b 5-11.

<sup>16</sup> ROMILLY, J. *La loi dans la pensée grecque, des origines à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, 2e éd.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 228.

<sup>18</sup> “A maioria dos homens não obedece naturalmente ao sentimento de honra, mas somente ao medo, nem se abstém de praticar más ações porque elas são vis, mas pelo temor ao castigo.” (*EN*, X, 10, 1179b11-13).

pensar que as leis teriam validade somente para os homens medíocres, isto é, para punir aqueles que se desviassem dos atos estabelecidos pela cidade como corretos e, portanto, previstos em lei. Mas, seguindo a leitura do texto, Aristóteles revela outra função aos legisladores: criar leis que exortem os homens à virtude.<sup>19</sup>

A lei bem elaborada, segundo Romilly, tende a suscitar nos homens a prática de boas ações e a desenvolver neles bons hábitos, o que o legislador não deve negligenciar ao elaborá-las. A prática habitual de boas ações ganha destaque na moral aristotélica e revela a importância da educação e, por conseguinte, dos instrumentos à disposição da cidade para educar os homens tendo em vista a virtude, como por exemplo, a lei. Se, por um lado, a força da lei vem do hábito, por outro, ela cria o hábito, que forma gradativamente os homens.<sup>20</sup> Conclui Romilly que esse papel duplo da lei, coerção e educação, é essencial aos olhos gregos<sup>21</sup>: a função coercitiva das leis não existe sem a educação e a educação sem a coerção, ambas estão interligadas.

Aubenque, ao insistir na separação entre ética e política, e libertar a política de sua primazia, acaba por excluir uma importante e essencial função da lei: prescrever boas ações a fim de desenvolver bons hábitos característicos da virtude. Talvez, o motivo pelo qual Aubenque tenha optado por tal interpretação seja o fato desta adaptar-se mais facilmente à sua tese da separação entre os âmbitos ético e político. É claro que ética e política continuam sendo ciência práticas distintas, mas a política, tão fortemente defendida por Aubenque como uma ciência independente, receberá uma intervenção moral, a função de prescrever boas ações tendo em vista a educação do homem na cidade.

Pretendemos mostrar, portanto, no primeiro capítulo desta dissertação, a lei enquanto expressão da justiça, como elemento ético que, ao prescrever boas ações, pode incitar os homens à prática habitual de boas ações e que resultam em caracteres virtuosos e em uma cidade virtuosa e *eudaimônica*. Para tanto, analisaremos, primeiramente, a relação entre lei, *eudaimonia* e virtude e, após caracterizar essa

---

<sup>19</sup> “Por isso pensam alguns que os legisladores deveriam estimular os homens à virtude e instigá-los com o motivo do nobre, partindo do princípio de que aqueles que já fizeram consideráveis progressos, mercê da formação de hábitos, serão sensíveis a tais influências; e que conviria impor castigos e penas aos que fossem de natureza inferior, enquanto os incuravelmente maus seriam banidos de todo. O homem bom (pensam eles), vivendo como vive com o pensamento fixo no que é nobre, submeter-se-á à argumentação, ao passo que o homem mau, que só deseja o prazer, será corrigido pela dor, como uma besta de carga. E por isso dizem também que as dores infligidas devem ser as que forem mais contrárias aos prazeres que esses homens amam.” (EN, X, 10, 1180a5-13).

<sup>20</sup> ROMILLY, op. cit., p. 238.

<sup>21</sup> Afirma Romilly que este duplo caráter legal é encontrado em vários textos gregos literários e filosóficos e não somente em Aristóteles. (Idem, p. 229).

relação, mostraremos a noção de justiça aristotélica em sentido amplo, enquanto virtude moral.

Além de seu caráter ético, a lei também aparece na cidade como instrumento da justiça política, que, diferentemente daquela em sentido amplo, é apresentada por Aristóteles como uma justiça em sentido estrito. A justiça política é objeto de análise do segundo capítulo deste trabalho, capítulo que tem como objetivo o estudo da lei, suas características e especificidades enquanto instrumento político que surge na e pela cidade.

Segundo Aristóteles, o homem é “por natureza um animal político”<sup>22</sup>. Assim a sua natureza o impulsiona à vida na cidade, mas é somente por meio de uma vida política, regida pelos preceitos da justiça e da lei, que é garantida a permanência da cidade e é somente na vida política que o homem pode realizar plenamente a sua essência e sua excelência, a *eudaimonia*. A justiça que regula as relações políticas, as relações entre os homens e a relação destes com a cidade é um tipo peculiar de justiça: a justiça política, presente entre homens livres e iguais que vivem na cidade, os cidadãos.

A justiça política se instaura na cidade por meio das leis que se aplicam aos cidadãos. A lei como instrumento da justiça política tem sua aplicabilidade restrita à cidade e a seus cidadãos: todos aqueles que se encontram fora da cidade (por exemplo, os deuses) ou que não participam de sua vida política (por exemplo, as crianças, escravos e mulheres) não estão diretamente sob sua regulamentação, não existindo para eles, portanto, justiça política propriamente dita, mas justiça em outro sentido especial e por analogia.

Diferentemente do que poderíamos pensar, a justiça política aristotélica não se reduz à justiça legal. A justiça legal aparece como uma espécie da justiça política, assim como a justiça natural. Aristóteles divide a justiça política em justiça natural e justiça legal, inovando ao trazer para o âmbito da política a justiça natural, como veremos. Por fim, trataremos de algumas questões presentes na relação entre lei e cidade, no que diz respeito à lei desempenhando suas funções de educar e coagir os homens à prática de boas ações na cidade, funções que perpassam toda a vida humana, do nascimento à morte.

Assim, nosso objetivo final é mostrar que a lei, para Aristóteles, é um instrumento ético e político essencial à cidade e seus cidadãos, e que este instrumento,

---

<sup>22</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 3-5.

em suas funções educativa e coercitiva, está presente em sua obra como condição indispensável à realização da *eudaimonia*, tanto para a cidade quanto para os cidadãos.

## CAPÍTULO I

### A JUSTIÇA, A VIRTUDE E A LEI

A justiça é tema central no pensamento grego. A importância desta concepção para os gregos pode ser verificada em seus textos filosóficos que refletem não somente o interesse dos estudiosos pelo tema, mas principalmente a grandeza do espaço que ocupava a justiça na vida pública daquele tempo. Como afirma Werner Jaeger, é um erro pensar que o interesse da filosofia é anterior à realidade, pois este interesse apenas é reflexo da importância fundamental da justiça na vida grega.<sup>23</sup>

Mesmo sendo de importância fundamental em toda a história da Grécia Antiga, foi no período compreendido entre os séculos VII e IV a.C. que a concepção de justiça evoluiu, transformou-se e ganhou abrangência, juntamente com o desenvolvimento da política e da sociedade grega. Inicialmente a justiça era administrada pelos nobres por meio de um conjunto de leis orais denominado *themis* (θέμις), lei autoritária, criada e aplicada livremente pelos primitivos reis e nobres, seguindo seus saberes e a tradição do direito consuetudinário. Entretanto, com o enriquecimento de cidadãos não nobres e com o abuso político por parte da nobreza, cresceu a oposição entre estes dois grupos sociais, sendo que os não nobres passaram a exigir leis escritas denominada *dike* (δίκη). Enquanto a *themis* era monopólio de uma pequena parcela governante da sociedade grega – a nobreza –, a *dike* significava o cumprimento da justiça, o elemento normativo, a presença de “deveres para cada um e que cada um podia exigir, e por isso, significava o próprio princípio que garantia esta exigência e no qual se podia apoiar quem fosse prejudicado pela *hybris*, ação contrária ao direito.”<sup>24</sup>

Em Hesíodo, a *dike* agia em dois planos divididos entre o céu e a terra. No plano terreno, a *dike* dependia da decisão arbitrária dos reis cuja função era dizer o direito, enquanto no plano celeste era uma divindade soberana, longínqua e inacessível. Com a escrita é assegurado à *dike*, e, por conseguinte, à lei, mais fixidez e permanência, já que ela deixa de ser a palavra do rei e, mesmo sem perder seu valor de divindade, deixa de ser uma concepção distante e inacessível para se materializar na cidade, em um

---

<sup>23</sup> JAEGER, W., *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. Trad. de A. M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, (1936) 1995, p. 91.

<sup>24</sup> Idem, p. 92.

plano humano, “realizar-se na lei, regra comum a todos, mas superior a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto”.<sup>25</sup>

Segundo Jaeger, a história da codificação do direito das diferentes cidades gregas foi um processo que levou séculos e pouco se sabe sobre ela, mas pode-se afirmar que, certamente, o princípio que a inspirou foi a igualdade.<sup>26</sup> A *dike* fixou limites para todos os membros da cidade, de governantes a governados, ao submetê-los a uma regra geral escrita aplicável igualmente a todos. Com a união de justiça e igualdade, as leis escritas passam a ser sinônimo de leis iguais para todos os cidadãos.

A exigência de um direito igualitário constitui a mais alta meta para os tempos antigos. Forneceu uma medida para decidir as questões sobre o “meu” e o “teu”, e dar o seu a seu dono. Repete-se aqui, na esfera jurídica, o problema que na mesma época encontramos na esfera econômica e que levou à fixação de normas de peso e medida para o intercâmbio de mercadorias. Procurava-se uma “medida” justa para a atribuição do direito e foi na exigência da igualdade, implícita no conceito de *dike*, que se encontrou essa medida.<sup>27</sup>

A *Dike* deve estabelecer entre os cidadãos um justo equilíbrio a garantir a *eunomia*: a divisão eqüitativa dos cargos, das honras, do poder entre os indivíduos e as facções que compõem o corpo social. A *Dike* assim concilia, harmoniza esses elementos para deles fazer uma só e mesma comunidade, uma cidade unida.<sup>28</sup>

A igualdade, estabelecida por leis válidas igualmente para todos, assemelha os cidadãos uns aos outros, unindo a cidade. As relações de hierarquia e de submissão são substituídas pela relação de igualdade, de semelhança, pela *philia*, e as diferenças presentes na sociedade grega acabam se dissolvendo no plano político através da igualdade legal. Como nos diz Vernant, sem a igualdade, “sem *isotes*, não há cidade porque não há *philia*”.<sup>29</sup> Ao igualar as pessoas, a lei as aproxima e as une, unindo assim a cidade, que será um conjunto organizado, equilibrado e harmonioso.

---

<sup>25</sup> VERNANT, J.-P. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro, Difel, 2002, p. 57.

<sup>26</sup> JAEGER, op. cit., p. 91. Na obra *Droit et institutions en Grèce Antique*, Louis Gernet desenvolve um interessante estudo sobre a igualdade na Grécia e a evolução dos termos *isos* e *homoios*. (GERNET, L. *Droit et institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982, p. 455-7).

<sup>27</sup> Idem, p. 93.

<sup>28</sup> VERNANT, op. cit., p. 79.

<sup>29</sup> Idem, p. 98

Entretanto, mesmo com a evolução da *dike* e a sua concretização na vida pública, faltava aos gregos um conceito geral de justiça, uma denominação que representasse o afastamento das transgressões e o agir dentro dos preceitos do justo. Surge, assim, o termo *dikaiosyne* (δικαιοσύνη), um termo genérico para designar a virtude da justiça. *Dikaiosyne* tornou-se a excelência das virtudes para os gregos pelo fato de ser possível a materialização de seu conteúdo em leis escritas, em um novo instrumento de educação e formação do homem grego. A justiça como *dikaiosyne* passou a contemplar a virtude como um todo, em sua excelência, englobando e satisfazendo as exigências do cidadão perfeito.

Assim, como já foi dito anteriormente, a filosofia irá refletir o interesse político e social da justiça para os gregos, como se pode observar nos textos filosóficos do período, como, por exemplo, em Heráclito, Platão e Aristóteles. Dentre os filósofos, interessa-nos aqui a concepção de justiça de Aristóteles (*dikaiosyne*). A justiça é tão importante para Aristóteles que ele destinou uma parte substancial de seus estudos ao tema, estudos que chegaram até nós compilados principalmente no livro V da *Ética Nicomaquéia* e em diversas partes da *Política*, obras que nortearão nosso estudo.<sup>30</sup>

Para Aristóteles, a finalidade do homem e da cidade é a *eudaimonia*, fim que apenas pode ser alcançado mediante o exercício de uma vida virtuosa dentro da cidade. Ora, a lei, segundo Aristóteles, é o instrumento de que dispõe a cidade para regular as relações entre os cidadãos segundo o princípio do justo e do injusto, do bem e do mal. Já no início da *Política*, Aristóteles afirma que a cidade é ordenada pela justiça: “A virtude da justiça é um valor político; com efeito, a justiça é a regra (*táxis*) da comunidade política.”<sup>31</sup> A justiça, materializada em leis, é a virtude que regula as relações políticas na cidade e é através de boas leis que a cidade torna seus cidadãos virtuosos.

A justiça é uma virtude para Aristóteles, e mais além, é uma virtude completa e perfeita, como analisaremos mais detalhadamente neste capítulo. A justiça é a virtude que deve reger as relações entre os homens no interior da cidade, como também deve ordenar as relações desses homens com a cidade. É ela que organiza a comunidade política, seja nas relações dos homens entre si, seja na relação dos homens com a cidade, se caracterizando assim, como um valor ético e político. Para entendermos como a justiça e seu instrumento, a lei, operam na teoria ético-política

---

<sup>30</sup> Referências esparsas sobre esse tema podem ser encontradas na *Ética Eudemia* e na *Magna Moralia*.

<sup>31</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 35-37.

aristotélica é preciso, primeiro, analisar as concepções de *eudaimonia* e de virtude dentro dessa teoria.

## 1. A EUDAIMONIA

A teleologia aristotélica é apresentada no início da *Ética Nicomaquéia*<sup>32</sup> com a afirmação de que o bem é o fim de todas as coisas e o fim último, aquele que é válido por si mesmo e autárquico, o melhor e igual para todas as ações. Em que consiste esse fim último e como ele pode ser alcançado são as questões desenvolvidas pelo filósofo na *Ética Nicomaquéia* e na *Política*. Como finalidade da cidade, é função da política o estudo do supremo bem e como fim do homem, seu estudo cabe à ética.

Finalidade do homem e da cidade, o supremo bem se identifica à *eudaimonia* (εὐδαιμονία).<sup>33</sup> Enquanto fim e bem supremo, a *eudaimonia* possui duas características<sup>34</sup>, deve ser desejada e escolhida por si mesma e não como meio para outra coisa, como o são, por exemplo, as virtudes que, apesar de desejáveis por si mesmas, são também desejáveis em vista da *eudaimonia*; e deve ser auto-suficiente por tornar a vida desejável e sem outras necessidades, já que abrange tudo o que é indispensável à vida do homem, isto é, “à vida desejável não podem faltar inclusive, amigos, mulher, filhos e concidadãos, de modo que está eliminada a possibilidade de um homem ser feliz longe da cidade.”<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Livro I da *Ética Nicomaquéia*.

<sup>33</sup> *EN*, I, 2, 1095a 19-20; I, 5, 1097a 15-1097b21 e X, 6, 1176a 32. *Eudaimonia* é comumente traduzida como felicidade, mas não podemos confundir *eudaimonia* com o sentido atual da palavra felicidade. Para Aristóteles, *eudaimonia* é uma atividade permanente e não apenas um estado de prazer momentâneo, como poderíamos supor ao traduzi-la por felicidade. Mesmo diante desse problema de tradução, a maioria dos comentadores traduz esse termo por felicidade (como exemplo Tomás de Aquino, René-Antoine Gauthier e Marco Zingano), enquanto outros preferem traduções tais como bem-estar (David Ross). Na maioria das vezes optamos por manter a palavra no seu original grego, apenas transliterando-a, com o objetivo de evitar retirar ou atribuir sentidos diferentes daqueles encontrados nos textos aristotélicos, em outras, preferimos o termo felicidade, guardadas as devidas diferenças entre o termo grego e o termo moderno.

<sup>34</sup> *EN*, I, 7, 1097a 28-1097b21. Com relação a esta passagem, Ackill esclarece, “Aristóteles está explicando a força lógica da palavra *eudaimonia* e sua relação com termos como “fim” e “bem”. (...) Os dois pontos de Aristóteles são: (i) não se pode dizer da *eudaimonia* que ela é buscada em vista de alguma coisa, mas pode-se dizer desta alguma coisa que ela é buscada em vista da *eudaimonia*; e (ii) não se pode dizer que a *eudaimonia* mais alguma coisa é preferível à *eudaimonia*.” (ACKRIL, J. “Sobre a Eudaimonia em Aristóteles”. In: *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Marco Zingano (org.). São Paulo: Odisseus, 2010, p. 111)

<sup>35</sup> LOPES, M. *O Animal Político: Estudos sobre a justiça e a virtude em Aristóteles*. 1.ª ed., São Paulo: Esfera Pública, 2008, p. 35.



A *eudaimonia* é uma atividade, e como atividade não pode ser algo passageiro que se exaure no momento da ação, como poderíamos supor, mas duradoura e que necessita de uma vida completa para poder se realizar. Como nos esclarece Zingano, “o ato bom pode esgotar-se no momento em que é praticado, enquanto a felicidade requer uma duração que acompanha o tempo de vida.”<sup>36</sup>

Após mostrar os elementos necessários à *eudaimonia*, Aristóteles a define como a “atividade da alma de acordo com a virtude.”<sup>37</sup> A *eudaimonia* é uma atividade da alma, mas não qualquer atividade da alma e sim uma atividade da parte racional da alma, pois “a função do homem consiste em uma atividade da alma conforme à razão.”<sup>38</sup> Mas apenas a atividade da alma conforme à razão não é suficiente para determinar o melhor modo de vida para o homem, a *eudaimonia*, pois se assim fosse a própria natureza humana de animal racional já bastaria. É preciso que a alma racional opere de acordo com a virtude, sendo este o melhor modo de vida, a excelência humana.

Mas como se dá essa operação da alma que resulta na virtude e na *eudaimonia*? Segundo Aristóteles, o homem se diferencia dos demais animais por sua racionalidade, como definição presente na *Política*, o homem é um animal político racional.<sup>39</sup> De um lado, temos uma parte ativa da alma<sup>40</sup> que exerce a razão e o pensamento, e de outro, temos a que escuta e obedece à primeira, como um filho obedece ao pai<sup>41</sup>, e é dessa atividade entre a parte racional, que oferece razões para uma ação, e a parte irracional que as obedece, que surge a ação.

---

<sup>36</sup> ZINGANO, M. *Aristóteles: tratado da virtude moral*. São Paulo: Odysseus, 2008, p. 76.

<sup>37</sup> *EN*, I, 7, 1098a 16.

<sup>38</sup> *EN*, I, 6, 1088a 8.

<sup>39</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 7-18.

<sup>40</sup> Utilizamos aqui o termo “partes da alma”, entretanto, segundo Christof Rapp, que também se vale desse termo, Aristóteles não se preocupa com a crença em partes da alma e sim em distinguir as várias faculdades que a alma possui (*EE*, II, 1, 1219b 32-36). Cf. RAPP, C. “Para que serve a doutrina aristotélica do meio-termo?”. In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. Marco Zingano (org.). São Paulo: Odysseus, 2010, p. 410).

<sup>41</sup> *EN*, I, 7, 1098a 4-8 e 11, 1102b 35-1103a 4. Para Aristóteles, a alma irracional inclui a faculdade vegetativa e a faculdade desiderativa. A primeira, comum às plantas e aos animais, é responsável pela alimentação e pelo crescimento e não se relaciona com o princípio racional. A segunda, por sua vez, é a faculdade motriz presente apenas nos animais; no caso dos homens, animais racionais, ela pode ou não escutar e obedecer à razão. São espécies da faculdade desiderativa (*órexís*), o apetite irracional (*epithymía*), o impulso (*thymós*) e o desejo raciocinado (*boúlesís*). Enquanto a ação pela *epithymía* é um movimento de busca do agradável ou de afastamento do penoso aos sentidos, especialmente do tato e paladar, o *thymós* é um impulso pelo qual se expressa o agradável ou o penoso em palavras ou ações, como por exemplo, a coragem. Ambas as afecções (*epithymía* e *thymós*) podem operar sem ou contrariamente à escolha deliberada. A *boúlesís*, ao contrário, é um movimento também em vista do prazer ou afastamento da dor, mas sempre precedida de deliberação.

Embora o homem seja naturalmente um animal racional, isto é, esteja em sua essência a racionalidade, a ação guiada pela razão não ocorre naturalmente. Como a natureza da alma é dupla, a parte que deveria se submeter à razão pode não escutá-la ou não obedecê-la, do que resultaria uma ação segundo um princípio não racional, pois a alma irracional tende à satisfação imediata do que parece mais prazeroso ou ao afastamento do que parece como penoso ao agente. A não submissão natural da parte irracional à racional da alma resulta na possibilidade do homem agir ou não segundo a sua essência de animal racional, de ser virtuosos ou viciosos e é nessa liberdade do agir que se funda a moral aristotélica, já que sempre estará aberta aos homens a possibilidade de agirem de outro modo, ficando a cargo da cidade educá-los à prática de ações virtuosas.

