

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

FABÍOLA ARAUJO DE REZENDE

**“A JUSTIÇA NO LIVRO V DA *ETHICA NICOMACHEA*: UMA VIRTUDE DO
CARÁTER E DA *POLIS*”.**

UBERLÂNDIA MG
2025

FABÍOLA ARAUJO DE REZENDE

**“A JUSTIÇA NO LIVRO V DA *ETHICA NICOMACHEA*: UMA VIRTUDE DO
CARÁTER E DA *POLIS*”.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Coordenação do curso de Filosofia, do Instituto de
Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia – UFU,
como requisito parcial para a conclusão do Bacharelado e
da Licenciatura em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia Antiga,
Ética.

Orientador: Professor Dr. Fernando Martins Mendonça.

UBERLÂNDIA MG
2025

FABÍOLA ARAUJO DE REZENDE

**“A JUSTIÇA NO LIVRO V DA *ETHICA NICOMACHEA*: UMA VIRTUDE DO
CARÁTER E DA *POLIS*”.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Coordenação do curso de Filosofia, do Instituto de
Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia – UFU,
como requisito parcial para a conclusão do Bacharelado e
da Licenciatura em Filosofia.

Uberlândia, 15 de maio de 2025.

Professor Dr. Fernando Martins Mendonça (Orientador – UFU)

Professor Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho (Examinador – UFU)

Professor Dr. Ciro Lourenço Borges Júnior (Examinador - UFU)

Para Alina, minha irmã.
Com amor.

AGRADECIMENTOS

Aos meus amores, meu marido e meus filhos, que me apoiam e me fazem lembrar todos os dias que há motivos para seguir acreditando que é possível ser feliz.

Ao Professor Fernando Martins Mendonça, que concordou em orientar este trabalho, pela maneira conscienciosa com a qual conduz a orientação. Além disso, agradeço-lhe a oportunidade de participar das atividades do Grupo de estudos de Filosofia Antiga com os seus orientandos, o que representou para mim uma importante experiência de aprendizado.

Ao IFILO/ UFU e à Coordenação do curso de Filosofia, sobretudo aos secretários Ciro Amaro Fernandes Nascimento e Éricksen de Oliveira Dias, pela presteza de sempre.

Aos meus Professores e Professoras, pelas excelentes aulas nos anos de formação. Em especial ao Professor Marcio Chaves-Tannús, de quem fui aluna nos anos de 1990, pela alegria do reencontro e por me apresentar a lógica aristotélica; ao Professor Rubens Garcia Nunes Sobrinho, cujas aulas me inspiram e renovam em mim o gosto pelo estudo da Filosofia Antiga; ao Professor Alcino Eduardo Bonella, pelo incentivo e pelo exemplo de compromisso com o trabalho intelectual; ao Professor Ciro Lourenço Borges Júnior, por ter aceitado participar da banca.

À Professora Maria Socorro Ramos Militão, ao Professor Sertório de Amorim e Silva Neto e à Professora Paula Alves Prudente Amorim, pela generosidade com aqueles que me importam.

A todos os colegas do Grupo de estudos de Filosofia Antiga, do Grupo Helenas Linhas e do Grupo de leitura do Tomismo, pela ótima convivência.

À Mairy Akiyo Fukada, Davi Holz Alvarenga e João Vitor de Almeida Marques, pela amizade.

Por fim, aos defensores da universidade pública, pela luta em favor da educação superior, para que ela seja cada vez mais inclusiva e transformadora.

λόγοι μήν εισιν ἐν ἐκάστοις ἡμῶν, ᾧς ἐλπίδας ὀνομάζομεν;

Φίληβος 40α

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar a virtude da justiça considerando a perspectiva aristotélica exarada no Livro V da *Ethica Nicomachea* (EN) como uma virtude moral *pros heteron* (relativa a outrem), portanto, como uma virtude cívica. Serão apresentadas a concepção, as características, espécies e subespécies dessa virtude nos moldes a partir dos quais Aristóteles as expõe, comparando-as com as noções aplicáveis às outras virtudes morais, de modo que se possa compreender em que sentido a justiça conecta o bem do indivíduo ao bem da *polis*.

Palavras-chaves: Virtudes morais, justiça, Livro V.

ABSTRACT

This study aims to present justice as a *pros heteron* moral virtue (a virtue related to another person), hence as a civic virtue, through Aristotelian perspective from *Nicomachean Ethics* V. The starting point is Aristotle's concept of moral virtues, followed by his concept of justice, its characteristics, varieties and types in order to determine how it links the individual good to the good for the whole city.

Keywords: Moral virtues, justice, Book V.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	10
2.	AS AÇÕES HUMANAS E AS VIRTUDES ARISTOTÉLICAS	13
2.1.	A filosofia prática de Aristóteles: relação ético-política	13
2.2.	As virtudes: a atividade racional da alma, o <i>ergon</i> humano e a <i>eudaimonia</i>	14
2.3.	Virtudes morais e intelectuais: espécies e características	17
3.	A VIRTUDE DA JUSTIÇA	23
3.1.	O mito prometeico de Protágoras e a justiça	23
3.2.	O Livro V da <i>EN</i>	23
3.3.	A justiça: sua natureza, espécies, subespécies, características	25
3.3.1.	A justiça universal e a justiça particular	26
3.3.1.1.	A justiça universal	26
3.3.1.2.	A justiça particular	28
3.3.1.2.1.	A justiça distributiva, a justiça corretiva e a justiça recíproca	29
3.3.2.	A justiça política e a justiça doméstica, a justiça legal e a justiça natural	34
3.3.2.1.	<i>Epieikeia</i>	36
3.4.	A justiça como virtude no Livro V. O bem do indivíduo e o bem da <i>polis</i>	38
4.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	42
5.	REFERÊNCIAS	44

1. INTRODUÇÃO.

Formuladas em torno de temas tão diferentes quanto aparentemente ligados (como virtudes, voluntariedade da ação, autocontrole, prazer etc), as concepções no campo do agir humano que Aristóteles expressa em seus textos éticos foram responsáveis por inscrevê-los numa disciplina específica, até então inexistente e que o filósofo inaugura – a Ética (*ta Ethika*). Nesse sentido, a *Ethica Nicomachea (EN)*¹ constitui, ao lado da *Ethica Eudemia*, com a qual compartilha três livros², e da *Magna Moralia*, o conjunto desses textos³ que, somados à *Politica*, compõem o que Aristóteles referenciou como *Peri ta antropia philosophia*⁴, a “Filosofia das coisas humanas”.

Interessa a este trabalho a *EN*, um complexo estudo sobre o caráter (*ēthos*) humano reunido em dez livros, nos quais Aristóteles estabelece uma reflexão cujo cerne é a *eudaimonia*, o fim da vida humana cuja realização decorre da ação moderada pela razão deliberativa. Termo grego de difícil tradução, *eudaimonia* significa “ter um bom *daimon*” e apesar da referência mítica (*daimon* remete a “divindade”, “espírito”), o termo pode ser objetivamente compreendido no âmbito da Ética como “Sumo Bem”, “vida boa”, “felicidade”, “florescimento”, “realização”, correspondendo a um modo de estar em atividade, um modo que seja completo de viver e de agir. Esse bem, a *eudaimonia*, um fim em si mesmo visado pelo ser humano como um fim único, último e verdadeiro de todas as suas atividades, consiste naquele após o qual nada mais é necessário. E é em conformidade com as *aretai*⁵ - as

1 Para as obras de Aristóteles citadas neste trabalho, utilizamos os títulos latinos e suas respectivas abreviações: *Ethica Eudemia (EE)*, *Magna Moralia (MM)*, *Politica (Pol)*, *Metaphysica (Met)*, *De Anima (DN)* e *Analytica Posteriora (An. Post.)*.

2 Os Livros V, VI e VII da *EN* correspondem, respectivamente, aos Livros IV, V e VI da *EE*.

3 Das obras éticas atribuídas a Aristóteles, considera-se que essas três sejam autênticas, com alguma dissensão quanto à *MM*. O texto *De virtutibus et vitiis*, também atribuído ao filósofo, seria apócrifo (ZINGANO, 2017, p. 15); consenso similar alcança o *Protrepticus*, um escrito exortativo com conteúdo ético do qual são conhecidos apenas fragmentos.

4 Os termos transliterados do grego que este trabalho contém se encontram, sobretudo, no glossário apresentado na tradução para o inglês de Terence Irwin (2019, p. 361-403).

5 O termo grego *aretē* (singular de *aretai*), traduzido como “virtude” ou “excelência”, corresponde ao melhor estado de alguma coisa ou de alguém para cumprir sua função característica. No contexto grego, tanto poderia compreender as habilidades ou as qualidades físicas e intelectuais quanto as qualidades morais. Derivado de *aristos* (“melhor”) - superlativo de *agathos* (“bom”) - o termo estava inextricavelmente vinculado a *anēr* (“homem”), remetendo àquilo que seria a “qualidade de um homem” (GOTTLIEB, 2022, p. 25). A perspectiva aristotélica de virtude moral como “o melhor funcionamento da alma” não se apresenta, portanto, desvinculada de uma noção condizente com um certo tipo de indivíduo: do sexo masculino, adulto jovem, livre, formalmente educado e com alguma posição social (HUTCHINSON, 2009, p. 259).

virtudes do caráter – que se alcança esse bem do ponto de vista individual, entretanto é importante observar que tal bem participa do bem da *polis* (bem social).

De fato, o ser humano é, para Aristóteles, por natureza político, tendo nascido para o convívio social (*EN* I 7 1097b10; *EN* IX 9 1169b19; *Pol.* I 1 1253a2-5⁶). Por isso se diz que, na concepção aristotélica, ética e política se imbricam: o indivíduo se realiza, ao fim e ao cabo, na comunidade (*koinonia*)(*Pol* I 1 1252a1-5)⁷. Tanto assim que aquele que não é capaz de conduzir-se a contento social e politicamente ou é muito autossuficiente para disso prescindir, carrega uma condição como que anômala, à qual Aristóteles alude como sendo a “de uma besta ou de um deus” (*Pol* I 1 1253a27-29)⁸. Como a vida cívica não se articula unicamente em função da *polis* e do bem social, mas também está associada com o bem individual, resta patente a correspondência entre um e outro. Dessa forma, se há um bem a ser alcançado e se esse bem está relacionado com as virtudes, supõe-se que certas virtudes contenham os atributos que as identificam com o bem individual e com o bem social.

A justiça seria uma dessas virtudes, conferindo ao indivíduo a condição de ser bom individualmente e de ser bom cidadão. Dentre os livros da *EN*, o quinto é a principal fonte do pensamento aristotélico acerca da justiça. Conhecido entre os comentadores de Aristóteles como o *Tratado da Justiça*, nele o filósofo aborda essa importante virtude na história do seu tempo, discorrendo não apenas sobre a concepção dela, mas sobre suas espécies e subespécies, sobre os atos justos e injustos, sobre a injustiça, sobre suas características definidoras como virtude.

A perspectiva aristotélica de justiça exarada no Livro V é, portanto, o tema do presente trabalho, que se encontra organizado em dois eixos principais. No primeiro, as virtudes são apresentadas em face das principais noções que Aristóteles articula nos quatro livros iniciais e no sexto livro da *EN* para a compreensão do que seria a vida humana boa e virtuosa, noções tais como: virtude moral, virtude intelectual, disposição, deliberação, escolha, mediedade, vício. No segundo eixo, a justiça é apresentada quanto às suas características principais destacadas por Aristóteles no Livro V, em cotejo com aquelas noções que o filósofo elencara, buscando estabelecer as relações entre esta e aquelas virtudes. O objetivo é compreender, naquilo que a justiça tem em comum com as outras virtudes e no que destoa, como ela chega a

6 Cf. REEVE, 1998, p. 4.

7 Ibidem, p. 1.

8 Ibidem, p. 5.

contribuir para o bem individual e para o bem da *polis*, no sentido de que possa ser considerada uma virtude cívica.

Foram adotadas como referências principais quanto à *EN*: as traduções para o português de Marco Zingano relativas aos Livros II, III, IV e V, bem como a de Fernando Mendonça relativa ao Livro I e a de Lucas Angioni relativa ao Livro VI, em cotejo com as traduções para o inglês de Terence Irwin e a de Sarah Broadie e Christopher Rowe.

