

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

GUSTAVO SANTOS SOUSA

**A NATUREZA DA VIRTUDE DE JUSTIÇA EM ARISTÓTELES E EM
TOMÁS DE AQUINO**

Brasília
2015

GUSTAVO SANTOS SOUSA

**A NATUREZA DA VIRTUDE DE JUSTIÇA EM ARISTÓTELES E EM
TOMÁS DE AQUINO**

Relatório final, apresentado a
Universidade de Brasília, como parte das
exigências para a obtenção do título de
licenciatura em Filosofia.

Brasília, ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Guy Hamelin
UnB

Prof. Dr. Marcos Aurélio
UnB

GUSTAVO SANTOS SOUSA

**A NATUREZA DA VIRTUDE DE JUSTIÇA EM ARISTÓTELES E EM
TOMÁS DE AQUINO**

Relatório final, apresentado a
Universidade de Brasília, como parte das
exigências para a obtenção do título de
licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Guy Hamelin

Brasília
2015

RESUMO

O filósofo antigo, Aristóteles, escreveu um importante tratado chamado de *Ética a Nicômaco*, no qual está presente a questão da virtude moral de justiça. Para esse assunto é dedicado um livro exclusivo, por causa das suas características próprias, que a diferencia das outras virtudes morais. Aristóteles descreve em detalhes a natureza dessa virtude e explica como o homem pode adquiri-la. De maneira mais precisa, o nosso protagonista divide essa virtude em justiça geral e justiça particular. Em seguida, essa divisão subdivide-se em justiça particular distributiva e justiça particular corretiva. Muitos séculos depois, o filósofo medieval escolástico, Tomás de Aquino, retoma em parte as explicações do Estagirita sobre a questão da justiça, ao desenvolver uma concepção própria sobre o tema. Em nosso trabalho, pretendemos explicar a visão de justiça na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, tendo por base outros conceitos necessários para uma maior compreensão do tema. Veremos também a definição de justiça apresentada por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*. Enfim examinamos a influência do autor clássico no seu sucessor medieval.

ABSTRACT

The philosopher Aristotle wrote an important treaty called *The Nicomachean Ethics*, in which is presented the moral virtue of justice. To this topic, an entire book have been dedicated, due to its specific characteristics, that are different from the other virtues. Aristotle describes in detail the nature of this virtue and how can it be acquired by man. More specifically, our protagonist divides this virtue in general and particular justice. After that, this division is subdivided, according to the practical applications of this notion. Many centuries later, the medieval scholastic philosopher, Thomas Aquinas, uses in part Stagirite 's explanation about justice, in developing his own position about the subject. In our work, we intent to explain the notion of justice in *The Nicomachean Ethics*, based on other concepts needed to understand the topic in question. We will also present the definition of justice presented by Thomas Aquinas in *Summa Theologicae*. Finally, we will examine the influence of the Greek author on his medieval successor.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	6
2 ARISTÓTELES.....	8
2.1 POTÊNCIA.....	8
2.2 POTENTE.....	11
2.3 VIRTUDE MORAL.....	13
2.4 A NATUREZA DA VIRTUDE E O MEIO-TERMO.....	17
2.5 JUSTIÇA.....	20
2.6 JUSTIÇA GERAL.....	22
2.7 JUSTIÇA PARTICULAR.....	25
2.8 JUSTIÇA PARTICULAR DISTRIBUTIVA.....	27
2.9 JUSTIÇA PARTICULAR CORRETIVA.....	29
3 TOMÁS DE AQUINO.....	31
3.1 HABITUS.....	31
3.2 VIRTUDE.....	33
3.3 VIRTUDE MORAL E MEIO-TERMO.....	35
3.4 JUSTIÇA.....	36
3.5 JUSTIÇA GERAL.....	38
3.6 JUSTIÇA PARTICULAR.....	39
4 CONCLUSÃO.....	42
BIBLIOGRAFIA.....	43

1. INTRODUÇÃO

Aristóteles escreveu um importante trabalho sobre ética chamado de *Ética a Nicômaco*. Nessa obra ele desenvolve vários temas, como, a felicidade, as virtudes, as paixões e a amizade. Grande parte dos assuntos tratados pelo Estagirita nesse livro é retomado pelo filósofo escolástico Tomás de Aquino em várias de suas obras, principalmente na *Suma Teológica*.

Um dos temas em estudo em Aristóteles é a noção de justiça. Ela é apresentada como uma virtude moral particular. Toda virtude moral é uma disposição de caráter (*hexis/habitus*) que é adquirida pela prática. Uma vez em posse, ela se torna como uma segunda natureza no homem e ela fica em potência esperando para ser usada em situações específicas. Uma das principais características da virtude é que ela é um meio-termo em relação ao a gente. Em outras palavras, é um meio-termo entre dois vícios distintos, um por falta e o outro por excesso. Por exemplo, a coragem é o meio-termo entre a covardia e a temeridade, isto é, o meio-termo entre a falta e o excesso, respectivamente.

As principais características que distinguem a justiça das outras virtudes morais é que ela é voltada para o outro e que seu meio-termo está presente entre dois vícios que possuem o mesmo nome, no caso a injustiça, tanto por falta quanto por excesso. É quase intuitiva a compreensão de como alguém pode cometer injustiça por falta de justiça. Porém, como um homem peca por ter excesso de justiça?

Aristóteles dedica um livro inteiro da *Ética a Nicômaco* ao tema da justiça. Contudo, há várias questões essenciais que devem ser levantadas para ter um conhecimento mais aprofundado acerca do assunto, e que não estão presentes nessa parte da obra do filósofo grego. Para compreender melhor o tópico é necessário conhecer outros conceitos desenvolvidos pelo autor. Tais noções incluem a de disposição de caráter e de virtude. Uma disposição de caráter é uma potência que pode determinar o modo de agir em situações específicas. Ela é adquirida pela prática. Também, podem ser valoradas como boas ou más disposições. As boas disposições são chamadas de virtude e as más são denominadas de vícios. Assim, buscaremos compreender em que sentido a justiça é uma disposição de caráter boa que, mesmo com suas particularidades, é considerada uma virtude moral.

Ao concluirmos a pesquisa relativa a Aristóteles, adentraremos na obra de Tomás de Aquino, com o intuito de compreender a sua concepção de justiça. Seguimos,

assim, a mesma busca de conceitos fundamentais que a procurada com Aristóteles para ter uma melhor compreensão do tema.

Ao expormos a teoria dos dois autores em estudo, tentaremos mostrar a influência de Aristóteles no filósofo escolástico. Em outros termos, expomos as semelhanças entre as duas teses, enfatizando os pontos divergentes entre os dois filósofos sobre o tema de justiça.

2. ARISTÓTELES

Iniciaremos o estudo de Aristóteles com o conceito que ele desenvolve de potência. Com isso temos por objetivo adentrar na noção de *hexis/habitus*, tal concepção se mostra necessária para ter uma visão mais aprofundada da justiça. Pois as virtudes morais são disposições de caráter que podem ser adquiridas pela prática. Uma vez que isso ocorre, elas ficam em potência no sujeito.

2.1 POTÊNCIA

O termo ‘potência¹’ no livro delta da *Metafísica* de Aristóteles possui vários significados específicos e técnicos. Tais significados não são excludentes entre si, mas se completam. Pode-se dizer que há certa restrição conceitual, na qual se parte de um sentido mais geral para um sentido mais específico e estrito. Ao todo, são cinco tipos diferentes de significados que o termo possui.

O primeiro significado que o termo em questão possui é o de princípio de movimento ou de mudança que se encontra em outra coisa, ou na própria coisa enquanto outra². É um princípio de movimento, ou mudança, que não está, necessariamente, na coisa. A potência, nesse sentido, é um agente ativo que faz algo mover ou mudar. No primeiro caso, no qual o princípio ativo se encontra em outra coisa, temos como exemplo a arte de construir. A potência não se situa no objeto construído. Ela é anterior ao objeto, em nosso exemplo, ela é a arte de construir em si. Já no segundo caso, em que a potência se encontra na própria coisa enquanto outra, temos como exemplo um médico que se encontra enfermo. O médico e o paciente são a mesma coisa, no caso a mesma pessoa. Porém eles são conceitualmente distintos. O médico possui a potência da arte da saúde, que empregará nele mesmo enquanto paciente. O médico é aquele que, devido ao estudo e a prática, adquiriu a potência de poder devolver a saúde a alguém que se encontra doente. Já o paciente é alguém que, por alguma fatalidade, se encontra com sua saúde abalada. No caso de a potência ser a mesma coisa enquanto outra, o médico é, ao mesmo tempo, aquele que possui a capacidade de curar e aquele que precisa ser curado. Assim, nos dois casos, a potência aparece com a característica de poder gerar algo. A arte de construir gera o movimento,

¹ O termo usado no original em grego e que traduzimos por potência é *dunamis*

² ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1019a 15-17. Introdução, texto grego com tradução para o italiano, fontes e notas de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodriguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 225.

ou mudança, que levará ao objeto construído, assim como o médico empregará o princípio de movimento que devolverá a saúde ao enfermo, sendo o doente ele mesmo ou não.

O segundo significado de ‘potência’ é o princípio pelo qual uma coisa é movida ou mudada por outra³. É a potência a qual as coisas possuem a possibilidade de serem movidas ou mudadas por outras coisas. Nesse caso, diferente do primeiro sentido, o agente que detém a potência sofre o ato, ou seja, ele não pode causar o movimento e/ou a mudança. Ao contrário, ele sofre algum ato e por ele é movido. Podemos utilizar os mesmos exemplos anteriores, porém fazendo um caminho inverso, não partindo do agente que pode causar, mas sim do agente que sofre a ação. No caso, o objeto construído já possuía em si o princípio que possibilitou sua criação. Como também, o paciente, a ser curado, possui a potência que permite que seu estado de saúde seja mudado.

Estes dois sentidos são complementares entre si, e um não poderia existir sem o outro. Pois, não há como existir um princípio que cause mudança sem que exista um princípio para sofrer a mudança.

