



## JUSTIÇA, UMA VIRTUDE? SOBRE O LIVRO V DA ÉTICA A NICÔMACO

## JUSTICE, A VIRTU? ABOUT THE BOOK V OF NICOMACHEAN ETHIC

Indianara de Almeida Silva<sup>1</sup>

### Resumo

O artigo visa buscar uma compreensão sobre a justiça como uma virtude. Com base no livro V da *Ética a Nicômaco* do filósofo Aristóteles, abordamos questões referentes ao conceito de justiça. Para o filósofo estagirita é possível compreender a justiça a partir de várias perspectivas ou de vários ângulos. Mas o que parece mais importante no trabalho do autor é que a justiça pode ser entendida também como o meio-termo de todas as virtudes.

**Palavras-chave:** Aristóteles; Justiça; Virtude; Meio-termo.

### Abstract

The article aims to seek an understanding of justice as a virtue. Based in book V of the *Nicomachean Ethics* of Aristotle discussed issues relating to the concept of justice. For the philosopher was born at Stagira is possible to understand the justice from multiple perspectives or multiple angles. But what seems more important in the work of the author is that justice can be understood also as the middle terms of all virtues.

**Keywords:** Aristotle; Justice; Virtue; Middle terms.

---

<sup>1</sup> Graduada em Filosofia pela Unimontes e Especialista em Metodologia de Ensino de Filosofia e Sociologia pela Faculdade de Educação São Luís-São Paulo, SP- Brasil. **Autor para correspondência.**  
E-mail<[silva.indianara@yahoo.com.br](mailto:silva.indianara@yahoo.com.br)>.

## Justiça, a virtude do meio-termo

A justiça se torna um meio-termo para Aristóteles em relação às outras virtudes. Quais são elas? Veremos cada uma e seus respectivos meios-terminos. Já podemos destacar que Aristóteles na *Ética a Eudemo* chama a atenção para o meio-termo da virtude ética, conforme segue-se:

(...) necessário que a virtude ética diga respeito a determinados termos médios e que seja uma espécie de medianidade. [1220 b 35]. Importa assentar, portanto, que espécie de mediania é a virtude e a que espécie de termos médios se refere. (*E. E.*, 1220 a 25-1220 b 40)

Para que compreendamos melhor de que espécie de termo médio e de quais virtudes estamos falando, faremos uma breve análise das virtudes expostas pelo nosso filósofo, em seguida faremos uma discussão do que está sendo exposto sobre as virtudes.

Então nos parece que a virtude é uma disposição de caráter, mais adiante aprofundaremos neste ponto. Antes de prosseguir a análise do quadro das virtudes é necessário salientar que há uma tensão entre comentadores quanto à compreensão da virtude como justa medida. Assim, conforme Bittar, temos primeiro que, “a virtude como justa medida é, sem dúvida alguma, uma figura estética e que descende das influências médicas mais remotas na cadeia da tradição hipocrática.” (BITTAR, 2003, p. 1029). Para ele a justa medida (*mesotés*) está ligada a noção do adequado, seria algo como guardar a justa sabedoria, o que nos remete a *paidéia* ética, onde além da educação ela tem como objetivo orientar os homens para a realização da justa medida, ou seja, fazer com que os homens sigam as virtudes e sejam virtuosos. Percebemos que para Bittar a justa medida é algo relacionado a uma figura estética. Já segundo Perine, “a reta regra determina o justo meio e é obra da *phronesis*” (PERINE, 2006, p. 22). Então temos duas visões de um mesmo termo. Vejamos o que diz o próprio Aristóteles acerca da definição do meio-termo: “o meio-termo é determinado pelos ditames da reta razão” (*E.N.*, 1138 b). Então preferimos seguir compreendendo que a justa medida é determinada pelo *logos* de acordo com o próprio Aristóteles.