2. AS AÇÕES HUMANAS E AS VIRTUDES ARISTOTÉLICAS.

2.1. A filosofia prática de Aristóteles: relação ético-política

Para Aristóteles, “(...) todo conhecimento racional é ou prático, ou produtivo ou teórico (...)” (*Met* VI 1 1025b25)⁹. Sendo assim, no âmbito do seu pensamento prático, as obras sobre ética e política estão vinculadas àquilo que ele chama de “ciência política” - a mais arquitetônica ciência (*EN* I 2 1094a25) - cujo escopo de investigação centra-se nas ações humanas. Essas ações não são quaisquer ações, mas as que o ser humano escolhe voluntariamente fazer para viver bem, ou seja, as ações belas e justas¹⁰ (*ta kala kai ta dikaia*), ditas “preferencialmente escolhidas” ou prohairéticas. O sentido de uma “filosofia prática”, portanto, na melhor acepção da práxis como os gregos a concebiam, é o da reflexão sobre a ação humana – uma teoria da ação - visando o bem não só para saber o que é o bem (lembrando que Aristóteles, como crítico das Formas, discorda da noção de Bem em si de Platão em prol de um bem exequível - *EN* I 1 1096b34), mas para tornar-se efetivamente bom (*EN* II 2 1103b8).

Nesse sentido, ser bom remete à noção de ser humano “político por natureza” (*physei politikon ho anthropos* - *EN* I 7 1097b10-11), que vive em sociedade e busca realizar-se individualmente e como cidadão. Aristóteles adverte no Livro I da *EN*:

Se, pois, o bem é o mesmo um só e para a cidade, adquirir e preservar o bem da cidade mostra-se ser maior e mais completo – é admirável para uma pessoa apenas, mas para a nação e para as cidades é mais belo e mais divino. (*EN* I 2 1094b7-9)

Diante disso, resta saber: como o ser humano se torna bom para si mesmo e para a *polis*? Como é que se vive bem? O que faz o ser humano ter uma boa (ou má) conduta? Qual é o maior bem de todos e como atingi-lo? O que são as virtudes humanas e o que elas têm a ver com isso? Quais são as principais virtudes e como elas são adquiridas? Essas parecem ser apenas algumas das questões iniciais que norteiam a *EN* na explicação acerca do agir ético humano.

⁹ Cf. ANGIONI, 2007, p. 26.

¹⁰ As ações são consideradas belas e justas do ponto de vista do que é moralmente correto, decente e nobre (RACKHAM, 1934).

2.2. As virtudes: a atividade racional da alma, o *ergon* humano e a *eudaimonia*.

Aristóteles estabelece, no *DA*, que “a alma é causa e princípio do corpo que vive” (*DA* II 4 415b8)¹¹. Dessa maneira, todo ser vivo possui uma alma (*psychē*)¹² que o anima e que confere atualidade, atividade e potencialidade ao corpo ao qual está irredutivelmente ligada, uma vez que nele distribuída, conforme a teoria aristotélica do hilemorfismo¹³.

A estrutura da alma está configurada em duas partes, a não-racional e a racional, das quais a última se apresenta como característica distintiva entre os seres humanos e os outros seres vivos, uma vez que a razão é “(...) a parte da alma pela qual ela conhece e entende” (*DA* III 4 429a10)¹⁴. A parte racional está dividida em duas partes: *epistemonikon* (parte científica, referente ao pensamento contemplativo) e *logistikon* (parte calculativa, referente ao pensamento prático). A parte não-racional também é dupla e, enquanto a parte vegetativa não participa da razão, a apetitiva pode lhe ser obediente. Como resultado dessa divisão, a alma comporta três faculdades principais: a nutritiva, responsável pelo metabolismo, crescimento e reprodução; a perceptiva, responsável pela conexão com os objetos percebidos sensorialmente no ambiente; a intelectiva, ligada ao pensamento. Em *DA* III 9 432a22-b6¹⁵, Aristóteles aponta, além dessas três faculdades, outras duas - imaginativa e desiderativa - ligadas à imaginação e ao desejo, respectivamente. Em *EN* I 13 1102b30, essas duas últimas faculdades parecem ser assimiladas à faculdade perceptiva, de maneira que a imaginação, as memórias, os sonhos e os desejos estão relacionados com os sentidos.

11 Cf. DOS REIS, 2006, p. 79.

12 A alma (*psychē* em grego, *anima* em latim) está relacionada com a vida, de modo que até mesmo as plantas possuem uma, embora de espécie distinta da alma humana, porque só esta possui a atividade racional. Segundo Natali (2016, p. 179-180), é sempre importante lembrar que a *psychē* aristotélica não pode ser compreendida segundo pontos de vista religiosos ou escatológicos: a alma não está inserida em uma história de salvação, não sobrevive ao corpo e não está sujeita a prêmios e penas depois da morte.

13 Em linhas gerais, o hilemorfismo – *hyle* (“matéria”) e *morphe* (“forma”) – consiste na perspectiva dominante no período maduro do pensamento aristotélico acerca das relações corpo-alma. No *DA* - obra na qual Aristóteles discute, entre outros assuntos, tais relações - o corpo configura-se a partir de uma *matéria* naturalmente apropriada e com certas qualidades, na qual a alma inscreve a *forma*. O composto indissociável matéria-forma resultante apresenta as características determinantes pelas quais se pode conhecê-lo, evidenciando a sua configuração e função. A alma e suas faculdades são mencionadas em *EN* I 7 1097b22 quando Aristóteles identifica a razão à noção de função humana (argumento do *ergon*), que habilita a sua tese teleológica (*telos* – “fim”), remetendo à ideia de que a função humana é realizada em uma vida de ação e que o agir está voltado para determinados fins.

14 Cf. DOS REIS, ibidem, p. 113.

15 Ibidem, p. 123.

É um tanto intrincada a explicação acerca da relação entre as faculdades da alma nos seres vivos em geral do modo como Aristóteles a expõe no *DA*, mas parece suficiente destacar, para efeito deste trabalho, que do conjunto dos viventes, apenas ao ser humano seria possível o gozo de todas elas, o que teria implicação direta no desenvolvimento de sua teoria ética. A propósito disso, o filósofo enfatiza:

A vida parece ser algo comum também às plantas, mas se procura algo próprio do ser humano. Deve-se, conseqüentemente, rejeitar a vida de nutrição e de crescimento. A próxima seria certo tipo de vida sensitiva, porém essa parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, portanto, um tipo de vida prática daquilo que possui razão. Disto, há, por um lado, o que é obediente à razão, e, por outro lado, o que possui razão e é pensante. (*EN* I 7 1097b32-3 5)

É dessa maneira que se apresenta ao ser humano a possibilidade exclusiva de poder articular todas as faculdades da alma em prol de suas ações, no sentido da boa conduta e da reflexão sobre isso. Tal é a atividade racional na vida prática: a função humana – o *ergon* – consiste em uma atividade da alma de acordo com a razão. O bom exercício da função, portanto, o fazer bem a atividade (*eupraxia*) que desenvolve ao máximo as características por meio das quais o homem se torna humano, caracteriza o bem viver (*to eu zēn*) e o bem agir (*eu prattein*) de acordo com a razão (*EN* I 3 1095a17-20). Aristóteles lembra que:

Se a função do ser humano é a atividade da alma de acordo com a razão ou não sem razão, e se dizemos que isso tem genericamente a mesma função que um bom isto, precisamente como no caso do citarista e do bom citarista, e para todos os casos sem distinção, quando se acresce superioridade à função de acordo com a excelência, pois é característico do citarista tocar a cítara, e do bom citarista, tocá-la bem; (se é assim e se assumimos que a função do ser humano é um certo tipo de vida, a saber, a vida da atividade da alma e de ações acompanhadas de razão, o bom ser humano as realiza bem e belamente, levando cada uma delas a termo acertadamente segundo a excelência própria) se é assim, o bem para o ser humano vem a ser a atividade da alma de acordo com a excelência, e se elas são muitas, de acordo com a melhor e mais completa. (*EN* I 7 1098a7-20)

Através do argumento do *ergon*, portanto, Aristóteles elabora a tese teleológica de que só vivendo bem e agindo bem, ou seja, racionalmente e de acordo com as virtudes, é que se pode obter o fim precípua das ações humanas, a *eudaimonia*:

Se é assim, são prazerosas por si mesmas as ações de acordo com a virtude. Se de fato a pessoa boa julga corretamente as coisas boas e belas, e em maior

grau cada uma delas, ela julga como dissemos. A felicidade, portanto, é o que há de melhor, mais belo e mais prazeroso. E essas coisas não se dividem, como na inscrição em Delos:

Mais belo é a justiça, mais desejável é a saúde
Mais prazeroso é conseguir gerar o que é desejado com afeição.

Todas essas coisas pertencem, pois, às melhores atividades, e essas, ou apenas uma (a melhor delas), é a felicidade. (EN I 8 1099a20-30)

Pela explicação que Aristóteles fornece acerca da *eudaimonia*, pode-se compreender que, como um fim último a ser buscado, trata-se de um bem autossuficiente (*autarkes* – EN I 7 1097b5-25) e completo em si (*teleion haplos* - EN I 7 1097a15-b21), da mesma forma que peculiar aos humanos (*idion* - EN I 7 1097b35), excelente (*kat' areten* - EN I 7 1098a15), melhor e mais completo (*aristen kai teleiotaten* - EN I 7 1098a16-18). O que significa à concepção de *eudaimonia* ser um fim e um bem humano? Em linhas gerais, que essa é a melhor coisa que se pode ter na vida: é o que dá sentido à existência, torna a vida valiosa e sem falta de nada. Por isso, o ser humano tem toda razão de buscá-la.

Além disso, a *eudaimonia*, que não se reduz a um estado psicológico, é, na concepção aristotélica, uma *energeia*, “uma atividade da alma conforme as virtudes” (EN I 7 1098a15). Sabendo que, para alcançá-la, é necessário viver bem e praticar boas ações segundo essa definição, o próximo passo é descobrir quais virtudes seriam essas. No final do Livro I, Aristóteles introduz aspectos relativos à natureza delas e dá exemplos, desenvolvendo a teoria ética correspondente nos livros posteriores:

Dado que a felicidade é certa atividade da alma segundo perfeita virtude, deve-se investigar a virtude, pois assim, presumivelmente, teremos também uma melhor visão da felicidade. (EN I 13 1102a5-8)

E também:

A virtude se divide em espécies (...), porquanto dizemos que algumas são intelectuais e outras morais; entre as primeiras temos a sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática; entre as segundas, por exemplo, a liberalidade e a temperança. (EN I 13 1103a5-10)

2.3. Virtudes morais e intelectuais: espécies e características.

Para Aristóteles, as virtudes são de dois tipos: intelectuais e morais¹⁶. Estas são virtudes relacionadas com o caráter (parte obediente da alma); aquelas são virtudes relacionadas com o pensamento (parte pensante da alma, que tem o *logos*), também chamadas de “dianoéticas” ou “teoréticas”. Para tratar dessas últimas, o que é feito no Livro VI da *EN*, Aristóteles começa estabelecendo que são cinco as capacidades para conhecer a verdade (*hexeis tou alētheuein* - *EN* VI 3 1139b15-20):

- i) *Technē*: técnica, arte, produção;
- ii) *Epistēmē*: conhecimento científico;
- iii) *Phronēsis*: prudência, inteligência prática, sabedoria prática ou habilidade administrativa;
- iv) *Nous*: intelecto, razão intuitiva ou intuição firme;
- v) *Sophia*: sabedoria filosófica.

Dentre essas capacidades, a *sophia* e a *phronēsis* são virtudes intelectuais. A *sophia* é a virtude do *epistemonikon*, volta-se para o conhecimento das coisas universais e necessárias e para a apreensão dos princípios últimos da ciência (*EN* VI 7 1141a16-20); a *phronēsis* é a virtude do *logistikon*, concernente aos mais diversos juízos práticos sobre as coisas variáveis e contingentes, a partir de uma concepção geral do que é considerado bom no âmbito das ações. Adquiridas pelo ensino, o que requer experiência e tempo, tais virtudes não tornam, por si só, o indivíduo (agente) bom. Contudo, uma importante relação se estabelece entre a *phronēsis* e as virtudes morais, de maneira que estas não podem prescindir daquela. Isso porque, operando no interior das virtudes morais, a *phronēsis* está relacionada com o processo de deliberação e decisão sobre as ações, fornecendo orientação no sentido da justa medida característica das virtudes morais.

Passando às virtudes morais, portanto, essa justa medida na qual elas se situam (e que lhes é intrínseca) é a *mesotēs* – uma mediedade ou mediania (*EN* II 6 1106b27) – que o agente deve ter como alvo que o afasta da carência ou do excesso que caracterizam os vícios (*kakiai*). Esse alvo indica a moderação entre dois extremos e não corresponde a um meio-termo matemático, mas a um meio-termo “relativo a nós”. Diante disso, o que se tem é um

¹⁶ Em *EN* I 13 1102a15, Aristóteles estabelece que a virtude humana é uma “virtude da alma”. Decorre disso que a divisão da alma em parte pensante e parte obediente resulta na divisão entre virtudes intelectuais e morais.

meson apropriado entre os prazeres e dores que as ações causam (EN II 3 1105a1-5), o que depende de um conjunto de circunstâncias que são relevantes em um certo momento, de maneira certa, para certa pessoa e por razões certas (HURSTHOUSE, 2009, p.103-108).