Essas duas primeiras acepções da ‘potência’ não fazem restrição ao tipo de movimento ou mudança. Nos dois casos, elas podem ser boas ou ruins. Um objeto pode ser mal construído ou bem construído, um enfermo pode ter sua saúde restaurada ou seu quadro clínico pode piorar. Ou seja, o movimento ou mudança pode ocorrer tanto de uma maneira boa, quanto ruim. E isso é o que vai mudar nos dois sentidos seguintes, que a potência possui, nas quais eles serão estritamente bons.

O terceiro significado é uma restrição do primeiro. Potência é o princípio de movimento ou mudança que se encontra em outra coisa, ou na coisa mesma enquanto outra, com a diferença de que o movimento ou mudança é bem realizado e adequado⁴. Enquanto o primeiro sentido diz respeito a um princípio geral, que pode ser realizado bem como pode ser realizado mal, o terceiro significado de potência se restringe a uma realização boa. A arte de construir só pode fazer adequadamente, a arte da saúde só pode levar à cura.

Como o anterior, o quarto significado de potência é uma forma mais específica de um dos significados gerais. É o princípio pelo qual uma coisa é movida

³ *Ibid.* 1019a 19, p. 225.

⁴ *Ibid.* 1019a 24-25, p. 227

ou mudada por outra de maneira boa e adequada⁵. É o caso do paciente que tem o princípio em si de ser curado de sua enfermidade, ou do objeto que tem a capacidade de ser bem construído.

Novamente, não há como esses dois últimos sentidos de potência serem pensados de maneira separada. Já que o princípio que faz uma coisa mover outra de maneira adequada precisa de um princípio presente nessa outra coisa que a permite ser movida de forma adequada.

O quinto sentido de potência⁶ é um princípio de conservação. A coisa que detém a potência tem a capacidade de ser impassível ou imutável ou não facilmente mutável para pior⁷. É um princípio que conserva e não permite que a coisa se corrompa. Não se conservar ou se corromper ocorre pela falta de potência que alguma coisa possa ter. Esse quinto significado que se diz de potência serve para que alguma coisa que sofreu uma mudança ou foi movido em alguma direção não seja facilmente corrompido ou degenerado por alguma outra coisa. Aristóteles não faz restrição para o tipo de conservação. Algo que foi movido de maneira adequada se conservará nesse estado. Porém, algo que foi movido ou sofreu alguma mudança ruim também se conservará dessa maneira. É o caso das virtudes e dos vícios, respectivamente. Uma pessoa que se tornou justa através da prática de atos justos e assim adquiriu tal potência de virtude se conservará nesse estado. O mesmo vale para aquele que se torna injusto, ao atingir tal estado, ele o conservará. Esse tipo de potência é uma disposição de caráter que pode ser adquirida pela prática. É um *habitus*.

Toda prática repetida de um determinado tipo de ação cria uma potência desse último tipo. Como será apresentado posteriormente a virtude é uma disposição de caráter que é adquirida através do exercício contínuo e racional de uma determinada ação boa. A virtude é um *habitus*. Ao ser adquirido ele se torna um estado estável e quase permanente. Aqueles que possuem alguma determinada virtude não as exercem o tempo todo. É necessário uma situação específica ocorrer para que um homem use a virtude correspondente. Enquanto a virtude não é exercida ela fica em potência naquele que a adquiriu.

⁵ *Ibid.* 1019a 26, p. 227

⁶ O quinto sentido de potência não vem do termo *dunamis*. Mas, sim, do termo grego *héxis*, que para o latim será traduzido por *habitus*.

⁷ *Ibid.* 1019a 27-29, p. 227.

2.2 POTENTE

Uma vez apresentados os sentidos de potência, Aristóteles passa para o estudo daqueles que as detém, isto é, os potentes. Os significados de potente seguem os de potência. Eles aparecem em cinco sentidos e são de certo modo correspondentes a cada um dos sentidos de potência.

O primeiro sentido em que se diz que algo é potente é quando alguém possui o primeiro significado de potência. Ou seja, ele possui um princípio de movimento ou mudança em outro ou em si mesmo enquanto outro⁸. Um ponto interessante é que algo que possa produzir repouso é algo potente.

O segundo significado que se diz potente é a capacidade de sofrer com algum tipo de potência⁹. É possuir a potência de poder sofrer potência. É o agente que sofre com a ação de alguma outra coisa que possua a potência de movimentar ou de mudar alguma coisa enquanto outra.

O terceiro significado de potente é o que possui potência para mudar seja de maneira boa ou ruim¹⁰. Ou seja, é a coisa que possui certa disposição para causar ou sofrer qualquer tipo de movimento ou mudança, mudando assim o seu estado inicial. É uma disposição natural que permite a criação de um *habitus*. Assim, alguém que se corrompe possui em si uma potência para a corrupção. Ele já possui certa disposição para se corromper. Como também o oposto pode ocorrer. Alguém pode possuir certa disposição que incline à virtude. Uma consequência desse sentido de potente é que em alguns casos a coisa é potente não devido a ela possuir um princípio de movimento ou mudança em específico, mas devido a ser privado de algo. Como, por exemplo, ser privado da potência de conservação. Então, se diz potente todo aquele que possuir potência de algo, como também todo aquele que for privado de algo.

O quarto sentido de potente diz respeito ao fato de que nem coisa enquanto ela mesma ou enquanto outra, e nem outra coisa tem em si o princípio de sua própria destruição¹¹. Basicamente, é a posse de uma potência que permite um princípio de conservação. A coisa possui a capacidade de se conservar como tal. Não há nenhuma restrição quanto ao conservar. Sendo assim, a conservação pode ser também de um

⁸ *Ibid.* 1019a 35, p. 227.

⁹ *Ibid.* 1019a 36, p. 227.

¹⁰ *Ibid.* 1019b 1-5, p. 227.

¹¹ *Ibid.* 1019b 10-13, p. 229.

movimento ou de uma mudança ruim. Pode-se se conservar em um estado ruim ou não adequado, ou em um vício. É a característica firme e quase permanente de um *habitus*.

O quinto significado é como a conclusão de todos os significados anteriores de potente, acrescentando uma especificação de ser adequado, de possuir a potência do bem movimentar ou o bem mudar¹². Pode ser dito, também, das coisas inanimadas, que não possuem animação. Aristóteles usa o exemplo de uma lira que, quando faz um som adequado ou bom, ela possui potência, mas quando esse som não é bom, ela não possui potência.

Agora, há os contrários de potência e potente apresentados por Aristóteles. Que são as impotências e os impotentes.

A impotência é a privação da potência, que pode ocorrer de três maneiras distintas. A primeira refere-se a qualquer tipo de privação. A segunda acontece quando algo deveria ser possuído por natureza e que, por algum motivo, não o possui. O terceiro aparece quando algo que, com o passar do tempo, deveria ser possuído, mas não ocorre sua posse¹³. No primeiro caso é uma generalização de todas as privações. A segunda maneira concerne a um homem que deveria poder ver, mas que, por algum motivo, seja de nascença ou não, é privado de sua visão. Na terceira maneira diz respeito a, por exemplo, uma pessoa que chega a idade de ser fértil, mas não pode gerar filhos.

Os impotentes são aqueles que não possuem as potências, ou aqueles que possuem as impotências. Há um segundo caso de impotente, que se remete a questão das possibilidades, que se diz ser possível ou impossível. Mas, nossa investigação não abrange esse último caso.

¹² *Ibid.* 1019b 12-15, p. 229.

¹³ *Ibid.* 1019b 16-21, p. 229.

2.3 VIRTUDE MORAL

Aristóteles inicia o segundo livro da *Ética a Nicômaco* fazendo uma distinção entre dois tipos de virtudes diferentes, a intelectual e a moral. Esse livro não entra em pormenor e a respeito do que seja a virtude intelectual. É somente apontado brevemente como esse tipo de virtude pode ser adquirida¹⁴. É através da instrução que se adquire essa virtude. Também, ela requer tempo e experiência para ser adquirida. A distinção serve para mostrar a diferença entre os dois tipos de virtude.

A virtude¹⁵ moral, diferente da virtude intelectual, não é adquirida através do ensino, mas sim do exercício de uma ação específica. Desse modo, podemos perceber que a virtude moral não é alguma coisa que se tenha por natureza, pois é preciso adquiri-la. O que se tem por natureza é certa disposição para realizar atos virtuosos. Disposição que pode ser aperfeiçoado através de atos virtuosos até se tornar um *habitus*. Aquilo que se possui por natureza é, primeiro, uma potência que pode depois se exteriorizar em ato. Tal é o caso com, por exemplo, os sentidos. Possuímos a capacidade de ver, ouvir, sentir etc. para somente depois realizar o ato de ver, ouvir, sentir etc. Eu não enxergarei melhor, usando minha visão continuamente, ou não escutarei melhor, usando constantemente a minha audição. Essas capacidades sensoriais, seja uma boa visão, seja uma audição ruim, já estão em nós por natureza e elas não melhorarão ou piorarão pelo uso. Com as virtudes morais, é justamente o inverso que acontece. Primeiro, há a prática de certa ação para depois ela produzir uma nova potência. A partir desse momento, o modo como se realiza a ação influencia o tipo de *habitus* que essa potência irá se tornar. Se for uma realização boa, será uma virtude; se for uma má realização, será um vício. Aristóteles explica esse ponto na seguinte passagem:

Por outro lado, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência e mais tarde exteriorizamos os atos. Isso é evidente no caso dos sentidos, pois não foi por ver ou ouvir freqüentemente que adquirimos a visão e a audição, mas, pelo contrário, nós as possuíamos antes de usá-las, e não entramos na posse delas pelo uso. Com as virtudes dá-se exatamente o oposto: adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da

¹⁴ No livro VI da *Ética a Nicômaco* Aristóteles faz uma análise mais aprofundada e específica sobre as virtudes intelectuais.