Agir segundo a razão é condição para a *eudaimonia*, mas não é suficiente para propiciar uma vida feliz ao homem. É a atividade da alma racional de acordo com a virtude que resulta na *eudaimonia*. Sendo assim, é necessário o estudo da virtude para entendermos como se dá essa atividade da alma racional, sua relação com a virtude e quais são os instrumentos necessários à cidade e aos homens para que estes se tornem virtuosos e assim, *eudaimônicos*.

## 2. A VIRTUDE MORAL

A *eudaimonia* é o bem estritamente humano<sup>42</sup>, razão pela qual a virtude (ἀρετή) que a acompanha será uma virtude igualmente humana, uma virtude da alma racional e acessível aos homens. Sendo uma virtude da alma, a cada parte da alma corresponderá uma virtude específica, ou seja, à parte propriamente racional corresponderá a virtude *dianoética* (intelectual) e à parte que deve obedecer à racionalidade, corresponderá a virtude moral.<sup>43</sup> Interessa-nos aqui esse segundo tipo de virtude, a virtude moral<sup>44</sup>, pois os legisladores podem tornar bons os cidadãos incitando-os a esse tipo de virtude.

---

<sup>42</sup> *EN*, I, 13, 1102a 14-17.

<sup>43</sup> “Mas se este elemento irracional [parte desiderativa da alma] deve ser dito possuir a razão, então, a parte racional será dupla, haverá uma parte que, propriamente e em si possui a razão e outra parte que lhe obedece, assim como se obedece a um pai. A virtude se divide conforme esta diferença, pois nós distinguimos as virtudes intelectuais e as morais.” (*EN*, I, 13, 1103a 1-5).

<sup>44</sup> Analisaremos aqui as virtudes morais, entretanto veremos que elas se relacionam com as virtudes *dianoéticas* por meio da *phronêsis*.

Sendo dupla a virtude – uma intelectual, a outra moral –, a virtude intelectual tem gênese e aumento em grande parte pelo ensino (por isso requer experiência e tempo), ao passo que a virtude moral resulta do hábito, de onde tirou também o nome, divergindo ligeiramente de *ethos*.<sup>45</sup>

Os legisladores tornam bons os cidadãos por meio dos hábitos que lhes inculcam. Esse é o propósito de todo legislador e quem não logra tal objetivo falha no desempenho de sua missão. Nisso reside a diferença entre as boas e as más constituições.<sup>46</sup>

A virtude moral é definida como uma “disposição para agir de forma deliberada, consistindo em uma mediania relativa a nós, a qual é racionalmente determinada e como determinaria o prudente.”<sup>47</sup> Vejamos cada um dos elementos que compõem esta definição, sejam eles explícitos ou não, a começar pelo hábito.

Aristóteles analisa como é produzida a virtude nos homens, afirmando que alguns pensam que somos bons por natureza ou nos tornamos bons pelo hábito ou pela aprendizagem.<sup>48</sup> Com relação às virtudes *dianoéticas*, Aristóteles nos diz que elas são adquiridas e desenvolvidas pelo ensino, necessitando de experiência e técnica. As virtudes morais, por sua vez, são produzidas pelo hábito, afastando a natureza como sua causa formadora, já que eventos que ocorrem naturalmente não podem ser modificados pelo hábito.

Nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse habituá-la lançando-a milhares de vezes para cima; tampouco o fogo se habituaria a mover-se para baixo, nem qualquer outro ser que é naturalmente de um modo se habituaria a ser diferentemente. Por conseguinte, as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> *EN*, II, 1, 1103a 11-17.

<sup>46</sup> *EN*, II, 1, 1103b 4-8.

<sup>47</sup> *EN*, II, 6, 1106b36-1107a 1.

<sup>48</sup> *EN*, X, 10, 1179b 20-22. Em I, 9, 1099b 9-10, Aristóteles também questiona se “a felicidade é uma coisa que pode ser aprendida ou adquirida pelo hábito, ou por qualquer outro exercício, ou, enfim, se ela nos é conferida por um favor divino ou mesmo pelo acaso.”

<sup>49</sup> *EN*, II, 1, 1103a 19-26. Com a finalidade de explicar a passagem (“nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza”), Aspásio distingue quatro sentidos para o termo *por natureza*: 1. o que sempre ocorre para algo; 2. o que não existe no início, mas passa a existir com o tempo; 3. aquilo para o qual

As virtudes morais surgem nos homens através da prática habitual de boas ações e os vícios pelas práticas de más ações, mas para que a virtude seja adquirida pelo homem é necessária a presença de uma disposição natural, uma capacidade dada pela natureza para adquiri-las. A natureza apenas capacita os homens com uma disposição para adquirir a virtude que surgirá somente com o hábito, assim, de nada adianta ter uma capacidade inata para adquirir a virtude se o homem não praticar habitualmente boas ações, ou seja, só nos tornamos justos praticando atos justos, temperantes, praticando atos temperantes e assim por diante com as demais virtudes.

Existem três fatores para os homens se tornarem bons e íntegros: natureza, hábito e razão. Em primeiro lugar, é preciso nascer como ser humano e não como qualquer outro animal; e além disso, com uma certa qualidade de corpo e alma. Há qualidades que de nada servem à nascença porque os hábitos modificam-nas; a natureza fê-las capazes de serem modificadas, pela força do hábito, para melhor ou para pior. Os outros seres animados vivem por impulso natural, embora alguns sejam tenuamente guiados pelo hábito. Mas o homem, para além da natureza e do hábito, também é guiado pela razão que só ele possui; por isso estes três fatores devem estar sintonizados. Muitas vezes os homens, com efeito são levados a não seguir a natureza e o hábito, se a razão os persuade de que outro caminho é melhor.<sup>50</sup>

Vale ressaltar que a noção aristotélica de hábito pode diferir em muito da nossa noção atual. Hoje, ao falarmos de hábito, pressupomos uma simples prática repetida, por vezes mecanicamente, de uma ação, o que não corresponde à noção de *héxis* (ἕξις), em Aristóteles. A virtude é uma disposição para agir em conformidade com a razão, como vimos, com a parte desiderativa da alma que ouve e obedece a parte racional, mas, além disso, a ação virtuosa se perfaz na prática habitual de boas ações, que exige essa atividade dupla da alma, fazendo com que a parte desiderativa se torne cada vez mais capaz de ouvir e obedecer à racional. Como diz Gauthier, “a repetição de atos conforme à razão acaba de certa maneira por racionalizar”, e mais, “o hábito

---

somos receptivos; 4. aquilo para o qual somos receptivos e temos uma propensão. Segundo Aspásio, na passagem acima transcrita, Aristóteles toma o termo *por natureza* no primeiro sentido básico e em relação à esse sentido, a virtude não ocorre por natureza; mas ela é natural no terceiro e principalmente no quarto sentido. (apud ZINGANO, op. cit., p. 94-5). Veremos, a seguir, que decorre do caráter não inato da virtude a responsabilidade moral do agente, isto é, como a virtude ou o vício não são naturais, mas dependem da prática reiterada de ações virtuosas ou viciosas respectivamente, o agente ao deliberar e escolher se torna responsável por suas ações, e, por fim, por seu caráter, seja ele virtuoso ou vicioso.

<sup>50</sup> *Pol.*, VII, 13, 1332a 39- 1332b 8.

(*éthos*), isto é, a repetição de atos, permite-lhe ter *héxis*, esse capital de razão e é isso a virtude.”<sup>51</sup>

Essa disposição de caráter adquirida deve ser entendida como uma forma permanente de agir que se conserva na alma do agente após a prática mediana habitual de ações, e não como uma coleção de atos que são conservados e repetidos em ações futuras.<sup>52</sup> O homem se torna virtuoso por meio da prática habitual de ações boas, e essa prática habitual, conservada na alma do agente, cria uma disposição de caráter para escolher e agir sempre em vista do bem; em outras palavras, condiciona a escolha direcionando-a ao que é nobre e justo. Mas como a ação antecede e prevalece sobre as disposições, por mais forte que seja esse condicionamento, o agente sempre pode escolher agir de modo diverso do que dita a razão<sup>53</sup> e, persistindo nessa direção, poderá alterar a sua própria disposição com o tempo.<sup>54</sup> Sempre está aberta ao homem a possibilidade da escolha<sup>55</sup>, isto é, de escolher agir segundo a melhor parte da sua alma, a racional, de onde terá resultado a ação virtuosa, como também, poderá ele escolher viver no vício, seguindo sua pior parte, e é pela possibilidade desta opção, pela liberdade de ação deixada a critério do homem, que se fundamenta a moral aristotélica.

Com efeito, quando depende de nós o agir, depende de nós também o não agir, quando depende de nós dizer não, depende de nós também dizer sim; por conseqüência, se depende de nós agir quando a ação é boa, também dependerá de nós não agir quando a ação é vil; e se não agir quando a abstenção é boa depende de nós, agir quando a ação é vil dependerá também de nós. Mas se depende de nós cumprir as ações boas e as ações vis, e paralelamente, de não as cumprir, e se isso é essencialmente ser bons ou maus, já dissemos, resulta que está igualmente em nosso poder ser intrinsecamente virtuoso ou vicioso.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> GAUTHIER, R. *Introdução à moral de Aristóteles*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, p. 62-3. Ou ainda como afirma Zingano, “uma disposição é um estado tornado fixo, quase rígido” (ZINGANO, op. cit., p. 122).

<sup>52</sup> Há uma identidade genérica e não numérica entre a disposição e os atos que a originaram. (LOPES, M. op. cit., p. 67).

<sup>53</sup> *EN*, I, 13, 1102b 13-21.

<sup>54</sup> Nesse sentido entendem Vergnières (VERGNIÈRES, S., *Ética e Política em Aristóteles – Physis, Ethos, Nomos*. Trad. de C. M. César. São Paulo: Paulus, 2003, p. 109-12) e Zingano (ZINGANO, op. cit., p. 97-8).

<sup>55</sup> A responsabilidade do agente moral, assim como sua excelência moral, resultam de suas escolhas (*προαίρεσις*), característica essencialmente humana.

<sup>56</sup> *EN*, III, 7, 113b 6-14.

Para Aristóteles, a razão é uma potência de contrários<sup>57</sup>, isto quer dizer que se encontra, ao mesmo tempo, na potência racional a capacidade da prática tanto do bem quanto do mal, e cabe à escolha determinar a atualização de um desses contrários. O homem, portanto, pode praticar racionalmente boas ou más ações, sendo necessário educá-lo por meio da prática reiterada de boas ações para que sejam realizadas ao fim, boas ações, ações virtuosas.<sup>58</sup>

Diante dessa liberdade de ação é necessário e muito importante que o agente observe e não se descuide da qualidade de suas ações em nenhum momento, como também é preciso que a cidade crie meios e condições de educar os jovens desde cedo para desenvolver neles bons hábitos e exercitá-los na prática de boas ações, como veremos.<sup>59</sup>

Ao que parece, portanto, a lei surge na ética e na política aristotélica como instrumento ético e político em resposta a essa liberdade de agir dos homens, resultado da natureza humana de animal racional. Como está na natureza humana a possibilidade de praticar boas ou más ações, que resultarão em um caráter moldado pelo próprio homem de acordo com as ações que ele praticou habitualmente, que poderão resultar em um caráter virtuoso ou vicioso, é preciso que a cidade crie meios para educar esses homens a fim de desviá-los dos maus desejos, das más ações e do vício, ou seja, meios que direcionem o homem para a prática de boas ações, sendo que a lei é um desses meios disponíveis à cidade para educar os homens tendo em vista a virtude.

Aristóteles apresenta na *Política* a seguinte definição de lei: “é razão liberta de desejo”<sup>60</sup>, ou como definição da *Ética Nicomaquéia*: “é uma regra que emana de uma certa prudência e de uma certa inteligência.”<sup>61</sup>, isto é, uma regra que emana da razão. Enquanto os homens têm sua liberdade moral assentada na natureza dupla de sua alma de animal racional, composta de razão e desejo, Aristóteles retirou da lei a característica animal, o desejo. A lei é razão a governar os homens e é desta

---

<sup>57</sup> *Met.*, Θ, 5, 1047b 31.

<sup>58</sup> Como elucida o exemplo de Aristóteles, segundo o qual um homem pode deliberar corretamente escolhendo os meios mais apropriados para assassinar alguém, sendo esta ação [o assassinato], uma ação racional. Portanto, a qualidade da deliberação é inseparável da qualidade do fim desejado, ou seja, a boa deliberação depende de um bom desejo, que depende, por conseguinte, da prática reiterada de boas ações, resultado de uma boa educação.

<sup>59</sup> *EN*, II, 1, 1104a 25. A educação das crianças e jovens será tratada mais detalhadamente no segundo capítulo deste trabalho.

<sup>60</sup> *Pol.*, III, 16, 1287a 32.

<sup>61</sup> *EN*, X, 10, 1180a 22. Segundo Amaral e Gomes, Aristóteles estabelece um jogo terminológico entre os termos intelecto-lei (*nous-nomos*) e razão-lei (*logos-nomos*) que pretende mostrar que a excelência da vida política consistiria em atribuir à faculdade racional o governo da cidade e a lei nada mais seria que a emanação da razão divina. (AMARAL E GOMES, op. cit., nota 84 à passagem 1287a 29).

característica que surge sua autoridade, pois a racionalidade e a ausência de desejo garantem imparcialidade e justiça àqueles a quem a lei se aplica. O desejo, quando não é educado corretamente, faz os homens agirem apenas em função de suas paixões, sem levar em conta o princípio racional, transformando até os melhores governantes. Ser puramente um princípio racional garante autoridade à lei e maior segurança aos cidadãos, fazendo com que estes se submetam de mais bom grado aos preceitos legais do que a um particular, pois “a lei não lhes é pesada ao ordenar o que é bom.”<sup>62</sup> Assim, é preciso que a lei tenha autoridade, imparcialidade e que os homens reconheçam suas prescrições como um bem, seja mediato ou imediato, pois só assim eles irão se submeter aos seus ditames e ela poderá cumprir sua função que é educar os homens tendo em vista a virtude.<sup>63</sup>

A função de desenvolver o hábito da prática de atos virtuosos é desempenhada, primeiramente, no interior da família, no que diz respeito à primeira educação que é privada; e num segundo momento pela cidade, pela educação pública, através de suas instituições; dentre estas instituições, uma ganha destaque: o legislativo.<sup>64</sup> A missão primordial do bom legislador é criar leis que prescrevam boas ações, que praticadas de maneira habitual produzam e desenvolvam as virtudes nos cidadãos, tornando-os bons; e, além disso, é sua função criar leis que garantam a permanência da prática de atos virtuosos por aqueles que já desenvolveram a virtude por meio do hábito, pois, como vimos, sempre está aberta ao homem a possibilidade de mudar o curso de suas disposições e ações.<sup>65</sup>

Evidência disto é o que ocorre nas cidades, pois os legisladores tornam bons os cidadãos inculcando-lhes hábitos e este é o intento de todo legislador; malogram os que não o fazem bem, e nisto difere a constituição boa da má.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> *EN*, X, 10, 1180a 24.

<sup>63</sup> “É pelas leis que nos tornamos bons.” (*EN*, X, 10, 1180b 24).

<sup>64</sup> “a educação pública se exerce evidentemente por meio das leis, e somente boas leis produzem uma boa educação.” (*EN*, X, 10, 1179b 33-5).

<sup>65</sup> Esta questão ganha importância ao analisarmos a lei operando de modo coercitivo, pois o homem, mesmo praticando habitualmente ações boas e mesmo tendo uma disposição de caráter tendente à prática de ações virtuosas, ele pode não praticá-las. Neste contexto, a lei surge como instrumento da cidade não só para impedir aqueles que não são virtuosos de praticarem ações vis por temor ao castigo, mas também para recolocar aqueles que praticaram ações viciosas no caminho da virtude.

<sup>66</sup> *EN*, II, 1, 1103b 3-6.

A educação com o fim de produzir e desenvolver o hábito da prática de boas ações está relacionada com a educação do desejo. A virtude moral relaciona-se com o que é prazeroso e doloroso para o homem.<sup>67</sup> Como afirma Ross, o prazer e a dor são a matéria da virtude moral, tal como a busca pelo prazer e o afastamento da dor constituem-se como raízes fundamentais do vício, na medida em que o prazer e a dor que acompanham as ações e emoções indicam uma disposição interna do agente, que pode ser virtuosa ou viciosa.<sup>68</sup> A virtude moral, assim como o vício, diz respeito às ações e às emoções<sup>69</sup>, que são acompanhadas de prazer ou dor, e o homem tende a julgá-las pelo prazer ou dor que elas provocam.

Alguns poderiam pensar que a solução para a prática das ações viciosas estaria em suprimir os prazeres e as dores. O prazer e a dor são inerentes ao homem e não podem ser suprimidos. Por isso Aristóteles afirma que é preciso educar o desejo através do hábito para que ele se oriente para a mediania através do princípio racional, e se relacione de maneira conveniente com o prazer. Ou seja, o hábito, o meio-termo e a reta razão direcionam o homem para que ele deseje e sinta prazer com o que é bom e se afaste do que é vil, o modo de desejar de acordo com a virtude moral.<sup>70</sup>

Praticar boas ações e sentir prazer em praticá-las não é tarefa fácil para a maioria dos homens, como também não é algo que ocorre de imediato. Pelo contrário, é preciso tempo, esforço e regularidade no agir. A prática reiterada de boas ações promove a educação e conformação do desejo ao que é bom, fazendo com que o homem deseje e sinta prazer com a ação boa. O hábito preserva a retidão da ação e transforma o que era inicialmente penoso em uma ação boa e prazerosa, desejada por si mesma; e é a prática habitual de boas ações que forma o caráter do homem virtuoso.

Além do estado habitual, a virtude exige uma ação pautada pela mediania. Não basta dizer que a virtude é uma disposição, pois o vício também o é<sup>71</sup>, então, faz-se necessário mostrar que tipo de disposição é a virtude, o que faz Aristóteles ao introduzir a doutrina do meio-termo (μεσότης). A virtude é uma boa disposição porque evita o excesso e a falta, característicos do vício. Enquanto a virtude é uma boa

---

<sup>67</sup> EN, II, 2, 1104b 10.

<sup>68</sup> ROSS, D. *Aristóteles*. 1ª ed., Lisboa: Dom Quixote, 1987, p. 199.

<sup>69</sup> Analisaremos melhor essa questão da relação entre virtude moral, ações e emoções logo a seguir, ao tratarmos da virtude como mediania.

<sup>70</sup> “A virtude moral é um certo modo de desejar, isto é, desejar segundo o meio-termo, o qual é determinado pela razão, está em nós, por conseguinte, o poder de agir, e de desejar, segundo nossa natureza racional, pois a vida conforme a razão é a melhor, uma vez que é a mais naturalmente humana.”(LOPES, op. cit., p. 78.)

<sup>71</sup> EN, II, 5, 1106a 14-16 e II, 8, 1108b 11-13.



disposição por visar o meio-termo, o vício é o seu oposto, uma disposição para a ação que tende para o excesso ou falta, portanto, “o meio-termo representa o aspecto de retidão, exatidão ou bondade na definição das virtudes éticas.”<sup>72</sup>

Aristóteles distingue em dois tipos a mediania: o meio-termo numérico que diz respeito às coisas e o não numérico, que é “relativo a nós”. O primeiro pode ser determinado numericamente por equidistar de dois pontos extremos, já o segundo, deve ser ajustado às circunstâncias específicas da ação. É esse segundo sentido de meio-termo que diz respeito às virtudes morais.

O igual é um meio-termo entre excesso e falta. Entendo por meio-termo da coisa o que dista igualmente de cada um dos extremos, que justamente é um único e mesmo para todos os casos; por meio-termo relativo a nós, o que não excede nem falta, mas isso não é único nem o mesmo para todos os casos.<sup>73</sup>

O meio-termo regido pela disposição de caráter virtuosa é um meio-termo relativo à ação de cada agente em determinado contexto. Não é um meio-termo exato, que determina parâmetros fixos para as ações boas, mas é variável por levar em conta as circunstâncias particulares da ação.<sup>74</sup> Vale observar, como o faz Gauthier e Rapp<sup>75</sup>, que a ação mediana é variável na medida em que necessita ser apreciada como uma relação particular entre ação e agente, e não como uma simples apreciação arbitrária deixada a cargo das condições subjetivas do agente.

A virtude moral, segundo Aristóteles, diz respeito às emoções e ações entre as quais estão presentes o excesso e a falta, que são vícios, e o meio-termo, que é a virtude<sup>76</sup>, isto é, a virtude está na moderação das emoções interiores e a sua

---

<sup>72</sup> RAPP, op. cit., p. 413.

<sup>73</sup> EN, II, 5, 1106a 28-9. Aristóteles continua sua explicação sobre os dois sentidos do meio-termo com os seguintes exemplos: “se dez é muito e dois é pouco, toma-se o seis como meio-termo da coisa”, exemplificando o meio-termo numérico; e sobre o meio-termo relativo à nós, afirma que não deve ser concebido como o meio-termo numérico, “com efeito, se alguém comer dez minas de peso é muito e duas é pouco, não é verdade que o treinador prescreverá seis minas, pois isto talvez seja pouco ou muito para quem as receberá.” (EN, II, 5, 1106a 34-1106b 8).