Outra característica dessas virtudes é que elas não são exatamente “ensináveis”. O ser humano tem, por natureza¹⁷, capacidade de recebê-las (a razão assim o habilita) e aperfeiçoá-las graças à prática e ao hábito (EN II 1 1103a15-20), que consiste no reiterado exercício de ações retas desde a infância (ZINGANO, 2023, p. 87; WOLF, 2013, p. 67-68). Considerando a consecução do bom treinamento moral, diz-se que as virtudes morais são disposições (*hexeis*)¹⁸ do caráter que envolvem deliberação (*bouleusis*)¹⁹ e escolha (*prohairesis*)²⁰, tendo em vista desejos (*orexeis*) e afecções (*ta pathē*)²¹ com os quais a razão²²

17 Embora a aptidão para a virtude moral possa ser dita “natural”, a virtude ela mesma não é nem natural nem contra a natureza (EN II 1 1131a25). Mas se pode dizer que ela é “própria” quando, no processo de educação moral, faz-se acompanhar da *phronēsis* (ZINGANO, ibidem, p. 282). Em EN VI 13 1141b17, Aristóteles alude a Sócrates comentando que o antecessor acertava ao associá-la às virtudes morais. Na análise dos intérpretes, trata-se de uma equivalência entre a *phronēsis* e as virtudes, tendo como base o trecho EN VI 13 1144b30-1145a2: “Nós não podemos ser completamente bons sem *phronēsis* ou ter *phronēsis* sem as virtudes do caráter. Alguém que tem *phronēsis* também tem todas as virtudes”.

18 *Hexis* é uma disposição interior, estado ou condição estável para agir bem (*hexis aretē* ou disposição virtuosa), com bons sentimentos. E a disposição para agir mal? É *hexis* também, porém, nesse caso, as emoções são inapropriadas (KRAUT, 2022). A disposição para praticar ações consideradas más é estável e não se confunde com uma má ação praticada por ignorância (por desconhecimento das circunstâncias relevantes da ação), por força ou coação moral (como no caso de ser ameaçado por alguém ou obrigado em face de uma situação específica) ou em estado de ignorância (em que há alteração da consciência, como sob o efeito da embriaguez), pois carecem, esses casos, da característica de ser habitual (ROSS, 2004, p. 205).

19 A deliberação, procedimento relacionado com a *phronēsis* de pesar os prós e contras de um projeto, quando é boa é *bouleusis* e o agente é chamado de *bouleutikos*. *Bouleusis* não se confunde com *boulēsis*, que é um tipo de desejo envolvido na ação (ROWE; BROADIE, 2002, p. 42). De acordo com os intérpretes racionalistas de Aristóteles, esse desejo é “absolutamente racional”, visto que se configura como “um desejo pelo bem” ou um desejo pelo fim da ação (AGGIO, 2017, p. 153). O termo pode aparecer traduzido como “vontade”, suscitando controvérsias entre os comentadores de Aristóteles, já que os gregos desconheciam essa noção que “(...) viria a ter uma expressão própria somente com o pensamento cristão” (ZINGANO, ibidem, p. 143).

20 A boa escolha implicada no ato de decidir também é uma *hexis* – *hexis prohairesis* – uma disposição do caráter do agente de escolher bem (ROWE; BROADIE, ibidem, p. 302). *Hexis praktike kai prohairesis*, por conseguinte, corresponde à disposição para agir bem depois de ter escolhido bem (e o agente, que antes era *bouleutikos*, torna-se *euboulos*). A *prohairesis* determina, portanto, a qualidade moral da ação (ANGIONI, 2011, p. 312).

21 A ira, o medo, a lascívia, a sede, a fome, a inveja, o ódio, o júbilo, a compaixão são alguns exemplos de afecções (ou emoções, correspondendo a um tipo de desejo dito “não racional”). Relacionadas aos prazeres e dores (EN II 5 1105b21-25), são mantidas ajustadas à custa de treinamento moral no estado de virtude, indicando uma harmonia delas com a razão (HUTCHINSON, 2009, p. 276). Essa harmonia é evidenciada, aliás, quando há prazer em agir bem e dor na má ação. Habituar-se a ter prazer com o que se deve, como e quando se deve significa que o desejo pode ser educado (AGGIO, ibidem, p. 19). Não se trata de ser puramente anti-hedonista e viver sem desejos/ emoções, até porque são eles que impulsionam as ações. Trata-se, na verdade, de se aprender a lidar com eles.

22 A razão - *orthos logos* ou reta razão - pela *phronēsis* fornece a prescrição segundo a qual agiria o *phronimos*, a pessoa de sabedoria prática, o virtuoso ideal (ROWE; BROADIE, ibidem, p. 306). O contexto da ação,

do agente precisa lidar de modo que sua resposta emocional seja correta e o seu comportamento, apropriado (HUTCHINSON, 2009, p. 275).

Assim, quando o agente faz o que deve ser feito porque sabe o que fazer, age por habituação (isto é, reiteradamente) e por escolha deliberada com o auxílio da *phronēsis*²³, escolhe autonomamente as coisas por elas mesmas, portando-se de modo firme e inalterável (EN II 3 1105a30-34), é porque já terá cotejado os meios mais adequados e eficazes para efetivar a ação visando, em última instância, virtuosamente, à *eudaimonia*. A deliberação se volta para os meios e não para os fins porque, uma vez que os fins foram aceitos, todo o processo de análise se inicia com eles. A escolha, como lembra Aristóteles em EN VI 2 1139a31-35 é causa eficiente e não final: “A origem da ação é a escolha” (ROWE; BROADIE, 2002, p. 363).

Diante dessas considerações, como entender de modo resumido a virtude moral? A concepção pode ser expressa nos seguintes termos: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como delimitaria o prudente” (EN II 6 1106b36-1107a2).

Apresentada essa definição e os aspectos principais das virtudes morais em geral, cuja análise se inicia no Livro II da *EN*, verifica-se que Aristóteles, antes de passar às virtudes intelectuais das quais trata no Livro VI, examina detalhadamente cada uma das virtudes morais²⁴, no intervalo que compreende os seis últimos capítulos do Livro III e todo o Livro IV (conforme a divisão da edição Bekker). Na *EN*, a lista de virtudes particulares é a seguinte:

i) *Andreia* (EN III 9-12): coragem. “A virtude guerreira por excelência” e também “a virtude do impulso”, a coragem é o agir bem no campo de batalha. É passível de ser verificada do ponto de vista da ação adequada em situações de perigo;

entretanto, determina quão próximo do ideal é possível agir.

23 Segundo Aristóteles, a *phronēsis*, a virtude de deliberar bem, é realizadora de ações (EN VI 8 1141b18-21). Reside nessa declaração a compreensão de que só se pode agir mediante o desenvolvimento da capacidade de identificar o que é moralmente relevante. Dessa forma, quando o desejo estabelece fazer algo, o pensamento determina no que isso consiste e quais são os fatores singulares em tais e quais circunstâncias, a fim de se atingir o que é desejado, desde que exequível. Não é suficiente, contudo, conhecer os fatores e circunstâncias envolvidos na ação e fazer boas escolhas. No fim das contas, é preciso efetivar a ação que realiza o que se desejou (ANGIONI, 2011, p. 319). Só agimos de fato mediante um outro desejo – *boulēsis* – já mencionado.

24 Nos seus escritos éticos, Aristóteles fornece listas de virtudes morais que são, de uma a outra obra, ligeiramente modificadas. A ordem delas e o esquema de análise também se modificam a depender da obra considerada (ZINGANO, 2020, p. 19-22).

- ii) *Sophrosynē* (EN III 13-15): temperança, moderação. É a virtude dos apetites, portanto, ligada aos prazeres do corpo. Identificada com os sentidos do tato e do paladar, diz respeito ao agir bem em face dos desejos quanto a comida, bebida e sexo;
- iii) *Eleutheria* (EN IV 1-3): generosidade. “É a virtude do cidadão livre” (ZINGANO, 2023, p. 185). É o agir bem em relação ao próprio dinheiro ou aos próprios bens, dispondo de recursos adequados para o exercício da vida política;
- iv) *Megaloprepeia* (EN IV 4-6): magnificência. Virtude ligada à impassividade diante das vicissitudes (ZINGANO, ibidem, p. 212), está associada ao agir bem com dinheiro. Porém, diferentemente do que ocorre na generosidade, refere-se a gastos em escala muito maior e de forma mais abrangente, ou seja, com relevância e alcance públicos (no contexto grego, envolvia o patrocínio de eventos religiosos ou de banquetes públicos). É uma virtude que, a exemplo da generosidade, pressupõe gastos e, portanto, demanda a necessidade de posse de bens externos;
- v) *Megalopsychia* (EN IV 7-9): magnanimidade. Também chamada de grandeza da alma, essa virtude está relacionada com a ideia de *kalokagathia*²⁵, que se expressa na nobreza moral. Consiste em lidar bem quanto às grandes honras, como a de ser reverenciado por toda a comunidade ou ter pessoas influentes que lhe rendam homenagens. É considerada “a coroa das virtudes” e Aristóteles a associa diretamente à noção de *axia* (“mérito”) em EN IV 7 1123b15;
- vi) Virtude relativa às honras menores (EN IV 10): o filósofo menciona a existência de uma virtude sem nome, relacionada com o reconhecimento público, porém em uma esfera menos abrangente que no caso anterior.

Há ainda outras virtudes relacionadas com o trato social (EN IV 11-15): tolerância, amizade (cordialidade, polidez), veracidade, espirituosidade e pudor. Dentre elas, a primeira e a última possuem status instáveis enquanto virtudes aristotélicas (ZINGANO, 2020, p. 232 e p. 258). As demais são virtudes ditas “urbanas” e dizem respeito à cortesia necessária aos relacionamentos que se engendram na vida em sociedade (Ibidem, p. 240).

25 Termo derivado de *kalos kai agathos* (“belo e bom”), a *kalokagathia* é expressão do ideal de virtude física e moral inculcada na formação dos *kaloi kagathoi*, os mais nobres homens gregos. Segundo Jaeger (1995, p. 24 e p. 34), considera-se essa formação da perspectiva do indivíduo na sua forma integral, na sua conduta exterior e na sua atitude interior.

Expostas essas virtudes do trato e as demais virtudes morais, lembrando que elas correspondem ao que Aristóteles chamou de “mediedade” e que os extremos em relação a esse meio-termo são consistentes com o excesso e a carência que caracterizam os vícios²⁶, apresenta-se, por fim, um quadro ilustrativo²⁷ das virtudes e dos respectivos vícios:

Vício pela carência	Virtude	Vício pelo excesso
Covardia (<i>deilia</i>)	Coragem (<i>andreia</i>)	Ousadia (<i>thrasutes</i>)
Insensibilidade (<i>anaisthēsia</i>)	Temperança (<i>sophrosynē</i>)	Indulgência (<i>akolasia</i>)
Esbanjamento/ extravagância (<i>aneleutheria</i>)	Generosidade (<i>eleutheria</i>)	Avareza (<i>asōtia</i>)
Mesquinharia (<i>mikroprepeia</i>)	Magnificência (<i>megalo-prepeia</i>)	Vulgaridade (<i>banausia</i>)
Pequenez da alma/ autodepreciação (<i>mikropsychia</i>)	Magnanimidade (<i>megalo-psychia</i>)	Presunção/ vaidade (<i>khaunotēs</i>)
Desapego (<i>aphilotimia</i>)	Pequenas honras (virtude sem nome)	Ambição (<i>philotimia</i>)
Irascibilidade (<i>aorgēsia</i>)	Tolerância (<i>praotēs</i>)	Cólera (<i>orgilotēs</i>)
Rudeza (<i>duseristia</i>)	Amizade (<i>philia</i>)	Obsequiosidade (<i>areskeia</i>)
Dissimulação (<i>eironeia</i>)	Veracidade (<i>alētheia</i>)	Adulação (<i>alazoneia</i>)

26 “Um vício é uma condição da alma em que uma emoção está incorretamente ajustada, e a parte racional em nós não percebe que algo está errado: a emoção é sentida demais ou de menos, mas para o homem parece que está tudo bem”(HUTCHINSON, 2009, p. 277-278). É semelhante à *akrasia* (fraqueza moral) somente em vista dos resultados, em geral, os mesmos: a principal distinção entre as duas condições é que, na *akrasia*, há um conflito de motivos entre a razão que sabe (do ponto de vista prático) e as emoções, envolvendo um arrependimento do agente quanto à ação ruim; já no vício inexistente o conflito e o arrependimento. Ao mesmo tempo, o agente vicioso (*kakos*) não é só aquele que realiza a ação ruim, também é censurável a ação daquele que age bem tendo em vista um fim perverso. Diz-se que é censurável a má ação (assim como a ação virtuosa é digna de elogio) considerando a característica da voluntariedade, que é o razoável conhecimento das circunstâncias da ação (EN III 1 1110b18), e a correspondência entre ação e impulso interno do agente (há aqui a ideia de “intencionalidade”, de agir por si mesmo). O que não corresponde ao referido impulso, é não voluntário ou involuntário. Se é involuntário, não é censurável. A má ação cometida por ignorância ou por força está incluída nessa última descrição. Já a má ação cometida em estado de ignorância, ainda que possa ser não voluntária, é censurável.