¹⁵ O termo que Aristóteles usa é *aretê*. Traduzimos por virtude.

mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc.¹⁶

Assim, as virtudes morais são adquiridas através das práticas condizentes com a virtude. Caso um homem queira se tornar alguém justo, deve praticar atos condizentes com a virtude de justiça, ou seja, ele deve praticar atos justos. O mesmo ocorre com as demais virtudes morais, são os atos de temperança que geram o homem temperante e são os atos de coragem que geram o homem corajoso.

As mesmas situações que deixam o homem virtuoso podem produzir o homem vicioso. São as causas e atividades semelhantes que podem gerar uma virtude ou um vício. Por exemplo, um homem que fuja da batalha, se deixando sucumbir pelo medo. Ele se torna um covarde. Caso ele parta para a luta de maneira desmedida, sem pensar nas consequências ou em seu bem estar, ele é temerário. Mas se ele enfrentar de maneira racional os seus medos em batalha, não se deixar levar somente pelas emoções, ele é corajoso. É na mesma situação que vai se poder dizer de um homem se ele é vicioso ou virtuoso, depende de como ele age perante ela. Ou seja:

Numa palavra: as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes. É preciso, pois, atentar para as qualidades dos atos que praticamos porquanto da sua diferença pode aquilatar a diferença de caráter. E não é coisa de somenos que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem, pelo contrário, imensa importância, ou melhor: tudo depende disso.¹⁷

Na passagem seguinte a citação Aristóteles afirma que não tem interesse nesse trabalho de saber o que é a virtude¹⁸, mas o que torna uma pessoa virtuosa e, por isso, ele investigará a natureza dos atos virtuosos. Nesse sentido, Aristóteles não visa o conhecimento teórico do que seja uma virtude, mas sim a prática de atos virtuosos¹⁹. O objeto de interesse do Estagirita é tornar o homem bom.

Os atos virtuosos não são objetivos e absolutos, valendo para todos os homens. Todos os casos são carentes de exatidão, por se tratarem sempre de casos particulares e distintos. As situações devem ser avaliadas pelo homem enquanto indivíduo particular que praticará a ação. Sendo assim, a explicação dada por Aristóteles sobre as virtudes morais, será em linhas gerais.

Todos os atos e ações são de acordo com uma falta, um excesso ou um ideal denominado meio-termo. Cada homem possui em si mesmo um grau de excelência, e

¹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1103a 30 - 1103b. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 40-41.

¹⁷ *Ibid.* 1103b 20-25, p. 41.

¹⁸ Aristóteles já tratou dessa questão no Livro VIII das *Categorias*. As virtudes são qualidades, insto é, são uma das nove categorias que podem ser predicados da substância.

¹⁹ *Ibid.* 1103b 26-30, p. 41-42.

ter menos do que isso se caracterizaria como falta, ter mais seria cometer um excesso. Essa conta não é objetiva. Ela não é única para todos os homens, como já dito. Cada um tem seu próprio cálculo interno. E é na mesma situação que se pode desenvolver ou não uma virtude.

A temperança e a coragem, pois, são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservadas pela mediania. Mas não só as causas e fontes de sua geração e crescimento são as mesmas que as de seu perecimento, como também é a mesma esfera de sua atualização²⁰

São as mesmas situações que podem gerar, destruir ou atualizar uma virtude. Uma vez adquirida uma virtude como *habitus*²¹. Ao homem virtuoso se torna mais fácil realizar atos condizentes com a virtude. É mais fácil para um homem corajoso realizar atos condizentes com a virtude de coragem, pois ele é disposto a agir desse forma. Sendo assim, cada virtude moral, seja de justiça, coragem, temperança, ou qualquer outra, será atualizada, quando o homem que a possui realiza um ato condizente com a virtude.

As virtudes e, também, os vícios se relacionam com prazer e dor. Pois na busca dos prazeres errados, na hora errada que torna o homem vicioso. Da mesma forma, é evitando certas dores que o homem se torna vicioso. Logo, se tornar virtuoso é buscar os prazeres de maneira certa e na hora certa, como também é saber aceitar algumas dores.

[...]mas é em razão dos prazeres e dores que os homens se tornam maus, isto é, buscando-os ou evitando-os — quer prazeres e dores que não devem, na ocasião em que não devem ou da maneira pela qual não devem buscar ou evitar, quer por errarem numa das outras alternativas semelhantes que se podem distinguir²²

Para se tornar um homem vicioso, há várias possibilidades, seja no modo de se realizar uma ação, na hora que se realizar uma ação ou até mesmo o objetivo com que se realiza a ação. Porém, para se tornar virtuoso só há uma possibilidade que é fazer a coisa certa, da maneira certa, na hora certa e com o objetivo certo. Assim, é mais fácil errar e cometer um ato vicioso do que acertar e realizar um ato virtuoso.

Pode-se também realizar algum determinado ato de virtude sem ser de fato virtuoso. Por exemplo, realizar um ato de justiça sem ser justo, ou até mesmo sem querer sê-lo. Para se realizar um ato de virtude e se tornar um homem virtuoso, há certas condições gerais que devem ser cumpridas. Tais condições são ter conhecimento do que faz, escolher os atos por eles mesmos e a ação deve partir de um caráter firme e

²⁰ *Ibid.* 1104a 25-30, p. 43.

²¹ O termo usado por Aristóteles em grego é o mesmo referido na nota 6, *héxis*. Usaremos a tradução para o latim desse termo, que é *habitus*.

²² *Ibid.* 1104b 20-25, p. 44.

imutável²³. Ter o conhecimento é saber o porquê de estar realizando esse ato. Porém, essa condição se apresenta como a mais fraca entre as três, como já dito ter o conhecimento da virtude ou do que seja a virtude é quase desnecessário, o importante é realizar o ato e se tornar virtuoso. Escolher os atos por eles mesmos é ter a livre escolha daquele ato, sem que ele seja realizado por força de um agente externo, por ignorância e pelo medo de punição seguindo as leis da cidade. Ele deve ser escolhido pelo fato de ser um ato bom. Partir de um caráter firme e imutável é desejar de maneira completa as consequências do ato cumprido. E desse modo, somente o homem que cumprisse essas condições, estaria apto a agir de maneira virtuosa. O homem que realizar esses atos se torna virtuoso. Assim, o homem que realizar atos de coragem se torna corajoso e assim com todas as outras virtudes morais.

²³ *Ibid.* 1105a 30- 1105b, p. 45.

2.4 A NATUREZA DA VIRTUDE E O MEIO-TERMO

O Estagirita encerra assim sua investigação sobre os atos virtuosos e inicia o estudo do que seja uma virtude. A alma contém três coisas, paixões, faculdades e *habitus*. As virtudes devem ser uma dessas três coisas. Por um processo de demonstração do que não é a virtude, Aristóteles nos mostra que ela só tem a possibilidade de ser uma disposição de caráter, um *habitus*. Ou seja, uma potência adquirida pelo homem através da prática de atos bons. Por consequência, os vícios também são *habitus* adquiridos pelas realizações de más ações.

As virtudes não podem ser paixões, pois não temos controle sobre essas. Se não temos controle não podemos escolher realizar um ato de paixão ou não, só nos sucumbimos a eles. As virtudes permitem escolher tendo em vista aquilo que é o melhor. Também não podem ser faculdades, já que faculdades são coisas que temos por natureza, ou seja, não escolhemos as nossas faculdades, já nascemos com elas. E também não podemos qualificar como boas ou más, as características com as quais nascemos. Desse modo, por consequência, as virtudes só podem ser disposições de caráter¹.

A virtude é uma disposição de caráter que faz o homem desempenhar bem sua função e se aproximar mais da felicidade. Tal disposição visa e busca o meio-termo. O meio-termo não é algo aritmético ou matemático. Ele não é o termo médio entre dois números, ou medidas. O meio-termo é aquilo que está entre a falta e o excesso de algo. Porém diz respeito a cada um enquanto homem particular. Aquilo que pode ser falta para um pode ser excesso para outro, como também aquilo que pode ser meio-termo para um pode ser excesso ou falta para outra pessoa. Em suma, uma disposição de caráter é uma característica da virtude moral, pois só há meio-termo no que diz respeito às paixões e as ações, é referente às paixões e as ações que podem existir uma falta, um excesso e um meio-termo.

Analogamente, no que tange às ações também existe excesso, carência e um meio-termo. Ora, a virtude diz respeito às paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvada são características da virtude. Em conclusão, a virtude é uma espécie de mediania, já que, como vimos, ela põe a sua mira no meio-termo².

¹ *Ibid.* 1105b 20 – 1106a 10, p. 46-47.

² *Ibid.* 1106b 25-30, p.47.

Nesse sentido, a virtude é um meio-termo, que é difícil alcançar, já que, como já dito, se é possível errar de muitos modos, e só há um modo de acertar³. Assim, a virtude é uma disposição de caráter que busca o meio-termo entre dois vícios, um por falta e outro por excesso. Porém, quando é dita em relação ao sumo bem e ao que seja mais justo, a virtude é um extremo⁴. Ou seja, a felicidade não tem um meio-termo, pois a felicidade já é o ideal, a excelência a ser visada. E a ela só se opõe o mal. Não é possível haver um excesso de felicidade. Em relação a esse ponto a felicidade é um extremo.

Há também certas paixões e ações que não possuem um meio-termo pelo fato de serem necessariamente algo ruim. No âmbito das paixões, podemos citar o desrespeito, a inveja e o despudor. Nas ações há o adultério, o roubo e o assassinato⁵. Essas paixões e ações que já implicam algo ruim, elas não possuem falta ou excesso. Não há a pessoa certa, o momento certo e o modo certo de cometer adultério ou de cometer assassinato, pois a realização desses atos é algo ruim, algo que implica maldade. É impossível que esses atos sejam, de alguma maneira, relacionados com algo bom.

Da mesma forma, é inviável pensar em um meio-termo da falta ou do excesso, ou uma falta da falta ou excesso da falta e assim por diante. Também não há um meio-termo do meio-termo⁶. Analogamente a relação da felicidade com o meio-termo é o meio-termo com qualquer tipo de mal. Ou seja, o meio-termo é um extremo, no qual está situado em oposição ao mal.

