

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**ANIMALIDADE E OS LIMITES DA
JUSTIÇA EM ARISTÓTELES**

**UM ESTUDO SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA TEORIA
ARISTOTÉLICA DA JUSTIÇA PARA COM ANIMAIS NÃO-HUMANOS**

Mateus de Campos Baldin

**Porto Alegre
Março de 2008**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**ANIMALIDADE E OS LIMITES DA
JUSTIÇA EM ARISTÓTELES**

**UM ESTUDO SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA TEORIA
ARISTOTÉLICA DA JUSTIÇA PARA COM ANIMAIS NÃO-HUMANOS**

Mateus de Campos Baldin

**Texto de Dissertação de Mestrado
apresentado, sob orientação do
Prof. Dr. Cláudio Fortunato
Michelon Jr., perante o Programa
de Pós-Graduação em Direito da
Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, como requisito
parcial para obtenção do título de
Mestre em Direito**

**Porto Alegre
Março de 2008**

*Ao meu pai, Isaias,
in memoriam, por tudo.*

AGRADECIMENTOS

Estes anos em que estive envolvido com o Mestrado foram para mim os mais intensos de minha vida, tanto acadêmica quanto pessoal. Muitos foram os que me ajudaram a passar por eles, tornando minha vida melhor, mais fácil ou mais cheia de significado.

A primeira pessoa a quem agradeço é a meu pai, Isaias. Desde sempre ele me ajudou e foi uma das maiores influências para mim, senão a maior, em todos os aspectos da minha vida. Em fevereiro de 2006 tive a maior perda da minha vida com sua morte. Nada poderá preencher o vazio deixado. Dedico este trabalho a ele, que tanto se esforçou para me ver onde estou hoje. Meu pai sempre discordou de mim quanto à tese que aqui defendo; por isso mais importante ainda se torna essa dedicatória. Um agradecimento mais que merecido.

Agradeço a minha mãe, Sandra, e meu irmão, Cícero, por terem suportado tantas horas de mau humor, irritação e isolamento de minha parte; e por terem me ajudado lendo e corrigindo algumas imperfeições deste texto. Eles me ajudaram em tudo na minha vida; estando sempre presentes. A eles agradeço sinceramente por estarem sempre presentes.

A meus avós, tios, tias e primos, agradeço por entenderem minha ausência e tudo o que daí decorre. Em especial, agradeço a minhas tias Nelita, in memoriam, e Solange, por sempre terem me apoiado e me empurrado, às vezes literalmente, para meus estudos.

Aos meus primos Diego, Paulinho e Priscila, agradeço por não terem me deixado permanecer isolado, e terem muitas vezes me puxado para fora de casa, para me divertir.

Sou eternamente grato à Karina por ter estado presente em minha vida e por tudo o que fez por mim. Devo também dizer que ela foi a primeira a ver a versão inicial deste texto.

A meus amigos Arabeli, Daniel, Dora, Marcelo Cafrune, Márcia, Sélia, Sérgio e Vanessa, agradeço pelas conversas, festas, e pela amizade, bem como pela ajuda, direta ou indireta, neste trabalho. A meus amigos Ítallo, Karlinha, Marcelo Gonçalves, Rafael e Waldeliz, agradeço pela amizade e apoio, apesar da distância. À Rosane, pela ajuda.

Agradeço ainda ao SAJU, que me proporcionou um importante contato com a realidade jurídica enquanto eu estava cada vez mais envolvido com os estudos.

Muitos foram os que contribuíram com este trabalho. A escolha do tema deve-se principalmente ao Prof. Paulo Faria, a quem agradeço pelas indicações bibliográficas que, ainda na Graduação, me levaram à escolha deste tema para o Mestrado. Ao Prof. Balthazar Barbosa Filho, in memoriam, agradeço pelas aulas e discussões a respeito de Aristóteles, além do exemplo de seriedade acadêmica. Ao Prof. Alfredo Storck, pela ajuda na escolha da bibliografia e especificação do tema, ainda no início do Mestrado. Ao Prof. Luis Fernando Barzotto agradeço pelas discussões, pelas aulas e pela excelente crítica na qualificação. Ao Prof. Wladimir Lisboa agradeço a minuciosa crítica na

qualificação e diversas conversas em que discutimos, muitas vezes sem seu conhecimento, sobre problemas relacionados a meu trabalho.

Agradeço aos amigos e colegas dos grupos de estudo, em especial Adroaldo Rodrigues, Alejandro Alvarez, Eduardo Pohlmann, Luiz Reimer Rieffel, que leram e criticaram muito deste texto. Também eles eu considero mais que meros colegas.

À Inara Zanuzzi devo as valiosas lições de grego clássico, sem as quais muito deste trabalho não poderia ter sido realizado. Ao amigo e colega Eduardo Costa, devo as lições em latim.

Agradeço à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelo ensino na Graduação e no Mestrado; bem como pelas excelentes bibliotecas, nas quais pude encontrar grande parte das obras que me permitiram escrever este texto.

Um agradecimento para o Programa de Pós-Graduação em Direito da UFRGS e a seus professores e funcionários, em especial à Denise. Também agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS, pelas cadeiras que lá fiz e que muito me ajudaram em meus estudos.

Um agradecimento especial para os amigos Lucas Bortolozzo e Paulo MacDonald, por toda a ajuda no Mestrado e em muito mais. Nosso grupo de estudos sobre ética aristotélica foi a maior fonte de insights e apoio ao longo dos anos de Mestrado. Muitas das idéias aqui expostas foram primeiro formuladas e debatidas nesse grupo. O Lucas e o Paulo foram os que mais detalhadamente discutiram este texto, e certamente o que aqui está bem formulado deve-se a nossas discussões. Agradeço não só por isso, mas também pela amizade e apoio em todos estes anos que nos conhecemos.

À CAPES, agradeço a bolsa concedida, sem a qual nada teria sido realizado.

Por fim, um agradecimento especial ao amigo e professor Cláudio Fortunato Michelin Jr. Desde que o conheci, em 2001, sua orientação e amizade me causaram a paixão pela filosofia e pela pesquisa científica. Como meu orientador, devo muito deste texto a ele; e devo mais ainda em virtude da orientação apesar da distância. Como amigo, devo muito mais.

Não poderia deixar de agradecer a meu cachorro, Bamby, que, com sua presença e convívio, muito me ensinou sobre o que é ser um animal. Ele foi perdido no fim do ano passado quando, ao viajarmos para o Natal, o deixamos em uma pet shop, da qual ele desapareceu.

Por fim, agradeço a todos os que, mesmo sem terem sido aqui nomeados, me ajudaram nestes anos de Mestrado.

RESUMO

Este trabalho versa sobre a possibilidade de elaboração de uma teoria aristotélica da justiça para com animais. Para levar a cabo tal proposta, o autor demonstra como ARISTÓTELES admite a existência de âmbitos de justiça, que são ditos por homonímia. Esses âmbitos de justiça incluem algumas relações que ARISTÓTELES considerava como se dando entre desiguais, como a relação entre senhor e escravo, e a entre pai e filho. O que todas essas relações têm em comum é a presença de comunidade e amizade. Como comunidade, amizade e justiça são sempre encontradas juntas, todas as relações entre aqueles que têm algo em comum podem ser ditas relações de justiça, ainda que justiça por homonímia. Humanos e outros animais possuem muitas coisas em comum: capacidades do corpo e da alma, além de ação e modos de vida. Então, deve existir um âmbito de justiça por homonímia para com animais não-humanos, ainda que ARISTÓTELES não o tenha reconhecido.

ABSTRACT

This work is about the possibility of an Aristotelian theory of justice toward nonhuman animals. In order to do this, the author demonstrates how ARISTOTLE admitted the existence of nonpolitical spheres of justice, that are said justice according to homonymy. This spheres included some relationships that ARISTOTLE regarded as relationships between unequals, as that between master to slave, and that between father to son. What all this relationships have in common is the presence of community and friendship. As community, friendship and justice are always find together, all relationship between those who have something in common can be said relationships of justice, even if justice according to homonymy. Humans and other animals have many things in common: body and soul capacities, besides action and ways of life. So, there must exist some sphere of justice according to homonymy toward nonhuman animals, even if ARISTOTLE did not recognize it.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	4
RESUMO.....	8
ABSTRACT.....	9
SUMÁRIO	10
LISTA DE ABREVIATURAS E OBSERVAÇÕES SOBRE O TEXTO.....	12
INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO 1º – A TEORIA ARISTOTÉLICA DA JUSTIÇA	35
1.1 JUSTIÇA E INJUSTIÇA	37
1.2 JUSTIÇA GERAL	41
1.3 JUSTIÇA PARTICULAR	48
CAPÍTULO 2º – JUSTO SEM QUALIFICAÇÃO E JUSTO POR HOMONÍMIA	56
2.1 A HOMONÍMIA EM ARISTÓTELES	56
2.2 O JUSTO POLÍTICO COMO CASO CENTRAL DE JUSTIÇA.....	64
2.3 O JUSTO NATURAL E JUSTO CONVENCIONAL.....	71
2.4 A EQÜIDADE E O JUSTO POLÍTICO	83
2.5 A JUSTIÇA FORA DA COMUNIDADE POLÍTICA	87
2.6 COMUNIDADE, AMIZADE E JUSTO POR HOMONÍMIA	96
CAPÍTULO 3º - ANIMAIS HUMANOS E ANIMAIS NÃO-HUMANOS....	106
3.1 OS ANIMAIS SEGUNDO ARISTÓTELES	106
3.2 CORPO E ALMA.....	110
3.3 RACIONALIDADE E ANIMALIDADE	116

3.4 LINGUAGEM , MEMÓRIA, IMAGINAÇÃO, EMOÇÃO E CARÁTER.....	128
3.5 AÇÃO E RESPONSABILIDADE	135
3.6 MODOS DE VIDA E CARÁTER ANIMAL	149
CAPÍTULO 4º - JUSTIÇA PARA COM ANIMAIS NÃO-HUMANOS.....	162
CONCLUSÃO	186
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	192

LISTA DE ABREVIATURAS E OBSERVAÇÕES SOBRE O TEXTO

ABREVIATURAS

Nos textos e em algumas notas de rodapé, utilizei as seguintes abreviaturas:

- art. – artigo (em textos legislativos)
- CF – Constituição da República Federativa do Brasil
- e.g. – *exempli gratia*
- etc. – *et coetera*
- i.e. – *id est*
- p.ex. – por exemplo
- v.g. – *verbo gratia*

Nas notas de rodapé e referência bibliográficas utilizei certas abreviaturas que não são utilizadas no texto principal. São elas:

- ed. – edição
- (Ed.) – *Editor* (organizador)
- fasc. – fascículo
- n. – número
- nt. – nota de rodapé número
- (Org.) – organizador
- p. – página
- pp. – páginas
- reimp. – reimpresso em

rev.	– revisada
ss.	– seguintes
t.	– tomo
tt.	– tomos
trad.	– tradução
v.	– volume
vol.	– volume
vols	– volumes

ABREVIATURAS E REFERÊNCIAS A OBRAS UTILIZADAS

Aristóteles

Segui o modelo tradicional de citação das obras de Aristóteles, conforme as referências ao texto Bekker. De modo que, p. ex., “EN I,7 1098a5-7” quer dizer *Ética Nicomaquéia*, livro I, capítulo 7º, página 1093, coluna a, linhas 5 a 7 da edição das obras aristotélicas feita por Bekker; do mesmo modo, “EN I,1,2,4” quer dizer *Ética Nicomaquéia*, livro I, capítulos 1º, 2º e 4º. A seguir, listo as abreviaturas dos títulos das obras do *Corpus aristotelicum* tal como utilizadas no texto e nas notas:

APo	<i>Analytica Posteriora</i>	Analíticos Posteriores
Cat.	<i>Categoriae</i>	Categorias
DA	<i>De Anima</i>	Sobre a Alma
DI	<i>De Interpretatione</i>	Sobre a Interpretação
EE	<i>Ethica Eudemia</i>	Ética Eudêmia
EN	<i>Ethica Nicomachea</i>	Ética Nicomaquéia
GC	<i>De Generatione et Corruptione</i>	Sobre a Geração e a Corrupção
HA	<i>Historia Animalium</i>	História dos Animais

MA	<i>De Motu Animalium</i>	Sobre o Movimento dos Animais
<i>Mem.</i>	<i>De memoria et reminiscentia</i>	Sobre a memória
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>	Metafísica
<i>Meteor.</i>	<i>Meteorologica</i>	Meteorológicos
MM	<i>Magna Moralia</i>	Grande Moral ¹
PA	<i>De Partibus Animalium</i>	Partes dos Animais
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>	Física
<i>Poet.</i>	<i>Poetica</i>	Poética
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>	Política
<i>Rhet.</i>	<i>Rhetorica</i>	Retórica
SE	<i>Sophistici Elenchi</i>	Refutações Sofísticas
<i>Sens.</i>	<i>De sensu et sensibilibus</i>	Sobre a Sensação e o Sensível
<i>Somn.</i>	<i>De Somno et Vigilia</i>	Sobre o Sono e a Vigília
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>	Tópicos

Outros autores clássicos

Para as citações e referências de outros autores antigos e medievais, utilizei o esquema tradicional para cada obra. Assim, p.ex., “*De Abst. I.1*” significa *De Abstinencia*, livro I, parágrafo 1º. A seguir, listo as abreviaturas utilizadas para estes autores:

<i>De Abst.</i>	<i>De Abstinencia</i>	Sobre a abstinência (PORFÍRIO)
DL	<i>Vita philosophorum</i>	Vida dos Filósofos (DIÓGENES LAÉRCIO)]
<i>Rep.</i>	<i>Repubblica</i>	República (PLATÃO)
<i>S. th.</i>	<i>Summa theologiae</i>	Suma Teológica (TOMÁS DE AQUINO)
<i>Thae.</i>	<i>Thaetetus</i>	Teeteto (PLATÃO)

¹ Geralmente considerado apócrifo.

Comentários de TOMÁS DE AQUINO

Para as citações e referências aos *Comentários* de TOMÁS DE AQUINO às obras de ARISTÓTELES, utilizei a fórmula *In* + abreviatura da obra do *Corpus Aristotelicum*. Assim, v.g., *In EN. I, Lectio XX* significa Comentário de TOMÁS DE AQUINO à *Ética Nicomaquéia* de ARISTÓTELES, Livro I, Lição XX. Nas referências bibliográficas ao final do trabalho, cito essas obras de acordo com as regras usuais de citação bibliográfica.

Periódicos

Os periódicos utilizados neste trabalho são citados utilizando-se abreviaturas. O modelo de citação é o seguinte: AUTOR, ‘Título do artigo.’ RM v. LV, n. 2, pp. x-y quer dizer “AUTOR. ‘Título do artigo.’ *The Review of Metaphysics*, Volume LV, Número 2, Páginas x-y”. As seguintes abreviaturas são utilizadas para os periódicos:

RBDA	Revista Brasileira de Direito Animal
RBF	Revista Brasileira de Filosofia
RDA	Revista de Direito Ambiental
RFDUFRGS	Revista da Faculdade de Direito da UFRGS
RM	The Review of Metaphysics

Nas referências bibliográficas, ao final do trabalho, não utilizei tais abreviaturas, citando o nome do periódico por extenso. Acrescentei também o mês, bimestre ou trimestre, o ano e a cidade de publicação, dando, assim, a referência completa. Essas informações não constam nas citações ao longo do texto.

NOMES DE AUTORES

Os nomes de autores que se encontram nas referências bibliográficas são destacados em caixa alta (e.g., ARISTÓTELES, PORFÍRIO etc.) ao longo do texto. Os nomes de autores meramente mencionados, mas cujas obras não são utilizadas diretamente neste trabalho, permanecem com a mesma formatação do texto em geral (e.g., Darwin, Bekker, etc.).

CITAÇÕES

Ao longo do texto e nas notas de rodapé, todas as citações são em língua portuguesa, tanto de autores clássicos como de modernos, para maior fluidez do texto. Quando não mencionado em nota, trata-se de uma tradução livre, por minha conta.

EXPRESSÕES LATINAS E GREGAS

Utilizei, ao longo do texto, expressões latinas de uso corrente no meio acadêmico (v.g., *sine qua non*, *status* etc.) e que, portanto, não necessitam traduções.

Apesar de não fazer, ao longo do corpo do texto, citações extensas em língua grega, resolvi quebrar esta regra quando se trata da discussão de um termo, expressão ou frase grega presente na obra de ARISTÓTELES. Assim, haverá, ao longo do texto, a presença de certas expressões gregas que melhor ajudam na compreensão do assunto tratado.

De modo especial, no Capítulo 3º, citei extensivamente termos gregos para distinguir os diversos conceitos aristotélicos que tratam das questões da animalidade, da racionalidade e da ação. Isso se dá porque, nessas áreas, as traduções dos termos variam muito, sendo que muitas vezes o mesmo termo é traduzido de modo diferente pelo mesmo tradutor em momentos distintos. A palavra *λόγος*, p.ex., deve ora ser traduzidas por “razão”, ora por “linguagem.”

FONTE EM GREGO

Expressões e citações em grego ao longo do texto e das notas utilizam a fonte tipográfica Vusillus Old Face. Para melhor visualização, utilizei a fonte grega em tamanho 12 tanto no texto principal como nas notas de rodapé; o tamanho 10 nas notas tornaria a leitura um tanto quanto trabalhosa.

*Andava eu pelo bosque
Inteiramente só,
Ao léu, por nada
Pensar ou querer.*

*E percebi na sombra
Uma florzinha só,
Clara como as estrelas
Ou dois olhos brilhantes.*

*Fiz menção de arrancá-la,
Quando a ouvi dizer, suavemente:
Será para que eu morra
Que devo ser quebrada?
(Goethe)*

*Crianças atiram pedras em sapos por brincadeira.
Sapos não morrem de brincadeira, morrem realmente.
(Plutarco)*

INTRODUÇÃO

Um das maiores preocupações desse século que se inicia é a questão ambiental. Isso é, em geral, traduzida de modo um tanto quanto sensacionalista como uma questão que se refere ao futuro da humanidade e às conseqüências, para nós humanos, de nossas ações que alteram o meio ambiente.

Algo secundário em nossas preocupações como pessoas comuns é o quanto nós estamos afetando outros seres vivos e, em particular, outros animais. Também isso é geralmente traduzido de maneira conseqüencialista e antropocêntrica. O problema todo parece se resumir ao quanto nós poderemos ser prejudicados por nossas ações.

De certo modo, porém, essas preocupações socialmente difusas e que expressam uma visão quase que inteiramente conseqüencialista em relação ao meio ambiente como um todo e aos demais animais em particular, contrastam com certas intuições básicas que muitos de nós temos, mas apenas alguns as transformam em razões para ações socialmente relevantes, a respeito dos demais seres vivos. Essas intuições dizem respeito ao que devemos aos outros seres vivos em geral e aos outros animais em particular.

Muitos se sentem moralmente afetados ao saberem de massacres de animais selvagens (extermínio em massa de golfinhos no Japão p.ex.), ou mesmo maus tratos a um animal doméstico (quem não sentiria algum desconforto ao presenciar um dono bater em seu cão apenas pelo prazer de vê-lo sofrer?), ou ainda, ao saber da extinção de uma espécie.²

² Sobre essa sensação e as tentativas de denegrir as espécies animais de modo a apagar a consciência de nossa culpa pela sua extinção, ver o exemplo da extinção do dodô, em GOULD,

Essa diferença entre nossas ações e preocupações maiores, por um lado, e certas intuições que muitos de nós temos, acaba refletida na esfera jurídica, como em geral acontece com os problemas de relevância política. Há décadas vem-se editando normas que dizem respeito à proteção do meio ambiente em geral, e da flora e da fauna em particular. Esse conjunto de normas jurídicas que dizem respeito ao meio ambiente é conhecido como direito ambiental, e sua justificação moral e política está entre as preocupações da filosofia do direito contemporânea.

A Constituição brasileira de 1988 estabelece algumas normas gerais no que se refere ao direito ambiental, contidas em seu artigo 225.³ O mencionado artigo versa, entre outras coisas, sobre o meio ambiente como direito de todos e bem de uso comum do povo, ao dever de defendê-lo e preservá-lo que cabe ao poder público e à coletividade, bem como o dever de proteção da fauna e da flora. A legislação infraconstitucional também estabelece normas ambientais, em diversos diplomas legais.⁴ Há, ainda, vários tratados e convenções internacionais sobre o tema.

À parte do direito ambiental em geral, há um certo conjunto de normas e conceitos jurídicos dentro de nossos ordenamentos jurídicos contemporâneos que parecem referir-se não à proteção do meio ambiente, da flora e da fauna em geral,

Stephen Jay. 'O dodô na corrida de comitê'. In: _____. *A montanha de moluscos de Leonardo da Vinci*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Pp. 281-302.

³ CF art. 225: "Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. [...]"

⁴ Cite-se, e.g., a Lei da Política Nacional de Meio Ambiente (Lei n. 6.938/1981), a Lei n. 6.902/1981 (que regulamenta áreas de proteção ambiental) e a Lei dos Crimes Ambientais (Lei n. 9.605/1998). Também o Código Civil de 2002 traz algumas disposições que poderiam ser consideradas como de direito ambiental (e.g., art. 1.228, § 1º).

mas à proteção de animais individuais. São normas que se referem a diversos assuntos, em especial à crueldade com animais.⁵

De um modo geral, a tendência dos autores é considerar tais normas como parte do direito ambiental⁶ e que, então, teriam a mesma justificativa desse. No entanto, esse não parece ser o caso. Não há nada que, em circunstâncias normais, ligue diretamente um animal individual à preservação do meio ambiente ou da fauna. Casos como o de maus tratos a animais em extinção são, sim, casos que ligam diretamente a preservação do animal individual em questão com a preservação da biodiversidade e, portanto, da fauna e do meio ambiente como um todo. Mas esse não é o caso quando, e.g., um cão doméstico é espancado por seu dono para diversão de amigos em uma festa. Não há, aqui, nenhuma ameaça ao meio ambiente em geral, nem à fauna em particular.

Existe, pois, um outro conjunto de normas que, em certos casos, é aplicado conjuntamente com as normas de direito ambiental, mas, em outros casos, é aplicado isoladamente em relação às normas de direito ambiental, e que diz respeito especificamente aos deveres que temos para com animais não-humanos considerados individualmente. Esse conjunto de normas pode receber o nome de Direito dos Animais.⁷

⁵ Cite-se, p.ex., o Código de Defesa dos Animais (Decreto Federal n. 24.645/1934), o Código de Caça (Lei n. 5.197/1967), Código de Pesca (Decreto-Lei n. 794/1938), Lei n.6.638/1979 (regulamenta experiências com animais vivos). ADEDE Y CASTRO, João Marcos. *Direito dos animais na legislação brasileira*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2006, faz um levantamento quase exaustivo dos dispositivos legislativos que se referem aos animais, porém não faz a diferenciação entre normas que dizem respeito aos animais como indivíduos e as que se referem a espécies ou à fauna em geral.

⁶ Mesmo autores preocupados especificamente com o direito dos animais acabam tratando-o como uma subdivisão do direito ambiental, e não como ramo inteiramente autônomo. Ver, v.g., ADEDE Y CASTRO, *Direito dos animais na legislação brasileira...*, p. 35.

⁷ Entendido aqui como direito objetivo (tal como Direito Ambiental, Direito de Família, Direito das Coisas), e não como direito subjetivo.

Assim como o conjunto de normas jurídicas que compõem o direito dos animais é distinto do conjunto que compõem o direito ambiental, também a justificação filosófica e os fundamentos éticos e políticos que as suportam, deve ser diferente da justificação filosófica do direito ambiental. De fato, a discussão ética, filosófica e jusfilosófica sobre o tratamento justo para com animais é tão antiga quanto a própria filosofia, ou talvez mais ainda (se contarmos os numerosos preceitos religiosos que versam sobre o tema), sendo, pois, bem anterior ao surgimento das primeiras preocupações ambientais.⁸ Examinarei rapidamente quais as principais alternativas que em geral se pode apontar para a fundamentação do direito dos animais. Isso não é tão fácil como parece, pois muitas vezes os autores tratam de justificar a proteção ambiental como um todo e esquecem do direito dos animais em particular como área distinta e que requer uma fundamentação autônoma (como vimos acima).

Parece haver atualmente certa radicalização das justificações. Em um lado encontram-se aqueles que, a partir das mais diversas correntes filosóficas, defendem que a justificação encontra-se em alguma característica humana e que, portanto, em absoluto, não há deveres para com os animais, mas apenas deveres para com outros seres humanos que seriam afetados pelas ações contra os animais.⁹ Noutro grupo, estão os que defendem que a justificação está nos animais em si e, mais especificamente, nos direitos subjetivos que os animais têm

⁸ Sobre as origens desse debate no pensamento ocidental, ligado à religião grega, aos primeiros filósofos gregos e às origens do cristianismo, ver SORABJI, Richard. *Animals Minds and Human Morals*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993.

⁹ Ver, e.g., REALE, Miguel. 'Primado dos valores antropológicos'. In: <<http://www.miguelreale.com.br/artigos/primvant.htm>>. Acessado em março de 2007. Os textos citados nas duas notas abaixo também discutem essa abordagem antropocêntrica, mas procuram criticá-la.

e que, portanto, os humanos, como animais morais, devem respeitar.¹⁰ E há ainda os que defendam estar a justificativa em nossas obrigações para com o meio ambiente e o planeta como um todo.¹¹

Não é de se estranhar, dada essas tendências incompatíveis que também a jurisprudência e a legislação acabem por se posicionar ora de acordo com uma visão, ora de acordo com outra. A Declaração Universal dos Direitos dos Animais da Unesco, de 1978, fala em direitos subjetivos dos animais. Outras regras, como a da CF art. 225, *caput*, falam do meio ambiente como um todo, incluindo aí animais individuais, como bem de uso comum do povo, filiando-se, ao menos a um primeiro olhar, à idéia de que a proteção aos animais se dá em função da comunidade.¹²

Cabe ao intérprete do direito deixar de lado as origens das diversas normas que se lhe apresentam e procurar um fundamento racional para as mesmas que lhes possa unificar principiologicamente e dar ao ordenamento jurídico uma coerência interna capaz de se refletir nos julgamentos de casos particulares.

Na medida em que as normas jurídicas refletem a normatividade intrínseca à vida social, ou seja, a convenção moral da comunidade política no que diz respeito às ações socialmente relevantes, podem ser entendidas como a visão da comunidade política sobre o que é a justiça e quais ações e estados de

¹⁰ Ver CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. 'Por uma abordagem patocêntrica na ética do meio-ambiente'. RBF v. LII, fasc. 213, pp. 79-90; SANTANA, Heron José de. 'Espírito animal e o fundamento moral do especismo'. RBDA v. 1, n. 1, pp. 37-65; e SINGER, Peter. *Libertação animal*. Tradução de Marly Winckler. Ed. rev. Porto Alegre: Lugano, 2004.

¹¹ Ver, p.ex., MILARÉ, Edis; COIMBRA, José de Ávila Aguiar. 'Antropocentrismo x ecocentrismo na Ciência Jurídica'. RDA ano V, n. 36, pp. 9-41, outubro-dezembro de 2004.

¹² Não está no âmbito desse trabalho promover a exegese do texto constitucional. Esse é citado meramente para ilustrar a relevância jurídica atual do tema.

coisas devem ser qualificados como justos, quais devem ser qualificados como injustos e quais como juridicamente indiferentes.¹³

Também as normas que se referem ao meio ambiente como um todo (direito ambiental) e aos animais individuais (direito dos animais) podem ser tidas como aquilo que a comunidade política considera justo. Mas justo para com quem? Justo para com a) a comunidade ou para com a totalidade dos membros da comunidade, dizem alguns; b) o meio ambiente, dizem outros; c) a comunidade em um caso (direito ambiental) e animais individuais em outro (direito dos animais), dizem ainda outros.¹⁴

Dado que o direito, como convenção moral de uma comunidade política, pode ser traduzido em termos de justiça (isso é, em termos daquilo que é considerado justo ou injusto pela comunidade) é de grande importância para a interpretação das normas que compõem os ordenamentos jurídicos que se compreenda adequadamente o que é a justiça. A correta compreensão do que é a justiça envolve o entendimento do que pode ser considerado justo ou injusto em si (e o que queremos que sejam o justo e o injusto).

¹³ Isso não significa que se deva adotar uma posição típica do positivismo ideológico de que tudo o que é jurídico, e apenas isso, é justo, e de que toda a justiça se esgota na convenção moral da comunidade política. Essa é apenas uma observação de caráter descritivo de que todo direito positivo é uma convenção moral, no sentido de que as normas jurídicas refletem, em maior ou menor medida, o que a comunidade política entende como sendo justo ou injusto. Trata-se, sim, de uma pressuposição desse trabalho; a qual, de fato, permeia, de diferentes maneiras, a obra de autores contemporâneos tão diversos como Ronald DWORKIN (ver DWORKIN, Ronald. 'Os juízes políticos e o Estado de Direito.' In: _____, *Uma questão de princípio*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Pp. 3-39.), John Finnis (ver FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon, 1980 (Reimp. with corrections 2000).), Alasdair MacIntyre (ver MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1988 (Reimp. in 2003). Especialmente pp. 30-46), entre outros. Não é necessário, para os fins desse trabalho, discutir as diferenças entre esses autores, pois esses são aqui citados meramente para ilustrar 1) a plausibilidade dessa assunção, e 2) o fato de que a mesma é tese corrente e amplamente aceita na teoria contemporânea sobre o direito. Nessa assunção se baseia a importância desse trabalho tanto para a filosofia do direito e a história do pensamento jurídico, como para a interpretação do material legislativo e jurisprudencial presente em nosso meio jurídico atual.

¹⁴ Ver obras citadas nas notas 9, 10 e 11, acima.

Na medida em que justo e injusto são sempre qualificados como justo e injusto para com outros, é de fundamental importância para a correta compreensão da justiça procurar saber quem são esses “outros”, ou seja, quem são os sujeitos de uma relação de justiça ou de injustiça, i.e., quem é que é capaz de agir justa ou injustamente e quem é passível de sofrer o que é justo e o que é injusto.

É na resposta à questão de quais sujeitos podem ser tratados justa ou injustamente que está a resposta para o problema da fundamentação jusfilosófica do direito dos animais, acima apontado. Se somente seres humanos são capazes de sofrer aquilo que é justo ou injusto, então a fundamentação do direito dos animais está em uma espécie de justiça social, ou seja, justiça para com a comunidade política ou para com os membros da comunidade considerados em seu conjunto (ou ainda considerados individualmente mas enquanto membros da comunidade). Por outro lado, se também outros animais além dos humanos podem ser sujeitos passivos de uma relação de justiça ou injustiça, então a fundamentação do direito dos animais estará em uma ou mais características presentes nos animais, e conseqüentemente, suas normas dizem respeito não ao que devemos a outros humanos, mas a cada animal individualmente considerado. Como a resposta a essa questão está ligada a uma teoria da justiça, é natural que diferentes teorias da justiça dêem diferentes respostas ao problema de quais seres podem sofrer o que é justo ou injusto.

Esse trabalho não versa sobre interpretação da legislação brasileira que diz respeito ao Direito dos Animais, nem sobre algum tema em específico dentro do Direito dos Animais, e nem mesmo sobre sua ligação com o restante do

ordenamento jurídico brasileiro. Esse trabalho versa, sim, sobre um dos possíveis arcabouços teóricos que melhor apontariam para justificar e, portanto, tornar possível algumas interpretações dos dispositivos referentes ao Direito dos Animais presentes em nosso ordenamento jurídico, bem como invalidar outras possíveis interpretações. Isso, porém, não é tarefa que será levada a cabo aqui.

O marco teórico a partir do qual esse trabalho estudará essa questão é a filosofia de ARISTÓTELES. Esse pensador nos oferece uma chave de interpretação do direito positivo como uma questão de justiça que, ao menos em um primeiro momento, se aproxima muito de nossas intuições de senso comum sobre o que é (ou ao menos o que deveria ser) o direito de uma comunidade política.¹⁵ Assim, não estaria procedendo de maneira estranha quem tentasse resolver o problema de quem deve ser um sujeito passivo em uma relação de justiça a partir do pensamento aristotélico.

ARISTÓTELES tem ainda uma vantagem adicional, que o coloca como a melhor escolha para nos ajudar a responder a questão de se os animais podem ou não sofrer justiça ou injustiça: além de filósofo (no sentido que hoje se dá ao termo), foi também biólogo e, portanto, não era um leigo no que se refere aos animais não-humanos. Em verdade, foi o primeiro biólogo, pois a biologia como ciência nasce com esse pensador.

ARISTÓTELES se interessou por várias ciências e, de fato, realizou estudos em várias áreas do conhecimento humano. Ele está a par, v.g., do conhecimento e

¹⁵ De fato, há uma preocupação jusfilosófica acerca da importância do aristotelismo para a correta compreensão de institutos jurídicos presentes nas legislações contemporâneas. Ver, p.ex., entre a bibliografia estrangeira, WEINRIB, Ernest. *The Idea of Private Law*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995; GORDLEY, James. *The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine*. Oxford: Clarendon, 1991 (Reimp. 1992). Entre nós, ver MICHELON JR., Cláudio Fortunato. 'Um ensaio sobre a autoridade da razão no direito privado.' RFDUFGRS, vol. 21, pp. 101-112, março de 2002; e BARZOTTO, Luis Fernando. *A democracia na Constituição*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

das descobertas de seus contemporâneos na matemática; embora não tenha realizado descoberta matemática.¹⁶ Já em biologia, ele não só foi o primeiro a realizar pesquisas extensivas, como também o primeiro a sistematizar o conhecimento e a apontar claramente o objeto, o método e os primeiros princípios da nova ciência.¹⁷

Tudo isso o coloca muito à frente de seu tempo, como o maior biólogo da Antigüidade; em verdade, possivelmente o maior biólogo até Charles Darwin surgir na cena científica.¹⁸ O próprio Darwin reconhece a dívida da biologia, e dele próprio enquanto biólogo, para com ARISTÓTELES.¹⁹ E outro biólogo contemporâneo já afirmou: “Toda a biologia é uma nota de rodapé a ARISTÓTELES”.²⁰ Em verdade, foi preciso mais de quinze séculos para que a biologia tivesse um real avanço; e, ainda assim, tendo o Estagirita como seu guia metodológico.²¹

¹⁶ ROSS, David. *Aristotle*. 5th Ed. London: Methuen & Co. Ltda, 1949 (Reimp. 1968). P. 112.

¹⁷ Ver, para tanto, ROSS, *Aristotle*, pp. 112 e ss.; e também BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Traducción de Marta Sansigre Vidal. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999 (Originally published in 1982). Pp. 22 e ss., e 98 e ss.

¹⁸ ROSS, *Aristotle*, p. 112; MAYR, Ernst. *The Growth of Biological Thought*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1985. P. 87.

¹⁹ “Lineu e Cuvier eram como dois deuses para mim, ainda que de modos bem distintos, mas eles são meros colegiais se comparados ao velho ARISTÓTELES. (...) Eu nunca tinha me dado conta, antes de ler seu livro, da enorme quantidade de trabalho que devemos a ele, mesmo no que diz respeito aos nossos conhecimentos mais comezinhos” (fragmento de uma carta de Charles Darwin, apud REIS, Maria Cecília Gomes dos. *Aristóteles: De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2006. P. 30, nt. 2; e ROSS, *Aristotle*, p. 112. Traduzi diretamente do inglês a primeira frase, a segunda é cópia do texto apresentado por REIS). Darwin também escreveu no início da mesma carta: “Tu deves me deixar agradecer-te pelo prazer que tua Introdução ao livro de ARISTÓTELES me deu. Eu raramente havia lido algo que me interessasse mais; apesar de ainda não ter lido mais que um quarto da obra em si. Por citações que tinha visto, possuía uma grande noção dos méritos de ARISTÓTELES, mas não tinha a menor noção do homem maravilhoso que ele era.” (apud LENNOX, ‘Introduction.’ In: _____. *Aristotle’s Philosophy of Biology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001. P. xix).

²⁰ John Moore apud ARNHART, Larry. *Darwinian Natural Right*. New York: SUNY Press, 1998. P. 3.

²¹ Ver LENNOX, James G. ‘The Disappearance of Aristotle’s Biology: A Hellenistic Mystery.’ In: _____, *Aristotle’s Philosophy of Biology*, pp. 110-125. Segundo LENNOX, TEOFRASTO, que realizou grandes avanços na botânica, não pode ser considerado como um continuador da biologia aristotélica, e sim como um co-autor dessa e participante do mesmo projeto de ciência. Um certo avanço ocorreu com Alberto Magno, e depois novamente a biologia ficou dormente,

Muitas das observações de ARISTÓTELES têm causado admiração em pesquisadores contemporâneos. Ele, v.g., reconheceu os cetáceos como mamíferos (o que foi ignorado por outros biólogos até o séc. XVI), distinguiu peixes ósseos de cartilagosos, descreveu cuidadosa e detalhadamente o desenvolvimento do embrião de aves dentro dos ovos, o estômago dos ruminantes, o acasalamento dos cefalópodes (o que só veio a ser redescoberto no séc. XIX), apresentou de maneira correta (embora não completa) o comportamento das abelhas, realizou uma descrição razoavelmente boa do sistema vascular nos mamíferos, além de ter mencionado mais de quinhentas espécies animais (muito mais do que seus contemporâneos conheciam).²² Impregnado no espírito de sua época, e não dispondo de um aparato tecnológico e conceitual da biologia pós-darwiniana, ARISTÓTELES cometeu diversos erros em suas investigações, alguns dos quais realmente ingênuos.²³

Mas não foi tanto por suas observações zoológicas que ARISTÓTELES merece o título de pai da biologia, e sim por sua sistematização e organização de tais informações de modo a criar uma ciência, ou seja, um conhecimento dos fenômenos através de suas causas. De fato, o Livro I do *De Partibus Animalium* expõe a filosofia aristotélica da biologia em seu mais alto grau de desenvolvimento. Ali ARISTÓTELES nos apresenta o objeto da biologia, bem como seus métodos e seus princípios.²⁴

ressurgindo com Cuvier e Lineu. Apenas vinte e dois séculos após ARISTÓTELES a biologia encontrou uma mudança conceitual e principiológica considerável, com Charles Darwin. Ver também BARNES, *Aristóteles*, p. 23.

²² Ver ROSS, *Aristotle*, pp. 112-114; e BARNES, *Aristóteles*, pp. 22-30. Ver também ARNHART, *Darwinian Natural Right*, passim para mais detalhes das descrições corretas que ARISTÓTELES fez acerca dos animais.

²³ Ver BARNES, *Aristóteles*, pp. 26-28.

