

# Justiça e razão prática a partir de Aristóteles

**Gryecos Attom Valente Loureiro**

*Advogado da CAIXA no Rio de Janeiro*

*Especialista em Direito Empresarial*

*MBA pela Fundação Getúlio Vargas/RJ*

*Especialista em Direito Processual Civil*

*Pós-graduado pela Universidade de Santa Cruz do Sul*

## RESUMO

O presente estudo visa discutir o conceito de justiça, na perspectiva aristotélica apresentada na obra *Ética a Nicômaco*. Não esgota sua fonte de investigação na EN, na medida em que ingressa na obra de outros filósofos que se dedicaram ao tema. Considerando que a busca pela justiça é desejo de todos os povos e o anseio por sua efetivação guarda raízes no próprio espírito humano, a pesquisa pretende indicar a forma para alcançá-la na ótica aristotélica, bem como apresentar critérios seguros para diferenciar as práticas mais adequadas a sua efetivação. No decorrer do estudo, serão tratadas a relação entre o agir justamente e a realização da justiça, a disposição do caráter humano em alcançar esta justiça, as instâncias reflexivas e espontâneas do humano, a influência do sentimento particular sobre o que seria a justiça e a impossibilidade deste sentimento íntimo servir como uma regra universal. Para tanto, utiliza-se a metodologia de pesquisa bibliográfica que consiste, basicamente, na leitura, fichamento e comparação das teorias dos principais autores da filosofia que tratam desse problema. Partindo do pressuposto de que a busca da justiça, seja no âmbito filosófico, seja no âmbito jurídico, deve ser encarada como antecedente lógico para que se consiga saciar a ânsia do espírito humano por sua efetivação, "justiça e razão prática a partir de Aristóteles" é um tema que se apresenta como de grande relevância para todo estudioso do tema.

Palavras-chave: Aristóteles. Justiça. Razão prática.

## ABSTRACT

This study aims to discuss the concept of justice in the aristotelian perspective presented in *Nicomachean Ethics*. Does not exhaust their source investigation in NE, insofar as he researched the work of other philosophers who have engaged on the subject. Considering which the pursuit of justice is the desire of all peoples

and the wish for his effectuation keeps roots in the human spirit, the research is intended to indicate how to reach it in aristotelian optics, as well as provide safe criteria to differentiate the practices best suited to its effectiveness. During the study, will be treated the relationship between the act justly and the realization of justice, the disposition of human character to achieve this justice, spontaneous and reflective estates of the human, the influence of particular feeling about what would be justice and the impossibility of one inner feeling to serve as a universal rule. For this purpose, we use the methodology of research in literature consisting primarily of reading, book report and comparison of theories of the principal authors of philosophy which dealing with this problem. Assuming that the pursuit of justice, whether in philosophy, whether in law study, should be seen as a logical precursor for to satisfy the craving the human spirit for its realization, "justice and practical reason from Aristotle" is a theme that presents itself as highly relevant to every student of the subject.

Keywords: Aristotle. Justice. Practical reason.

## Introdução

O presente estudo deriva da nascente de conhecimento inserta em *Ética a Nicômaco*, obra ímpar na construção da intelectualidade ocidental e expressão da inteligência de Aristóteles. Não esgota sua fonte de investigação na EN, ainda que se reconheça a magnitude do pensamento aristotélico, não disfarçando o deliberado interesse em pesquisar em outras fontes que se dedicaram a pensar o tema.

A busca pela justiça é desejo de todos os povos e o anseio por sua efetivação guarda raízes no próprio espírito humano. A partir desta proposição o estudo pretende identificar a forma para alcançá-la na ótica aristotélica, bem como apresentar critérios seguros para diferenciar as práticas mais adequadas a sua obtenção.

Aristóteles é, inegavelmente, o filósofo da razão prática, da busca da felicidade a partir do alcance de uma excelência técnica, sendo esta compreendida como o resultado do acúmulo da experiência.

Em que pese a *Ética a Nicômaco* ser considerada como um tratado exauriente das regras do "como viver", nesta pesquisa serão também apresentadas outras proposições filosóficas acerca da relação do ser humano com a busca da justiça.