<sup>74</sup> Sobre o meio-termo nas virtudes morais, Rapp afirma o seguinte: “Em conformidade com o número de reações deficientes ou excessivas, podemos construir uma escala contínua se estendendo entre a deficiência máxima e o excesso máximo; não há necessidade de assumir que a parte ‘deficiente’ e a ‘excessiva’ da escala tem o mesmo tamanho, de modo que o meio-termo certo não poder ser definido pela equidistância dos pólos; o meio-termo é um meio-termo apenas porque está localizado entre as duas partes da escala e, portanto, não pertence a nenhuma das direções.” (RAPP, op. cit., p. 436-7).

<sup>75</sup> GAUTHIER, op. cit., p. 58 e RAPP, op. cit., p. 438.

<sup>76</sup> EN, II, 5, 1106a 16-29.

exteriorização que se dá pelas ações; por outro lado, o vício está nos extremos. As ações têm por princípio as coisas que nos afetam de determinado modo e pelas quais podemos manifestar prazer ou dor, principiando a ação, que será virtuosa quando for mediana, e viciosa, quando estiver nos extremos.

Aristóteles faz uma ressalva à teoria do justo meio ao dizer que nem todas as paixões e ações admitem um justo meio, caracterizando-se sempre como vícios, pois são elas próprias vis, independente se são cometidas em excesso ou falta. Zingano denomina essas situações de “interdições absolutas” por serem universais negativas que ocorrem nos extremos ou ações que funcionam como extremos<sup>77</sup>, tal como é o caso da malevolência, despudor e inveja, no que diz respeito às emoções; e o adultério, roubo e assassinato, relativo às ações. Além disso, Aristóteles ainda afirma que não existe meio-termo do excesso ou da falta, ou seja, não existe mediania das ações contrárias ao intermediário; como também não é possível a presença de excesso ou falta no justo meio.<sup>78</sup>

Segundo a doutrina aristotélica do meio-termo há dois modos de falhar e cometer um vício, ou seja, o agente pratica uma ação viciosa ao se afastar da mediania, seja por falta ou por excesso. Enquanto há apenas um modo correto de agir e praticar a ação virtuosa, que é o agir segundo a mediania, há dois modos de ser vicioso, seja falhando por excesso ou por deficiência. Diante disso, Aristóteles dirá que é mais fácil errar e cometer um vício que praticar uma ação virtuosa, pois o meio-termo é um alvo difícil de ser encontrado e atingido, o que faz com que o bem agir seja raro, louvável e belo.<sup>79</sup>

A ação virtuosa é um agir segundo o meio-termo, agir de acordo com a reta razão.<sup>80</sup> O homem virtuoso é aquele que age por escolha deliberada de acordo com a reta razão. Aristóteles traz para dentro da definição de virtude moral a reta razão<sup>81</sup>, a

---

<sup>77</sup> Segundo Zingano, “os extremos – o excesso e a falta – estão sob interdição absoluta, não circunstancial. Aristóteles pode aceitar interdições absolutas sem que isso coloque um problema para a sua doutrina do meio-termo e das particularidades das decisões do homem prudente. São objeto de interdição sem exceção os extremos e atos que funcionem como extremos.” (ZINGANO, op. cit., p. 133-4).

<sup>78</sup> EN, II, 6, 1107a 9-25.

<sup>79</sup> EN, II, 6, 1106b 27-35 e II, 9, 1109a 25-28.

<sup>80</sup> EN, II, 6, 1106b 36-1107a 1 e VI, I, 1138b 19-20.

<sup>81</sup> Como já indicamos acima, Aristóteles afirma que o caráter do homem virtuoso é guiado pela reta razão (EN, II, 2, 1103b 33; III, 7, 1114b 29; III, 15, 1119a 20 e VI, 1, 1138b 29). Nestas passagens Aristóteles introduz a noção de reta razão (*metà orthós lógos*) que será desenvolvida no decorrer da *Ética Nicomaquéia*, principalmente no Livro VI, quando identifica a reta razão à *phronêsis*, virtude *dianoética* que se relaciona com a faculdade deliberativa da alma (EN, VI, 5, 1140a 25-27).

*phronêsis* (φρόνησις)<sup>82</sup>, uma virtude *dianoética*, sendo que virtude moral e *phronêsis* passam a implicar uma à outra, não existindo separadamente.<sup>83</sup> A virtude moral é uma disposição para escolher e a escolha é um desejo que delibera – o desejo coloca um fim e a *phronêsis* calcula os meios para alcançar este fim.<sup>84</sup> A *phronêsis* é a razão do homem prudente (φρόνιμος), é “a habilidade de encontrar, mediante deliberação, a solução certa para a ação presente e cujo fim é bom, de lograr o justo meio no interior das circunstâncias nas quais a ação se produz.”<sup>85</sup>

Aristóteles define *phronêsis* como sendo uma “disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem.”<sup>86</sup> A *phronêsis* é uma disposição prática que visa a ação, é uma virtude. Mas ela não é uma virtude moral, pois enquanto as virtudes morais são disposições práticas que visam à escolha, a *phronêsis* é uma disposição prática que diz respeito à regra da escolha. Em outras palavras, a virtude moral está relacionada com a retidão da ação e a *phronêsis* relaciona-se com a correção do critério da escolha, ela é uma disposição prática acompanhada da regra verdadeira no que diz respeito ao que é bom ou mau para o homem tendo em vista a *eudaimonia*.<sup>87</sup>

A virtude é uma ação segundo o justo meio, que tem por critério a *phronêsis* ou o modo de agir do *phronimos*. Aquele que possui a *phronêsis*, o *phronimos*, é aquele capaz de deliberar bem (καλῶς βουλευσασθαι) sobre as coisas

---

<sup>82</sup> A *phronêsis* é elemento essencial à ética e a política aristotélica e objeto de análise de todo o livro VI da *Ética Nicomaquéia*. Aqui passaremos rapidamente sobre algumas questões relativas à *phronêsis* e que são pertinentes ao nosso estudo, sem o intuito de aprofundar ou esgotar este tema. Entretanto, é importante ressaltar que são muitas as divergências interpretativas relativas à essa questão, como também são muitos os estudos que lhe foram dedicados, dentre os quais podemos citar o livro de Pierre Aubenque, *A Prudência em Aristóteles*. Trad. de M. Lopes. São Paulo: Discurso, (1986) 2003.

<sup>83</sup> *EN*, VI, 13, 1144b 30-32. Este vínculo entre a virtude moral e a *phronêsis*, ou seja, entre a faculdade desiderativa e racional da alma permite a Aristóteles afirmar que o homem virtuoso age em conformidade com uma razão desejante ou um desejo raciocinante. (*EN*, VI, 2, 1139b 4-5).

<sup>84</sup> “a virtude moral é uma disposição capaz de escolha, e a escolha é um desejo deliberado, é necessário, portanto, que a regra seja verdadeira e o desejo reto para que a escolha seja boa, e que haja identidade entre o que a regra afirma e o desejo persegue.” (*EN*, VI, 2, 1139a 23-24). A partir daqui, será utilizada a tradução de Tricot já citada anteriormente.

<sup>85</sup> ZINGANO, op. cit., p. 103

<sup>86</sup> Optamos aqui por seguir a tradução feita por Aubenque da passagem 1140b20 da *Ética Nicomaquéia*. (AUBENQUE, op. cit, p. 60).

<sup>87</sup> Essa interpretação relativa ao fim visado pela *phronêsis* não é pacífica entre os comentadores. Alguns entendem a *phronêsis* como uma virtude que diz respeito aos assuntos particulares de cada homem, como a passagem 1140a 25-27 nos autoriza a pensar (nesse sentido, cf. AUBENQUE, op. cit., p. 61). Entretanto, algumas linhas à frente, em 1140b 4-5, Aristóteles afirma que a *phronêsis* age na esfera do que é bom ou mal para o homem em geral. Essa segunda passagem abre a possibilidade de outra interpretação, a de que o homem prudente delibera não só em vista do que é bom para ele particularmente, mas também em vista do que é bom de maneira geral.

que são boas para o homem.<sup>88</sup> O *phronimos* ganha destaque dentro da doutrina aristotélica da virtude pois ele é o modelo da mediania nas ações virtuosas, e mais, como afirma Aubenque, ele “não é apenas o intérprete da reta regra (*phronêsis*), mas é a própria reta regra, o portador vivo da norma.”<sup>89</sup>

A virtude não é natural aos homens, como vimos, mas é resultado de uma harmonização entre razão e desejo. A *phronêsis* determina o meio-termo enquanto a faculdade desiderativa age em conformidade com a *phronêsis*. Desta relação harmoniosa entre a faculdade desiderativa da alma e a *phronêsis* resultará a ação moralmente boa, a ação virtuosa que, como vimos, caracteriza a excelência humana, a *eudaimomia*.

Agir virtuosamente, no entanto, não é o mesmo que praticar uma ação com características virtuosas, para o que bastaria seguir regularmente as leis da cidade. Como já foi indicado em algumas passagens do texto, um dos meios disponíveis à cidade para educar seus cidadãos e desenvolver neles a disposição para a prática de ações virtuosas é a legislação. Para Aristóteles, a lei deve prescrever ações virtuosas, todavia, não basta ao agente praticar as ações estabelecidas em lei para se tornar virtuoso, é preciso agir tendo em vista o bem que estas ações expressam e interiorizá-las, ou seja, é preciso que o agente conheça os dizeres da lei e ao invés de segui-los simplesmente, os submeta a deliberação e à análise da reta razão e só assim, após este processo, praticar a ação que a lei determina, não uma única vez, mas de forma habitual. Nesse sentido também afirma Vergnières que “a grande originalidade de Aristóteles foi a de ter compreendido que o hábito é o que permite, ao mesmo tempo, interiorizar uma norma inculcada do exterior pela sociedade, e de descobrir normas racionais para a ação. Esta compreensão tornou-se possível porque a filosofia moral de Aristóteles integra a dimensão do tempo, da duração: seu horizonte é o da vida inteira, que se trata de ‘bem viver’.”<sup>90</sup>

As leis ditam o que deve e não deve ser feito, servindo de diretriz às ações por visarem o bem do cidadão e da cidade, e reprimindo aqueles que agem contrariamente aos seus preceitos. Todavia, muitos homens agem conforme a lei, não pela bondade que ela prescreve, mas pelo medo de serem punidos por desrespeitá-la. Aqueles que praticam as ações previstas em lei somente pelo medo da punição praticam

---

<sup>88</sup> *EN*, VI, 5, 1140a 26-31 e 10, 1142b 31-35.

<sup>89</sup> AUBENQUE, op. cit., p. 71.

<sup>90</sup> VERGNIÈRES, S. S., *Ética e Política em Aristóteles – Physis, Ethos, Nomos*. Trad. de C. M. César. São Paulo: Paulus, 2003, p. 72.

ações virtuosas, mas eles mesmos não são virtuosos. Não basta praticar as ações estabelecidas em lei para ser virtuoso, pois a virtude está muito além da legalidade. Ser virtuoso não é agir conforme à lei, mas pela lei<sup>91</sup>, ou seja, ser virtuoso é interiorizar os ditames das boas leis, desejar as ações que elas prescrevem pelo bem que elas exprimem, praticar essas ações de maneira reiterada e sentir prazer com sua prática.

O homem que não se regozija com as ações nobres não é sequer bom; e ninguém chamaria de justo o que não se compraz em agir com justiça, nem liberal o que não experimenta prazer nas ações liberais; e do mesmo modo em todos os outros casos.<sup>92</sup>

Alguns praticam ações justas, mas não são justos por isso, por exemplo, aqueles que praticam os atos prescritos pela lei, quer involuntariamente, quer devido à ignorância ou por alguma outra razão, mas não em vista das próprias ações (embora eles façam o que é necessário fazer e todas as coisas que o homem virtuosos deve fazer), parece que, do mesmo modo, para alguém ser bom é preciso encontrar-se em determinada disposição quando pratica cada uma dessas ações, quero dizer que é preciso praticá-las em resultado de uma escolha deliberada e em vista das próprias ações.<sup>93</sup>

As ações ditadas pelas boas leis são ações virtuosas, ações que praticadas de forma habitual pelo agente desempenham a função de educar o desejo, isto é, o homem, ao praticar ações virtuosas, ações que podem estar previstas em lei, tem seu desejo moderado pelo hábito. Diante desse desejo o homem bom age por escolha deliberada, ou seja, age em conformidade com os melhores e mais corretos meios determinados pela *phronêsis* para alcançar o fim bom desejado que se consubstanciará em uma ação virtuosa. Aqueles que agem pela bondade própria da lei têm como fim uma ação virtuosa, mas aqueles que agem apenas em conformidade com a lei, não agem em vista da virtude, mas em vista de outro bem, que muitas vezes é evitar uma punição. Diante disso, podemos observar que a lei surge na cidade não só como instrumento e um valor político, pois se assim fosse, bastaria ao homem seguir pura e simplesmente as prescrições legais, mas pelo contrário, é preciso agir em vista do bem próprio da ação prescrita, demonstrando o valor moral presente na lei.

---

<sup>91</sup> LOPES, op. cit., p. 93-4.

<sup>92</sup> EN, I, 9, 1099a 17-21.

<sup>93</sup> EN, VI, 13, 1144a 13-22.

Por outro lado, como as leis servem de parâmetro à forma correta de agir, poderíamos pensar que a figura do *phronimos* estaria descartada. Muito pelo contrário, como as leis devem estabelecer prescrições gerais para poderem alcançar os mais variados tipos de situações, haverá casos em que ela não será suficiente para solucionar determinadas questões em razão da sua universalidade. Diante dos casos em que a lei se faz insuficiente, a *phronêsis* aparecerá como o elemento responsável por restabelecer a justiça no caso concreto. O *phronimos* surge como o elemento intermediário entre a generalidade da lei e a particularidade das situações concretas.

Essa breve análise da virtude moral realizada de maneira geral e privilegiando as questões pertinentes ao nosso estudo, fornece os elementos necessários à análise da virtude da justiça, que é essencial e de grande importância para entendermos a lei. Sendo assim, para compreendermos melhor qual a relação entre a lei e a virtude, é necessário passarmos ao estudo da justiça, já que a lei surge na cidade como um instrumento da justiça. A justiça desempenha papel central na teoria ético-política aristotélica e isso pode ser verificado nos estudos do filósofo em relação a esse tema, seja de maneira concentrada, como ocorre no livro V da *Ética Nicomaquéia*, ou esparsa como na *Política*. No que diz respeito à justiça como virtude, ela é a questão central de todo o livro V da *Ética Nicomaquéia*, livro este que dá continuidade ao estudo sobre as virtudes que o filósofo vem desenvolvendo nos livros anteriores da mesma obra e sobre o qual trataremos a seguir.

### 3. A VIRTUDE DA JUSTIÇA

No início de seu estudo sobre a justiça, Aristóteles já antecipa aos leitores a variedade de acepções que podem ser atribuídas ao termo *dikaiosyne*<sup>94</sup> e suas derivações, e, em todo o livro V, encontramos uma análise dos sentidos desse termo, juntamente com a análise, relação e desenvolvimento de outras noções pertinentes ao estudo da justiça.

Para o filósofo, *dikaiosyne*, isto é, justiça, ganha uma dupla acepção: acepção ampla de moralmente correto, de virtude moral que recobre toda conduta correta em relação aos outros; e acepção estrita, significando a virtude do agir

---

<sup>94</sup> *EN*, V, 1, 1129a 25-35.

corretamente em relação aos outros nos casos específicos em que o ganho ou a perda estão envolvidos.<sup>95</sup>

A primeira acepção, a justiça em sentido amplo (ὅλος)<sup>96</sup>, segundo Aristóteles, é uma disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, isto é, agir de modo justo e desejar o que é justo; sendo a injustiça, por outro lado, aquela disposição que leva as pessoas a agir injustamente e a desejar o que é injusto.<sup>97</sup> O homem justo (ὁ δίκαιος) é aquele que respeita as leis e a igualdade, o injusto, o homem que viola a lei, aquele que toma mais do que lhe é devido (πλεονέκτης) e o que desrespeita a igualdade (ἄνισος).<sup>98</sup> Ser justo (τὸ δίκαιον) é viver dentro da legalidade e respeitar a igualdade.<sup>99</sup>

Essa primeira definição de justiça apresenta as duas concepções de justiça aristotélicas: respeitar a lei, justiça em sentido amplo, e a igualdade, justiça em sentido estrito. A maior parte do livro V é dedicada ao estudo da segunda concepção de justiça e suas espécies que são a justiça distributiva (διανεμητική) e a justiça corretiva (διορθωτική).<sup>100</sup> Todavia, deixaremos de lado esta segunda concepção de justiça para

---

<sup>95</sup> RACKHAM, H. *The Nicomachean Ethic*. With an English Translations by H. Rackham. The Loeb Classical Library. London: Heinemann / Cambridge, Harvard University Press, 1934, nota *a* à passagem 1129a 1-5.

<sup>96</sup> Aristóteles, antes mesmo de iniciar seu estudo sobre a justiça, alerta sobre as dificuldades de seu significado (*EN*, II, 7, 1108b 7-9). Essas dificuldades ficam expressas nas divergências interpretativas e nas traduções no que diz respeito às duas concepções de justiça apresentadas pelo filósofo. Na maioria das traduções, o termo ὅλος (*hólos*) é tomado por universal ou total, e μέρος (*meros*), por particular, resultando daí as denominações justiça universal/ total/ absoluta e justiça particular, traduções utilizadas pela maioria dos comentadores. Optamos por uma tradução mais próxima dos termos gregos e traduzimos ὅλος por amplo e μέρος por estrito ou, em alguns casos, por particular.

<sup>97</sup> *EN*, V, I, 1129a 7-10.

<sup>98</sup> As duas formas de injustiça apresentadas no início do livro V da *EN*, tomar mais do que lhe é devido e desrespeitar a igualdade, são injustiças do ponto de vista estrito e que acabam unidas em torno de uma noção de injustiça, a desigualdade.

<sup>99</sup> Tomás de Aquino explica muito bem essas duas formas de ser justo segundo Aristóteles: “o homem justo é tomado de dois modos: primeiramente, como uma pessoa obediente às leis, isto é, como aquele que observa as leis; por outro lado, como uma pessoa justa que deseja ter as graças e desgraças da fortuna em igual medida. O igual é oposto a ambos, isto é, ao que é excessivo e ao que é deficiente. Disso Aristóteles conclui que o que é justo é dito de acordo com a lei e a justiça, e o que é injusto, contrariamente à lei e à justiça, na medida em que os objetos são conhecidos pelo hábito.” (TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Transl. by C. I. Litzinger. Foreword by R. McNerny. revised edition. Aristotelian Commentary Series. Notre Dame, Dumb Ox Books, 1993, p. 282).

<sup>100</sup> Aristóteles também apresenta no Livro V, 5, 1132b 25-1133b 29 da *Ética Nicomaquéia* outra espécie de justiça tomada em seu sentido estrito, a justiça comercial. Segundo os comentadores, ao que parece, a justiça comercial não era de grande importância para Aristóteles, se comparada com a justiça distributiva e corretiva. Essa terceira espécie de justiça, segundo David Ross, foi inserida por Aristóteles em seu texto posteriormente a outras duas primeiras espécies, talvez, como afirma o comentador, por não ser um dos tipos fundamentais de justiça. (ROSS, op. cit., p. 219).

tratarmos da relação que realmente nos interessa – lei e virtude, relação expressa na justiça tomada em seu sentido amplo.

A justiça é uma virtude moral e como as demais virtudes morais ela não surge naturalmente nos homens, mas é adquirida pelo hábito, pelo exercício. Tornamo-nos justos realizando atos justos, corajosos, realizando atos corajosos, temperantes, realizando atos temperantes. A prática de atos virtuosos produz um caráter virtuoso, isto é, produz uma “disposição para agir de forma deliberada, consistindo em uma mediania relativa a nós, a qual é racionalmente determinada e como determinaria o prudente”<sup>101</sup>, como vimos.

Em seu sentido amplo, a justiça é definida, num primeiro momento, como a virtude daqueles que respeitam a lei. Aristóteles afirma que como todos os homens que desrespeitam a lei são injustos e todos os que a cumprem são justos, todos os atos previstos em lei são atos justos, pelo menos em um sentido, ou seja, por previsão legal.<sup>102</sup> A lei determinará o justo legal na cidade, isto é, os atos prescritos pela lei são atos que expressam o que é bom para os cidadãos, expressam a virtude e a justiça.<sup>103</sup> Assim, a justiça que emana dos preceitos legais é a justiça prescrita pela arte do legislador que estabelece, por meio das leis, os atos justos.

O homem que viola a lei é injusto e o que observa a lei é justo, evidentemente todos os atos prescritos pela lei são, em certo sentido, justos porque os atos prescritos pela arte do legislador, e cada um deles, dizemos nós, é justo.<sup>104</sup>

A lei é a expressão da justiça em sentido amplo e, como tal, ela deve ditar como o homem deve agir, deve prescrever ações boas e justas, direcionando os homens para a virtude. Tendo em vista o bem, a lei deve conter prescrições suscetíveis a desenvolver nos homens a prática de boas ações, o que é realizado através do hábito. As

---

<sup>101</sup> *EN*, II, 6, 1106 b36-11070a1.