²⁴ Ver LENNOX, James G. *Aristotle: On the Parts of Animals I-IV*. (Clarendon Aristotle Series). Oxford: Clarendon Press, 2001 (Reimp. 2004). P. 119. Ver também MAYR, Ernst. 'The Multiple

Parte essencial das preocupações filosóficas e científicas de ARISTÓTELES se liga diretamente a sua biologia. De fato, a biologia parece mesmo ser parte do grande projeto aristotélico.²⁵ Das obras que chegaram até nós e que formam o *Corpus Aristotelicum*, em torno de um terço são obras que podem ser classificadas como biológicas.²⁶ Mesmo a psicologia aristotélica é desenvolvida como parte da biologia; de fato, parte central da biologia.²⁷

E não só o número de obras reflete a preocupação de ARISTÓTELES com os temas biológicos e com o estudo dos animais em particular, mas também o uso que o filósofo faz dos desenvolvimentos de sua biologia, os quais aparecem em suas mais diversas obras, como reflexos de sua preocupação central com essa.²⁸

Tudo isso reflete a importância que ARISTÓTELES confere ao estudo dos seres vivos em geral, e dos animais em particular. Parte dessa importância deriva

Meanings of Teleological'. In: MAYR, Ernst. *Toward a New Philosophy of Biology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988. Pp. 55-57.

²⁵ Ver CONNELL, Sophia M. 'Toward an Integrated Approach to Aristotle as a Biological Philosopher'. *RM v. LV*, n. 2., pp. 297-299.

²⁶ Das 32 obras completas e aceitas como autênticas, 13 tratam de temas biológicos, se considerarmos, como Aristóteles mesmo considerava, a psicologia como parte da biologia (ROSS, *Aristotle*, p. 112) ou, de modo mais geral, como parte da física ou filosofia natural (TRICOT, J. *Aristote: De L'Ame*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947. P. vii). Pode-se fazer a seguinte divisão dessas obras: 1) dados derivados de investigações: HA, 2) estudo sobre a matéria de que são compostos os animais: PA, IA, 3) estudo sobre a forma de que são compostos os animais: DA, 4) estudo das funções comuns ao corpo e à alma: MA, GA e os diversos *Parva Naturalia*. Ver, sobre isso PECK, A.L. 'Introduction'. In: ARISTOTLE; PECK, A. L.; FORSTER, E. S. *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*. (Loeb Classical Library). Bilingual Ed. (Peck: PA; Forster: MA, IA). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961 (Reimp. in 1998). P. 9-10; e PECK, A.L. 'Introduction'. In: ARISTOTLE; PECK, A.L. *Generation of Animals*. (Loeb Classical Library). Bilingual Ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953. P. vii. Mas D. M. BALME considera que a HA não é uma coletânea de dados de investigações, e sim uma sistematização das diferenças dos animais, sendo posterior ao PA; ver BALME, D. M. 'Introduction.' In: ARISTOTLE, BALME, D. M. *History of Animals Books VII-X*. (Loeb Classical Library). Bilingual Ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991. Pp.21-26.

²⁷ O *De Anima* é um estudo sobre a alma em geral, como forma dos seres vivos, e suas capacidades, não se esgotando na psicologia humana. Ver ROSS, *Aristotle*, p. 112; PECK, 'Introduction'. In: ARISTOTLE; PECK, A.L.; FORSTER, E. S. *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*, p. 10; PECK, 'Introduction'. In: ARISTOTLE; PECK, A.L. *Generation of Animals*, p. vii; e MARTÍNEZ, Tomás Calvo. *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2001. Pp. 25-26.

²⁸ Ver CONNELL, 'Toward an Integrated Approach to Aristotle as a Biological Philosopher,' pp. 297-299.

da preocupação aristotélica em sistematizar o conhecimento de seu tempo. Outra parte, e não pequena, deriva da preocupação aristotélica com a forma.²⁹ Mas outra parte, ainda, e não menos importante, deriva do valor intrínseco que o Estagirita confere aos seres vivos em geral, e aos animais em particular. Isso está demonstrado em uma passagem do *De Partibus Animalium*, que apresenta a importância do estudo dos animais para o filósofo natural.³⁰

Portanto, devemos evitar agir como crianças diante do exame de animais menos valiosos; pois em todas as coisas naturais há algo maravilhoso. E assim como dizem que Heráclito falou para uns estrangeiros que queriam conhecê-lo mas pararam quando ao se aproximar viram-no aquecer-se junto ao fogão – ele continuou falando para virem e não se preocuparem “pois há deuses até mesmo aqui”; também nós devemos realizar nossa investigação acerca de cada animal sem aversão, sabendo que em cada um há algo natural e belo. Pois o que não é em vão, mas é em vista de algo está presente nos trabalhos da natureza, em sua maioria; e o fim em vista do que eles [animais] foram feitos ou vieram a existir ocupa o lugar do que é belo. E se alguém considera sem valor o estudo dos outros animais, ele deve pensar o mesmo acerca de si mesmo; pois não é possível olhar sem algum desgosto para as partes de que somos constituídos: sangue, ossos, vasos sangüíneos etc.

ARISTÓTELES nos apresenta um louvor claro aos animais e também ao estudo dos animais, além de delinear de modo minucioso a importância de nossa

²⁹ Ver JAEGER, Werner. *Aristóteles*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1946 (Reimpresión de 2002; Original de 1923). P.438.

³⁰ PA I,5 645a16-30.

animalidade.³¹ De fato, a biologia é importantíssima para o pensamento aristotélico, refletindo-se em sua ética e sua política. Poucos filósofos levaram tão a sério a animalidade humana quanto ARISTÓTELES.

No que toca à justiça, poucos talvez tenham explicitado de maneira mais clara a relação entre sermos animais com determinadas características e termos a justiça uma das virtudes responsáveis pelo nosso pleno desenvolvimento prático. ARISTÓTELES estabelece uma relação entre a animalidade e a justiça que torna a primeira um requisito *sine qua non* da segunda.

Era de se esperar que ARISTÓTELES pudesse, com isso, expressar uma visão ético-política positiva em relação aos animais.³² Apesar disso, ARISTÓTELES não aceita, expressamente ao menos, que animais possam sofrer injustiças,³³ razão pela qual Martha NUSSBAUM chega a afirmar que ARISTÓTELES apresentaria uma certa estraneidade dentro de seu pensamento.³⁴

Esse trabalho busca apontar as bases para a construção de uma teoria aristotélica acerca da justiça para com animais não-humanos. Para tanto, devo enfrentar algumas passagens do *Corpus Aristotelicum* que afirmam a inexistência de justiça para com animais não-humanos. Assim, é preciso entender em que sentido esse trabalho pode ser considerado como baseado em ARISTÓTELES. Certamente não é aristotélico no sentido de reafirmar as teses de ARISTÓTELES sobre justiça para com animais. Mas é aristotélico em pelo menos quatro pontos relevantes: 1) ao utilizar-se do método aristotélico em ética; 2) ao servir-se de conceitos e argumentos de ARISTÓTELES sobre ética, justiça, biologia e

³¹ PA I,5. Ver NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. Ed. rev. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001 (1st Ed. 1986). P. xxiii.

³² Ver NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, pp. xxiii-xxiv.

³³ Ver EN VIII,11 1161a33-b4.

³⁴ Ver NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, p. xxiv, nt. 33.

psicologia; 3) ao procurar uma resposta a problemas e questões colocadas por ARISTÓTELES, e buscar sua solução dentro da própria tradição filosófica aristotélica; e 4) ao apresentar uma tese tipicamente aristotélica (embora contrariando o próprio ARISTÓTELES), qual seja, a tese de que há justiça para com animais não-humanos, que foi defendida por TEOFRASTO, principal discípulo e continuador de ARISTÓTELES, além de seu sucessor como chefe do Liceu.

Para defender a tese de que é possível uma teoria aristotélica da justiça para com animais, eu me baseio em duas idéias centrais dentro da teoria aristotélica da justiça: a) há um caso central de relações de justiça, mas também relações de justiça por homonímia (em sentido análogo, na terminologia tomista), quando as partes compartilham algo, e b) seres humanos e outros animais compartilham muitas de suas propriedades essenciais, tanto físicas (corporais) quanto mentais (anímicas) e práticas (ação e modo de vida), e c) deve haver, portanto, algum sentido homônimo de relações de justiça entre humanos e ao menos alguns animais não-humanos.

O que pretendo fazer aqui, pois, não é tanto explicitar detalhadamente a tese de ARISTÓTELES de que não há justiça para com animais, mas sim mostrar que essa não se segue necessariamente das bases do pensamento psicológico, ético e político aristotélico. Para ser possível uma teoria aristotélica da justiça para com animais não-humanos, devemos demonstrar que as bases conceituais do aristotelismo comportam duas alternativas: a) negação de justiça para com animais, ou b) existência de justiça para com animais. A primeira alternativa parece ter sido adotada por ARISTÓTELES e seguida pela corrente principal do

aristotelismo posterior. A segunda alternativa foi adotada por TEOFRASTO e PORFÍRIO.³⁵

Para tanto, procuro aqui demonstrar como os argumentos que ARISTÓTELES apresenta como justificando a não-existência de justiça para com animais podem ser interpretados de tal modo a não levar necessariamente a essa conclusão, ao menos na medida em que são apresentados diante de suas alternativas não decorrentes necessariamente da base conceitual do pensamento aristotélico. Sigo, assim, uma linha de interpretação proposta por Richard SORABJI³⁶ e, em certa medida, por Otfried HÖFFE.³⁷

Ao longo do texto, seguirei a posição de diversos interpretes, o que será indicado nas notas de rodapé. Quando não indicado, trata-se de minha interpretação, a qual está sob minha inteira responsabilidade.

Divido esse trabalho em quatro capítulos principais. No primeiro capítulo apresentarei os pressupostos necessários para o melhor entendimento dos capítulos seguintes. Isso servirá como uma introdução geral e básica à teoria aristotélica da justiça, apresentando seu lugar dentro do pensamento geral aristotélico, e sua estrutura básica. Também apresentarei as principais e sutis distinções que ARISTÓTELES estabelece em sua teoria da justiça. Isso será necessário para o prosseguimento da tese a ser exposta nos capítulos seguintes.

Logo a seguir, no Capítulo Segundo, apresentarei a primeira proposição da tese aqui defendida, qual seja, que há um caso central de justiça e casos de justiça em sentido homônimo (análogo), esclarecendo suas características em

³⁵ Ver, para tanto, SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 108-194 passim.

³⁶ SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*.

³⁷ HÖFFE, Otfried. *O que é justiça?* Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. Pp. 109-110.

comum e suas distinções. Irei expor três casos expressamente citados por ARISTÓTELES como âmbitos de justiça em sentido homônimo: justo doméstico, justo patriarcal e justo despótico. E, por fim, exporei as bases para que uma relação possa ser tida como relação de justiça em algum sentido. Tratará, pois da primeira idéia aristotélica acerca da justiça acima mencionada: há relações de justiça por homonímia.

No terceiro capítulo tratarei das propriedades compartilhadas e das não-compartilhadas entre humanos e outros animais, as quais podem tornar possível o reconhecimento de relações de justiça em sentido homônimo entre eles.

No quarto e último capítulo, exporei minha tese propriamente dita, qual seja, é possível uma compreensão das relações entre humanos e outros animais como relações de justiça. Buscarei aí apontar possibilidades interpretativas que podem atenuar a rejeição que ARISTÓTELES faz da existência de justiça para com animais não-humanos.

CAPÍTULO 1º – A TEORIA ARISTOTÉLICA DA JUSTIÇA

Na *Ética Nicomaquéia*, ARISTÓTELES se propõe a estudar o que é o bem humano, ou seja, a felicidade (*εὐδαιμονία*).³⁸ ARISTÓTELES conclui que o bem humano é uma atividade da alma de acordo com a virtude perfeita.³⁹ Como virtude é excelência ou ótimo desempenho de uma capacidade, o bem humano ou felicidade é a ótima realização da função humana, que é dita como sendo a função da parte superior de nossa alma (*ψυχή*), que é também a parte propriamente humana da alma, qual seja, a parte racional da alma.⁴⁰

Para ARISTÓTELES, viver é ter alma. É a alma que separa os seres vivos dos seres inanimados.⁴¹ A alma é a atualidade de um corpo natural orgânico vivo.⁴² Como viver consiste em nutrir-se, perceber, mover-se e raciocinar, a alma é princípio de tais capacidades ou faculdades, e é por elas definida.⁴³ Essas diversas capacidades anímicas constituem, assim, diferentes partes da alma.⁴⁴ A alma responde pela essência e pelo fim (*τέλος*) dos seres vivos.⁴⁵

³⁸ Ver EN I, 2, 4, 7; EE I,1.

³⁹ EE, I,1 1219a38-39; EN I,7 1098a16-18; I,13 1102a5-6.

⁴⁰ Ver EN I,13 1102a32-1103a4. A parte nutritiva da alma é compartilhada por todos os seres vivos e a parte sensitiva, por todos os animais, como veremos adiante. Somente a parte racional da alma é propriamente humana, i.e., exclusiva do ser humano; daí Aristóteles reconhecê-la como sendo responsável pela função própria do animal humano. Ver também *In EN I*, Lectio XX.

⁴¹ DA II,1 412a11-15. O próprio termo que ARISTÓTELES utiliza para os seres vivos já demonstra sua ligação com a alma: *ἔμψυκα σώματα* (corpo animados, i.e., seres vivos) em oposição aos *ἄψυκα σώματα* (corpos inanimados). Ver ROSS, *Aristotle*, p. 134; e SORABJI, *Animals Minds and Human Morals*, p. 98.

⁴² DA II,1 412a21-b22.

⁴³ DA II,2 413b1-13.

⁴⁴ DA II,2 413b13-414a28.

⁴⁵ ROSS, *Aristotle*, p. 134.

A razão é uma faculdade anímica que pode ter diversos usos; um deles é o uso prático, que ARISTÓTELES chama de razão prática.⁴⁶ O ótimo uso da razão prática é uma virtude, a prudência (*φρόνησις*), que ARISTÓTELES classifica como virtude intelectual ou dianoética.⁴⁷

Mas a alma humana também possui outras faculdades, as quais tem em comum com as almas de muitos outros animais, i.e., viver, para diversos animais consiste em exercer tais faculdades. Essas faculdades são a sensação, a percepção, a memória, a imaginação, o desejo e a emoção (sentimento, paixão). Essas faculdades, ao contrário das faculdades da nutrição e da reprodução, podem ser controladas pelo agente, até certo ponto, sendo faculdades capazes de obedecer à razão.⁴⁸ Essas faculdades são reunidas no que ARISTÓTELES denomina de parte irracional da alma que participa da razão, ou ainda, parte racional da alma que apenas obedece à razão.⁴⁹ Os ótimos usos dessa parte da alma, segundo a reta razão, i.e., segundo o ótimo uso prático da razão, são chamados de virtudes morais.⁵⁰ A posse da virtude intelectual implica a posse das virtudes morais.⁵¹

A justiça é precisamente uma das virtudes morais. E, para ARISTÓTELES, a mais importante das virtudes morais, porque diz respeito não apenas a nossa plena realização como indivíduo da espécie humana isolado dos demais, mas

⁴⁶ EN I,7 1098a3; *Pol.* VII,14 1333a25.

⁴⁷ EN I,13 1103a4-6. Ver também EN VI,4.

⁴⁸ ARISTÓTELES cita o exemplo do virtuoso e do continente como argumento para defender que a razão pode controlar a parte sensitiva da alma. Ver também *In EN I, Lectio XX*.

⁴⁹ EN I,13 1102b13-1103a3. Sobre o aprendizado segundo a razão, ver BURNYET, M. F. 'Aristotle on Learning to Be Good'. In: RORTY, Amélie Oksenberg. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980. Pp. 69-92.

⁵⁰ EN I,13 1103a4-6;

⁵¹ ARISTÓTELES desenvolve mais essa tese em EN VI,12-13.

também com nossa virtude exercida em relação aos outros,⁵² ou, como ARISTÓTELES diz, o exercício das virtudes morais tendo em vista o bem dos outros.⁵³ “Justiça é o bem do outro.”⁵⁴

A justiça é, então, uma virtude moral que pressupõe a alteridade. De fato, somente ocorre no contexto de uma relação intersubjetiva. O objeto da justiça, como veremos a seguir, são as ações justas. Isso significa que ações justas são ações justas para com outrem, pois no próprio conceito de ação justa já está o bem do outro. Assim, na própria definição de justiça, a alteridade e a intersubjetividade se fazem presentes.⁵⁵ Como se dá isso?

1.1 JUSTIÇA E INJUSTIÇA

A discussão aristotélica sobre a justiça, no Livro V da *Ética Nicomaquéia*, se inicia e se baseia em discussões terminológicas que procuram fazer as distinções conceituais necessárias para o entendimento da justiça enquanto virtude. E como na análise das demais virtudes, ARISTÓTELES se preocupa com identificação de seus vícios opostos. ARISTÓTELES aqui apresenta diversas oposições, mas não oposições de mediania como nas demais virtudes, e sim oposições polares.⁵⁶

A primeira oposição é entre justiça (*δικαιοσύνη*) e injustiça (*ἀδικία*). Justiça é o hábito de caráter pelo qual o agente se dispõe a fazer o que é justo,

⁵² De fato, parte do bem do indivíduo humano é o bem de outros que o cercam, pois o homem é um animal político: EN I,7 1097b6-11; HA I,1 488a2-10. Ver também BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991. Pp. 110-118.

⁵³ EN V,1 1129b30-1130a8.

⁵⁴ EN V,1 1130a3-4.

⁵⁵ Ver também *In EN V*, Lectio II.

⁵⁶ Aqui, e no que vem a seguir sobre as oposições dos conceitos centrais da teoria aristotélica da justiça, baseio-me em GARCÍA MAYNEZ, Eduardo. *Doctrina aristotélica de la justicia*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973. Pp. 59-64; e VILLEY, Michel. *Filosofia do directo*. Trad. de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Pp. 70-72.

realizar ações justas e desejar as coisas justas; injustiça é hábito de caráter pelo qual o agente se dispõe a fazer o que é injusto, realizar ações injustas e desejar as coisas injustas.⁵⁷ Assim, justiça e injustiça são hábitos, i.e., disposições do caráter, sendo, portanto, atividades da alma, e, como virtude e vício morais, atividades da parte da alma responsável pelos desejos e emoções, mas que participa da razão, como vimos antes. As demais oposições resultarão claras dessa primeira.

A segunda oposição que devemos observar é entre ações justas (*δικαιοπραγῆμα*) e ações injustas (*ἀδίκημα*). Nem sempre que se age de acordo com a virtude, a ação será virtuosa; do mesmo modo, nem sempre que se age de acordo com o vício, a ação será viciosa. Isso porque se pode agir acidentalmente de acordo com a virtude, ou seja, tem-se como fim algo que não a ação virtuosa, mas a ação que se realiza é uma ação que coincidentemente é virtuosa. Do mesmo modo, pode-se ter um agente virtuoso que realize uma ação que coincidentemente é viciosa, embora visasse um fim virtuoso.

É a diferença entre ação conforme o dever e ação pelo dever, ou ação pela virtude (tendo a virtude por fim) e ação conforme a virtude (tendo outro fim que não a virtude, mas que coincidentemente é realizada do mesmo modo que o seria uma ação pela virtude); e entre ação conforme o vício (tendo outro fim que não o vício) e ação pelo vício (tendo por fim o próprio vício). No caso da justiça e da injustiça, a ação é justa se é uma ação pela virtude da justiça, ou injusta se pelo vício da injustiça. Se não o for, é apenas uma ação conforme a justiça ou a injustiça.

⁵⁷ EN V,1 1129a6-10.

É somente a realização de ações justas que demonstra um caráter justo; e somente a realização de ações injustas que demonstra um caráter injusto. Ações conforme a justiça ou a injustiça não servem para demonstrar a virtude da justiça em um agente.

Isso nos leva a mais uma oposição de EN V,1: o agente que tem a disposição de realizar ações justas, i.e., que possui a virtude da justiça, é o justo em sentido subjetivo (*ὁ δίκαιος*), ou seja, o homem justo; o agente que tem a disposição de realizar ações injustas, i.e., que possui o vício da injustiça, é o injusto em sentido subjetivo (*ὁ ἄδικος*), ou seja, o homem injusto.

A última oposição que a definição de justiça nos apresenta é entre as coisas justas (*τὰ δίκαια*) e as coisas injustas (*τὰ ἄδικα*). *τὰ δίκαια* é o plural neutro do adjetivo *δίκαιος*. Como vimos, o masculino e o feminino desse adjetivo são usados para qualificar homens e mulheres que possuem a virtude da justiça, i.e., que realizam a virtude da justiça. Realizar aqui significa ser um caso do universal justiça.

Para ARISTÓTELES, os universais apenas existem como propriedades comuns a mais de um singular. No caso, o universal justiça pode ser predicado de homens, enquanto adjetivo masculino *δίκαιος*. Mas também pode ser predicado de ações ou estados de coisas, enquanto adjetivo neutro *δίκαιον*. E, da mesma forma como o adjetivo masculino pode ser substantivado com o artigo definido masculino (*ὁ δίκαιος*, singular, e *οἱ δίκαιοι*, plural), significando o justo em sentido subjetivo (o homem justo), o adjetivo neutro pode ser substantivado (*τὸ*

δίκαιον, singular, e *τὰ δίκαια*, plural), significando a coisa justa, a ação justa⁵⁸ ou o estado de coisas justo,⁵⁹ i.e., qualificando coisas, ações ou estados de coisas). O mesmo se dá com o adjetivo *ἄδικος*, que no neutro se torna *ἄδικον*, significando a coisa injusta, a ação injusta ou o estado de coisas injusto.

Essas coisas, ações ou estados de coisas são justos ou injustos em um sentido distinto do homem que é justo ou injusto. São subjetivamente justas aquelas pessoas que fazem o que é objetivamente justo. Assim, enquanto *δίκαιος* é um predicado que se aplica a pessoas que agem justamente, *δίκαιον* é um predicado que se aplica a ações e estados de coisas

O homem é justo ou injusto por ter determinada disposição de caráter, disposição essa de realizar aquilo que é justo (*τὸ δίκαιον*) ou o que é injusto (*τὸ ἄδικον*). Assim, é o justo em sentido objetivo, que serve de fundamento para qualificarmos o homem como justo ou injusto. Então, que coisas, ações e estados de coisas podem ser ditos justos?

Diz-se injusto tanto do homem que faz aquilo que o *νόμος* proíbe, quanto do homem que é ganancioso (*πλεονέκτης*) ou desigual (*ἄνισος*). Então, justo será tanto o homem que segue as prescrições do *νόμος*, quanto o homem que é igual.⁶⁰

Assim, o justo em sentido objetivo (*δίκαιον*), seria tanto aquilo que está de acordo com o *νόμος*, quanto aquilo que é igual (*ἴσον*); e o injusto em sentido objetivo, tanto aquilo que é contrário ao *νόμος* quanto aquilo que é desigual (*ἄνισον*).

⁵⁸ Ações aqui devem ser consideradas em seu aspecto objetivo, como realizações no mundo, e não em seu aspecto subjetivo (conformidade com o estado de caráter do agente). Assim, mesmo uma ação não justa, mas meramente conforme a justiça pode ser qualificada como *δίκαιον*.

⁵⁹ Pois também estados de coisas podem ser julgados como justos ou injustos, ainda que nenhuma ação tenha sido realizada, como nas restituições em virtude de aluvião, e.g..

⁶⁰ EN V,1 1129a31-b1.

Dessa diversidade de significados de *δίκαιος* e *δίκαιον*, ARISTÓTELES nos mostra também a diversidade de significados de 1) *δικαιοπράγημα* e *ἀδίκημα*, ou seja, ações justas são tanto ações conforme o *νόμιμον*, quanto ações iguais; e 2) de *δικαιοσύνη* e *ἀδικία*; justiça pode designar tanto a virtude de fazer o que é conforme o *νόμιμον* quanto aquilo que é igual.

Disso, ARISTÓTELES vê dois usos distintos do termo justiça, que correspondem a dois objetos distintos da justiça: a justiça que é a totalidade da virtude, chamada de justiça geral pelos comentadores, e a justiça como virtude particular, chamada justiça particular.⁶¹ Iniciarei a exposição pela justiça geral.

1.2 JUSTIÇA GERAL

A justiça geral é a virtude que tem por objeto o *νόμιμον δίκαιον*. Mas para melhor compreender o significado do termo *νόμιμον*, vou analisar antes o significado do termo *νόμος*.

O termo *νόμος* é um substantivo ligado ao verbo *νέμειν* (acreditar),⁶² sendo um termo de difícil tradução, pois abarca tanto a) aquilo que entendemos por lei (promulgações de um legislador ou de uma assembléia incumbida de legislar) quanto b) o que entendemos por direito em um sentido mais geral (princípios de justiça, costumes, convenções e regras em geral, escritas ou não-escritas, de uma comunidade), quanto, ainda, c) aquelas regras de conduta social que não chamaríamos de jurídicas (como regras de etiqueta, higiene etc.). A idéia por detrás do termo é de que se trata de uma norma que a comunidade acredita

⁶¹ Ver EN V,1.

⁶² Ver KRAUT, Richard. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 105.

formar o modo correto de se comportar e de fazer as coisas em geral. Para algo ser considerado um νόμος, é preciso, então, que seja aceito, reconhecido e observado em uma comunidade; existir para uma norma é ser aceita, reconhecida e observada em um grupo de pessoas.⁶³

O νόμος, constitui, assim, aquilo que até agora vínhamos denominando convenção moral de uma comunidade, ou seja, aquilo que o povo como um todo (ou uma parcela relevante desse) reconhece como sendo uma norma válida e aplicável, ainda que um reconhecimento puramente pela prática.⁶⁴ Assim, é o νόμος de uma comunidade que determina o que é justo (δίκαιον) e o que é injusto (ἀδίκον) nessa comunidade.

O termo νόμος não se aplica aos decretos (ψηφίσματα), normas cuja aplicação está restrita à circunstância presente, não deixando precedentes para casos futuros. Já os νόμοι exigem o mesmo comportamento para diferentes pessoas que se encontrem em situações cujas circunstâncias praticamente relevantes são as mesmas; há nos νόμοι uma pretensão de universalidade que falta aos ψηφίσματα. O νόμος é uma norma geral, a ser aplicada a quaisquer casos semelhantes, pois apresenta uma categoria ou tipo de caso a que deve ser aplicada.⁶⁵ É característica dos regimes injustos não editarem νόμοι, mas governarem por ψηφίσματα.⁶⁶

Como disse acima, essa discussão sobre o νόμος foi necessária para a compreensão do νόμιμον δίκαιον (justo em sentido geral, ou apenas justo geral).

⁶³ Ver, para esse parágrafo, GARCÍA MAYNEZ, *Doctrina aristotélica de la justicia*, pp. 129-133; IRWIN, Terence H. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1999. P. 337; KRAUT, *Aristotle...*, p. 105.

⁶⁴ KRAUT, *Aristotle...*, p. 105, nt. 11.

⁶⁵ *Rhet.* I,13 1373b Ver também KRAUT, *Aristotle...*, pp. 105-106.

⁶⁶ *Pol.* IV,4 1292a4-37; IV,6 1293a30-34.

Νόμιμον é, em primeiro lugar, um adjetivo usado para se atribuir a alguém a qualidade de estar em uma certa relação com o *νόμος* de uma comunidade.⁶⁷ Mas enquanto algo só pode ser chamado *νόμος* se realmente existir como prática normativa em alguma comunidade,⁶⁸ o mesmo não se requer para que seja dito *νόμιμον*. O termo *νόμιμον* se refere tanto ao que é, de fato, *νόμος* em alguma comunidade, quanto ao que seria o *νόμος* em uma *πόλις* ideal ou perfeita (a qual existe em potência em cada *πόλις* que encontramos em atualidade, ainda que imperfeita). Isso porque o *νόμιμον* é não só o produto da legislação em uma *πόλις* particular, mas também o produto da ciência legislativa (ciência prática que ARISTÓTELES esboça nas *Éticas*, na *Política* e na *Retórica*, que tem por objeto o bem as normas que devem reger uma comunidade para que seja possível alcançar nelas o bem humano ou felicidade), ainda que não seja praticado em nenhuma comunidade empiricamente verificável.⁶⁹

Isso explica porque ARISTÓTELES diz que todo o *νόμιμον* é, de alguma forma, justo. De alguma forma porque somente será inteiramente justo, se for também o *νόμος* que existiria se essa *πόλις* fosse ideal (o melhor *νόμος* possível para essa *πόλις* nessa circunstância, e não esse *νόμος* que se tem). Se se referir ao *νόμος* de uma *πόλις* particular mesmo tendo defeitos, será justo em certo sentido,

⁶⁷ KRAUT, *Aristotle...*, p. 105.

⁶⁸ Daí uma diferença entre *νόμος* e direito, pois usamos o termo direito para se referir ao que consideramos para expressar também aquilo que deveria ser norma em uma comunidade, mesmo que não o seja (como comprovam expressões de uso ordinário como “isto não está direito”, v.g.). Ver KRAUT, *Aristotle...*, p. 114, nt. 25.

⁶⁹ Ver IRWIN, Terence H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon, 1988 (Reimp. 2002). P. 623-624, nt. 1; KRAUT, *Aristotle...*, pp. 105, 112-114, incluindo notas de rodapé; IRWIN, *Aristotle: Nicomachean Ethics*, p. 228.

pois visa o interesse ou bem comum da comunidade como um todo, ou dos melhores dentro da comunidade, ou dos que detém o poder na comunidade.⁷⁰

Todo νόμος é, em algum sentido, justo;⁷¹ mas só o é porque mantém uma certa relação de similaridade, em maior ou menor grau, com o que seria o νόμος de uma πόλις ideal, i.e., enquanto promove, ainda que imperfeitamente, o interesse ou bem comum da comunidade (ainda que essa seja estendida apenas a alguns dentro de uma πόλις qualquer). Com isso, ARISTÓTELES deixa aberta a possibilidade para se criticar, em nome da justiça, alguns ou muitos νόμοι de uma comunidade; ao mesmo tempo em que admite ser bom e justo agir conforme as normas da comunidade mesmo quando essas não são como deveriam ser.

A justiça geral, como virtude de agir em conformidade com o que é νόμιμον, exige não só uma atitude passiva perante o νόμος. Como qualquer virtude moral, a justiça geral requer necessariamente o exercício da φρόνησις. E aquilo que qualquer νόμος exige é a observância de certas ações que são também objeto de virtudes morais.⁷²

Nessa medida, o δίκαιον νόμιμον é o que é exigido pelo que é νόμιμον, e isso também é exigido pelas virtudes morais, dado que o νόμιμον tem por objeto as ações conforme as diversas virtudes. Desse modo, ARISTÓTELES pode afirmar que a justiça geral é a virtude moral completa.⁷³

⁷⁰ EN V,1 1129b14-17; *Pol.* III,9 1280a7-11. Ver também MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 104. Ver ainda *In EN V*, Lectio II: “Não em toda a comunidade política se dá o justo em sentido absoluto, mas em alguMas se dá o justo somente em um aspecto.”

⁷¹ Sobre esse sentido de justo, ver Capítulo 2º.

⁷² EN V,1 1129b17-25.

⁷³ EN I,1 1129b25-26. Ver também KRAUT, *Aristotle...*, pp. 118-125; e *In EN I*, Lectio II.

Mas ele logo qualifica essa afirmação, dizendo que se trata da virtude moral completa exercida em relação a outros.⁷⁴ Como virtude, a justiça geral é uma qualidade de caráter que dispõe o agente a fazer o que é justo, no caso, a agir de acordo com as virtudes morais, dispondo-as para o bem do outro e/ou para o bem da comunidade como um todo. A justiça em sentido geral é o bem do outro.⁷⁵

E, dado sermos animais políticos, parte central de nosso bem depende de nossa relação com outros.⁷⁶ É parte de qualquer virtude moral uma correta disposição psicológica que constitui, em parte, a felicidade. Se a justiça geral é também uma virtude, ARISTÓTELES deve ser capaz de demonstrar sua conexão com a felicidade; e ele o é. A correta disposição psicológica que é parte de qualquer virtude particular pode afetar os relacionamentos com outros, existindo mesmo disposições específicas que se referem de modo especial ao relacionamento com outros. Em um sentido básico, a justiça geral (enquanto totalidade das virtudes exercidas para com outros) capacita a uma correta disposição psicológica nos relacionamentos, valendo nada menos do que o valor das disposições características de cada uma das virtudes.

Mas o bem da comunidade teria pouco valor em si se não fosse também o bem dos outros. Isso porque em suas relações intersubjetivas, os seres humanos precisam da comunidade para sua plena realização. E a comunidade só existe em virtude da realização de seus membros. As convenções e normas sociais que compõem os νόμοι da comunidade, servem para os homens fazerem bem uns aos

⁷⁴ EN I,1 1129b26-27.

⁷⁵ EN V,1 1130a3-4. Ver *In EN V*, Lectiones II e XI.

⁷⁶ Para esse parágrafo, ver KRAUT, *Aristotle...*, pp. 123-124; e IRWIN, *Aristotle's First Principles*, pp. 424-425.

outros, beneficiar todos, a maioria, os melhores ou os poderosos, dentre os membros da comunidade, ou, nos termos em que ARISTÓTELES coloca, promover a felicidade da comunidade.

E no que se refere à comunidade política, a importância da justiça geral é ainda mais clara. A obediência às normas convencionais já é em si um bem para a comunidade política, ainda que seja um bem indiretamente, na medida em que garante, até certo ponto, a manutenção da ordem jurídico-moral (o conjunto dos νόμοι) dessa. Ainda que uma norma seja em si injusta, em muitos casos sua obediência é um bem maior para a comunidade, através da manutenção da ordem, que sua desobediência.⁷⁷

Quem é justo no sentido geral, possui todas as demais virtudes morais, além de possuir a virtude do bom raciocínio prático. Quem age corajosa ou liberalmente para o bem da comunidade política pratica uma ação justa no sentido geral, dado que age pela virtude da justiça geral, i.e., buscando o bem do outro.

Não existem atos puramente de justiça geral. Todos os atos de justiça geral são também, e primariamente, atos de alguma outra virtude moral particular (coragem, temperança, magnanimidade, liberalidade, justiça particular etc.), atos esses que podem ser qualificados como justos enquanto, de acordo com o que é νόμιμον, buscam o bem do outro ou da comunidade como um todo. Qualquer ação virtuosa, quando exercida para com outro, merece ser chamada de ação justa.⁷⁸

⁷⁷ Ver KRAUT, *Aristotle...*, pp. 106-108, e 111-118.

⁷⁸ Ver NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, pp. 351-352.

É certo que algumas virtudes morais particulares somente podem ser exercidas para com outros. Embora a justiça particular seja aqui o exemplo que nos é mais claro, também virtudes como a generosidade, a veracidade e a virtude de ser agradável aos outros somente podem ser exercidas para com outros. Mas a justiça geral é mais que isso, é uma espécie de meta-virtude moral, que capacita o agente a dirigir seus atos para o bem da comunidade e dos outros; é a capacidade de direcionar o exercício das diversas virtudes para o bem da comunidade e dos outros.

Por oposição, a injustiça geral impede que o agente seja capaz de perceber o efeito de suas ações (sejam viciosas ou virtuosas) na vida dos outros e na ordem jurídico-moral da comunidade. Mas não há um estado psicológico específico que se refira à injustiça geral, como há, p.ex., o medo em relação à covardia. Os motivos da ação injusta são os próprios motivos dos diversos vícios. Dizer de alguém que é injusto no sentido geral é dizer que ele não se preocupa com o bem da comunidade ou dos outros.⁷⁹

Ser justo em sentido geral, assim, implica algo mais do que ser virtuoso moralmente: implica 1) aprender a direcionar os próprios desejos e emoções, já dominados em relação às próprias ações para o bem da comunidade e dos outros, e 2) aprender a fazer das normas do νόμος razões em nossas próprias deliberações.

⁷⁹ Ver KRAUT, *Aristotle...*, pp. 120-122.

1.3 JUSTIÇA PARTICULAR

Passarei agora ao segundo sentido que o termo *δικαιοσύνη* pode assumir: justiça enquanto virtude particular. Como vimos, dentre as diversas virtudes morais que, se dirigidas aos demais, formam parte da justiça geral e é, assim, exigida pelos *νόμοι*, há uma virtude particular à qual também se dá o nome de *δικαιοσύνη*. Trata-se da justiça particular.

Ações particularmente justas o são por serem justas para com outros. E ser justo para com outro, no contexto da justiça particular, é dar ao outro aquilo que lhe cabe, ou seja, aquilo que é conforme um certo tipo de igualdade. Essa igualdade varia conforme a circunstância. Mas que igualdade é essa? Não pode ser a igualdade das pessoas, pois esse é fundamento do justo político como um todo.⁸⁰

A igualdade a que diz respeito a justiça como virtude particular é a igualdade na atribuição de bens e males dos quais é possível ter mais ou menos, i.e., dos bens e males exteriores. Bens exteriores são aquelas coisas que são em si boas, i.e., boas nelas mesmas por serem boas para a natureza humana, pois condicionam a prosperidade e a adversidade, mas em certos casos podem ser más, dependendo do agente e das circunstâncias: honra, bens materiais, segurança etc.⁸¹ Quanto aos males exteriores, são as coisas más em si, mas que em certos casos podem ser boas, dependendo do agente e das circunstâncias

Como vimos no início da exposição, os bens moralmente relevantes são os bens interiores, os bens da alma, as atividades da alma. Os bens externos ao agente possuem sua relevância moral ligada à virtude moral da justiça particular.

⁸⁰ Conforme veremos abaixo.

⁸¹ EN V,1 1129b2-4; V,2 1130b2-4.

Mas não é qualquer uso dos bens exteriores que é objeto da justiça particular, pois alguns usos são objeto da liberalidade, outros da generosidade etc. É o uso dos bens exteriores com relação a sua atribuição para si e para os outros. Em outras palavras, justiça particular é a disposição de caráter daquele que deseja, escolhe e age de modo a dar a cada um o que lhe cabe de bens exteriores.

O vício contrário à justiça particular é a ganância, a disposição de caráter daquele que deseja, escolhe e age de modo a ter mais do que aquilo que lhe cabe.⁸² Como sabemos, o que define uma ação é a intenção do agente; assim, os mesmos movimentos podem ser realizados, mas se tratar de ações distintas. ARISTÓTELES nos dá o exemplo do adultério, que pode ser uma ação derivada do vício da luxúria ou uma ação derivado do vício da ganância (se com isso o adúltero ganha algo em bens exteriores).⁸³ O ganancioso escolhe mais para si do que é bom absolutamente considerado e menos para si do que é mal absolutamente considerado, sem levar em conta outras pessoas que deveriam estar envolvidas nas atribuições de tais bens.⁸⁴

A justiça particular tem por objeto não tanto os bens e males exteriores em si, mas a igualdade na atribuição de tais bens e males. A igualdade aqui funciona como critério de atribuição e define, assim, aquilo que é objetivamente justo (*δίκαιον*), não em seu sentido geral, mas em seu sentido particular.