27 Inspirado na tabela de virtudes e vícios conforme exposto na EE II 1220b35-1221a1-15 (cf. REEVE, 2021, p. 18). Em EN II 7 1107a33 Aristóteles anuncia o estudo das virtudes e vícios aludindo a um quadro que não chegou a ser transmitido (ZINGANO, 2020, p. 19).

Vício pela carência	Virtude	Vício pelo excesso
Rusticidade (<i>agroikia</i>)	Espirituosidade (<i>eutrapelia</i>)	Bufonaria (<i>bomolochia</i>)
Ignobilidade (<i>anaischyntia</i>)	Pudor (<i>aidōs</i>)	Acanhamento (<i>kataplēxis</i>)
Inveja (<i>epichairekakia</i>)	Indignação correta (<i>nemesis</i>)	Inveja (<i>phthonos</i>)

Quanto às virtudes tomadas separadamente, Aristóteles dedica um livro - o quinto da *EN* - à justiça, cujos principais aspectos configuram o foco de interesse deste trabalho, como se segue.

3. A VIRTUDE DA JUSTIÇA.

3.1. O mito prometeico de Protágoras e a justiça.

Na história do pensamento grego antigo, a justiça esteve invariavelmente associada aos relatos míticos. Ilustra esse fato a descrição sobre a gênese da justiça entre os homens, pormenorizada no mito de Protágoras:

A princípio viviam os homens dispersos; não havia cidades; por isso eram dizimados pelos animais selvagens, dada a sua inferioridade em relação a estes; as artes mecânicas chegavam para assegurar-lhes os meios de subsistência, porém eram inoperantes na luta contra os animais, visto carecerem eles, ainda, da arte política, da qual faz parte a arte militar. À vista disso, experimentaram reunir-se, fundando cidades, para poderem sobreviver. Mas, quando se juntavam, justamente por carecerem da arte política, causavam-se danos recíprocos, com o que voltavam a dispersar-se e a serem destruídos como antes. Preocupado Zeus com o futuro da geração, não viesse ela a desaparecer de todo, mandou que Hermes levasse aos homens o pudor e a justiça²⁸, como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens. Hermes, então, perguntou a Zeus de que modo deveria dar aos homens pudor e justiça: Distribuí-los-ei como foram distribuídas as artes? (...) Devo proceder desse modo com o pudor e a justiça, ou reparti-los entre todos os homens igualmente? Entre todos, disse Zeus, para que todos participem deles, pois as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégio de poucos (...)(*Protágoras*, 322b-d)

3.2. O Livro V da *EN*.

O *Peri dikaiosynē* ou o *Tratado da Justiça*, como o Livro V²⁹ da *EN* ficou conhecido³⁰, reúne, em quinze capítulos, as investigações empreendidas por Aristóteles acerca

28 O mito narrado por Protágoras no diálogo platônico homônimo, cumprindo o papel educativo desse tipo de relato sobre a criação do mundo e o princípio da humanidade, presta contas, dentre outros aspectos, da evolução do sentido de justiça (e de temperança) na cultura grega pré-socrática. Para isso, alude aos termos arcaicos *dikē* (“justiça”) e *aidōs* (termo de difícil tradução, nesse excerto da tradução de Carlos Alberto Nunes [1980, p. 58] aparece vertido para o português como “pudor”, podendo também ter o sentido de “respeito mútuo”). Emprestados de Hesíodo (nos *Erga* - *Os trabalhos e os dias* - que servem de fonte e inspiração para o relato do sofista), *dikē* e *aidōs* servem para explicar como essas “técnicas políticas”, presentes dados por Zeus, são concebidas como valores fundamentais inatos em todos os seres humanos. Tem centralidade no relato a ideia de que, como uma capacidade ao alcance de todos, dizer o justo e respeitar os valores comuns são indissociáveis. Assim, funcionando não só como os primeiros pilares, mas também como os mantenedores da ordem social na *polis*, *dikē* e *aidōs* seriam mais tarde convertidos nas virtudes *dikaosynē* e *sophrosynē* (CALAME, 2015, p. 315).

29 Vale lembrar que o Livro V da *EN* corresponde ao Livro IV da *EE*.

30 A exemplo da *EN* e dos seus outros escritos conhecidos, o *Tratado da Justiça* não foi nomeado por Aristóteles e não recebeu divisão em capítulos por parte do filósofo. A denominação e a divisão interna do livro aparecem somente nos manuscritos medievais (ZINGANO, 2017, p. 17).

da justiça, uma virtude relevante no seu tempo. Que tenha sido dedicado um livro inteiro à análise de uma única virtude já é um indicativo da importância dela: o filósofo lembrava, no Livro II da *EN*, que a justiça não poderia ser dita de modo simples (*EN* II 7 1108bb5-10). Essa antecipação da dificuldade não significaria, entretanto, um completo equacionamento do problema. Aparentemente inacabado, como lembra Bostock (2000, p. 55), o Livro V não constitui em seu todo uma unidade coerente de composição; antes, parece compilar vários ensaios aos quais muita vezes falta uma harmonia. Ainda que os primeiros capítulos ofereçam certa clareza e fluência de sentido, o restante do livro contém interrupções, repetições e digressões que suscitam problemas diversos de interpretação (BOSTOCK, *ibidem*, p. 54; HARDIE, 2011, p.184; WOLF, 2013, p. 95).

Não se perde de vista, porém, a originalidade de Aristóteles ao tratar da justiça. O filósofo “(...) procura ordenar como pioneiro um campo conceitual complexo” (WOLF, *ibidem*, p. 94) e, para encontrar o fundamento das suas próprias concepções, precisa caminhar em terreno absolutamente platônico³¹, permeado por uma tradição que fundava a justiça sobretudo no divino (ZINGANO, 2017, p. 147). Em constante diálogo, portanto, com o mestre e com a tradição³² herdada - ora aceitando, ora refutando algumas teses – é que o filósofo busca estabelecer a justiça como uma virtude importante no programa da sua “Filosofia das coisas humanas”.

31 Quanto à justiça, considera-se que a *República* de Platão seja a principal predecessora do trabalho de Aristóteles. No primeiro livro dessa obra, busca-se descobrir o que seria a justiça a partir de algumas concepções comuns: seria restituir o que é devido a uma pessoa?, seria beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos?, ou, como nas palavras de Trasímaco, seria o interesse do mais forte? (338c, cf. ALMEIDA PRADO, 2014, p. 19). As tentativas de encontrar uma definição, como lembra Bolzani Filho (2014, p. XXVI), deságuam na constatação de que “(...) para descobrir o que é ser justo e injusto no homem deve-se procurar primeiro a justiça na cidade para então encontrá-la em cada um (368c-369a)”. Isso porque a cidade é o que são seus cidadãos e estes são o que a cidade é, derivando daí um importante elo entre política e ética, cujo resultado e influência não seriam indiferentes a Aristóteles.

32 Dessa herança, pode-se destacar - no *Corpus aristotelicum* em geral, não só na *EN* - a alusão frequente ao legado pitagórico. Em *MM* I 1 1182a (cf. FERMANI, 2010, p. 999) e *Met* I 5 985b23 (cf. ANGIONI, 2008, p.18), por exemplo, é mencionada a tese pitagórica de que a justiça equivaleria a um termo numérico. Segundo Aristóteles, como os pitagóricos foram os primeiros a se aplicar nas matemáticas, julgaram que os princípios de todos os entes eram princípios matemáticos. Dessa forma, a justiça corresponderia ao número quatro, igualando-se ao tetraedro e assumindo um sentido de reciprocidade ou compensação matemática (GUTHRIE, 1999, p. 288 e 290). As outras virtudes, também equiparadas numericamente, estariam relacionadas com uma certa harmonia dos números, o que significaria a harmonia da alma (*Ibidem*, p.302). Em *EN* V 8 1132b21, Aristóteles chama a atenção para a noção pitagórica de justiça como reciprocidade.

À parte essas questões, uma razão aludida pelos intérpretes para o estudo da justiça em livro próprio diz respeito ao particularismo moral aristotélico³³. Diferentemente da exposição que se fez anteriormente na *EN* quanto às outras virtudes morais, examinadas como um meio-termo “relativo a nós”, portanto, sob uma ótica particularista, a análise da justiça parte do pressuposto da existência de uma relação entre as pessoas que reivindica a observação de suas características individuais (bem como da ação) em face de regras gerais, tanto as tácitas (ditas “naturais”, visto que não escritas), quanto as estabelecidas por lei. Zingano (2023, p. 107) complementa que a ausência de uma moral dos deveres (universalizante) sempre foi motivo de censura à ética aristotélica, no entanto, quanto à justiça, é possível entrever o tratamento distinto³⁴ que o filósofo dá à questão, ao lidar com a difícil tensão entre o particular e o geral em face, por exemplo, do pretensão universalismo das leis:

(...) toda lei é universal; porém, a respeito de algumas coisas, não é possível exprimir-se corretamente em termos universais. Então, naquelas coisas nas quais é necessário falar de modo universal, mas não é possível fazer isso de modo correto, a lei abrange o que vale na maior parte das vezes (...) (*EN* V 14 1137b15)

3.3. A justiça: sua natureza, espécies, subespécies, características.

Com o intuito de investigar a justiça, já no primeiro parágrafo do Livro V, Aristóteles expõe o tema, estabelece o método de análise da questão e mobiliza noções vistas por ocasião do exame das outras virtudes:

Devemos examinar, a respeito da justiça e da injustiça, a quais ações elas de fato concernem, qual mediedade é a justiça e de que coisas o justo é o termo médio. Nosso exame há de ser feito segundo o método empregado nos termos já abordados. Constatamos, de fato, que todos propõem entender por justiça aquela disposição com base na qual os agentes se põem a praticar atos justos,

33 O particularismo moral “(...) sustenta que atitudes éticas são direcionadas a indivíduos específicos” (DALL’AGNOL, 2008, p. 127), em oposição à ideia de que a vida moral deve voltar-se para uma ética de princípios universais previamente estabelecidos. Na *EN*, o particularismo moral concerne às circunstâncias específicas no interior das ações que produzem o reconhecimento do que é bom para cada agente (ZINGANO, 2023, p. 120).

34 Nesse aspecto, alude-se à sugestão de intérpretes como Zingano (2017, p. 20-25) de que o tratamento da justiça em livro separado se deve a alguma concessão de Aristóteles ao universalismo, corrigindo “(...) a impressão que seu particularismo moral poderia criar de ser refratário a toda regra ou generalização”. Teses são constituídas em torno do debate que se erige sobre o tema do particularismo-universalismo em Aristóteles: aborda-se aqui a de Zingano, no subtópico deste trabalho dedicado à *epieikeia*.

com base na qual tanto agem corretamente quanto almejam as coisas justas; do mesmo modo também sobre a injustiça: todos propõem entender por injustiça aquela disposição com base na qual os agentes agem injustamente e almejam as coisas injustas. (*EN V 1 1129a5-10*)

Situada a questão no âmbito da investigação das virtudes e vícios e no escopo da *EN*, de estudo das ações humanas, resta saber o que é a justiça e a injustiça, o justo e o injusto. Essa passagem inicial ilustra o fato de que Aristóteles precisa lidar, de partida, com a plurivocidade semântica que permeia a discussão sobre a justiça e que demanda o estabelecimento de algumas distinções. Com efeito, “tanto a justiça quanto a injustiça se dizem de muitos modos” e também se dizem de muitos modos o justo e o injusto (*EN V 1 1129a25-30*). Trata-se, então, de esclarecer cada um desses termos³⁵.