<sup>102</sup> *EN*, V, I, 1129a 12-8. As ações prescritas pela lei são justas, mas, segundo Aristóteles, apenas em certo sentido, isto porque as ações justas não são necessariamente justas, *simpliciter*, mas pela disposição das leis positivas que variam de cidade para cidade, conforme os diversos tipos de constituição. Nesse sentido, Tomás afirma que “estas leis que são legítimas devem ser estabelecidas e determinadas pela lei positiva, que é da competência do legislador, e que cada lei então decretada é dita ser justa de algum modo.” (TOMÁS DE AQUINO, op. cit., p. 285.) Essa questão da variabilidade da lei de acordo com a cidade em que ela é estabelecida será retomada no próximo capítulo, ao tratarmos da justiça política.

<sup>103</sup> Aristóteles está se referindo às boas leis, aquelas que prescrevem ações virtuosas, pois “a lei bem elaborada faz essas coisas retamente, enquanto as leis concebidas às pressas as fazem menos bem.” (*EN*, II, I, 1129b 23-4).

<sup>104</sup> *EN*, V, I, 1129b 13-15.



ações prescritas em lei têm por função orientar as ações humanas para a prática do bem e por meio da prática reiterada dessas ações ditadas pela lei o homem se torna virtuoso.<sup>105</sup> A finalidade da lei é prescrever ações boas, que uma vez praticadas, tornam os homens bons e virtuosos<sup>106</sup>, sendo assim, ela tem por fim último a *eudaimonia*.

Como a lei deve ter em mira o supremo bem dos homens e da cidade, ela tem por função prescrever aquilo que é importante para o bem da cidade e de seus cidadãos. Assim, justos serão “todos os atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a *eudaimonia* e os elementos que a compõem”.<sup>107</sup> Esta é a natureza da lei: estabelecer atos justos que, praticados pelo cidadão, produzirão ou manterão a *eudaimonia*.<sup>108</sup> Nesse mesmo sentido, Aristóteles afirma, na *Política*, que a ciência política visa um bem e este bem é a justiça, o interesse comum: “Em todas as ciências e artes, o fim em vista é um bem. O maior bem é o fim visado pela ciência suprema entre todas, e a mais suprema de todas as ciências é o saber político. E o bem, em política, é a justiça que consiste no interesse comum.”<sup>109</sup>

Na medida em que a finalidade da política é o bem propriamente humano ou *eudaimonia*, e a lei é um dos instrumentos políticos essenciais ao comando de ações boas e justas, as quais produzem ou conservam a *eudaimonia* para a comunidade política<sup>110</sup>, a lei “nos manda praticar todas as virtudes e nos proíbe de praticar qualquer vício”<sup>111</sup>, ou seja, ordena a prática de ações virtuosas. A boa lei<sup>112</sup>, aquela que é corretamente elaborada, deve prescrever comportamentos que explicitem a virtude e proibir os comportamentos viciosos, sendo, pois, a virtude a matéria a partir da qual a lei é criada.

---

<sup>105</sup> É necessário ressaltar que a lei é um instrumento importante do qual a cidade se vale para orientar os homens à prática habitual de ações virtuosas, mas não é o único. Outros meios, tais como a educação familiar, a prática de esportes e a música, também são responsáveis por desenvolver o hábito da prática de boas ações.

<sup>106</sup> *EN*, I, 13, 1102a 8-12 e *Pol.*, VII, 14, 1333a 14.

<sup>107</sup> *EN*, V, 1, 1129b 18-19.

<sup>108</sup> Não podemos esquecer, como já foi dito anteriormente, que Aristóteles, a todo momento, está se referindo à boa lei, aquela bem elaborada e de acordo com o bem da cidade e de seus cidadãos. Somente a boa lei é capaz de produzir e preservar a *eudaimonia*.

<sup>109</sup> *Pol.*, III, 12, 1282b 15-17.

<sup>110</sup> *EN*, V, 3, 1129b 20 e ss.

<sup>111</sup> *EN*, V, 2, 1130b 23-25.

<sup>112</sup> As leis que não são corretamente elaboradas são chamadas de *aposchediasmenos* - a significa sem, *poschedias* é conhecimentos e *menos* é procura, isto é, uma lei redigida sem o devido conhecimento; mas também o termo pode ser proveniente de *shedos*, isto é, uma lei elaborada sem ter sido cuidadosamente analisada. (TOMÁS DE AQUINO, op. cit., p. 285-6).

A lei nos ordena praticar tantos os atos de um homem corajoso (por exemplo, não desertar de nosso posto, nem fugir, nem abandonar nossas armas) quanto os de um homem temperante (por exemplo, não cometer adultério nem entregar-se à luxúria) e os de um homem calmo (por exemplo, não bater em ninguém, nem caluniar); e do mesmo modo com respeito às outras virtudes e formas de maldade, prescrevendo certos atos e condenando outros; e a lei bem elaborada faz essas coisas retamente, enquanto as leis concebidas às pressas as fazem menos bem.<sup>113</sup>

A justiça em sentido amplo ganha destaque dentro da ética aristotélica por ser uma virtude em relação ao outro, uma virtude que tem em vista o bem do outro e não somente daquele que a pratica. Aristóteles afirma que ela é a virtude perfeita, pois “aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo”.<sup>114</sup> O filósofo afirma que a tarefa mais difícil para um homem é exercer a sua virtude para com um outro e não somente em relação a si mesmo, e aquele que consegue desempenhá-la é considerado o melhor dos homens, enquanto o pior é aquele que exerce sua maldade tanto em relação a si quanto em relação aos outros. Dessa forma, a justiça ganha status de virtude perfeita por ser uma virtude que contempla o bem do outro e não somente o bem de um único homem, do indivíduo, como poderíamos pensar no individualismo moderno.<sup>115</sup>

Além disso, Aristóteles ainda afirma que a justiça em sentido amplo é a virtude completa e não uma parte dela.<sup>116</sup> Enquanto virtude completa devemos entender que a justiça não é mais uma dentre todas as virtudes, mas ela se assemelha a virtude como um todo (ὅλης ἀρετῆς), pois a justiça “é coextensiva à virtude em geral e a injustiça correspondente, sendo a justiça a prática da virtude em geral e a injustiça a prática do vício em geral”.<sup>117</sup> Aristóteles apresenta a justiça como sendo uma virtude completa e perfeita<sup>118</sup>: completa por ser o exercício da virtude como um todo e perfeita

---

<sup>113</sup> EN, V, 1, 1129b 19-25.

<sup>114</sup> EN, V, 1, 1129b 30-35.

<sup>115</sup> Nesse sentido também entende Villey (VILLEY, op. cit, p. 73).

<sup>116</sup> EN, V, 2, 1130a 9-10.

<sup>117</sup> EN, V, 5, 1130b 18-20.

<sup>118</sup> A maioria dos tradutores opta por traduzir τέλειος ou por perfeito ou por completo, como nos esclarece Zingano em seu artigo *Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles*: “há, para Aristóteles, dois sentidos básicos de τέλειον, a saber, o de completude (quantitativo), segundo o qual algo é τέλειον porque tem todas as partes, e o de perfeição (qualitativo), segundo o qual algo é τέλειον quando representa o máximo em sua espécie. Aristóteles pode passar de um para o outro sentido muito

porque quem a possui pode fazer uso da virtude em relação a outro e não somente para si.<sup>119</sup>

Ser justo em sentido amplo significa ser virtuoso em geral e, mais além, significa ser justo do melhor modo que se pode ser, contemplando o bem do outro, a justiça perfeita. Justiça e virtude estão, portanto, estritamente relacionadas, já que a justiça será a virtude completa, ou melhor, a justiça em geral e não uma parte dela, assim como a injustiça é o vício em geral e não uma parte dele. Apesar dessa relação próxima, justiça e virtude não se confundem, pois elas são diferentes em sua essência: a justiça é uma disposição de caráter em relação ao próximo, a virtude é uma disposição de caráter em si mesma.<sup>120</sup>

A justiça é uma virtude moral e a lei ao materializar o conteúdo da justiça, ganha conteúdo moral. Aristóteles afirma que a maioria dos atos ordenados em lei são prescritos do ponto de vista da virtude, mas é importante ressaltar que não são todas as leis que terão conteúdo moral, pois existem leis que visam apenas regular a vida na cidade, como é o caso das leis comerciais; todavia, a maior parte das leis têm como fim desenvolver o hábito da prática de ações boas e proibir a prática de ações viciosas. A constituição da cidade será, portanto, um conjunto de leis que visa prescrever os atos virtuosos, e a justiça em sentido amplo, tal como a virtude em geral, serão materializadas pelas prescrições legais.

A lei nos prescreve uma maneira de viver conforme as diversas virtudes particulares e nos proíbe de praticar os diferentes vícios particulares. As coisas suscetíveis de produzir a virtude em geral são aqueles atos que a lei prescrevem tendo em vista a educação do homem em comunidade.<sup>121</sup>

---

facilmente, usando sempre o mesmo termo” (ZINGANO, op. cit., p. 13). Bodéüs propõe que a justiça enquanto virtude em si, é uma virtude completa por incluir o complexo racional de todas as virtudes morais ligadas à *phronêsis* (traduzindo τέλειος por completo), e enquanto uma virtude que contempla o bem do outro, é uma virtude perfeita (traduzindo τέλειος por perfeito) (BODÉÛS, op. cit., p. 84).

<sup>119</sup> “Essa forma de justiça [justiça em sentido amplo] é uma virtude perfeita, não no sentido absoluto, mas nas nossas relações com os outros” (EN, V, 3, 1129b25-6) ; “é perfeita pois aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo mas também sobre os outros.” (EN, V, 3, 1129b 31-2); “ela [justiça em sentido amplo] é a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício da virtude completa.” (EN, V, 3, 1129a 30-1); “a justiça neste sentido não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira; nem é seu contrário, a injustiça uma parte do vício, mas o vício inteiro.” (EN, V, 3, 1130b 9-11).

<sup>120</sup> EN, V, 2, 1130a 13.

<sup>121</sup> EN, V, 5, 1130b 23-6.

Aristóteles insere na passagem acima transcrita um novo elemento que já estava sendo delineado na *Ética Nicomaquéia*<sup>122</sup>, mas não havia sido exposto diretamente até então: a lei com a função de educar o homem para a prática de ações virtuosas. Como vimos, a lei tem a função de prescrever boas ações, que praticadas de maneira habitual, podem desenvolver a virtude nos homens, ou seja, a lei tem a função de educar os cidadãos para a virtude. No que diz respeito ao conteúdo, a lei materializa o conteúdo moral da justiça em sentido amplo, mas no que se refere a ser um instrumento a serviço da cidade, ela surge como um elemento político.

Já no início da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles expõe a função suprema e arquitetônica da *Política* e afirma que seu fim é o bem propriamente humano, a *eudaimonia*, e, tendo em vista este fim, é sua função determinar quais são as ciências importantes à cidade, como também é sua função legislar sobre o que os homens devem ou não devem fazer.<sup>123</sup> É por meio dessa legislação que os governantes desenvolvem a virtude nos cidadãos, possibilitando tanto aos cidadãos quanto à cidade a *eudaimonia*.

O verdadeiro político é aquele que se dedicou especialmente ao estudo da virtude, pois que ele deseja fazer de seus concidadãos pessoas boas e obedientes às leis. (...) E, se este exame pertence à *Política*, é evidente que nossas pesquisas atuais estarão de acordo com o nosso plano inicial.<sup>124</sup>

Fim último da cidade e de seus cidadãos, a *eudaimonia* é o que justifica as instituições e as leis proclamadas pela política na cidade e esse fim é aquilo que dá sentido à existência desses cidadãos, para os quais as leis são elaboradas<sup>125</sup> e garante também que a cidade permaneça existindo, já que, com veremos, a cidade existe por natureza, mas sua subsistência é garantida pela *eudaimonia*.<sup>126</sup>

---

<sup>122</sup> *EN*, I, 13, 1102a 8-11; II, 1, 1103b 4-8 e V, 1, 1129b 15-24.

<sup>123</sup> *EN*, I, 1, 1094b 6-7. A relação entre ética e política não é uma questão pacífica entre os comentadores. Segundo Rodrigo, há três modos de abordar o problema da arquitetônica da política: no primeiro, uma interpretação de acordo com a passagem 1094b 6-7, a política abarcaria a ética; no segundo, ao contrário, a ética englobaria a política; no terceiro, ética e política estariam contidas em uma filosofia das coisas humanas. (Sobre a arquitetônica da Política em Aristóteles ver RODRIGO, P. “Aristote et le savoir politique. La question de l’architecture.” In: *L’excellence de la vie*. Paris, Vrin, 2002, p. 15-36).

<sup>124</sup> *EN*, I, 13, 1102a 8-14.

<sup>125</sup> BODÉÛS, R., *Aristóteles. A justiça e a cidade*. Trad. de N. N. Campanário. São Paulo, Edições Loyola, 2007, p.14.

<sup>126</sup> *Pol.*, I, 2, 1252b 29-30.

Aristóteles parece unir ética e política no seu plano de tornar os homens bons.<sup>127</sup> Através de sua teoria ética, Aristóteles expõe as lições necessárias para ensinar aos homens tudo aquilo que é importante acerca da *eudaimonia*, e em sua teoria política, expõe as lições sobre os sistemas políticos e legislativos, como dirigir as instituições “civis” e políticas da cidade com a finalidade de criar condições para que homem e cidade possam atingir e preservar seu fim, a *eudaimonia*.<sup>128</sup> A lei surge na cidade como imposição exterior, mas a partir do momento que é interiorizada através da prática habitual das boas ações ditadas pela lei, passa a fazer parte do caráter virtuoso do homem. Instrumento político à disposição da cidade e instrumento ético destinado a desenvolver e preservar a virtude nos homens, a lei é elemento criado na cidade e pela cidade. Esta ligação entre ética e política nos direciona ao estudo da justiça presente na cidade, único local onde é possível a formação do caráter virtuoso e, portanto, condição de possibilidade da *eudaimonia*. Passaremos ao estudo da justiça política, que diferentemente daquela em sentido amplo, é apresentada por Aristóteles como uma justiça em sentido estrito, e que, por outro lado, também difere das demais justças em sentido estrito em razão da sua função política, isto é, reger as relações dos homens entre si enquanto cidadãos da *pólis*.

---

<sup>127</sup> Nesse sentido afirma Bodéüs: “A *Política* está estreitamente ligada às *Éticas*, das quais conhecemos duas versões, tradicionalmente intituladas *Ética a Nicômáco* e *Ética a Eudemo*. Esse vínculo se explica sobretudo pela finalidade última que Aristóteles atribui à obra política e que ele afirma ser a felicidade dos que compõem a cidade.” (Ibid., p. 13)

<sup>128</sup> COOPER, J. “A comunidade política e o bem supremo”. In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. Marco Zingano (org.). São Paulo: Odysseus, 2010, p.451.

## CAPÍTULO II

### A JUSTIÇA, A POLÍTICA E A LEI

É na *Política* que encontramos uma das mais célebres e mais citadas definições de homem: “o homem é por natureza um animal político”.<sup>129</sup> Segundo Aristóteles, a natureza política do homem o impulsiona a associar-se e deste impulso natural tem surgimento a cidade. O homem é naturalmente impulsionado a viver politicamente, dando origem à cidade, e é por meio da vida política que ele realiza sua natureza ou essência com excelência, isto é, a *eudaimonia*. A justiça e a lei participam desta relação de interdependência entre homem e cidade já que é somente na vida política, por meio da virtude e da justiça, que o homem pode realizar plenamente a sua essência e sua excelência.

A origem da cidade, segundo Aristóteles, não se encontra nem na família, nem na aldeia, mas no próprio homem. Está na natureza política do homem o impulso para a associação e será em função desta sua característica natural, a de animal político, que surgirá a cidade: “uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e o homem é, por natureza, um animal político.”<sup>130</sup>

É somente na cidade e através dela que o homem realiza sua essência como animal político racional.<sup>131</sup> Ser um animal político por natureza significa que o homem tende naturalmente à vida na cidade, mas, além disso, ter em sua essência a composição de animalidade e racionalidade impulsiona-o à vida política, a vida na cidade, que deve ser ordenada pelos preceitos da virtude e da justiça. É esta natureza humana de animal racional que proporciona a vida política e é somente nesta vida, na cidade, por meio da virtude da justiça, que o homem pode ser feliz, *eudaimônico*.

Por sua condição de animal político racional, o homem assume uma posição intermediária entre os animais e os deuses. Os animais, privados de racionalidade, são carentes de autossuficiência e por terem uma vida naturalmente condicionada à satisfação infinita de suas necessidades e desejos, não poderiam, mesmo

---

<sup>129</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 3-5.

<sup>130</sup> *Idem*.

<sup>131</sup> Como esclarece Amaral e Gomes, “a expressão ‘o homem é um ser vivo político’ traduz o fato de todo ser humano se inserir de modo natural e radical na *pólis*, a mais abrangente e superior forma de vida comunitária. (...) O termo político (*politikon*) deve ser tomado na estrita acepção de ‘cívico’, isto é ‘participante na vida da cidade’, e não no sentido demasiado lato e fluido de ‘social’.” (AMARAL E GOMES, *Política*. Traduções e notas de A.C. Amaral e C.C. Gomes. Edição bilíngüe. Lisboa: Vega, 1998, nota 10 à passagem 1253a 2-3).

que unidos a outros, terem uma vida autárquica. Inversamente, os deuses, razão pura e desprovidos de desejo, não precisam se associar a outros seres pois já são completos, autárquicos.<sup>132</sup> É esta posição intermediária<sup>133</sup>, nem animal nem deus, que faz o homem necessitar de outro semelhante para se tornar completo, impulsiona-o à vida na cidade, a vida propriamente humana, e faz dele o mais político dos seres.

O homem como animal político é um advento natural, mas, diversamente dos demais animais gregários, tal como a abelha, o atum, a pomba, a natureza dotou-o de um atributo ausente nos demais animais, uma característica propriamente humana, o *lógos*.<sup>134</sup> No contexto argumentativo em que o termo aparece, o termo *logos* não significa simplesmente “linguagem” ou “palavras”, mas tem um significado muito mais amplo, como entende Francis Wolff: “a faculdade de se exprimir e de comunicar por conceitos e proposições (‘isto é X’).”<sup>135</sup>

Aristóteles faz do *lógos* o elemento que diferencia os homens dos animais. O homem é o único animal a ter o dom da faculdade discursiva, o único capaz de formular e conceber conceitos por meio da linguagem, do discurso. É por meio dessa faculdade racional que o homem formula juízos sobre o mundo através de proposições. O *lógos* será responsável por promover a comunicação de valores entre os seres humanos, tornando possível a constituição da família, da aldeia e, por fim, da cidade. É em razão deste atributo essencialmente humano que o homem deixa de ser apenas um animal gregário para se tornar um animal político racional.

Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades; só ele sente (αἴσθησιν) o bem e o mal, o justo e

---

<sup>132</sup> WOLFF, F., *Aristóteles e a Política*. Trad. de T. Stummer e L. Watanabe. São Paulo, Discurso, 1999, p. 86.

<sup>133</sup> “Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como ‘sem família, nem lei, nem lar’” (*Pol.*, I, 2, 1253a 4-5). “Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua autossuficiência, não faz parte da cidade, será um bicho ou um deus” (*Pol.*, I, 2, 1253a 26-7).

<sup>134</sup> “A razão pela qual o homem, mais do que a abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, dentre todos os seres vivos, possui a palavra” (*Pol.*, I, 2, 1253a 7-10).

<sup>135</sup> WOLFF, op. cit., p. 89.

o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade.<sup>136</sup>

Em razão desta sua característica, o homem configura-se como o único ser vivo capaz de produzir algo qualitativamente superior aos demais animais. Segundo Wolff, alguns animais são capazes de expressar naturalmente por meio da voz seus afetos (prazer ou dor), mas a linguagem humana vai além da voz, pois além de expressar os afetos (o imediato), expressa o mediato – julgamentos, valores em si e valores que dependem da vida em comum, tal como a justiça, a virtude da relação do homem com seu próximo.<sup>137</sup> Em função da concepção e comunicação dos valores comuns de homem para homem, isto é, da expressão da atividade ética do *lógos*, que o homem se destaca como o único animal a constituir cidade, o único a ser regido pelos preceitos da virtude e da justiça, os quais só têm sentido na vida comunitária<sup>138</sup>, e o único dentre todos os seres a quem está aberta a possibilidade de uma vida feliz.

Os homens não se associam apenas para viver mas sobretudo para a vida boa. Caso contrário, existiriam cidades de escravos, ou mesmo de animais; mas é impossível existirem cidades de escravos e de animais porque estes não partilham da felicidade nem escolhem o seu modo de vida.<sup>139</sup>

A vida política é o melhor modo de vida possível ao homem.<sup>140</sup> Qualquer outro modo de vida humana seria pior, pois é através e pela política que o homem realiza sua natureza de animal político racional, e mais, a realiza da melhor forma possível, de modo excelente: “Tal como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da

---

<sup>136</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 10-17.

<sup>137</sup> WOLFF, op. cit., p. 88.

<sup>138</sup> Como veremos, a justiça é algo essencialmente humano, existindo somente entre os homens.