Portanto quando o nosso filósofo diz que a justa medida é ordenada pelo *logos*, ele pretende dizer que o homem visa uma meta e tal meta é sempre orientada pela razão e para que se realize o estado mediano deve haver um padrão de ação em consonância com a reta razão. Acreditamos que estes ditames sejam encontrados nas virtudes intelectuais e nas

virtudes morais, as quais serão discutidas a seguir em nosso texto, agora é necessário que vejamos o quadro dos vícios e do meio- termo<sup>2</sup>:

Vício por excesso	Vício por falta	Virtude
Irascibilidade	Indiferença	Afabilidade
Temeridade	Cobardia	Coragem
Imprudência	Timidez	Pudor
Intemperança	Insensibilidade	Temperança
Inveja	<sem nome> (malevolência) <sup>3</sup>	<justa>indignação
Ganância	Desinteresse	Justiça
Prodigalidade	Avareza	Liberalidade
Fanfarronice	Dissimulação	Sinceridade
Adulação	Hostilidade	Amabilidade
Servilismo	Desprezo	Dignidade
[Moleza	Dureza	Firmeza ]
Vaidade	Pusilanimidade	Magnanimidade
Exibicionismo	Mesquinhez	Magnificência
[Desonestidade	Ingenuidade	Prudência]

O quadro acima nos ajuda a entender como o nosso filósofo expõe os vícios sejam eles por falta ou por excesso, mostrando assim o meio- termo para cada um, pois,

(...) importa manter que em tudo o que existe de contínuo e divisível, há um excesso, um defeito e um meio- termo, e isto quer na relação das coisas entre si quer em relação a nós próprios; por exemplo na ginástica, na medicina, na arquitectura, na pilotagem e em qualquer espécie de acção, seja ela científica ou não científica, técnica ou não técnica. (*E. E.*, 1220 b 20)

<sup>2</sup> Esse esquema pode ser encontrado em *Ética a Eudemo* (1221 a-1221 a 20)

<sup>3</sup> Na tradução do livro *Ética a Eudemo* não encontramos nenhuma definição para o vício por falta, Bittar no livro *Curso de Filosofia aristotélica* apresenta a malevolência como vício por falta, então, escolhemos a tradução do termo como malevolência.



Vejamos agora como Aristóteles analisa esse esquema:

- “irascível é aquele que se irrita além do que seria de esperar, mais rapidamente e com mais gente que o necessário;” (*E.E*, 1221 a- 15)
- “A coragem é um meio- termo em relação aos sentimentos de medo e confiança,” (*E.N*, 1115 a- 5) quando falamos em coragem aqui, falamos dela como algo que “tenha uma importância preponderante, capital, tal como a morte,” (HOBUSS, 2009, p.71), pois, ninguém melhor que um homem corajoso suporta este tipo de risco.
- A temperança é considerada uma virtude particular ela está relacionada aos prazeres e a intemperança se encontra na mesma esfera; “o intemperante é o indivíduo não só de desejos sensuais, mas que se excede em todos os desejos possíveis.” (*E.E*, 1221 a- 20)
- “Ganancioso é o que procura ter sempre mais em todas as circunstâncias.” (*E.E*, 1221 a- 20)
- “Fanfarrão é o que pretende ter mais do que aquilo que efetivamente tem; dissimulado o que pretende ter menos.” (*E.E*, 1221 a- 25)
- “Adulador seria o que elogia mais do que seria apropriado; o hostil o que elogia menos do que seria suficiente” (*E.E*, 1221 a- 25)
- “Servilismo é o exagero em satisfazer os outros; desprezo em satisfazer com constrangimento menos do que a medida certa” (*E.E*, 1221 a- 25)
- “Vaidoso é o que se presume melhor do que efectivamente é; pusilânime o que a si menospreza.” (*E.E*, 1221 a- 25)
- O mesquinho e o exibicionista são aqueles que um excedesse mais do que o apropriado e outro é abaixo disso.
- “O mal-intencionado prospera seja no que for e onde estiver, o ingênuo nem sequer retira proveito de onde deveria” (*E.E*, 1221 a- 35)
- “Invejoso é o que se ressentir com o sucesso dos outros para além do devido (é o que os invejosos lamentam até os que por terem agido bem alcançaram merecido sucesso); (*E.E*, 1221 a- 35) já o contrário do invejoso não existe nenhuma definição.
- “Liberalidade, ela é justo meio no uso dos bens. Ela impede a prodigalidade que é o excesso do dom, e a falta de liberalidade- em realidade a avareza- que é a falta de dom.” (PHILIPPE, 2002, p. 55)

- “Voluptuoso é o que não aguenta nenhuma pena, mesmo que benfazeja; para o que suporta todas as penas por igual a bem dizer não existe nome, mas por metáfora é designado de duro, mole e miserável.” (E.E, 1221 a 30)