Neste caminhar intelectual, serão tratadas questões como a relação entre o agir justamente e a realização da justiça, a disposição do caráter humano em alcançar esta justiça, as instâncias reflexiva e espontânea do humano, a influência do sentimento particular sobre o que seria a justiça e a impossibilidade deste sentimento íntimo servir como uma regra universal.

## 1 A nascente em Aristóteles

Inicialmente, vale tecer uma breve contextualização da ética nicomaqueia. Aristóteles apresenta sua inteligência na *Ética a Nicômaco* em dez capítulos que poderiam ser divididos em três partes, estas assim consideradas como sendo a definição do bem, seu modo de aquisição e, última parte, seu modo de fruição.

O estudo tem sua coluna vertebral, portanto, nos Livros IV, V, VI e VII da EN, como representativos da segunda parte do livro.

A ênfase, por óbvio, centra-se no Livro V, na medida em que nesta oportunidade Aristóteles se dedica ao estudo da justiça, *amiúde*.

A questão de fundo, vale antecipar, se relaciona com a tendência natural do humano para se dirigir ao fim último, ao bem supremo, que é definida por Caeiro como a facticidade da completude:

Há uma completude (Ὀΰϊò) para a qual desde sempre tendemos. A vida humana é orientada por um sentido que lhe dará completude. Enquanto tal, vivemos só de caminho, movidos pelo que ainda não foi de facto obtido. Apesar de esse sentido ser uma *irrealidade*, não deixa, por isso, de ser efectivo. Orienta-nos e *situa-nos* ao passarmos por tudo aquilo por que passamos e ao fazermos tudo aquilo que fazemos. É sob a lógica da *tenção tendenciosa* para a *completude* que nos *apercebemos compreensivamente* de toda a forma de *desvio* e *fuga* ou de *aproximação* e *perseguição*: da possibilidade autêntica que nos permite realizar a nossa existência (CAEIRO, 2002, p. .323).

Esta *tenção tendenciosa*, portanto, contribuiria, estaria presente, moveria o ser humano para o alcance da absoluta justiça. Se essa justiça seria factível, se seria identificada no mundo fenomenológico e, principalmente, se enquanto ideia diretriz alcançaria uma definição única, são questões que motivam o pensar filosófico e tangenciam o objeto do presente estudo.

Na mesma linha, este *viver só de caminho* se encontraria na esfera da esperança. É por conhecer o objeto querido que se trilha o caminho, ainda que não se tenha certeza do resultado que será efetivamente alcançado.

Este movimento que compele o humano, esta tendência natural, é observado por Rawls, quando afirma que

uma sociedade bem estruturada também é regulada pela concepção pública de justiça. Esse fato implica que seus membros têm um desejo forte e, normalmente, efetivo de agir, conforme exigem os princípios de justiça [...] a

maioria das doutrinas tradicionais afirma que, até certo ponto pelo menos, a natureza humana é tal, que adquirimos o desejo de agir de maneira justa quando convivemos com instituições justas e delas nos beneficiamos. Na medida em que tal seja verdade, a concepção de justiça está psicologicamente adequada às inclinações humanas. Ademais, caso o desejo de agir justamente também regulasse nosso plano racional de vida, então a ação justa faria parte do nosso bem. Nessa eventualidade, as concepções de justiça e de bem são compatíveis e a teoria, como um todo, será coerente (RAWLS, 1981, p. 336-337).

Denota-se que o *apetite* (Ορεξις) em Aristóteles, a *tenção tendenciosa* de Caiero e o *desejo forte* em Rawls são conceitos que se comunicam e exprimem ideias muito próximas.

Ao iniciar a abordagem acerca dos modos de fruição dos bens, Aristóteles esclarece o conceito de liberalidade (EN IV, 1119b, 21), o fixando como o meio-termo em relação à riqueza (ARISTÓTELES, 2002, p. 81). Em outras palavras, fica claro que a riqueza é definida como um bem, como algo bom (ἀγαθοῦ τινός) a ser perseguido pelo homem, ao passo que a virtude necessária à utilização deste bem será a liberalidade.