<sup>139</sup> *Pol.*, III, 9, 1280a 31-34.

<sup>140</sup> Diversamente do que afirma Aubenque, que é “bom ser um animal político, mas seria melhor ainda não ser.” (AUBENQUE, “Politique et ethique chez Aristote”. In: *Ktema*, Strasbourg, 1988, p. 214), adotamos aqui a interpretação de Francis Wolff, segundo a qual “a vida política é para o homem a melhor das vidas possíveis” (WOLFF, op. cit., p. 87 e 95). Seguindo essa mesma interpretação, argumenta Marisa Lopes: “Aristóteles insiste que para o homem a condição de animal político não é uma compensação natural ou um expediente por não ser autônomo como os deuses. Ao contrário do que pretende fazer crer Pierre Aubenque, a natureza política do homem não é uma fatalidade de um lamento resignado.” (LOPES, op. cit, p. 50).



justiça, será o pior”.<sup>141</sup> Na cidade, regida pelos preceitos políticos da lei e da justiça, o homem é o melhor dos animais por ser educado para uma vida virtuosa por meio das leis da cidade. A justiça marca a distinção entre o justo e o injusto, entre a vida na cidade e fora dela<sup>142</sup>, tendo como instrumento a lei que estabelecerá o ordenamento na comunidade política: “A virtude da justiça é política, pois a justiça introduz uma ordem na comunidade política, e a justiça marca a separação entre o justo e o injusto”.<sup>143</sup>

A justiça é a virtude que regula as relações políticas na cidade. Essa justiça que rege as relações entre os homens e a relação destes com a cidade é um tipo peculiar de justiça, é aquela que está presente na cidade, entre homens cujas relações mútuas são governadas pelas leis, a justiça política.

Segundo Aristóteles, a justiça política (*πολιτικὸν δίκαιον*) não é uma justiça no sentido amplo, mas uma espécie particular, uma justiça concreta, presente na cidade entre homens livres e iguais.

Esta forma de justiça é aquela que reina entre homens que vivem em comum tendo em vista a autossuficiência, homens que são livres e iguais em direitos, de uma igualdade seja proporcional, seja aritmética, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia.<sup>144</sup>

Diante da definição de justiça política, Aristóteles enumera, num primeiro momento, duas condições necessárias à sua existência: a vida em comum em vista da autossuficiência e a liberdade e igualdade em direitos destes membros que vivem em comum, isto é, a vida na cidade e a cidadania. As duas condições são de grande importância na teoria ético-política aristotélica já que a cidade, segundo Aristóteles, é um certo tipo de comunidade que toma a forma de “comunidade de cidadãos”.<sup>145</sup> Vejamos.

---

<sup>141</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 33.

<sup>142</sup> Como veremos a seguir e como afirma Aristóteles, em *Pol.*, I, 2, 1253a 37 (passagem transcrita no texto), enquanto valor político, a justiça é encontrada somente na cidade entre os cidadãos, sendo assim marca distintiva da vida na cidade e fora dela. Todavia, é importante ressaltar que estamos tratando aqui da justiça política, já que a justiça enquanto valor geral não se restringe à cidade, como visto no capítulo anterior ao tratarmos da justiça em sentido amplo.

<sup>143</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 37-9.

<sup>144</sup> *EN*, V, 6, 1134a 26-30.

<sup>145</sup> *Pol.*, I, 1, 1252a 6.

## 1. A JUSTIÇA POLÍTICA, A CIDADE E A CIDADANIA

A cidade, primeiramente, passa a existir para preservar a vida, como afirma Aristóteles: “toda cidade é uma certa forma de comunidade e toda comunidade é constituída em vista de algum bem”.<sup>146</sup> O primeiro bem visado por esta associação de homens é a preservação da vida. Diferentemente do que afirmaram Platão ou os sofistas, respectivamente, a cidade, na visão de Aristóteles, não é resultado das necessidades humanas que não podem ser supridas isoladamente, tampouco é uma convenção. O advento da cidade é natural na medida em que está associado à preservação da vida, mas sua permanência é garantida pela ética, pelos homens, com a finalidade de assegurar a vida boa, a *eudaimonia*.

Assim, os homens se associam com o fim primeiro de assegurar suas vidas, mas somente continuam juntos por um fim mais elevado, pelo maior de todos os bens que é a vida boa. Aqui está o surgimento e função da cidade nas palavras de Aristóteles: “Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa”.<sup>147</sup> Dentre todas as formas de associação, a cidade é a mais importante, pois ela inclui todas as outras e visa o mais importante de todos os bens, que é o bem comum, a *eudaimonia*.

A primeira comunidade da cidade é a família. Ela não nasce da escolha, mas é determinada exclusivamente pela natureza com a finalidade única e exclusiva de satisfazer as necessidades quotidianas.<sup>148</sup> Já a aldeia é formada pela associação de famílias, existindo naturalmente para garantir a satisfação de carências além das necessidades diárias e preservar a vida de seus membros.<sup>149</sup> Da reunião de aldeias surge a cidade, uma comunidade completa pois atinge o máximo de autarquia que não é encontrado nem na família, nem na aldeia: “A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de autossuficiência”.<sup>150</sup>

---

<sup>146</sup> *Pol.*, I, 1, 1252a 1-2.

<sup>147</sup> *Pol.*, I, 2, 1252b 29-30.

<sup>148</sup> *Pol.*, I, 2, 1252b 12-3.

<sup>149</sup> *Pol.*, I, 2, 1252b 13-6.

<sup>150</sup> *Pol.*, I, 2, 1252b 27-9. Aristóteles traz para a sua argumentação uma noção corrente entre os gregos que é a noção de cidade autárquica, também chamada pelos historiadores de cidade-estado. Segundo o historiador Gustave Glotz, a independência da cidade fazia dela, por menor que ela fosse, um Estado soberano, já que através de “suas instituições e pelo direito, pelo culto e pelas festas, pelos monumentos e pelos heróis, por todas as suas formas de compreender e aplicar os princípios econômicos e políticos, morais e intelectuais de uma civilização comum, cada cidade contribuía para dar a essa civilização uma variedade de expressões.” (GLOTZ, G. *A cidade grega*. Trad. de H. A. Mesquita e R. C. Lacerda. São

Essa característica da cidade, ser autárquica (αὐτάρκεια), na tradução literal – ter “poder próprio” –, significa que esta espécie de comunidade tem capacidade para atingir por seus próprios meios uma dupla autossuficiência, ser capaz de suprir as necessidade das diversas funções da cidade e também suprir os recursos necessários à sobrevivência de seus habitantes.<sup>151</sup> Ser uma comunidade autárquica é ser autossuficiente, é poder prover todas as carências de seus membros, sejam elas de caráter administrativo ou econômico, que não puderam ser contempladas nas outras espécies de comunidades anteriores, isto é, na família e na aldeia. A cidade, portanto, é a comunidade perfeita, pois ela se basta para preencher todas as suas carências; ela é “o fim, o acabamento, o termo do desenvolvimento ‘histórico’ que conduz os homens a se associar em comunidades”.<sup>152</sup>

Para Aristóteles, a cidade deve ter um número de membros necessários à sua autossuficiência, porém não um número fixo, mas uma quantia entre dois pontos fixos<sup>153</sup>, um meio-termo entre a demasiada exiguidade e a excessiva grandeza. Se a população da cidade for escassa, ela não poderá subsistir por si mesma; por outro lado, se for demasiadamente numerosa, mesmo satisfazendo as necessidades básicas, não será mais uma cidade, mas sim um povo, e será muito difícil para esta comunidade adquirir uma forma política. A melhor cidade será aquela em que a quantidade da população for suficiente para que se possa viver bem em comunidade.<sup>154</sup>

Os homens se associam em comunidades por serem carentes de autarquia, por não bastarem a si mesmos. Todas as formas de comunidade anteriores à cidade são comunidades não autárquicas, necessitando de uma comunidade superior em termos de subsistência. O fim e a natureza dessas formas de associações humanas é a cidade, pois ela é a única comunidade autossuficiente.<sup>155</sup> A cidade, por sua vez, tem em si mesma o seu próprio fim, diversamente das outras comunidades que têm um fim exterior a elas; ela é autárquica, perfeita e *eudaimônica*. Assim, autarquia será sinônimo de vida perfeita e feliz, já que a “cidade é constituída pela comunidade de famílias em

---

Paulo: Difel, 1980, p. 25). Nesse sentido também expõe Marisa Lopes em seu livro *O Animal Político: Estudos sobre a justiça e a virtude em Aristóteles*. op. cit., p. 46.

<sup>151</sup> AMARAL E GOMES, op. cit., nota 8 à passagem 1252b 26-9.

<sup>152</sup> WOLFF, op. cit., p. 69.

<sup>153</sup> *EN*, IX, 10, 1170b 32-5.

<sup>154</sup> *Pol.*, VII, 4, 1325b 35-1326a13.

<sup>155</sup> “A cidade é o fim destas (comunidades primeiras), e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamados a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a autossuficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens.” (*Pol.*, I, 2, 1252b 30-1253a 2).

aldeias, numa existência perfeita e autossuficiente; e esta é, em nosso juízo, a vida boa e feliz”.<sup>156</sup>

O homem, então, só poderá ser feliz sendo autárquico, vivendo uma vida autossuficiente numa comunidade política. A vida plena, autárquica e feliz (*eudaimônica*) só é possível através e na cidade. Assim, o “homem não pode ser, e portanto, não pode ser homem, se não for pela e na comunidade. A comunidade política, sendo aquela que não carece de nada, é a única a plenamente ser. Portanto, é somente por ela que o homem é plenamente: é na e pela cidade que o homem é homem”.<sup>157</sup>

O caráter autossuficiente da cidade inclui outra característica necessária à comunidade política que é a diversidade de seus membros, na medida em que uma cidade necessita de diferentes aptidões para o exercício de diversas atividades. Aristóteles afirma que “a cidade é essencialmente uma forma de comunidade e, antes de mais nada, ela deve ser o lugar de todos”.<sup>158</sup> Todavia, diversamente do que propôs Sócrates, ao defender o ideal de unidade da cidade<sup>159</sup>, esse caráter da cidade como sendo o lugar de todos não tem a significância de homogeneidade para Aristóteles.

É evidente que uma cidade que se tornasse cada vez mais unitária deixaria de ser cidade. Uma cidade é, por natureza, uma pluralidade e ao tornar-se ainda mais unitária, passará de cidade a casa, e de casa a homem individual, já que podemos afirmar que a casa é mais unitária do que a cidade, e o homem mais do que a casa. Assim, mesmo que alguém pudesse conseguir isto, não o deveria fazer, dado que destruiria a cidade.<sup>160</sup>

A diversidade dos homens em uma cidade está estritamente relacionada com a autarquia, já que a pluralidade é condição necessária para a autossuficiência, portanto, para a existência da comunidade política. Somente numa comunidade diversificada, onde seus membros diferem entre si em espécie, é possível chegar à autossuficiência, pois a cidade necessita das mais diferentes aptidões para que sejam supridas as suas mais diferentes necessidades. Assim, quanto mais uma cidade se

---

<sup>156</sup> *Pol.*, III, 9, 1281a 1-3.

<sup>157</sup> WOLFF, op. cit., p. 70-1.

<sup>158</sup> *Pol.*, II, 2, 1261a 15-16.

<sup>159</sup> “Refiro-me à afirmação de que ‘para toda a cidade, a maior unidade possível é o maior dos bens’, princípio mantido por Sócrates” (*Pol.*, II, 2, 1261a 13-4).

<sup>160</sup> *Pol.*, II, 3, 1261a 15-21.

aproxima da unidade absoluta, quanto mais seus membros são iguais em espécie, mais ela se afasta de sua autossuficiência, ou seja, mais ela deixa de ser uma cidade.

Uma cidade não é naturalmente unitária, como alguns dizem; o que dizem ser o maior bem das cidades é o que as destrói, porquanto o bem de cada coisa é o que a conserva. Também noutra perspectiva se nota que tentar unificar absolutamente a cidade não é, certamente, o melhor procedimento: uma casa é mais auto-suficiente do que um indivíduo, a cidade mais do que a casa; e uma cidade apenas existirá quando a comunidade atingir um quantitativo suficiente. Portanto, se é preferível o mais auto-suficiente, também deve preferir-se o menos unitário ao mais unitário.<sup>161</sup>

Portanto, o caráter de diversidade é próprio da natureza da cidade. A cidade não é constituída por iguais em absoluto, por seres idênticos, mas é formada por uma pluralidade de homens que diferem entre si no que diz respeito aos interesses privados. O que Aristóteles afasta da constituição da cidade é a unidade absoluta, rejeita o grau de unidade<sup>162</sup>, isto é, uma igualdade total dos elementos que a constituem. Todavia, ele contempla outros tipos de igualdade – a igualdade pela reciprocidade.<sup>163</sup> A igualdade pela reciprocidade desempenha uma papel econômico e social na cidade ao possibilitar a justiça nas trocas comerciais, cumprindo também um papel político ao promover a união dos cidadãos, protegendo e garantindo, por fim, a permanência da cidade<sup>164</sup>, já que “os elementos que constituem uma cidade têm que diferir em espécie

---

<sup>161</sup> *Pol.*, II, 2, 1261b 7-15.

<sup>162</sup> “O principal argumento do filósofo aqui consiste, pois, em defender a unidade *na diferença*, contra a vontade perniciosa de instaurar a unidade *suprimindo as diferenças*. Aristóteles pensa, assim, nas diferenças que apresentam entre si os cidadãos ou as classes de cidadãos em virtude de seus interesses privados e nas quais ele vê, não um obstáculo, mas, pelo contrário, uma necessidade, tendo em vista a instituição de uma comunidade política, precisamente porque esta última se constitui, segundo ele, graças à partilha das diferenças mais que pela abolição destas” (BODÉÛS, op. cit., p. 56).

<sup>163</sup> A igualdade pela reciprocidade é analisada por Aristóteles ao tratar da justiça presente nas relações comerciais, cf. *EN*, V, 8, 1132b 21-1133b 28. Para Aristóteles, a reciprocidade nas transações comerciais se realiza por uma conjunção cruzada ou diagonal, que necessita de uma igualdade proporcional de bens para que a troca seja proporcional e, portanto, justa. Além disso, a igualdade pela reciprocidade está presente na justiça distributiva, como veremos a seguir. Ver também TOMÁS DE AQUINO, op. cit., p. 307-15.

<sup>164</sup> Ross e Tricot explicam do seguinte modo a relação entre justiça proporcional e a coexistência pacífica na cidade: “a reciprocidade é necessária para manter a coesão da cidade, pois esta se mantém coesa através da troca de serviços entre os cidadãos, a qual deixará de ser praticada se estes não obtiverem nada em troca daquilo que dão” (ROSS, op. cit., p. 218); “a reciprocidade, considerada não como uma simples reação idêntica à ação, mas como um cálculo de proporções, ganha assim um papel importante na cidade do ponto de vista político e econômico: ela assegura a coexistência dos homens entre si e ela é o princípio

pelo que a igualdade na reciprocidade é a salvaguarda das cidades, tal como já foi referido na *Ética*, já que isto tem que ocorrer entre indivíduos livres e iguais”.<sup>165</sup>

A igualdade pela reciprocidade pressupõe uma igualdade proporcional que, por sua vez, desempenha importante papel na cidade na medida em que garante a existência e permanência da comunidade política. A igualdade proporcional se faz presente entre os cidadãos, já que a liberdade e a igualdade entre os homens é o que caracteriza a cidadania em uma comunidade política, e é por meio dela que se realiza o exercício político, a participação de todos os cidadãos no governo alternadamente, ora sendo governantes, ora sendo governados, como veremos a seguir.

Não devemos confundir, assim, o caráter heterogêneo da cidade, necessário para que ela seja autossuficiente, com a igualdade de seus membros, exigência da cidadania. Como vimos, em uma cidade é necessário que seus membros sejam diversos, com interesses particulares ou aptidões diferentes, ou seja, a cidade necessita de carpinteiros, arquitetos, marinheiros, legisladores dentre outros, para que seja garantida sua autarquia. Mas, como a cidade é uma comunidade de cidadãos, conforme sua definição<sup>166</sup>, de homens iguais entre si com direitos e deveres iguais, explícito está o caráter igualitário entre aqueles que formam esta comunidade, pelo menos no que diz respeito aos cidadãos.

Sendo o cidadão o elemento constituinte da cidade<sup>167</sup> e a cidadania a condição para a existência da justiça política, é de grande importância investigar a natureza da cidadania para poder entender o que é uma cidade e, por conseguinte, a justiça política.<sup>168</sup>

---

fundamental de toda troca de serviços ou de mercadorias (TRICOT, op. cit., nota 5 à passagem 1132b 32-4).

<sup>165</sup> *Pol.*, I, 2, 1261a 29-31. Na *Ética Nicomaquéia*, V, 5, 1132b 33-34, Aristóteles afirma que “a reciprocidade deve fazer-se de acordo com uma proporção e não na base de uma retribuição exatamente igual. Porquanto é pela retribuição proporcional que a cidade se mantém unida.”

<sup>166</sup> *Pol.*, I, 1, 1252a 6-7.

<sup>167</sup> Aristóteles afirma, em *Pol.*, III, 1, 1275a 1, que “a cidade é um conjunto de cidadãos”, sendo o cidadão o elemento que a constitui. Como explica Wolff: “O que faz com que esse conjunto (cidadãos) forme um todo único e não um amontoado, eis a questão; para Aristóteles ela se reduz ao problema das relações entre ‘matéria’ (os elementos constituintes, isto é, os cidadãos) e a ‘forma’ (estrutura unificante) em um ‘composto’ (uma cidade). Para resolvê-lo é preciso, em primeiro lugar, saber o que é um cidadão, isto é, o que faz com que sejamos um elemento do todo da cidade.” (WOLFF, op. cit., p. 115-16). Nesse sentido, cf. também LÉVY, L. “Cité et citoyen dans la politique d’Aristote”. In: *Ktema*. Universidade de Estrasburgo, nº 5, p. 235.

<sup>168</sup> “A cidade é, pois, uma realidade composta, da mesma maneira que o são todas as outras coisas que, não obstante possuírem diferentes partes, formam um todo composto. Torna-se evidente, portanto, que devemos começar por orientar o nosso estudo para o cidadão, visto que uma cidade é, por assim dizer, um composto de cidadãos. Nesse sentido, cabe-nos considerar, então, quem deveria ser chamado cidadão, e o que é um cidadão” (*Pol.*, III, 1, 1274b37- 1275a 4).

Para o filósofo, cidadão é definido como aquele que tem “capacidade de participar na administração da justiça e no governo”.<sup>169</sup> Assim, a cidade é formada por uma multiplicidade de pessoas heterogêneas que garantem a sua autossuficiência, mas dentro desta multiplicidade de membros da comunidade política encontramos uma categoria cuja função é participar deliberativa ou judicialmente das decisões da cidade, isto é, pessoas unidas pela mesma função, por iguais: “chamamos cidadão àquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade. Consideramos cidade, em resumo, o conjunto de cidadãos suficiente para viver em autarquia”.<sup>170</sup>

Com este conceito de cidadania, Aristóteles afasta e desqualifica possíveis definições de cidadão que, segundo o filósofo, são deficientes. Não são suficientes para caracterizar um cidadão os seguintes critérios: residir em determinado lugar, já que estrangeiros e escravos residem no mesmo lugar e não são cidadãos; o direito de processar e ser processado, pois residentes estrangeiros podem ser beneficiados com este direito através de tratado, e nem por isso são considerados cidadãos; o modo tradicional hereditário de cidadania, isto é, ser filho de pai e mãe cidadãos, como era o critério utilizado em Atenas, já que os fundadores ou primeiros habitantes de uma cidade nunca seriam considerados cidadãos.<sup>171</sup>

Ser cidadão em qualquer cidade é ter capacidade de investidura em poderes deliberativos e judiciários, segundo o filósofo. Todavia, o acesso à cidadania é variável conforme o tipo de regime político específico de cada cidade, já que ele se dá conforme uma ordem de mérito que é variável de cidade para cidade, de acordo com o regime político de cada uma, resultando assim em diferentes significados de cidadania conforme as diferentes espécies de regimes de cada cidade. Aristóteles afirma que é possível aplicar seu conceito de cidadania a todos os regimes políticos, entretanto, ele se aplica melhor ao regime democrático.<sup>172</sup>

Retomando a noção de justiça política, vimos que ela está presente entre aqueles que vivem em uma cidade, entre cidadãos, homens que têm em comum a liberdade e a igualdade, critérios que os elevam à condição de participantes nas decisões da cidade. Como dito, a igualdade entre os cidadãos é proporcional e proporcional será

---

<sup>169</sup> *Pol.*, III, 1, 1275a 22-3.

<sup>170</sup> *Pol.*, III, 1, 1275b 16-20.

<sup>171</sup> *Pol.*, III, 1, 1275a 5-19 e III, 2, 1275b 21-34.