ARISTÓTELES nos adverte inicialmente que existem duas situações nas quais pode haver igualdade entre bens e males exteriores: a) distribuições de bens que podem ser distribuídos aos seus membros de uma comunidade em parcela

⁸² EN V,1 1129a32-33.

⁸³ EN V,2 1130a24-28.

⁸⁴ EN V,1 1129b6-10.

iguais ou desiguais, e b) relações pessoais entre dois ou mais indivíduos.⁸⁵ Assim, há, inicialmente, duas formas do justo em sentido particular.

Nas distribuições, o critério de igualdade para as atribuições de bens e males exteriores é o que ARISTÓTELES denomina de igualdade geométrica, i.e., igualdade proporcional a uma razão (no sentido matemático). Essa igualdade caracteriza o justo distributivo.⁸⁶

O critério da igualdade geométrica implica ao menos quatro termos, podendo ser expresso pela fórmula $A / B = x / y$ ou $A.y = B.x$, em que A e B são sujeitos entre os quais se deve distribuir e x e y são os bens / males ou quantidades de bens / males a serem distribuídos.⁸⁷

Desse modo, cada um deve, em justiça, receber o que lhe cabe segundo a razão ou critério de distribuição. Quem tem mais méritos segundo esse critério, receberá mais; quem tem menos méritos, receberá menos. E mérito aqui não é necessariamente o mérito moral, mas o mérito segundo o critério de distribuição adotado. Há o justo quando a distribuição ocorre de acordo com esse critério e cada um fica com o que lhe cabe; e há o injusto quando essa igualdade proporcional não é respeitada.

Como fica claro, pessoas que satisfaçam igualmente o critério devem receber a mesma quantia do bem ou mal em questão, podendo ser o caso em que, em uma distribuição, todos recebam a mesma quantia de bens, numa igualdade que ficaria $A / B = x / x$, ou ainda $A.x = B.x$. Não devemos confundir uma distribuição assim com a igualdade aritmética do justo corretivo, trata-se de uma igualdade geométrica em que todos os termos têm o mesmo valor.

⁸⁵ EN V,1 130b30-1131a1.

⁸⁶ EN V,3 1131a29-32, 1131b9-12.

⁸⁷ EN V,3 1131b3-9.

A grande questão dentro da justiça distributiva é o critério de distribuição. A fórmula da razão matemática só funciona se há um critério pelo qual se pode realizar a distribuição. ARISTÓTELES não resolve esse problema no Livro V da *Ética Nicomaquéia*, mas menciona alguns dos critérios possíveis: condição de livre, riquezas, nascimento, virtude moral.⁸⁸

A outra situação em que vimos haver justo no sentido particular são as relações particulares entre os cidadãos (*συναλλάγματα*). Essa palavra diz respeito não apenas a transações, mas a toda forma de relação inter-pessoal entre dois ou mais particulares, como relações contratuais e delitos.⁸⁹ Daí a classificação que ARISTÓTELES faz dos *συναλλάγματα* em relações voluntárias e relações involuntárias.⁹⁰ Voluntariedade e involuntariedade aqui não são da ação, e sim da relação. O que o filósofo quer aqui é distinguir relações em que todas as partes entram voluntariamente, i.e., transações (pactos, contratos), e relações em que ao menos uma parte entra contra-voluntariamente, i.e., delitos (no sentido de atos imorais que prejudiquem outros no que respeita a bens e males exteriores). Dentre as relações involuntárias, ARISTÓTELES distingue aquelas violentas (como assassinato, a injúria e o roubo) daquelas clandestinas ou furtivas (furto, adultério, envenenamento).⁹¹

⁸⁸ EN V,3 1131a25-29. Não é coincidência que esses critérios sejam justamente as bandeiras de luta dos grupos divergentes na Atenas do século IV a.C. (democratas, oligarcas, aristocratas etc.); pois o principal bem a ser distribuído dentro de uma comunidade política são as funções e cargos públicos, e é justamente nisso que a busca por um critério de justiça distributiva mais importa para o bem comum. Mas não devemos nos deixar enganar por essa preocupação política nas distribuições. O justo distributivo ocorre não só no âmbito da distribuição de cargos públicos, mas em qualquer distribuição de quaisquer bens ou males capazes de serem distribuídos (dinheiro, cargos acadêmicos, premiações, alimentos, remédios etc.).

⁸⁹ Ver GARCÍA MAYNEZ, *Doctrina aristotélica de la justicia*, pp. 76-78.

⁹⁰ EN V,2 1131a2-3.

⁹¹ EN V,2 1131a5-9.

Essas relações são julgadas como justas ou injustas não pelo mérito em um critério de distribuição, mas pelo que ARISTÓTELES denominou de igualdade aritmética.⁹² Nessas relações não se consideram méritos, deméritos e as demais características que as pessoas possuem, mas apenas aquelas características que importam para a relação em questão, quais sejam, se alguém obteve uma vantagem e se alguém sofreu um dano.⁹³

Não se trata aqui de meramente provocar e sofrer um dano, mas importa a correlação entre ganho e perda, vantagem e dano: é porque um obteve esse ganho que o outro sofreu a perda, e vice-versa.⁹⁴ A igualdade aritmética está no meio-termo entre a perda e o ganho, de modo que nenhuma das partes fique com mais do que a outra quanto ao que está em jogo na relação.⁹⁵

O justo na correção (*τὸ διορθωτικὸν δίκαιον*) ocorre quando se deve corrigir uma relação voluntária em que uma parte obteve um ganho indevido ou corrigir uma relação involuntária (em que se pressupõe haver sempre uma perda indevida). A tarefa de quem irá corrigir essa relação é retirar o que o ganhador possui a mais e dá-lo ao perdedor, de modo a ser restaurar a igualdade aritmética, numa reparação da perda sofrida e punição pelo ganho indevido. Essa correção efetuada corretamente é o justo corretivo.⁹⁶

Mas essa igualdade aritmética não equivale ao princípio de talião. O justo na correção não é o justo retributivo.⁹⁷ Isso porque ganho e perda aqui estão em um sentido normativo, e não fático; ou seja, não se trata de uma igualdade real

⁹² EN V,4 1131b32-1132a2.

⁹³ EN V,4 1132a2-6.

⁹⁴ Ver WEINRIB, *The Idea of Private Law*, pp. 63-64.

⁹⁵ EN V,4 1132a14-19.

⁹⁶ EN V,4 1132a6-14.

⁹⁷ EN V,5 1132b23-25.

entre os bens exteriores dos envolvidos, e sim de uma igualdade para efeitos de conservação do patrimônio (entendido num sentido bem amplo) de cada envolvido.⁹⁸ Assim, se alguém fere um oficial deve receber uma punição maior do que a que receberia se tivesse ferido um cidadão comum. E aqui entram considerações das qualidades pessoais (posição como oficial, voluntariedade ou involuntariedade da ação que causou o dano etc.) relevantes para a relação intersubjetiva.⁹⁹

Mas há casos em que o justo é a retribuição. Os dois exemplos citados por Aristóteles são o do justo nas transações de intercâmbio de bens e serviços (troca, compra e venda, serviços em geral etc.) e o justo na manutenção da existência da πόλις. ARISTÓTELES observa que os homens desejam ser tratados com base na retribuição, podendo retribuir o mal com o mal e o bem com o bem em suas relações, e que essa é a base sobre a qual se torna possível qualquer comunidade.¹⁰⁰ Nessas situações, o justo é que se dê não aquilo que se recebe, mas o equivalente ao que se recebeu.

Para haver intercâmbio de bens é necessário haver a) necessidade dos bens que pertencem à outra parte, b) possibilidade de dispor de certos bens para oferecerem reciprocamente, c) um critério de medida da necessidade para estimar o valor das prestações recíprocas, e d) um acordo voluntário para ocorrer a troca de prestações.¹⁰¹

O justo retributivo no intercâmbio de bens exige a retribuição do que se recebeu de acordo com um critério que avalie a necessidade e que se expresse

⁹⁸ Ver WEINRIB, *The Idea of Private Law*, pp. 114-126 passim.

⁹⁹ EN V,5 1132b28-31.

¹⁰⁰ EN V,5 1132b31-1133a2. Tratarei aqui mais detidamente da retribuição nas relações comerciais, por ser o exemplo mais longamente discutido por ARISTÓTELES.

¹⁰¹ GARCÍA MAYNEZ, *Doctrina aristotélica de la justicia*, pp. 91-93.

economicamente (seja como quantidade de produto, seja como valor monetário). Assim, tal como o número de pares de sapatos está para a casa enquanto bens que satisfazem necessidades e são objetos de troca, assim o sapateiro está para o construtor enquanto sujeitos da relação de troca e produtores dos bens trocados. O critério da atribuição de valor aos bens e aos sujeitos da troca é, portanto, a necessidade que se tem dos bens do outro. O dinheiro é apenas uma expressão convencional de tal necessidade.¹⁰²

Retribuição não é parte do justo corretivo, mas um critério autônomo, que deve governar as relações interpessoais voluntárias; apenas quando essas não seguem o critério da retribuição é que se há de falar em correção e, portanto, justo corretivo. Quando essas relações precisam ser corrigidas, o que está em questão não são os termos de troca entre os bens, que é a questão no justo retributivo (isso já está decidido), e sim o fato de que uma das partes não cumpriu o que deveria ter cumprido, e obteve um ganho indevido às custas da outra parte. É a retribuição que é protegida pelo justo corretivo, mas não é ela o critério da correção; o critério é a igualdade aritmética, i.e., que a perda de um seja eliminada pela quantidade do ganho do outro. Do mesmo modo, em danos decorrentes de relações involuntárias (como na agressão ao oficial, no exemplo citado por ARISTÓTELES), o que está em jogo na correção não são os termos da avaliação econômica do dano sofrido (ainda que isso deva ser discutido para a resolução do problema), e sim sua reparação.¹⁰³

Agora podemos ter uma noção de quem é o agente que possui a virtude da justiça particular: é aquele que, em suas relações com outros, dá a cada um o que

¹⁰² EN V,5 passim. Ver também KRAUT, *Aristotle...*, pp. 151-156; IRWIN, *Aristotle's First Principles*, pp. 625-626, nt. 11.

¹⁰³ KRAUT, *Aristotle...*, pp. 152-153.

lhe cabe segundo o critério que deve reger tais relações, sejam elas distribuições, correções ou retribuições.

Com essas noções já explicitadas, podemos passar agora ao ponto seguinte nesse trabalho, qual seja, a existência de um caso central de relações de justiça e casos de relações de justiça que o são por homonímia.

CAPÍTULO 2º – JUSTO SEM QUALIFICAÇÃO E JUSTO POR HOMONÍMIA

Para sabermos que seres podem ser tidos como sujeitos em relações de justiça, devemos antes analisar os âmbitos de relações as quais ARISTÓTELES reconhece como podendo ser relações de justiça, tanto o caso central e quanto os casos que o são por homonímia.

Alguns autores defendem que ARISTÓTELES não apenas negava justiça a animais não-humanos, mas também a seres humanos que se encontrassem fora de uma comunidade política. Assim, só haveria justiça dentro da *πόλις*, e toda justiça se esgotaria em uma justiça política.¹⁰⁴ Se tal tese estiver correta, a tese da negação da justiça a animais está, por consequência, correta, pois animais não fazem parte de uma *πόλις*. Como veremos a seguir, ela não está. Antes, porém, vou fazer uma breve exposição sobre a homonímia em ARISTÓTELES.

2.1 A HOMONÍMIA EM ARISTÓTELES

Não está com a razão quem afirma que a justiça, segundo ARISTÓTELES, se limita à *πόλις*. A existência de outros âmbitos de justiça é expressamente afirmada pelo

¹⁰⁴ Ver, v.g., MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 122. O próprio MacIntyre, porém, admite existirem âmbitos de justiça para além da justiça política; ver MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 121-122.

Estagirita, como veremos a seguir. Tais âmbitos de justiça são considerados âmbitos de justiça por homonímia.¹⁰⁵ O que isso quer dizer?

ARISTÓTELES nos fala de homonímia e sinonímia no início de suas *Categorias*:¹⁰⁶

São ditos homônimos os itens em que apenas o nome é comum mas a definição da substância correspondente ao nome é diferente; então, por exemplo, tanto um homem como uma pintura são ditos animais. Estes possuem apenas o nome em comum, mas a definição da substância que corresponde ao nome é diferente; pois se alguém disser o que é ser animal para cada um deles, dará duas distintas definições. São ditos sinônimos os itens têm em comum tanto o nome quanto a definição da substância correspondente ao nome; então, por exemplo, tanto o homem como o boi são animais. Cada um deles é chamado por um nome comum, animal, e a definição da substância também é a mesma; pois se alguém disser a definição de cada um deles – o que é ser animal para cada um deles – dará a mesma definição.

Na sinonímia, as definições são as mesmas. Já na homonímia, as definições são distintas, a definição de animal no caso do homem é distinta da definição de animal no caso de uma pintura de um homem. Pintura de homem não é espécie do gênero homem.

Para ARISTÓTELES, o pensamento depende da realidade: “é porque o mundo é assim que o pensamos deste modo e não o contrário.”¹⁰⁷ Assim, nosso

¹⁰⁵ Analogia na terminologia tomista. Ver, para a analogia tomista comparada com a homonímia aristotélica, MCINERNEY, Ralph. *Aquinas and Analogy*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1996.

¹⁰⁶ *Cat.* 1a1-12.

modo de falar sobre as coisas reflete uma realidade. Na sinonímia isso é claro, pois usamos o mesmo nome para designar a mesma realidade em coisas distintas: ser animal significa ter certas propriedades, as quais são compartilhadas (tidas em comum) pelos homens e pelos bois. Não apenas o mesmo nome é compartilhado pelos itens, mas também a mesma definição.¹⁰⁸

Na homonímia, porém, esta clareza não se verifica. A definição do que são itens homônimos não é clara, pois engloba tanto itens cujas definições são totalmente diferentes, como no exemplo dado por ARISTÓTELES na passagem acima, quanto itens cuja definição é apenas parcialmente diferente. Na discussão sobre a distinção entre justiça geral e justiça particular ARISTÓTELES nos explica esta diferença.¹⁰⁹

Justiça e injustiça parece serem distintos de muitos modos, mas, porque sua homonímia é de muita proximidade, passa despercebida e não é comparativamente óbvia como ocorre quando os significados são muito distantes, por exemplo (pois aqui a diferença de aparência é muito grande) quando se diz κλείς, de modo homônimo, para o que está sob a nuca dos animais e para aquilo com o que fechamos as portas.

Assim, podemos distinguir¹¹⁰ a) uma homonímia por acaso¹¹¹ ou total,¹¹² quando os homônimos distam muito, sendo suas definições totalmente diferentes,¹¹³

¹⁰⁷ Ver ZINGANO, Marco. 'Aspásio e o problema da homonímia.' In _____ . *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. P. 564.

¹⁰⁸ *Cat.* 1a6-7. Ver MCINERNY, *Aquinas and Analogy*, pp. 31-36; 91-93.

¹⁰⁹ EN V,2 1129a26-31. Utilizei aqui a tradução de ZINGANO, 'Aspásio e o problema da homonímia,' p. 551.

¹¹⁰ Ver ZINGANO, 'Aspásio e o problema da homonímia,' pp. 550-551.

¹¹¹ EN I,4 1096b26-27.

¹¹² EE VII,2 1236a17.

como no exemplo acima, e também como no exemplo de banco, que pode ser banco de praça, banco de sangue ou banco financeiro; e b) uma homonímia parcial ou próxima, que se dá quando as definições dos nomes estão próximas mas não coincidem, como no caso acima citado, em que justiça se usa tanto em sentido geral quanto em sentido particular.¹¹⁴

No primeiro caso, não há nenhuma correspondência real; por isso não é muito problemático. O uso do mesmo termo para designar coisas distintas deve-se ao acaso; tendo um fundamento meramente lingüístico. Sua origem está no desenvolvimento histórico de cada língua.¹¹⁵ Trata-se de uma homonímia por acidente.¹¹⁶ Ser predicado de maneira acidentalmente homonímica não é o mesmo que dizer que as coisas em si sejam homônimas, mas sim que nossa maneira de falar sobre as coisa o é.¹¹⁷

Já no segundo caso, há uma correspondência real, mas não total como na sinonímia. No caso da homonímia parcial, são as coisas mesmas que são homônimas. Trata-se de uma homonímia real, pois possui amparo nas próprias coisas.¹¹⁸ O próprio ser, para ARISTÓTELES, é homônimo.¹¹⁹

Mas os termos próximos são ditos homônimos tanto pelo gênero quanto por *ἀναλογία*.¹²⁰

¹¹³ *Phys.* I,4 249a23.

¹¹⁴ Ver MCINERNY, *Aquinas and Analogy*, pp. 93-95.

¹¹⁵ Ver ZINGANO, 'Aspásio e o problema da homonímia,' pp. 550-551.

¹¹⁶ ZINGANO, 'Aspásio e o problema da homonímia,' p. 564.

¹¹⁷ DI 16a3-4. Ver também, para esse parágrafo, MCINERNY, *Aquinas and Analogy*, pp. 86-91.

¹¹⁸ Ver ZINGANO, 'Aspásio e o problema da homonímia,' pp. 564-565.

¹¹⁹ SE I,7 169a25; K,3 1060b33-36. *Met.* Γ,2 1003a33-34 fala que o ser é "dito de muitos modos," e em *Top.* IV,6 127b5, ARISTÓTELES considera essa expressão como idêntica de "homônimo". Ver ZINGANO, 'Aspásio e o problema da homonímia,' pp. 575-577.

¹²⁰ *Phys.* VII,4 249a23-25. Utilizo o termo *ἀναλογία* no original em grego para que não seja confundido com o termo latino *analogia*, que é usado por TOMÁS DE AQUINO como sinônimo de "homonímia", e não como sinônimo de *ἀναλογία*. Enquanto homonímia e *analogia* são relações lógico-linguísticas entre termos, *ἀναλογία* é uma relação real, entre coisas.

Dos homônimos, alguns estão muito distantes uns dos outros, outros guardam certa semelhança, outros ainda são próximos, ou pelo gênero ou por *ἀναλογία*, razão pela qual, sendo homônimos, não parece serem.

Aqui a homonímia é dividida em três tipos distintos. O primeiro tipo é a homonímia accidental, que existe entre os nomes que indicam coisas que estão muito distantes entre si. Já vimos que estas coisas não possuem relação real, sendo seu nome devido unicamente a particularidades da linguagem.

O segundo tipo é a homonímia por semelhança. Trata-se da semelhança da matéria. Pode-se dar como exemplo o cadáver, pois o homem morto é homem apenas por homonímia.¹²¹ Do mesmo modo, uma mão decepada só é mão por homonímia,¹²² e um olho cego somente é olho por homonímia.¹²³ Isso porque os órgãos são definidos por sua função no organismo animado;¹²⁴ quando sem vida, separados do organismo ou tendo perdido definitivamente sua função, ainda que partes do organismo, não podem mais ser considerados órgãos, pois guardam com os órgãos apenas uma semelhança de forma física, mas não de função.¹²⁵ Não pode ser confundida com a homonímia parcial porque as coisas não têm em comum nada de sua definição: uma mão humana não possui a mesma definição

¹²¹ *Meteor.* IV,12 389b31; PA I,1 640b35-36.

¹²² *Meteor.* IV,12 389b31-32; PA I,1 640b36-641a1.

¹²³ DA II, 412b17-22.

¹²⁴ *Met. Z*,11 1036b30-32.

¹²⁵ Ver ZINGANO, 'Aspásio e o problema da homonímia,' pp. 558-559.

de uma mão humana decepada, dado que a definição depende da função. O fundamento desta homonímia nada mais é do que a metáfora.¹²⁶

O terceiro tipo corresponde ao que antes chamei de homonímia parcial ou próxima. Estes dizem respeito a uma homonímia das próprias coisas às quais o nome se refere. Aqui ARISTÓTELES nos diz que a proximidade pode ser tanto pelo gênero quanto por *ἀναλογία*.

Proximidade pelo gênero se dá quando as coisas às quais os nomes se referem diferem por pertencerem a gêneros diferentes; como no caso da mudança, que se diz tanto da alteração em que nada permanece (p.ex., o doente tornar-se saudável), quanto da alteração sem que o estado seja destruído, havendo preservação do estado potencial (e.g., como quando uma sensação cessa, sem que a faculdade sensitiva deixe de existir), quanto da alteração que se trata de um aperfeiçoamento de si (conhecer algo que não conhecia antes, v.g.).¹²⁷

Mas a homonímia de proximidade pelo gênero não precisa se dar necessariamente entre gêneros distintos. A definição do gênero vale, em geral, sinonimicamente para as espécies.¹²⁸ Assim, diz-se animal tanto do homem quanto do boi. Mas pode ser que valha homonimicamente, como no caso da justiça geral sendo gênero do qual a justiça particular é espécie; nesse caso, a definição de justiça geral não se aplica inteiramente à justiça particular, pois chama-se a justiça particular de justiça não em virtude da relação com o *νόμος*, e sim pela igualdade quanto aos bens exteriores. Assim, justiça particular é sinônimo de justiça geral quanto à alteridade; mas na medida em que recebe o mesmo nome do gênero é um homônimo, pois sua definição não é exatamente a

¹²⁶ Ver EN V,11 1138b5-8. Ver também a seguir, nesse capítulo.

¹²⁷ Ver ZINGANO, 'Aspásio e o problema da homonímia,' pp. 555-556.

¹²⁸ *Top.* IV,3 123a28-29. Ver ZINGANO, 'Aspásio e o problema da homonímia,' pp. 553-554.

mesma da definição do gênero:¹²⁹ a injustiça particular é um agir contra o νόμος e é causada pelo prazer do ganho às custas de outrem.¹³⁰

O que mais nos interessa aqui, porém, é a homonímia próxima por *ἀναλογία*. Quando ARISTÓTELES diz que o bem pode ser dito em todas as categorias, ele dá duas possibilidades: ou o bem é assim dito por provir de ou convergir a um único bem, ou é assim dito *κατ' ἀναλογίαν*.¹³¹

Isso porque o bem em uma arte é diferente do bem em outra; o bem é aquilo em vista do que fazemos o resto: a saúde na medicina, a vitória na estratégia, o prédio na arquitetura, e assim por diante, em cada arte.¹³² O que se percebe aqui é uma relação de proporção: o que a saúde é para a medicina, a vitória é para a estratégia, e o prédio é para a arquitetura. Em termos gerais: o que *a* é para *x*, *b* é para *y*, e *c* é para *z*.¹³³ Esta relação é chamada de *ἀναλογία* por ARISTÓTELES, uma relação entre coisas, e não entre palavras.¹³⁴

O que chamei de âmbitos não-políticos da justiça e o justo político compartilham algumas de suas propriedades, sem serem, no entanto, espécies de um gênero justiça; de modo que não se pode predicar sinonimicamente a justiça destas várias relações intersubjetivas. Mas também não se trata de homonímia accidental, a qual se dá com o uso do mesmo termo para coisas distintas em suas definições; como, p.ex., em banco de praça e banco como empresa. Nem se trata de homonímia por semelhança.

¹²⁹ Ver ZINGANO, 'Aspásio e o problema da homonímia,' p. 556.

¹³⁰ EN V,4 1130b3-4. Sobre a sinonímia e a homonímia próxima por semelhança na justiça (geral e particular), ver ZINGANO, 'Aspásio e o problema da homonímia,' pp. 582-583.

¹³¹ EN I,4b23-28.

¹³² EN VII 1097a15-24.

¹³³ Ver ZINGANO, 'Aspásio e o problema da homonímia,' p. 558.

¹³⁴ Ver MCINERNY, *Aquinas and analogy*, pp. 37-47.

A homonímia da justiça é distinta, pois se usa o mesmo termo para se referir ao que é, na realidade, próximo.¹³⁵ A homonímia da justiça, quanto a seus âmbitos, é homonímia *κατ' ἀναλογία*: o que é politicamente justo é para o bem comum da comunidade política, assim como o que é despoticamente justo é para o bem comum da comunidade despótica, o que é paternalmente justo é para o bem comum da comunidade paternal, e o que é domesticamente justo é para o bem comum da comunidade conjugal, e assim por diante.

Os âmbitos não-políticos de justiça não podem, ser ditos justo em sentido primário, sem qualificação (*ἀπλῶς δίκαιον*), e sim justiça em sentido qualificado (*ὅμοιον διοικαιον*), por homonímia *κατ' ἀναλογία*.¹³⁶ Isso porque, se por um lado, apenas no justo político há o elemento característico da justiça sem qualificação: dar-se entre os que são iguais e livres e que estão sob a lei política, o *νόμος*. Por outro lado, as relações entre cidadãos sob o *νόμος* podem ser tidas como compartilhando elementos centrais de suas definições com as relações entre agentes desiguais ou que não estão sob o *νόμος*.¹³⁷

Para entendermos melhor, devemos notar que há ainda um outro âmbito em que ARISTÓTELES discute a possibilidade de justiça por homonímia. Esse é na relação das partes da alma entre si. Trata-se da aporia sobre a possibilidade de se haver justiça entre as diferentes partes da alma, problema que Platão dava resposta afirmativa na *República*, ao defender que a justiça é a harmonia entre as partes da alma.¹³⁸ ARISTÓTELES rejeita essa tese, pelos fundamentos da alteridade

¹³⁵ EN V,6 1129a24-31.

¹³⁶ EN V,6 1134b8-10.

¹³⁷ Isso será melhor esclarecido ao longo desse capítulo.

¹³⁸ *Rep.* 443c-444a.

e da voluntariedade: só há justiça entre duas partes, e só se pode sofrer o que é injusto quando se sofre involuntariamente.¹³⁹

Mas embora não se possa falar em justo em relação a si mesmo (*αὐτὸν δίκαιον*), pode-se falar em justo entre as partes da alma, não propriamente, mas por metáfora (*κατὰ μεταφορὰν*) e por homonímia.¹⁴⁰ Não se trata aqui da homonímia *κατ' ἀναλογία*, que existe entre o justo político e os âmbitos não-políticos do justo, baseado no compartilhar de parte da definição, e sim uma homonímia por semelhança, dita apenas metaforicamente, pela semelhança entre a parte irracional da alma capaz de obedecer à razão com o escravo e a mulher, por um lado, e a parte racional da alma e o senhor / marido, por outro; e não pelo compartilhar de propriedades.¹⁴¹

2.2 O JUSTO POLÍTICO COMO CASO CENTRAL DE JUSTIÇA

A discussão central sobre a justiça em ARISTÓTELES se dá em relação ao justo político (*πολιτικὸν δίκαιον*), o justo na comunidade política. Esse é o caso central da justiça:¹⁴² relações entre cidadãos livres e iguais quanto a sua participação na *πόλις* e quanto a sua submissão ao *νόμος*. ARISTÓTELES assim afirma:¹⁴³

¹³⁹ Ver EN V,11 passim.

¹⁴⁰ EN V,11 1138b5-8.

¹⁴¹ Ver GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y. *L'Éthique a Nicomaque: Introduction, traduction et commentaire*. Commentaire: T. II. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958. P. 427.

¹⁴² In EN V, Lection XI afirma: “não devemos esquecer que o justo de que se trata é o justo em sentido próprio, que é o justo político.”

¹⁴³ EN V,6 1134a25-32. Traduzo aqui a expressão *καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον* por “o justo sem qualificação, o justo político,” traduzindo a partícula *καὶ* por uma vírgula. Sigo a sugestão de Paulo MacDonald, afastando-me das traduções que utilizei nesse trabalho. Caso a tradução permanecesse “tanto o justo sem qualificação quanto o justo político” (como na maioria dos tradutores) o restante do texto aristotélico ficaria em certa dissonância. Explico meu ponto no que se segue. Ver HAMBURGER, Max. *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*. New Haven: Yale University Press, 1951. P.57, para uma comparação com a passagem correlata em MM I,33 1194b7.

Não devemos esquecer que o objeto de nossa investigação é não só o justo sem qualificação, o justo político. Ele se dá entre os que, sendo livres e iguais (seja aritmética seja proporcionalmente), vivem uma vida em comum buscando a auto-suficiência. Então, àqueles aos quais faltam essas características nada têm de politicamente justo em suas relações, apesar de terem algo de justo em sentido homônimo. Pois o justo só se dá entre aqueles cujas relações são reguladas pela lei, o qual existe apenas entre aqueles entre os quais pode haver injustiça, pois é o processo judicial que separa o justo do injusto.

O problema apresentado pelos comentadores dessa passagem é que ARISTÓTELES parece falar de dois tipos distintos de justo: o justo político e o justo sem qualificação. Se assim o for, então o justo político não será o caso central da justiça, e sim outro caso de justo por homonímia. Haveria uma contraposição entre um justo meramente político e um padrão absoluto e imutável, através do qual se julgaria a justiça das normas do justo político e das demais esferas de justiça por homonímia.¹⁴⁴ Mas não é assim.

Os comentadores que afirmam haver distinção entre ambos apóiam-se na tradução de ἀπλῶς δίκαιον por expressões como “justo natural”, “absolutamente justo” ou “justo em sentido absoluto”.¹⁴⁵ Porém, a correta tradução de ἀπλῶς

¹⁴⁴ Ver YACK, *The Problems of a Political Animal*, pp. 130-133.

¹⁴⁵ Ver, para exemplos de tais autores, GAUTHIER et JOLIF, *L'Éthique a Nicomaque*, p. 391; e HAMBURGER, Max. *Morals and Law*, pp. 57, 61-63. Para um comentário crítico e para a discussão que segue, ver YACK, Bernard. *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkely: University of California Press, 1993. Pp. 133-135. GAUTHIER et JOLIF, apesar do comentário de que os termos seriam sinônimos, afirma que o que chamam justo absoluto não é distinto do justo político; ver GAUTHIER et JOLIF, *L'Éthique a Nicomaque*, p. 386.

δίκαιον é apenas “justo sem qualificação”. ARISTÓTELES analisa o termo *ἀπλῶς* em outro contexto, mostrando seu uso correto. Para o filósofo, esse termo é empregado para indicar o que queremos dizer por um termo quando o usamos sem qualificação nenhuma.¹⁴⁶ Esse termo depende do contexto em que está sendo empregado, denotando o caso central ou “sem qualificação” do uso de um termo. Assim, em contextos diferentes, pode a expressão que está sendo ligada a “sem qualificação” pode ter sentidos diferentes.

No caso da justiça, o emprego por ARISTÓTELES denota apenas que, quando usamos o termo *δίκαιον* sem acrescentar nenhum adjetivo a ele, estamos nos referindo ao uso que fazemos normalmente do termo em nossas conversas cotidianas, i.e., ao uso principal do termo, ao caso central, que no contexto da contraposição entre os diversos âmbitos da justiça é o *πολιτικὸν δίκαιον*.

ARISTÓTELES expõe sua teoria, identificando o justo político como o justo propriamente dito, quando afirma que o justo (sem usar adjetivo algum) só se dá entre livres e iguais, logo após ter afirmado que em outras relações existe apenas justo por homonímia.¹⁴⁷ ARISTÓTELES utiliza o termo “justo político” como o caso central do justo, o justo em sentido próprio: ao falarmos apenas do justo, sabemos que estaremos nos referindo ao justo político, enquanto que ao falarmos do justo que não é político, precisaremos qualificá-lo com algum adjetivo.

A razão pela qual o justo político é o justo sem qualificação, em contextos nos quais o que está em questão são os âmbitos de justiça, é porque ele é o justo que se dá dentro da comunidade política, a *πόλις*. E a *πόλις* é o caso central de comunidade, a comunidade sem qualificação, pois é a comunidade que se dá

¹⁴⁶ *SE* 166b37-167a20.

¹⁴⁷ Ver passagem citada acima: *EN* V,6 1134a25-32.

entre pessoas livres e iguais, visando a finalidade própria do homem, o bem viver ou felicidade.¹⁴⁸ O justo político é, assim, o justo entre pessoas livres e iguais. A igualdade entre os participantes da relação é característica central do justo político.

O justo político é aquilo que é justo em sentido geral e particular nas relações entre agentes livres e iguais que buscam sua auto-suficiência sob o νόμος, i.e., entre cidadãos de uma πόλις, enquanto cidadãos. Essa fórmula reduplicativa “enquanto” é importante porque dois cidadãos de uma πόλις podem estar também em uma relação que não seja de cidadania (podem ser pai e filho, p.ex., em uma relação que não é política).

A igualdade na comunidade política é, em primeiro lugar, a igualdade entre aqueles que tomam uma parte na distribuição de cargos públicos, benefícios e encargos, i.e., trata-se da igualdade proporcional da justiça distributiva. Em segundo lugar, trata-se também da igualdade numérica da justiça corretiva, i.e., da igualdade de possibilidade de acesso a um processo judicial de modo a obter a reparação de um dano causado por um ato ilícito realizado por outro cidadão.¹⁴⁹

Porém, existe também um outro sentido dessa igualdade que só existe entre cidadãos de uma πόλις, trata-se da igualdade que supera as desigualdades naturais (entre pais e filhos, e.g.) ou convencionais: somente há justo político entre aqueles que, não se achando submetidos a nenhuma autoridade (como os filhos e escravos se submetem aos pais e senhores, p.ex.), têm suas desigualdades

¹⁴⁸ Ver EN V,6 e VIII,9 passim. Ver ainda COOPER, John M. ‘Political Animals and Civic Friendship’. In: _____. *Reason and Emotion*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999. Pp. 356-377.

¹⁴⁹ Ver *In EN V*, Lectio XI.

desconsideradas e devem ser tratados da mesma maneira por uma questão de justiça retributiva.¹⁵⁰

Mas também é igualdade da retribuição. É a retribuição que mantém os cidadãos unidos na *πόλις*, porque as pessoas perdem interesse em participar de comunidades de troca, como a *πόλις*, se não tivessem expectativas de retornar com bem o bem que lhes é feito, e com mal o mal que lhes é feito; se isso não lhes é permitido, sentem-se na posição de escravos e não de homens livres.¹⁵¹

Para uma comunidade funcionar, ainda que imperfeitamente é necessário retribuição. Isso porque retribuição tem a ver tanto com o simples viver quanto com o bem viver: não é possível uma vida em comunidade na qual não haja nenhuma forma de retribuição do bem por bem e do mal por mal; e não é bom para um ser humano ingressar em uma comunidade na qual não haja retribuição do bem por bem e do mal por mal.¹⁵² Na comunidade política, em especial, a retribuição que se tem é de que os cidadãos possam se alternar no papel de governantes e governados.¹⁵³

É precisamente entre esses cidadãos, livres e iguais, que existe o *νόμος* em sentido próprio. Isso porque entre eles, livres e iguais, não há autoridade natural; o que deve governar, então, não é a subjetividade de um homem, e sim a objetividade da razão, através do *νόμος*.¹⁵⁴ E ARISTÓTELES identifica o governo do *νόμος* com a impessoalidade e imparcialidade da razão.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Ver KRAUT, *Aristotle...*, p. 126.

¹⁵¹ EN V,5 1132b31-1133a2; *Pol.* II,2 1262a30-32.

¹⁵² Isso faz parte do justo político natural. Sobre o justo natural, ver adiante.

¹⁵³ *Pol.* II,2 1162a30-34.

¹⁵⁴ EN V,6 1134a35-b2.

¹⁵⁵ IRWIN, *Aristotle: Nicomachean Ethics*, p. 233.

Mas o justo político não diz respeito apenas às relações de cidadãos particulares entre si; também envolve a própria organização da *πόλις* como comunidade ordenada à auto-suficiência do que pertence à vida humana. Como vimos antes, *δίκαιον* se refere não só a ações, mas também a estados de coisas; e no caso do *πολιτικὸν δίκαιον*, dentre os estados de coisas dentro da *πόλις* está sua própria organização ou constituição, i.e., a divisão das funções, instituições, competências e atribuições, de acordo com critérios de justiça distributiva.

Para haver uma comunidade de seres que dispõe de racionalidade e potência dos contrários, é preciso que haja padrões de conduta que sejam tomados como corretos e errados em relação a outros membros da comunidade. Esses padrões de conduta são dados pelo o *νόμος*.

A observância e o correto julgamento sobre esses padrões de conduta são feitos por aqueles que possuem a virtude da justiça geral, usando a justiça particular e as demais virtudes para o bem dos outros cidadãos enquanto cidadãos. É importante que se tenha em mente que a justiça geral, em contexto de justo político, não diz respeito ao bem do outro enquanto humano, ou pai, ou amigo pessoal, mas apenas e tão somente ao bem do outro enquanto cidadão, pois é isso o que ambos possuem em comum na *πόλις*.

O *νόμος* é o que, em parte, mantém unida a comunidade política. E a melhor *πόλις* é, como vimos, aquela em que é o *νόμος*, e não os homens, quem governa. Pois essa é a comunidade em que os cidadãos se comportam, uns em relação aos outros, como deveriam fazer: como livres e iguais. É com o *νόμος* que os cidadãos aprendem o que lhes é exigido moralmente para com os demais; e é o

νόμος que possui a função coercitiva, garantindo a existência da comunidade política diante dos que contra ela se levantam.¹⁵⁶

A comunidade política é ordenada de acordo com o princípio pelo qual as relações entre os cidadãos ocorrem. E esse princípio pode ser bom, se busca o bem comum, ou mau, se busca o bem de uma classe de cidadãos apenas. Assim, ARISTÓTELES divide as Constituições em espécies, segundo o número de pessoas que participam do governo e o fim que buscam. Essas divisões são, em grande parte, tipológicas; a melhor Constituição é aquela que melhor levará um povo específico ao bem comum.

A *πόλις* é a comunidade humana completa. Enquanto na família a autoridade reina, a *πόλις* bem ordenada é a comunidade da igualdade, em que seus membros encontram-se como iguais e livres.¹⁵⁷

A politicidade humana apenas se realiza plenamente na *πόλις*, e não nas comunidades menores. Do mesmo modo, dada a natureza racional dos humanos, sua racionalidade somente se realizará de maneira completa na *πόλις*. Dizer isso é dizer que o pleno uso da razão humana somente acontece no contexto da *πόλις*. De modo especial, o pleno uso prático da razão somente ocorre na convivência com iguais em uma comunidade.¹⁵⁸

Somente há justo político na *πόλις*, e sob o *νόμος*, i.e., entre aqueles entre os quais há amizade cívica ou política (*πολιτειῶν φιλία*). Toda amizade é encontrada em uma comunidade;¹⁵⁹ isso porque amizade é escolher viver uma

¹⁵⁶ Ver VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998. Pp. 176-195.

¹⁵⁷ EN V,6 passim.

¹⁵⁸ Ver MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 95-141 passim.