Vale lembrar que o meio-termo na ótica aristotélica é o ponto de equilíbrio, ou seja, aquele que é equidistante entre o excesso e a falta – “meio-termo no objeto” – e o que não é demasiado nem muito pouco – “meio-termo em relação a nós” (EN II, 1106a, 25-35) (ARISTÓTELES, 2002, p. 81). Saber como adquirir e, principalmente, como distribuir a própria riqueza é a virtude específica identificada por Aristóteles.

E, mais adiante, fica evidente que a inteligência aristotélica está preordenada para entender que o ato de dar riqueza é mais virtuoso que o de recebê-la, na medida em que seria mais próprio da virtude praticar o bem do que recebê-lo, bem como praticar ações nobres mais do que abster-se da prática de ações ignóbeis (EN IV, 1120a, 10-15) (ARISTÓTELES, 2002, p. 81-82). Fica expresso, em várias passagens da ética nicomaqueia, que a virtude está no agir, no agir bem. A passividade da conduta também é louvada, mas sempre referenciada como de menor valor em comparação com o ato de fazer algo.

Um pouco mais adiante, o que foi dito acima será referendado e esta diferença entre a valoração da conduta do agente e a do paciente ficará muito bem delineada. Neste ponto, Aristóteles estabelecerá que as pessoas que dão serão chamadas de liberais, e, portanto, representariam o meio-termo da riqueza, enquanto as que recusam receber seriam louvadas não pela liberalidade, mas sim pelo espírito de justiça (EN IV, 1120a, 19-25) (ARISTÓTELES, 2002, p. 82).

É de destaque a importância da passagem para o presente estudo, na medida em que Aristóteles não só estabelece definitivamente que o *agir* é classificado como o ponto máximo da virtude, a sua perfeição, ou seja, o *meio-termo*, como também fica evidente que a abstenção, ainda que legítima, ainda que virtuosa, ainda que inspirada por um adequado critério de justiça, ainda assim será uma conduta menor, inferior.

E a justiça, segundo Aristóteles, “é aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e a desejar o que é justo (EN V, 1129a, 5-10)” (ARISTÓTELES, 2002, p. 103).

À primeira vista, a definição parece mais um jogo de palavras entre substantivos e adjetivos, ontologicamente sinônimos, do que propriamente um conceito exauriente. Sendo óbvio que a genialidade aristotélica não se prestaria a tal mister, faz-se necessário alcançar a amplitude do pensamento grego.

Logo de início, é de se reconhecer que essa definição não contrasta com a ideia assente de que a justiça é um conceito regulador, uma ideia diretriz que organiza o pensamento e confere lógica ao raciocínio.

Com efeito, não há nenhum absurdo em se aliar o substantivo *justiça* ao adjetivo *justo*, na medida em que ao se definir o que seria, ou quais as características do *ato justo*, se alcançará a definição de justiça.

Não parece, contudo, que haja tal preocupação didática em Aristóteles, especialmente no que tange à definição de *ato justo*. O que há é a preocupação em investigar que espécie de meio-termo seria a justiça e quais os extremos que equidistanciaríamos do ato justo.

A Ética a Nicômaco é, inexoravelmente, um estudo da razão prática, uma exposição do que fazer, em última análise do “como viver”, para se alcançar a felicidade. Nesse contexto, a preocupação parece ter residido na coerência da exposição do raciocínio como um todo, sem maior preocupação com a formulação de um texto acadêmico. A coerência, interna e externa, da obra se verifica em sua totalidade.

Já havendo afirmado que a justiça é uma disposição de caráter, Aristóteles passa a apresentar as diferenças existentes entre as “ciências e faculdades” e estas “disposições”. As primeiras se relacionariam com objetos contrários, enquanto “uma disposição de caráter, que é um de dois contrários, não pode levar também ao resultado contrário (EN V, 1129a, 10-15)” (ARISTÓTELES, 2002, p. 103).

A aridez da afirmação é esclarecida pelo próprio estagirita quando diz que, “por exemplo, encontramos-nos na situação de termos saúde quando não fazemos o que é contrário à saúde, e

sim o que é saudável” e logo adiante afirma que “muitas vezes, um estado é reconhecido pelo seu contrário, e também com frequência os estados são reconhecidos pelos sujeitos nos quais se manifestam (EN V, 1129a, 5-20)” (ARISTÓTELES, 2002, p. 103).