O filósofo analisa, primeiramente, o par justo-injusto: ele parte da opinião de que o injusto é quem age contra a lei e fomenta a desigualdade (*EN V 2 1129a30-b5*) para chegar ao justo como aquele que se ampara na lei e defende a igualdade (*EN V 2 1129b10-15*). Essa distinção, que remete a dois modos de compreender o justo e a dois modos de compreender o injusto, permite a análise do par justiça-injustiça, da qual sobressai uma importante conclusão: há dois modos de dizer a justiça (uma baseada na lei, outra na igualdade), assim como há, similarmente, dois modos de dizer a injustiça.

3.3.1. A justiça universal e a justiça particular.

3.3.1.1. A justiça universal.

Tendo ficado constatada a existência de duas espécies de justiça, Aristóteles analisa a primeira, relacionada à lei (*nomos*). Também chamada de “justiça total”, “justiça geral” ou “justiça ampla”, consiste naquela que se eleva acima do conjunto de todas as virtudes particulares, abarcando-as. Aristóteles afirma, a propósito de mais esclarecimentos sobre isso e inspirado em Teógnis³⁶, tratar-se “(...) de uma virtude completa” (*EN V 3 1129b25-28*) e

35 Alguns pares de termos que se dizem de muitos modos e que são solicitados nessa passagem inicial: justiça e injustiça (*dikaiosynē* e *adikia*), justo e injusto no sentido da ação (*dikaion*, *adikon*), justo e injusto no sentido do agente (*dikaios* e *adikos*).

36 O verso “na justiça se concentra toda a virtude” (*EN V 3 1129b30*) aparece na *EN* como sendo de autoria de Teógnis de Mégara - poeta do período arcaico - cujas elegias foram preservadas pela tradição nos *Theognidea*, segundo os estudiosos da poesia pré-alexandrina, muito por influência de haver sido citado por Platão (em *Leis* 630a, por exemplo, cf. a tradução de BURY, 1984, p. 21) e Aristóteles (que além dessa e da

que ela “(...) não é parte da virtude, mas é virtude inteira” (*EN* V 3 1130a9-10). A justiça no sentido universal, como uma conjunção de todas as virtudes particulares, é uma virtude perfeita considerada não de modo absoluto (do indivíduo consigo mesmo, isolado), mas relativamente a outrem - *pros heteron* - o que se pode compreender que ocorra tanto no ato de legislar³⁷ com o propósito do bem da comunidade política, quanto no ato de cumprir, da parte dos membros da comunidade, as leis visando a esse mesmo bem. As instituições e as leis devem ser boas e ordenar que tudo o mais seja feito de acordo com as virtudes, além de proibir os vícios. Aristóteles não tece comentários acerca da mediedade para esse tipo de justiça, contudo destaca que o vício ao qual se associa consiste no ato do injusto de não cumprimento das leis. É de se presumir que a ilegalidade alusiva a esse não cumprimento, caracterizando o que Aristóteles chama de “vício inteiro em relação a outrem” (*EN* V 5 1130b20), afete não apenas um indivíduo ou indivíduos específicos, mas toda a comunidade com a qual se compartilha a vida em comum.

Vale ressaltar que, nessa acepção, é possível reconhecer um legado socrático-platônico à teoria aristotélica da justiça: a “Tese da unidade das virtudes”, presente, ainda que de modos distintos, nos diálogos *Protágoras* (sobre a possibilidade da unidade e da ensinabilidade da virtude) e *Laches* (sobre a coragem). Nesses diálogos, Sócrates defende que as virtudes – a justiça, a coragem, a temperança, a piedade e a sabedoria – formam uma unidade, não sendo possível ter uma delas sem ter as outras (DEVEREUX, 2006, p. 325).

No *Protágoras*, a principal tese socrática apresentada é a de que as virtudes particulares são aspectos de uma mesma condição, um mesmo estado de caráter. Assim, as

passagem em *EN* X 9 1179b5-7, também faz referência em *EE* 7 1243a17, cf. REEVE, 2021, p. 131). O poeta versejava, entre outros assuntos, sobre os valores máximos da aristocracia, classe de indivíduos ricos e bem-nascidos que eram fiéis às divindades, aos seus iguais e entre os quais a virtude mais notável seria a da justiça (ONELLEY, 2009, p. 74). A citação do referido verso em tom proverbial parece conter, mais que uma lição da tradição aristocrática retida por Aristóteles sobre a virtude da justiça, uma advertência: a justiça é assunto de todos, portanto não é possível dela falar onde não há visibilidade das virtudes na ação moral. Como uma via de mão dupla, na cidade em que as leis são ruins, a educação falha em desenvolver nos cidadãos a competência para o agir virtuoso com fins pessoais e políticos. Em última instância, pervertendo-se-lhes o caráter e lhes faltando o senso de reconhecimento da importância das Constituições retas, tampouco esses indivíduos serão capazes, eles também, de promulgar boas leis, caindo a cidade em degeneração (*Pol.* III 2 1282b10, cf. REEVE, 1998, p.85). E onde não há justiça, não há qualquer outra virtude.

37 A *nomothesia* – entendida como “o ato de legislar”, de estabelecer as leis – exige do *nomothetēs* (o governante no papel de legislador) uma aplicação especial da sabedoria prática que Aristóteles chama de “arquitetônica” e que assume um dos sentidos da *phronēsis* aplicada ao bem deliberar sobre os assuntos da cidade. Esse sentido de uma sabedoria legislativa como uma “arte política” é abordado na *EN* em VI 8 1141b30.

virtudes de tal forma se relacionam que é possível pensar, por intermédio do propício exemplo quanto à justiça e a piedade, que a justiça é piedosa e a piedade, justa (331a)³⁸. Não obstante a correspondência entre os distintos nomes das virtudes e suas manifestações específicas, tais manifestações são, em sua essência (ou seja, como estado da alma), uma coisa só. Na *EN*, parece haver eco dessa posição uma vez que, no Livro V, a ideia de uma justiça completa remete ao sentido de que uma condição geral dos caracteres bons e justos do conjunto dos indivíduos na comunidade contempla todas as virtudes morais, como se uma fosse pressuposto da outra para compor aquilo que idealmente é *pros heteron*. Segundo Zingano (2017, p. 145), esse sentido “relativo a outrem” capta a justiça enquanto gênero, de maneira que quem age com virtude, é justo: nessa perspectiva, as ações moralmente boas, nobres e decentes são consideradas “belas e justas” (*ta kala kai ta dikaia*). Disso decorre que quem age moderadamente, é justo; quem age corajosamente, é justo e assim por diante.

Em *Laches*, por outro lado, o debate gira em torno de se ter, no conjunto das virtudes, algo que as conecte. No diálogo, o conhecimento do bem e do mal, identificado com a virtude socrático-platônica da sabedoria (apresentada igualmente como saber, ciência e conhecimento)³⁹ propicia essa conexão: ser corajoso (agir com coragem) não é o mesmo que ser justo (agir com justiça), mas a fonte da ação corajosa e da ação justa é a mesma. Então, um ato justo é necessariamente um ato de sabedoria, um ato corajoso é necessariamente um ato de sabedoria, um ato temperante é necessariamente um ato de sabedoria (Zingano, 2023, p. 52) e assim por diante. A tese do *Laches* poderia ressoar na *EN* no que concerne à conexão entre as virtudes morais e a *phronēsis* (como visto na primeira parte deste trabalho, as virtudes morais e a *phronēsis* se exigem mutuamente) com repercussão na discussão acerca da justiça como equidade, apontada no item 3.3.2.1 a seguir.

3.3.1.2. A justiça particular.

A justiça do tipo particular é parte da justiça universal, aparece como a última arrolada dentre as virtudes individuais do caráter (de acordo com a lista que começou com o

38 Cf. NUNES, 1980, p. 68.

39 Segundo Zingano (2023, p. 52), Sócrates parece não se incomodar com a flutuação terminológica em torno da sabedoria, embora exista o cuidado com o fato de não ser qualquer ciência, mas antes o conhecimento moral que se exprime por escolhas entre bens e males.

exame da coragem no Livro III da *EN*), situa-se no mesmo nível delas e é também chamada de “específica” ou “estrita”. Baseia-se no princípio da igualdade e dela emergem duas subespécies: a justiça distributiva (*dianemetike*) e a justiça corretiva (*diorthotike* e *epanorthotike*).

É na análise da justiça particular que se insere a noção de *pleonexia*⁴⁰, a ganância ou avidez por ganhos individuais. Estreitando-se nas relações comunitárias, a *pleonexia* cria, nos agentes, estados de espírito ruins tendentes à injustiça. O desejo insaciável por vantagens - como uma falta de comedimento, uma *hybris* - é distintivo da injustiça, caracterizando o injusto (*pleonektēs*) como alguém que “quer mais que a parcela equânime dos bens cuja busca apropriada está legitimada” (YOUNG, 2009, p. 181). Aristóteles esclarece, a propósito da injustiça particular, do injusto e das ações injustas que:

(...) quem comete atos com base nas outras perversidades comete injustiça, mas nada faz de ganancioso.(...) Quando, porém alguém age por ganância, muitas vezes age sem nenhum destes vícios, menos ainda com base em todos, embora aja por certo segundo uma certa maldade (pois o censuramos), a saber: por injustiça (*EN* V 3 1130a15-20).

A injustiça particular faz parte, portanto, da injustiça universal e se exprime como vício no ato de ganância do injusto, cujo prazer se realiza na iniquidade. A mediedade está, nesse caso, entre a virtude da justiça e o vício da injustiça.

3.3.1.2.1. A justiça distributiva, a justiça corretiva e a justiça recíproca

A justiça distributiva diz respeito à distribuição, às pessoas, de bens públicos escassos como honras, riquezas ou qualquer outra coisa partilhável (cargos, por exemplo). Nessa concepção, a justiça distributiva está ligada, sobretudo, à participação política e tem a ver com o status do qual determinadas pessoas podem usufruir nessa esfera da vida pública. A ação justa, nesse contexto, leva em consideração a igualdade obtida após parcelas iguais de

40 O termo grego *pleonexia* – geralmente vertido para o latim como *avaritia* – compõe-se de *pleon* (“mais”) e *echein* (“ter”), alcançando o significado literal de “ter mais”. Quando expresso nas relações entre as pessoas a partir do desejo de uma delas de obter, em desfavor da(s) outra(s), a maior parte de algo ou obter mais lucros ou mais vantagens do que é o justo, o “ter mais” resulta em desigualdade, caracterizando o vício da injustiça. Como o termo assume diferentes interpretações a depender das circunstâncias dos atos injustos, podendo ser entendido como cobiça, egoísmo, ganância, dominação, tirania, opressão etc, recomenda-se a utilização do próprio vocábulo grego (BIEN, 2010, p. 117).

bens terem sido distribuídas a pessoas iguais (EN V 6 1131a20-25). Primeiramente, deve-se considerar que são quatro⁴¹, pelo menos, o número de termos que o justo distributivo requer: dois termos em relação aos bens (aquilo no qual incide o justo), dois em relação às pessoas (aquelas para as quais se dá o justo).

No que concerne aos bens, a igualdade poderia ser obtida facilmente se as pessoas fossem de fato iguais. O justo se daria com base na igualdade aritmética das parcelas. Porém, as pessoas são (em certo sentido) diferentes⁴², ocasião em que a tarefa se torna mais complexa porque passa a valer a igualdade relacional entre cada participante da distribuição e os bens a serem distribuídos. Ocorre que, para comparar as relações, é necessário antes “medir” as pessoas. Como, afinal, seria possível obter essa medida? Aristóteles lança mão de um critério que consiste no valor – *kat’ axian* – expressão usualmente traduzida como “por mérito”⁴³. Diz Aristóteles:

O justo requer pelo menos quatro termos, e a razão é a mesma, pois se distribuem do mesmo modo aqueles para os quais e as coisas. Será, portanto, o que o termo *a* é para o termo *b*, assim também o termo *c* é para o termo *d*, e portanto alternando: o que o termo *a* é para o termo *c*, o termo *b* o é para o termo *d*. De sorte que também o todo para com o todo (...)(EN V 6 1131b5-8)

A igualdade é, portanto, proporcional e a proporção, do tipo geométrica, na qual a parte está para a parte, assim como o todo está para o todo: o valor da parcela distribuída (*c*, *d*) corresponde ao mérito da pessoa para quem é distribuída (*a*, *b*), na seguinte razão:

41 Tendo em vista a necessidade de obtenção de uma igualdade relacional entre duas pessoas, serão quatro os termos (dois relativos às pessoas, dois relativos às parcelas). Mas nada obsta que uma pluralidade de pessoas participe da distribuição.