Quando falamos em virtudes é necessário que lembremos que o nosso filósofo faz duas divisões muito importantes, isto é, as *virtudes intelectuais* e as *virtudes morais*. “Entre as primeiras temos a sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática; e entre as segundas, por exemplo, a liberalidade e a temperança.” (E.N, 1103 a) Podemos perceber aqui como é feita a divisão dessas virtudes, mas, ainda é necessário que façamos uma compreensão acerca dessas virtudes. Mas antes é necessário que compreendamos o que é uma virtude, diz Boto, “a virtude, contudo, seria a forma mais plena da excelência moral; e por tal razão, não poderia existir em seres incompletos ainda em formação como crianças. A excelência moral, revelada pela prática da virtude seria antes de tudo, uma disposição de caráter.” (BOTO, 2002, p. 293)

Vejamos o que diz Pellegrin sobre as virtudes intelectuais:

no estudo das virtudes intelectuais, a prudência se opõe sobretudo a sabedoria (*Sophia*). Se a “sabedoria” é “ao mesmo tempo intelecto e ciência, como se a ciência que trata das realidade mais elevadas tivesse uma cabeça” (*Ética Nicomaqueia* VI 13, 1141 a 18), a prudência aristotélica é a virtude, isto é, a excelência do intelecto prático. É, portanto, uma virtude intelectual e não uma virtude ética. No entanto, de certo ponto de vista, ela é o coroamento da ética. (PELLEGRIN, 2010, p. 52-53)

Acreditamos que ela é gerada graças a educação, desta forma requer tempo e formação. Quando falamos em virtudes morais temos que compreender que “nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada que existe naturalmente pode formar hábito contrário à sua natureza.” (E.N, 1103 a- 15) Quando afirmamos que nada que existe naturalmente não pode formar hábito contra a sua natureza estamos nos referindo a coisas como uma pedra. O exemplo acima é dado pelo estagirita para explicar tal afirmação. Vejamos: “à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no chão.” (*Ibidem*, 1103 a-20) Podemos observar como foi dito no exemplo que, se quisermos, podemos jogar a pedra milhares de vezes para o alto, mas ela não criará o hábito de ir para cima, pois isto não é de sua natureza e assim funciona com as virtudes morais, ela é adquirida pelo hábito, mas se for contra a natureza ela jamais poderá ser adquirida.



Mostramos a divisão das virtudes proposta pelo nosso filósofo, mas resta ainda um questionamento. Afinal o que é a virtude? Parece-nos que existem três tipos de fenômenos engendrados na alma que podem ser utilizado para uma melhor explicitação do que possa ser uma virtude. São eles: *paixões*, *faculdades* (capacidade<sup>4</sup>) e *disposições de caráter*. Acreditamos que um destes fenômenos deva especificar o que realmente seja a virtude. Portanto, é necessário que analisemos cada um deles.

Aristóteles nos diz acerca das paixões: “por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor” (*Ibidem*, 1105 b- 19). Ora nos parece que não encontramos aqui o que realmente seja a virtude, tendo em vista que ela não pode ser identificada como paixões, pois estas se realizam sempre com o excesso ou com a escassez e como já vimos em outro momento, parece que a virtude deve levar sempre a uma mediania, passemos então a análise das *faculdades* (capacidade). “Por faculdade [entendo] as coisas em virtude das quais se diz que somos capazes de sentir tudo isso, ou seja, de nos irarmos, de magoar-nos ou compadecer-nos.” (*Ibidem*, 1105 b- 19) Aqui, seria a capacidade que qualquer homem tem de sentir todas as sensações que primeiro foram explicitadas nas paixões, portanto, acreditamos que esta não seja a melhor definição para a virtude, desta maneira apenas nos resta às *disposições de caráter*. “Por disposições de caráter, as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má.” (*Ibidem*, 1105 b- 19) Assim podemos perceber que esta talvez seja a melhor definição do que seja uma virtude. Logo:

Observamos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças a excelência do olho que vemos bem. Analogamente, a excelência de um cavalo tanto torna bom em si mesmo como bom na corrida, em carregar o seu cavaleiro e em aguardar de pé firme o ataque do inimigo. Portanto, se isso vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem sua função. (*Ibidem* 1106 a- 15-25)

<sup>4</sup> No livro *Virtude e mediedade em Aristóteles* de João Hobuss encontramos a tradução de *faculdades* como capacidade.