¹⁵⁹ EN VIII,12 1161b11.

vida em comum.¹⁶⁰ Amizade cívica é, então, a relação que existe dentro das comunidades políticas, na mesma extensão em que existe a justiça política.¹⁶¹

Assim, estão excluídos, desde o princípio das relações de justiça no sentido próprio ou focal, o sentido político, todos aqueles que não façam parte da *πόλις* e / ou não estejam sob o *νόμος*: seja por viverem fora dos limites territoriais (estrangeiros cidadãos de outra *πόλις*, apátridas), seja os que, vivendo dentro de tais limites, não possuem o *status* de cidadãos, livres e iguais (mulheres e escravos, nos tempos de ARISTÓTELES, mas também estrangeiros residentes, crianças, deuses e todos os demais seres não-humanos).¹⁶²

2.3 O JUSTO NATURAL E JUSTO CONVENCIONAL

ARISTÓTELES nos diz que o justo político pode ser natural (*φυσικὸν δίκαιον*) ou convencional (*νομικὸν δίκαιον*). O justo natural é aquele que tem a mesma força em todos os lugares, e independe de sua aceitação ou não pelos agentes. O justo convencional é aquele que, em princípio, é moralmente indiferente que seja de um jeito ou de outro, mas que, dado que foi estabelecido pelo *νόμος*, não é indiferente em uma comunidade específica.¹⁶³

O justo natural não existe em virtude de sua aceitação e reconhecimento, pois tem seu fundamento na natureza. O termo natural (*φυσικὸν*) aqui, bem como em “*νόμος* segundo a natureza,” é usado para se contrapor ao puramente convencional (*νομικὸν*), que só existe em virtude de sua aceitação e reconhecimento em uma comunidade. Quando uma norma, ação ou estado de

¹⁶⁰ *Pol.* III,9 1280b38-39.

¹⁶¹ Ver abaixo.

¹⁶² EN V,6 1134b8-9. Ver KRAUT, *Aristotle...*, pp. 125-126.

¹⁶³ EN V,7 1134b18-24.

coisas é naturalmente justo, sua justiça está inerente na própria norma, ação ou estado de coisas, não derivando de sua aceitação ou reconhecimento.¹⁶⁴

Mas isso não significa que seja um conjunto imutável de normas supra-positivas.¹⁶⁵ Equiparar justo natural com justo imutável seria aceitar que natural apenas se refere ao que faz parte da natureza entendida como definição: como queimar faz parte da natureza do fogo, que queima tanto em Atenas quanto na Pérsia.¹⁶⁶

Há uma diferença entre necessidade lógico-ontológica (segundo a definição) e necessidade prática. Para uma ação, coisa ou estado de coisas ser naturalmente justo não é a mesma coisa que ser natural para o fogo queimar. Isso porque justo diz respeito a uma ação humana, enquanto queimar diz respeito à própria definição de fogo, sendo então invariável: um fogo que não queima na Pérsia não é fogo em nenhum sentido próprio nem homônimo.¹⁶⁷ Enquanto o fogo, por definição, queima, o justo não é invariável por definição.

Do mesmo modo, natural também não pode ser confundido com empiricamente verificável. ARISTÓTELES nos adverte que o hábito e o treino podem superar inclinações naturais: um destro pode, com treino e persistência, tornar-se ambidestro.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Ver KRAUT, *Aristotle...*, pp. 128-129.

¹⁶⁵ Ver acima sobre a distinção em “sem qualificação” e “absoluto”. Se a tradução de *καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον* em EN V,6 1134a25-26, feita acima, fosse “tanto o justo absoluto quanto o justo político,” então ARISTÓTELES estaria contrapondo um justo natural imutável e supra-político ao justo político, o qual, por sua vez estaria sendo equiparado ao justo convencional, tal como ocorre em MM I,33 1194b30-1195a7. Mas isso entraria em clara contradição com a passagem de EN V,7 1134b18-19, na qual ARISTÓTELES afirma que “o justo político se divide em natural e convencional.” Assim, a *Magna Moralia*, ainda que considerada texto aristotélico, não deve ter precedência sobre a *Ética Nicomaquéia* e a *Ética Eudêmia*, neste aspecto. Para uma posição contrária, ver HAMBURGER, *Morals and Law*, p. 63.

¹⁶⁶ EN V,7 1134b25-26.

¹⁶⁷ Ver GC II,3 330b4; e *Met.* α,1 993b25-26.

¹⁶⁸ EN V,7 1134b34-35. Ver *In EN V*, Lectio XII.

Ações são passíveis de ser de um modo ou de outro, porque estão no controle do agente.¹⁶⁹ Ações não são parte da natureza humana (como o são a animalidade e a racionalidade), mas sim, como as disposições e movimentos, seguem a natureza humana, no sentido de poderem ou não levar a uma realização da mesma.¹⁷⁰ Em outras palavras, o que se busca quando se quer saber o que é naturalmente justo não é o que é necessário no sentido lógico-metafísico, nem o que é empiricamente verificável, mas o que é ética e / ou politicamente devido independentemente de ser pensado como tal.

Assim, ARISTÓTELES nos afirma ainda que tanto o justo convencional quanto o justo natural são mutáveis.¹⁷¹ Mas a mutabilidade do justo natural é a mutabilidade própria das circunstâncias relevantes à ação e às decisões políticas, e não a mutabilidade do princípio virtuoso.

É certo que podemos encontrar ações e paixões que ARISTÓTELES condena como sendo intrinsecamente viciosas e injustas, podendo, então, dar a entender que exista um certo núcleo imutável de justiça natural:¹⁷²

Nem todas as ações ou paixões, no entanto, admitem a observância da mediania. De fato, o próprio nome delas implica mal, por exemplo, malícia, vergonha e inveja, entre as paixões, e adultério, roubo e assassinato entre as ações. Pois todas essas e outras similares são chamadas por esses nomes porque elas mesmas, e não seu excesso ou falta, são más. Então, ao fazer tais coisas nunca estaremos certos, mas invariavelmente errados. Não podemos fazê-las correta ou erradamente – ao cometermos adultério, por exemplo, com a mulher certa, no

¹⁶⁹ EN III,1 1111a22-24.

¹⁷⁰ Ver *In EN V*, Lectio XII.

¹⁷¹ EN V,7 1134b27-29.

¹⁷² EN II,7 1107a8-17.

momento certo e do modo certo. Ao contrário, é verdade sem qualificação que fazer qualquer dessas coisas é errado.

Mas isso não implica uma imutabilidade do justo natural. O que vemos aqui o é critério da injustiça: é naturalmente injusto assassinar, roubar e cometer adultério porque a injustiça se encontra na própria definição de assassinato, roubo ou adultério. Ninguém pratica assassinato da maneira correta, na circunstância correta, da pessoa correta.

Porém, ARISTÓTELES não diz quais ações deverão ser entendidas como adultério, assassinato e roubo. Isso depende do νόμος e das circunstâncias particulares nas quais se der a ação. Como diz TOMÁS DE AQUINO, “o que pertence à razão de justiça de nenhum modo pode variar, como que não se deve roubar, que é um fato injusto [por definição]. De outro modo, o que segue do naturalmente justo pode ser diferente em uns poucos casos,”¹⁷³ como no caso de não ser naturalmente justo devolver uma arma a seu dono quando esse se tornou louco.

O justo natural funciona, como veremos a seguir, a) como base sob a qual é possível construir, por determinação, o justo convencional, b) como critério pelo qual a justiça de um sistema jurídico pode ser avaliada, enquanto aquilo que seria justo na πόλις ideal, e ainda c) como critério pelo qual a justiça de uma norma particular de justiça política pode ser julgada.¹⁷⁴

Essa distinção entre o justo natural como ideal normativo e como norma atualizada em uma comunidade é a distinção entre princípios gerais de justiça

¹⁷³ In EN V, Lectio XII.

¹⁷⁴ Essa compreensão justo natural que aqui apresento é baseada no que considero ser os maiores insights de KRAUT, YACK e TOMÁS DE AQUINO (*loc. cit.*), cada qual de uma maneira distinta, sobre o justo natural aristotélico.

política e normas particulares de justiça política. Enquanto princípios gerais que podem ou não estar positivados como parte do justo político, o justo natural é critério de julgamento do justo político, correspondendo ao νόμιμον enquanto produto da ciência legislativa: o que seria justo na πόλις ideal. Enquanto norma particular, o justo natural é a parte do sistema jurídico que tem seu fundamento na natureza humana, derivando diretamente dos princípios gerais de justiça política. Assim, não se pode dizer que a totalidade dos νόμοι seja justo convencional.

Algumas ações e estados de coisas são naturalmente justas porque se assim não o fosse sequer haveria comunidade humana, como a necessidade de retribuição dentro de uma comunidade de trocas.¹⁷⁵ Outras ações e estados de coisas são naturalmente justos porque estão de acordo com a natureza humana, ou seja, com a busca do pleno desenvolvimento humano, a felicidade.¹⁷⁶

De fato, entendemos a justiça de algumas das normas das comunidades reais como possuindo uma força que está para além de sua aceitação, e fundando-se em sua justiça natural, ou seja, tratam-se de normas que acreditamos seriam estabelecidas em uma comunidade ideal. O justo natural pode ser entendido, em parte, como aquilo que seria considerado justo na πόλις ideal¹⁷⁷ e que, portanto, devemos procurar realizar.

Não se trata, porém de uma πόλις ideal no sentido da única πόλις que seria conforme a natureza humana e cujas normas seriam eterna e universalmente

¹⁷⁵ EN V,5 1132b31-1133a2; *Pol.* II,2 1262a30-35. Ver também acima.

¹⁷⁶ Baseio-me aqui em NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978. Pp. 210-212; e COOPER, 'Political Animals and Civic Friendship.' In: _____. *Reason and Emotion*, pp. 356-357.

¹⁷⁷ EN V,7 1135a3-5. Ver o modo como ARISTÓTELES liga a questão do justo natural ao regime ideal em EN V,7 1134b35-1135a5. Ver também MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 120; KRAUT, *Aristotle*, pp. 130-131.

válidas, devendo ser adotadas por qualquer comunidade atual. Trata-se, sim, da única constituição política naturalmente justa para cada comunidade em uma dada circunstância histórica, cultural e geograficamente limitada.¹⁷⁸

ARISTÓTELES diz que o justo natural tem força em todos os lugares, porque ele deve ser seguido em todos os lugares,¹⁷⁹ pois a natureza humana é invariável em todos os lugares.¹⁸⁰ Como vimos, isso não quer dizer que exista um conjunto de normas eterno e imutável. Ter força em todos os lugares, significa que isto, qualquer que seja sua prescrição, é o que deve ser seguido. Em outras palavras, o justo natural enquanto princípio virtuoso é universal e sempre válido, suas regras e princípios, porém, são mutáveis de acordo com as circunstâncias. É o que deveria ser considerado e seguido como justo nas matérias moralmente não-indiferentes e que se relacionam com a organização e vida comum dos cidadãos.¹⁸¹

Mas também é o justo natural qualquer νόμος que possua um fundamento na natureza humana, correspondendo aos νόμοι cujo fundamento se encontra na natureza e que tratam de questões moralmente relevantes, sejam eles normas, princípios de justiça ou costumes juridicamente relevantes.¹⁸²

Para entendermos isso, podemos recorrer a TOMÁS DE AQUINO:¹⁸³

Pode ter sua origem no justo natural de duas maneiras. De uma, como uma conclusão dos princípios. Assim, o justo legal ou convencional não pode ter sua origem no justo natural, pois, existindo as premissas,

¹⁷⁸ Ver VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, pp. 204-205.

¹⁷⁹ EN V,7 1134b19-20; *Rhet.* I,13 1373b6-9. Ver *In EN V*, Lectio XII.

¹⁸⁰ Ver *In EN V*, Lectio XII.

¹⁸¹ Ver YACK, *The Problems of a Political Animal*, pp. 142-143.

¹⁸² Ver YACK, *The Problems of a Political Animal*, pp. 142-143.

¹⁸³ *In EN V*, Lectio XII.

a conclusão segue-se necessariamente. Mas, como o justo natural é sempre e em todo o lugar o mesmo, esse não corresponde ao justo legal ou convencional segundo se disse. Por isso, é necessário que tudo o que se segue do justo natural como conclusão seja algo natural. Assim, de que ninguém deve causar um dano injustamente se depreende que não se deve roubar, o que pertence ao justo natural. De outro modo, algo pode ter sua origem no justo natural por meio de determinação. Dessa maneira, todo o justo legal ou convencional tem sua origem no justo natural. Que o roubo deve ser castigado cabe ao justo natural, mas que a pena seja de um ou outro modo pertence ao justo convencional.

Uma norma legal pode ser derivada do justo natural de duas maneiras, por conclusão ou por determinação. Quando uma norma é derivada por conclusão dos princípios de justiça natural, trata-se de uma norma com fundamento na natureza, que constitui, portanto, justo natural. Isso porque a conclusão é da mesma natureza das premissas: sendo premissas de justo natural, também a conclusão o será.¹⁸⁴

ARISTÓTELES divide o νόμος em comum (κοινὸς νόμος) e particular (ἴδιος νόμος).¹⁸⁵ O νόμος comum é um νόμος κατὰ φύσιν, ou seja, um νόμος segundo a natureza.¹⁸⁶ Corresponde aos princípios e regras jurídico-morais que são, em certa medida, reconhecidos em todos os lugares como sendo segundo a natureza, e que constituem os νόμοι comuns.¹⁸⁷ São costumes e máximas jurídico-morais

¹⁸⁴ Ver *In EN V*, Lectio XII.

¹⁸⁵ *Rhet.* I,13 1373b4.

¹⁸⁶ *Rhet.* I,13 1373b6.

¹⁸⁷ *Rhet.* I,13 1373b6-9.

comuns a todos, independentemente da comunidade política, que estabelecem o que é justo por natureza.¹⁸⁸

Segundo a natureza porque não tem como fundamento a convenção humana, e sim a própria natureza das coisas, no caso, a natureza humana, i.e., porque baseado diretamente no que é justo por natureza (*φυσικόν*). A natureza humana (e, portanto, animal e racional) nos dá aqui um critério pelo qual julgarmos nossas condutas como corretas ou incorretas, ou seja, boas ou más, virtuosas ou viciosas, justas ou injustas.¹⁸⁹

O *νόμος* segundo a natureza é um *νόμος* e, portanto, uma convenção atual (e não meramente potencial), que, de fato, regula relações intersubjetivas. Como qualquer *νόμος*, somente existe enquanto aceito, reconhecido e observado por um grupo de pessoas que constitui uma comunidade.¹⁹⁰ Para melhor entendermos isso, precisamos lembrar que o termo *νόμος* se refere não apenas à lei positiva, mas também a princípios gerais de justiça, costumes, convenções e regras escritas ou não de uma comunidade, ainda que regras não-jurídicas.¹⁹¹

Isso pode ser observado nos exemplos que ARISTÓTELES nos dá: a Antígona de Sófocles dizendo ser justo que se enterre Polinices (uma norma familiar) e a norma que proíbe o assassinato de animais segundo Empédocles (a norma de uma seita religiosa).¹⁹²

Quanto ao justo político, porém, o *νόμος* segundo a natureza é a parte do direito positivo que possui seu fundamento na natureza e não na mera convenção,

¹⁸⁸ Ver GARCÍA MAYNEZ, *Doctrina aristotélica de la justicia*, pp. 138-140.

¹⁸⁹ Ver *In EN V*, Lectio XII

¹⁹⁰ E aí parece estar o erro dos que traduzem *νόμος κατὰ φύσιν* por “lei natural”.

¹⁹¹ Ver Capítulo 1º. Ver ainda GARCÍA MAYNEZ, *Doctrina aristotélica de la justicia*, pp. 129-133; e KRAUT, *Aristotle...*, p. 105.

¹⁹² *Rhet.* I, 13 1373b9-17. Ver KRAUT, *Aristotle...*, p. 105, nt. 11.

correspondendo à parte do justo natural que encontra-se positivada, seja expressamente pela lei, seja por costumes e princípios gerais cuja força jurídica está reconhecida. Apenas nas comunidades não-políticas o νόμος segundo a natureza poderá não ser direito positivo.

O justo convencional como subdivisão do justo político é propriamente um justo legal, pois depende única e exclusivamente das normas gerais de aplicação universal que compõem a lei (νόμος) e das normas dirigidas a circunstâncias particulares, i.e., os decretos (ψηφίσματα) e decisões judiciais.¹⁹³

Assim, o justo convencional corresponde ao que é estabelecido como sendo justo pelo νόμος particular, o que cada comunidade estabelece e aplica para seus próprios membros.¹⁹⁴ O νόμος particular pode ser dividido em νόμος escrito (leis propriamente) e νόμος não-escrito (costumes e princípios reconhecidos como fonte de direito).¹⁹⁵

O justo convencional possui quatro características principais.¹⁹⁶ Em primeiro lugar, existe apenas em virtude de seu reconhecimento e aceitação por parte de uma comunidade.¹⁹⁷ Em segundo lugar, qualquer norma de justiça convencional terá diversas “irmãs” que poderiam ter sido adotadas, mas não o foram, sendo matéria de indiferença, e não havendo, então, nenhuma razão decisiva para a adoção dessa norma e não de outra como νόμος).¹⁹⁸ Por causa dessa indiferença, surge a terceira característica: há uma grande variação de

¹⁹³ Ver EN V,7 1134b23-24. Ver ainda *In EN V*, Lectio XII. GAUTHIER et JOLIF, *L'Ethique a Nicomaque*, p. 392, consideram os decretos como regulamentações específicas da lei. Essa interpretação, embora correta em certos casos, não pode ser adotada de maneira absoluta, pois em diversas passagens ARISTÓTELES contrasta o governo da leis com o governo feito por meio de decretos: ver, p.ex., *Pol.* IV,4 1292a15-21.

¹⁹⁴ *Rhet.* I,13 1373b4-5.

¹⁹⁵ *Rhet.* I,13 1373b5-6.

¹⁹⁶ Ver KRAUT, *Aristotle...*, pp. 127-128.

¹⁹⁷ EN V,7 1134b21.

¹⁹⁸ EN V,7 1134b20-21.

possibilidades de normas a serem adotadas, o que explica os diferentes νόμοι de diferentes comunidades.¹⁹⁹

Por fim, a quarta característica é que o caráter de indiferença inicial do que é convencionalmente justo em nada afeta sua normatividade. Ser convencional não significa que o dever de obediência à norma seja inexistente ou mais fraco que seria caso essa fosse uma norma de justo natural.²⁰⁰ Uma vez estabelecida uma norma puramente convencional, o bem comum é, em certa medida, melhor atingido quando os cidadãos seguem tal norma do que se não houvesse norma alguma.²⁰¹ Por outro lado, como parece óbvio, o fato de os cidadãos pensarem que o que é convencional é natural não torna a norma uma norma de justo natural.

O justo convencional diz respeito a matérias em princípio moralmente indiferentes,²⁰² como o lado das vias pelo qual se deverá dirigir ou a extensão da pena por um crime (1 ano ou 1 ano e 6 meses, v.g.); enquanto o justo natural trata de matérias moralmente relevantes, como a criminalização ou não de uma conduta.²⁰³ O justo convencional é legislado tendo-se em vista o justo natural.²⁰⁴ É ele que especifica, em diversas situações, o justo natural nessa πόλις específica. Para entender isso basta imaginar a ineficácia e irrelevância de se estabelecer a proibição de assassinato, algo pertencente ao justo natural, sem especificar a pena para o delito.

¹⁹⁹ EN V,7 1134b35-1135a5.

²⁰⁰ EN V,7 1134b20-24.

²⁰¹ Ver KRAUT, *Aristotle...*, pp. 127-128.

²⁰² Há, como vimos, dois tipos de justo convencional: a) aquele que existe por determinação a partir do justo natural, e b) aquele que existe em virtude do erro humano, positivando algo que é naturalmente injusto. Obviamente, quando o justo convencional extrapola os limites ditados pelo justo natural o que afirmo deixa de ser verdade, pois ele entra em matéria que não é, em princípio, moralmente indiferente.

²⁰³ Ver YACK, *loc. cit.*

²⁰⁴ Ver *In EN V*, Lectio XII.

De fato, a maior parte do direito positivo é composta pelo justo convencional. Basta perceber a distinção entre as normas gerais, como as que estabelecem as fontes de obrigações (contratos, responsabilidade civil e enriquecimento sem causa, e.g.), que são normas de justo natural, por um lado, e normas que especificam esses institutos (como as que estabelecem o *quantum* devido), normas de justo convencional, por outro.

Sendo derivado do justo natural por determinação, o justo convencional pode ser permeado de erros humanos; o que não pode ocorrer com o justo natural. Assim, há dois tipos de justo convencional: a) o que tem sua origem na determinação a partir do justo natural, e b) o que extrapola os limites do justo natural, positivando o que é naturalmente injusto.²⁰⁵ Isso pode ser percebido pelo modo como ARISTÓTELES considera ser justo convencional o que é estabelecido pelas diferentes formas políticas que não correspondem à forma política da *πόλις* ideal.²⁰⁶ Assim, o justo natural fornece um limite dentro do qual qualquer convenção poderá ser considerada justa propriamente e sem qualificações;²⁰⁷ o que é convencionado para além deste limite será ainda justo convencional, mas um justo convencional contra a natureza e, portanto, justo apenas em certo sentido. Consideramos como sendo de acordo com a natureza o justo convencional que estabeleça pena de 1 ano ou 1 ano e três meses para um dado crime; mas se, para o mesmo crime for estabelecida pena de 10 anos, consideramos que extrapola os limites da justiça natural.

²⁰⁵ Ver *In EN V*, Lectio XII.

²⁰⁶ EN V,5 1135a3-5. Uma exposição desta distinção está também em HARDIE, W.F.R. *Aristotle's Ethical Theory*. 2nd Ed.. Oxford: Clarendon, 1980 (Reimp. 1988). Pp.204-205.

²⁰⁷ “Sem qualificações” aqui no sentido de que terá um grau maior de justiça, e não de que corresponda ao âmbito central de justiça, o justo político. Ver adiante, na exposição sobre a equidade.

Devemos, por fim, observar que a distinção entre justo natural e justo convencional não corresponde à distinção entre direito natural e direito positivo como dois conjuntos distintos de normas, um naturalmente existente e critério de julgamento do outro que é posto pela autoridade investida de poder político. O justo natural não é um sistema de normas a ser positivado por dedução, mas sim o que, fundando o sistema jurídico positivo e suas normas (seja por conclusão, seja por determinação) na natureza humana, garante sua adequação ao bem humano.²⁰⁸

Apesar de o justo convencional ser legislado tendo-se em vista o justo natural, tanto um quanto o outro estão presentes no direito positivo. Basta ver a positivação de prescrições de justo natural em nosso direito positivo; e.g., o art. 884 do Código Civil: “Aquele que, sem justa causa, se enriquecer à custa de outrem, será obrigado a restituir o indevidamente auferido [...].”

Com isso, ficam sem razão aqueles que pretendem ver no justo natural aristotélico um modelo ao qual o justo convencional deveria se adequar. Pelas próprias definições, os objetos do justo natural e do justo convencional são distintos quanto a sua matéria. O justo convencional não pode ser uma positivação do justo natural. De fato, ARISTÓTELES condena qualquer tentativa de se usar a distinção natural-convencional como dicotomia, por gerar o tipo de paradoxo que os sofistas manipulam para vencer debates.²⁰⁹

Como parte do justo político, tanto o justo natural quanto o convencional estão presentes na ordem jurídica positiva que regula a vida em uma comunidade específica. O justo natural existe conjuntamente com o justo convencional dentro

²⁰⁸ Ver NUSSBAUM, *Aristotle's De Motu Animalium*, pp. 210-213. Ver ainda, GAUTHIER et JOLIF, *L'Éthique a Nicomaque*, p. 391.

²⁰⁹ Ver SE 173a6-19.

do νόμος, direito positivo por definição. Não há nenhum padrão externo ao justo político pelo qual a justiça da πόλις possa ser julgada.²¹⁰

Por fim, dizer que há uma distinção entre justo natural e justo convencional não é o mesmo que dizer que seja fácil reconhecer o que é naturalmente justo em uma dada circunstância particular ou mesmo no mais das vezes. ARISTÓTELES é explícito ao afirmar que questões de justiça são difíceis de serem resolvidas.²¹¹ De fato, como o justo natural diz respeito ao moralmente relevante, é comum que as pessoas discordem mais a seu respeito que ao que diz respeito ao justo convencional.

2.4 A EQÜIDADE E O JUSTO POLÍTICO

Para nosso retrato do justo político ficar completo, devemos ainda analisar os conceitos de equidade e eqüitativo. ARISTÓTELES diz que o eqüitativo (τὸ ἐπιεικές) é o justo, mas é melhor do que o justo segundo o νόμος (δίκαιον κατὰ νόμον),²¹² i.e., do que o que o νόμος considera como sendo justo.

O que ARISTÓTELES apresenta aqui é outra classificação do justo. O justo pode ser conforme o νόμος (δίκαιον κατὰ νόμον) ou eqüitativo. Aqui não se trata de uma classificação como a feita entre o justo natural e o justo convencional; e muito menos da suposta distinção entre justo absoluto e justo político. Trata-se, sim, da distinção, dentro do que é justo, de graus de generalidade.²¹³

Tanto o justo natural como o convencional compõe-se de preceitos abstratos, que dizem respeito a uma generalidade de casos. Os preceitos do νόμος

²¹⁰ Ver MACINTYRE, *Whose justice? Which Rationality?*, pp. 110-111.

²¹¹ EN V,9 1137a10.

²¹² EN V,10 1137b24-29; *Rhet.* I,13 1374a26-28.

²¹³ Como vimos acima quando expus sobre o justo convencional contrário à natureza.

atendem ao que seria, na maioria das circunstâncias, justo;²¹⁴ pois o que o νόμος busca é dar critérios pelos quais devemos agir e decidir em nossa vida diária.

As normas selecionam aspectos comuns a muitas situações que se entende serem relevantes. Mas, dado que a realidade é muito mais complexa que qualquer preceito abstrato, sempre haverá casos cujas particularidades não estarão abarcados pela formulação genérica do νόμος.²¹⁵ Para esses casos, deve-se retificar ou complementar o νόμος através de uma exceção que contemple a singularidade do que se apresenta para o agente ou para o juiz. Essa correção do justo segundo o νόμος é o eqüitativo.²¹⁶

É eqüitativo aquilo que o legislador teria estabelecido como νόμος caso tivesse antevisto esse caso singular.²¹⁷ Trata-se antes de uma observação do que um critério porque, como vimos, muitas vezes o νόμος não vem de uma decisão legislativa, além de que, por vezes, o legislador prefere deixar de legislar certas matérias, deixando intencionalmente uma generalidade na lei.²¹⁸ ARISTÓTELES explica o que quer dizer com isso quando afirma que o eqüitativo é o justo sem qualificação.²¹⁹

O eqüitativo refere-se a casos em que a) o νόμος é simplesmente incompleto (lacuna na lei), b) é preciso determinar-se a intenção da norma para o caso dado, c) é necessária uma correção do νόμος, e d) deve-se estabelecer um decreto.²²⁰

²¹⁴ EN V,10 1137b11-14.

²¹⁵ Ver SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon, 1989 (Reimp. 2004). Pp. 16-17.

²¹⁶ EN V,10 1137b14-24.

²¹⁷ EN V,10 1137b22-24. Ver SHERMAN, *The Fabric of Character*, p. 17.

²¹⁸ *Rhet.* I,13 1374a28-33.

²¹⁹ EN V,10 1137b24-25.

²²⁰ Ver SHERMAN, *The Fabric of Character*, pp. 16-18.

O eqüitativo é melhor que o justo, mas não que o justo natural, pois esse, sendo fundado na natureza, deve ser observado em todos os casos, e sim que o justo convencional, visto que esse está aberto à possibilidade de erro.²²¹ E esse erro do justo convencional pode se dever tanto a uma injustiça da norma quanto a uma abstração que não abarca as particularidades do caso.

Como vimos no início desse capítulo, o termo “sem qualificação” depende do contexto no qual usado. No contexto dos âmbitos de justiça, refere-se ao justo político. Mas no contexto da equidade e dos graus de justiça, refere-se ao que é justo neste caso específico em contraposição ao que é justo na generalidade dos casos semelhantes. Assim, ARISTÓTELES afirma que o eqüitativo é o justo sem qualificação.²²² Isso porque uma norma de justiça só é praticamente autoritativa se o for em relação ao caso particular.²²³

Ao se determinar a responsabilidade em um dado caso, deve-se procurar as particularidades desse, numa descrição completa da ação ou estado de coisas. Essa descrição poderá determinar a justiça ou injustiça no caso. Pode-se ver o exemplo do capitão de um navio que joga a carga ao mar para salvar o navio e os passageiros durante uma tempestade: se vista apenas a ação *stricto sensu* (jogar a carga ao mar), o capitão é culpado de uma ação injusta perante os donos da carga, pois essa não é uma ação intrinsecamente justa; se vista a circunstância em sua totalidade, a ação se torna correta, dada a compulsão externa (tempestade) e a intenção do capitão (salvar o navio e os passageiros). O que é devido ao capitão

²²¹ Ver *In EN V*, Lectio XVI.

²²² EN V,10 1137b24-26.

²²³ NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, p. 301.

não é punição, e sim perdão e louvor, pois suportou o que é vergonhoso em vista de um bem maior.²²⁴

A qualidade de caráter daquele que possui a disposição de realizar o justo sem qualificação ou eqüitativo é a eqüidade (*ἐπιείκεια*). Esse homem eqüitativo pode ter de exercer a virtude da eqüidade em duas circunstâncias bem distintas: como agente ou como juiz ou árbitro, decidindo sobre o que é justo em uma situação na qual não está envolvido como agente.

ARISTÓTELES explica que é próprio de quem possui a virtude da eqüidade ter paciência perante certas injustiças, lembrar-se mais das coisas boas que nos fizeram que às más, olhar a intenção e não o resultado da ação, perdoar as fraquezas humanas, antepor o raciocínio à força, estar disposto a fazer acordos ao invés de recorrer ao tribunal etc.²²⁵

Agora podemos ter uma melhor noção de quem é o homem que possui a virtude da justiça: ele é quem obedece as leis da *πόλις* quando essas são justas (natural ou convencionalmente), quem busca o bem da *πόλις* em suas ações, quem busca mudar as leis injustas de sua comunidade, quem trata os outros como se deve tratar, quem sabe governar e ser governado, quem é capaz de buscar o que é justo sem qualificação quando esse conflita com as normas da lei, enfim, quem possui todas as virtudes morais mais a *φρόνησις*, e sabe direcioná-las para o bem dos outros e de sua comunidade como um todo.²²⁶

²²⁴ EN III,1 1110a20-22.

²²⁵ *Rhet.* I,13 1374b9-24.

²²⁶ Ver KRAUT, *Aristotle...*, pp. 118-136 passim.

2.5 A JUSTIÇA FORA DA COMUNIDADE POLÍTICA

Além da justiça na *πόλις*, ARISTÓTELES menciona, no Livro V da *Ética Nicomaquéia*, a justiça dentro de outras comunidades: a comunidade despótica, a comunidade paterna e a comunidade conjugal ou doméstica. Trata-se de comunidades nas quais há relações de justiça que não podem ser qualificadas como políticas, pois não se dão entre livres e iguais sob o *νόμος*.

Ao contrário da *πόλις*, dentro da vida doméstica grega apresentam-se fundamentalmente relações de autoridade e subordinação, i.e., relações entre desiguais. São basicamente três relações: a) entre senhor e escravo, b) entre pai e filho, e c) entre marido e mulher.²²⁷ Em cada uma delas, há justiça, seja geral, seja particular, ainda que num sentido homônimo:²²⁸

O justo despótico [entre senhores e escravos] e o paterno [entre pais e filhos] não são o mesmo [que o justo sem qualificação], mas são por homonímia; pois não há injustiça sem qualificação para com o que é seu, suas posses ou seu filho até atingir uma certa idade, e ninguém escolhe ferir a si mesmo; então, não pode haver injustiça [sem qualificação] para com eles, e nem justo nem injusto político, pois esses existem para os que estão sob a lei e cujas relações são reguladas pela lei, ou seja, aqueles que igualmente o governar e o ser governado. Existe justiça em maior grau entre o marido e a mulher, então, mais do que entre pai e filho, ou entre senhor e escravo: esse é o justo

²²⁷ Ao afirmar isso, não endosso de modo algum as teses aristotélicas da escravidão natural e da inferioridade da mulher. Ao contrário, creio ser possível uma compreensão aristotélica da justiça sem estes elementos ideológicos próprios da cultura na qual ARISTÓTELES viveu. Ver MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 104-105. Ver também ARNHART, *Darwinian Natural Right*, pp. 171, que lembra que em nenhum lugar em suas obras biológicas ARISTÓTELES afirma que existam escravos naturais, afirmando mesmo o oposto em HA I,6 490b16-19.

²²⁸ Ver EN V,6 1134b8-18.

doméstico em sentido próprio, embora esse também seja diferente do justo político.

São comunidades estabelecidas por natureza e fora do νόμος, ou ao menos fora do νόμος em sentido próprio. Assim, a justiça nessas comunidades é análoga à justiça na πόλις, não apenas no sentido de que também aqui a justiça exige uma certa retribuição, uma correção proporcional e uma distribuição baseada num critério de mérito; mas também e principalmente no que diz respeito à comunidade e amizade entre as partes.²²⁹

A relação entre senhor e escravo é uma relação de instrumentalidade, isso porque o escravo é uma ferramenta viva, objeto de propriedade de outro homem.²³⁰ Sendo propriedade, o escravo é também direcionado para o bem do senhor; é um instrumento para manutenção da vida. Por ser ferramenta, um prolongamento do corpo do senhor, o escravo nada produz; quem produz, ainda quando é o escravo que faz, é o senhor.²³¹ Sendo objeto de propriedade, o escravo é considerado parte do senhor.²³²

A comunidade despótica existe naturalmente, i.e., é naturalmente justa, para aqueles homens que não possuem capacidade racional prática em um nível capaz de guiar suas ações pela razão, mas apenas para apreender as conclusões do raciocínio de outrem.²³³ O escravo possui λόγος apenas de maneira indireta: percebe-o em outro, mas não em si mesmo, pois não o possui propriamente.²³⁴ O

²²⁹ Ver MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 122.

²³⁰ *Pol.* I,4 1253b31-34, 1254a16.

²³¹ Ver VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, p. 163.

²³² EN V,6 1134b12.

²³³ *Pol.* I,5 1254b21-23.

²³⁴ *Pol.* I,5 1254b22-23.

escravo não é capaz de deliberar,²³⁵ nem, portanto, de possuir racionalidade prática e virtude intelectual prática (*φρόνησις*); sendo assim, é impossível ao escravo natural produzir um raciocínio direcionado a um fim prático. A linguagem do escravo, então, se limita ao grito, à tagarelice, à expressão imediata da dor e do prazer.²³⁶ O escravo, por não possuir propriamente a parte racional da alma, é incapaz de atingir o bem humano pleno, a felicidade.

O escravo só pode ter razão por “procuração”, por meio da razão de seu senhor.²³⁷ Não se trata propriamente de uma inferioridade do escravo em relação a um homem normal, e sim de um defeito de sua natureza humana.²³⁸ Por essa razão, é melhor, em termos de auto-realização, para o próprio escravo ser governado por um senhor do que ser deixado à própria sorte, como agente autônomo.²³⁹

A confusão, segundo ARISTÓTELES, pode surgir do fato de que há escravidão tanto natural quanto convencional, i.e., meramente em virtude de uma convenção humana, e não de acordo com a natureza do escravo.²⁴⁰ O escravo por convenção nasceu para ser naturalmente livre, mas foi escravizado; o escravo natural nasceu para ser naturalmente escravo. Para o primeiro, a escravidão é uma ignomínia e uma injustiça; para o segundo, um bem.²⁴¹

O critério da relação entre senhor e escravo é o critério da tirania, ou seja, o uso do outro para o bem próprio.²⁴² E isso, segundo ARISTÓTELES, é justo segundo a natureza. Mas a escravidão não é uma relação em que o senhor só tem

²³⁵ *Pol.* I,13 1260a12.

²³⁶ Ver VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, p. 165.

²³⁷ Ver VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, p. 166.

²³⁸ *Poet.* 1454a24-26.

²³⁹ *Pol.* I,5 1254b20-21.

²⁴⁰ *Pol.* I,6 1255a5-6.

²⁴¹ *Pol.* I,6 1255b5-15.

²⁴² EN VIII,10 1160b29-30.

direitos e o escravo só tem deveres. Isso porque o escravo é também um ser humano.²⁴³

Aqui aparece a importância da fórmula reduplicativa “enquanto”. Para com o escravo enquanto escravo, i.e., enquanto instrumento vivo objeto de propriedade não existe justiça, pois nada há em comum entre senhor e escravo. Isso porque o escravo enquanto escravo é como que uma parte de seu senhor.²⁴⁴ Mas para com o escravo enquanto ser humano existe o que é justo, ainda que por homonímia; e esse é o que ARISTÓTELES chama de justo despótico (*δеспοτικὸν δίκαιον*).²⁴⁵

Tanto senhor quanto escravo possuem deveres e direitos um em relação ao outro, enquanto seres humanos, embora esses deveres e direitos não sejam equivalentes. Embora o bem buscado não seja tanto o do escravo, mas sim o do senhor, ARISTÓTELES insiste que há sim um bem buscado para o escravo nessa relação, ainda que acidentalmente.²⁴⁶

O senhor possui o direito de ter o escravo por propriedade perante a ordem jurídica da *πόλις*, podendo ser negociado pelo senhor em relações comerciais, distribuições e correções; é um direito derivado da própria natureza da escravidão.

Mas dessa relação surgem deveres do senhor para com o escravo, por ser humano, e.g., o dever de alimentar e cuidar da saúde do escravo, deveres que dizem respeito às funções da parte vegetativa da alma do escravo, e a proibição de maus tratos, i.e., de não causar dor e pesar acima de certos limites, dever que

²⁴³ EN VIII,11 1161b6-10.

²⁴⁴ EN VIII,11 1161a34-b6; EE VII,9 1241b17-20.

²⁴⁵ EN V,6 1134b8-9.

²⁴⁶ *Pol.* III,6 1278b35-36.

diz respeito às funções da parte sensitiva da alma do escravo. O senhor que nega comida e cuidados para com a saúde do escravo comete injustiça despótica, sendo mais um déspota que um senhor.²⁴⁷

Comete injustiça também o senhor que governa o escravo apenas por meio de ordens, privando-os do acesso ao *λόγος* através de conversas: o escravo merece uma explicação racional das ordens recebidas, pois é capaz de apreender a razão de seu senhor, apesar de incapaz de raciocinar por si, tendo mesmo necessidade dessa apreensão.²⁴⁸ Do mesmo modo, o senhor deve prometer liberdade a seus escravos, como recompensa por seu trabalho.²⁴⁹

Enquanto posse do senhor, o escravo não possui direitos e não está em relação de justiça para com esse. É somente enquanto ser humano que o escravo possui direitos, sendo sujeito em relações de justiça, e podendo, assim, figurar em relações de distribuição, correção e retribuição com seus iguais (outros escravos) ou com seus senhores, dados certos limites da natureza da relação e da ordem jurídica estabelecida.