Em suma, a virtude moral é uma disposição de caráter que está situada entre dois vícios, um por falta e o outro por excesso. Ela é uma espécie de mediania que busca o meio-termo entre esses dois extremos. Cada virtude possui dois vícios correspondentes. Em um primeiro momento, é intuitivo descobrir em que sentido é possível pecar por falta e por excesso. Porém, a virtude de justiça apresenta algumas particularidades. É fácil entender como a falta de justiça seja um vício, mas como ocorre o excesso de justiça? Ao expormos a tese sobre a justiça tentaremos mostrar como se da à resolução desse problema.

Há, assim, três disposições de caráter, das quais duas são vícios e uma é virtude. Um sempre está em oposição às outras duas, seja a virtude que está em

³ *Ibid.* 1106b 30-35, p. 47-48.

⁴ *Ibid.* 1107a 05-10, p. 49

⁵ *Ibid.* 1107a 10-15, p. 49.

⁶ *Ibid.* 1107a 17-22, p. 49.

oposição aos dois vícios, ou seja, um dos vícios que está em oposição à virtude e ao outro vício. O temerário vê o corajoso e o covarde como opostos, os dois para ele são um covarde e corajosa. Como o covarde vê tanto o temerário quanto o corajoso como uma pessoa temerária e uma corajosa. E o virtuoso sempre será oposto aos dois vícios que diz respeito a sua forma de agir. E desse modo acontece com todas as virtudes morais⁷.

Como o meio-termo não é objetivo nem aritmético, muitas vezes pode ser mais próximo de um extremo do que do outro. Isso ocorre, por exemplo, com a coragem, que pode estar situada mais próxima da temeridade do que da covardia. Ou mesmo com a temperança, que é mais próxima da contenção do que da intemperança. Isso ocorre pela própria natureza da ação ou paixão, como também a natureza presente no próprio homem influencia em qual posição o meio-termo irá se situar. Caso um homem tenha tendência a ser mais temerário, o meio-termo será mais próximo da covardia, e caso ele tenha tendências mais prazerosas, que Aristóteles afirma que é uma tendência natural do homem, o meio-termo se localizará mais próximo da contenção.

Esta é, pois, a causa inerente à própria coisa. A outra reside em nós mesmos, pois aquilo para que mais tendemos por natureza nos parece mais contrário ao meio-termo. Por exemplo, nós próprios tendemos mais naturalmente para os prazeres, e por isso somos mais facilmente levados à intemperança do que à contenção. Daí dizermos mais contrários ao meio-termo aqueles extremos a que nos deixamos arrastar com mais frequência; e por isso a intemperança, que é um excesso, é mais contrária à temperança⁸.

Assim, a virtude moral é uma disposição de caráter, um *habitus*, que ao ser adquirido se torna uma potência que pode mais facilmente devir em um ato do que uma ação virtuosa para um homem não virtuoso. Uma vez adquirido esse *habitus* ele busca e visa aquilo que é melhor em relação às suas paixões e ações. Ele busca o meio-termo. Que é o cálculo particular, que tem a intenção de acertar o ponto médio entre a falta de uma determinada paixão e o seu excesso. Errar por falta ou por excesso se caracteriza como vícios. Acertar é escolher o objeto certo da paixão, do modo certo e no momento adequado. A virtude é uma disposição que busca, em suma, aquilo que é o melhor para o homem.

⁷ *Ibid.* 1108b 10-25, p. 52-53.

⁸ *Ibid.* 1109a 15-20, p. 54.

2.5 JUSTIÇA

Na teoria da justiça de Aristóteles há uma divisão que se mostra de vital importância para a compreensão do tema em estudo. Ela ocorre por causa da ambiguidade que o termo 'justiça' possa vir a ter. Pois tanto o homem que segue as leis da cidade como o homem que é honesto, os dois estão realizando atos de justiça e ambos são chamados de justos. A mesma ambiguidade se aplicada ao termo 'injustiça', que é o vício oposto. De modo que o indivíduo que não segue as leis da cidade como aquele que é improbo são chamados de injustos. Sendo que: "[...] Todos os atos conforme a lei são atos justos em certo sentido, pois os atos prescritos pela arte do legislador são conforme a lei, e dizemos que cada um deles é justo³²." Logo, todos os homens que agem em conformidade com a lei estão praticando atos de justiça. Mas há outros atos que não são prescritos pela lei, mas que dizem respeito ao bom senso ou à simples honestidade. E quem pratica esses atos também estão praticando atos de justiça.

É a partir dessa questão do que é legal, do que a lei abrange, que surge a divisão da justiça. Aquilo que é prescrito pela lei é denominada de justiça universal ou justiça geral. Por outro lado, há os pequenos casos particulares que podem não ser abarcados pela lei, esses fazem parte da justiça particular. Elas não são diferentes entre si. Essas duas formas com a qual essa virtude especial se apresenta continua sendo chamada de justiça. O que é diferente é a aplicação do termo 'justiça', já que em um caso o termo faz referencia a uma ação geral e que diz respeito a todos os homens da cidade, e no outro caso ela refere a casos em que os homens agem de forma particular. Assim, as duas formas dizem respeito a atos de justiça e os homens que as praticam são justos. É a especificação do termo que vai nos informar se foi um ato de justiça universal ou um ato de justiça particular. O ato vai continuar sendo de justiça, independente de sua aplicação. A filósofa Ursula Wolf destaca essa distinção:

[...] E, falando com mais precisão, visto que não é a justiça que é universal ou particular, mas o emprego dessa palavra, seria menos equivocado falar de "justiça em sentido geral ou mais amplo" e "justiça em sentido mais específico ou mais estrito." [...]³³

O filósofo Charles M. Young defende esse mesmo ponto, segundo o qual a distinção entre justiça universal e justiça particular é feita por motivos linguísticos, e não por serem atos que são diferentes entre si:

³² *Ibid.* 1129b 1-1130a, 104-105

³³ WOLF. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 98.

O argumento de Aristóteles em prol da distinção entre justiça universal e a particular apela, em um primeiro momento, a fatos linguísticos. Afirma que o adjetivo grego 'injusto' descreve algumas vezes aquele que desobedece à lei e, outras, aquele que é ávido (pleonektes), ou seja, desigual ou não-equânime, o vocabulário sobre justiça apresenta essa ambiguidade. Por exemplo, as pessoas acusadas de infringir a lei em Atenas eram denunciadas "por cometer injustiça". A acusação contra Sócrates dizia: "Sócrates cometeu injustiça ao corromper os jovens e não acreditar nos deuses em que a cidade acredita, mas em outros, novos seres espirituais."³⁴

A distinção entre justiça universal e justiça particular ocorre em um âmbito linguístico e lógico. Os dois casos são justiça. O que varia é em como a justiça é referida e aplicada na prática. Se ela tem uma aplicação mais ampla e geral que é contemplado pela lei, ela é dita justiça universal. E quando for mais específica e estrita, abrangendo só casos particulares, ela é dita justiça particular. O conceito de realizar um ato bom em relação à outra pessoa não vai mudar, justiça vai continuar sendo a virtude para o outro. O ato de fazer justiça, seja qual for à nomenclatura usada, não muda, pois sempre vai ser um ato condizente com a virtude de justiça.

³⁴ YOUNG. *A Justiça em Aristóteles*. Richard Kraut (Org.). Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 171.

2.6 JUSTIÇA GERAL

Feita a divisão da Justiça, analisemos o que tange a cada uma delas para uma maior elucidação sobre o tema. Começemos pela justiça geral.

A Justiça em seu sentido mais geral contém a realização de todas as leis e até mesmo a possibilidade de criação de novas leis pelo legislador. Isso tem como objetivo a manutenção ou criação de um Estado no qual seus cidadãos são felizes. Desse modo, a lei que é bem elaborada daria ao cidadão a melhor opção de como agir em uma determinada situação. Também a lei prescreve aquilo que o homem não deve fazer. Essas leis determinam o modo de se comportar de maneira virtuosa. Cada lei teria a função de prescrever ao cidadão uma maneira de se comportar que se enquadra, mais ou menos, a uma virtude, como diz Aristóteles:

E a lei determina que pratiquemos tanto os atos de um homem corajoso (isto é, que não desertemos de nosso posto, nem fuçamos, nem abandonemos nossas armas), quantos atos de um homem temperante (isto é, que não cometemos adultério nem nos entreguemos a luxúria), e os atos de um homem calmo (isto é, não agridamos nem caluniemos ninguém); e assim por diante com respeito às outras virtudes, prescrevendo certos atos e condenando outros. As leis bem elaboradas fazem essas coisas corretamente, ao passo que as leis elaboradas às pressas não o fazem assim tão bem.³⁵

A lei, bem elaborada, serve para que o homem, ao realiza-la, possa adquirir a virtude que ela implica. Logo, o ato de seguir e obedecer o que é prescrito pela lei tem a função de levar o homem a uma vida virtuosa. Aristóteles não nega a possibilidade de que uma lei seja mal elaborada. Caso assim o seja, ela poderia conduzir o cidadão para um caminho oposto ao da felicidade. Como apontado acima, todos os atos que são realizados de acordo com a lei são justos. A realização de uma lei mal elaborada, que não aproximaria o homem da felicidade, mas afastaria dela, seria considerada justa? Aristóteles não aborda essa questão, mas podemos especular que a realização de tal lei deveria ser avaliada, de maneira racional, por aquele que vai praticá-la. Não podemos esquecer que a justiça, mesmo com suas particularidades, segue as mesmas condições de realizações de uma virtude. Então, em *stricto sensu* a realização de uma lei não é um ato virtuoso, pois pode haver vários motivos para obedecer à lei, seja por medo da punição ou simplesmente por estar habituado a fazer aquela determinada ação. O ato virtuoso de justiça que parte de uma lei deve ser uma escolha do homem que vai realizá-lo. O homem deve julgar aquela a melhor ação a ser feita e não fazer movido por alguma força exterior. A realização da lei deve partir de uma escolha livre e racional.

³⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* 1129b 20-25, *Op. Cit.* 2001, p. 105.

Caso haja um bom legislador, que saiba o que é a felicidade e também saiba o melhor caminho para seus cidadãos a alcançarem, seria possível ter leis que cumpririam com sua função primeira. A realização dessas leis é um caminho para a virtude. Pois obedecer a lei é fazer um ato virtuoso. Assim, a justiça geral abrange todas as outras virtudes e é a mais importante entre elas, como indica Giovanni Reale:

Entre todas as virtudes éticas, o Estagirita não hesita em indicar a justiça como a mais importante(...) Num primeiro sentido, a justiça é o respeito pela lei do Estado, e dado que a lei do Estado (do Estado Grego) cobre toda a área da vida moral, a justiça é, de algum modo, compreensiva de todas as virtudes.³⁶

Assim, o ato de obedecer às leis da cidade é o ato de praticar justiça. A justiça não é só uma virtude, mas é igualmente uma virtude completa. Assim, ela é considerada a maior das virtudes, pois além de ser a realização da virtude, ela é o exercício da virtude em relação à outra pessoa, no sentido de que uma pessoa pode ser virtuosa em relação a ela mesma, mas não necessariamente ser em relação ao outro. Alguém pode ser corajoso em algo que diz respeito somente a ela, mas pode não ser quando isso implica outra pessoa. Logo, a Justiça é:

[...]a virtude completa no mais próprio e pleno sentido do termo, porque é 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, mas não em suas relações com outras pessoas.³⁷

Há uma dissemelhança entre as outras virtudes e a justiça. Enquanto, como já foi dito, a justiça é um bem para o outro, as outras virtudes morais podem ser realizadas somente para si. Assim, a justiça, em essência, é uma virtude. Mas ela difere das outras virtudes, na medida em que toda virtude é justiça enquanto praticada para o próximo, mas nem toda virtude é justiça. Um homem pode ser corajoso ao enfrentar algum medo particular e isso é uma virtude, não negaremos que esse homem é corajoso, contudo não podemos dizer que ele seja justo. O homem foi corajoso em relação a ele próprio, a natureza do ato em si não dizia respeito à outra pessoa e caso não tenha uma relação que envolva outro homem não tem como haver justiça. Porém um soldado na guerra que não abandone sua posição e permanece ao lado de seus aliados para ajudá-los, ele além de estar sendo corajoso poderia dizer que ele também está sendo justo. A realização de uma virtude moral em relação a outra pessoa se caracteriza como ato de justiça.

³⁶ REALE. *Aristóteles*. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 108.

³⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1129b30-1130a 1, *Op. Cit.* 2001, p. 105

Aristóteles aponta que aquele que exerce suas deficiências morais em relação a outro é o pior dos homens. Por outro lado, aquele que realiza suas virtudes, não para si mesmo, mas para os outros é o melhor dos homens. É neste ponto que reside à dificuldade, que é como ser o melhor dos homens. Tomás de Aquino levanta este ponto e vai além de Aristóteles, ao indicar que não é difícil, mas impossível atingir a virtude de justiça geral³⁸, pois ela é ótima e perfeita. Então, a justiça geral é "não uma parte da virtude, mas a virtude inteira"³⁹, como a injustiça não vai ser uma parte do vício, mas o vício inteiro.

Podemos então entender que o que está dizendo Aristóteles e que é reiterado por Tomás de Aquino é que essa forma de justiça é inalcançável por não ser parte do homem enquanto particular, por ela não ser uma ação que possa ser realizada de maneira completa. Ela é a materialização da justiça na forma do Estado, que deve ser completamente justo para cumprir de maneira excelente sua função. A justiça que torna o homem bom, e que o permite ser o seu melhor, é a justiça que trata dos casos particulares e que não abrange toda a sociedade, mas que se encarrega de estudar o homem justo enquanto indivíduo particular.

³⁸ AQUINO. *Da Justiça*. Tradução de Tiago Tondinelli. São Paulo: Vide Editorial, 2012. p. 27.

³⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1130a10, *Op. Cit.* 2001, p. 106.

2.7 JUSTIÇA PARTICULAR

Aristóteles, ao iniciar a investigação da justiça particular, informa que ela é o seu principal objeto de estudo dentro do tema⁴⁰. De fato, é desta divisão da justiça que surge a disposição de caráter, o *habitus*, que permite o homem se tornar justo e praticar atos justos. Para diferenciá-la das outras virtudes, o filósofo usa seu oposto, e mostra o que é um vício que se opõe as demais virtudes morais e qual diferença ele apresenta com o vício de injustiça. A diferença reside na aplicação do vício em relação à outra pessoa. É um vício se praticado somente ao sujeito em si. É uma injustiça, se praticar o vício em relação ao outro. Esta é a diferença geral entre vício e injustiça, como também é entre virtude e justiça. Para o caso da justiça particular, é necessário um aprofundamento maior nessa distinção, pois nem todos os casos são de caráter geral.

Há vícios que são praticados em relação a outros, mas que não constitui uma injustiça, como o adultério. Ele pode ser tanto uma injustiça, como um vício que peca por falta ou excesso de algo. O que vai determinar o que ele é vai ser o que o motivou, o objeto que o ato visou. Caso a prática do adultério tenha sido movida pelo apetite da pessoa, ela vai ser considerada viciosa, mas não injusta, pois ela não ganhou nada, a não ser o sofrimento de praticar um ato moralmente negativo. Porém caso a motivação da pessoa tenha sido por um ganho pessoal, ela está sendo injusta:

Por outro lado se um homem comete adultério pensando em obter proveito e ganha dinheiro agindo dessa forma, enquanto outro o faz impelido pelo apetite, embora perca dinheiro e sofra com o seu ato, esse último deveria ser considerado intemperante e não ganancioso, e o primeiro é injusto, mas não intemperante, pois está claro que ele é injusto por querer lucrar com o seu ato. Acresce que todos os outros atos injustos são sempre atribuídos a alguma espécie particular de deficiência moral (por exemplo, o adultério à intemperança, o abandono de um companheiro em combate à covardia, a violência física à cólera); mas se um homem tira proveito de sua ação graças a um ato injusto, sua ação não é atribuída a nenhuma forma de maldade que não a injustiça⁴¹.

Assim, de modo similar a justiça, há um vício correspondente para cada ato injusto. E é esta a injustiça particular. E se há uma injustiça particular, tem de haver seu oposto, a justiça particular.

Ao estabelecer que exista uma justiça particular, que se opõe a injustiça particular, Aristóteles nos mostra que ela vai sofrer outra divisão: a justiça particular distributiva e a justiça particular corretiva. A primeira diz respeito à distribuição de bens

⁴⁰ *Ibid.* 1130a 15, p. 106.

⁴¹ *Ibid.* 1130a 25-1130b, p. 106-107

e magistraturas, enquanto a segunda versa sobre as transações entre os homens particulares.

Como ocorre com a divisão da justiça em justiça geral e particular, a subdivisão da justiça particular ocorre por fatores linguísticos. Como já dito, o termo 'justiça' diz respeito a uma série de atos. Nessa subdivisão não é diferente. A filósofa, Ursula Wolf, sugere que o termo é usado em situações que a justiça tem ou desempenha alguma função⁴². Então, essa subdivisão é um caso em específico em que a justiça é aplicada em ações diferentes que são ditas distributivas ou corretivas.

⁴² WOLF. *Op. Cit.* 2010 p. 102.

2.8 JUSTIÇA PARTICULAR DISTRIBUTIVA

Aristóteles inicia a investigação sobre a justiça distributiva, explicando de que modo o justo no distribuir é meio-termo. No caso, o justo não é um meio-termo entre dois vícios, no qual um peca por falta e o outro por excesso, mas um meio-termo que está entre o mesmo vício. É nessa característica singular da justiça que surge o problema do meio-termo da justiça, que consiste em dizer, se a justiça é um meio-termo, é possível compreender como ela peca por falta. Mas como a justiça peca por excesso?

O justo distributivo, enquanto meio-termo é uma relação que implica três termos: o igual, o intermediário e o relativo. Enquanto igual, o justo é uma proporcionalidade idêntica entre duas coisas. Como intermediário, é o ponto em que algo não será nem pouco, nem em demasia. Quanto ao relativo, é a relação de uma pessoa com outra. Na relação que cada um desses termos tem com o outro, o justo é o meio-termo. A justiça distributiva é uma equidade. É uma proporção igual, que visa atingir o ponto intermediário entre o pouco e o muito, e é relativo à outra pessoa. Se o justo é aquilo que é equitativo, o injusto é, por consequência, aquilo que é iníquo.

Já mostramos que tanto o homem como o ato injustos são ímprobos ou iníquo. Fica evidente, agora, que existe também um ponto intermediário entre as duas iniquidades existentes em cada caso. E esse ponto é a equidade, pois em cada espécie de ação em que há o mais e o menos, há também o igual. Se, então, o injusto é iníquo, o justo é equitativo, como, aliás, concordam todos. E como o igual é o ponto intermediário, o justo será o meio-termo⁴³.

A justiça distributiva tem a característica de dar a cada parte que participa da relação aquilo que lhe é devido. Ou seja, ela vai estabelecer um patamar de igualdade entre os relacionados e dar a proporção exata que cada parte tem direito, de maneira que nem uma das duas partes seja lesada por mais ou por menos. Nenhuma das duas partes vai ser injustiçada, de modo que a proporção seja uma igualdade de razões.

Sendo o justo aquilo que é proporcional, o injusto é aquilo que foge a essa proporcionalidade. O injusto fica com uma parte excedente do que a devida proporção que lhe é de direito, como também o injusto fica com uma parte menor do que lhe é segundo a justiça. Assim, o injusto é tanto aquele que comete a injustiça, quanto àquele que a sofre. Poderíamos dizer que um é aquele que causa a injustiça e o outro o injustiçado. Enquanto uma parte comete a injustiça, a outra a sofre.