42 Da distinção entre as pessoas no contexto grego, os principais aspectos levavam em consideração: a condição social (livres, escravos), a condição econômica (ricos, pobres), a nacionalidade (gregos, estrangeiros), a idade (crianças, jovens, adultos, velhos), o gênero (homens, mulheres). Os indivíduos “merecedores” compartilhavam algum tipo de igualdade: eram homens, adultos, livres, ricos e gregos. Dentre eles, alguns podiam ser mais merecedores que os outros. Para dirimir as questões sobre o merecimento, o mérito era previsto nas constituições, a depender da forma de governo vigente (EN V 7 1131b15).

43 O termo grego *axia*, cuja tradução mais comum é “mérito”, “merecimento” ou “valor”, assume também o sentido de “recompensa”, “honra”, “dignidade” (MALHADAS et al, 2006, p.94), bem como o de “reputação” (LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 170). Segundo Young (2009, p. 174), para distribuir autoridade política através de cargos, considerava-se, na democracia, se o cidadão era livre (a liberdade era o mérito); na oligarquia, se o cidadão era rico (a riqueza era o mérito); na aristocracia, se o cidadão era virtuoso (a virtude era o mérito). Do ponto de vista aristotélico, portanto, na aristocracia despontavam os indivíduos moralmente superiores: generosos, corajosos, magníficos, magnânimos, enfim, os detentores das virtudes morais e da capacidade para julgar corretamente a dignidade de sua própria posição (HUTCHINSON, 2009, p. 290), a fim de participar do justo distributivo.

$\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$, $\frac{a}{c} = \frac{b}{d}$, em que a parte está para a parte;

$\frac{a+c}{b+d}$, assim como o todo está para o todo.

É intrincada a explicação que toma o critério do mérito como base para a distribuição. No entanto, é possível compreender, em termos mais simples, a igualdade proporcional envolvida nessa subespécie de justiça. Young (2009, p. 174) sugere um exemplo:

Suponhamos que Sócrates e Platão invistam dinheiro em um empreendimento e que chegue mesmo a realizar a distribuição dos ganhos. A justiça distributiva exige que pessoas iguais recebam parcelas iguais. Nesse caso, a igualdade das pessoas é o tamanho do investimento que cada uma fez. Suponhamos que Sócrates tenha investido 20 dracmas, que Platão tenha investido 10 dracmas e que eles tenham 60 dracmas de ganhos para dividir entre si. Obviamente, é justo dar a Sócrates, que investiu duas vezes mais que Platão, o dobro dos ganhos dados a Platão, perfazendo assim 40 dracmas para Sócrates e 20 para Platão. Uma distribuição injusta seria aquelas que violasse essa proporção, seja por dar a Sócrates 45 e 15 para Platão ou por dar 35 a Sócrates e 25 para Platão.

No exemplo, o mérito de cada uma das partes se refere ao investimento inicial, portanto, 20 dracmas de Sócrates e 10 de Platão e graças a ele, chega-se à parte devida que o participante do justo distributivo merece. Se o mérito de Platão equivale a $\frac{1}{3}$ e o de Sócrates equivale a $\frac{2}{3}$ do investimento, então a igualdade entre um e outro se dá na razão proporcional de 1:2 de modo que, na distribuição, Platão faz juz a 20 dracmas enquanto Sócrates, a 40 dracmas.

A mediedade nessa subespécie de justiça se assenta, portanto, na proporcionalidade. Se as pessoas são iguais, as parcelas distribuídas também serão, se as pessoas são desiguais, as parcelas também serão, proporcionalmente. Já o vício consiste na falta de proporção, caracterizada pela vantagem da parte que tomou mais dos bens públicos, em detrimento da outra parte, que não tomou o todo que lhe cabia (EN V 7 1131b20).

Passando à justiça corretiva, também chamada “comutativa”, “sinalagmática” ou “retificadora”, tem-se que essa subespécie concerne às transações entre as pessoas e ocorre reparando a igualdade quando uma das partes foi lesada. Nesse caso, reconhece-se apenas a ocorrência de um dano no interior das relações, independentemente do valor relativo às

peessoas, como o existente na justiça distributiva. O litígio que se instaura entre as partes é resolvido por um juiz – *dikastēs* (EN V 7 1132a20) - que repõe a igualdade repassando o ganho aferido indevidamente por uma das partes à outra que sofreu a perda. O objetivo é restituir o *status quo*, ou seja, a posição original em que se encontravam os litigantes antes da ocorrência da lesão e, para isso, considera-se uma igualdade do tipo aritmética, em que o meio-termo está entre a posição de vantagem do que lesou e a posição de desvantagem do que foi lesado. O justo corretivo, dessa feita, é o meio-termo entre o ganho e a perda, o que significa voltar a ter o que se tinha antes (ROSS, 2004, p. 218):

$a+c-c = b-c+c$, de modo que: $a=b$.

A reparação nas relações (*synallagmasi diorthōtikon*), que fundamenta a justiça corretiva, supõe vínculos bilaterais baseados, em sua origem⁴⁴, na voluntariedade, caracterizando duas subdivisões ligadas a essa justiça. A primeira diz respeito às relações voluntárias e envolve transações como compra e venda, empréstimo, caução, arrendamento, depósito, assalariamento (EN V 5 1131a5); a do segundo tipo é alusiva às relações involuntárias, como furto, adultério, envenenamento, lenocínio, aliciamento de escravos, emboscada, falso testemunho, assalto, aprisionamento, morte, pilhagem, mutilação, difamação, calúnia (EN V 5 1131a7-9). Nas relações involuntárias, diferentemente das voluntárias, não se observa o rompimento da igualdade entre as partes do ponto de vista de uma equação de perda-ganho: com efeito, não é factível a restituição da igualdade à posição original em situação de morte, envenenamento ou mutilação, por exemplo. Fica entendida, assim, a necessidade de punição dos delitos, mas Aristóteles não se dedica a essa abordagem no Livro V, antes, ele parece tratar da reparação civil, uma reparação econômica para a parte que sofreu o dano (EN V 7 1132a10).

Por fim, ao lado da justiça equitativa e da justiça corretiva, Aristóteles aponta ainda um terceiro tipo baseado na reciprocidade (*antipeponthos*), uma concepção de justiça ligada aos pitagóricos e que remete à *lex talionis* - Lei de Talião - cujo princípio de retribuição na

44 Acerca da voluntariedade na origem, compreende-se que são voluntárias as transações em que as partes acordam entre si, ainda que na sequência haja desacordo e litígio na esfera civil devido à perda da igualdade entre elas. O segundo caso é involuntário porque as partes não acordam entre si: Aristóteles chama de “transações sub-reptícias” e “por coerção”. De modo diverso das primeiras, muitas dessas transações são processadas na esfera penal (Bostock, 2000, p. 61).

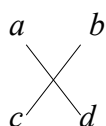
mesma medida (o bem com o bem, o mal com o mal) reside na máxima “olho por olho, dente por dente”. Apesar da origem que remonta ao início da civilização humana, essa subespécie de justiça⁴⁵ é tratada no Livro V como sendo atinente às relações de trocas de mercadorias de diferentes naturezas, relações essas que ensejam a retribuição proporcional e mantêm a *polis* unida. Estima-se, para tanto, que tais mercadorias postas em troca sejam adequadamente comensuráveis, pois disso dependerá a reciprocidade. Assim, se entre si realizam trocas um sapateiro (*a*) e um arquiteto (*b*), é necessário que o calçado (*c*) e a casa (*d*) sejam cotejados com a finalidade de definir o quanto de um equivale ao valor do outro. Aristóteles adverte:

Se, primeiro, se estabelece o igual por proporção e, em sequência, vem a ser o que é recíproco, passa a valer o que foi dito. Se não ocorrer isto, não há o igual e tampouco as partes permanecem unidas, pois nada obsta a que o produto de um valha mais do que o produto do outro: logo, é preciso igualá-los (*EN V 8 1133a1033a10-15*).

Zingano (2017, p. 204) lembra que a equação para o recíproco por proporção é simplesmente:

$x.c = d$, sendo “x” a quantidade de calçados cujo cálculo leva à obtenção de um valor equivalente ao valor da casa.

Já a relação de troca propriamente dita obedece à fórmula das linhas cruzadas:



Posteriormente, com o desdobramento das relações de troca, entram em jogo as questões relativas à oferta e à demanda de produtos, bem como a moeda (*nomisma*) passa a cumprir o papel de fundamento das transações, funcionando, por convenção, como medida (“um meio-termo, pois tudo mede” – *EN V 8 1133a20*). Vale ressaltar que a subespécie de justiça em questão não está, necessariamente, vinculada à noção de virtude; antes, configura-se como reguladora das relações econômicas da *polis* (ROSS, 2004, p. 218-219). É possível que essa visão concilie as interpretações divergentes acerca dessa subespécie, dado que Aristóteles não previu, em *EN V 5 1130b30-1131a1*, três subespécies de justiça particular e

45 No sentido atribuído por Aristóteles, essa subespécie pode também ser referida como “justiça comercial”.

não a subordinou a nenhuma das outras duas, pelo contrário, foi explícito ao afirmar que “(...) o que é recíproco não se coaduna nem com o justo distributivo nem com o justo corretivo (...)” (EN V 8 1132b24-25).

3.3.2. A justiça política e a justiça doméstica, a justiça natural e a justiça legal.

Os modos de se dizer a justiça inscritos na distinção entre justiça universal e particular (e respectivas subespécies) se inserem na ordem de outra distinção que Aristóteles estabelece no Livro V, relativa ao âmbito público e privado nos quais se dão as ações. Na esfera do privado, fala-se da vida familiar e da justiça doméstica como aplicável às relações mais simples que, no convívio cotidiano, entre si travam o homem (a quem cabe o justo paterno e senhorial), sua esposa, seus filhos e escravos. Além de um tipo específico de justiça, há no núcleo comunitário uma relação de *philia* que se desenrola e a partir da qual, segundo Aristóteles (EN V 10 1134b10), não se concebe no *oikos* - essa comunidade elementar - a possibilidade de injustiça, visto que a prole e o plantel são, para o pai e senhor, “(...) como uma parte de si” e “(...) ninguém escolhe por deliberação causar dano a si próprio”.

Já a justiça que se projeta para além dos laços familiares, abarcando as relações humanas de integração na *polis*, consiste na justiça política, da qual a justiça legal e a natural são as duas faces. Aristóteles esclarece que a justiça do primeiro tipo é variável, a depender das convenções, de certo modo arbitrárias, que estabelecem as leis válidas para cada sociedade em cada lugar e época. A justiça legal, ainda que seja uma face distinta da justiça natural, decorre desta e não se lhe opõe, antes, preocupa-se em particularizar através da legislação aquilo que, pela natureza própria do homem e das coisas⁴⁶, tem ampla aceitação. Desse modo, onde quer que as pessoas compartilhem a vida, ali elas aceitarão algumas coisas

46 Pede algumas considerações o entendimento de que o que é natural é amplamente aceito porque tem em todo lugar a mesma força. Primeiramente, parece que não se trata aqui da característica eterna e necessária da natureza que, nessa ótica, comporta as coisas que são objetos das ciências teóricas, como a astronomia, por exemplo. Trata-se, antes, da natureza que ocorre de certo modo (“no mais das vezes” - *hos epi to poly*), mas que pode ocorrer de outro. O que ocorre “no mais das vezes” é demonstrável e pode ser objeto das ciências – a biologia como estudo de aspectos da *physis* é um exemplo. Já sobre o que ocorre na natureza “de outro modo” não pode haver demonstração, visto que se dá por acaso e, portanto, não é objeto de conhecimento científico (An. Post. I 30 87b19-27, cf. ANGIONI, 2004, p. 68). A esfera das coisas humanas contém elementos que são “no mais das vezes” (poder-se-ia considerar a justiça natural circunscrita nessa ideia) e também que é “de outro modo” (que poderia abranger a justiça legal).

consensualmente (como aceitam as propriedades essenciais do fogo que tanto arde na Grécia quanto na Pérsia - *EN V 10 1135b25*). Aristóteles destaca:

É natural o que conserva a mesma qualidade em todos os lugares e não depende de se opinar que sim ou que não, ao passo que legal é o justo que, no início pouco importa ser assim ou de outro modo, mas, quando são estabelecidos, importa. (*EN V 10 1134b18-20*)

Veja-se um exemplo muitíssimo resumido através do qual a distinção *physikon-nomikon* (o “natural” e o “legal”, respectivamente) pode ser compreendida: a ação de matar alguém é, via de regra, um delito repellido por todos e todos concordam que é passível de punição. Esse acordo é determinado no espaço da justiça natural, uma vez que a vida é um direito natural dos indivíduos, inserido no contexto mais amplo de respeito à vida humana em prol do bem e da conservação da sociedade. Entretanto, ocorrido o delito, a sanção será efetivamente levada a cabo se houver uma lei que o preveja e comine a respectiva pena como dependente de uma série de circunstâncias específicas. Esse é o âmbito da justiça legal. Portanto, o arcabouço de leis que emana de diferentes constituições repercute o esforço das autoridades políticas de regulamentar aquilo que é estável (ainda que, para Aristóteles, seja possivelmente mutável, pois tem a ver com a natureza humana racional e política) e que já está consubstanciado pelo tempo em costumes e leis que não precisam apresentar-se necessariamente escritas para obter o reconhecimento de todos. Entretanto, se se apresentam regulamentadas, devem ser obrigatoriamente observadas e não sendo, aplicam-se as respectivas sanções.