E o escravo, apesar de incapaz de deliberação, também pode ser censurado por cometer injustiças. A aptidão para executar as tarefas que lhe são impostas constitui a virtude do escravo. Apesar de ínfima e indigna do homem livre, ainda assim é uma virtude; desse modo, há bons e maus escravos.²⁵⁰ O

²⁴⁷ Ver VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, p. 168.

²⁴⁸ *Pol.* I,13 1260b3-7.

²⁴⁹ *Pol.* VII,10 1330a32-34. Essa promessa o próprio ARISTÓTELES cumpre em seu testamento. Ver DL V,11-16. In: BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984. Pp. 2464-2465. Ver, ainda, VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, pp. 170-171, e sua discussão sobre como essa afirmação de ARISTÓTELES parece comprometer toda sua defesa da escravidão como naturalmente justa.

²⁵⁰ Ver *Pol.* I,13 1260a34-16.

escravo deve ser capaz de alguma forma de coragem e de temperança; não deve ser irascível e rebelde, nem preguiçoso.²⁵¹

Os escravos são educados nessas aptidões por meio de recompensas e punições; desse modo, participam da retribuição e da justiça corretiva, e aprendem o valor das tarefas a eles atribuídas. O senhor distribui bens exteriores entre os escravos por critérios de mérito, fazendo-os participar da justiça distributiva.²⁵² Também nas relações entre si, os escravos participam de uma justiça em sentido homônimo, ao estabelecerem relações de distribuição, correção e retribuição.

Assim como não há equivalência entre os sujeitos da relação de justiça no justo despótico, também no justo que existe na relação entre pai e filho não há equivalência. Aqui também o filho é como se fosse uma parte do pai.²⁵³ A relação entre pais e filhos está, por um lado, próxima da relação entre senhor e escravo, e, por outro, lado distante. Como os escravos naturais, as crianças não possuem *λόγος* plenamente desenvolvido sendo incapazes de ação por escolha.²⁵⁴ As crianças, assim como os escravos, não estão sob o *νόμος* nem são cidadãos da *πόλις*.²⁵⁵ E, também como os escravos naturais, crianças não podem ser felizes, por não possuírem plenamente desenvolvida a parte racional da alma.

Do mesmo modo que o escravo, também o filho é posse do pai, e pode ser objeto em relações de justiça²⁵⁶ (como , v.g., quando, hoje em dia, decidimos judicialmente o destino dos filhos em uma separação, e esses são distribuídos aos

²⁵¹ Ver VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, p. 167.

²⁵² Ver VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, pp. 167-168.

²⁵³ EN V,6 1134b10-12.

²⁵⁴ EN III,2 1111b6-9.

²⁵⁵ EN V,6 1134b8-13.

²⁵⁶ EN V,6 1134b8-13.

pais separados segundo um critério determinado pela decisão e pela lei). A virtude da criança é relativa a seu professor e seu pai, e não a si mesma.²⁵⁷

Mas as crianças possuem a capacidade de desenvolver sua racionalidade a um nível que o escravo natural não pode almejar. Quanto a isso, eles estão próximos de seres humanos plenos. A criança é capaz de deliberar, ainda que de forma imatura, o que o escravo é incapaz.²⁵⁸ Assim, a criança possui mais capacidades anímicas que o escravo natural, estando mais próxima de um ser humano plenamente desenvolvido.

O justo que existe nessa relação é o justo paterno (*πατρικὸν δίκαιον*).²⁵⁹ O fundamento do justo paterno não repousa no critério da tirania, porém, mas sim no da monarquia,²⁶⁰ i.e., o pai tem poder sobre o filho em vista do bem e do proveito do filho.²⁶¹

Os pais aqui possuem deveres de justiça de educar, cuidar da saúde e do bem estar etc.; e os filhos possuem deveres de respeitar e obedecer aos pais. Mas, quando os filhos se tornam cidadãos, a relação se altera em certa medida, pois passa a ser uma relação entre dois agentes plenamente racionais, embora a hierarquia continue existindo, até certo ponto.²⁶² E a relação entre pai e filho pode ser regida em parte pelo justo político e em parte pelo justo paterno.

Uma relação completamente diferente é a que se estabelece entre o homem e a mulher. A esposa não é igual ao marido. Não obstante, a mulher está em uma situação superior à criança e aos escravos naturais. Isso porque o lar não

²⁵⁷ *Pol.* I,13 1160a31-33.

²⁵⁸ *Pol.* I,13 1260a14-15.

²⁵⁹ EN V,6 1134b9.

²⁶⁰ EN VIII,10 1160b24-26.

²⁶¹ EN VIII,10 1160b2-3, 1160b15-20.

²⁶² Assim interpreto com base na passagem de EN VIII,10 1161a3-6.

é apenas o *locus* onde as necessidades econômicas básicas são garantidas; é também o local de gozo e de bem-estar; o casal está unido não apenas pela atração sexual e / ou necessidade de assistência mútua, mas também por relações de justiça. O que produz o lar, assim como a *πόλις*, é a realização em comum, através da racionalidade, do útil (valores econômicos) e do justo (valores morais).²⁶³ Assim, o justo doméstico possui uma força maior do que os âmbitos de justiça para com crianças e escravos.²⁶⁴

Embora a mulher seja tida por ARISTÓTELES como inferior ao homem, ela é superior aos escravos naturais e às crianças.²⁶⁵ A mulher, ao contrário do escravo natural, possui racionalidade prática, apenas não poderia exercê-la plenamente.²⁶⁶

Por ser inapta à decisão e ao auto-controle: a mulher se deixa dominar facilmente pelas emoções, sendo propensas à incontinência; assim, a inferioridade da mulher em relação ao homem não é tanto anímica, mas sim moral.²⁶⁷ E é por causa dessa inferioridade moral que a mulher precisa do homem para dar-lhe a força e o apoio que necessita para fazer o que deve fazer. Por essa mesma razão, a mulher é excluída da comunidade política.²⁶⁸

A relação entre homem e mulher é verdadeira *φιλία*. É uma amizade natural, dado que é natural à espécie humana formar casais.²⁶⁹ Isso porque homens e mulheres vivem juntos não apenas por atração sexual e reprodução, mas também para vários propósitos da vida; cada um deles, homem e mulher,

²⁶³ Ver VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, pp. 151-152.

²⁶⁴ EN V,6 1134b15-18.

²⁶⁵ *Poet.* 1454a24-26; .

²⁶⁶ *Pol.* I,13 1260a13.

²⁶⁷ Ver HA VIII(IX) 608b4-16.

²⁶⁸ Ver VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, p. 172.

²⁶⁹ EN VIII,12 1162a16-20.

ajuda ao outro ao colocar seus dons peculiares para o benefício comum.²⁷⁰ Por esse motivo, a amizade entre marido e mulher envolve utilidade e prazer.²⁷¹ Mas que também pode ser baseada na virtude, quando homem e mulher reconhecerem-se mutuamente como virtuosos.²⁷²

A relação entre marido e mulher é uma relação de justiça em um sentido superior que as relações de justiça entre senhor e escravo ou entre pai e filho. Há aqui justiça em sentido pleno, embora não em sentido político. O justo nas relações entre marido e mulher é o justo conjugal ou doméstico (*οἰκονομικὸν δίκαιον*).²⁷³

O justo doméstico depende do casamento, que não é um instituto regulado pelo justo político, e sim um compromisso entre famílias.²⁷⁴ Apesar da inferioridade, a mulher é parceira, e não parte do esposo. Assim, tanto marido como esposa possuem deveres de justiça um em relação ao outro, enquanto esposos²⁷⁵ (o que não acontece com os escravos, que não possuem direito enquanto escravos, apenas enquanto humanos).

O princípio seguido pelo justo doméstico é o aristocrático: o mais virtuoso, o homem, por definição segundo ARISTÓTELES, deve governar; mas deve também deixar à mulher o governo do que lhe cabe.²⁷⁶ É injusto que o esposo interfira nas atividades da mulher, como o gerenciamento do lar.²⁷⁷ Do

²⁷⁰ EN VIII,12 1162a21-25.

²⁷¹ EN VIII,12 1162a24-25.

²⁷² EN VIII,12 1163a26-27.

²⁷³ EN V,6 1134b15-18.

²⁷⁴ Ver VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, p. 174.

²⁷⁵ Ver VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, p. 174.

²⁷⁶ EN VIII,10 1160b33-35.

²⁷⁷ EN VIII,10 1160b35-1161a1

mesmo modo, é injusto que a mulher governe as decisões do homem, o que acontece quando ela possui riqueza e poder.²⁷⁸

Mas o que significa para o justo despótico, o justo paterno e o justo doméstico serem justo por homonímia? Significa que as relações entre senhor e escravo, entre pai e filho e entre marido e mulher podem ser predicadas como justas ou injustas em certo sentido, sentido esse dependente da desigualdade inerente à relação, ao contrário do sentido próprio de justo (o justo político), que considera a igualdade intrínseca à relação. Percebemos, assim, que a igualdade natural não é, de modo algum, condição para que haja uma relação de justiça.

2.6 COMUNIDADE, AMIZADE E JUSTO POR HOMONÍMIA

Para melhor entendermos como os âmbitos não-políticos de justiça podem compor âmbitos de justo por homonímia, devemos ver as características compartilhadas entre eles. A primeira característica que devemos analisar é o compartilhar de comunidade, pois justiça, amizade e comunidade são co-extensivas e co-referenciais, embora não sejam o mesmo:²⁷⁹

Amizade e o justo parecem, como dissemos no início de nossa discussão, dizer respeito às mesmas coisas e às mesmas partes. Pois em cada comunidade, diz-se haver algum âmbito de justiça, e também de amizade; ao menos os homens chamam amigos aos companheiros de viagem ou de armas, e também a todos aqueles associados a eles em algum tipo de comunidade. E a extensão da comunidade é a extensão de sua amizade e do justo que existe entre eles.

²⁷⁸ EN VIII,10 1161a1-3.

²⁷⁹ EN VIII,9 1159b25-31.

Deve-se notar que uma distinção conceitual qualquer pode ter três fundamentos. Ela pode ser a) uma distinção com fundamento real, quando as próprias coisas às quais os conceitos se referem são distintas; b) uma distinção com fundamento racional, quando as coisas em si não são distintas, apenas há uma distinção conceitual sem correspondência real; ou ainda c) uma distinção racional com fundamento real, quando a distinção em si possui fundamento na realidade, embora não seja uma distinção das coisas em si.

A distinção entre comunidade, amizade e justiça é uma distinção racional com fundamento real. Um exemplo, para melhor entendermos, é o da morte da esposa e a viuvez do marido: não são coisas distintas na realidade, mas há um fundamento real para esta distinção, na medida em que a morte da esposa é ontologicamente primeira em relação à viuvez do marido. Do mesmo modo, comunidade é ontologicamente primeira em relação à justiça e à amizade.

Podemos distinguir quatro características no que ARISTÓTELES chama comunidade: a) consiste em relação ou relações entre indivíduos distintos, b) estes indivíduos compartilham (têm em comum) algo, seja algum bem, atividade, característica ou uma combinação destes, c) engajam-se em alguma interação em virtude do que têm em comum, e d) o que mantém sua relação são os laços de amizade e justiça.²⁸⁰

Mas isso não limita o conceito de comunidade a apenas algumas relações. De fato, qualquer relação intersubjetiva pode ser chamada de comunidade. O termo *κοινωνία*, utilizado por ARISTÓTELES, se aplica a qualquer forma de interação social, associação, parceria, vida em comum, grupo social, negócio

²⁸⁰ YACK, *The Problems of a Political Animal*, p. 29.

comum etc.; aplica-se a relações tão distintas quanto contratos, famílias, regimes políticos, companheiros de viagem, desconhecidos que se encontram, amigos pessoais, nações, companheiros de armas etc.²⁸¹ Comunidade, assim, não implica nenhuma identidade coletiva ou sentimento de pertença a um coletivo.²⁸²

Amizade e justiça dizem respeito aos mesmos objetos e existem entre os mesmos sujeitos, pois em cada comunidade há um âmbito de justiça e também de amizade.²⁸³ Qualquer relação intersubjetiva pode, assim, ser descrita como uma forma de amizade, pois amizade depende de comunidade.²⁸⁴ Do mesmo modo, em qualquer relação intersubjetiva há algum âmbito de justiça.²⁸⁵ Se há algo em comum entre as partes, há um âmbito de justiça; se não há, não pode haver nem justo nem injusto.²⁸⁶

O que ARISTÓTELES entende por amizade, assim, não é apenas o que chamamos de amizade pessoa, mas o tipo de vínculo que faz com que haja algo em comum entre as partes; a relação entre aqueles que buscam o bem do outro enquanto membro da relação.²⁸⁷ Por terem algo em comum, é bom que um se preocupe com o bem do outro, seja este o meramente útil, o prazeroso ou o bem propriamente dito (virtuoso).²⁸⁸

Mas, como vimos, também “a justiça é o bem do outro.”²⁸⁹ A justiça tem como preocupação primeira o bem do outro enquanto membro da comunidade, seja comunidade política, seja qualquer outra, inclusive a comunidade existente

²⁸¹ EN VIII,9 1159b25-29. Ver YACK, *The Problems of a Political Animal*, pp. 27-28.

²⁸² Ver YACK, *The Problems of a Political Animal*, pp. 30-31.

²⁸³ EN VIII,9 1159b25-27.

²⁸⁴ EN VIII,9 1159b32.

²⁸⁵ EN VIII,9 1159b25-28.

²⁸⁶ EN VIII,9 1161b1-5.

²⁸⁷ EE VII,11 1244a21; *Rhet.* II,3 1380b35-37.

²⁸⁸ Ver YACK, *The Problems of a Political Animal*, pp. 36-37.

²⁸⁹ EN V,1 1130a3-4. Ver Capítulo 1º.

entre amigos pessoais. A amizade tem como preocupação primeira o bem do outro enquanto indivíduo particular. “A amizade requer que se faça o que se pode [pelo outro], não o que lhe cabe proporcionalmente aos méritos no caso.”²⁹⁰

Tanto justiça quanto amizade são necessários para a manutenção da comunidade. A justiça, enquanto retribuição, garante a manutenção da comunidade, com o retorno do bem pelo bem e do mal pelo mal. A amizade é necessária para que a comunidade possa existir, pois ela dá a finalidade da comunidade, seja a utilidade, o prazer ou a virtude.

A extensão do que há em comum entre as partes determina a extensão da amizade e da justiça existente. “A extensão do que há em comum é a extensão da amizade, e também é a extensão da justiça existente entre eles.”²⁹¹ As exigências da justiça nas relações entre pais e filhos é distinta das exigências da justiça nas relações entre irmãos, a qual é distinta das exigências da justiça nas relações entre amigos pessoais, que por sua vez é distinta das exigências da justiça nas relações entre cidadãos, e assim por diante; para cada comunidade, diferentes são as exigências da justiça.²⁹² Isso implica que amizade e justiça existem entre as mesmas pessoas, e têm a mesma extensão.²⁹³ Implica também que há uma enorme quantidade de âmbitos de justiça; um para cada possível tipo de relação intersubjetiva.

Quanto mais há em comum, maiores são as exigências da justiça e maior a injustiça. É mais injusto enganar um amigo pessoal que um cidadão; é mais injusto deixar de ajudar um irmão que um estranho; é mais injusto agredir o pai

²⁹⁰ EN V,14 1163b15.

²⁹¹ EN VIII,9 1159b29-31.

²⁹² EN VIII,9 1159b35-1160a3.

²⁹³ EN VIII,9 1160a3-8.

que qualquer outro. Isso porque quanto maior a amizade, maiores as exigências da justiça; porém, num aparente paradoxo, quanto maior a amizade, menos a justiça importa como intenção dos agentes: amigos em maior grau agem buscando mais o bem do outro como indivíduo que o bem do outro enquanto membro da comunidade.

O que funda a amizade é a intimidade; e quanto maior a intimidade, mais se busca o bem do outro enquanto indivíduo, pois mais há em comum entre os amigos. Mas, devemos notar que quanto maior a intimidade, também maior é o potencial de se prejudicar o outro, de causar mal ao amigo. Assim, qualquer ato que cause mal ao outro será uma injustiça entre aqueles cuja intimidade está em grau máximo. É por isso que entre os amigos pessoais há menos preocupação com a justiça, embora haja mais deveres de justiça.

Isso explica por que, apesar de o justo político, o justo entre cidadãos, livres e iguais sob o νόμος, ser o caso central de justiça, as relações de amizade cívica não exijam um maior grau de justiça que as amizades pessoais. O justo político não é o caso central de justiça por ser o âmbito que possui mais grau de exigências de justiça, e sim por ser o âmbito de justiça da comunidade perfeita, a πόλις.

Feitas essas observações, resta-nos ver como, nos diversos âmbitos de justiça por homonímia, se aplicam as distinções conceituais características da justiça, que já vimos dentro do justo político.

A distinção entre justo natural e justo convencional pode ser estendida para todos os aspectos da justiça aristotélica, não sendo característica exclusiva do justo político. De fato, a própria distinção entre natural e convencional parece

ser extensível para além da justiça, abarcando diversas noções práticas aristotélicas, como nos mostra o exemplo da casa, citado por TOMÁS DE AQUINO:²⁹⁴ para se fazer uma casa é preciso seguir certos padrões naturalmente existentes, como a escolha do terreno, a adaptação ao clima etc., que compõem o bem da arte da arquitetura, mas há uma grande margem para discricionariedade do arquiteto, como, p.ex., o estilo decorativo. Este exemplo nos mostra que em qualquer atividade há certas normas básicas naturalmente aplicáveis.

Do mesmo modo, em qualquer relação intersubjetivas, há certos padrões de justiça com fundamento na natureza humana:²⁹⁵

Agora podemos classificar as ações justas e injustas, iniciando pelo que segue. Os justos e os injustos são definidos em referência às leis e àqueles entre os quais ocorrem. Digo dois tipos de leis, particulares e comuns; a lei particular é aquela estabelecida por cada povo para si mesmo, a qual é dividida em lei escrita e lei não-escrita. A lei comum é a lei segundo a natureza; pois há realmente, como todos de algum modo percebem, um justo e um injusto naturais comum a todos, até mesmo àqueles que não possuem comunidade ou acordo entre si.

Além do νόμος particular, há ainda o νόμος comum, que é, como vimos, um νόμος segundo a natureza.²⁹⁶ Corresponde aos princípios e regras que são, em certa medida, reconhecidos em todos os lugares como sendo naturalmente justos.²⁹⁷

²⁹⁴ Ver *S. th.* Ia-IIae, q. 94, a. 2.

²⁹⁵ *Rhet.* I,13 1373b1-9.

²⁹⁶ *Rhet.* I,13 1373b6-9.

²⁹⁷ *Rhet.* I,13 1373b6. Ver KRAUT, *Aristotle...*, p. 105, nt. 11.

Esse νόμος é comum a todos, mesmo àqueles que vivem fora da πόλις e entre aqueles que não possuem comunidade ou acordo entre si,²⁹⁸ que é o que determina o naturalmente justo nos âmbitos não-políticos da justiça. E, como o νόμος corresponde ao justo natural, vemos que também nos âmbitos não-políticos de justiça há o naturalmente justo.

A justiça geral, assim, exige de nós que tratemos aqueles com os quais nos relacionamos de acordo com o que é justo para com eles, dependendo do âmbito da relação. Por sua vinculação não só com o νόμος de uma comunidade particular, mas também com o νόμος segundo a natureza, o justo geral (νόμιμον δίκαιον) se refere não apenas às ações que visam o bem da comunidade, mas também às ações que visam o bem de outros em geral, mesmo sem serem membros da πόλις nem do οικός. Há, assim, o naturalmente justo para cada relação.

O justo natural determina, como vimos, os princípios básicos da justiça pelos quais o justo convencional das comunidades é avaliado. Envolve, em parte, os princípios de justiça distributiva, que determinam que cada um deva receber de um bem externo proporcionalmente a seu mérito em relação ao critério de distribuição. Estes princípios podem e devem ser aplicados mesmo em comunidades não-políticas.

A justiça distributiva possui seus diversos possíveis critérios (democrático, aristocrático, oligárquico, despótico, monárquico), que são corretos como critérios de distribuição em comunidades não-políticas.²⁹⁹ Como vimos, o critério despótico é o que regula as relações do senhor com os escravos; o critério

²⁹⁸ *Rhet.* I,13 1373b6-9.

²⁹⁹ EN V,3 1131a24-28.

monárquico, as relações entre pai e filho; e o critério aristocrático, as relações entre marido e mulher.³⁰⁰ Mas também relações fora *oἶκος* do devem obedecer a tais critérios: amigos pessoais, como iguais e livres que são, devem tratar-se segundo o critério da igualdade absoluta, o critério democrático, cada um tendo licença para agir conforme lhe agrada.³⁰¹ Assim, o justo natural determina que cada um seja tratado conforme seu estatuto natural.³⁰²

De modo semelhante, o justo natural nas comunidades não-políticas envolve também os princípios de justiça corretiva, que determinam que cada dano seja reparado de acordo com a regra da igualdade aritmética. Mas este dano existe proporcionalmente à desigualdade entre as partes, e em relação ao *status* do ofensor e do ofendido; de modo que se uma pena x é o justo a reparar quando um cidadão agride outro, a mesma quantia será insuficiente para reparar o dano causado por um oficial agredido por um não-cidadão.³⁰³

O justo natural nas comunidades não-políticas envolve ainda o princípio de retribuição, que determina que o bem seja retribuído com bem, e o mal retribuído com mal. De fato, como vimos, o princípio de retribuição é o que permite a existência de uma comunidade.³⁰⁴ O próprio exemplo utilizado por ARISTÓTELES para ilustrar o justo retributivo é o das comunidades mercantis, que não se dão necessariamente entre cidadãos.³⁰⁵

Mas, assim como há um justo convencional nas relações políticas, há também um justo convencional nas relações não-políticas. Este, porém, não pode

³⁰⁰ EN VIII,11. Ver também acima.

³⁰¹ EN VIII,10 1161a6-9.

³⁰² Ver VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, pp. 200-201.

³⁰³ EN V,5 1132b21-30. Ver Capítulo 1º.

³⁰⁴ EN V,5 1132b30-1133a2. Ver Capítulo 1º.

³⁰⁵ EN V,5 1133a8ss.

ser corretamente descrito como *νόμιμον*, pois não é baseado apenas na parte puramente convencional do direito positivo, que é chamada *νόμιμον*, e sim em uma convenção não-política: costumes, princípios morais reconhecidos, regras de higiene e etiqueta, contratos, modos de vida etc.³⁰⁶

Podemos perceber isso claramente nas relações entre amigos pessoais, que combinam certas coisas entre si; ou nas regras estabelecidas em grupos de estudos, parcerias comerciais, empresas, relações entre médico e paciente, companheiros de viagem etc. Do mesmo modo, podemos ver que o que é considerado polidez (etiqueta) em uma cultura, muitas vezes não o é em outra. tudo isso faz parte do que chamo aqui justo convencional em relações não-políticas.

O homem justo, no sentido geral, é aquele que age de acordo com o justo natural e convencional em suas várias relações, tanto as políticas (para com seus iguais em cidadania), quanto não-políticas (para com sua esposa, seus filhos, seus escravos, seus amigos pessoais, seus parceiros comerciais, seus companheiros de viagem, seus colegas de estudo, seus companheiros de trabalho etc.).

Vimos, então, que existem âmbitos de justiça aparte do justo político. E vimos também por que, se há justiça para com animais, esta será um âmbito de justiça por homonímia, e não de justo político. Entendemos, também, que só há justiça quando as partes da relação têm algo em comum. Assim, devemos agora, para prosseguir nossa investigação, ver se há algo em comum entre humanos e

³⁰⁶ De fato, como vimos no Capítulo 1º, *νόμος* pode significar não apenas normas jurídicas, mas também outras normas convencionais. Aqui, trata-se, pois, mais propriamente de *νόμιμον* que de *νόμιμον*.

animais não-humanos para que possa haver âmbitos de justiça que regulem nossa relação com os outros animais.

CAPÍTULO 3º - ANIMAIS HUMANOS E ANIMAIS NÃO-HUMANOS

Como disse na Introdução, para compreender a tese que aqui apresento, era necessário demonstrar que ARISTÓTELES aceita a existência de um âmbito de justiça para cada relação em que as partes, como agentes, compartilham algo. Isso foi demonstrado no capítulo anterior. É agora necessário entender a segunda tese aristotélica na qual me baseio, a de que animais humanos e animais não-humanos compartilham parte central de suas propriedades. Para tanto, agora passo a analisar as semelhanças e diferenças entre humanos e outros animais segundo ARISTÓTELES.

3.1 OS ANIMAIS SEGUNDO ARISTÓTELES

ARISTÓTELES utiliza o termo grego ζῷον para se referir especificamente aos animais. Mas este termo também é utilizado para se referir aos seres vivos em geral.³⁰⁷ Deste modo, ao utilizá-lo, ARISTÓTELES enfatiza a qualidade de seres vivos dos animais. E vida significa possuir alma (ψυχή), pois a alma é princípio de nutrição, sensação, pensamento e movimento.³⁰⁸

De maneira geral, a alma é o princípio de crescimento e reprodução dos seres que a possuem. Assim, ter alma significa crescer, nutrir-se e produzir outros seres semelhantes a si. Esta é uma definição biológica de alma. E é também uma

³⁰⁷ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 97-98.

³⁰⁸ DA II,2 413b10-13.

definição minimalista, de modo que um ser vivo pode ter uma alma que desempenhe outras funções, mas o mínimo que deve possuir para ser um ser vivo é uma alma que seja responsável pela nutrição e seja capaz de reproduzir-se, geralmente denominada pelos comentadores de alma nutritiva ou alma vegetativa.³⁰⁹

Mas, como nem todos os seres vivos são animais, ARISTÓTELES deve diferenciá-los da outra classe de seres vivos que ele reconhece, as plantas (τὰ φυτά).³¹⁰ As plantas possuem as faculdades de nutrição, manutenção ou preservação da existência (que está ligada à nutrição), crescimento e reprodução, mas não outras.³¹¹ As demais faculdades (sensação, percepção, desejo, imaginação, memória, movimento e pensamento racional) são exclusivas dos animais.³¹² Assim, os animais são, em oposição às plantas, os seres vivos que possuem outras capacidades além daquelas de nutrição e reprodução.

A capacidade anímica específica dos animais é a sensação,³¹³ ou, ao menos, a sensação derivada do sentido do tato.³¹⁴ Desse modo, traça-se a linha divisória entre as plantas e os animais. Há uma diferença essencial entre a nutrição das plantas, que se dá de modo como que físico, e a dos animais, nos quais a sensação e outras capacidades também participam. Porém, ARISTÓTELES

³⁰⁹ Ver DA II,1 412a11-15. De fato, todo o Livro I do *De Anima* é uma defesa desta tese contra os que argumentam que alma seria algo plantas não possuiriam, por não terem o que hoje chamaríamos de vida mental. Ver também. ROSS, *Aristotle*, pp. 118, 121, 129-130, 135-136.

³¹⁰ Não era consenso entre os gregos que as plantas eram seres vivos. De fato, ARISTÓTELES critica seus antecessores por negarem alma às plantas (DA I,5 410b16-27).

³¹¹ DA II,2 413a20-b10; II,3 414a32-33; II,4 passim.

³¹² DA II,3 414a32-b3.

³¹³ DA II,2 413b1-10.

³¹⁴ DA II,3 414a32-b3.

nos adverte que esta linha é tênue, e alguns animais (esponjas e anêmonas, e.g.) são quase como vegetais.³¹⁵

Há entre os animais uma grande variação na posse e modo de exercício dessas capacidades ligadas à sensação.³¹⁶ As diferentes capacidades animais ligadas à sensação são expostas por ARISTÓTELES de modo a expressar seu gradualismo biológico, conhecido como *scala naturae*.³¹⁷ As capacidades anímicas são dispostas de modo gradual nos seres vivos, criando-se uma escala que vai num crescendo de capacidades, das plantas aos humanos, passando por seres como esponjas e anêmonas (linhas divisória), entre outros.³¹⁸ O resultado desta escala é algo como:³¹⁹

1. Plantas
2. Zoofitos (esponjas e anêmonas)
3. Ostracoderma (moluscos com conchas)
4. Insetos
5. Malacostrata (crustáceos)
6. Malacia (cefalópodes)
7. Peixes cartilagosos
8. Peixes ósseos
9. Quadrúpedes e ápodes com escamas (anfíbios e répteis)
10. Pássaros

³¹⁵ Sobre as esponjas como quase vegetais, ver PA IV,5 681a10-11; para a capacidade de sensação como sua diferença em relação aos vegetais, ver HA I,1 487b9; e PA IV,5 681a25-28. Esta observação nos será importante, pois nem todos os animais possuem as mesmas capacidades, e sua relação com o homem é, pois, diferente, de acordo com a espécie.

³¹⁶ DA II,2 413b33-414a1.

³¹⁷ Isso será importante para a seqüência deste trabalho, pois uma das possibilidades que poderão ser apresentadas é de que somente exista justiça para com seres que estejam em uma posição superior na *scala naturae*, e não para com todos os seres vivos.

³¹⁸ PA IV,5 681a12-28; HA VII(VIII),1 588b4-589a1. Ver também ROSS, *Aristotle*, pp. 114-117.

³¹⁹ Ver ROSS, *Aristotle*, p. 117.

11. Cetáceos (mamíferos aquáticos)
12. Quadrúpedes peludos (mamíferos terrestres)
13. Humanos

Assim, cada espécie animal possui diferentes propriedades, tanto corporais (materiais) como anímicas (formais). Isso as coloca em locais específicos dentro da *scala naturae*, e, deste modo, o coloca mais próximo ou mais distante do ser humano.

As plantas possuem apenas uma alma vegetativa (nutrição e reprodução), depois vêm os animais que possuem uma alma sensitiva incompleta (nutrição, reprodução, sensação e desejo), após estes vêm os animais que possuem uma alma sensitiva plena (nutrição, reprodução, sensação, desejo, percepção, imaginação, memória e movimento), somente o homem possui uma alma racional (nutrição, reprodução, sensação, desejo, percepção, imaginação, memória, movimento, raciocínio técnico, prático e teórico, intuição intelectual).³²⁰

Assim, alguns, como as esponjas, claramente possuem uma vida muito mais próxima à vida de um vegetal.³²¹ Outros, são capazes de uma certa discriminação do meio, através da faculdade de sensação, mas não de agir de acordo com esta discriminação.³²² Somente os animais com capacidades anímicas mais desenvolvidas é que são capazes de ação,³²³ e dentre estes, apenas os

³²⁰ Ver DA II,2 passim. Ver também HAMLYN, D. W. *Aristotle: De Anima Books II and III*. (Clarendon Aristotle Series). Oxford: Clarendon, 1993 (1st Ed. 1968, Reimp. 2002), pp. 87-91; REIS, *Aristóteles: De Anima*, pp. 209-215; ROSS, *Aristotle*, pp. 129-131; e BOSTOCK, David. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 18.

³²¹ Ver nota 12 acima.

³²² DA II,2 413b1-4.

³²³ Ver DA III,9 432b15-25; MA 6 700b14-17; EN III,1 1111a22-26.

humanos adultos são capazes de ação em sentido pleno, ou seja, ação moralmente relevante.³²⁴

O que ARISTÓTELES enfatiza não é tanto o crescendo de capacidades, mas sim o fato de que a linha que separa seres com menos capacidades e seres com mais capacidades é muito tênue, o que indica uma continuidade entre os seres vivos.³²⁵

3.2 CORPO E ALMA

Os humanos compartilham com os animais não-humanos (*θηρίον*) todas as capacidades anímicas que esses possuem, embora não compartilhem a racionalidade. Compartilham também caráter e modos de vida, além de diversos órgãos e funções corporais.

No Livro I da *História dos Animais*, ARISTÓTELES nos diz que pretende estudar certas diferenças entre os animais, e, com isso, nos dá uma idéia de onde buscarmos as características em comum entre humanos e outros animais: “As diferenças exibidas pelos animais são segundo seu modo de vida, suas ações, seu caráter e as partes de seu corpo.”³²⁶ Com base nesta observação de ARISTÓTELES, exporei o que humanos e outros animais possuem em comum quanto a seu modo de vida, a ação, o caráter e o corpo. Início pelo corpo.

³²⁴ Ver EN III,1-4; e EE II,7-10.

³²⁵ HA VII(VIII),1 588b4-589a1; e PA IV,5 681a12-28. Ver também LENNOX, *Aristotle: On the Parts of Animals I-IV*, pp. 218 e 300-301.

³²⁶ HA I,1 487a10-11.

Corpo e alma formam um composto no sentido em que são matéria e forma do organismo vivo.³²⁷ O corpo é o sujeito ou matéria, e não o que é atribuído a ela. O corpo é potencialmente vivo,³²⁸ mas só o é enquanto possui alma.³²⁹ Sendo o corpo matéria do composto, i.e., do ser vivo individual, ele corresponde ao princípio de potência.³³⁰ A alma é a substância, no sentido da forma de um corpo natural,³³¹ e corresponde ao princípio de atualidade:³³² “a alma é a primeira atualidade de um corpo natural potencialmente vivo.”³³³

Sendo atualidade de um corpo potencialmente vivo, a alma é compartilhada por todos os seres vivos, vegetais e animais. Mas é fato que os humanos e os outros animais não compartilham o mesmo tipo de corpo, caso contrário haveria uma única espécie. Dado que cada corpo é distinto, assim também o será sua atualidade, i.e., sua alma.

TEOFRASTO considera que o compartilhar de partes do corpo e de tecidos que compõem o corpo já é em si uma base sob a qual pode ser fundada a existência de justiça para com animais não-humanos. Mas devemos aqui especificar o que há em comum: tecidos, pele, pêlos, carne, fluidos etc. Isto porque a matéria remota, i.e., os elementos terra, água, ar e fogo, são tidos em comum também com as plantas; e não há justiça para com plantas.³³⁴

³²⁷ DA II,1 412b4-9. Não entrarei em maiores detalhes. Para a exposição aristotélica, ver DA II,1. Para uma exposição simplificada, ver IRWIN, *Aristotle's First Principles*, pp. 284-286; e ROSS, *Aristotle*, pp. 131-135.

³²⁸ DA II,1 412a17-21

³²⁹ DA II,1 412b25-26

³³⁰ DA II,1 413a1.

³³¹ DA II,1 412a19-21.

³³² DA II,1 412a21-21-22.

³³³ DA II,1 412a27-28.

³³⁴ Teofrasto Apud *De Abst.* III,25.

Os diversos órgãos que formam um corpo animal possuem diversas funções. E, como vimos,³³⁵ é por causa dessas funções que eles podem ser definidos como órgãos. Os órgãos variam segundo os diferentes animais, porém suas funções não variam. Assim, o coração de um humano é diferente do coração de um cavalo, o qual também é diferente do coração de uma rã. Porém, a função de realizar batimentos para a circulação do sangue é a mesma.³³⁶

Do mesmo modo que a função, também a matéria que compõe os órgãos, i.e., os tecidos, são tidos em comum entre humanos e muitos outros animais, como nos exemplos acima citados. Porém, em relação a outros animais, os tecidos são distintos (e.g., há diversidade de tecidos nos olhos dos vertebrados, por um lado, e dos insetos e aracnídeos, por outro).³³⁷

Porém, o que é mais importante, para fins de se estabelecer relações de justiça, em relação ao que é compartilhado entre humanos e animais são as funções da alma.³³⁸ TEOFRASTO chega a afirmar que “as almas que eles [humanos e outros animais] possuem não são diferentes por natureza, e particularmente me refiro aos apetites (*ἐπιθυμίας*), aos impulsos (*ὄργαῖς*), e também aos cálculos (*λογισμοῖς*) e, mais que tudo, às sensações (*αἰσθήσεων*).”³³⁹

A alma sensitiva compartilha com a alma vegetal as funções de nutrição, manutenção e reprodução,³⁴⁰ embora os modos pelos quais estas funções são executadas variam muito, tanto em relação aos vegetais quanto nos animais entre

³³⁵ Ver capítulo anterior.

³³⁶ O exemplo do coração é meu, não de ARISTÓTELES. Não entrarei em detalhes sobre os diversos órgãos e suas funções, nem sobre a matéria da qual estes são compostos. Para isso, ver os tratados biológicos de ARISTÓTELES, em especial HA II-VII(VIII) e PA II-IV, onde se encontram diversos exemplos.

³³⁷ Novamente o exemplo é meu.

³³⁸ Teofrasto Apud *De Abst.* III,25.

³³⁹ Teofrasto Apud *De Abst.* III,25. Veremos adiante como se dá o compartilhar de cada uma dessas funções anímicas.

³⁴⁰ DA II,2 413b1-4; EN I,13 1102a32-b5.

si. Não servem, então, como base para relações de justiça entre humanos e animais, do mesmo modo como a matéria remota não o serve, por serem também compartilhadas com os vegetais. Do mesmo modo, também as funções ligadas à sensação são tidas em comum pelos humanos e pelos demais animais.³⁴¹ Essas podem ser, sim, base para relações de justiça.

Sendo a forma o princípio de determinação de um ser, e sendo a alma a forma dos seres vivos, a alma humana será a forma dos seres humanos. ARISTÓTELES chama a alma humana de alma racional, para diferenciá-la da alma vegetativa dos vegetais e da alma sensitiva dos animais não-humanos. A alma racional é dividida em duas partes por ARISTÓTELES: a parte racional e a parte não racional.³⁴² Por partes, aqui, não se deve entender partes físicas, mas funções, pois a alma não é um ser, mas um princípio de determinação de um ser, que é o ser vivo singular do qual é forma. A distinção entre corpo e alma é uma distinção racional com fundamento real, e não uma distinção real.

Há na alma humana, como vimos, uma parte capaz de raciocinar, que possui as capacidades mentais próprias, e outra capaz apenas de ouvir à razão.³⁴³ Esta subdivisão da alma capaz de obedecer à razão parece pertencer tanto à parte irracional da alma, quanto à parte racional.³⁴⁴ Assim, não se pode dizer que suas capacidades sejam próprias da racionalidade.

É esta distinção que permite a ARISTÓTELES classificar como humanos e como possuindo alma racional aqueles que não são capazes de raciocinar por si mesmos, mas apenas de entender ordens racionais e raciocínios de outros,

³⁴¹ DA II,2 413b1-4; EN I,13 1102b28-31.

³⁴² EN I,13 1102a26-28.

³⁴³ EN I,13 1102b25-28.

³⁴⁴ EN I,13 1102b13-25.

permitindo a distinção dentre os humanos aqueles que são plenamente humanos e aqueles que ele chama de escravos naturais.³⁴⁵

A parte não-racional da alma engloba as capacidades que a alma racional possui em comum com a alma vegetal e a alma sensitiva. A alma racional possui capacidades comuns com a alma vegetal, como a nutrição, a manutenção e a reprodução,³⁴⁶ e também possui capacidades comuns com a alma sensitiva, como a sensação, a aparência, a conceituação, a memória, a imaginação, os desejos e as emoções.³⁴⁷

Dentre estas capacidades, algumas são passíveis de obedecer à razão, e outras não. Em geral, as capacidades compartilhadas pela alma racional com a alma sensitiva são passíveis de obedecer à razão; mas as capacidades compartilhadas com a alma vegetativa não o são.³⁴⁸ Mas, na medida em que a execução de certas capacidades de nutrição e reprodução depende de ações, essas também podem se submeter à razão.