Zingano esclarece o ponto, quando leciona:

as virtudes morais não são alterações entre contrários (ἀλοιώσεις) mas aperfeiçoamentos (τελειώσεις) de nossa capacidade de agir ou não agir face a diferentes situações [...] nossa capacidade de agir é uma capacidade racional dos contrários: o que eu posso fazer, eu posso deixar de fazer [...] agora, toda virtude moral humana é, para Aristóteles, tal que, mesmo não sendo, num caso particular, acompanhada de razão ou deliberação, tem de poder ser acompanhada de razão (ZINGANO, 2009, p. 82-83).

A diferença residiria na ambiguidade do termo “justiça”, pois, se tal termo for, de fato, ambíguo, também o será o seu contrário, ou seja, a “injustiça”. E, em sendo ambíguos, seus conceitos se aproximariam, o que não permitiria dizer, portanto, que o meio-termo seria a equidistância entre eles (EN V, 1129a, 20-30) (ARISTÓTELES, 2002, p. 103-104):

Para evidenciar esta ambiguidade, o exemplo utilizado em EN é bem claro quando equipara o homem que respeita a lei com o homem probo, em contraponto com o homem que desrespeita a lei e o homem ímprobo. No primeiro caso estaríamos diante de homens justos, enquanto no segundo caso estaríamos diante de homens injustos (EN V, 1129a, 30) (ARISTÓTELES, 2002, p. 103-104).

Justiça, meio-termo, ação e disposição de caráter são ideias diretrizes, portanto, e, como tal, preordenam, dando, em conjunto, coerência ao pensamento grego.

## 2 A relação com a lei e os indivíduos

Prosseguindo a exteriorização de seu raciocínio, a inteligência do filósofo grego parte da premissa de que *os atos prescritos pela arte do legislador são conforme a lei e dizemos que cada um deles é justo*. E, considerando que a lei poderá livremente privilegiar o bem comum ou a obtenção/manutenção de vantagem daqueles que detêm o poder, serão justos tanto os atos que tendem a produzir a felicidade (εὐδαιμονία) como os que visam preservar os elementos que constituem a sociedade política (EN V, 1129b, 10-20) (ARISTÓTELES, 2002, p. 104-105).

E sobre a sociedade política no pensamento grego clássico, Vaz (2004, p. 136-137) apresenta a seguinte definição:

A sociedade política se apresenta exatamente como o intento de desvincular a necessidade natural da associação e a utilidade comum dela resultante, do exercício do poder como força ou como violência, e assumi-las na esfera legitimadora da lei e do Direito. Esse intento virá a concretizar-se historicamente na invenção da *pólis* como Estado onde o poder é deferido à lei ou à constituição (*politeia*).

Em outra passagem, fica reafirmada esta ideia quando se diz que

a justiça existe apenas entre homens cujas relações mútuas são regidas pela lei, e a lei existe para os homens entre os quais pode haver injustiça, pois a justiça legal é a discriminação entre o que é justo e injusto... a justiça e a injustiça se relacionam com a lei e existem entre pessoas naturalmente sujeitas à lei, as quais são pessoas que têm partes iguais em governar e ser governadas (EN V, 1134a, 30; 1134b, 10) (ARISTÓTELES, 2002, p. 104-105).

Esse é um dos pontos nos quais Aristóteles se aproxima de Platão, especialmente quando este último passa a adequar para a "cidade" a expressão "ser senhor de si" e afirma que "dirás que com justiça que ela [a cidade] é proclamada senhora de si, se realmente se deve denominar sensato e senhor de si tudo aquilo cuja parte melhor governa a pior (R IV, 431a-e)" (PLATÃO, 2010, p. 125), e mais adiante conclui que o critério para auferição do meio-termo<sup>1</sup> seria a temperança (R IV, 432a-e):

De maneira que poderíamos dizer com toda a razão que a temperança é esta concórdia, harmonia entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo (PLATÃO, 2010, p. 125-126).

Nesta toada, em Aristóteles a justiça se apresenta como a mais completa virtude, por ser o exercício atual da virtude completa. "Ela é completa porque a pessoa que a possui pode exercer sua virtude não só em relação a si mesmo, como também em relação ao próximo, uma vez que muitos homens exercem sua virtude nos assuntos privados (EN V, 1129b, 25-30)" (ARISTÓTELES, 2002, p. 104-105). E a virtude (areté) nessa passagem é apresentada como o ponto máximo, como a perfeição que uma atividade pode atingir.