Portanto, essa disposição é aquela que leva o homem a evitar o excesso e a falta, ou seja, buscar a mediedade como em outro momento já havíamos dito que a virtude busca uma mediedade. E o nosso propósito é seguir discutindo a justiça como virtude e meio-termo.

### **A maior de todas as virtudes**

Após termos discutido o meio- termo e as questões que cercam as outras virtudes, ainda resta falarmos o porquê de a justiça ser a maior de todas as virtudes. Para tal é necessário que falemos de uma justiça específica, o justo total. Devemos falar especificamente desta forma de justiça exatamente por ela ser considerada uma virtude completa, portanto, a maior de todas as virtudes. Pode parecer que esta não é a maior de todas as virtudes, pois, como vimos o estagirita dedicou a maioria dos seus estudos aos problemas éticos e políticos, e nos fala de uma única justiça para o campo político. Desta forma seríamos levados a acreditar que a justiça política seria então uma virtude completa, mas o nosso autor não a considera uma virtude completa por acreditar que ainda existem falhas neste tipo de justiça. Quando considera a justiça total Aristoteles entende que está diante de um tipo de justiça completa. Seria uma justiça aplicável a todos os campos inclusive ao campo político. Vejamos o que diz o nosso filósofo sobre a justiça como uma virtude completa:

Essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. Por isso a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes, e “nem Vésper, nem a estrela-d’alva” são tão admiráveis; e proverbialmente, “na justiça estão compreendidas todas as virtudes”. (E.N, 1129 b25/30)

Então, podemos reafirmar a justiça como uma virtude completa e acreditamos que sem a justiça como o meio- termo de todas as outras virtudes, não haveria possibilidade de ordenamento na sociedade e geraria assim o caos. E quando dizemos que esta é a maior de todas as virtudes, isso se deve ao fato de ela ser uma virtude no sentido pleno da palavra, ou seja, ela é a excelência que Aristóteles pregava quando falava em virtudes. Ela é completa porque possui o poder não apenas sobre si mesma, mas sobre as outras, sobre o próximo. Ela se aplica aos problemas privados, e também aos públicos. É isso que os outros tipos de justiças não conseguem alcançar, pois, algumas têm o poder sobre questões privadas, mas não públicas outras se refere ao público, mas não ao privado. Por tais motivos a justiça entre as

outras virtudes é o “bem do outro,” (TEÓGNIS *apud* ARISTÓTELES *E.N.*, 1130 a- 5) visto que ela se relaciona com o próximo.

Portanto, a justiça neste sentido não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira; nem é seu contrário, a injustiça, uma parte do vício, mas o vício inteiro. O que dissemos põe a descoberto a diferença entre a virtude e a justiça neste sentido; são elas a mesma coisa, mas não o é a sua essência. Aquilo em relação ao nosso próximo, é justiça, como uma determinada disposição de caráter e em si mesmo, é virtude. (*E.N.*, 1130 a- 9-13)

Mas, como já mostramos a importância da justiça como uma virtude completa, falemos um pouco mais do justo total, que é a nossa virtude completa. Como já foi dito anteriormente o justo total está relacionado aos problemas da sociedade em um todo, ou seja, a sociabilidade. Diz Bittar:

(...) pode-se afirmar que à esfera da sociabilidade corresponde propriamente uma virtude que lhe é característica, e neste sentido é que se pode enunciar o que seja a virtude da justiça enquanto virtude completa, total e abrangente, frente a seus reflexos na esfera social: a justiça total. Esta é a mais ampla acepção de justiça a que se refere a teoria peripatética, para a qual vale a equivalência entre os conceitos de legalidade e sociabilidade. (BITTAR, 2003, p. 1045)

Quando o nosso filósofo coloca a justiça como uma virtude completa faz-se necessário que compreendamos a relação desta justiça com a lei. Como podemos ver “é a lei, na qual se deposita a experiência dos homens virtuosos e na qual a cidade expressa os modelos de comportamento adequados ao que se considera ser a melhor forma de vida humana” (PERINE, 2006, p.85).