A parte não-racional da alma humana corresponde, então, em grande medida, à alma sensitiva. O que diferencia a espécie humana dos demais animais é, então, a existência de uma parte racional em sua alma, ou seja, a racionalidade como propriedade essencial do animal humano.³⁴⁹

Há muitas características que os humanos possuem e que lhes servem de diferença específica em relação aos demais animais. Algumas destas características são compartilhadas com outros animais (ter cinco dedos nos pés e

³⁴⁵ Ver Capítulo 2º

³⁴⁶ EN I,13 1102a32-b5.

³⁴⁷ DA II,2 413b1-4.

³⁴⁸ Veremos adiante nesse capítulo como isso se dá no homem e porque não se dá nos demais animais.

³⁴⁹ EN I,13 passim.

nas mãos, que é uma propriedade compartilhada com os demais símios, p.ex.); mas outras não (a quantidade de suor utilizada para resfriamento do corpo humano, que excede em muito a dos demais animais, p.ex.).

Porém, é apenas a racionalidade que entra na própria definição de humano, de modo a ter um privilégio ontológico em relação às demais características diferenciadoras da espécie humana. A definição de humano é animal racional. A animalidade humana está nas capacidades mentais compartilhadas com outros animais, além de estar na base material (corpo humano e órgãos humanos). A racionalidade é a diferença própria dos humanos em relação aos demais animais. Daí a facilidade com a qual ARISTÓTELES define a função própria dos humanos como sendo o perfeito uso da razão.³⁵⁰

O motivo pelo qual os animais não possuem racionalidade está em seus corpos: como a alma é atualidade do corpo, e o corpo dos animais não lhes dá potências racionais, os animais não são capazes de raciocínio.³⁵¹

Antes, porém, de continuar a discussão sobre o que humanos compartilham com os demais animais, devo fazer uma observação de maior importância: o gradualismo biológico e psicológico é cuidadosamente qualificado por ARISTÓTELES de modo a garantir uma posição única ao ser humano como único animal dotado de alma racional, i.e., capacidades anímicas intelectivas.³⁵² Assim, as diferenças e semelhanças entre humanos e outros animais ficarão mais claras quando analisarmos mais detidamente a questão da racionalidade.

³⁵⁰ Ver EN I,13 1102a32-1103a4. Ver Capítulo 1º.

³⁵¹ PA IV,10 686b22-27.

³⁵² Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 13-15.

3.3 RACIONALIDADE E ANIMALIDADE

Para sustentar a tese de que ARISTÓTELES nega racionalidade aos animais não-humanos, devo dar conta de certas passagens do *Corpus Aristotelicum* que parecem afirmar a racionalidade dos animais.

Em primeiro lugar, alguns podem argumentar que o gradualismo aristotélico na classificação dos seres vivos revelaria que, na verdade, ARISTÓTELES não teria uma fronteira tão rígida entre racionalidade e não-racionalidade. Mas, como vimos, o gradualismo aristotélico parece ter sido construído de tal forma a aplicar-se especificamente a temperamentos e capacidades sensitivas, e não à capacidade racional. As capacidades racionais são ditas *κατ' ἀναλογία* dos animais, pois os animais não-rationais possuem capacidades similares às que os humanos possuem, mas cujo princípio é a sensação, e não a razão.³⁵³

Há certas passagens da *Historia Animalium* que parecem afirmar que animais possuem conhecimento técnico (*τεχνικός*),³⁵⁴ pensamento (*διανοία*)³⁵⁵ e intelecto (*νοῦς*).³⁵⁶ Na realidade tais passagens apenas pretendem dizer que é como se os animais possuíssem estas capacidades, o que é dito expressamente em outras passagens semelhantes;³⁵⁷ e seria desnecessário para ARISTÓTELES ter de repetir esta qualificação toda vez que fosse falar das capacidades quase-rationais dos animais.³⁵⁸

³⁵³ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 13-14. Veremos adiante como se dá isso.

³⁵⁴ HA VIII(IX),11 615a17-19; VIII(IX),13 616a5; VIII(IX),37 620b10-11; VIII(IX),38 622b20-24.

³⁵⁵ HA VIII(IX),7 612b19-21; VIII(IX),7 616b19-32.

³⁵⁶ HA VIII(IX),3 610b20-22. Ver também PA II,2 648a2-4.

³⁵⁷ HA VII(VIII),12 588a18-b3; VIII(IX),48 631a26-27.

³⁵⁸ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 13.

ARISTÓTELES afirma que os animais possuem *φρόνησις*,³⁵⁹ a capacidade de prudência ou inteligência prática aliada à certa capacidade de previsão das conseqüências da ação. Mas ARISTÓTELES qualifica essa capacidade como sendo não-racional nos animais, embora seja racional nos humanos.³⁶⁰

Quando ARISTÓTELES diz que alguns animais são capazes de aprender, ensinar e distinguir coisas, sons e sinais,³⁶¹ ele não está de modo algum defendendo uma certa racionalidade dos animais. Tais capacidades são relacionadas à sensação, à memória e à experiência; não à racionalidade.³⁶²

Do mesmo modo, quando ARISTÓTELES diz que os animais são capazes de percepção (*αἴσθησις*), ao mesmo tempo em que percepção é comparada com um tipo de pensamento,³⁶³ ele não está afirmando a existência de nenhum tipo de racionalidade aos animais. O texto aristotélico logo qualifica esta afirmação dizendo que percepção não depende de racionalidade.³⁶⁴

Por fim, quando ARISTÓTELES parece equiparar pensamento racional (*νόησις*) e aparência (*φαντασία*) em certas passagens do *De Motu Animalium*,³⁶⁵ não se trata de verdadeira equiparação. Isto porque ele antes afirma que essa equiparação é apenas uma opinião para fins de início de investigação.³⁶⁶ Pensamento racional e aparência somente podem ser tidos como intercambiáveis quando se fala sobre ação de animais racionais; isso porque a aparência pode

³⁵⁹ HA VIII(IX),5 611a16; VIII(IX),6 612a3; VIII(IX),6 612b1; PA II,2 648a5-10; GA III,2 753a11-12; *Met.* A,1 980a26-b25; EN VI,7 1141a25-28.

³⁶⁰ Para uma exposição mais detalhada sobre essa questão, ver adiante neste capítulo.

³⁶¹ DA II,8 420b32; HA VII(VIII),1 588a18-31; *Met.* A,1 980a26-b25; *Pol.* I,2 1253a10-14.

³⁶² Como veremos adiante nesse capítulo.

³⁶³ DA III,3 427a19-22;

³⁶⁴ DA III,3427b7-16.

³⁶⁵ MA 7 701a34-36; 7 701b18-19; 8 701b34-36. Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp.14-15.

³⁶⁶ DA I,3 406b24-25.

provir não apenas do pensamento racional, mas também da percepção (*αἰσθησις*).³⁶⁷

Após termos visto como certas passagens controversas do *Corpus Aristotelicum* podem, na verdade, ser compreendidas sem que se acuse ARISTÓTELES de se contradizer quanto à racionalidade dos animais, resta agora examinar quais capacidades mentais os animais possuem, já que lhes falta razão. Isso pode se tornar um grande problema, pois, sem racionalidade, como podem os animais ser capazes das diversas ações que diariamente os vemos fazer? Como pode o leão, para citar o exemplo de ARISTÓTELES,³⁶⁸ distinguir e reconhecer o boi como presa, e então perseguir-lo?

O estóico Crísipo nos dá um exemplo ainda mais forte de ação animal complexa, que parece exigir certo tipo de racionalidade: um cão persegue um rato que entra em uma via em um cruzamento com três possibilidades; o cão cheira duas vias e, sem parar para cheirar, segue na terceira via, como única possibilidade de o rato ter seguido, já que não seguiu nas duas anteriores.³⁶⁹ Como pode um animal fazer algo tão próximo de uma inferência sem possuir a capacidade racional?

Assim, para que os animais possam realmente agir no mundo, e isso é algo que não se pode negar sem se negar a origem interna de movimentos como os de um leão perseguindo um boi como presa, é preciso que as capacidades necessárias para tal não estejam ligadas à racionalidade. Para responder corretamente a esta questão devemos antes entender a estrutura da tese de ARISTÓTELES segundo a qual não há racionalidade nos animais não-humanos.

³⁶⁷ MA 8 702a17-19.

³⁶⁸ EN III,10 1118a18-23.

³⁶⁹ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 21.

Ao negar razão (*λόγος*) aos animais,³⁷⁰ ARISTÓTELES pretende negar-lhes também a capacidade de ter crença ou opinião (*δόξα*),³⁷¹ convicção (*πίστις*),³⁷² persuasão (*τὸ πεπεισθαι*),³⁷³ reflexão (*βουλευτικόν*),³⁷⁴ cálculo (*λογισμός*),³⁷⁵ raciocínio (*τὸ διανοητικόν*),³⁷⁶ inferência (*συλλογισμός*),³⁷⁷ pensamento (*διάνοια*)³⁷⁸ e intelecto ou intuição intelectual (*νοῦς*),³⁷⁹ entre outras capacidades.

Para compensar a falta de racionalidade, ARISTÓTELES liga capacidades mentais como aparência, imagem mental, abstração (em certo nível), memória, imaginação, capacidade de previsão e certas habilidades quase técnicas à parte sensitiva da alma, e não à parte racional.

A pedra de toque da psicologia animal aristotélica é a sensação ou percepção (*αἴσθησις*). É ela que define os animais como animais:³⁸⁰

Enquanto o viver se diz dos seres vivos por conta deste princípio [auto-nutrição], o ser animal se diz primeiramente pela sensação. Pois dizemos que são animais, e não apenas que são vivos, também os que não se movem nem mudam de lugar, mas possuem sensação.

A sensação possui uma base fisiológica, pois está ligada aos sentidos. E as diversas espécies animais possuem diferentes modos de ter e operar com os

³⁷⁰ DA III,3 428a22-24, EN I,7 1098a1-5; EE II,8 1224a25-27; *Pol.* VII,13 1332b5.

³⁷¹ DA III,3 428a19-24.

³⁷² DA III,3 428a19-24.

³⁷³ DA III,3 428a22-24.

³⁷⁴ HA I,1 488b24-26

³⁷⁵ DA II,3 415a7-8; III,10 433a11-12; III,11 434a5-11; *Met.* A,1 980b27-28.

³⁷⁶ DA II,3 414b18-19.

³⁷⁷ DA III,11 434a5-11.

³⁷⁸ DA II,3 415a7-8.

³⁷⁹ DA I,2 404b5; II,3 414b18-19; III,10 433a11-12; *Mem.* 450a16-19; PA I,1 641b7.

³⁸⁰ DA II,2 413b1-4.

sentido. Algumas espécies animais somente possuem o sentido do tato,³⁸¹ como as esponjas, e.g..³⁸²

Os sentidos percebem sensíveis próprios (cor, som, perfume, sabor, temperatura) e sensíveis comuns (formato, textura, etc.).³⁸³ Mas, mais importante que isso, os sentidos permitem que o animal perceba formas sensíveis das coisas que os afetam.³⁸⁴

A discriminação é uma das funções da percepção, pois as coisas discrimináveis são sensíveis; a visão não apenas percebe, mas discrimina as cores, do mesmo modo que o paladar discrimina doce e salgado. Mas a percepção vai além, pois discrimina qualquer qualidade sensível de outra, p.ex., branco de doce.³⁸⁵

Discriminação, então, não é uma atividade da razão, ainda que possua certa qualidade predicativa: o animal percebe que as qualidades sensíveis diferem uma da outra, ou, para uma formulação mais neutra em termos proposicionais, o animal percebe as qualidades sensíveis como sendo diferentes.³⁸⁶ Contudo, essa discriminação não é conceitual; não se trata aqui de discriminar os conceitos de branco e doce. Nenhum animal irracional é capaz de sustentar uma proposição como “isto é branco e não doce,” embora seja capaz de discriminar branco e doce.

Animais são capazes de discriminar objetos também. Um cão é capaz de distinguir seu dono dos demais humanos, e uma leoa é capaz de distinguir seu

³⁸¹ DA II,2 413b4-9; *Somn.* 455a5-8; HA I,3 489a17-19.

³⁸² Ver HA V,16 548a10-15; PA IV,5 681a25-28.

³⁸³ DA II,6 418a10-20.

³⁸⁴ DA II,12 424a17-19.

³⁸⁵ DA III,2 426b12-427a14.

³⁸⁶ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 17-18.

filho dos demais leõezinhos. Essa atividade deve-se à capacidade de discriminação própria da percepção sensível, e não da racionalidade.

Os sentidos permitem também que a alma animal tenha uma aparência (*φαντασία*),³⁸⁷ embora alguns animais sejam incapazes disso, como as formigas.³⁸⁸ Aparência é aquilo que permite que uma imagem mental se forme.³⁸⁹ Embora ARISTÓTELES diga que a aparência pode provir também de opinião, conhecimento e pensamento,³⁹⁰ é da faculdade perceptiva que ela deriva primariamente.

A aparência pode ser perceptiva, quando ligada à discriminação atual dos sentidos, ou pós-perceptiva, como na imaginação, sonhos e memória, os quais dependem de percepções anteriores.³⁹¹ A aparência pós-perceptiva não possui conteúdo predicativo algum, mas a aparência perceptiva pode ser entendida, como vimos, como tendo algum conteúdo predicativo, embora não racional.³⁹²

A aparência, ao menos a aparência perceptiva, tem valor de verdade: pode ser verdadeira ou falsa.³⁹³ Mas aparência é distinto de afirmação e negação, pois não envolve uma combinação de conceitos,³⁹⁴ nem envolve potência dos contrários. Ainda assim, valor de verdade não está ligado por ARISTÓTELES necessariamente à racionalidade.³⁹⁵

³⁸⁷ Às vezes também traduzido por “imaginação,” embora essa tradução possa causar equívocos, visto que Aristóteles liga *φαντασία* com “aparecer:” DA III,3 428a13-14.

³⁸⁸ DA II,3 415a10-11; III,3 428a9-11.

³⁸⁹ DA III,3 428a1-2.

³⁹⁰ DA III,3 428a3.

³⁹¹ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 18-17.

³⁹² SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 18.

³⁹³ DA III,3 428a12-18, 428b2, 428b15-17, 428b29.

³⁹⁴ DA III,8432a 10-12.

³⁹⁵ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 19.

Mas como pode a aparência ter conteúdo predicativo se aos animais não-humanos ARISTÓTELES nega o ter crença ou opinião (*δόξα*)?³⁹⁶ Em primeiro lugar, embora a percepção seja capaz de um modo de discriminação, ela não envolve opiniões nem crenças. A percepção envolve diversas capacidades mentais muito próximas da opinião, mas que com ela não se confundem, pois o animal não pode afirmar ou negar uma predicação que faz. Assim, o pássaro é capaz de discriminar inclusive entre bons e maus galhos para fins de construir seu ninho, guardando uns e descartando outros.³⁹⁷

A predicação da aparência está próxima da opinião, mas está apenas a meio caminho desta. O exemplo do sol ilustra bem essa distinção: podemos perceber o sol como sendo pequeno, mas ao mesmo tempo, podemos, sem contradição alguma, ter a opinião de que o sol é muito grande.³⁹⁸ A aparência perceptiva de que p é logicamente compatível com a opinião de que $\sim p$. Perceber que p não implica manter o juízo de que p . Ter a opinião de que p envolve estar persuadido de que p .³⁹⁹

É a racionalidade que permite aos humanos possuir essas opiniões e crenças. ARISTÓTELES resolve assim a questão:⁴⁰⁰

Mas a opinião envolve convicção, pois não é possível que aquele que tem opinião não acredite naquilo que opina; mas em nenhum animal não-humano existe convicção, embora em muitos exista aparência. (Além disso, toda opinião é acompanhada de convicção, e a convicção

³⁹⁶ DA III,3 428a19-24.

³⁹⁷ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 35-36.

³⁹⁸ DA III,3 428b3-10.

³⁹⁹ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 36.

⁴⁰⁰ DA III,3 428a19-24.

é acompanhada de persuasão, e a persuasão é acompanhada de razão;
mas em alguns animais não-humanos existe aparência, mas não razão.)

O motivo pelo qual não há opinião nos demais animais é que eles são incapazes de racionalidade num sentido muito específico, o mesmo sentido que PLATÃO dava à opinião:⁴⁰¹ animais não-humanos são incapazes de promover o tipo de diálogo interno ou externo capaz de produzir persuasão por meio de razões para se aceitar algo como verdadeiro ou falso. Racionalidade possui aqui um sentido retórico e dialógico, na medida em que exige linguagem (*λόγος*), de modo a haver algum tipo de comunicação lingüística (em oposição à mera comunicação vocal) com outros,⁴⁰² ou algum diálogo interno à alma.⁴⁰³

É através do tipo de diálogo, externo ou interno, produzido através do dar e receber razões, por meio da linguagem, que surge a persuasão a respeito de algo percebido. Esta persuasão pode ser oriunda das razões dados por outrem ou pode ser auto-persuasão.⁴⁰⁴ Da persuasão é que surge a convicção; estar convencido implica ter sido antes persuadido racionalmente. Convicção nada mais é do que aceitar uma percepção ou proposição como verdadeira por ter sido racionalmente persuadido.

Animais não-rationais não podem ser convencidos de que p , nem de que $\sim p$, pois são incapazes de manter o tipo de diálogo interno ou externo que

⁴⁰¹ *Thae.* 189E-190A. Aceito aqui a tese de SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 36-37 e 67-68. E, ao fazê-lo, contrario REIS, *Aristóteles: De Anima*, p. 290 e HAMLIN, *Aristotle: De Anima Books II and III*, p. 132, os quais põem em dúvida a tese da ARISTÓTELES de que opinião exige convicção.

⁴⁰² Ver LABARRIÈRE, Jean-Louis. 'Imagination animale et imagination humaine chez Aristote.' In: _____. *La condition animale: Études sur Aristote et les stoïciens*. Louvain: Éditions Peeters, 2005. Pp. 104-106. Ver também SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 67-68.

⁴⁰³ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 36-37.

⁴⁰⁴ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 37.

caracteriza a racionalidade. Na ausência de convicção e persuasão, qualquer estado mental, ainda que predicativo, não pode ser descrito como opinião ou crença.⁴⁰⁵ Mesmo a aceitação de uma percepção, i.e., tomar a percepção como verdadeira, não pode ser descrito como opinião.⁴⁰⁶

Do mesmo modo, seria errado supor que uma predicação perceptiva envolve algum tipo de inferência ou silogismo. Essa predicação depende puramente de dados oriundos dos sentidos ou da memória, nada tendo a ver com o tipo de abstração realizada por seres racionais. Não há aparência da brancura como universal, mas da brancura deste ou daquele boi.

Mas como o leão pode perceber o boi como estando próximo se ele não possui o conceito de boi nem o conceito de próximo? Ou como pode o cão tomar a água fresca como prazerosa sem os conceitos de água e de prazer?⁴⁰⁷ ARISTÓTELES possui duas respostas. Em primeiro lugar, ele não nega explicitamente a possibilidade de que alguns animais possam ter conceitos em certo sentido qualificado.

ARISTÓTELES concede que certos universais podem ser apreendidos pelas operações de percepção, memória e experiência. A própria operação dos sentidos já envolve apreensão de formas.⁴⁰⁸ Certas formas particulares são sensíveis, e não inteligíveis; não sendo necessário racionalidade para sua apreensão. Certos universais podem ser adquiridos por um processo gradual que se inicia com a percepção sensível e a experiência, e depois se cria uma memória de particulares,

⁴⁰⁵ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 37.

⁴⁰⁶ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 37.

⁴⁰⁷ Ver IRWIN, *Aristotle's First Principles*, pp. 320-321.

⁴⁰⁸ APo II,19 100a16-b1; *Phys.* I,1 184a23-26; DA II,12 424a17-19, 424a23, 424b2-3; III,2 427a8-9; III,12 434a30;

da qual podem surgir certos universais com maior ou menor grau de abstração;⁴⁰⁹ sem, no entanto, envolver qualquer capacidade de inferência ou silogismo.⁴¹⁰

Assim, o leão pode perceber sensorialmente o boi como estando próximo e realizar uma discriminação do que percebe pelos sentidos através de certos universais que possui, como os conceitos mnemonicamente adquiridos de boi, próximo e refeição, sem que, contudo, necessite de qualquer habilidade racional.

Uma imagem mental (*φάντασμα*) nada mais é que coleções de aparências.⁴¹¹ E imagens mentais podem, dadas as operações da percepção, memória e experiência, resultar em universais, de modo que o universal é representado, na alma animal, pela imagem mental, e não por uma formulação proposicional.⁴¹² Uma vez adquiridos certos universais, eles são trazidos novamente à percepção, e ajudam a formar a aparência, perceptiva ou pós-perceptiva.

O que o leão não pode possuir é o conceito biológico de boi, o conceito geométrico de próximo e o conceito fisiológico de refeição, os quais, como conceitos científicos, envolvem conhecimento de causas. Isso porque conceitos científicos envolvem conhecimento de verdades universais.⁴¹³ Aprender o conceito de eclipse solar envolve saber que a lua por vezes se posiciona entre o Sol e a Terra, de modo que a luz solar não consegue chegar a nós.⁴¹⁴

Assim, há uma diferença radical entre os conceitos mnemônicos, que nada mais são do que universais rudimentares adquiridos pela combinação de

⁴⁰⁹ APo II,19 100a3-9; *Met. A*,1 981a5-7.

⁴¹⁰ Ver também, para esse parágrafo, SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 32-35.

⁴¹¹ DA III,3 428a1-2. Ver SORABJI, Richard. *Aristotle on Memory*. 2nd Ed.. Chicago: The University of Chicago Press, 2006 (1st Ed. 1972, British 2nd Ed. 2004). P. xvii.

⁴¹² Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 63-64.

⁴¹³ Ver APo II,8-11 passim. Ver IRWIN, *Aristotle's First Principles*, pp. 320-321.

⁴¹⁴ Ver também SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 31-32.

percepção, memória e experiência, por um lado, e os conceitos científicos e técnicos, por outro, os quais exigem racionalidade (*λόγος*) e, em última instância, intelecto (*νοῦς*).

O leão de ARISTÓTELES pode, portanto, perceber que o boi está próximo, e alegrar-se por sua possível futura refeição. O que o leão não pode fazer é afirmar ou negar a verdade da sua predicação perceptiva de que o boi está próximo; isso só é possível a um ser racional.

Tendo entendido isso, também fica claro porque, quando ARISTÓTELES afirma que “a falsidade e a verdade tem a ver com combinação e separação [de conceitos],”⁴¹⁵ isso não pode ser entendido como negação de valor de verdade à percepção. Sendo alguns animais não-humanos capazes de algum tipo de conceituação, e sendo a discriminação uma operação de combinação e separação de afecções sensíveis, não é necessário racionalidade para que uma predicação perceptiva tenha valor de verdade.

A capacidade de discriminação própria da percepção, por si só, responde como faculdade cognitiva:⁴¹⁶

Mas a função do animal não é apenas gerar (o que é comum a todos os seres vivos), mas todos eles [animais] participam também de algum conhecimento, alguns mais, outros menos, e outros, ainda, muito pouco. Pois eles possuem percepção, e a percepção é algum conhecimento. Se considerarmos o valor disso, veremos que é de grande importância comparado com a classe de coisas sem vida [...].

⁴¹⁵ DI 16a9.

⁴¹⁶ GA II,23 731a30-35.

A percepção, então, garante algum tipo de cognição aos animais não-humanos. A percepção de objetos como prazerosos ou dolorosos já envolve um tipo de predicação muito próxima à afirmação e negação.⁴¹⁷

A racionalidade, para ARISTÓTELES, não é, pois, requisito para muitas das operações mentais que realizamos diariamente. Isso porque o conceito aristotélico de racionalidade envolve mais do que simples operações de combinação e separação; envolve, como vimos, diálogo interno e / ou externo em que são usadas razões para se aceitar uma percepção ou uma proposição como verdadeira ou falsa. Racionalidade envolve também reflexividade, no sentido de que exige crer que se crê.⁴¹⁸

Agora podemos entender por que ARISTÓTELES consegue negar racionalidade não apenas ao leão que se regozija com a visão do boi, mas também ao chimpanzé que constrói um instrumento com duas vareta para poder pegar uma cacho de bananas que não alcançaria com uma vareta apenas,⁴¹⁹ e ao cão de Crísipo que segue o rato numa aparente inferência.

A parte racional da alma também dá aos humanos o intelecto (*νοῦς*).⁴²⁰ O intelecto é definido como aquilo pelo qual a alma pensa (*διανοεῖται*) e apreende (*ὑπολαμβάνει*),⁴²¹ termos que compreendem as capacidades de formar opinião, a ciência (*ἐπιστήμη*) e a racionalidade prática (*φρόνησις*).⁴²²

O intelecto é responsável pela intuição intelectual ou intelecção, i.e., a apreensão direta dos princípios das ciências e técnicas, bem como dos bens

⁴¹⁷ DA III,7 431a9-10.

⁴¹⁸ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 68.

⁴¹⁹ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 78.

⁴²⁰ EN VI,2 1139a6-15.

⁴²¹ DA III,4 429a23.

⁴²² DA III,3 427b8-13, 427b24-26.

últimos.⁴²³ Isso não significa que há um método infalível pelo qual se atinge a intuição intelectual, mas sim que o termo νοῦς deve ser reservado para aqueles casos em a intuição está correta.⁴²⁴

Ao contrário do intelecto, o exercício de racionalidade (λόγος) é capaz de contrários: nossos raciocínios podem ser verdadeiros ou falsos. O correto exercício da racionalidade é chamado por ARISTÓTELES de reta razão (ὀρθὸς λόγος), para contrastar com o uso incorreto da racionalidade.⁴²⁵ E a tendência para o conhecimento pertence não tanto à razão, mas à reta razão.⁴²⁶

3.4 LINGUAGEM , MEMÓRIA, IMAGINAÇÃO, EMOÇÃO E CARÁTER

A negação de razão aos animais não-humanos é ligada por ARISTÓTELES à negação de linguagem (λόγος). Enquanto muitos animais possuem capacidade para produzir som carregado de significado, i.e., voz (φωνή, σημαντικὸς ψόφος), somente os humanos possuem linguagem.⁴²⁷ ARISTÓTELES distingue som, voz e linguagem.⁴²⁸

Alguns animais, como os moluscos, são incapazes de produzir qualquer som próprio,⁴²⁹ mas a maioria dos animais é capaz de emitir som, como os insetos⁴³⁰ e os peixes.⁴³¹ Só alguns, porém, como as aves,⁴³² os cetáceos⁴³³ e os

⁴²³ APo II,19 100b3-17; EN VI,11 1143a35-b5; VI,13 1144b8-13.

⁴²⁴ DA III,3 428a17.

⁴²⁵ EN II,2 1103b32; VI,13 1144b23.

⁴²⁶ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 70-71.

⁴²⁷ DA II,8 420b5-421a6; Pol. I,2 1253a10-14.

⁴²⁸ HA IV,9 535a27-28.

⁴²⁹ HA IV,9 535b12-14.

⁴³⁰ HA IV,9 535b3-5.

⁴³¹ HA IV,9 535b14-15. Mas os peixes, apesar de desprovidos de voz em sentido próprio, são capazes de emitir sons significativos, que possuem as mesmas funções da voz: HA IV,9 535b15-32.

⁴³² HA IV,9 536a20-21.

vivíparos quadrúpedes (mamíferos terrestres),⁴³⁴ possuem voz. Isto porque voz é fisiologicamente definida como som emitido pela ação da laringe, de modo que os animais desprovidos de laringe ou pulmão são incapazes de produzi-la.⁴³⁵ O mais importante, porém, é a definição psicológica de voz como som dotado de significado, por ser acompanhado de aparência.⁴³⁶ Assim, para ser voz, o som deve não só provir da laringe, mas ser também carregado de significado.

Os animais não-humanos não possuem palavra (*ὄνομα*), pois palavras envolvem convenção, o que as torna simbólicas.⁴³⁷ Mas possuem algo parecido com palavras: seus sons e vozes, ainda que inarticulados, revelam algo.⁴³⁸

ARISTÓTELES chega a afirmar que há uma linguagem (*διάλεκτος*) animal que varia entre as espécies; e mesmo dentro de uma mesma espécie há variação geográfica dessa linguagem.⁴³⁹ Mas devemos entender essa passagem como falando de linguagem por homonímia, e não linguagem em sentido próprio, tal como se fala da linguagem humana; isso porque em uma passagem logo anterior é afirmado expressamente que linguagem em sentido próprio é exclusiva dos humanos.⁴⁴⁰ A linguagem é voz articulada pelo uso da língua, de modo a que os sons vocálicos, produzidos na laringe, possam se juntar aos sons consonantais produzidos com o auxílio da língua e dos lábios.⁴⁴¹ A linguagem somente pode

⁴³³ HA IV,9 355b32-536a4.

⁴³⁴ HA IV,9 536a32-b3.

⁴³⁵ HA IV,9 535a28-31. Apesar de usar o termo grego *φάρυγξ* (faringe), ARISTÓTELES está certamente se referindo à laringe, não só pelo contexto, como também por, algumas linhas abaixo (HA IV,9 535a32) usar o termo *λάρυγξ* (laringe) para se referir à origem do som capaz de produzir voz. Ver sobre isso, REIS, *Aristóteles: De Anima*, pp. 256-257.

⁴³⁶ DA II,8 420b31-421a1

⁴³⁷ DI 16a19-28.

⁴³⁸ DI 16a28-29.

⁴³⁹ HA IV,9 536b9-14.

⁴⁴⁰ HA IV,9 536a1-2.

⁴⁴¹ HA IV,9 535a31-b1.

existir naqueles animais providos de laringe, pulmão, língua e lábios,⁴⁴² por um lado, e de racionalidade, por outro.⁴⁴³

Ainda assim, ARISTÓTELES nos mostra que não devemos subestimar a capacidade de comunicação dos sons e da voz produzida pelos outros animais. Seu som, mesmo desarticulado, é verdadeira comunicação. Mas essa comunicação é limitada ao prazer e à dor.⁴⁴⁴

Por comunicar prazer e dor, não devemos entender meros gritos oriundos do prazer ou da dor. Animais são capazes de alertar aos demais sobre um perigo iminente, possuindo inclusive diferentes sons para cada tipo de perigo. São capazes ainda de compreender até certo ponto nossas palavras, como quando lhes damos ordens.⁴⁴⁵ Podem compreender certos sons com significado, de modo a usá-los para comunicar-se conosco ou entre si; sons esses que muitos caçadores são capazes de reconhecer.⁴⁴⁶ E são, inclusive capazes de usar sons de modo a tomar decisões coletivas.⁴⁴⁷ E isso tudo envolve o animal ter na alma a mesma aparência que aquele com o qual se comunica possui em sua alma.⁴⁴⁸

Porém tudo isso está, de uma forma ou outra, ligado a comunicação de prazer e dor: a ordem do dono pode muito bem ser entendida como uma ameaça caso o animal não faça aquilo que o dono pede; a comunicação do companheiro pode ser entendida como convite para satisfação de desejos.

Mas os demais animais não são capazes de fazer o que somente é possível com a linguagem: comunicar sobre o vantajoso e o desvantajoso, o bom e o mau,

⁴⁴² HA IV,9 535b1-3

⁴⁴³ Ver *De Abst.* III,3-6.

⁴⁴⁴ *Pol.* I,2 1253a10-14.

⁴⁴⁵ *De Abst.* III,5.

⁴⁴⁶ *De Abst.* III,5.

⁴⁴⁷ Ver ARNHART, *Darwinian Natural Right*, pp. 25-27.

⁴⁴⁸ *De Abst.* III,5.

o justo e o injusto.⁴⁴⁹ Porque para isso é preciso reflexividade e o tipo de diálogo que envolve afirmação e negação, o que só é possível com racionalidade. A linguagem exige compreensão intelectual como sua contra-parte.⁴⁵⁰

Outra capacidade anímica longamente discutida por ARISTÓTELES é a memória (*ἀνάμνησις*). Como vimos, muitas capacidades dos animais, como a formação de alguns universais, dependem da memória. Assim, é de se esperar que a memória seja ligada à parte sensitiva da alma. E é exatamente isso o que faz ARISTÓTELES.⁴⁵¹

Memória nada mais é do que possuir uma imagem mental (*φάντασμα*),⁴⁵² ou seja, possuir na alma cópias das coisas percebidas através dos sentidos e da percepção,⁴⁵³ o que, como vimos, é uma faculdade da alma sensitiva dos animais. Mas memória envolve também uma capacidade de ligar a aparência, provinda da percepção, à imagem mental, o que os animais são capazes de fazer.⁴⁵⁴ Ao perceber, através dos sentidos, e discriminar no meio uma coisa já antes percebida, a alma do animal faz a conexão com a imagem mental deste já presente na memória como cópia mental da coisa percebida.⁴⁵⁵

Sendo capazes de memória, os animais são também capazes de ter experiência, dado que experiência consiste de muitas memórias individuais.⁴⁵⁶ E,

⁴⁴⁹ *Pol.* I,2 1253a9-18.

⁴⁵⁰ *De Abst.* III,3-6

⁴⁵¹ Ver *Mem.* 1 449b30-450a14.

⁴⁵² Sobre a tradução de *φάντασμα* por “imagem mental,” ver SORABJI, *Aristotle on Memory*, pp. xiv-xix.

⁴⁵³ *Mem.* 1 450b27-451a2.

⁴⁵⁴ *APo* II,19 99b35-100a3; *Mem.* 1 449b28-450a25; *HA* I,1 488b25; *Met.* A,1 980a27-29. Ver ainda SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 50-51; e SORABJI, *Aristotle on Memory*, pp. xx-xxi.

⁴⁵⁵ *Mem.* 1 449b22-23. Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 51; e SORABJI, *Aristotle on Memory*, pp. xx-xxi.

⁴⁵⁶ *APo* II,19 100a5-6; ; *Met.* A,1 980a29-30.

como vimos, experiência envolve algum tipo de universal capaz de ser não-racionalmente apreendido.

O que os animais não são capazes de fazer é recordar-se deliberadamente (*ἀναμιμνήσκεισθαι*), ou seja, trazer por si mesmo à consciência as imagens mentais que compõem a memória. Essa recordação deliberada envolve inferência (*συλλογισμός*), pois aquele que se recorda deliberadamente infere que ele anteriormente percebeu. O processo de recordar-se deliberadamente é um tipo de investigação, e, portanto, operação da reflexão (*βουλευτικόν*); o recorda-se deliberadamente envolve lembrar-se não só de imagens mentais, mas também de objetos de pensamento.⁴⁵⁷

Mas os animais são capazes também de outra atividade anímica envolvendo imagens mentais, a imaginação (*δύναμις προνοητική*). É em virtude dessa capacidade, mais do que da memória e das demais capacidades, que podemos falar de inteligência animal (*φρόνησις*).⁴⁵⁸

A imaginação é a capacidade de formar aparências pós-perceptivas de coisas ou eventos que ainda não estão presentes, e, assim, preparar-se para eles. Trata-se, aqui, de uma capacidade de apreender possíveis coisas ou eventos futuros agradáveis ou desagradáveis. Isso é importante para os animais, pois é pré-requisito para que eles possam ser capazes de ter certas expectativas simples acerca do futuro, de modo a poder agir com base nessas.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ *Mem.* 1 450a12-118; 2 453a7-14; HA I,1 488b24-26. Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 51; e SORABJI.

⁴⁵⁸ EN VI,7 1141a22-28.

⁴⁵⁹ *Mem.* 449b27. Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 54-55.

É assim que o leão pode se regozijar com a mera percepção de que o boi está próximo, pois é capaz de antecipar sua futura refeição.⁴⁶⁰ Do mesmo modo, é essa capacidade imaginativa que permite às aves voarem para o alto a fim de ter uma visão do que acontece no solo, à procura de alimento ou perigo.⁴⁶¹ Essas ações obviamente envolvem imaginação e expectativa em relação ao futuro.

Mas também aqui, dada a falta de racionalidade e potência dos contrários, os animais não-humanos não podem imaginar deliberadamente, ou seja, deliberadamente manipular imagens mentais.⁴⁶² E, com isso, não podem ter esperança ou antecipação do futuro, ao menos o tipo de antecipação capaz de causar alterações fisiológicas no funcionamento cardíaco.⁴⁶³ Dados os muitos exemplos de antecipação e expectativa por parte animais, esta passagem das *Partes dos Animais* parece se referir à antecipação deliberada do futuro, e não o tipo de antecipação tido através da simples imaginação da alma sensitiva.

Não são apenas as capacidades mentais cognitivas que são ligadas por ARISTÓTELES à parte sensitiva da alma. Também a capacidade de ter emoções é ligada a esta parte da alma e está, portanto, presente em animais não-humanos. Parece haver um problema aqui, pois ARISTÓTELES, em certas passagens, concede um caráter cognitivo às emoções.⁴⁶⁴ Esta estrutura cognitiva das

⁴⁶⁰ EN III,10 1118a20-23.

⁴⁶¹ HA VIII(IX) 614b18-26.

⁴⁶² DA III,11 434a5-12; HA I,1 488b24-26.

⁴⁶³ PA III,6 669a19-21. Discordo aqui da interpretação de SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 55, pela qual Aristóteles negaria aos animais não-humanos qualquer tipo de expectativa em relação ao futuro. Isso porque considero que o tipo de ação exibida por muitos animais nos exemplos que antes citei parece exigir que eles tenham alguma expectativa sobre refeições e perigos futuros.

⁴⁶⁴ *Top.* VI,13 151a16-17; VIII,1 156a32-33; *Rhet.* II,2 1378a31-33; II,5 1282a21-25; II,5 1382b29-1383a8, II,8 1285b13-28. Ver, para a opinião de que, por não possuírem opinião, os animais também são incapazes de emoção, FORTENBAUGH, W.W. *Aristotle on Emotion*. 2nd Ed. London: Duckworth, 2002 (1st Ed. 1975). Pp. 67-69.

emoções não conflitaria com a negação de racionalidade aos animais não-humanos?

Creio que não, visto que ARISTÓTELES, como vimos anteriormente, concede aos animais certas capacidades cognitivas não-rationais.⁴⁶⁵ Cognition essa que por si só já basta para torná-los capazes de muitas emoções.