É relevante considerar que o debate sobre a oposição *physis-nomos*⁴⁷ não surge com Aristóteles, mas sua distinção entre justiça natural e justiça legal como as duas faces da justiça política não antagoniza as duas concepções. Parece haver o entendimento de que uma decorre da outra, que elas se complementam. Kaufmann; Hassemer (2002, p. 68) lembram que, para

47 A antítese *physis-nomos* ganha destaque com os sofistas, que a invocavam a propósito das discussões nas esferas moral e política (GUTHRIE, 1977, p. 56). Considerava-se, então, o *physikon* como imutável (*akineton*) e o *nomikon* como convencional, contingente e variável. Já para Aristóteles, o *physikon*, ainda que contenha elementos imutáveis, também contém algo de mutável, sobretudo quanto à natureza humana, à qual o filósofo alude citando a ambidestria (*EN V 10 1134b35*). No âmbito do *nomikon*, em contrapartida, há algo de imutável no que, em tese, seria mutável. Aristóteles utiliza o exemplo das unidades de medida de vinho e de trigo que são diferentes, em razão das convenções estabelecidas, em diferentes lugares. Entretanto, tais medidas no atacado sempre são maiores que no varejo e isso não muda de um lugar para outro (*EN V 10 1135a1-4*). Logo, a perspectiva aristotélica não considera *physikon* e *nomikon* como radicalmente estanques. Persistem, em ambos, aspectos de mutabilidade e imutabilidade.

Aristóteles, a referida distinção é uma evidência: encontra-se na teoria aristotélica, pela primeira vez, uma definição do que se compreende como direito natural e direito positivo ou legal como divisões de um direito da *polis*. Segundo Bobbio (1995, p. 17), essas noções passam ao direito romano como uma distinção entre *jus gentium* e *jus civile*, chegando ao pensamento dos medievais e posteriormente a Grocio (1583-1645), na modernidade, que formula suas concepções a partir dos termos *jus naturale* e *jus voluntarium*. Os termos que hodiernamente se reconhece como “jusnaturalismo” e “juspositivismo”, que vêm a ser os resultados históricos daquela distinção fundante, compõem, por outro lado, visões antagônicas, contrastantes (ZINGANO, 2017, p. 57).

3.3.2.1. *Epieikeia*.

No tratamento da justiça, Aristóteles se depara com o caráter universalizante da legislação e com a expectativa de dificuldades que decorre do fato de que, na prática, as leis são incapazes de contemplar todos os casos particulares, não por incompetência do legislador, mas pela impossibilidade de exprimir-se corretamente em termos universais ou pela condição mesma de irregularidade que há na natureza das coisas humanas. O *hos epi to pleon* – expressão traduzida como “na maior parte das vezes” – encerra a ideia do que é amplo e genérico no ordenamento legal a ponto de necessitar de correção a possíveis distorções ou, simplesmente, necessitar de complementação da escrita da lei. É nesse contexto que se compreende a *epieikeia* – a equidade, no latim *aequitas* - como uma qualidade superior daquilo que é o justo retificado. Aristóteles sustenta que a equidade está relacionada com a justiça e o equitativo com o justo (*EN* V 14 1137a33), na medida em que a equidade é o ápice da justiça e o equitativo, mais justo que o justo (não retificado).

A justiça que a lei deveria realizar necessita, então, da atuação do equânime (*epieikēs*)⁴⁸, que no papel do juiz, sobretudo, intervém nas situações. Sob a influência da *phronēsis*, o equânime - que é *phronimos* - delibera acerca do que é bom nos casos específicos, tendo como fundamentos: a prioridade da percepção moral em relação à regra

48 O *spoudaios*, o indivíduo bom *qua* bom, mencionado em *EN* X 5 1176a15-20, parece ser suficientemente qualificado para cumprir o papel de *epieikēs*. Além de “eticamente bom”, diz-se do *epieikēs* que ele é razoável, íntegro, decente e experiente (ROWE; BROADIE, 2002, p.355 e p. 377).

moral e as circunstâncias que não se deixam apreender completamente com base em generalizações (ZINGANO, 2023, p. 108). Vale lembrar que em *EN VI 8 1141b22*, Aristóteles apresenta a *phronēsis* como uma virtude intelectual que diz respeito ao indivíduo e que diz respeito à cidade. No segundo caso, essa virtude intelectual é denominada de “arte política” e, no que interessa à justiça, o filósofo identifica uma *phronēsis* judiciária. Para deliberar bem sobre as coisas da cidade, no caso específico da adequação das leis aos casos concretos, o equânime precisa reunir experiência e competência moral que perfazem um saber ético necessário para proceder aos decretos legislativos - *psēphismata* - que ajustam as leis de modo correto e completo com o propósito de alcançar os casos particulares (*EN V 15 1137b30*). Não se trata, com efeito, de suplementar a letra da lei sem estar na posse de critérios bem definidos, sem a observância do seu escopo, sem ter em vista não só o bem dos indivíduos demandantes do reconhecimento da situação fática, mas o bem da comunidade.

Com a noção de *epieikeia* e a previsão da atuação do equânime corrigindo os eventuais erros das leis, Aristóteles dá um passo importante na concepção de justiça (Zingano, 2017, p. 267). Esse passo instaura um debate: em relação às virtudes morais outras, Aristóteles se estriba no particularismo, visto que as circunstâncias específicas das ações são sempre consideradas no agir virtuoso. E em relação à virtude da justiça, a consideração à *epieikeia* permite dizer que há na ética aristotélica alguma concessão ao universalismo? Segundo Zingano (2023, p. 124), há sim, condições de pugnar-se por um universalismo, ainda que estrito. Para ele, o universalismo tem lugar porque Aristóteles limita o particularismo a certas ações: o *epieikēs* não pode corrigir toda a lei, sequer está acima dela. Se um enunciado preciso é impossível, escreve-se a lei em termos gerais e nesse aspecto ela é válida, não cabendo emendá-la ou alterá-la nos seus enunciados absolutos. O particularismo, portanto, tem papel privilegiado devido às considerações sobre as circunstâncias das ações, mas ele não é válido em todos os aspectos.

Por fim, considerando que a *epieikeia* é atinente à legislação vigente na *polis*, a perspectiva considerada é a da justiça legal.

3.4. A justiça como virtude no Livro V. O bem do cidadão e da *polis*.

Tendo apresentado as espécies, subespécies e características da justiça, Aristóteles complementa sua investigação relacionando a referida virtude às noções válidas para as demais virtudes particulares, quais sejam: disposição, escolha deliberada, voluntariedade da ação, vício, mediedade. Levando em conta o fato de que a noção de virtude consiste na boa disposição (*hexis*) do caráter no sentido das boas ações inclusive consigo mesmo, parte-se do ponto em que a justiça como virtude é a boa disposição do caráter no sentido das boas ações em relação às outras pessoas.

Assim, o filósofo estabelece que a justiça consiste em uma disposição para agir voluntariamente, por deliberação (*bouleusis*) e escolha (*prohairesis*), em prol do que é justo (EN V 10 1136a1-a5): desejando o que é justo, comprometendo-se com as ações justas, agindo justamente, de maneira reiterada. Disso decorre a possibilidade de se cometer um ato injusto e não ser injusto, quando o dano causado a outrem não resultou de deliberação e escolha. Se o agente agiu por ignorância das circunstâncias relevantes da ação, o ato se dá “por acidente” ou infortúnio, o que não caracteriza o agente e o ato como injustos; se o agente agiu em estado de ignorância, o ato é negligente ou “por erro” e não é injusto, nem o agente é. Se o agente agiu com conhecimento, mas sem deliberação e escolha, o ato é injusto mas o agente, não; se agiu como resultado de escolha deliberada, o ato e o agente são injustos (EN V 10 1135b15-1136a1). Em contrapartida, o justo é quem, agindo por deliberação e escolha, age bem em relação a si mesmo e a outra pessoa, assim como em relação a outras duas pessoas (quando é o juiz) ou à comunidade (quando é o legislador), além de fazer parte do grupo daqueles que entre si reciprocam (ROSS, 2004, p. 219). Note-se que um ato justo não é justo apenas porque realizado pelo agente justo: o que caracteriza um ato justo é a promoção da igualdade entre os envolvidos, de modo que se possa concluir que ser justo é ser igual (ZINGANO, 2017, p. 26).

Isso posto, pergunta-se: o que torna um agente justo? E ainda: ser justo é fácil? Em primeiro lugar, o caráter justo se expressa em atos justos, como resultado do desejo, cujo objeto é o bem (a igualdade) buscado pelo agente que, tendo sido formado corretamente na virtude, consegue articular desejo e pensamento no sentido da realização do ato justo. Repetidos atos na direção da justiça permitem a aquisição do caráter justo, entretanto, não se

pode extrair disso a conclusão de que seja fácil ser justo. Aristóteles propõe, em *EN V 13 1137a5*, uma reflexão da perspectiva de que “Os homens creem que é fácil ser justo. Mas isto não é fácil (...)”. Na explicação do filósofo, os indivíduos pensam que é fácil ser justo porque está em seu poder cometer injustiça. Em outras palavras, deve saber cometer atos injustos aquele que pratica os atos justos, exatamente o seu contrário. Aristóteles menciona como exemplo um juiz que, tendo julgado sobre terras, embolsou não terras, mas dinheiro (*EN V 12 1137a3*): conhecendo as circunstâncias pelas quais se pode agir justamente, julga injustamente com conhecimento, cometendo um ato injusto (de corrupção).

Elencados esses pontos e levando em conta a justiça como uma virtude do caráter, depreende-se que é possível agir com justiça e não ser justo, quando a ação não se consumou com base em deliberação e escolha ou até houve a escolha, porém não em vista da ação por ela mesma, e sim, em vista de outra coisa. “Um homem se revela naquilo que faz voluntariamente”, lembra Hutchinson (2009, p. 270-272), chamando a atenção para o fato de que agir voluntariamente é agir com razoável conhecimento das circunstâncias, a partir de uma decisão que indica os valores e a qualidade de seu pensamento prático. Isso posto, verifica-se que, se agir com justiça é voluntário, sofrer injustiça não é, uma vez que ninguém se coloca em condição de sofrê-la voluntariamente como ação de outrem, embora seja possível cometer injustiça contra si próprio (como no suicídio – *EN V 12 1138a10*). É nesse contexto que se manifesta a responsabilidade pelas ações, fundamental para a análise dos atos justos e injustos, sobretudo da perspectiva de censura e punição para aquele que fomenta a desigualdade e age contra a lei; assim como é digno de louvor e recompensa, pelo menos idealmente, aquele que defende a igualdade e se ampara na lei.

Ao mesmo tempo, conquanto a justiça seja uma mediedade, ela é de modo diverso do que ocorre em relação às demais virtudes, cujo meio-termo “relativo a nós” situa-se entre dois vícios, um por excesso outro por falta. A mediedade, aspecto proeminente da definição de virtude moral, consiste em uma noção de difícil acesso, visto que é sempre o pensamento prático que fornece a indicação da justa medida em cada circunstância singular, o que tem a ver não só com a boa deliberação quanto à ação, mas com a correta percepção dos extremos. No que toca à justiça, o meio-termo no qual ela se situa é também matemático, o que poderia levar à crença de que o seu processo de análise seria menos complexo. Ledo engano, exceto provavelmente quanto ao justo corretivo das relações voluntárias, vinculado à ideia de

igualdade absoluta como reparação da *pleonexia* (perceptível na desigualdade absoluta que pode manifestar-se naquelas relações). Já a obtenção do justo distributivo, do justo recíproco e do justo corretivo das relações involuntárias - fundamentados no mérito, na comensurabilidade e na insubstituibilidade - guarda parâmetros acerca dos quais não há uma precisão imediatamente dada, dificultando a tarefa de se aduzir os respectivos meios-terminos. Por outro lado, em relação aos extremos que caracterizam os vícios, nota-se também a distinção na análise do vício relativo à justiça em face dos vícios associados às outras virtudes morais. “A justiça tem (nominalmente) um só contrário, a injustiça, mas esta se espalha em seus dois polos (...)”(ZINGANO, 2017, p. 215): de um lado, o de “cometer uma injustiça” (vício por excesso), de outro, o de “sofrer uma injustiça” (vício por falta).