Mas, parece surgir um problema quando falamos que são nos homens virtuosos que podemos depositar as questões relativas à lei, pois, como encontrar estes homens virtuosos? Acreditamos que somente através de uma boa educação é que o homem poderá se tornar virtuosos, pois,

(...) educar o cidadão é habituá-lo ao exercício da virtude da *phronesis*, que consiste no hábito de decidir, nas circunstâncias concretas, a partir de modelos do bom e do melhor que estão acima de sua individualidade, porque são os modelos que lhe dão a sabedoria, por um lado, e, por outro, porque são os modelos estabelecidos pelas leis. (Ibidem, p. 86)

Então podemos “depreender [entendo] uma dimensão pedagógica na ética” (BOTO, 2001, p. 126), pois, é necessário valorizar a formação para que se tenham homens virtuosos. Desta forma percebemos que a formação ética foi o grande jargão da sociedade, pelo menos



esse é o papel que todos atribuíam à ação educativa. Pois, desde que esta se tornou atividade social explícita, tendo o papel principal em uma *polis*, então seu objetivo principal era a formação ética dos futuros cidadãos. Valle diz:

A ética era, assim, a preocupação predominante dos primeiros profissionais da educação- tal como Protágoras, que, ao interrogar-se sobre que tipo de educação leva à virtude? Faz de sua prática um verdadeiro ensinamento moral. Mas a indagação ética e educacional tem, aí, um objetivo bastante explícito: a construção da sociedade em bases democráticas. De forma que é, finalmente no espaço político que a associação entre educação e ética em toda sua clareza: tratando-se aqui, pela primeira vez, de questionar os valores instituídos, e também de interrogar o sentido e os procedimentos da educação, outra não era a finalidade, senão a construção da *polis* democrática, pela formação de seus futuros cidadãos. Pois se, como gostam de dizer os atenienses, “a *polis* vale o que valem seus cidadãos” (frase que bem define o espírito cívico que anima a democracia), da virtude de cada um depende a própria cidade.”( VALLE, 2001, p. 180)

Então nos parece que em alguns momentos a ética, educação e política se confundem, escrevendo assim as leis, as obras educacionais e auxiliando na formação de homens virtuosos e desta forma contribuindo para o bom governo da *polis*.

Acreditamos que as indagações acerca da problemática da justiça, perpassando pelo meio- termo, pelos vícios tanto no excesso como na falta e, por fim, a maior de todas as justiças, que faz com que possamos entender que a justiça seja a uma virtude, não esgota a problemática no pensamento aristotélico, mas é o bastante para o nosso propósito.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho consistiu em fazer um percurso acerca da justiça como o meio- termo entre todas as virtudes aristotélicas conforme é proposto pelo nosso filósofo no livro V da *Ética a Nicômaco*.

Após a realização deste trabalho podemos perceber que o estagirita considera a justiça não apenas como um princípio que pode levar a igualdade, mas, como um meio-termo, como uma virtude. Portanto, ele não a considera como uma simples virtude, mas sim como uma virtude completa, ou seja, a maior de todas. Compreendemos também que o autor a coloca como o meio-termo de todas as outras virtudes existente. E após fazer uma análise chegamos à conclusão que o justo total é a justiça que se perfaz no ângulo da virtude completa, pois é

nela que podemos encontrar a mais ampla acepção de justiça, colocando nela o conceito de legalidade e sociabilidade, onde tanto a sociedade e a lei podem se encontrar.

Sabemos que ainda existem muitas indagações sobre a teoria peripatética da justiça, mas acreditamos ter concluído o nosso trabalho, e ter assim deixado mais claras as questões que cercam essa temática em nosso filósofo.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhem da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1973

\_\_\_\_\_. **Ética a Eudemo**. Trad. J. A. Amaral e Artur Morão. Lisboa: Tribuna da História, 2005

\_\_\_\_\_. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985

BITTAR, Eduardo Carlos B. **Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003

BOTO, Carlota. A ética de Aristóteles e a Educação. **Cadernos de História e Filosofia da Educação**- Vol-V nº 7. São Paulo: Faculdade de Educação de São Paulo, 2002

BOTO, Carlota. Ética e educação clássica: virtude e felicidade no justo meio. **Educação e sociedade**, ano XXII, nº 76, Outubro, 2001

PELLEGRIN, Pierre: **Vocabulário de Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 2010

PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2006

PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à filosofia de Aristóteles**. Trad.: Gabriel Hibon, São Paulo: Paulus, 2002

**Artigo recebido em: 26 de junho de 2017.**

**Artigo aceito em: 02 de agosto de 2017.**