Assim, o meio-termo se comporta de maneira diferente do que nas outras virtudes, não quanto ao conceito de meio-termo, mas de modo que se a virtude de

⁴³ ARISTÓTELE. *Ética a Nicômaco*. 1131a 10-15, *Op. Cit.* 2001, p. 108.

justiça sempre diz respeito à outra pessoa o meio-termo também tem que ser uma relação entre duas pessoas. Na qual os extremos da justiça são ambos injustiça, tanto como falta, como excesso. O que peca por excesso, está obtendo mais do que lhe é de direito. E o que peca por falta não está recebendo a proporção devida, está recebendo em falta aquilo que lhe é de direito. O justo é quando as duas partes recebem a exata proporção que lhe é devida. Assim, Aristóteles responde ao problema do meio-termo em relação à justiça distributiva.

2.9 JUSTIÇA PARTICULAR CORRETIVA

Essa justiça particular diverge da anterior no ponto em que, enquanto a justiça distributiva está distribuindo bens e méritos de maneira proporcional, em uma relação de comunidade para indivíduo, a justiça corretiva é aplicada em uma relação de indivíduo para indivíduo. Tomás de Aquino, em seu comentário ao livro V da *Ética a Nicômaco*, diferencia a subdivisão da justiça particular, de Aristóteles, dessa maneira:

A outra espécie de justiça particular é a que constitui a retidão da justiça nas transações comuns, ou seja, aquela pelas quais as coisas são transferidas de uma pessoa para outra, já que a primeira espécie de justiça particular, acima estudada, trata das transferências das coisas da comunidade para o indivíduo⁴⁴.

As relações podem aparecer de duas maneiras distintas: relações voluntárias e relações involuntárias. As relações voluntárias são caracterizadas por aqueles que estarem relacionados à ação concordarem com ela, como no ato de compra e venda, no qual uma das partes deseja comprar e a outra deseja vender. As relações involuntárias caracterizam-se em relações onde uma das partes não possui interesse na parceria. Isso ocorre em crimes como o furto, no qual um objeto, de uma das partes, é subtraído de sua posse por alguém que desejava tal objeto. É uma relação em que uma das partes não tinha o interesse de ceder o objeto perdido⁴⁵.

A justiça corretiva acontece quando, na transação voluntária, uma das partes é lesada e sofre perda por algum motivo, e a outra obtém um ganho que não era para ter recebido. Nesse ponto, a lei não vê as duas partes como uma diferente da outra, nem vai tentar estabelecer uma proporcionalidade igualitária. As duas partes da transação serão tidas completamente como iguais, não obstante quem seja aquele que sofreu a perda e aquele que obteve ganho. Então, é preciso que haja uma terceira figura para mediar essa situação. Um ser interessado somente no ocorrido. Esse agente é o juiz, que é a personificação do meio-termo.

Recorrer ao juiz é recorrer à justiça, pois a natureza do juiz é ser uma espécie de justiça animada, e as pessoas procuram o juiz como intermediário, e em algumas cidades-Estados os juizes são chamados mediadores, na convicção de que, se os litigantes conseguirem o meio-termo, obterão o que é justo. Portanto, justo é o meio-termo, já que o juiz o é.⁴⁶

O meio-termo, dessa justiça particular corretiva, se relaciona com dois outros termos 'perda' e 'ganho', nos quais, um sai perdendo algo e o outro sai ganhando

⁴⁴ AQUINO. *Da Justiça. Op. Cit.*, p. 38

⁴⁵ Aristóteles não investiga a relação involuntária da justiça corretiva nesta altura do tratado. Portanto, não trataremos desse tema.

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1132a 20-25, *Op. Cit.* 2001, p. 111.

alguma coisa. Um dos dois relacionados pode não sair satisfeito da transação e se achar lesado. Os dois, no caso, irão ao juiz e tentarão resolver a suas diferenças, obtendo, assim, o que é o justo para cada um.

O problema do meio-termo não é um problema, assim como ocorreu na justiça distributiva. No caso da justiça corretiva, uma das partes toma mais daquilo de que lhe é devido, enquanto a outra parte recebe menos. Os dois casos são injustiça. Aquele que causa a injustiça está pecando pelo excesso, e aquele que sofre a injustiça está pecando pela falta. Enfim, é justo quando cada parte recebe aquilo que lhe é de direito, e este é o meio-termo.

3. TOMÁS DE AQUINO

A pesquisa acerca de Tomás de Aquino tem o mesmo objetivo da realizada em Aristóteles. Porém, ela não parte do conceito de potência para chegar ao de *habitus*. Tomás desenvolve separadamente tal conceito e ele nos leva ao mesmo ponto que o desenvolvido pelo Estagirita, *habitus* é uma disposição de caráter adquirida pela prática. Quando essa prática é boa ela pode se tornar uma virtude, que fica em potência no sujeito que a adquiriu.

3.1 HABITUS

A partir desse ponto investigaremos os conceitos em estudo desenvolvidos na obra *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Examinamos, sobretudo, o conceito de *habitus*, que é uma qualidade que pode ser adquirida pelo homem.

Um *habitus* é uma qualidade que pode ser possuída por alguém é que pode ser adquirido pela prática. O homem possui certa potência por natureza como a saúde. O homem nasce com certa inclinação natural para ser mais ou menos saudável. O *habitus* é adquirido pela prática permite ordenar a alma a agir⁴⁷. É através do *habitus* que nos tornamos bem ou maus dispostos a fazer algo, pois é a partir dele que ordenamos nossas ações.

Eles, os *habitus*, se distinguem das disposições naturais do sujeito de modo sutil. O homem nasce com certa natureza. Ele pode ser naturalmente mais inclinado à moderação, ou mais inclinado a certa irascibilidade, como pode ser mais ou menos corajoso pela sua própria natureza. O *habitus* é uma disposição pela qual ficamos bem ou mal dispostos. Porém, ele pode seguir ou não a disposição natural. Isso depende de como o homem ordena seus atos. Assim, os *habitus* direcionam o sujeito para o agir.

Eles são potências que existem na alma. Já há uma predisposição na alma do homem para que ela adquira o *habitus*. Ela não é natural ao corpo, mas participa dele de modo a ordenar seus atos⁴⁸. Caso ele fosse relativo ao corpo, poderíamos dizer que ele seria comum a todos os corpos sensíveis. Assim, poderíamos afirmar que um animal não dotado de razão é bom ou mal. E esse não é o caso. Também poderia ser inferido, se

⁴⁷ AQUINO. *Suma Teológica* Ia IIae Quest. XLIX da substancia dos hábitos, art. I, se o hábito é uma qualidade. Tradução de Alexandre Corrêa. (Org. e Direção de Rovilio Costa e Luis Alberto de Boni). Caxias do Sul: Universidade Caxias do Sul. 1980, p. 1378.

⁴⁸ *Ibid.* Quest. XLIX. Art. II, Se o hábito é uma determinada espécie de qualidade, p. 1379.

ela fosse uma potência do corpo, que ele é uma paixão. Contudo, se assim o fosse o homem não teria escolha sobre ele. Só pela obra racional e eleita podemos dizer se a obra humana é boa ou ruim. Só do homem racional podemos valorar suas ações.

Os *habitus* são adquiridos pelo homem através da prática múltipla e racional. É pela prática de atos dos quais a razão exerce controle sobre as partes sensíveis da alma que o homem cria uma boa disposição. E é através de atos que deixam a parte sensível da alma dominar que o homem gera em si as disposições ruins⁴⁹. Como já dito, é só através da prática múltipla dos atos que se gera um *habitus*. É somente quando as potências passivas, as paixões da alma, são completamente dominadas pelo princípio ativo, a razão, que se instaura um *habitus* bom. É possível que o contrário possa acontecer. Quando uma disposição dessa espécie é gerada pelo domínio da razão sobre os apetites, ela é chamada de virtude. Porém, quando é gerada a partir do domínio das paixões, ela é chamada de vício⁵⁰.

Assim, *Habitus* é definido como uma disposição de caráter que é uma qualidade do homem⁵¹. Porém, *habitus* é toda potência que se refere a algum estado permanente e praticamente imutável do homem. Sendo assim, a saúde do homem é um *habitus*. Um homem que possui em si certa disposição para ser mais ou menos saudável possui um *habitus*. Como também todas as disposições naturais que um homem possa possuir, como de ser mais irascível ou mais moderado, é essa mesma forma de qualidade.

⁴⁹ *Ibid.* Quest. XLIX. Art. III, Se o hábito implica ordenação para o ato, p. 1383.

⁵⁰ *Ibid.* Quest. XLIX. Art. III, se o hábito implica ordenação para o ato, p. 1383.

⁵¹ *Ibid.* Quest. XLIX. Art. IV, se é necessário existir o hábito, p. 1384.

3.2 VIRTUDE

Tomás de Aquino trabalha de forma separada as virtudes e os vícios, diferente do que faz Aristóteles. Desse modo, focaremos em nosso texto apenas nas passagens que se referem às virtudes, pois muitas vezes as noções de vício podem ser deduzidas da teoria das virtudes.

As virtudes e os vícios são disposições de caráter especiais. Elas são referentes aos atos que podem ser ditos bons ou maus.