Por fim, como uma virtude *pros heteron*, cujo pressuposto reside na existência de uma relação entre as pessoas, o que vem à tona na compreensão acerca da justiça é a reflexão sobre a emergência de valores cooperativos, o que é menos evidente em relação às outras virtudes, mas é fundamental no jogo das ações que se pretendem justas. A justiça não consiste, dessa maneira, em uma virtude ensimesmada: o indivíduo é considerado bom no contexto da comunidade, das normas sociais e das ações nas quais ele se expressa e que são referidas a outras pessoas.

Nesse sentido comunitário, como instrumento de interação social, é que se pode compreender como a justiça – tanto uma virtude particular, quanto uma virtude inteira – alude à ideia de bem individual e de bem da *polis*. Do ponto de vista do indivíduo, o fim último da existência humana expresso na *eudaimonia* sinaliza para o bem mais elevado que se pode alcançar pela ação, no cumprimento de um projeto ético pautado pela realização da vida boa, da melhor vida que o elemento racional pode ter. Pode-se, neste aspecto, retomar a noção de *ergon* humano - o fazer as coisas de acordo com a razão – para compreender os termos teleológicos pelos quais o bem viver e o bem agir conduzem à *eudaimonia*: é em comunidade que o homem desenvolve sua natureza racional e pode viver bem, para além da simples sobrevivência (ZINGANO, ibidem, p. 58). É sabido, porém, que ninguém consegue cumprir o seu projeto pessoal de uma boa vida se não estiver inserido em uma boa comunidade, cujas instituições e leis estejam direcionadas para o benefício dos cidadãos. Viver virtuosamente, desejar e escolher as ações boas e justas, além de agir em prol delas, só faz sentido se além da composição do projeto ético de cada um, tudo isso também for considerado como base da

força ordenadora da *polis*, que se guia pelo projeto político comum para estabelecer e fazer cumprir as leis.

Wolf (2010, p. 101) lembra que “Uma boa *polis* é aquela que garante o bem para a *polis* em seu todo, e assim também para cada indivíduo”. Em que pese a irregularidade das “coisas humanas”, se as leis não forem bem elaboradas, se não houver boa educação e bons costumes voltados à tarefa de inculcar as virtudes morais na formação dos jovens, dificilmente a convivência entre os cidadãos será livre de conflitos. Em uma condição na qual a dissensão social obsta a emergência do bem comum, certamente não haverá a realização da *eudaimonia* individual.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

“A justiça é um assunto humano”, declara Aristóteles a certa altura do Livro V (*EN* V 14 1137a30). E compreendê-la na atualidade como um assunto sempre em pauta, significa compreender o seu desenvolvimento conceitual em observação ao lastro histórico do pensamento da humanidade através dos séculos. É nesse sentido que se convoca a *EN* como um registro fundamental da reflexão sobre a relação entre o ser humano, a justiça e as leis. Inserida no contexto mais geral da investigação sobre o caráter humano, ainda hoje tal reflexão fornece subsídios para o estudo da Ética, da Política, do Direito.

Neste trabalho, buscou-se compreender, ainda que de modo breve, as virtudes morais e intelectuais em vista de uma série de noções envolvidas no agir ético humano. O que é o bem do ser humano?, qual é o maior bem de todos e como atingi-lo? o que define uma boa conduta? e uma má conduta?, são algumas das questões iniciais que instigam o debate no âmbito do que Aristóteles chamou de *Peri ta antropēia philosophia*, a “Filosofia das coisas humanas”, a sua filosofia prática. E *eudaimonia*, disposição do caráter, mediedade, deliberação, escolha e vícios correspondem às noções que emergem no exercício de resposta àquelas questões fundamentais, noções abordadas por Aristóteles em distintos lugares da *EN*, nos Livros I, II, III, IV e VI. Por intermédio de uma definição sucinta das virtudes morais como “disposições de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós que é delimitada pela razão como delimitaria o prudente”, verifica-se que as virtudes morais não prescindem da *phronēsis*, a virtude intelectual prática através da qual se pode identificar o que é moralmente relevante no plano das ações humanas.

Em seguida, buscou-se entender a virtude da justiça que, arrolada entre as virtudes morais listadas por Aristóteles, mereceu do filósofo um livro específico: o Livro V da *EN*. À definição segundo a qual “a justiça é a disposição em virtude da qual o homem justo é dito realizar o que é justo com base em uma escolha deliberada”, seguiu-se o estudo que permitiu a identificação das duas espécies de justiça, as subespécies e as características particulares que elas encerram, em atenção à ordem da apresentação proposta pelo filósofo na *EN*. Assim, da distinção inicial entre justiça universal e justiça particular, passou-se à distinção entre as subespécies de justiça particular, quais sejam, a justiça distributiva, a justiça corretiva e uma terceira, chamada de justiça recíproca, além da distinção entre a justiça doméstica e a justiça

política, da qual a justiça natural e a justiça legal são as duas faces. Por fim, um breve cotejo entre a virtude da justiça e as noções concernentes às virtudes morais em geral permitiu apresentar a justiça como uma virtude especial tanto do caráter (pela qual o agente se pugna pela igualdade) quanto da comunidade (pela qual se busca a implementação e o cumprimento das leis). Afinal, emerge da distinção primeira entre justiça particular e justiça universal a ideia de que se é justo em relação a outrem do ponto de vista do agente que participa do justo distributivo, corretivo e recíproco (por essa via, pode-se pensar na *eudaimonia* do indivíduo), assim como se é justo em relação a outrem como membro da comunidade, de modo que pela via cívica se vislumbra o bem social que integra o bem dos indivíduos.

Como uma virtude moral e como uma virtude cívica, portanto, é que se pode perceber a justiça como um elo da corrente que conecta a ética e a política. Zingano (2017, p. 20) lembra que o Livro V é “(...) o tratado da *Ética* que mais conexões possui com o outro texto que explora a dimensão prática do homem, a saber, a *Política* de Aristóteles, constituindo ambos o núcleo do campo das ciências práticas”, que o filósofo chamou de “ciência política”, a mais arquitetônica ciência.

5. REFERÊNCIAS.

ACKRILL, John Lloyd. **Aristotle the philosopher**. Oxford: Oxford University Press, 1981.

_____. **Essays on Plato and Aristotle**. New York: Oxford University Press, 1997.

AGGIO, Juliana Ortigosa Aggio. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Salvador: EDUFBA, 2017.

ANGIONI, Lucas. **Aristóteles – Ética a Nicômaco Livro VI. Dissertatio**, v. 34, p. 285-300, 2011.

_____. **Aristóteles - Metafísica Livros I, II e III**. Tradução, introdução e notas. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2008.

_____. **Aristóteles - Metafísica Livros IV e VI**. Tradução, introdução e notas. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2007.

_____. **Aristóteles – Segundos Analíticos Livro I**. Tradução, introdução e notas. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2004.

_____. *Phronesis* e virtude do caráter em Aristóteles: comentários a *Ética a Nicômaco* VI. **Dissertatio**, v. 34, p. 303-345, 2011.

ARISTÓTELES. **De Anima – Livros I, II e III**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Ética a Nicômaco*. In: _____. **Ética a Nicômaco, Poética**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 47-236.

ARISTOTLE. **Eudemian Ethics**. Translated with introduction and notes by C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2021.

_____. **Nicomachean Ethics**. Translation and introduction by Cristopher Rowe; Philosophical introduction and comentary by Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. **Nicomachean Ethics**. Translated by Harris Rackham. Disponível em <<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0054>>. Acesso em 13 set 2024.

_____. **Nichomachean Ethics**. Translated and edited by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge, 2004.

_____. **Nichomachean Ethics**. Translated with introduction, notes and glossary by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2019.

_____. **Politics**. Translated with introduction and notes by C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral et al. São Paulo: Loyola, 2013.

BIEN, Günther. Aristotle on justice (Book V). In: HÖFFE, Otfried. **Aristotle's Nicomachean Ethics**. Translated by David Fernbach. Leiden: Brill, 2010. p. 109-131.

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico**: lições de filosofia do direito. Tradução e notas de Márcio Pugliesi et al. São Paulo: Icone, 1995.

BROADIE, Sarah. **Ethics with Aristotle**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

CALAME, Claude. **Qu'est-ce que la mythologie grecque?** Paris: Gallimard, 2015.

COHEN, Marc; CURD, Patricia; REEVE, C.D.C., eds. **Readings in ancient Greek Philosophy**: from Thales to Aristotle. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2011.

CURZER, Howard J. **Aristotle and the virtues**. New York: Oxford University Press, 2012.

DALL'AGNOL, Darlei. **Ética I**. Florianópolis: Filosofia EAD/ UFSC, 2008.

DEVEREUX, Daniel. The unity of the virtues. In: BENSON, Hugh H. (ed.) **A Companion to Plato**. Malden: Wiley-Blackwell, 2006. 325-340.

FERMANI, Arianna. **Aristotele – Le tre Etiche**. Presentazione di Maurizio Migliori. Milano: Bompiani, 2010.

FUCHS, Angela Maria Silva; FRANÇA, Maira Nani; PINHEIRO, Maria Salete de Freitas. **Guia para normalização de publicações técnico-científicas**. Uberlândia: EDUFU, 2013.

GOTTLIEB, Paula. **Aristotle's Ethics**: Nicomachean and Eudemian themes. New York: Cambridge University Press, 2022.

GUTHRIE, William K. C. **Historia de la filosofía griega**: los primeros presocráticos y los pitagóricos. Versión de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1999.

_____. The 'nomos'-'physis' antithesis in morals and politics. In: _____. **The sophists**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. p. 55-134.

HARDIE, William Francis R. **Aristotle's Ethical Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

HORN, Christoph. *Epieikeia*: the competence of the perfectly just person in Aristotle. In: REIS, Burkhard. **The virtuous life in Greek Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 142-166.

HURSTHOUSE, Rosalind. A doutrina central da mediania. In: KRAUT, Richard. **Aristóteles: a Ética a Nicômaco**. Consultoria, supervisão e revisão de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 95-112.

HUTCHINSON, Douglas S. Ética. In: BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. p. 255-297.

IRWIN, Terence. **The development of Ethics: a historical and critical study**. New York: Oxford University Press, 2007.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KAUFMANN, Arthur; HASSEMER, Winfried. **Introdução à Filosofia do direito e à Teoria do direito contemporâneas**. Tradução de Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

KRAUT, Richard. Aristotle's ethics. **The Stanford Encyclopedia of philosophy**. 2022. Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/#Akra>. Acesso em: 13 set 2024.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A greek-english lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. **Protágoras de Platão**. São Paulo: Perspectiva, 2020.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário grego-português**. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

MENDONÇA, Fernando Martins. **Aristóteles – Ética a Nicômaco I**. Manuscrito não publicado.

NATALI, Carlo. **Aristóteles**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Paulus, 2016.

ONELLEY, Glória Braga. **A ideologia aristocrática nos Theognidea**. Rio de Janeiro: EdUFF, 2009.

PLATÃO. **A República**: ou sobre a justiça, diálogo político. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. Protágoras. In: _____. **Diálogos**: Protágoras, Górgias, O banquete, Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: EDUFPA, 1980.

PLATO. **Laws**. With an English translation by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

_____. Philebus. In: _____. **Platonis Opera**. ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

REEVE, C.D.C. **Practices of reason**: Aristotle's Nicomachean Ethics. Oxford: Clarendon Press, 2002.

ROSS, David. **Aristotle**. New York: Routledge, 2004.

RUSSELL, Daniel C. Practical intelligence and the virtues: an aristotelian approach. In: _____. **Practical intelligence and the virtues**. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 1-34.

WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2013.

YOUNG, Charles. M. A justiça em Aristóteles. In: KRAUT, Richard. **Aristóteles: a Ética a Nicômaco**. Consultoria, supervisão e revisão de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 169-185.

ZINGANO, Marco. **Aristóteles - Ethica Nicomachea: I 13 – III 8**: tratado da virtude moral. Estudo, notas e comentários. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. **Aristóteles - Ethica Nicomachea: III 9 – IV 15**: as virtudes morais. Estudo, tradução e comentários. São Paulo: Odysseus, 2020.

_____. **Aristóteles - Ethica Nicomachea: V 1-15**: tratado da justiça. Estudo, tradução e comentários. São Paulo: Odysseus, 2017.

_____. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: EDUSP, 2023.