Os animais são capazes de algum tipo de atribuição de prazer ou dor a aparências perceptivas; e assim, podem agir direcionando-se a seu bem, e evitando seu mal;⁴⁶⁶ ações essas guiadas por e impregnadas de emoção. O medo, e.g., é uma emoção que envolve capacidades cognitivas. Ele é definido como uma agitação ou pesar resultante da aparência de um futuro mal ou ferimento que é percebido como próximo, i.e., é acompanhado de uma expectativa de um mal que o sujeito pensa que irá lhe acontecer.⁴⁶⁷ Mesmo entre os humanos, não ficamos com medo por estarmos persuadidos racionalmente de que um mal nos acontecerá, mas apenas por possuímos a aparência deste mal, ou seja, quando a parte sensitiva de nossa alma é afetada.⁴⁶⁸ De fato, podemos ser atormentados por medo de coisas que racionalmente consideramos irrealis ou improváveis.

Algumas emoções, como a piedade, não são ditas como podendo ser tidas por animais não-humanos.⁴⁶⁹ Outras porém são expressamente afirmadas como emoções animais: como, v.g., o ciúme e a voracidade concedidos à águia.⁴⁷⁰

ARISTÓTELES não pode conceder a todos os animais as mesmas emoções possíveis. O gradualismo da biologia aristotélica se expressa principalmente

⁴⁶⁵ Ver DA III,7 431a9-10; GA II,23 731a30-35; *Met.* A,1 980b27.

⁴⁶⁶ DA III,7 431a9-11.

⁴⁶⁷ DA III,3 427b21-22; *Rhet.* II,5 1382b29-1383a8.

⁴⁶⁸ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 57.

⁴⁶⁹ *Rhet.* II,8 passim.

⁴⁷⁰ HA VIII(IX),34 619b28-30. Há muitas outras afirmações no sentido de conceder emoções aos animais não-humanos: ver HA I-IX(VII) passim.

quanto às capacidades cognitivas, necessárias para haver as diversas emoções. Há, assim, uma hierarquia de animais com maior potencialidade de sentir certas emoções que outros.

Essa gradação culmina com os humanos, que são capazes de sentir emoções em um grau e numa medida superior a todos os demais animais, dado possuírem não apenas capacidades cognitivas ligadas à sensação, mas também capacidades cognitivas racionais. As emoções humanas possuem uma base na parte não-racional da alma. Mas, por pertencerem à parte capaz de obedecer à razão, as emoções podem ser educadas racionalmente.⁴⁷¹

3.5 AÇÃO E RESPONSABILIDADE

Uma das características mais notáveis da filosofia prática aristotélica é sua ligação com a biologia. De certo modo, pode-se falar que a base da ética e da política aristotélicas é uma “biologia metafísica”,⁴⁷² pois as principais características metafísicas necessárias à ação humana entram na ética através da definição biológico-metafísica de ser humano: animal racional.⁴⁷³

A negação de razão aos animais não-humanos implica não só negação de capacidades cognitivas como opinião, convicção, persuasão, etc. Implica também a negação de arte ou raciocínio técnico (τέχνη),⁴⁷⁴ deliberação (βούλησις)⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Ver EN I,13.

⁴⁷² Ver MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001. Pp. 275-276; e MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals*. Chicago: Open Court, 1999. P. x.

⁴⁷³ Ver abaixo para a argumentação em defesa desta tese. Ver ainda IRWIN, Terence H. ‘The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle’s Ethics’. In RORTY, Amélie Oksenberg. *Essays on Aristotle’s Ethics*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1980. Pp. 35-53.

⁴⁷⁴ *Met.* A,1 980b27-28.

⁴⁷⁵ DA III,11 434a5-11.

escolha (*προαίρεσις*),⁴⁷⁶ virtude moral (*ἠθικά*), virtude intelectual (*διανοητικά*), e felicidade (*εὐδαιμονία*).⁴⁷⁷

Para entendermos o que é compartilhado entre a ação animal e a ação humana, bem como o que há de exclusivamente humano no campo da ação, devemos antes entender o que é ação (*πρᾶξις*), ou mais qualificadamente, ação voluntária (*τὸ ἐκούσιον*), para ARISTÓTELES.

Ação é um movimento ou mudança espacial no mundo. Dizer que ação é uma mudança no mundo nos mostra que, ações não são classes de coisas às quais às leis naturais da *Física* não se aplicam. Pelo contrário, como qualquer movimento, também as ações estão sob as leis físicas.⁴⁷⁸

ARISTÓTELES qualifica esta mudança como sendo oriunda de um princípio (*ἀρχή*) interno de movimento, ou seja, um princípio de movimento advindo da alma daquele que se movimenta ou muda.⁴⁷⁹ Com isso, ARISTÓTELES nega a capacidade de ação aos seres artificiais, restringindo-a aos seres naturais. Mas isso não basta, pois ocorrem muitos movimentos que possuem origem em um princípio interno e que não são ações,⁴⁸⁰ como o crescimento dos cabelos, e.g.

É preciso algo mais: um estado cognitivo por parte do agente.⁴⁸¹ Para haver ação, é preciso que o agente possua uma capacidade de discriminação do meio ambiente (o meio que o circunda).⁴⁸² E isso implica que o agente seja capaz

⁴⁷⁶ EN III,2 1111b8-10

⁴⁷⁷ EN I,9 1099b32-1100a1.

⁴⁷⁸ Ver MUÑOZ, *Liberdade e causalidade*, p. 276.

⁴⁷⁹ MA 6 700b9-10; EN III,1 1110a15-18. III,5 1113b19-21. *Phys.* II,1 192b13-33, que parece estender a idéia de princípio interno ao movimento de todos os seres, refere-se antes à mudança em geral não a ações, e o “princípio interno de mudança” aí apresentado não é o princípio de ação, i.e., uma alma animal.

⁴⁸⁰ DA III,9 432b7-21.

⁴⁸¹ DA III,10 433a9-15. Ver MUÑOZ, Alberto Alonso. *Liberdade e causalidade: Ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002. Pp. 57-58.

⁴⁸² Ver DA III,10, especialmente 433b13-20, e EN III,1, especialmente 1111a22-27.

de algum tipo de cognição e que seja, portanto, um animal.⁴⁸³ Assim, a ação está restrita aos animais, e negada a outros seres naturais, como os vegetais e os corpos elementares.⁴⁸⁴ Com esta restrição da ação aos seres capazes de discriminar o meio, pode-se definir a ação como movimento ou mudança no mundo, cuja origem se encontra em um princípio de movimento interno ao agente, e que ocorre em virtude de sua capacidade de discriminação do meio através da aparência e das imagens mentais.⁴⁸⁵

A ação envolve necessariamente um componente de intencionalidade. Ou seja, para que o movimento se dê em virtude da capacidade de discriminação do agente, não basta que este tenha uma discriminação puramente cognitiva do meio (aparência), é preciso que esta representação do meio seja prática, i.e., capaz de levar o agente a um movimento que seja uma ação. Para tanto, a representação deve contar com um elemento específico, o desejo (*ὄρεξις*).⁴⁸⁶

Todos os animais possuem desejos, visto que basta haver sensação para haver desejo.⁴⁸⁷ Embora não seja a propriedade pela qual a animalidade é definida, a qual é a sensação, a capacidade de ter desejos é coextensiva com a animalidade.⁴⁸⁸ Isso porque, havendo sensação, há também prazer e dor; e desejar nada mais é do que perceber o objeto da sensação de determinado modo. Como

⁴⁸³ Como vimos antes, a discriminação é função da percepção, tanto quanto da razão.

⁴⁸⁴ Ver MUÑOZ, *Liberdade e causalidade*, pp. 277-278.

⁴⁸⁵ EN III,1 1111a22-24. Ver LABARRIÈRE, Jean-Louis. 'Raison humaine et intelligence animale.' In: _____. *La condition animale*, p. 32.

⁴⁸⁶ Ver DA III,10 433a9-21. ARISTÓTELES divide os desejos em três tipos: apetite (*ἐπιθυμία*), impulso (*θυμός*) e querer (*βούλησις*). Apetite é o desejo mais primitivo, incluindo os desejos como fome, sede e apetite sexual, que correspondem às funções de nutrição e reprodução do animal, ainda ligadas à alma vegetativa. Impulso é um desejo instantâneo, normalmente associado a emoções súbitas como ira, e que dificilmente pode ser controlado pelo agente. Querer é um desejo racional, um desejo cuja origem está na parte sensitiva da alma, mas que é orientado e formado por representações racionais. Ver DA II,3 414b2-16; MA 6 700b22-23; EN III,4 passim.

⁴⁸⁷ DA II,3 414b1-3.

⁴⁸⁸ Ver MUÑOZ, *Liberdade e causalidade*, p. 277.

todos os animais possuem, ao menos, o sentido do tato, possuem também a faculdade de desejar aquilo que apetece ao tato; e, com isso, há, para eles, objetos prazerosos e objetos dolorosos.⁴⁸⁹ Além disso, todos os animais possuem ao menos desejo por alimento: fome e sede são formas de desejo apetitivo.⁴⁹⁰

A mera presença de um desejo não origina, por si só, ação alguma. Isso pode ser observado nos animais que são incapazes de movimento, como a esponja, os quais, embora dotados de tato e, portanto, apetite, são incapazes de mover-se, pois não possuem os órgãos necessários para isso.⁴⁹¹ A condição para a ação não é, pois, tanto o desejo, mas sim o desejo conjugado a outros elementos, um dos quais a existência de órgãos capazes de impelir o animal a mover-se. Outra condição, como vimos, é a discriminação do meio através da aparência.

O desejo dá força prática à discriminação. O que move o animal é a aparência ou o pensamento conjugado com o desejo.⁴⁹² O conteúdo prático que o agente dá, através de seu desejo, a sua discriminação perceptiva é chamado de bem aparente (*φαινόμενον ἀγαθόν*). Bem aparente não é bem ilusório. É, sim, o que o agente toma como sendo seu bem. O que um agente deseja, ele o toma como um bem; e, assim, age.⁴⁹³ Em outras palavras, o agente realiza uma mudança no mundo visando aquilo que toma como sendo um bem para si. Daí porque ARISTÓTELES afirma que toda ação visa o bem,⁴⁹⁴ porque só há ação, dada esta definição, quando há a discriminação prática de algo como sendo um bem.

⁴⁸⁹ DA II,3 414b4-6.

⁴⁹⁰ DA II,3 414b6-14. Para esse parágrafo, ver também IRWIN, *Aristotle's First Principles*, pp. 329-330.

⁴⁹¹ DA III,9 432b19-26. Ver MUÑOZ, *Liberdade e causalidade*, p. 278.

⁴⁹² DA III,10 433a9-12; MA 6 700b17-18. Deixarei a análise do pensamento para mais tarde.

⁴⁹³ EN III,4 1113a15-29.

⁴⁹⁴ EN I,1 1094a1-3.

Mas, por causa da bipolaridade do bem aparente, o que o agente toma como sendo um bem tanto pode ser realmente um bem para ele, como pode não o ser.

Assim, o conteúdo prático da discriminação, que é capaz de mover o animal, é dado pela conjugação de desejo e cognição. Se um agente A deseja x , é porque A toma x como sendo um bem; se A toma x como sendo um bem, A deseja x . Mas é a segunda proposição que melhor expressa o que acontece com o agente. O bem aparente é o que move o desejo; é porque o agente toma algo como sendo um bem que ele deseja este algo.⁴⁹⁵ O motor da ação animal é o objeto do desejo e da apreensão (perceptiva ou racional), que é o bem aparente.⁴⁹⁶

O sucedâneo do bem aparente é o mal aparente, que provoca aversão no agente. Tudo o que se aplica ao desejo, se aplica também à aversão: ARISTÓTELES afirma que desejo e aversão são, enquanto atividades, a mesma coisa; e a faculdade de desejar é a mesma da faculdade de sentir aversão.⁴⁹⁷

Mas surge aqui um problema: na *Política*, é afirmado que, por não possuírem linguagem, os animais não-humanos não possuiriam senso de bem e mal.⁴⁹⁸ Essa afirmação pode minar toda a construção até aqui exposta. Se animais não possuem senso de bem e mal, eles não são capazes de apreender algo como sendo um bem. Sem serem capazes de apreender algo como sendo um bem, eles não são capazes de ter acesso cognitivo ao motor de seu movimento; sem esse acesso, não há discriminação e desejo conjugados. Sem desejo e discriminação

⁴⁹⁵ EN I,1 1094a1-3.

⁴⁹⁶ DA III,10 433a9-21; MA 6 700b23-29.

⁴⁹⁷ DA III,7 431a12-14.

⁴⁹⁸ *Pol.* I,2 1253a10-18. Ver IRWIN, *Aristotle's First Principles*, pp. 331-332; SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p.58.

conjugados, não há ação. E, então, haveria contradição com a afirmação expressa de ARISTÓTELES de que animais não-humanos são capazes de ação.⁴⁹⁹

Não creio que esse problema possa ser levado a sério. Isso porque, em primeiro lugar, essa passagem da *Política* não possui como principal propósito demonstrar a inexistência de ação ou bem aparente nos seres desprovidos de linguagem, e sim abrir caminho para a argumentação acerca da maior politicidade do ser humano em relação aos demais animais em virtude de sua racionalidade e sua linguagem.

Em segundo lugar, essa passagem é isolada. Não se encontram afirmações semelhantes no restante da obra de ARISTÓTELES.⁵⁰⁰ A afirmação ali feita é contrariada diversas vezes em diferentes obras do *Corpus Aristotelicum*,⁵⁰¹ de modo que só podemos entender essa passagem como dizendo respeito a um acesso racional ao bem e ao mal, e não um acesso perceptivo. De fato, devemos entender a negação de linguagem e racionalidade feita nessa passagem como servindo para demonstrar que animais não-humanos são incapazes do tipo de racionalidade dialógica⁵⁰² capaz de levar ao conhecimento do bem e do mal, em contraste com o mero acesso perceptivo.

ARISTÓTELES afirma expressamente que sentir prazer e dor é atividade perceptiva em direção ao bem ou ao mal como tais.⁵⁰³ Ao perceber algo, o agente pode discriminar praticamente o objeto como prazeroso ou doloroso. E o faz por

⁴⁹⁹ Ver, v.g., HA I,1 487a11-12; PA II,1 646b15; EN III,1 111b8-9, além das diversas passagens referidas acima. Quando, em EE II,8 1224a28-30, ARISTÓTELES nega que crianças e animais não-humanos sejam capazes de ação, ele parece estar, pelo contexto ético-jurídico do tratado, se referindo apenas às ações juridicamente responsabilizáveis; ver MUÑOZ, *Liberdade e causalidade*, pp. 136-137.

⁵⁰⁰ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 58.

⁵⁰¹ Ver, v.g., DA III,7 431a9-14; MA 6 700b23-29.

⁵⁰² Ver acima, quando comparei a racionalidade aristotélica com a racionalidade platônica.

⁵⁰³ DA III,7 431a10-11.

um ato cognitivo complexo, embora não-racional, que envolve sentidos, percepção, aparência, memória, experiência e imaginação.⁵⁰⁴ Essa discriminação do objeto como prazeroso ou doloroso, por si só, deve ser entendida como bem ou mal aparente.⁵⁰⁵ E, como tal, provoca no agente desejo ou aversão.⁵⁰⁶

Os animais não-humanos são, assim, capazes de apreender objetos como bens ou males aparentes, na medida em que são capazes de apreendê-los como prazerosos ou dolorosos. O que eles não são capazes de fazer é passar dessa apreensão perceptiva dos bens e males aparentes enquanto prazerosos ou dolorosos para a investigação racional desses bens e males aparentes; investigação capaz de determinar se eles são ou não bens ou males reais.

Para se identificar uma mudança no mundo como sendo uma ação, é preciso que se identifique a finalidade desta. É a finalidade da ação que responde à pergunta “para que a ação foi feita?” e, com isso, identifica a ação. Como toda ação visa a algo que o agente toma como sendo um bem, há uma correlação entre bem e fim. Tudo o que o agente toma como fim de sua ação, toma como bem, e deseja; e tudo o que o agente toma como bem, e deseja, toma como fim.⁵⁰⁷ E, dada esta definição de fim, pode um animal tomar algo como sendo o fim de sua ação sem que, para isso, seja dotado de racionalidade.

A definição aristotélica de ação não estará completa sem a explicação de como se pode, com aparência e desejo, chegar à ação. É esta passagem que é feita com o que se convencionou chamar de silogismo prático ou silogismo da ação. A discussão aristotélica sobre o silogismo prático se encontra, de maneira

⁵⁰⁴ Ver REIS, *Aristóteles: De Anima*, pp. 313-314.

⁵⁰⁵ MA 6 700b28-29.

⁵⁰⁶ Para esse parágrafo, ver também IRWIN, *Aristotle's First Principles*, pp. 332-333.

⁵⁰⁷ Ver EN I,1 e III,4.

ligeiramente diferente, na discussão das capacidades mentais dos animais no *De Anima*, na discussão das causas psico-fisiológicas no *De Motu Animalium*, e na teoria moral dos livros comuns à *Ética Eudêmia* e à *Ética Nicomaquéia*.⁵⁰⁸

Esse chamado silogismo consiste em duas premissas, chamadas de premissa maior e premissa menor, mantendo o paralelo com o silogismo teórico dos *Analíticos Anteriores e Posteriores*.⁵⁰⁹ A premissa maior do silogismo prático expõe o bem aparente em questão ou o desejo correspondente por parte do agente; a segunda premissa expõe a circunstância na qual está o agente; a conclusão é a própria ação.⁵¹⁰

A questão aqui é posta geralmente em termos de saber se a ação exige a) a afirmação expressa de premissas e seu encadeamento lógico em um silogismo,⁵¹¹ ou b) a mera combinação de apetite ou desejo com uma aparência sensitiva que discrimine fatores relevantes na circunstância particular, sendo, pois, uma mera descrição externa realizada por um observador racional.⁵¹²

⁵⁰⁸ Há muitas possibilidades interpretativas sobre o silogismo prático, sendo grande a discordância entre os comentadores. Não irei me deter nesses problemas, pois isso resultaria, por si só, num texto autônomo; a questão realmente importante, para a finalidade deste capítulo, i.e., para distinguir o que há de comum entre humanos e demais animais do que é peculiar dos humanos, é a natureza do silogismo prático. Para uma abordagem mais detalhada do silogismo prático, ver BROADIE, *Ethics with Aristotle*, pp. 225-232; COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis, Indiana: Hackett, 1986 (1st Ed. 1975). Pp. 23-58; HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, pp. 240-257; IRWIN, *Aristotle's First Principles*, p. 597, nt. 16; MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 129-140; NUSSBAUM, *Aristotle's De Motu Animalium*, pp. 165-220, 341-352; NUSSBAUM, *Fragility of Goodness*, pp. 264-289; SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 16, 87-89. Ver também, para a conexão dessa explicação aristotélica da ação animal com a moderna biologia evolucionista, ARNHART, *Darwinian Natural Right*, pp. 21-28. Ver também, para uma ligação do silogismo prático com a explicação psico-fisiológica da ação, MUÑOZ, *Liberdade e causalidade*, pp. 273-324.

⁵⁰⁹ Ver MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 129; NUSSBAUM, *Aristotle's De Motu Animalium*, pp. 175-184. MACINTYRE critica o uso dos termos premissa maior e menor, mas não apresenta nenhuma razão para tal crítica.

⁵¹⁰ APo II,11 94b8-23; DA III,11 434a16-21; MA 7 701a7-25; EN VII,3 1146b35-1147a31. A interpretação de que a conclusão não poderia ser uma ação, mas sim outra proposição esbarra na expressa afirmação aristotélica de que a conclusão é obviamente uma ação: MA 7 701a22-23.

⁵¹¹ Como crê MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 137-138.

⁵¹² Como crê, v.g., COOPER, *Reason and Human Good in Aristotle*, pp. 51-52.

Creio, porém, não haver muita diferença entre essas duas alternativas. Se por premissas se entender não apenas proposições, mas também predicções em aparências sensitivas, então as premissas de certos silogismos, como o do exemplo da bebida, podem ser individualmente apreendidas por certos animais não-humanos, pois sua apreensão independe de razão. De fato, ARISTÓTELES observa que é assim que tais premissas devem ser entendidas: como cognição derivada de percepção sensitiva.⁵¹³ E o exemplo da bebida fornece o tipo de explicação para uma ação não-humana em que as premissas podem ser conscientes:⁵¹⁴

premissa maior: beber deve ser feito por mim

premissa menos: aqui está a bebida

conclusão: ação de beber

As duas premissas são capazes de ser apreendidas perceptivamente por um animal não-humano com certo nível de capacidades cognitivas. Seu desejo apetitivo diz “desejo beber” ou “preciso beber” ou “tenho sede”, formulações não muito distintas de “beber deve ser feito por mim”. Sua aparência perceptiva lhe mostra “isto é bebida”. Então, o animal bebe. Não há como se escapar ao fato de que se trata de um real silogismo. Mesmo porque, nos *Analíticos Posteriores*, isso é expressamente afirmado.⁵¹⁵

⁵¹³ EN VII,3 1147b17.

⁵¹⁴ MA 7 701a33-34. Concordo aqui com a tradução de MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 130, em contraste com a tradução mais comum por “devo beber” ou “preciso beber”. Com isso não quero implicar que animais possam ter noção de dever, apenas que essa premissa expressa, em forma normativa, um apetite. Ver adiante sobre a forma normativa do silogismo prático da ação animal.

⁵¹⁵ APo II,11 94b8-12.

Martha NUSSBAUM⁵¹⁶ está com a razão em afirmar que o silogismo prático é um esquema apresentado por ARISTÓTELES para se compreender causal e teleologicamente a ação animal (incluindo-se aí a ação humana).⁵¹⁷ Esse esquema nos diz quais fatos mentais devemos atribuir aos animais para que seu movimento possa ser compreendido como ação; e sendo ações, a explicação causal adequada é teleológica, i.e., a explicação capaz de apontar o fim buscado pelo agente naquela circunstância particular.⁵¹⁸ E explicar assim é fornecer uma explicação não só teleológica, mas também causal: ARISTÓTELES nos lembra que, uma vez postas as premissas, a conclusão segue necessariamente.⁵¹⁹

Algumas vezes esse esquema corresponde a estados conscientes do animal, e a explicação corresponde ao que ocorre ao que ocorre em sua alma; outras vezes, não há estados conscientes que correspondam ao silogismo prático expressamente afirmado, mas, mesmo assim, esse esquema é capaz de explicar a realidade psicológica subjacente à ação.⁵²⁰

Há ainda um outro problema relevante para minha análise, também destacado por Martha NUSSBAUM:⁵²¹ a premissa menor parece dizer respeito a duas atividades anímicas distintas: a) a percepção da circunstância particular aqui-e-agora, por um lado, e b) a imaginação de que as coisas correrão de certo modo no futuro imediato, de modo a ser possível ao agente ir atrás do bem

⁵¹⁶ Ver NUSSBAUM, *Aristotle's De Motu Animalium*, pp. 174-175.

⁵¹⁷ MA 7 701a33-34.

⁵¹⁸ De fato, é assim que ARISTÓTELES considera a função do silogismo prático em APo II,11 94b8-23, uma passagem geralmente ignorada pelos comentadores, na qual o filósofo repete, em forma ligeiramente diferente, alguns exemplos de silogismos práticos citados em MA 7.

⁵¹⁹ EN VII,3 1147a24-28.

⁵²⁰ Ver NUSSBAUM, *Aristotle's De Motu Animalium*, pp. 174-175.

⁵²¹ NUSSBAUM, *Aristotle's De Motu Animalium*, pp. 191-195.

aparente indicado na premissa maior.⁵²² Injustificadamente, NUSSBAUM afirma que essa distinção só ocorre em silogismos práticos humanos,⁵²³ talvez por considerar a capacidade de imaginação como própria do animal racional. Vimos, porém, que também outros animais possuem essa capacidade.⁵²⁴

Até agora vínhamos tratando apenas da ação voluntária. Mas uma ação pode ser voluntária ou involuntária. A ação é involuntária, em primeiro lugar, quando seu princípio não está no agente e sim no meio (e aqui nem sequer se pode falar corretamente em ação, pois o requisito da origem interna do movimento sequer é satisfeito).⁵²⁵

Mas uma ação também pode ser involuntária quando o agente possui uma discriminação equivocada do meio. Trata de uma discriminação equivocada das circunstâncias em que o agente se encontra, e não do que ele toma como sendo seu bem. A ação voluntária é aquela em o animal age com algum tipo de discriminação correta das circunstâncias relevantes.⁵²⁶

Devido à presença da racionalidade, a ação humana se encontra em um grau de voluntariedade que vai além da voluntariedade da ação animal em geral, e também da ação das crianças. Como vimos, a racionalidade humana pode ter tanto um uso teórico como um uso prático.⁵²⁷ Em seu correto uso prático, o termo

⁵²² Sem essa imaginação, é pouco provável que haja ação: basta pensar no exemplo de um homem injusto faminto que vê uma comida sendo comida por uma criança muito mais fraca que ele, mas que imagina que os adultos em volta da criança não o deixarão tomar a comida. Outro exemplo, só que num contexto de ação animal, é o do leão de ARISTÓTELES ao ver o boi: EN III,10 1118a18-23.

⁵²³ NUSSBAUM, *Aristotle's De Motu Animalium*, p. 193.

⁵²⁴ Ver acima.

⁵²⁵ EN III,1 1109b35-1110a4; III,1 1110b9-11, V,8 1135a26-28; EE II,8 1224a9-14; II,8 1224b11-15. Para uma discussão extensa e detalhada sobre a coação, ver MUÑOZ, *Liberdade e causalidade*, pp. 35-117.

⁵²⁶ EN I,1 1110b18-23; V,8 1135b12-16; EE II,9. Ver também MUÑOZ, *Liberdade e causalidade*, pp. 117-144 para uma discussão detalhada.

⁵²⁷ EN I,7 1098a3; *Pol.* VII,14 1333a25.

νοῦς é usado para designar a razão (*λόγος*),⁵²⁸ indicando que a racionalidade prática envolve não apenas raciocínio silogístico e dialético, mas também intuição intelectual. A racionalidade humana pode estar envolvida na formação de ambas as premissas do silogismo prático: ajuda na formação do desejo e capacita os humanos a terem um entendimento das circunstâncias que vai além da percepção sensorial.

O modo específico de funcionamento da razão prática, i.e., do uso da racionalidade para fins práticos, se dá com a operação racional chamada por ARISTÓTELES de deliberação.⁵²⁹ O resultado da deliberação é a escolha (*προαίρεσις*).⁵³⁰ A escolha, como resultado do uso prático da razão, não está disponível aos animais não-humanos.⁵³¹ Como na deliberação, o objeto da escolha é algo que está na potência de contrários do agente.⁵³² A escolha, também como a deliberação, diz respeito não aos fins, mas aos meios.⁵³³ Isso porque o objeto da deliberação é o mesmo da escolha: escolha é o desejo racional ou o raciocínio desejanste, i.e., é o fruto da deliberação.⁵³⁴

Parece haver, porém, mais um pressuposto para a ação voluntária: ARISTÓTELES diz que na ação voluntária depende-se do agente agir ou não.⁵³⁵ Isso pode implicar, como ARISTÓTELES dá a entender em algumas passagens, que não apenas a ação depende do agente, mas que há uma real possibilidade de que

⁵²⁸ DA III,9 432b27; 433a2; III,10 433b6-8.

⁵²⁹ Ver EN III,3 passim.

⁵³⁰ EN III,3 1113a10-14.

⁵³¹ EM III,2 1111b8-10.

⁵³² EN III,2 1111b20-26; EE II,9 1225b30-39.

⁵³³ EN III,2 1111b26-30; EE II,10 1226a16.

⁵³⁴ EN III,2 1112a13-17; 1113a9-14; III,5 1113b3-5 EE II,10 1226b2-20.

⁵³⁵ EN V,8 1135a24; EE II,9 1225b8; II,10 1226b31-33.

as coisas aconteçam de um modo ou de outro, e que essa possibilidade depende do agente.⁵³⁶

Na ação humana, a potência dos contrários se apresenta como uma real potência de o agente não apenas fazer p ou fazer $\sim p$, mas também poder fazer q , s ou t , dada a natureza da circunstância prática em que se encontra. Com isso, ARISTÓTELES concede ao agente humano a potência de agir de um jeito ou de outro em uma dada circunstância particular.

É na potência dos contrários que se encontra o fundamento da responsabilidade das ações humanas. Ações humanas são não apenas voluntárias, mas também responsáveis porque o agente humano poderia não agir como agiu em uma dada circunstância. Se o agente busca deliberadamente um bem aparente que coincide com seu bem real em uma circunstância na qual detém potência dos contrários, sua ação é responsável e moralmente louvável (não apenas elogiável dada a adequação ao bem real, como antes disse a respeito das ações voluntárias dos animais). Com a responsabilidade nasce a real possibilidade de punição e prêmio por ações voluntárias e deliberadas.

Como ações voluntárias expressariam potência de contrários, não apenas humanos adultos, mas também crianças e demais animais teriam potência de contrários. Richard SORABJI considera que, desse modo, agir ou não agir estaria sob controle do próprio animal. E não só isso. Também as ações dos animais são passíveis de ser responsabilizáveis.⁵³⁷

⁵³⁶ EN III,1 1110a15-18; III,5 1113b19-23; 1114a18-19. É importante ressaltar que Aristóteles liga essa condição não à ação deliberada, mas à mera ação voluntária.

⁵³⁷ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 108-109.

É possível, ao contrário do que SORABJI sugere, que, quando ARISTÓTELES afirma que ações voluntárias podem ser elogiadas ou censuradas,⁵³⁸ ele não esteja ligando-as à responsabilidade moral, mas apenas a um certo tipo de responsabilidade que não implica moralidade. A distinção está em que, enquanto elogio e censura, por um lado, apenas implicam um julgamento da adequação da ação ao bem real do agente, responsabilidade moral implica também potência dos contrários e racionalidade, exercidas através da deliberação e da escolha. Responsabilidade, por outro, implicaria uma possibilidade de punição.⁵³⁹ Assim, podemos censurar um cão por morder alguém que apenas estava tentando alimentá-lo, mas não poderíamos responsabilizá-lo por morder este alguém. Essa censura é, inclusive, parte essencial na domesticação de um cão.

Na *Metafísica*,⁵⁴⁰ ARISTÓTELES restringe a potência dos contrários a capacidades racionais, i.e., capacidades que envolvem atitudes proposicionais. Se for assim, muitas ações humanas também não estarão incluídas na potência dos contrários. E esta é justamente a interpretação usual de ARISTÓTELES.

SORABJI, no entanto, interpreta ARISTÓTELES de outro modo. Ele crê que o que é requerido para que uma ação dependa do agente não é que o agente disponha atualmente de potência dos contrários no momento da ação, mas que apenas tenha havido uma possibilidade, que dependia do agente, de refrear sua ação. Com isso, algo como uma potência de contrários não dependeria de racionalidade.⁵⁴¹

⁵³⁸ Ver EN III,1 passim.

⁵³⁹ Ver EN V,8 passim.

⁵⁴⁰ *Met.* Θ,2 1046a36-1046b28; Θ,5 1048a1-24.

⁵⁴¹ SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 108-109.

SORABJI parece estar correto quanto a um ponto: ao poderem ser habituados, pelo acaso, por imitação ou por treinamento, tanto a agir quanto a não agir de certo modo, os animais mostram que possuem potência tanto para um modo de ação quanto para outro. Porém, não parece ser isso o que ARISTÓTELES têm em mente ao descrever a potência de contrários como potência racional. O que o filósofo pretende é dar ao próprio agente, e não ao acaso, à habituação ou ao treinamento, o poder de determinar o curso de sua ação.

3.6 MODOS DE VIDA E CARÁTER ANIMAL

O leão, para voltarmos ao exemplo já muitas vezes mencionado, precisa, para perseguir o boi, ter aprendido a reconhecer o meio, mas precisa também ter certa disposição desiderativa e emocional que lhe impulse a perseguir ao menos alguns bois que encontre sob certas circunstâncias, especialmente quando ele está com fome e sua presa possa ser morta sem grandes prejuízos.

Possuindo memória, experiência e emoções, além dos instintos naturais, os animais são capazes de ter um caráter (*ἦθος*), i.e., uma estabilidade de disposições para agir e sentir emoções de certo modo.⁵⁴² Esse caráter é formado através da experiência, a qual se deve à fixação de hábitos.⁵⁴³ ARISTÓTELES afirma:⁵⁴⁴

Essa, pois, é a natureza dos animais em outros aspectos, e também sua geração. Suas ações e modos de vida diferem de acordo com seu

⁵⁴² HA I,1 487a10-11.

⁵⁴³ Ver acima neste capítulo.

⁵⁴⁴ HA VIII(IX),1 5888a16-b3

caráter e nutrição. Pois mesmo os outros animais devem possuir traços de características da alma, como aquelas que se diferenciam mais claramente nos humanos. Pois civilidade e selvageria, gentileza e rudeza, coragem e covardia, medo e temeridade, irascibilidade e astúcia, bem como um análogo de pensamento inteligente estão presentes em muitos outros [animais], do mesmo modo como falamos sobre as partes do corpo. Pois alguns caracteres diferem no mais ou menos se comparados com o ser humano, e o homem [os possui] comparado com a maioria dos animais (pois algumas dessas características estão presentes em maior grau no homem, outras em maior grau em outros animais), enquanto outros [caracteres] diferem por *ἀναλογία*: pois, correspondendo à arte, sabedoria e inteligência humanas, alguns dos [demais] animais possuem capacidades naturais do mesmo tipo. Isso é clarificado se olharmos para a idade das crianças; pois nas crianças, apesar de podermos ver traços e sementes das disposições que terão um dia, sua alma, neste período, não tem diferença relevante da alma dos animais não-humanos. Então, não é estranho que algumas características de caráter sejam as mesmas [nos humanos e] nos demais animais, enquanto outras sejam parecidas, e outras, ainda, sejam compartilhadas por *ἀναλογία*.

Assim, compartilhamos muitas características de caráter que com muitos dos animais não-humanos. Algumas dessas são exatamente as mesmas. Outras estão presentes em maior grau no homem, e menor grau em outros animais; enquanto outras estão presentes em maior grau em outros animais e menor grau no homem. Outras, ainda, estão presentes em alguns animais não-humanos apenas por *ἀναλογία*.

Não devemos ficar incomodados com a atribuição de coragem, gentileza, civilidade e outras qualidades de caráter aos demais animais. Não se trata aqui do uso desses termos enquanto virtudes morais. Enquanto virtudes morais, esses são qualidades de caráter de acordo com a reta razão; como animais não possuem razão, também não possuem reta razão; e, assim, não possuem as virtudes morais. Trata-se, sim, do uso desses termos enquanto disposições naturais.

Cada humano possui disposições ou virtudes naturais (*φυσική ἀρετή*) de caráter, disposições que recebem o nome daquilo que, se acompanhado de reta razão, pode ser chamado de virtude moral, como coragem ou temperança.⁵⁴⁵ São qualidades que, se não acompanhadas de intelecto, podem se tornar prejudiciais àquele que as possui.⁵⁴⁶ Prejudiciais porque, sem intelecto e racionalidade, faltará ao agente uma instância crítica através da qual poderá perceber corretamente a circunstância em que se encontra e como seu bem poderá ser nela buscado através da ação correta.⁵⁴⁷

As virtudes de caráter podem ser inclinações naturais instintivas ou podem estar ligadas à prudência.⁵⁴⁸ ARISTÓTELES afirma que essas disposições ou virtudes naturais são tidas não apenas por humanos adultos, mas também por crianças e por animais não-humanos.⁵⁴⁹

As diferentes espécies animais diferem no que diz respeito a suas disposições instintivas e, portanto, diferem quanto a seu caráter. Na *História dos*

⁵⁴⁵ EN VI,13 1144b1-8.

⁵⁴⁶ EN VI,13 1144b9-12.

⁵⁴⁷ IRWIN, *Aristotle: Nicomachean Ethics*, p. 254.

⁵⁴⁸ EE 1234a24-30. Ver também EN II,1 1103a24-26; III,11 1117a4-5. Ver GAUTHIER et JOLIF, *L'Éthique a Nicomaque*, p. 553 para a instintividade da virtude natural.

⁵⁴⁹ EN VI,13 1144b8-9.

Animais, Aristóteles faz uma exposição sobre o que considera serem as principais disposições instintivas de caráter das diferentes espécies animais.⁵⁵⁰

Mas o caráter não se forma apenas instintivamente, podendo também ser modificado e reforçado pela experiência.⁵⁵¹ Os animais são capazes, então, de, pela combinação de instinto natural, experiência e, em certos casos, instrução, seja por parte de treinadores humanos, seja por outros animais, formar um caráter; do mesmo modo que o homem também o é.⁵⁵² Também por isso, somos capazes de treinar os animais de modo a acentuar certos traços de caráter e reprimir outros; é isso que torna possível a domesticação.

Giovanni REALE considera que a formação do caráter animal somente pode se dar pelo treinamento e domesticação.⁵⁵³ Isso, porém, não se encontra no texto aristotélico. De fato, pelo que vimos, as próprias experiências pelas quais o animal selvagem passa são capazes, por si só, de alterar certas disposições instintivas e formar um caráter distinto. Do mesmo modo, ARISTÓTELES afirma expressamente que animais são capazes de aprender uns com os outros,⁵⁵⁴ o que é confirmado pela moderna biologia evolutiva.⁵⁵⁵

A diferença humana em relação aos demais animais se apresenta em que, ao acrescentar a racionalidade prática à experiência, seu caráter torna-se moral.

⁵⁵⁰ Ver especialmente HA I,1 488b3-24.

⁵⁵¹ Ver GAUTHIER et JOLIF, *L'Éthique a Nicomaque*, p. 553; LABARRIÈRE, 'De la *phrônesis* animale.' In: _____. *La condition animale*, p. 135.

⁵⁵² VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, pp. 77-78 considera que o homem não possui um caráter natural como espécie, i.e., não possui instintos naturais. Isso, porém, em nenhum momento é afirmado por ARISTÓTELES. O fato de observarmos diversos caracteres humanos não implica que não há instintos naturais à espécie humana. TOMÁS DE AQUINO (*S. th.* Ia-IIae, q. 94) considera, baseando-se em ARISTÓTELES, que o homem possui instintos naturais. Essa posição é sustentada pela moderna biologia evolucionista (ver, v.g., ARNHART, *Darwinian Natural Right*, pp. 29-36).

⁵⁵³ REALE, Giovanni; PERINE, Marcelo. *Metafísica*. T. III: Sumário e Comentários. São Paulo: Loyola, 2002. P. 7

⁵⁵⁴ HA VIII(IX),1 608a17-18.

⁵⁵⁵ Ver, v.g., ARNHART, *Darwinian Natural Right*, pp. 36-44.