A virtude é a perfeição da potência. Todas as coisas são feitas em relação ao seu fim. O fim de toda potência é o ato. A virtude é uma forma de *habitus* que se dirige à ação. Ela não é uma disposição de caráter passiva, ela se demonstra em ato. Ou mesmo quanto à saúde, que é uma disposição natural que depende da prática de certos atos para se manifestar. A virtude se manifesta no ato. Ou seja, ela é a potência perfeita, pois essa forma de potência só existe quanto ao *habitus*. Assim demonstra Tomás de Aquino:

A virtude designa uma certa perfeição da potência. Ora, a perfeição de um ser é principalmente considerada em relação ao seu fim. Ora, o fim da potência é o acto. Por onde, consideramos perfeita a potência na medida em que é determinada para o seu acto. Ora, há certas potências que, em si mesma, se determinam para os seus actos; tais as potências naturais activas; e por isso, estas se chamam em si mesmas virtudes. Porém as potências racionais, próprias do homem, não são determinadas a uma só operação, mas, são indeterminadas e relativas a muitas. Ora, elas determinam-se aos actos pelos hábitos⁵², como do sobredito resulta; logo, as virtudes humanas são hábitos.⁵³

O filósofo escolástico aponta que a potência é dupla⁵⁴. Ela é referente tanto ao ser quanto ao agir. Desse modo as potências são relativas ao ser, como também são referentes a aquilo que determina o modo de agir. As potências que são relativas ao ser, são qualidades relativas ao homem. Assim, elas são comuns a todos os corpos sensíveis. As potências relativas ao modo de agir podem ser tanto as disposições de caráter natural quanto às virtudes. As disposições naturais partem da parte sensível da alma e assim determinam o modo como um homem pode agir. Porém, quando se trata da virtude ela é relativa à parte racional da alma. O ato virtuoso parte de um princípio eleito e voluntário que participa da parte sensível da alma e a controla.

⁵² O autor traduz o termo *habitus* por 'hábito', o que não corresponde exatamente ao que o termo em latim abarca.

⁵³ *Ibid. Quest. L Do sujeito dos hábitos. Art. I, Se o corpo é susceptível de algum hábito, p. 1386.*

⁵⁴ *Ibid. Quest. L. Art. II, Se os hábitos existem na alma, mais pela essência do que pela potência, p. 1388.*

A virtude, necessariamente, direciona o corpo a atos bons. Como ela se apresenta como a perfeita potência não há como ela se relacionar de algum modo com atos ruins. A perfeição implica algo bom. Por conseguinte, todo mal implica algum tipo de defeito⁵⁵. Ou seja, a virtude é um *habitus* bom.

Tomás de Aquino define a virtude como uma boa qualidade da mente, pela qual vivemos retamente, de que ninguém pode usar mal e que Deus obra em nós, sem nós⁵⁶.

Por boa qualidade da mente podemos compreender que o autor medieval diz que é um *habitus*, uma disposição de caráter, que é necessariamente boa. Ou seja, é uma boa potência que o homem pode vir a ter, o que exclui os *habitus* viciosos. E que o faz agir retamente é que não há a possibilidade de quem possua virtude agir contra ela. Ela se torna quase natural para aquele que a adquiriu. Não tem a possibilidade de alguém virtuoso realizar um ato ruim. Ou até mesmo usa-la com má intenção. Ao se referir a Deus, Aquino faz referência as virtudes que temos pela graça divina, que são as teologais.

Assim, a virtude é uma disposição de caráter boa que ordena ao homem a realização de atos bons e conseqüentemente a uma vida de retidão, uma vida virtuosa.

Há três tipos de virtudes presentes na obra de Tomás de Aquino, as virtudes intelectuais, as virtudes morais e as virtudes teologais. Os três tipos pertencem a essa definição mais abrangente do que seja uma virtude. Porém, cada uma delas apresentam características próprias. Assim como na parte do nosso trabalho referente a Aristóteles nos focaremos nas virtudes morais, pois a justiça é um caso especial de virtude moral.

⁵⁵ *Ibid.* Quest. L. Art. III, Se as potências da parte sensitiva são susceptíveis de algum hábito, p. 1391.

⁵⁶ *Ibid.* Quest. L. Art. IV, Se o intelecto é susceptível de hábito, p. 1393.

3.3 VIRTUDE MORAL E MEIO-TERMO

O termo ‘moral’ vem do latim *mos, moris*, que significa costume. Aquino indica que ‘costume’ possui dois significados. O primeiro sentido expressa algo como rito, modo ou tradição. O segundo sentido quer dizer algo que se possui uma inclinação natural ou quase natural⁵⁷. O primeiro sentido não diz respeito à virtude, pois a reprodução de algo feito de modo ritualístico ou tradicional não implica uma virtude. Pelo contrário, um ritual não é realizado visando um ato eleito e deliberado que parte de um princípio interno bom. É simplesmente uma repetição não racional de algo já feito. Já o segundo sentido que o termo possui é o que diz respeito à virtude, em seu sentido moral. Pois a virtude ao ser adquirida se torna como uma segunda natureza no homem. E um ato virtuoso é um ato quase natural para aquele que detém a virtude.

A virtude moral é uma relação entre as ações, às paixões e as obras. Quanto à relação dos atos com as obras é o que será tratado sobre a justiça. Pois a justiça é virtude moral que versa sobre o outro e as coisas matérias referentes a ele. As outras virtudes morais versam sobre o bem e o mal referente a si mesmo. Assim, cada virtude moral é relacionada a uma paixão distinta. A ação em relação à paixão pode gerar uma virtude ou um vício. Uma ação em que um homem se deixa levar pela covardia ele se torna um vicioso. Como um ato em que ele controla racionalmente sua paixão e age de maneira corajosa ele gera em si uma virtude. Desse modo, em uma mesma situação poderia criar tanto uma virtude como um vício⁵⁸.

A virtude moral é caracterizada por ser um meio-termo racional entre dois vícios. Um vício por falta e um por excesso. Controlar racionalmente a paixão que se relaciona com esses vícios é o que cria uma virtude.

O meio-termo não é uma equação precisa, ela varia para cada homem. Ela deve ser avaliada a partir das inclinações naturais do próprio homem. Na qual, ele elegeria naquele determinado momento o que fazer. Caso ele elegesse certo o objeto de sua paixão e, a partir disso, atuasse do modo certo e na hora certa, não pecando nem por falta da paixão e nem por excesso, ele acertaria o meio-termo. Logo, ele realizaria um ato virtuoso.

⁵⁷ *Ibid. Quest. LVIII*, Da distinção entre as virtudes. *Art. I*, se toda virtude é moral.

⁵⁸ *Ibid. Quest. LXIV*, Do meio termo das virtudes. *Art. I*, se a virtude moral consiste em um meio termo.

3.4 JUSTIÇA

Tomás de Aquino inicia seu inquérito sobre a justiça complementando a definição dada por Aristóteles no Livro V da *Ética a Nicômaco*. A definição apresentada pelo Estagirita pode ser dita como; a justiça é um *habitus* que nos faz agir escolhendo o que é justo⁵⁹. Por escolher o que é justo podemos ter em mente as definições particulares de justiça. Na qual escolher o que é justo é escolher e ter só aquilo que nos pertence. O filósofo escolástico acrescenta dois termos para definir melhor sua concepção de justiça; ‘constância’ e ‘perpetuidade’. Sua definição é que “a justiça é pelo qual, com vontade constante e perpétua, atribuímos a cada um o que lhe pertence⁶⁰.” Por constância podemos entender uma firmeza em permanecer na mesma disposição e por perpétua algo contínuo, ininterrupto e imutável. Ou seja, é uma disposição firme e imutável.

Esses dois outros termos e o que eles implicam já estão entendidos nas definições estabelecidas por Aristóteles. Porém, eles não aparecem de maneira implícita na definição de justiça que o Estagirita estabelece. Um *habitus/hexis*, tanto para Aristóteles quanto para Tomás de Aquino, é uma disposição de caráter adquirida pela prática que uma vez estabelecida se torna uma disposição firme e imutável. Os termos acrescentados por Tomás de Aquino e as definições que eles possuem já estão presentes dentro da definição de justiça dada por Aristóteles.

A justiça pode ser dita de maneira metafórica e não implicar uma relação com outra pessoa. Mas, sim uma relação na alma do homem. Pois há justiça na alma quando todas as suas partes exercem bem suas funções. No caso, quando as potências das partes irascível e concupiscível são ordenadas pela razão. Como diz Tomás de Aquino:

[...]Por onde, metaforicamente dizemos que há justiça, num mesmo homem, quando a razão governa o irascível e o concupiscível e quando essas potências obedecem a razão. E, universalmente, quando cada parte do homem é atribuído o que lhe convém.[..]⁶¹

Não é esse tipo de justiça que é uma virtude. Essa forma é uma justiça metafórica que pode ser dita de algum homem virtuoso. A justiça que iremos tratar é

⁵⁹ Tal definição é transcrita pelo próprio Tomás de Aquino na *Questio LVIII art. I*

⁶⁰ AQUINO. *Suma Teológica* IIa IIae *Quest. LVIII, Da justiça. Art. I, Se foi conveniente definida pelos jurisperitos a justiça como a vontade constante e perpetua de dar a cada um o que lhe pertence. Tradução de Alexandre Corrêa. (Org. e Direção de Rovilio Costa e Luis Alberto de Boni). Caxias do Sul: Universidade Caxias do Sul. 1980, p. 2486*

⁶¹ *Ibid. Quest. LVIII, Art. II, Se a justiça é sempre relativa a outrem, p. 2488.*

aquela que é uma virtude moral. Como toda virtude moral a justiça é aquilo que retifica os atos humanos e o torna bom o homem que a pratica.

A justiça como virtude moral se mostra dupla. Justiça de um homem para o outro e justiça de um homem para a comunidade em geral. Nesse ponto, assim como Aristóteles, Tomás de Aquino divide a justiça em dois tipos diferentes. Uma justiça que implica a relação de um homem para outro, que é denominada de justiça particular. E uma justiça que relaciona os atos de um homem para com sua comunidade, que é chamada de justiça geral.

3.5 JUSTIÇA GERAL

A justiça em seu sentido geral é o que ordena o homem a realizar atos bons em relação a sua comunidade. Ela se caracteriza por ordenar os homens em relação às leis. São as leis da comunidade que sendo seguidas ordenarão o homem a pratica de atos bons⁶². A prática de uma virtude em conformidade com a lei é chamada de justiça geral. Toda lei ordena para um fim bom, assim, obedecer ao que a lei manda é realizar um ato de justiça.