Abrindo um parêntese, que talvez tangencie o devaneio, parece que o processo de formação da razão prática, assim considerado como a soma da experiência, das escolhas do humano, no que

<sup>1</sup> Expressão utilizada por Aristóteles.

tange à justiça e sob a ótica da filosofia sartreana, careceria de uma necessária dicotomia entre o que o homem faz espontaneamente e o que ele faz reflexivamente. E considerando essa possível dupla instância, inafastável considerar a possibilidade de se obrar bem e obrar mal, com boa ou com má-fé. Trogo (2011, p. 55) nos apresenta uma precisa enunciação da hipótese:

A má-fé exsurge da modalidade de um ser que se nutre do dinamismo de duas instâncias que se interagem: o espontâneo e o reflexivo. Estes são os dois modos de ser do homem e a má-fé se instala aí nesta passagem de uma instância (espontaneidade) à outra (reflexividade). O que acontece lá, na espontaneidade, não é registrado tudo cá, na reflexividade. Este real lá do espontâneo, irrecuperável cá no reflexivo, tem dois tipos da presença: uma, atual, vibrante, flagrante, fluente, viva, e outra, passada, mumificada, petrificada, enquanto arquivada na reflexão.

Assim, considerando a ideia individual, íntima, de justiça que cada um traz dentro de sua consciência, ou mesmo a ideia geral, assim considerada como a soma das individualidades, seria necessário investigar se o processo individual de definição conceitual do que seria a justiça seria capitaneado pela instância reflexiva ou espontânea. E, se esse processo interno variasse entre os viventes, uns espontaneamente e outros reflexivamente, onde encontrar o meio-termo aristotélico? A busca da resposta para esta indagação transborda completamente o âmbito de segurança deste trabalho e, portanto, a enunciação do questionamento fica como um parêntese inconcluso.

Fechando o parêntese, antes que a hipótese ganhe vida, nos absorva e consuma, e buscando alcançar a genialidade aristotélica, verifica-se que em EN a justiça é matemática, aritmética. Ainda que se considere que a razão prática é o resultado da produção do humano, não se pode perder de vista que ela será fruto da excelência técnica (Τέχνη), adquirida pela práxis (πράξις), mediante a observação de um adequado método (μέθοδος) e preordenada para algo bom (ἀγαθοῦ τινός).

Além disso, a justiça em EN poderia ser dividida em distributiva, que seria o meio-termo diante de uma igualdade de razões (EN V, 1131b, 10-15); a corretiva, que seria o meio-termo entre perda e ganho (EN V, 1132a, 15); e a política, subdividida em natural e legal, sendo a primeira com força em todos os lugares sem exceção, e a segunda a regra editada pelo legislador (EN V, 1134b, 15-25) (ARISTÓTELES, 2002, p. 109-117).

Digno de nota que o conceito de reciprocidade, tal como é comumente entendido, não se adequaria nem à definição de justiça distributiva nem à de justiça corretiva, na medida em que care-

ceria de um adequado critério de proporcionalidade (EN V, 1132b, 25 e 1136a, 1-5). Aristóteles já vislumbrava que para a efetivação da justiça, nem sempre seria apenas necessário recompor uma situação fática ou mesmo devolver o que fora eventualmente subtraído. Que fique expresso, portanto, que o filósofo já considerava a necessária observância a um critério de proporcionalidade muito antes das teorias jurídicas, o que também evidencia a sua genialidade (ARISTÓTELES, 2002, p. 112-120).

Aristóteles passa, então, a pensar sobre a medida da participação da outra parte de uma relação conflituosa quanto ao ato justo ou injusto. A questão se esgotaria na conduta do agente, ou seja, a qualificação de justo ou injusto de determinado ato dependeria exclusivamente do interesse do autor da ação? A resposta não tarda, no sentido de se reconhecer que tanto na ação quanto na passividade seria possível participar, acidentalmente, da justiça ou da injustiça, sendo que a contribuição na passividade estaria relacionada à conduta do homem incontinente (EN V, 1136a, 10) (ARISTÓTELES, 2002, p. 121). A pessoa justa, portanto, não se identifica na passividade, mas sim na ação.