<sup>172</sup> *Pol.* III, 1, 1275b 5-15. Nesse sentido WOLFF, op. cit., p. 116-7 e ROSS, D., op. cit., p. 252-3.

também a justiça distribuída entre os cidadãos de acordo com o mérito de cada um.<sup>173</sup> A política deve considerar o mérito de cada cidadão ao distribuir, por exemplo, os cargos e bens da cidade ou, como afirma Aristóteles, “nas distribuições de honras, de riquezas ou de outras vantagens que são repartidas entre os membros de uma comunidade política”<sup>174</sup>, sendo a igualdade proporcional correspondente à justiça distributiva.<sup>175</sup>

O que está em questão, para Aristóteles, na distribuição proporcional é a justiça realizando-se conforme o mérito. Tratar pessoas ou coisas iguais desigualmente ou tratar pessoas ou coisas desiguais igualmente é fazer distribuições em desacordo com o mérito, o que é fato gerador de queixas e disputas na cidade.<sup>176</sup> Sendo assim, a igualdade proporcional, seja nas trocas comerciais ou na distribuição de cargos e bens, mantém os cidadãos unidos ao evitar queixas e disputas na cidade, como também garante e preserva a existência e permanência da cidade, sendo um elemento importante na política aristotélica.

Mas a proporcionalidade não é a única forma de igualdade presente entre os cidadãos. Segundo Aristóteles, a justiça política também é encontrada entre os numericamente iguais<sup>177</sup>, pois são iguais enquanto cidadãos, sujeitos de direitos e deveres iguais, devendo ser tratados de forma igual pela cidade. Não se trata aqui, como o é na justiça distributiva, de uma relação de mérito entre os cidadãos, importando apenas a qualidade externa que os tornam iguais, a cidadania.

Aristóteles, portanto, não trata a justiça política como um igualitarismo simplesmente<sup>178</sup>, mas desdobra-a em dois princípios, a igualdade aritmética e a

---

<sup>173</sup> Como afirma Tricot: “se as pessoas são iguais, as partes serão iguais, se as pessoas são desiguais, as partes serão desiguais, o justo consiste em tratar desigualmente fatores desiguais. O *ισότης* (*isótes* - igual) a realizar é um *ισότης* proporcional: o justo sendo o que é proporcionalmente igual (*τὸ κατ’ἀναλογίαν ἴσον*), e o injusto o que é contrário à proporção (*τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον*)” (TRICOT, op. cit., nota 5 à passagem 1131a 20-1).

<sup>174</sup> *EN*, V, 2, 1130b 31-32. Como expõe Villey: “ora, no caso das distribuições – *em tais dianomais* – escreve Aristóteles –, não é a igualdade simples, “aritmética”, que é visada. Por exemplo, numa colônia serão atribuídas mais terras ao chefe de uma família mais numerosa, ou que têm na colônia uma posição importante. Em lugar algum os impostos são iguais, mas proporcionais às fortunas, aos modos de vida ou à consideração gozada por tal “categoria socioprofissional”. E quando são cargos públicos que se trata de distribuir, é evidente que serão desigualmente divididos, em função da competência ou do prestígio de cada um. Uns serão ministros, outros simples secretários de Estado. Todos os franceses não podem ser presidente da República.” (VILLEY, op. cit., p. 77).

<sup>175</sup> A justiça distributiva é exposta por Aristóteles na *EN*, V, 7, 1131a 10-24.

<sup>176</sup> *Pol.*, V, 1, 1301b 28 e ss.

<sup>177</sup> Retomamos a passagem *EN*, V, 6, 1134a 26-30: “Esta forma de justiça é aquela que reina entre homens que vivem em comum tendo em vista a autossuficiência, homens que são livres e iguais em direitos, de uma igualdade seja proporcional, seja aritmética, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia.” A igualdade numérica está presente na justiça corretiva, exposta por Aristóteles na *EN*, V, 7, 1131b 25-1132b 20.

<sup>178</sup> SILVEIRA, D. *Os sentidos da justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 127.



proporcional, princípios que se aplicam conjuntamente à justiça política, encontrada entre homens livres e iguais que vivem em comum tendo em vista a autarquia.

## 2. A JUSTIÇA POLÍTICA E A LEI

Depois de mostrar as características necessárias à justiça política e examiná-las, Aristóteles passa a tratar da relação entre a justiça política e seu instrumento, a lei.

A justiça política é encontrada na comunidade de cidadãos (cidade) governada pela lei. A lei surge na cidade com a função de governar as relações mútuas entre os homens, isto é, surge entre os cidadãos como instrumento regulador de suas ações. É somente nas cidades organizadas por preceitos legais que a justiça política se faz presente. A lei, instrumento desta espécie de justiça, é necessária onde há injustiça, posto que é a discriminação do justo e do injusto.<sup>179</sup> Assim, a justiça política existe apenas entre os homens cujas relações mútuas são governadas pela lei; e, por sua vez, a lei existe nas cidades onde está presente a injustiça, pois a justiça legal visa discriminar, por meio das leis, o justo e o injusto.

A justiça política existe apenas entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei; e a lei existe para os homens entre os quais há injustiça, pois a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto. E havendo injustiça entre os homens também há ações injustas (...) e estas consistem em atribuir demasiado a si próprio das coisas boas em si e demasiado pouco das coisas más em si.<sup>180</sup>

Essa relação entre lei e injustiça será retomada no final deste capítulo, momento em que trataremos novamente da lei como instrumento de educação e de coerção dos cidadãos na cidade. Antecipando a questão, veremos que se fosse possível existir uma cidade de virtuosos, portanto uma cidade de justos, as leis não seriam necessárias, pois os homens seriam a personificação da própria lei, já que possuiriam

---

<sup>179</sup> Como afirma Tomás de Aquino: “Aqui, a lei se estende às pessoas em relação às quais pode haver injustiça. Isto é claro pelo fato que a punição, que é fixada pela lei, não é nada mais que um julgamento sobre o que é justo e injusto.” (TOMÁS DE AQUINO, op. cit., p. 321).

<sup>180</sup> *EN*, V, 6, 1134a 30-3.

todas as virtudes. Nesta cidade de virtuosos as leis e, por conseguinte, a justiça política seriam dispensáveis, pois não existiriam injustiças.

A lei sendo instrumento da justiça política tem como seu local de jurisdição a cidade e tem por função reger as relações dos homens entre si e destes com a cidade como um todo, impedindo a prática de ações injustas e/ou restaurando a justiça entre os homens. Esta espécie de lei só pode ser encontrada na cidade e como instrumento político só tem aplicabilidade direta em relação aos cidadãos, como veremos a seguir. Aristóteles parte da cidade e dos cidadãos para construir sua argumentação no que diz respeito ao instrumento da justiça, a legislação.<sup>181</sup>

### 3. DA APLICABILIDADE DA LEI

Como vimos, o âmbito de atuação da justiça política é a cidade e ela se aplica aos homens livres e iguais que vivem nesta comunidade política, os cidadãos. Além disso, vimos que a lei, instrumento da justiça política, tem sua aplicabilidade restrita à cidade, dessa forma, todos aqueles que se encontram fora ou que não participam da vida política da cidade não estão sob sua regulamentação.<sup>182</sup> Mesmo sabendo que são os cidadãos os elementos constituintes da cidade e é a esta categoria que se aplicam as leis, existem outros habitantes que estão fora da vida política, mas que vivem e são importantes para a cidade e suas instituições, sejam elas familiares, econômicas, religiosas ou mesmo políticas. Para estes que estão fora do corpo político, mas fazem parte do corpo digamos “cívico”, afirma Aristóteles, não existe justiça política, mas justiça em outro sentido especial e analogamente.<sup>183</sup>

As espécies de justiça análogas à justiça política existem entre os habitantes da cidade que não são cidadãos, isto é, crianças, escravos e mulheres. Este tipo de justiça, que difere da justiça política, se dá no âmbito “civil” e dentro das casas, sendo responsável por estabelecer as regras que vão gerir as relações familiares, que

---

<sup>181</sup> RITTER, J. “Le Droit Natural chez Aristote”. In: *Archives de Philosophie*, tome XXXII, Paris: Beauchesne et ses fils, 1969, p. 434.

<sup>182</sup> Trataremos aqui de um tipo específico de lei, a lei como instrumento da justiça política. Devemos ressaltar que há outros tipos de leis além das leis políticas, tais como as leis divinas, as leis domésticas, todavia estas não são instrumentos da justiça política, mas de outras espécies de justiças (EN, V, 10, 1134b 18).

<sup>183</sup> EN, V, 10, 1134a 27-9.

tornarão possível a administração da casa (οἰκονομία)<sup>184</sup>. Entretanto, a justiça presente nas relações familiares, nas relações entre senhor e escravo, pai e filho e entre marido e mulher se dão de forma diferente em cada uma destas relações.

Primeiramente, Aristóteles afirma que não pode haver justiça no sentido incondicional com relação às coisas que nos pertencem, às coisas que fazem parte de nós como, por exemplo, o escravo e o filho, este último até atingir uma certa idade e se tornar independente, já que estes são como uma parte, respectivamente, do senhor e do pai.

A justiça de um amo e a de um pai não são a mesma que a justiça dos cidadãos, embora se assemelhem a ela, pois não pode haver justiça no sentido incondicional em relação às coisas que nos pertencem, mas o escravo de um homem e o seu filho, até atingir certa idade e tornar-se independente, são, por assim dizer, uma parte dele. Ora, ninguém fere voluntariamente a si mesmo, razão pela qual também não pode haver injustiça contra si próprio.<sup>185</sup>

O escravo é propriedade viva, é parte do seu senhor, e como parte pertence inteiramente a este.<sup>186</sup> Um homem não pode cometer injustiça contra si mesmo, assim, o senhor não pode cometer injustiça contra uma parte de si, contra o escravo, o que seria o mesmo que cometer injustiça contra si. O mesmo também se dá com o filho, que, por ser parte de seu pai, não pode sofrer injustiça deste. Entretanto, não podemos deixar de ressaltar que o filho não é propriedade do pai, ele é livre, mas em razão da sua pouca idade se encontra temporariamente sob a subordinação paterna, período no qual caberá ao pai educá-lo para a vida adulta, para a vida pública e autárquica, para a cidadania.

As relações de justiça aqui tratadas entre escravos, mulheres e crianças espelham a condição natural de cada um desses seres. Segundo Aristóteles, o escravo, por não ter capacidade deliberativa, é naturalmente sujeito a outro ser que possa conduzi-lo: não é livre e autárquico, razão pela qual está excluído da vida política. A

---

<sup>184</sup> *Pol.*, I, 3, 1253b 1-11.

<sup>185</sup> *EN*, V, 6, 1134 b 7-11.

<sup>186</sup> “O termo ‘propriedade’ emprega-se do mesmo modo que o termo ‘parte’; a parte não é apenas parte de outra coisa mas também lhe pertence inteiramente. Assim também sucede com a propriedade. Do mesmo modo, assim como o senhor somente o é enquanto senhor do escravo, mas não lhe pertence, o escravo não é apenas escravo do seu senhor; pertence-lhe inteiramente” (*Pol.*, I, 4, 1254a 9-11).

mulher, por sua vez, tem capacidade deliberativa, mas não possui a faculdade de decisão (ἄκυρον) necessária à participação política na cidade. Já as crianças possuem a capacidade deliberativa e a capacidade de decisão, mas em razão da pouca idade, estas capacidades não estão desenvolvidas, desse modo, as crianças precisam ser educadas para quando forem adultas estarem aptas à participação da vida política da cidade.<sup>187</sup>

Diante da natureza de cada um destes seres, vemos que a relação entre senhor-escravo e pai-filho não é da mesma espécie que a relação existente no casamento. A esposa está sujeita ao marido, assim com o escravo está sujeito ao senhor e a criança ao seu pai, mas a esposa não é parte do marido e sim parceira. Ela é livre, possui a capacidade deliberativa necessária à vida política, mas não tem a faculdade de decisão e comando, sendo naturalmente inferior, portanto está excluída dos direitos políticos.

As mulheres participam da vida “cívica”, mas não da vida política, dessa forma, as leis que legislam sobre as mulheres o fazem no âmbito privado e doméstico, já que é neste local que a mulher cumpre seu papel: procriar, cuidar dos filhos e da casa, sempre sob o controle do marido. A cidade não deve negligenciar as mulheres, mas deve legislar com a função de ditar as obrigações que cabem especificamente a elas, isto é, prescrever as obrigações domésticas.<sup>188</sup> Aristóteles chama a justiça que regula as relações entre maridos e esposas de justiça doméstica (τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον), uma espécie de justiça que também difere da justiça política.

É mais fácil manifestar verdadeira justiça para com nossa esposa do que para com nossos filhos e escravos. Trata-se, nesse caso, de justiça doméstica, a qual, sem embargo, também difere da justiça política.<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> *Pol.*, I, 13, 1260a 13.

<sup>188</sup> *Pol.*, II, 9, 1269b 15-9. Quanto à criação e aplicação das leis às mulheres escreve Vergnières: “É preciso recordar que se estas não pertencem ao corpo político, fazem parte, contudo, do corpo cívico: a esposa de cidadão, nascida de pais cidadãos, é *politis*. Para Aristóteles, isso significa que a cidade não deve negligenciar legislar sobre as mulheres. (...) Esta legislação conforme aos votos de Aristóteles não teria por objetivo dar às mulheres obrigações comuns com os homens, menos ainda, direitos políticos, mas prescrever-lhes obrigações específicas” (VERGNIÈRES, op. cit., p. 173.)

<sup>189</sup> *EN*, II, 6, 1134b 15.

A mulher não possui os requisitos necessários à justiça política, todavia, comparada ao escravo e à criança, ela está em uma posição de superioridade<sup>190</sup>, já que na relação com seu marido, ela é parceira e não parte deste, diferente do que ocorre com o escravo e com o filho. Diante desse aspecto peculiar da relação entre marido e mulher, Aristóteles pode afirmar que é mais fácil manifestar justiça na relação entre marido e mulher do que nas relações paternas ou despóticas, ou seja, entre pais e filhos ou entre senhores e escravos.<sup>191</sup>

Na relação entre marido e mulher, a justiça possível de aí existir é de uma espécie intermediária, ou seja, os cidadãos possuem o direito no seu sentido pleno, as esposas num sentido menor e as crianças e os escravos menos do que os outros.<sup>192</sup>

Quanto à aplicabilidade das leis que legislam sobre a mulher, a criança e o escravo percebemos que ela se dá de forma precária para os três tipos de membros da comunidade política. Como os três tipos estão excluídos da vida política a legislação precisará se valer da figura do marido, do pai ou do senhor para indiretamente alcançá-los.

Apesar de sua diferença de estatuto, o escravo e a mulher têm um ponto em comum: não têm relação direta com a lei da cidade; por essa razão, no que diz respeito a seu bem-estar e sua virtude, dependem estritamente do *ethos* do senhor da casa. Isso só torna mais importante, no espírito de Aristóteles, o papel que é preciso atribuir à educação e à lei na vida do homem livre.<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> “A mulher, participando da administração doméstica, tem mais direitos que o filho e, sobretudo, que o escravo, e a esse respeito, o direito ‘conjugal’ se aproxima mais do direito político, sem se confundirem.” (TRICOT, op. cit., nota 4 à passagem 1134b 15-6).

<sup>191</sup> “Existem três partes da economia: a senhorial, a paternal e a conjugal. O pai e marido governa a mulher e os filhos, ambos como pessoas livres, mas não com a mesma forma de autoridade; governa a mulher como cidadão, os filhos como súditos” (*Pol.*, I, 12, 1259b 1-2).

<sup>192</sup> ROSS, op. cit., p. 219.

<sup>193</sup> “Como todo ser que não diz respeito à lei escrita, a sorte do escravo permanece, pois, submetida à decisão do senhor. É só imediatamente, enquanto age sobre o *ethos* do senhor, que a lei da cidade pode concernir à vida do escravo e torná-la mais ou menos agradável ou menos ‘virtuosa’. (...) Desta sorte, também, se existe uma legislação sobre as mulheres, estas últimas só se reportam à lei indiretamente, através de sua encarnação na pessoa concreta do pai, do marido, do magistrado. A mulher não está submetida à sanção de uma lei escrita e geral, mas à pressão do olhar e da palavra, ou do gesto do detentor da autoridade. Assim, a lei só estatui sobre as mulheres para melhor isolá-las na casa, isto é, num lugar que não é mais regulado pela lei” (VERGNIÈRES, op. cit., p. 171-6).

Como a lei rege somente as relações entre os homens livres e iguais que vivem na cidade, também estão excluídos do seu âmbito de aplicação os animais e os deuses. A justiça é um valor essencialmente humano<sup>194</sup>, existindo somente entre os homens, aqueles que estão subordinados às leis. Como vimos, o homem para Aristóteles assume uma posição mediana na escalada dos seres vivos, ele está entre os animais e os deuses, ele é um animal racional e político.

Como animal racional e político, como ser formador e participante ativo da vida na cidade, da vida política, será a justiça política a espécie de justiça responsável por reger as relações destes homens. Diferentemente de Platão<sup>195</sup>, para quem a justiça é um ideal que aproxima os homens dos deuses, tornando-os semelhantes, Aristóteles dessacralizou o domínio das leis<sup>196</sup>: a justiça não é mais um paradigma divino a ser seguido, mas é uma ordem própria da cidade, ordem que se instaura na dimensão política, na distância que separa os homens dos deuses, restrita ao domínio da comunidade política.

Segundo Aristóteles, seria absurdo pensar na existência de justiça entre os deuses, pois eles não firmam contratos, não restituem depósitos, não praticam nenhum ato deste tipo, nenhuma atividade cívica, nada que seja necessário e que diga respeito à vida na cidade, não necessitando, portanto, de nenhuma legislação que regule tais atividades.<sup>197</sup> Assim, como não há cidade de deuses, não existem leis de caráter político que se apliquem a eles. As leis têm sua função, elaboração e aplicação restrita à cidade e aos homens, como afirma Aubenque: “as leis têm por função reger e ordenar as ações humanas: nada mais, nada menos.”<sup>198</sup>

Assim, a justiça política “se relaciona com a lei e se verifica entre pessoas naturalmente sujeitas à lei”<sup>199</sup>, ficando fora de seu campo de aplicação os escravos, as crianças, as mulheres, os animais e os deuses, isto é, todos aqueles que não são considerados cidadãos, aqueles que não poderiam participar da vida política da cidade. A lei, em Aristóteles, torna-se causa e efeito da cidade: efeito, pois só existe atividade legisladora dentro da cidade; causa, pois a lei é o que diferencia a cidade das demais espécies de associações que não são regidas por preceitos de justiça, como as

---

<sup>194</sup> *EN*, V, 9, 1137a 30.

<sup>195</sup> *Teeteto*, 176a e *Górgias* 507e-508a.

<sup>196</sup> AUBENQUE, P. “La Loi”. In: *Archives de Philosophie du Droit*. Paris, Tome 25, 1980, p. 150.

<sup>197</sup> *EN*, X, 8, 1178b 10-3.

<sup>198</sup> AUBENQUE, P., “Politique et éthique chez Aristote”. In: *Ktema*. Universidade de Estrasburgo, nº 5, p. 217

<sup>199</sup> *EN*, V, 6, 1134b 13.

comunidades bárbaras.<sup>200</sup> Só existe ordem jurídica dentro da cidade, lugar da vida política, das leis e da *eudaimonia*, lugar onde os homens vivem segundo os ditames da ética e da justiça.

Diferentemente do que possa induzir uma primeira leitura dos trechos iniciais sobre a exposição da justiça política aqui analisados, ou mesmo por influência de nossa noção moderna de direito positivo, Aristóteles não assemelha justiça política à justiça legal. A justiça legal é, sim, uma espécie de justiça política, mas não é a única, junto dela está a justiça natural. Assim, veremos, a seguir, que a justiça política compreende duas espécies de justiça, a legal e a natural, as peculiaridades de cada uma destas espécies, e o quão inovadora foi e ainda é essa divisão (justiça legal e natural) no pensamento jurídico e filosófico.

#### **4. ESPÉCIES DE JUSTIÇA POLÍTICA: JUSTIÇA NATURAL E JUSTIÇA LEGAL**

Inúmeras são as análises desta pequena e obscura passagem do Livro V da *Ética Nicomaquéia*, de 1134b18 a 1135a 14, na qual Aristóteles expõe sua teoria acerca das espécies de justiça política. Nosso objetivo aqui é apenas examinar algumas nuances dessa temática e para tanto optamos pela seleção interpretativa de alguns comentadores. Vale ainda destacar que qualquer estudo do tema em questão fará pouco frente à complexidade e à escassez dos escritos aristotélicos. Mesmo assim, não podemos deixar de tentar expor algumas noções relativas às espécies de justiça política para o filósofo.

Aristóteles divide a justiça política em natural ( $\tau\acute{o}$  φυσικόν) e legal ( $\tau\acute{o}$  νομικόν). A justiça natural (ou comum) é aquela que tem o mesmo poder em todo lugar e independe do modo como os homens pensam, pois a natureza, causa desse tipo específico de justiça, é a mesma para todos os homens e em todos os lugares. Os homens, ao tomarem-na como algo divino, nutrem por ela um sentimento natural e comum, mesmo quando não estão ligados por nenhuma comunidade ou convenção mútua.<sup>201</sup> Por isso mesmo Aristóteles pode afirmar que a lei natural tem a mesma força

---

<sup>200</sup> AUBENQUE, op. cit., p. 217.