Por consequência, pode-se dizer que a justiça legal abrange em si todas as outras virtudes morais. Pois, uma lei que ordene a moderação é tanto um ato moderado quanto um ato de justiça. Como obedecer a uma lei que ordene a coragem é tanto um ato de coragem quanto um ato de justiça. A justiça legal é uma forma especial de justiça, pois nela se encontra todas as outras virtudes. Porém, essa forma de justiça é diferente das outras formas de virtude morais. Enquanto o objeto das outras virtudes morais é agir de modo a controlar de maneira devida suas próprias paixões e afecções, não sentindo nem em demasia e nem em falta, o objeto da justiça legal é ordenar os atos humanos ao bem comum. Assim como diz Tomás de Aquino:

Contudo, qualquer virtude chama-se justiça legal, enquanto ordenada para o bem comum pela referida virtude, especial pela sua essência, mas, geral como virtude. E, conforme a este modo de falar, a justiça legal inclui essencialmente todas as virtudes, mas difere racionalmente. E neste sentido é que se exprime o Filósofo⁶³.

Desse modo, a justiça geral é uma virtude mesmo que possua essa característica em especial. Ela é voltada para a comunidade em geral e tem como objetivo ordenar o homem para o bem. De modo geral ela é uma virtude, mas não apresenta um ponto fundamental que caracteriza as virtudes. Ela não apresenta um meio-termo. O mesmo ocorre com essa noção de justiça quando ela é apresentada por Aristóteles. Os dois autores não apontam como a justiça legal se relaciona com o meio-termo. Podemos especular que por essa virtude ser algo prescrito pela comunidade e na lei em si já possua o objeto certo, a maneira certa e a hora certa de ser realizada, ela não precise de um meio-termo racional do sujeito. A lei em si já é algo bom, ela direciona para o bem da comunidade. Então, não é preciso que o sujeito delibere acerca da lei, basta que ele tenha vontade de realizar o ato, que ele sabe que é bom.

⁶² *Ibid. Quest. LVIII. Art V, Se a justice é uma virtude geral, p. 2491.*

⁶³ *Ibid. Quest. LVIII. Art IV, Se a justice geral inclui essencialmente todas as outras virtudes, p. 2492.*

3.6 JUSTIÇA PARTICULAR

Como já dito a justiça se divide em duas, a justiça legal que trata da relação dos homens com a comunidade e é manifesta pela lei e a justiça particular, que ordena o homem em suas relações com outros homens em particular.

Tomás de Aquino na Questão referente às virtudes indica que as virtudes morais, com exceção da justiça, são relações com as paixões. E que a justiça se relaciona com a obra que os homens fazem, ou seja, especificamente com os atos exteriores. As virtudes retificam o homem quanto suas paixões. As virtudes morais retificam o homem em relação a si mesmo. Já a justiça é uma relação de um homem para com outro. A justiça, então, se caracteriza como uma virtude moral que retifica o homem quanto a seus atos externos, que implica alguma relação com outro homem. Assim, o objeto da justiça particular é retificar os atos exteriores. De modo a estabelecer uma igualdade entre os homens que se relacionam entre si.

Fica claro quando abordamos o sujeito da justiça. O sujeito da virtude de justiça é a vontade. Ou seja, é o desejo que um determinado homem possui de querer realizar atos justos. Ela não é como as outras virtudes, que a razão possui um controle em relação à parte sensível da alma e assim pratica atos virtuosos. Como também os atos de justiça não são em relação a uma determinada potência da parte sensível da alma. São atos em relação a outro homem. Assim diz Tomás de Aquino:

Duas cousas põem em evidencia a verdade dessa questão. A primeira é o sujeito da justiça, que é a vontade, cujos movimentos ou actos não são paixões, como dissemos; pois, só os movimentos do apetite sensitivo é que se chamam paixões. Por onde, a justiça não versa sobre paixões, como se dá com a temperança e a fortaleza, pertencentes ao irascível e ao concupiscível, que versam sobre elas. A segunda é a matéria. Pois, a justiça regula os nossos actos relativos outrem. Ora, não é pelas paixões interiores que comunicamos imediatamente com outrem. Por onde, a justiça não versa sobre as paixões⁶⁴.

Assim, a justiça diz respeito somente aos atos dos homens em relação a outros homens. Elas não dizem respeito às paixões da alma. A partir desse ponto poderíamos levantar questões acerca do meio-termo quanto a essa virtude moral. Se o meio-termo é aquilo que busca a virtude entre as paixões da alma e as disposições naturais de cada um, como uma virtude que não versa sobre paixões pode possuir um meio-termo? Mesmo não possuindo um meio-termo em relação às potências sensíveis da alma, a justiça possui um meio-termo em relação às obras externas de um homem em

⁶⁴ *Ibid. Quest. LVIII. Art IX, Se a justice versa sobre as paixões, p. 2496.*

relação a outro homem⁶⁵. O meio-termo é a igualdade, enquanto à falta e o excesso são o vício da injustiça. Há justiça quando cada parte recebe aquilo que lhe é devido. Quando isso não ocorre há injustiça.

Do mesmo modo como ocorre na filosofia de Aristóteles a justiça particular se subdivide em duas. As duas são relações particulares. Uma é chamada de justiça particular comutativa, que diz respeito às relações de um homem com o outro. A outra é chamada de justiça particular distributiva, sua relação é da comunidade com o indivíduo, é a distribuição de bens que a comunidade faz.

O meio-termo referente a cada um deles se comporta de maneira diferente. Pois elas não dizem respeito às mesmas situações e nem aos mesmos bens.

Quanto à justiça distributiva o meio-termo é geométrico. Cada parte recebe aquilo que lhe é de direito devido a uma proporção de valores. Como é uma distribuição que parte do todo para o particular, no caso, da comunidade para o particular, a igualdade de razão dos bens distribuídos é avaliado devido ao valor de cada homem para a comunidade. Os homens não são iguais perante a comunidade, logo, eles não podem receber uma porção igual a outro homem. É preciso fazer um cálculo proporcional para estabelecer a igualdade⁶⁶

Já a justiça comutativa é uma relação entre um homem e outro homem. De modo que eles são tratados como iguais. Esse tipo de justiça é comum em relações de compras. Na qual, deve ser estabelecida uma igualdade das coisas negociadas. Quando ocorre a troca cada parte deve ficar com a proporção exata da troca. Não se pode estar nem com mais nem com menos do que a troca vale. Se isso ocorre há injustiça.

Nos dois casos ocorre justiça quando cada parte recebe exatamente aquilo que lhe é devido. Não peque nem para ter mais ou para ter menos daquilo que lhe é de direito.

Aristóteles não trata sobre punição na noção de justiça. Tomás de Aquino vai além do Estagirita nesse ponto. Ao tratar sobre a reciprocidade dos atos em relação à justiça comutativa Aquino estabelece que como os homens não são iguais perante a comunidade a reinstauração de uma injustiça também não será igual. Ou seja, a pessoa não deve só devolver aquilo que não lhe é devido, ela deve devolver além para compensar a injustiça praticada. A punição, assim, seria estabelecida tendo em vista a

⁶⁵ *Ibid. Quest. LVIII. Art. X, Se a mediedade da justice é uma mediedade real, p. 2497.*

⁶⁶ *Ibid. Quest. LXI, Das partes subjetivas da justice. Art. II, se a mediedade é considerada do mesmo modo na justiça distributiva e na comutativa, p. 2516*

posição do homem lesado na comunidade. Quanto maior a posição dele maior será a pena para aquele que o lesou.

4 CONCLUSÃO

Ao pesquisarmos sobre a noção de virtude de justiça nos dois filósofos em estudo, podemos perceber a forte influência exercida por Aristóteles sobre Tomás de Aquino. O resultado filosófico dos dois autores se assemelha em grande parte. Tomás muitas vezes cita de maneira direta a obra de Aristóteles para reforçar sua argumentação. Não há uma diferença muito explícita nas obras deles.

Em muitos pontos a diferenciação diz respeito à metodologia. Há muitas questões que os autores abordam de maneira diferente. Por exemplo, ao tratar das disposições de caráter, Aristóteles parte da noção potência, enquanto Tomás de Aquino trata de maneira direta o assunto.

A diferença mais importante entre as obras dos dois autores encontra-se no tema principal, o da justiça. Aristóteles define a justiça como uma disposição de caráter que faz o homem desejar o que é justo e agir justamente. Há justiça quando cada um das partes relacionadas tem aquilo que lhe é devido. Tomás de Aquino vai além disso. Ele estabelece de maneira direta a vontade dentro da definição de justiça. Mostra como a justiça não versa sobre a parte da alma sensitiva, ela é uma vontade perpetua e constante de realizar atos justos.

Enfim, a obra dos dois autores é muito semelhante. Isso mostra a forte influência exercida por Aristóteles na Idade Média. Ao retomar aquilo que o Estagirita escreveu, Tomás de Aquino não se mostra menos interessante. Pelo contrário, ele desenvolve o tema com método próprio e, em alguns pontos, ele apresenta novos elementos que completam o que foi dito antes dele. Enfim em muitos pontos, o modo como o filósofo escolástico coloca algumas questões ajuda a entender aquilo que foi dito por Aristóteles.

BIBLIOGRAFIA

AQUINO. *Da Justiça*. Tradução de Tiago Tondinelli. São Paulo: Vide Editorial, 2012.

AQUINO. *Suma Teológica Ia Iae*. Tradução de Alexandre Corrêa. (Org. e Direção de Rovilio Costa e Luis Alberto de Boni). Caxias do Sul: Universidade Caxias do Sul, 1980.

AQUINO. *Suma Teológica IIa Iae*. Tradução de Alexandre Corrêa. (Org. e Direção de Rovilio Costa e Luis Alberto de Boni). Caxias do Sul: Universidade Caxias do Sul, 1980.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

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

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translation by J. A. K. Thomson. Pinguin Classics: 2004.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Introdução, texto grego com tradução para o italiano, fontes e notas de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodriguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MARRONE. *A Filosofia Medieval Em Seu Contexto*. A. S. MacGrade (Org.). Tradução de André Oides. São Paulo: Idéias e Letras, 2008.

REALE. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

WOLF. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

YOUNG. *A Justiça em Aristóteles*. Richard Kraut (Org.). Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.