Partindo da admissão do concurso da parte passiva, surge a pergunta se a injustiça seria de quem a praticou ou de quem voluntariamente a teria recebido e, abrindo ainda mais a indagação, se seria possível um homem agir injustamente em relação a si mesmo. A resposta é imediata, no sentido de reconhecer que quem age injustamente é quem pratica o ato e, por conclusão lógica, este agente teria praticado contra si um ato injusto (EN V, 1136b, 15) (ARISTÓTELES, 2002, p. 122).

Para um melhor entendimento da inteligência grega, vale retroceder um pouco no EN, a fim de se identificar o esclarecimento de que a virtude não é só uma disposição, mas sim uma disposição que torna o homem bom e o compele a desempenhar bem a sua função (EN II, 1106a, 15-20) (ARISTÓTELES, 2002, p. 47-122). Assim, como a liberalidade é um meio-termo entre dar e obter riquezas, quem der mais do que o devido agirá injustamente (EN IV, 1120b, 25-30) (ARISTÓTELES, 2002, p. 47-122).

Aprofundando o conceito de meio-termo, Aristóteles afirma que este deve prevalecer sobre o excesso e sobre a falta e ser determinado pelos ditames da reta razão (EN VI, 1138b, 15-20) (ARISTÓTELES, 2002, p. 128).

Para identificar esta reta razão, é necessário investigar as disposições da alma, as dividindo em virtudes do caráter e do intelecto (EN VI, 1138b, 30) (ARISTÓTELES, 2002, p. 128).

A alma é dividida em duas partes: a racional e a desprovida de razão. A racional pode ser dividida em contemplação às coisas in-

variáveis e contemplação às coisas variáveis (EN VI, 1139a, 5) (ARISTÓTELES, 2002, p. 128).

Considerando a virtude como o funcionamento adequado de algo, a alma teria três elementos que controlariam a ação e a verdade, ou seja, a sensação, a razão e o desejo (EN VI, 1139a, 15) (ARISTÓTELES, 2002, p. 129). A sensação não demanda reflexão, estando presente, inclusive, nos animais. Raciocínio e desejo devem ser verdadeiros e retos, respectivamente, devendo o segundo buscar o que o primeiro determina, culminando com o alcance do equilíbrio entre intelecto e caráter (EN VI, 1139a, 20-30) (ARISTÓTELES, 2002, p. 129).

Além disso, também há uma diferenciação entre os tipos de virtude e sobre esta formulação vale trazer a lume a interpretação de Zingano (2009, p. 80):

Do ponto de vista que contempla todos os tipos de virtude, a distinção será tripartite: as virtudes podem ser ou naturais, ou adquiridas pelo hábito ou, ainda, obtidas mediante o uso da razão. Do ponto de vista restrito, porém, a virtude é moral, há dois modos somente. O primeiro consiste na virtude moral adquirida pelo hábito; o segundo consiste na virtude moral (adquirida pelo hábito) acompanhada de razão.

E nos parece ser este o tipo de virtude que tem relação com a justiça na ética nicomaqueia, na medida em que a completude da justiça só seria alcançada pelo concurso das virtudes morais enunciadas por Aristóteles, que poderiam ou não ser adquiridas pelo hábito, qualificadas pelo concurso da razão. Nessa mesma linha, Zingano (2009, p. 80-81) conclui:

as virtudes morais não são nem naturais nem contra a natureza; nós temos, isto sim, por natureza (Φύσει) a capacidade de recebê-las, e esta capacidade é aperfeiçoada pelo hábito. Em vista desta capacidade [...] Aristóteles chamou de natural tal tipo de virtude, mas não se deve esquecer que se trata de uma virtude mo-ral natural, ἀρετή<ρήθικη>ήθυσική, obtida pelo hábito. Talvez tenha sido para evitar este mal-entendido que Aristóteles tomou a precaução de, numa passagem, lembrar que a virtude natural em questão é uma virtude adquirida pelo hábito, ήρετή ή θυσική ή ήθυστή.

Prosseguindo no raciocínio, teremos cinco disposições em virtude das quais a alma possuirá a verdade, seja afirmando, seja negando: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva (EN VI, 1139b, 15) (ARISTÓTELES, 2002, p. 130).