<sup>201</sup> “Entendo por lei, por um lado, a lei particular, por outro, a lei comum; por lei particular, aquela que, para cada povo, foi definida relativamente a ele; esta lei é tanto escrita quanto não escrita. Por lei comum

em Atenas e na Pérsia, tal como o fogo queima do mesmo modo para atenienses e persas.

A justiça legal ou positiva, por outro lado, depende da vontade dos homens e varia em função de cada comunidade política, pois é definida conforme as necessidades de cada cidade. Consubstanciada ou criada pelos legisladores em leis escritas ou recorrendo às não escritas, a justiça legal passa a desempenhar a importante função de organizar as relações mútuas na cidade e incitar os homens à prática de boas e nobres ações.<sup>202</sup>

Da justiça política, uma parte é natural e outra parte é legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida.<sup>203</sup>

A justiça legal surge a partir das decisões humanas, isto é, das convenções (συνθήκη) e dos decretos (ψηφίσματα), criados pelo legislador e que ganham caráter de obrigatoriedade após serem implementados, sempre tendo em mira a noção de utilidade (συμφέρον). Já a justiça natural é anterior a toda intervenção humana, independe desta e tem como fim o que há de melhor (ἄριστον).<sup>204</sup> A justiça legal, por meio das leis e dos decretos, particulariza e materializa a justiça natural e, dessa forma, o que é melhor para o homem ganha conteúdo por meio de leis específicas em cada cidade.

A aproximação entre justiça natural e justiça legal não era pacífica entre as correntes filosóficas no mundo antigo. Para os sofistas, lei positiva e lei natural agiam em campos opostos, isto é, a justiça política era inteiramente convencional e

---

entendo a lei natural. Há, pois, uma justiça e uma injustiça em relação às quais todos os homens têm como que uma adivinhação (μαντεύονται) e cujo sentimento lhes é natural e comum, mesmo quando não existe entre eles nenhuma comunidade ou contrato” (*Ret.*, I, 13, 1373b 4-10). Como veremos a seguir, aqui Aristóteles utiliza o termo “lei particular” (νόμους ἴδιον) e “lei comum” (νόμους τὸν κοινόν) com o mesmo sentido que utiliza “justiça legal” e “justiça natural” na *Ética Nicomaquéia*.

<sup>202</sup> *EN*, V, 1, 1129b 14 e ss. Os impostos são um exemplo muito utilizado pelos comentadores de Aristóteles para diferenciar a lei natural, que tem o mesmo poder em todos os lugares, da lei positiva, aquela que por convenção particulariza a lei natural. Pagar imposto é conforme ao justo natural, mas cabe à justiça legal fixar o montante a ser pago.

<sup>203</sup> *EN*, V, 7, 1134b 28-22.

<sup>204</sup> PLANTY-BONJOUR, G. “Le droit naturel selon Aristote et Les Déclarations des Droits de L’Homme”. In: *Les Études Philosophiques*, Paris: Presses Universitaires de France, Avril-Juin, 1986, p. 152.



particular, variável de cidade para cidade, portanto, reduzida à justiça legal; enquanto a justiça natural e universal era provida do caráter imutável.

Diferentemente do pensamento sofisticado, Aristóteles não trata justiça política e justiça natural como espécies opostas de justiça, uma particular e outra universal. Pelo contrário, a justiça natural será inserida na justiça política, juntamente com a justiça legal.<sup>205</sup> Sendo espécies da justiça política, a justiça legal e a justiça natural não são colocadas de maneira dicotômica, lei positiva não se opõe à lei natural, mas, como diz Aubenque: Aristóteles faz é uma distinção entre legal e natural e não uma oposição, dada a necessidade do justo natural, em sua generalidade, se particularizar em leis positivas.<sup>206</sup> Enquanto os sofistas tratavam a justiça natural totalmente separada e contrária à justiça legal, Aristóteles admite a presença da natureza no interior da esfera da legislação da cidade: esta é a inovação de Aristóteles.<sup>207</sup> Sendo assim, “o direito natural é um direito, por isso um comportamento regado pela virtude da justiça”<sup>208</sup> ou, como afirma também Ritter:

Do mesmo modo que todos os princípios políticos estão enraizados na cidade, um justo natural não pode existir, segundo Aristóteles, separado e em si, mas somente na multiplicidade, na cidade, onde é considerado como justo, assim, ele só pode existir como fundamento imanente da justiça na cidade.<sup>209</sup>

Aristóteles afirma que, para alguns, referindo-se aos sofistas, as leis naturais são imutáveis, entretanto, mais uma vez, seu posicionamento frente à teoria da justiça natural se afasta do posicionamento sofisticado. Para ele, tanto as leis positivas quanto as leis naturais são passíveis de mudança, já que “existe algo que é justo por natureza, embora seja mutável (...) percebe-se que espécie de coisas, entre as que são capazes de ser de outro modo, é por natureza e que espécie não o é, mas por lei e convenção, admitindo-se que ambas sejam igualmente imutáveis”.<sup>210</sup> A mudança não é critério de inconformidade com a natureza, pois, como demonstra o exemplo oferecido

---

<sup>205</sup> VERGNIÈRES, op. cit., p. 203.

<sup>206</sup> Cf. AUBENQUE, P. “La Loi”. In: *Archives de philosophie du droit*, tome 25, Paris: éditions Sirey, 1980, p. 154).

<sup>207</sup> AUBENQUE, op. cit., p. 154.

<sup>208</sup> PLANTY-BONJOUR, op. cit., p. 149.

<sup>209</sup> RITTER, op. cit., p. 437.

<sup>210</sup> *EN*, V, 7, 1134b 27-33.

por Aristóteles, naturalmente a mão direita é mais forte, mas nada impede que os homens se tornem ambidestros, o que não poderia ser chamado de não-natural.

Além disso, como esclarece Aubenque<sup>211</sup>, um direito natural que prescrevesse leis iguais para gregos e persas seria, na verdade, contrário à natureza, isto porque seria contra a variabilidade da natureza humana. A natureza humana é caracterizada por sua plasticidade e a justiça natural, como parte da justiça política, é, portanto, uma justiça eminentemente humana e precisa estar adaptada à variabilidade natural dos homens. Daí segue-se que não existe apenas um conjunto de leis boas e válidas para todos os povos, mas a boa lei e a boa constituição serão aquelas elaboradas conforme à natureza da cidade e de seus habitantes. “O justo natural político se revela, pois, plural”.<sup>212</sup>

Após analisar a justiça política, suas espécies e peculiaridades, faremos, por fim, algumas considerações acerca da lei e a cidade. Diante do que já foi exposto até aqui, podemos observar que a lei em Aristóteles é um importante e fundamental instrumento para que homem e cidade realizem sua finalidade, sua essência e sua excelência, a *eudaimonia*, pois “um homem na cidade, isto é, solidário a outros sob o teto de leis comuns e obrigado pelas regras comunitárias é um homem completo, acabado”.<sup>213</sup>

## 5. A CIDADE E A LEI

A lei, como já observamos, parece desempenhar a importante função dentro da teoria ética-política aristotélica, a de educar o cidadão a fim de desenvolver nele o hábito da prática de ações virtuosas na cidade. A cidade legislará tendo em vista a educação correta de seus cidadãos, para tanto os legisladores devem se preocupar com os meios necessários para tornar os homens virtuosos e *eudaimônicos*.<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> AUBENQUE, op. cit., p. 154. Nesse sentido também entende Vergnières: “Seria artificial, pior, seria cometer uma violência, se se buscasse aplicar uma norma considerada como excelente sobre matéria inadaptada. A contingência étnica, geográfica, histórica tem ‘razões’ que a razão política deve levar em conta. Há, pois, um justo natural que constitui para cada cidade a norma de sua excelência.” (VERGNIÈRES, op. cit., p. 204-5).

<sup>212</sup> Cf. VERGNIÈRES, op. cit., p. 204.

<sup>213</sup> WOLFF, op. cit., p. 95.

<sup>214</sup> “o legislador deverá assegurar que os cidadãos se tornem bons, averiguar que atividades produzirão esse resultado, e qual é o fim da vida melhor.” (*Pol.*, VII, 14, 1333a 14-5). Como expõe HOURDAKIS: “O legislador deverá, por meio da educação, fazer penetrar na alma dos cidadãos as virtudes que são as

No capítulo 10 do livro X, último capítulo da *Ética Nicomaquéia*<sup>215</sup>, Aristóteles tece seus comentários finais acerca da virtude e faz considerações importantes sobre a lei e os legisladores. Para tanto o filósofo retoma a discussão que perpassa toda a *Ética Nicomaquéia* e a *Política* e sob a qual se funda o projeto aristotélico dessas obras: quais são os meios pelos quais os homens se tornam virtuosos e como os legisladores poderão tornar isso possível? Em 1179b 20-27, Aristóteles lista três meios possíveis pelos quais os homens se tornam bons: por natureza, pelo hábito e pelo ensino.

Aqueles que nascem virtuosos receberam esta fortuna dos deuses, sendo a virtude uma contribuição da natureza, estando acima dos homens, independente deles, portanto. Já a argumentação e o ensino, Aristóteles suspeita que não tenham grande influência em todos os homens, mas a seguir explica ser necessário cultivar a alma do ouvinte para que ele possa reconhecer e sentir prazer com o que é bom, e se afastar e sentir aversão do que é mal, criando um caráter em afinidade com a virtude, como condição prévia e indispensável.<sup>216</sup>

No livro VII da *Política*, Aristóteles retoma essa discussão e pergunta se os homens devem ser educados primeiramente pela razão ou pelo hábito.<sup>217</sup> Como já pudemos analisar no primeiro capítulo deste trabalho, os homens se tornam bons por meio da prática habitual de boas ações e a cidade que se preocupa com a educação de seus cidadãos deve criar meios para desenvolver nos homens o hábito da prática dessas boas ações. A lei será um dos meios à disposição da cidade para educar seus cidadãos na prática habitual de ações virtuosas, na medida em que as suas prescrições tornam-se parâmetro para as ações concretas dos homens em vista da virtude. Ao praticar as ações previstas em lei de maneira habitual, os homens podem se tornar virtuosos, pois a prática reiterada de boas ações desenvolve um caráter virtuoso nos homens. Mas para atingir sua finalidade de educação é preciso que a lei cubra toda a vida dos homens<sup>218</sup>,

---

melhores tanto para os homens separadamente como para o conjunto.” (HOURDAKIS, A. *Aristóteles e a Educação*. Trad. L.P. Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 29).

<sup>215</sup> Alguns comentadores defendem a interpretação de que esse último capítulo da *Ética Nicomaquéia* seria um capítulo de transição, uma preparação ou introdução à *Política* e em razão disto, Aristóteles antecipa nesse capítulo o que será objeto de estudo da *Política*, como afirma Tricot: “como o legislador deve produzir o bem na cidade.” (Tricot, op. cit., nota 2 à passagem 1179a 1). Para Bodéüs esse capítulo foi concebido para introduzir um estudo sobre as leis das cidades, ou seja, sobre as constituições, e não necessariamente uma transição à *Política* como entendem alguns comentadores. (Bodéüs, R. *Le philosophe et la cité*. Paris: Belle Lettre, 1982, p. 96-7).

<sup>216</sup> *EN*, X, 10, 1179b20-7.

<sup>217</sup> *Pol.*, VII, 15, 1334b 8-9.

<sup>218</sup> *EN*, X, 10, 1180a 3.

desde o seu nascimento até a morte sem perder de vista a sua finalidade última que é a virtude e a *eudaimonia*.

Aristóteles afirma em diversas passagens da *Ética Nicomaquéia* e da *Política*<sup>219</sup> a importância de se desenvolver, desde muito cedo, na mais tenra infância, o hábito da prática de boas ações, como se preparasse a terra para receber e frutificar a semente no futuro.<sup>220</sup> Como já indicamos no capítulo anterior, a educação para a virtude deve começar primeiro no interior da família e depois ficará a cargo da cidade diretamente, sendo que a lei acompanha esse processo educativo.<sup>221</sup>

Como observamos nesse mesmo capítulo, a lei não se aplica diretamente às crianças em razão delas não estarem ainda completamente formadas para poder entendê-las e segui-las<sup>222</sup>, sendo consideradas por Aristóteles como cidadãos incompletos<sup>223</sup>, por não terem adquirido ainda seus plenos direitos políticos. A lei passa pela figura do pai, a quem caberá a educação particular de seus filhos<sup>224</sup>, que deve ser realizada segundo os preceitos gerais da lei e da justiça na cidade.<sup>225</sup> Mas, além disso, Aristóteles recomenda que os pais possam estabelecer regras específicas ao caso concreto no que diz respeito à educação de seus filhos<sup>226</sup>, que sejam como legisladores ao regular a educação das crianças, sem, entretanto, entrarem em desacordo com a lei geral da cidade, mas suprimindo alguma necessidade específica daquele caso concreto que não poderia ser alcançada pela lei em sua generalidade.

Mesmo sendo realizada pelos pais, a educação das crianças é assunto público, como dirá Aristóteles, “os assuntos relativos à educação devem ser objeto de legislação, e são assuntos do interesse de toda cidade”<sup>227</sup>, sendo assim, cabe à cidade traçar o quadro geral de como ela deve ser realizada, como é exposto nos livros VII e

---

<sup>219</sup> *EN*, II, 1, 1103b 24-5; II, 2, 1104b 9-1; X, 10, 1179b 24-6 e *Pol.*, VII, 17, 1333a 17.

<sup>220</sup> *EN*, X, 10, 1179b 27.

<sup>221</sup> “É preciso realizar atos necessários ou úteis, mas ainda mais as ações honrosas. Estes são os objetivos da educação para as crianças e nas demais idades que requerem formação.” (*Pol.*, VII, 14, 1333b 1-4).

<sup>222</sup> Segundo Aristóteles, as crianças manifestam apenas as afecções da sua alma irracional – impulso, desejo e apetite, ao passo que a razão deliberativa e a prudência apenas se manifestam com a idade adulta. (*Pol.*, VI, 15, 1334b 20-4).

<sup>223</sup> *Pol.*, III, 1, 1275a 14-18 e 5, 1278a 4-5.

<sup>224</sup> *EN*, VIII, 13, 1161a 15.

<sup>225</sup> *Pol.*, I, 13, 1260b 15. Como esclarece Bodéüs, “os instrumentos de educação privada (οἱ πατρικοὶ λόγοι), segundo Aristóteles, não se diferenciam dos instrumentos de educação pública (τὰ νόμιμα), nem quanto à sua finalidade (contrair bons hábitos), nem quanto à sua inspiração (normas racionais).” (Bodéüs, op. cit, p. 112).

<sup>226</sup> *EN*, X, 10, 1180b 7-13.

<sup>227</sup> *Pol.*, VIII, 1, 1337a 29-31.

VIII da *Política* e a lei, de maneira indireta, passando pela figura do pai, será um dos meios que a cidade se vale para educar as crianças.

A educação pública se exerce evidentemente por meio das leis, e somente as boas leis produzem uma boa educação. (...) Do mesmo modo que as disposições legais e os costumes têm força para sancionar as leis nas cidades, nas famílias, pelas imposições dos pais e pelos usos privados, o poder coercitivo é mais forte em razão do laço que une o pai aos filhos e dos benefícios que daí decorrem, pois pré-existem nas crianças uma afeição e uma docilidade naturais para obedecer.<sup>228</sup>

A criança não tem ainda seu desejo educado para desejar e sentir prazer com o aquilo que é bom e se afastar e sentir aversão pelo mal, ela segue sua natureza assim como um animal, perseguindo o prazer e fugindo da dor.<sup>229</sup> É preciso que seja realizada a educação do seu desejo para apreciar o que é belo, por meio de bons hábitos, senão ela se habituará a praticar más ações, forjando um caráter vicioso, o que não é bom nem para ela, nem para a cidade. Para tanto, é preciso que sejam impostas regras de conduta e punições às crianças<sup>230</sup>, com o fim de educá-las pela prática de boas ações.

As disposições morais são provenientes de ações semelhantes. Por esta razão, devemos orientar nossas ações em um certo sentido, pois a diversidade que as caracteriza resulta nas diferenças correspondentes em nossas disposições. Não é, então, uma obra negligenciável, contrair desde a mais tenra infância, de um modo ou de outro, o hábito, mas, pelo contrário, é de grande, ou melhor, de total importância.<sup>231</sup>

Diferentemente de um adulto, a criança não tem todas as suas faculdades desenvolvidas, sendo que a relação entre desejo e razão ainda não ocorre de maneira plena. Diante disso, a criança, por si mesma, não pode entender o que é bom ou não para ela, sendo necessárias imposições exteriores. A formação do caráter que começa com a educação infantil e poderá resultar em um caráter virtuoso no adulto, necessita de imposições exteriores, vigilância e punições para as crianças. O pai deve educar seus

---

<sup>228</sup> *EN*, X, 10, 1180a 35-1180b 7.

<sup>229</sup> *EE*, II, 8, 1224a 18.

<sup>230</sup> *EN*, II, 2, 1104b 13-6.

<sup>231</sup> *EN*, II, 1, 1103b 24-5.

filhos segundo as leis da cidade, deve vigiar suas ações e, havendo desobediência, puni-las. A lei prescreve boas ações que são repassadas pelo pai às crianças, entretanto, elas não poderão interiorizá-las, pois ainda não é possível a elas enxergarem naquilo um bem. Assim, a aplicabilidade da lei às crianças se dá de maneira indireta e não racional, isto é, não por escolha deliberada.

A entrada de uma pessoa no mundo ético é inerentemente não-racional. Não fazemos com que uma criança aja consideradamente dando-lhe as razões para isso – ou se lhe dermos razões, essa seria uma parte secundária do processo. Uma criança não está em posição de avaliar as razões para agir consideradamente; de fato, essas razões não podem ser realmente avaliadas fora da perspectiva de uma pessoa considerada.<sup>232</sup>

Passado o primeiro estágio da infância<sup>233</sup>, a lei desempenhará a função de educar a juventude. O jovem, diferentemente de um adulto, ainda não é virtuoso ou vicioso, pois não tem seu caráter totalmente formado, mas, se comparado com a criança, possui um caráter mais desenvolvido que esta, pois já vem sendo educado e habituado à prática de boas ações e, em razão disso, já é possível perceber em suas ações indicações de virtude ou vício, que resultarão na formação do seu caráter futuro. Em razão disso, é possível aos jovens ter uma certa percepção do que seja o bem, em grau menor do que no adulto, mas já presente no seu ser.

No que diz respeito à lei, ela continua sendo aplicada de maneira indireta aos jovens, ou seja, passando pela figura do pai, já que os jovens ainda são incapazes do ponto vista da formação completa do seu caráter, que resulta em uma incapacidade política, como pudemos observar. Entretanto, diferentemente da criança, já é possível ao jovem perceber o bem nas imposições paternas e ele poderá agir em vista deste bem. Os jovens estão no meio de um processo de educação do desejo e em virtude disso, eles já podem dar sinais desta educação, desejando o que é bom e se afastando do mal.<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> LEAR, J., *Aristóteles: O desejo de Entender*. Trad. L. Watanabe. São Paulo: Discurso, 2006, p. 252.

<sup>233</sup> Segundo Aristóteles, a educação das crianças deve ser dividida em duas etapas: dos sete aos quatorze anos, período que compreende a infância e dos quatorze aos vinte e um, período denominado de juventude (*Pol.*, VII,17,1136b 38-40) e para cada um destes períodos a educação será desempenhada de maneira diversa, como também a lei, desempenhará indiretamente funções diferentes.

<sup>234</sup> “a excelência moral relaciona-se com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações e por causa da dor que nos abtemos de ações boas. Por isso deveríamos ser educados de uma

Entretanto, como esse processo de formação não está completo, as leis não podem ser aplicadas diretamente aos jovens, como vimos, assim como eles não podem responder plenamente por suas ações. A lei, portanto, no que diz respeito aos jovens, aplica-se ainda de maneira indireta, mas já em um grau de plenitude maior que aquele encontrado nas crianças e que tende a ser mais pleno quanto mais se aproxima da vida adulta.

Mas é difícil receber desde a juventude uma educação correta para a virtude quando não nos criamos debaixo de leis justas; pois viver na temperança e na constância não é agradável para a maioria dos homens, especialmente quando são jovens. Assim, convém fixar por meio das leis o modo de educá-los e seu gênero de vida, que deixará de ser penoso quando se tornam habituais.<sup>235</sup>

Diferentemente das crianças ou dos jovens, é nos adultos que as virtudes e os vícios se desenvolvem plenamente, pois é somente no adulto, ser totalmente capaz e responsável por suas ações, pronto para a vida política, que se forma por completo o caráter. O homem se torna na idade adulta verdadeiro autor de suas ações, sendo responsável por seus atos e por seu caráter.<sup>236</sup> Enquanto as crianças e os jovens agem para formar o seu caráter, os adultos agem a partir do seu caráter, ou seja “a criança deve aprender a fazer os gestos da virtude, o jovem deve agir como homem virtuoso, o adulto, enfim, agir virtuosamente”.<sup>237</sup>

Poderíamos pensar que com uma educação adequada e correta na infância e na juventude o homem, quando chegasse à idade adulta, estaria plenamente pronto para uma vida virtuosa e as leis, como meio de desenvolver a prática de boas ações, teria cumprido sua função e seriam dispensáveis, portanto. É possível, sim, encontrar entre os cidadãos na cidade, homens que sejam muito superiores em virtude e capacidade política, que se comparados aos outros, são como deuses entre os homens. Para estes, as leis são dispensáveis, pois, como dirá Aristóteles, “[...] para os seres superiores não existe lei; eles mesmos são a lei”.<sup>238</sup> Entretanto, eles são a minoria na

---

determinada maneira desde a mais tenra infância, como observa Platão, para sentirmos prazer e nos afligirmos com o que se deve, pois a educação correta consiste nisso.” (EN, II, 2, 1104b 9-10).