O conhecimento científico é um estado que nos torna capazes de demonstrar algo (EN VI, 1139b, 30) (ARISTÓTELES, 2002, p. 131). A arte é uma disposição relacionada com produzir, que envolve o reto raciocínio (EN VI, 1140a, 20) (ARISTÓTELES, 2002, p. 132). A sabedoria prática é a capacidade verdadeira e raciocinada de agir no que diz respeito às ações relacionadas com os bens humanos (EN VI, 1140b, 20) (ARISTÓTELES, 2002, p. 133). A sabedoria filosófica busca a demonstração de determinadas coisas (EN VI, 1141a) (ARISTÓTELES, 2002, p. 133), é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são as mais elevadas da natureza (EN VI, 1141b) (ARISTÓTELES, 2002, p. 133). A razão intuitiva é a que apreende os primeiros princípios (EN VI, 1141a, 5) (ARISTÓTELES, 2002, p. 134).

A conclusão, neste particular, é que a reta razão é o que está de acordo com a sabedoria prática (EN VI, 1144b, 20) (ARISTÓTELES, 2002, p. 144). O direito, por sua vez, nasce, se desenvolve e vive da razão prática, dessa operacionalidade do ser humano.

Pensando sobre a influência da razão prática sobre o direito, em contraponto ao imperativo categórico kantiano<sup>2</sup>, é possível vislumbrar, em princípio, uma similitude no raciocínio dos filósofos, na medida em que a razão prática é consequência do agir. Aprofundando-se um pouco mais sobre o pensador alemão, entretanto, e considerando a felicidade como o fim último em Aristóteles, a semelhança tende a diminuir. Kant parece reconhecer que não seria possível a razão prática determinar um sólido critério para a satisfação do princípio da felicidade, na medida em que a razão prática tem por base o acúmulo da experiência, da perícia humana e, como tal, estaria sujeita à opinião de cada um. Por isso, a razão prática poderia ser relevante até mesmo para a fixação de uma regra que pudesse ser geral, mas jamais universal:

O princípio da felicidade, embora possa fornecer máximas, não pode jamais fornecer aquelas que serviriam de leis da vontade, mesmo se tomássemos como objeto a felicidade *universal*. Porque o conhecimento desse princípio se funda em meros dados empíricos, e não obstante todo juízo acerca dele depender, em grande parte, da opinião de cada um, o que resulta ser extremamente variável, pode certamente facultar regras *gerais*, mas não *universais*, isto é, pode apresentar regras que, em média, são, no mais das vezes, exatas, mas não regras que sempre e necessariamente devam ser válidas; portanto, não se deve assentar sobre tal princípio *lei* prática alguma (KANT, 2008, p. 40-46).

<sup>2</sup> Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal.

Neste excerto, fica claro que Kant também não fechou os olhos para a realidade do mundo prático, uma espécie de colcha de retalhos, cujos pedaços de pano que a compõem são as opiniões particulares sobre o que seriam regras válidas, todas ávidas a se sobreporem umas às outras e emergirem como regras gerais.

De forma análoga, estando esta analogia circunscrita ao reconhecimento da miríade de classificações pessoais sobre os conceitos reguladores, *in casu* especialmente a justiça, a moral e o direito, observamos em Heidegger (2011, p. 110-112) uma proximidade de entendimento quando diz:

“mundanidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial da presença. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial. Quando investigamos ontologicamente o “mundo”, não abandonamos, de forma nenhuma, o campo temático da analítica da presença. Do ponto de vista ontológico, “mundo” não é determinação de um ente que a presença em sua essência não é [...] mundo designa, por fim, o conceito existencial-ontológico da mundanidade. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o a priori da mundanidade em geral.

Nessa passagem fica claro que para Heidegger o mundo é um conjunto de individualidades e que, aqui um pouco mais enfático que Kant, somente *em princípio* pode ser considerado como geral.

Já Habermas (2010), evoluindo (ou contestando) o pensamento kantiano aqui já descrito, bem como escudado em sua filosofia da linguagem e já preparando (intuitivamente) o terreno sobre o qual Alexy (2011) elaboraria sua teoria da argumentação jurídica, busca a obtenção de critérios precisos para a distinção entre princípio de democracia e princípio moral:

parto da circunstância de que o princípio da democracia destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Ele significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explica, noutros termos, o sentido performativo da prática da autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente. Por isso, o princípio da democracia não se encontra no mesmo nível que o princípio moral (HABERMAS, 2010, p. 145).

Sobre o aspecto negativo da moral, Aristóteles identifica três espécies de disposições morais que devem ser evitadas: o vício, a incontinência e a bestialidade. Os contrários serão a virtude e a continência. Já à bestialidade, o mais adequado seria opor uma virtude sobre-humana (EN VII, 1145a, 15-20) (ARISTÓTELES, 2002, p. 145).

Denota-se, sem muito esforço, que Aristóteles já externava sua preocupação com as disposições morais e sua relação com a justiça. Tal preocupação se acirraria durante os séculos vindouros, especialmente quanto a saber se a moral integra ou não o conceito de direito.

E saber se a moral integra ou não o conceito de direito terá influência direta no que virá a ser definido – pela razão prática momentânea – como justiça.

Basta um breve passar de olhos à dicotomia entre juspositivismo e jusnaturalismo para que se tenha uma noção do alcance e das consequências de se entender desta ou daquela maneira.

Contemporaneamente, a solução parece estar apontada para a existência de uma teoria integrativa, como a proposta de Alexy (2011) antes referenciada, cuja investigação transborda ao objeto deste estudo.

## **Conclusão**

Neste ponto do trabalho, parece que toda a evolução da ciência humana nessa seara, seja no campo filosófico, seja no puramente jurídico, edifica sua intelectualidade calcada nas sólidas fundações estabelecidas pelos antigos filósofos gregos, especialmente por Aristóteles e sua ética nicomaqueia.

Em que pese a existência desta raiz comum, entretanto, não significa que os filósofos concordem integralmente com todas as proposições de razão prática.

No curso da pesquisa, ficou evidenciado que a influência do elemento humano na busca da justiça somente é determinante no âmbito da percepção pessoal do que seria a justiça. Jamais poderá valer como regra universal, ainda que expressão de um pensamento comum, geral. Em outras palavras, a ideia de justiça que cada um nutre em seu íntimo só vale para si, ainda que seja um sentimento aparentemente comum na comunidade na qual a pessoa estiver inserida.

Segundo Aristóteles, a justiça seria a virtude mais relevante dentre aquelas identificadas nos seres humanos e a sua obtenção dependeria, inexoravelmente, do agir. A passividade, como vista, revelaria uma disposição de caráter de menor relevância ainda que revestida de justiça.

A busca da justiça, portanto, seja no âmbito filosófico, seja no âmbito jurídico, deve ser encarada como antecedente lógico para que se consiga saciar a ânsia do espírito humano por sua efetivação.

Neste caminhar, será inafastável abordar a relação entre o direito e a moral e mesmo questionar a legitimidade para a definição da justiça.

E se nos desola ainda não havermos encontrado solução definitiva para a efetivação da justiça, nos confortam os ensinamentos de Aristóteles, na medida em que podemos confiar que o concurso da técnica (Τέχνη), que é o combustível da razão prática, sendo edificada dia a dia com mira na perfeição, nos conduzirá inexoravelmente a algo bom (ἀγαθοῦ τινός), sempre tendo por norte o bem supremo, a felicidade (εὐδαιμονία).

## Referências

ALEXY, Robert. **Teoria da Argumentação Jurídica**: a teoria do discurso racional como teoria da fundamentação jurídica. Trad. Zilda Hutchinson Schild Silva. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002. (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor)

CAEIRO, Antonio de Castro. **A areté como possibilidade extrema do humano**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010. v. I.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Marcia Sâ Cavalcante Schuback. Bragança Paulista: Vozes, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2008. (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor)

PLATÃO. **A república**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2010. (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor)

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Vamireh Chacon. Brasília: UNB, 1981.

TROGO, Sebastião. **O impasse da má-fé na moral de J.-P. Sartre**. Belo Horizonte: Ciência Jurídica, 2011.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de filosofia II**. Ética e cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ZINGANO, Marco Antonio de Avila. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Paulus, 2009.