<sup>235</sup> EN, X, 10, 1179b 31-1180a 1.

<sup>236</sup> VERGNIÈRES, op. cit., p. 108.

<sup>237</sup> Idem, p. 86.

<sup>238</sup> Pol., III, 13, 1284a 4-14. Aristóteles afirma logo na sequência dessa passagem que para solucionar o problema da desigualdade entre seus membros algumas cidades instituíam o ostracismo e baniam aqueles que se tivessem virtude superior à maioria.

cidade, o que faz com que as leis não possam ser descartadas. Sendo assim, são necessárias leis que cubram a idade adulta, ou melhor, toda a vida, pois não basta receber criação e cuidado quando jovem, pois os adultos precisam continuar a praticar e a se habituar às prescrições legais.<sup>239</sup>

Os homens, quando atingem a idade adulta, devem continuar sendo estimulados e instigados pelas leis à prática daquilo que é nobre e às ações virtuosas, pois aqueles que já fizeram progressos no que se refere à formação dos hábitos estarão mais sensíveis a seguir as prescrições legais.<sup>240</sup> A educação para a virtude não termina com a chegada na vida adulta, mas ela permanece por toda a vida e a lei, instrumento político a serviço de uma cidade educadora, também cumprirá a sua função educativa de prescrever ações que suscitem a virtude por toda a vida dos cidadãos.

Aristóteles abordou a educação como um procedimento para a vida toda, no âmbito de uma cidade educadora. Nessa cidade educadora, os cidadãos são chamados a obedecer, a dar ordens, a julgar e a participar das atividades políticas, sociais e artísticas. Os locais onde se efetuava tal educação eram a ágora, a assembléia, o conselho, os tribunais, os banquetes, o teatro, os jogos, os locais de culto com suas cerimônias religiosas, as próprias leis da cidade. Eis porque o cidadão e o legislador deviam, segundo o filósofo, levar a sério seu papel didático e pedagógico. Considera-se que essa educação para toda a vida possui uma importância decisiva para sua teoria fisiopedagógica, uma vez que ela apresenta o fenômeno da instrução como uma luta permanente do homem e da cidade para adquirir o conhecimento e para conservar a virtude e a felicidade. Essa luta cessará somente quando cessar também o fenômeno da vida.<sup>241</sup>

Todavia, Aristóteles afirma que enquanto os homens bons adquirem com mais facilidade bons hábitos, agindo conforme a lei pelo bem que ela mesma representa, a maioria dos homens não obedece às leis pelo bem que elas exprimem e sim por temor a uma punição resultante do seu descumprimento, como vimos no primeiro capítulo. Para estes, que não foram sensíveis à educação e às imposições paternas na infância e na juventude, ou mesmo aqueles que na vida adulta continuam alheios à educação, é preciso que a lei imponha castigos e penas.

---

<sup>239</sup> *EN*, X, 10, 1180a 1-4.

<sup>240</sup> *EN*, X, 10, 1180a 5-7.

<sup>241</sup> HOURDAKIS, *op. cit.*, p. 48.



A maioria dos homens não obedece naturalmente ao sentimento de honra, mas somente ao receio, nem se abstém de más ações porque elas são vis, mas pelo medo do castigo.<sup>242</sup>

A maioria dos homens obedece mais à necessidade que à razão e mais ao castigo que ao sentido do bem.<sup>243</sup>

Os homens virtuosos têm seu desejo em harmonia com as suas ações, resultando daí ações virtuosas e prazerosas por si mesmas. Por outro lado, aqueles que praticam uma ação virtuosa por temor ao castigo, não são virtuosos e não terão prazer na prática da ação prevista em lei, mas seu prazer advém por terem evitado um castigo ou punição. Não há, nestes últimos, uma harmonia entre seus desejos e suas ações, pelo contrário, aquilo que desejam está em conflito com suas ações e eles somente agem de acordo com a lei porque são coagidos a agirem assim, senão, agiriam de acordo com seus desejos.

O homem que é coagido por uma lei à prática de determinada ação realiza uma ação virtuosa, mas ele mesmo não é virtuoso por lhe faltar disposição para agir assim.<sup>244</sup> Por outro lado, os homens virtuosos, que vivem em vista do bem, já interiorizaram os ditames das leis e se submetem a elas de bom grado por verem o bem contido em suas prescrições. Há ainda uma terceira categoria de homens na cidade, aqueles que vivem somente em vista de seus prazeres, sem se preocuparem com as prescrições legais e nem com a punição advinda do seu descumprimento. Para estes, a cidade se valerá da punição legal, com a finalidade de corrigi-los.<sup>245</sup> É preciso pois, que a lei tenha força, um poder coercitivo, para que os homens possam seguir suas prescrições, já que maioria dos homens segue mais às suas paixões que ao sentimento daquilo que é nobre.

O homem chamado a ser bom deve receber uma boa educação e hábitos de homem de bem, e em seguida, passar seu tempo em ocupações honestas e não praticar ações vis, seja voluntária ou involuntariamente, e isso só se poder conseguir quando os homens vivem de acordo com uma regra inteligente e uma

---

<sup>242</sup> *EN*, X, 10, 1179b 11-2.

<sup>243</sup> *EN*, X, 10, 1180a 4.

<sup>244</sup> *EN*, II, 3, 1105a 32-5.

<sup>245</sup> *Pol.*, VII, 13, 1132a 8-22.

ordem perfeita, contanto que esta tenha força; (...) mas a lei tem esse poder coercitivo, sendo uma regra que emana de uma certa prudência e de uma certa inteligência.<sup>246</sup>

A lei, como coerção e punição, visa inibir as ações viciosas daqueles que não têm ou não tiveram seu caráter totalmente desenvolvido e não interiorizaram os ditames legais. A lei, desempenhando a função coercitiva e punitiva, resguarda a paz social na cidade, ao garantir que aqueles que não foram sensibilizados e educados pelas leis e pelos outros diversos meios à disposição da cidade não frustrem a finalidade da cidade.<sup>247</sup> A lei permite e garante a existência da virtude, permitindo ao homem e à cidade não só viverem na cidade, mas viverem da melhor forma possível uma vida feliz.

O *ethos* [hábito] dos cidadãos é, pois, fortemente condicionado pelas leis da cidade. Estas assumem, junto aos adultos, o espaço do pedagogo – e isso tanto melhor, quanto sua formação tiver sido conduzida conforme o espírito da constituição. Mais precisamente, dado que a educação, em virtude da natureza e do estatuto social de cada um, nem sempre é da mesma qualidade, a lei deve exercer diversas funções. A lei desempenha papel repressivo quanto àqueles cujo *ethos* não foi convenientemente formado; pode-se dizer que ela socializa sob a forma de hábitos éticos. E é por isso que ela deve suscitar o temor da sua sanção. (...) A lei, exercendo antes o papel de norma do que de proibição, pode preencher aqui sua função ética: politizando e “moralizando” os indivíduos, faz deles cidadãos sérios e permite-lhes atingir o alto grau de humanidade de que são suscetíveis.<sup>248</sup>

A lei, portanto, se apresenta, na ética e na política aristotélicas, com duas funções indissociáveis: a função educativa e a função coercitiva. Pela primeira, prescreve boas ações que suscitam nos homens a prática habitual de ações virtuosas que, uma vez praticadas de maneira reiterada, podem formar um caráter virtuoso no agente. Pela segunda, coage e pune aqueles que não foram devidamente educados. A

---

<sup>246</sup> *EN*, X, 10, 1180a 14-23.

<sup>247</sup> “Assumir a educação como prioridade ética e política é, segundo Aristóteles, a melhor forma de induzir nos cidadãos a conformidade dos hábitos sociais com os princípios nomotéticos (constitucionais ou legais), preservando assim a estabilidade de cada regime.” (AMARAL E GOMES, op. cit, nota 158 à passagem 1310a 11-2). Sobre a lei garantindo a estabilidade do regime político ver *Pol.*, V, 8, 1307b 30-5, 1308a 31-4 e 9, 1310a 11-2.

<sup>248</sup> VERGNIÈRES, op. cit., p.195.

aplicabilidade da lei deve começar na infância e somente ter fim com a morte, pois, como afirma Aristóteles, a lei deve regular toda a vida do homem. Concluimos, portanto, que a lei é instrumento ético e político indispensável à cidade na medida em que propicia aos homens o melhor modo de vida que eles podem ter, fim do homem e da cidade, que é uma vida virtuosa, a *eudaimonia*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A divergência interpretativa com Aubenque no que tange ao caráter das leis na teoria ético-política aristotélica, explicitada e discutida na introdução, motivou a realização desta dissertação. Procurando outra possibilidade de leitura fundamentada na *Ética Nicomaquéia* e na *Política*, destaquei nestas obras e em estudos de outros comentadores argumentos que demonstrassem a importância da lei enquanto instrumento a disposição da cidade para desenvolver em seus cidadãos a prática habitual de ações virtuosas tendo em vista a *eudaimonia*.

Enquanto, para Aubenque, a lei tem apenas a função de coagir os homens a fim de impeli-los à prática de boas ações, com o fim de resguardar as condições exteriores de uma vida virtuosa na cidade, procuramos mostrar que a lei tem sim este poder coercitivo, o que lhe garante força, mas também tem a função de incitar os homens, por meio de suas prescrições, à prática habitual de boas ações, funções indissociáveis da lei, assim como as duas faces em uma mesma moeda.

Para analisar e caracterizar as duas funções da lei procuramos mostrar, no primeiro capítulo, a relação da lei, enquanto valor ético, com os importantes conceitos de *eudaimonia*, virtude e justiça. Vimos que a justiça, denominada justiça em sentido amplo, é uma disposição de caráter que leva as pessoas a desejarem e agirem justamente, uma virtude moral, portanto. A lei deve ser a expressão da justiça na cidade, deve incitar os homens à prática de ações boas e justas, de ações virtuosas, que conduzam o homem e a cidade à *eudaimonia*.

Mas também, como mostramos no segundo capítulo, Aristóteles concebe um outro sentido de justiça, a justiça política. A justiça política, espécie de justiça em sentido estrito, é um tipo peculiar de justiça presente entre os homens livres e iguais. Por último, procuramos analisar a relação entre lei e cidade, aprofundando o estudo da lei enquanto instrumento de educação e coerção, que abrange toda a vida humana, da infância à idade adulta.

Podemos afirmar que a lei é um princípio que resulta da natureza humana de animal político racional. Como *animal racional*, como um composto de razão e desejo, suas ações e seu caráter resultam do modo pelo qual se relacionam essas duas partes da alma, a racional e a desiderativa. O homem, ao agir de modo a que seus desejos estejam a serviço da razão, age virtuosamente, e por meio da prática habitual

dessas ações virtuosas acaba por adquirir um caráter virtuoso. Por outro lado, aquele que age seguindo seus apetites e impulsos sem auxílio da razão, age viciosamente e, ao praticar essas ações de forma habitual, molda um caráter vicioso para si. Cabe ao homem agir ou não conforme à razão, praticar boas ou más ações, ser virtuoso ou vicioso, pois está sempre aberta a possibilidade de escolher como agir, como também cabe a ele a responsabilidade por suas ações e caráter que delas resulta.

Diante dessa liberdade de ação a educação e a lei ganham importância. É preciso que a cidade eduque seus cidadãos desde a infância, por meio de boas leis, a fim de desenvolver neles o hábito de praticar boas ações. A lei, pois, surge como instrumento ético que complementa e conduz a natureza humana: é *razão sem desejo* a incitar os homens à prática de ações virtuosas.

Além disso, como *animal político*, o homem só é plenamente homem, só realiza sua essência e atinge sua excelência, em uma comunidade política regida pelos preceitos da justiça e da lei. É na cidade e através dela que o homem se constitui, ou seja, é a cidade que conduz a natureza humana, por meio da educação, para o melhor modo de vida possível ao homem, a vida virtuosa, *eudaimônica*.

Por fim, valendo-me de uma analogia muito utilizada por Aristóteles, seria possível afirmar que, assim como o médico prescreve o melhor tratamento ao seu paciente com a finalidade de restabelecer-lhe a saúde, a cidade cria boas leis tendo em vista o bem do homem, a vida virtuosa e a *eudaimonia*. A prescrição médica, por melhor que seja, não será suficiente caso o paciente não a ponha em prática. Assim também procedem as cidades por meio de suas leis: as prescrições legais, quando se tornam os princípios da ação humana são condições de possibilidade da realização da essência e da excelência humanas, a *eudaimonia*. Com isso, concluímos que a lei, em suas funções indissociáveis de educar e coagir os homens à prática habitual de boas ações, é um elemento ético e político essencial à cidade, cuja finalidade é a realização da virtude e da *eudaimonia*, tanto para a si como para seus cidadãos.

## BIBLIOGRAFIA

### ARISTÓTELES

#### *ÉTICA EUDÊMIA*

BONET, P. *Ética Eudêmia*. Introducción por C. Lledó Íñigo. Traducción y notas por J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2003.

DÉCARIE, V. *Éthique à Eudeme*. Introduction, traduction, notes et indices par V. Décarie. Paris: Vrin, 1991.

#### *ÉTICA NICOMAUQUÉIA*

RACKHAM, H. *The Nicomachean Ethic*. With an English Translations by H. Rackham. The Loeb Classical Library. London: Heinemann/Cambridge: Havard University Press, 1934.

TRICOT, J. *Éthique à Nicomaque*. Nouvelle traduction avec introduction, notes index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1959.

VALLANDRO, L. & BORNHEIN, G. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornhein da versão inglesa de W. Ross. *Os Pensadores, III: Aristóteles*. Seleção de textos de J. A. Motta Pessanha. São Paulo: Abril, 1987.

#### *METAFÍSICA*

TRICOT, J. *La métaphysique*. Nouvelle traduction avec introduction, notes index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1991, 2 vol.

VALLANDRO, L. *Metafísica*. Tradução de L. Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

#### *POLÍTICA*

AMARAL E GOMES. *Política*. Traduções e notas de A.C. Amaral e C.C. Gomes. Edição bilíngüe. Lisboa: Vega, 1998.

AUBONNET, J. *Politique*. Texte établi et traduit par J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1960-1989.

NEWMAN, L. W. *The politics of Aristotle*. With a Introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory by W. L. Newman. Oxford: University Press, 2000.

TRICOT, J. *La Politique*. Nouvelle traduction avec introduction notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1959.

## **RETÓRICA**

DUFOUR, M. *Rhétorique*. Texte établi et traduit par Médéric Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

RACIONERO, Q. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2005.

## **PLATÃO**

BINI, E. *As leis*. Tradução e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.

MOREAU, M. *Oeuvres complètes. Gorgias*. Textes traduit, présenté et annotés par L. Robin avec la collaboration de M. J. Moreau. La Pléiade. Paris: Belles Lettres, 1999. 1 vol.

NUNES, C. *Teeteto e Cratilo*. Tradução e notas de C. A. Nunes. 2ª ed., Belém: EDUFPA, 1988.

PRADO, A. *A República*. Tradução de Ana Lia A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

## **COMENTADORES**

ACKRIL, J. “Sobre a Eudaimonia em Aristóteles”. In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. Marco Zingano (org.). São Paulo: Odysseus, 2010, p. 103-125.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. de M. Lopes. São Paulo: Discurso, (1986) 2003.

- \_\_\_\_\_. “La Loi”. In: *Archives de philosophie du droit*, tome 25, Paris: éditions Sirey, 1980, p. 147-157.
- \_\_\_\_\_. “Politique et éthique chez Aristote”. In: *Ktéma*, Strasbourg, 1988. pp. 211-221.
- BARNES, J. *Aristotle*. 1ª ed., New York: Cambridge University Press, 1999.
- BODÉÜS, R. *Aristóteles. A justiça e a cidade*. Trad. de N. N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Le philosophe et la cité*. Paris: Belle Lettre, 1982.
- \_\_\_\_\_. “Os fundamentos naturais do direito e a filosofia aristotélica.” In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. Marco Zingano (org.). São Paulo: Odysseus, 2010, p. 339-378.
- \_\_\_\_\_. “Virtude acabada e vício acabado”. In: *Analytica*, São Paulo, vol. 8, nº 2, 2004, p. 77-90.
- BOSTOCK, D. *Aristotle’s Ethics*. 1ª ed., New York: Oxford University Press, 2006.
- BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. 1ª ed., New York: Oxford University Press, 1991.
- COOPER, J. “A comunidade política e o bem supremo”. In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. Marco Zingano (org.). São Paulo: Odysseus, 2010, p. 439-492.
- FRATESCHI, Y. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. 1ª ed., Campinas: Editora UNICAMP, 2008.
- GAUTHIER, R. *Introdução à moral de Aristóteles*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América.
- GERNET, L. *Droit et institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Recherchers sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. 1ª ed., Paris: Albin Michel.
- GLOTZ, G. *A Cidade Grega*. Trad. de H. A. Mesquita e R. C. Lacerda. São Paulo: Difel, (1979) 1980.
- HOURDAKIS, A. *Aristóteles e a Educação*. Trad. L.P. Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- JAEGER, W. “Alabanza de la ley”. In: Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Aristote*. Trad. O. Sedeyn. Paris: L’Éclat, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. Trad. de A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, (1936) 1995.
- JAY-ROBERT, G. *Le sacré et la loi*. Paris: Éditions Kimé, 2009.



- LEAR, J. *Aristóteles: O desejo de Entender*. Trad. L. Watanabe. São Paulo: Discurso, 2006.
- LÉVY, L. “Cité et citoyen dans la politique d’Aristote”. In: *Ktema*. Universidade de Estrasburgo, nº 5, p. 2223-248.
- LOPES, M. *O Animal Político: Estudos sobre a justiça e a virtude em Aristóteles*. 1.<sup>a</sup> ed., São Paulo: Esfera Pública, 2008.
- PAKALUK, M. *Aristotle’s Nicomachean Ethics*. 1.<sup>a</sup> ed., New York: Cambridge University Press, 2005.
- PLANTY-BONJOUR, G. “Le droit naturel selon Aristote et Les Déclarations des Droits de L’Homme”. In: *Les Études Philosophiques*, Paris: Presses Universitaires de France, Avril-Juin, 1986.
- PORCHAT, P. *Ciência e dialética em Aristóteles*. 1.<sup>a</sup> ed., São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- RACKHAM, H. *The Nicomachean Ethic*. With an English Translations by H. Rackham. The Loeb Classical Library. London: Heinemann/Cambridge: Havard University Press, 1934.
- RAPP, C. “Para que serve a doutrina aristotélica do meio-termo?”. In: *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. Marco Zingano (org.). São Paulo: Odysseus, 2010, p. 405-438.
- RICKEN, F. *O bem-viver em comunidade*. 1.<sup>a</sup> ed., São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- RITTER, J. “Le Droit Natural chez Aristote”. In: *Archives de Philosophie*, tome XXXII, Paris: Beauchesne et ses fils, 1969.
- RODRIGO, P. “Aristote et le savoir politique. La question de l’architectonie.” In: *L’excellence de la vie*. Paris: Vrin, 2002, p. 15-36.
- ROMILLY, J. *La loi dans la pensée grecque, des origins a Aristote*. 2e éd., Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- ROSS, D. *Aristóteles*. 1.<sup>a</sup> ed., Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- SILVEIRA, D. *Os sentidos da justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentarios a la Política de Aristóteles*. Trad. H. Velázquez. Intr. de M. Beuchot. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Transl. by C. I. Litzinger. Foreword by R. McInerny. revised edition. Aristotelian Commentary Series. Notre Dame Indiana: Dumb Ox, 1993.

- VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles – Physis, Ethos, Nomos*. Trad. de C. M. César. São Paulo: Paulus, 2003.
- VERNANT, J.-P. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- VILLEY, M. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O direito e os direitos humanos*. Trad. M. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- WOLFF, F. *Aristóteles e a Política*. Trad. de T. Stummer e L. Watanabe. São Paulo: Discurso, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Filosofia grega e democracia”. In: *Discurso*, São Paulo, 14, 1983, p. 7-48.
- \_\_\_\_\_. “Justice et pouvoir (Aristote Politique III, 9-13)”. In: *Phronesis*, Assen, 1988. n.º33, p. 273-296.
- YOUNG, C. “Aristotle’s Justice”. In: *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. KRAUT, R. (ed.). Blackwell, USA, 2007, p. 179-197.
- ZINGANO, M. *Estudos sobre ética antiga*. 1ª ed., São Paulo: Discurso editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, I, 1994, p. 11-40.
- \_\_\_\_\_. “Particularismo e universalismo na ética aristotélica”. In: *Analytica*, São Paulo, vol. 1, n° 3, 1996, pp. 75-100.
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles: tratado da virtude moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.