Apenas os humanos adultos, dispendo de racionalidade, são capazes de ter disposições de caráter ligadas à prudência como virtude intelectual prática.⁵⁵⁶

ARISTÓTELES nos diz que os animais não-humanos podem possuir inteligência prática (*φρόνεις, σύνεις*).⁵⁵⁷ Inteligência prática aqui não significa a virtude intelectual prática discutida no Livro VI da *Ética Nicomaquéia*. Ao contrário da *φρόνεις* animal, a *φρόνεις* humana é uma genuína capacidade intelectual, a virtude da prudência, que envolve o bom uso da razão. A capacidade que o homem prudente possui é a de bem deliberar.⁵⁵⁸

No contexto da explicação dos hábitos dos animais, *φρόνεις* e *σύνεις* significam uma capacidade não-racional de o animal ter uma certa previsão do que será a ação. Essa capacidade está ligada à percepção, à aparência, à memória e à experiência.⁵⁵⁹ Nenhum raciocínio, cálculo, intuição intelectual ou pensamento acontece de fato, embora na alma do animal ocorra algo que é como se fosse um raciocínio.⁵⁶⁰

Há, assim, graus de *φρόνεις*, os quais correspondem, em grande parte, às gradações da *scala naturae*.⁵⁶¹ No caso dos golfinhos, p.ex., ARISTÓTELES chega a acrescentar que ocorre algo semelhante a um cálculo.⁵⁶² Podemos perceber aí

⁵⁵⁶ EN VI,13 1144b12-13.

⁵⁵⁷ HA VII(VIII),1 588a24, 588a29; 589a1; VIII(IX),1 608a15-16; VIII(IX),5 611a16; VIII(IX),6 612b1; VIII(IX),46 630b21; PA II,2 648a6-10; GA III,2 753a11-12; *Met.* A,1 980b1-981a3; EN VI,7 1141a22-28

⁵⁵⁸ EN VI passim. Ver também LABARRIÈRE, 'De la *phrônesis* animale.' In: _____. *La condition animale*, p. 124; SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 13.

⁵⁵⁹ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 13

⁵⁶⁰ DA III,3 433a10-14; HA VIII(IX),7 612b18-21. Ver LABARRIÈRE, 'De la *phrônesis* animale.' In: _____. *La condition animale*, p. 123.

⁵⁶¹ Ver LABARRIÈRE, 'De la *phrônesis* animale.' In: _____. *La condition animale*, p. 126.

⁵⁶² HA VIII(IX),48 631a27.

três gradações principais.⁵⁶³ a) os animais que não possuem nem memória nem audição, os quais são incapazes de experiência e não são inteligentes, agindo apenas por instinto; b) os animais que possuem audição mas não possuem memória, que são inteligentes, mas não podem formar seu caráter pela experiência, pois sem memória são incapazes de experiência; e c) os animais que possuem audição e memória, os quais são inteligentes e capazes de formar o caráter pela experiência.

ARISTÓTELES, ao discutir sobre o bem humano, questiona se ele seria auto-suficiente no sentido de excluir parentes, cônjuges, amigos e concidadãos. Sua resposta é pela negativa: o bem humano inclui o bem daqueles com quem convivemos. E isso porque o ser humano possui como finalidade própria a vida política, o que é expresso na fórmula do *πολιτικὸν ζῆλον*. A auto-suficiência da *εὐδαιμονία* é tal que inclui a presença e o bem-estar daqueles com quem convivemos e amamos: nossos amigos.⁵⁶⁴

A politicidade é discutida como característica animal no Livro I da *Política* e no Livro I da *História dos Animais*. O contexto no qual se dá esta discussão é o das características dos animais. Ser um animal político não é uma exclusividade humana. Outros animais são citados por ARISTÓTELES como sendo políticos: abelhas, formigas, cupins, etc.⁵⁶⁵

Quanto ao modo de vida em relação a seus semelhantes, os animais podem ser classificados do seguinte modo:⁵⁶⁶

⁵⁶³ *Sens.* 1 437a1-5; HA VIII(IX),1 608a17-21; *Met.* A,1 980b1-981a3.. Ver REALE. *Metafísica*, t. III, pp.6-7; LABARRIÈRE, 'De la *phrônesis* animale.' In: _____. *La condition animale*, pp. 126, 133, 140-141.

⁵⁶⁴ Ver EN I,7 1097a35-b14.

⁵⁶⁵ HA I,1 488a10.

⁵⁶⁶ HA I,1 487b32-488a13.

Há também as seguintes diferenças [entre os animais], que dependem de seu modo de vida e de suas ações. Dos animais com pés, dos com asas e dos nadadores, alguns são gregários, outros solitários, outros dualizam.⁵⁶⁷ E entre os gregários,⁵⁶⁸ alguns são políticos outros esporádicos. São gregários entre os pássaros como o grupo do pombo, o grou, o cisne [...], e entre os nadadores, muitos grupos de peixes, como os migratórios [...]. E o homem dualiza. Políticos são aqueles [animais] que possuem como sua função alguma atividade comum; e isso não é verdade de todos os animais gregários. Exemplos de animais políticos são o ser humano, a abelha, o cupim, a formiga, o grou. Alguns deles⁵⁶⁹ são submissos a um líder, outros não possuem liderança; assim, o grou e o grupo das abelhas vivem sob liderança, enquanto as formigas e muitos outros vivem sem ter liderança estabelecida.

⁵⁶⁷ Sobre “dualizar”, ver COOPER, ‘Political Animals and Civic Friendship’. In: _____ . *Reason and Emotion*, pp. 358-360, nt. 5.

⁵⁶⁸ Algumas edições do texto grego incluem aí também “e entre os solitários”, de modo que o texto seria algo como: “E tanto entre os gregários quanto entre os solitários, alguns [...]”. Essa é a leitura feita por LABARRIÈRE, Jean-Louis. ‘*Zôon politikon et Zôa politika*.’ In: _____. *La condition animale*, pp. 42-43. Desse modo, a classificação dos animais como políticos ou esporádicos seria autônoma, e não uma subdivisão, da classificação como solitários ou políticos. Mesmo se assim o for, dada a definição de animais políticos, apenas os animais gregários poderiam ser políticos, mas tanto os solitários quanto alguns os gregários poderiam ser esporádicos. VERNIÈRES, *Ética e política em Aristóteles*, pp. 149-150 considera, contra a evidência da definição aristotélica, que animais solitários podem ser políticos. Para tanto, baseia-se na afirmação de que os humanos dualizam. Mas, como bem demonstrou COOPER, ‘Political Animals and Civic Friendship’. In: _____. *Reason and Emotion*, pp. 358-360, nt. 5, o uso da expressão “dualizam” em ARISTÓTELES comporta a classificação humana como animal gregário. Esse mesmo termo é utilizado em GA IV,4 772b1-6 para afirmar que os humanos dualizam entre ter um filho e ter mais de um filho por gestação, e, não obstante, Aristóteles classifica os humanos como animais que tem apenas um filho por gestação: ter mais de um filho por gestação ocorre apenas no mais das vezes. Do mesmo modo, ser solitário, para o animal humano, é raro: no mais das vezes o indivíduo humano vive em comunidades.

⁵⁶⁹ LABARRIÈRE, ‘*Zôon politikon et zôa politika*.’ In: _____. *La condition animale*, p. 43, nt. 15 levanta questão sobre se essa última classificação seria aplicável apenas aos animais políticos ou a todos os animais gregários. Embora a passagem pareça restringi-la aos animais políticos, outras passagens, como HA VII(VIII),12 597b3-30, pareceria se referir a animais não-políticos sob um líder durante migrações. Porém, LABARRIÈRE não está com a razão. A passagem que ele cita para justificar sua tese fala sobre a migração das pombas, animais que ARISTÓTELES não cita nem como políticos, nem como não sendo políticos.

A classificação de Aristóteles diz respeito ao modo de vida dos animais. Pode-se ver claramente que os humanos são animais que compartilham características com muitos outros. Sendo gregários, políticos e submetidos a liderança, os humanos encontram também aqui diversos animais com modo de vida semelhante.

Mas ARISTÓTELES qualifica os seres humanos como políticos em um grau superior aos demais animais:⁵⁷⁰

Por isso o ser humano é um animal mais político que a abelha e que qualquer animal gregário. Pois, como dissemos, a natureza não faz nada em vão; e o ser humano é o único dentre os animais a possuir linguagem.

O homem é mais político que os demais animais porque possui linguagem (*λόγος*). E com a linguagem, vem também a possibilidade de acesso racional ao verdadeiro e ao falso, ao bem e ao mal, e ao justo e ao injusto.⁵⁷¹ E é somente uma busca pelo bem e pelo justo que pode fazer de um agrupamento humano uma *πόλις*.⁵⁷²

A tentação dessa última passagem é colocar o homem como o único animal político que existe. Mas a comparação com a passagem acima citada da *História dos Animais* nos mostra que não é assim que deve ser entendida. A politicidade dos animais não-humanos citados na passagem da *História dos*

⁵⁷⁰ *Pol.* I,2 1253a7-10.

⁵⁷¹ *Pol.* I,2 1253a14-18.

⁵⁷² *Pol.* I,2 1253a18.

Animais não é apenas uma quase-politicidade. A diferença é de grau, e não de qualidade.⁵⁷³

Podemos perceber isso também com a análise de uma passagem da *História dos Animais*,⁵⁷⁴ na qual ARISTÓTELES liga também o maior grau de politicidade à maior capacidade de memória, à maior *φρόνησις* e à maior duração da ligação entre pais e filhos nos membros de uma espécie animal. Essa passagem pode ser lida em conjunto com outra passagem na *Geração dos Animais*,⁵⁷⁵ em que a maior *φρόνησις* e o maior laço entre pais e filhos levam a um desenvolvimento de mais atividades em comum e mais amizade; como exemplo disso, ARISTÓTELES cita os humanos, os vivíparos quadrúpedes (mamíferos) e os pássaros quando estão cuidando dos filhotes.⁵⁷⁶

Apesar de ARISTÓTELES, na passagem em que faz a distinção entre animais políticos e esporádicos, não ter citado nenhum mamífero além do ser humano, resulta claro que muitos outros podem ser assim classificados. De fato, pela definição de animal político como animal gregário que tem sua função realizada em atividades em comum, podemos ver que aí existem diversos graus: desde um grau bem ínfimo de politicidade, como nos pássaros migratórios sob um líder durante a migração, até os humanos, entre os há uma verdadeira comunidade política, passando por pássaros cuidando seus filhotes, bandos de leões e lobos vivendo em um território sob uma rígida hierarquia, grupos de golfinhos vivendo e caçando em conjunto etc.

⁵⁷³ *Pol.* I,2 1253a1-9. Ver COOPER, 'Political Animals and Civic Friendship'. In: _____. *Reason and Emotion*, pp. 360-361, nt. 6; LABARRIÈRE, 'Zôon politikon et zôa politika.' In: _____. *La condition animale*, pp. 35-

⁵⁷⁴ HA VIII(IX),1 588b24-589a4.

⁵⁷⁵ GA III,2 753a7-17.

⁵⁷⁶ O exemplo dos pássaros também aparece em EN VIII,1 1155a16-20.

ARISTÓTELES faz ainda muitas outras distinções acerca do modo de vida dos animais ao longo da *História dos Animais*.⁵⁷⁷ Para nossos propósitos aqui, porém, basta informar que muito do modo de vida de algumas espécies animais é compartilhado com o modo de vida humano.

Mas as espécies animais não são iguais em seu modo de vida e sua função. Como cada espécie natural possui seu bem próprio, também os traços instintivos de caráter, o modo de vida e a *φρόνησις* que de cada espécie são ordenadas a tal bem.⁵⁷⁸ Diferentes animais, com diferentes corpos e capacidades anímicas, possuem diferentes realizações; e o modo pelo qual avaliamos se um animal individual atingiu ou não seu fim é, pois, distinto de acordo com sua espécie. Isso é importante para o investigador da ação animal porque o que deve ser buscado pela ação somente pode ser corretamente compreendido se compreendermos o que é o bem do animal em questão. Isso é apresentado no chamado argumento funcional, do Livro I da *Ética Nicomaquéia*.⁵⁷⁹

A plena realização ou bem de um ser é dado por sua função. Artefatos como cadeiras e facas, p.ex., possuem claramente uma função, no caso, servir para sentar-se e cortar. Ser para uma faca é cortar tal qual uma faca. Então, a função do ser deste artefato já está incluída na própria definição deste ser, e não é uma função acidental, e.g., ser usada como trave em um jogo de futebol de botão. Do mesmo modo, o critério para a bondade ou maldade dos artefatos pode ser encontrado a partir de sua função: uma boa faca é aquela que faz aquilo que uma

⁵⁷⁷ Ver HA I e VIII(IX)-X passim.

⁵⁷⁸ Ver LABARRIÈRE, ‘De la *phrónesis* animale.’ In: _____ . *La condition animale*, p. 140.

⁵⁷⁹ EN I,13.

faça faz, no caso, aquela que corta bem. E igualmente, a virtude de um ser é aquilo que lhe permite realizar de modo ótimo sua função.⁵⁸⁰

Mas artefatos possuem fins que lhes são extrínsecos. Existem seres cujos fins lhes são intrínsecos? Para ARISTÓTELES sim, e estes são justamente os seres naturais, i.e., seres que pertencem a uma espécie natural, que são os seres que possuem em si um princípio de movimento (que lhes é, então, interno, e não externo).⁵⁸¹ Assim, seres naturais possuem uma função que os beneficia em si (e não como instrumentos para algo) e que pode, então, responder pelo seu bem. Seres naturais são seres em vista de um fim.

Entre os seres vivos, seus órgãos realizam certas funções que definem seu fim (τέλος) e seu bem enquanto órgãos. P.ex., a função do coração é garantir a circulação do sangue, o bem do coração é realizar um bom batimento para que haja uma boa circulação sanguínea, e chamamos um coração de bom quando ele realiza bem os batimentos. Do mesmo modo, um coração morto não é um coração propriamente, pois não é capaz de realizar a função de um coração.⁵⁸²

Mas os órgãos não são seres em si, mas apenas são na medida em que o ser vivo como um todo é.⁵⁸³ Assim, e dado que seres naturais são em vista de um fim, não só os órgãos que compõem os seres vivos possuem funções, também o ser vivo como um todo possui uma função, que é a boa realização de suas

⁵⁸⁰ Os parágrafos seguintes foram baseados nos seguintes textos: WHITING, Jennifer. 'Aristotle's Function Argument: A Defense.' In: IRWIN, Terence H. *Classical Philosophy: Collected Papers: Aristotle's Ethics*. New York: Garland Publishing, 1995. Pp. 189-204; SPINELLI, Priscilla Tesch. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Porto Alegre, maio de 2005. Pp. 29-35; IRWIN, Aristotle: *Nicomachean Ethics*, pp. 352-353; BOSTOCK, *Aristotle's Ethics*, pp. 15-21; e IRWIN, Terence H. 'The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics'. In: RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980. Pp. 35-53.

⁵⁸¹ Ver *Phys.* II,1 192b9-23.

⁵⁸² Ver Capítulo 2º.

⁵⁸³ Ver ROSS, *Aristotle*, p. 125; e BOSTOCK, *Aristotle's Ethics*, p. 16.

capacidades anímicas e, conseqüentemente, de seu modo específico de vida. De fato, ARISTÓTELES demonstra que os diferentes corpos dos seres vivos existem (ao menos em grande parte) para que estes possam viver seus modos específicos de vida.⁵⁸⁴ E, portanto, o bem para cada ser vivo é viver de maneira plena seu modo específico de vida, i.e., realizar sua função.⁵⁸⁵

Assim as plantas (*τὰ φυτά*) tem sua plena realização na mera existência e replicação, ou seja, no mero viver. Os animais (*τὰ ζῷα*) porém, não existem meramente para viver, mas sim para viver bem, i.e., viver de modo a satisfazer de modo ótimo suas capacidades anímicas ligadas à sensação (como a percepção, a memória, a experiência, o caráter, o modo de vida a *φρόνησις* etc. próprios de cada espécie). E isso porque são capazes de sentir prazer e dor. O homem, além disso, possui como função o pleno uso de suas capacidades racionais.⁵⁸⁶

Do mesmo modo como a boa videira é aquela que realiza de modo ótimo a função da videira, o bom cão é aquele que realiza de modo ótimo a função do cão, e o bom homem será aquele que realiza de modo ótimo a função do ser humano. Assim, a animalidade aqui presente como a função própria de cada espécie animal, determina os fins específicos que cada animal individual deve buscar para viver uma vida boa, , i.e., que vive uma vida que bem exemplifique o que é o modo de vida específico de sua espécie natural.⁵⁸⁷

⁵⁸⁴ Ver PA I,1 642a8-12. Ver também LENNOX, *Aristotle: On the Parts of Animals I-IV*, pp. 142, 146-150.

⁵⁸⁵ EN I,7 1097b24-29. Ver também BOSTOCK, *Aristotle's Ethics*, pp. 15-21.

⁵⁸⁶ Ver EN I,7 1097b34-1098a20. Ver acima, no início desse capítulo.

⁵⁸⁷ Ver WHITING, Jennifer. 'Aristotle's Function Argument: A Defense.' In: IRWIN, Terence H. *Classical Philosophy: Collected Papers: Aristotle's Ethics*. New York: Garland Publishing, 1995. Pp. 189-204; SPINELLI, Priscilla Tesch. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Porto Alegre, maio de 2005. Pp. 29-35; BOSTOCK, *Aristotle's Ethics*, pp. 15-21; e IRWIN, Terence H. 'The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's

O que é próprio dos humanos é a parte racional da alma, cujo bem é a felicidade. ARISTÓTELES é explícito ao afirmar que os animais não-humanos são incapazes de atingir a felicidade: dado que a felicidade é o bem próprio do animal humano, e está ligada às capacidades racionais da alma humana, ela é exclusiva do animal racional.⁵⁸⁸

Ethics'. In: RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980. Pp. 35-53.

⁵⁸⁸ EN I,4 1095a18-20;

CAPÍTULO 4º - JUSTIÇA PARA COM ANIMAIS NÃO-HUMANOS

Vistos os conceitos de justiça e de animal em ARISTÓTELES, podemos agora nos aproximar melhor da tese que pretendo defender, qual seja, a de que é possível uma teoria aristotélica acerca da justiça para com animais não-humanos. Vimos como ARISTÓTELES aceita a existência de âmbitos de justiça por homonímia. Vimos também como humanos e outros animais compartilham muito de suas partes corporais, capacidades anímicas, caráter e modo de vida. Se assim o é, é possível haver comunidade e amizade, ainda que num fraco sentido homônimo, entre humanos e outros animais. Dada a coextensionalidade entre comunidade, amizade e justiça, se há comunidade, há também amizade e justiça.

O que significaria não haver justiça para com animais não-humanos? Em primeiro lugar, significaria não haver um modo correto de realizar distribuições de bens e males exteriores entre eles. Em segundo lugar, significaria que qualquer correção que deveremos fazer quando há um animal envolvido também não possui critérios objetivos. Em terceiro lugar, significaria que não há critérios objetivos de retribuição em nenhuma relação que venhamos a ter com animais.

Mas, justiça diz respeito não só ao tratamento dos bens exteriores em sua atribuição a nós mesmos e aos demais. Para ARISTÓTELES, justiça tem também um sentido geral. Assim, não haver justiça para com animais não-humanos também poderia significar que não há nada parecido com agir errado em relação a eles, mas também não há nada como agir corretamente em relação a eles. Todas

as ações que envolvem animais, então, seriam moralmente indiferentes, a não ser que surjam outras razões morais para refrear nossas ações (p.ex., o animal pertencer a outra pessoa). Mas nos casos em que o animal em questão seja meu ou não tenha dono, eu nunca teria como agir errado em relação a ele.⁵⁸⁹

Um dos motivos pelo qual se nega que os animais possam fazer parte de relações de justiça é porque eles são incapazes de agir de modo justo. Esta incapacidade de agir justamente está ligada a sua incapacidade de realizar ações responsáveis e de possuir virtudes morais. Os animais são incapazes de realizar ações responsáveis, embora possam realizar ações voluntárias, porque eles não possuem racionalidade nem potência dos contrários. Sem potência dos contrários, eles não podem não agir do modo como agem e, portanto, não poderiam ser punidos ou premiados pelas ações que realizam.

Eles não possuem virtudes morais, pois essas dependem da virtude intelectual. Sem racionalidade, eles são incapazes de desenvolver virtudes morais. Sem virtudes morais e sem a possibilidade de ações responsáveis, os animais não-humanos não podem agir de maneira justa, seja ações de justiça geral, seja ações de justiça particular. Deste modo, não poderiam ser sujeitos de deveres de justiça e, portanto, não poderiam figurar como sujeitos passivos de relações de justiça.

Curiosamente, ARISTÓTELES nunca usa explicitamente esses argumentos para negar que outros animais possam ser sujeitos em relações de justiça. Talvez por haver nele alguns problemas. O principal deles é o seguinte: por que a necessidade de ações responsáveis, e não de ações voluntárias para que se esteja

⁵⁸⁹ Ver SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, p. 118.

na posição de sujeitos em relações de justiça? Se crianças e escravos, sem plena racionalidade e sem capacidade de ser responsáveis por seus atos, podem ser sujeitos em relações de justiça, por que animais, que possuem a alma com mais capacidades que as das crianças recém-nascidas, e cujas ações, sendo voluntárias, podem ser elogiadas e criticadas, não poderiam também ser sujeitos nessas relações?

O que diríamos de um treinador que chutasse um cão que acaba de fazer exatamente aquilo que foi treinado para fazer ao invés de elogiar-lhe ou dar-lhe uma recompensa? Se o treinador assim age, não estará domesticando o animal, e sim o privando da finalidade própria do treinamento. Deixar de descrever isso como injustiça particular apenas pelo fato de que animais não poderiam agir de modo justo para conosco parece estar longe de nosso senso comum.

Não há nada no fato de ser impossível a um animal agir justamente ou ser sujeito ativo em relações de justiça que o impeça de ser sujeito passivo nestas relações, que o impeça de sofrer aquilo que não deveria sofrer. Que somente agentes responsáveis possam ter direito a punições e prêmios é uma coisa; dizer que somente agentes responsáveis podem sofrer injustiças é outra completamente diferente. Para se sustentar sua tese de que não há justiça para com animais não-humanos, é preciso outros argumentos adicionais, e argumentos de tal força que possam contrariar as opiniões compartilhadas que constituem o senso comum e as intuições morais básicas.

Temos, assim, que analisar as passagens em que ARISTÓTELES se refere à justiça em relação aos animais. A primeira delas, que já analisamos em parte, se refere à ausência de um sentido ou senso de justiça:⁵⁹⁰

E o porquê de o homem ser um animal mais político que a abelha ou qualquer animal gregário é óbvio. Como dissemos, a natureza não faz nada em vão, e o homem é o único dos animais que possui linguagem. Enquanto a voz é um sinal de dor e de prazer, porque é possuída também pelos outros animais, pois sua natureza se estende até ter sensação de dor e prazer e comunicá-la aos demais; a palavra é para manifestar o benéfico e o prejudicial, e também o justo e o injusto. Então, pois, o homem é singular contrastado com os demais animais: apenas ele possui um senso do bom e do mau, e também do justo e do injusto, etc. E uma comunhão dessas coisas constitui uma família e uma cidade.

Esta passagem parece, à primeira vista, afirmar que não há justiça nem injustiça para com animais por eles não disporem de linguagem (*λόγος*). Mas notemos que a passagem não afirma expressamente não haver justiça ou injustiça, mas apenas que os animais não são capazes de ter acesso ao justo e ao injusto através da percepção. Não se trata de uma negação de que exista justiça, e sim de uma negação da capacidade de percebê-la. O homem, por dispor de linguagem, é capaz de ter acesso ao justo e ao injusto.

Ainda que os outros animais não tenham acesso, se existe justo e injusto para com eles, os homens enquanto animais racionais e éticos, possuem deveres

⁵⁹⁰ *Pol.* I,2 1253a7-18. Ver capítulo anterior.

para com eles. A incapacidade de percepção do justo e do injusto não pode ser argumento contra a existência do justo e do injusto para com aquele que não tem como percebê-los. Se assim o fosse, não haveria injustiça para com recém-nascidos, que são incapazes de perceber o que se lhes faz injustamente como injusto.

Além disso, como vimos anteriormente,⁵⁹¹ essa passagem parece contradizer outras afirmações de ARISTÓTELES no *Corpus*. Optei, pois, por interpretá-la como negando apenas o acesso racional ao bem e ao mal. Do mesmo modo, podemos assim interpretar no que se refere ao acesso ao justo e ao injusto: os animais seriam incapazes de perceber o justo e o injusto como tais, mas, sendo capazes de perceber prazer e dor e, com isso, ter algum acesso ao bem e ao mal, também poderiam ter algum acesso ao justo e ao injusto, enquanto prazeroso e doloroso.

De fato, há algo dentro do *Corpus Aristotelicum* que parece indicar nesse sentido. A ira é definida como desejo, acompanhado de dor, de vingar-se por algo não merecido cometido contra quem a sente ou algum dos seus.⁵⁹² É uma emoção que envolve, assim, uma percepção, verdadeira ou falsa, de um tratamento inapropriado, seja ele presente, passado ou futuro. Que esse tratamento inapropriado seja injustiça resulta claro da própria definição de justiça como tratar cada um conforme seu merecimento.

Devemos observar que a ira surge da injustiça aparente; não necessariamente ocorreu uma injustiça, mas o que ocorreu é percebido por aquele sente a emoção como se fosse uma injustiça: é a injustiça aparente que provoca a

⁵⁹¹ Ver Capítulo 3º.

⁵⁹² *Rhet.* II,2 1378a30-32.

emoção da ira.⁵⁹³ Como vimos, apesar de incapazes de atingir o bem e o mal, animais são capazes de bem e mal aparentes. Do mesmo modo, também alguns animais parecem capazes de percepção do justo e do injusto aparentes: ARISTÓTELES é claro ao afirmar que animais podem sentir ira e, inclusive, agir impulsivamente devido a essa emoção.⁵⁹⁴

Uma segunda passagem da *Politica* também é de grande interesse para nosso estudo. Ela fala de uma guerra naturalmente justa contra os animais selvagens:⁵⁹⁵

Então, se a natureza não faz nada incompleto ou em vão, a natureza deve ter feito todos eles [animais e plantas] para o homem. E por isso a arte da guerra é por natureza uma arte aquisitiva, pois a arte da caça é parte dela, e esta deve ser usada contra os animais [não-humanos] selvagens e aqueles homens que nasceram para ser dominados mas se recusam, dado que esta classe de guerra é justa por natureza.

Aqui, ARISTÓTELES afirma que há sim algum tipo de justiça para com animais, e esta nos permite caçá-los e dominá-los. Claro que essa passagem pode ser lida de modo diferente, tal como a lê SORABJI, querendo dizer apenas que qualquer ação que fizermos para com os outros animais será justa, de modo que o uso do termo “justa por natureza” aqui é apenas um uso metafórico. Não creio, porém, que essa interpretação deva prevalecer.

Ao afirmar a ordem natural em relação a escravos naturais, ARISTÓTELES afirma que há amizade em relação a eles como humanos. Do mesmo modo, há

⁵⁹³ EN V,8 1135b28-29.

⁵⁹⁴ EN III,1 1111a24-26; III,8 1116b23-1117a4;

⁵⁹⁵ *Pol.* I,8 1256b20-26.

uma relação de justiça própria das relações entre senhor e escravo. Os homens livres estão, assim, habilitados a caçar e dominar escravos naturais que se recusem a aceitar a escravidão, tal como nos mostra a passagem acima citada. Assim, parece que esta licença para caçar escravos é um direito derivado da justiça natural: para ARISTÓTELES, é justo por natureza que exista a caça e dominação a escravos naturais.

Do mesmo modo, também em relação aos animais não-humanos podemos interpretar essa passagem como um direito de caça e dominação derivado da justiça natural: é naturalmente justo que os humanos dêem caça aos animais selvagens, e os dominem e / ou domesticuem. Ainda que uma relação que não esteja em benefício do animal, essa é uma relação de justiça em algum sentido homônimo por *ἀναλογία* com as relações dos humanos entre si: assim como o senhor e o escravo estão em uma relação de justiça, também o caçador e a caça o estão. E esta é uma relação baseada no justo natural.

O que ARISTÓTELES parece negar aqui não é tanto justiça para com animais, mas o tipo de justiça que faça com que a caça a eles seja injusta, em certas circunstâncias ao menos. A diferença é grande: se não há nada como justiça para com animais não-humanos, não há nenhum critério objetivo pelo qual possamos pautar nossas ações em relação a eles. Se há justiça, existe tal critério, ainda que ele não seja muito favorável aos animais.

Numa outra passagem da *Política*, Aristóteles afirma:⁵⁹⁶

Devemos supor que as plantas existem para o benefício dos animais e que os outros animais existem para o benefício dos humanos – os

⁵⁹⁶ *Pol.* I,8 1256b15-22

domésticos tanto pela utilidade quanto como alimento, e os selvagens (ao menos a maioria desses, senão todos) como alimento e para o suporte em outras maneiras, como fornecer vestimentas e outros instrumentos. Se, então, a natureza não faz nada incompleto ou em vão, é necessário que a natureza tenha feito todo eles (ou seja, eu entendo isso, todos os outros animais) para o benefício dos humanos.

Interpretada literal e isoladamente, essa passagem pode dar a entender que a natureza tem realmente alguma vontade, pela qual criou os seres vivos, ordenando-os um para o benefício do outro, como um artesão ordena suas ferramentas. Seria um universo conscientemente ordenado de modo antropocêntrico, no qual o que antes vimos serem funções próprias dos seres vivos seriam apenas funções de segunda ordem, pois sua principal função seria servir aos humanos. Seria uma teleologia cósmica externa, i.e., apenas uma finalidade e uma articulação exteriormente impostas aos seres vivos, que nada tem a ver com sua estrutura orgânica.⁵⁹⁷

Apesar disso, devemos considerar, como YACK,⁵⁹⁸ NUSSBAUM⁵⁹⁹ e COOPER,⁶⁰⁰ que o universo aristotélico não possui nenhuma ordenação consciente, de modo que as espécies não podem ser ordenadas uma para a outra nesse sentido. A teleologia apresentada em sua biologia é imanente e baseada na idéia de função (dos materiais de que são compostos os órgãos, dos órgãos em si, dos membros e, finalmente, do organismo como um todo).⁶⁰¹ Assim, a teleologia

⁵⁹⁷ Ver NUSSBAUM, *Aristotle's De Motu Animalium*, p. 93; YACK, *The Problems of a Political Animal*, p. 100.

⁵⁹⁸ YACK, *The Problems of a Political Animal*, pp. 100-102.

⁵⁹⁹ NUSSBAUM, *Aristotle's De Motu Animalium*, pp. 93-99.

⁶⁰⁰ COOPER, John M. 'Aristotle on Natural Teleology.' In: _____ . *Knowledge, Nature, and the Good*. Princeton: Princeton University Press, 2004. Pp. 124-129.

⁶⁰¹ Ver ROSS, *Aristotle*, pp. 123-128; e MAYR, 'The Multiple Meanings of Teleological'.

aristotélica dentro da biologia é, de certa forma, a mesma defendida pela moderna biologia darwiniana e neodarwiniana.⁶⁰² Mas então, como deve ser entendida essa passagem?

Poderia ser apenas uma opinião reputada à qual ARISTÓTELES recorre para iniciar uma investigação séria sobre o assunto. Ou ainda um argumento meramente retórico, dirigido a uma audiência popular, incapaz de entender as sutilezas de sua teleologia. Mas há outra interpretação possível: o que ARISTÓTELES estaria aqui demonstrando é que cada espécie tem seu bem realizado às custas de outras espécies. Ao se referir às plantas e animais como existindo para o benefício dos humanos, o filósofo nada mais está querendo dizer que, para que nós possamos sobreviver como espécie e atingir nosso bem, devemos usar as plantas e animais como recursos sustentáveis disponíveis na natureza. Do mesmo modo, as diversas espécies animais herbívoras alimentam-se de plantas, usando-as como recursos naturais disponíveis para seu benefício e sobrevivência. E os carnívoros utilizam os herbívoros como alimento da mesma maneira. Desse modo, do ponto de vista utilitário humano, quase todas as plantas e animais existentes podem, de um modo ou outro, nos beneficiar. Mas a recíproca também é verdadeira: do ponto de vista de leões e tubarões, os humanos existem para seu benefício, servindo-lhes como alimento.⁶⁰³

E isso significa que a natureza aristotélica não está fazendo uma ordenação moral racional das espécies naturais, uma para o bem da outra. Significa apenas que qualquer recurso, vivo ou não, existente no meio ambiente

⁶⁰² Sobre a relação entre a teleologia aristotélica em biologia e a teleologia dentro da biologia pós-darwiniana, ver MAYR, 'The Multiple Meanings of Teleological', pp. 38-66; e ARNHART, *Darwinian Natural Right*, pp.238-248.

⁶⁰³ Ver COOPER, 'Aristotle on Natural Teleology.' In: _____. *Knowledge, Nature, and the Good*, pp. 126-129; YACK, *The Problems of a Political Animal*, pp. 100-101.

pode ser dito, do ponto de vista utilitário, como existindo para o bem de uma dada espécie natural enquanto provê seus meios de subsistência e auto-realização.⁶⁰⁴

Outra conseqüência dessa interpretação é que, como a preocupação moral ainda não entrou em cena, essa passagem não pode ser tida como argumento contra a existência de justiça para com animais não-humanos. Mesmo porque, o fato de usarmos outras espécies como meio para nossa subsistência e auto-realização não impede a existência de padrões morais objetivos pelos quais devemos pautar esse uso.

O *lócus* clássico em que geralmente se aponta que ARISTÓTELES apresenta sua tese de que não há justiça para com animais, no Livro VIII da *Ética Nicomaquéia*, é exatamente o mesmo no qual ele defende que não há amizade para com animais.⁶⁰⁵

Pois onde não há nada em comum entre governante e governado, não pode haver amizade também, pois não há justiça. Como na relação entre o artesão e sua ferramenta, ou entre a alma e o corpo, ou entre o senhor e o escravo. Todas estas coisas são beneficiadas por quem as usa, mas não pode haver amizade, nem justiça, para com coisas inanimadas. Nem há [amizade e justiça] para com um cavalo ou um touro, nem para com um escravo enquanto escravo. Pois nada há em comum, pois o escravo é uma ferramenta com uma alma, enquanto a ferramenta é um escravo sem alma.

⁶⁰⁴ Ver YACK, *The Problems of a Political Animal*, p. 101.

⁶⁰⁵ EN VIII,11 1161a33-b5.

Entre outras afirmações, ARISTÓTELES nos apresenta sua tese: não há justiça ou, mais literalmente, não há justo para com (*οὐδὲ δίκαιον πρὸς*) cavalos e touros. Essa tese está ligada à de que não há justiça para com seres inanimados, por um lado, e não há justiça para com escravos, por outro. Está, ainda, ligada à tese de que não há amizade nesses casos. E sua justificação, aqui, é de que não há nada em comum (*οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστίν*) entre humanos e escravos, coisas inanimadas, cavalos e touros.

Em primeiro lugar, deveríamos observar que ARISTÓTELES não nega que possa haver bem ou mal para os animais. ARISTÓTELES nega aqui, no máximo, que haja justo e injusto para com animais, e não que haja algum bem intrínseco a estes, pelo qual possamos julgar sua plena realização enquanto membro de tal espécie animal. Mas aqui, não nos dá nenhuma indicação sobre a real extensão de sua tese. Ao dizer que eles, e também os escravos, podem ser beneficiados pelo uso que os humanos fazem deles, ARISTÓTELES não nega que cada ser vivo possui um bem ou bens que lhe são próprios. Assim, ao ajudar um ser vivo a atingir seu fim próprio ou plena realização, o homem o beneficia. E há, também, coisas prazerosas e coisas dolorosas para os animais em suas relações com os humanos, dado que possuem sensação.⁶⁰⁶

O interessante nessa passagem é que se compara a relação entre desiguais: artesão e ferramenta, senhor e escravo, homem e animal não-humano. O que se pode perceber é que os cavalos e touros aqui considerados não o são enquanto membros das espécies naturais cavalo e touro; e sim, dado o contexto das demais relações, enquanto bestas de carga cavalo e touro. Do mesmo modo que aos

⁶⁰⁶ DA II,3 414a32-b6.

escravos enquanto escravos é negada justiça, essa passagem pode ser interpretada de modo que às bestas de carga seja negada justiça enquanto bestas de carga; não necessariamente enquanto animais.

Logo na seqüência da passagem acima citada, Aristóteles continua para afirmar que.⁶⁰⁷

Enquanto é um escravo, então, não há amizade com ele; mas há amizade com ele enquanto ser humano. Pois cada ser humano parecer alguma relação de amizade com todos os que são capazes de comunidade na lei e no acordo, então, também [há] amizade na medida em que é um ser humano. Então, há amizade e o justo ainda que em pequeno grau também na [relação baseada na] tirania, mas em muito maior grau nas [relações baseadas nas] democracias; pois esses são iguais e possuem muito mais em comum.

ARISTÓTELES não nega justiça para a relação de escravidão; apenas a nega enquanto relação de escravidão. Os escravos são animais humanos, e em qualquer relação entre humanos, há justiça, pois há amizade, enquanto humanos que pertencem a uma comunidade na lei e no acordo. Assim, a base da justiça parece ser o parentesco existente entre todos os humanos.

Dado o gradualismo biológico de ARISTÓTELES, e dado que a crianças e a escravos naturais, que não possuem plena racionalidade, é concedido um âmbito de comunidade, de amizade e de justiça, ainda que não a plenitude da justiça política, podemos defender aquilo que ARISTÓTELES nunca defendeu expressamente: nas relações entre humanos e outros animais há justiça e amizade,

⁶⁰⁷ EN VIII,11 1161b5-10

não na medida em que os animais são bestas de carga ou objetos de caça e pesca, mas na medida em que são animais que possuem relações de parentesco, similaridade e compartilhamento de características corporais e anímicas conosco.

Já vimos os argumentos da similaridade e do compartilhamento de características no capítulo anterior. Resta, então, um outro argumento que devemos analisar antes de passarmos à tese da justiça para com animais não-humanos: esse é o argumento do parentesco entre os humanos e os outros animais. Entender esse argumento é de central importância, pois significa entender que, ainda que haja relações de justiça entre animais humanos e não-humanos, os deveres de justiça serão distintos, dependendo da espécie animal com a qual os humanos se relacionam. Essa diferença deve-se, ao menos em parte, ao grau de parentesco que a espécie animal em questão tem com a espécie humana.

O argumento do parentesco (*οἰκειότης*) é a base da justiça para com animais não-humanos segundo TEOFRASTO.⁶⁰⁸ Homens aparentados possuem deveres naturais de justiça entre si, como descendentes de um mesmo ancestral. Do mesmo modo, também aqueles de um mesmo povo possuem deveres de justiça entre si em virtude do parentesco. Por fim, todos os homens são aparentados entre si, de modo que haverá justiça em todas as relações de humanos com outros humanos.

O parentesco não é necessariamente ligado a uma ancestralidade comum. O simples ter em comum as funções anímicas e os tecidos e outras partes do corpo é um tipo de parentesco entre humanos e os demais animais. TEOFRASTO

⁶⁰⁸ Ver TEOFRASTO Apud *De Abst.* III,25.

chama parentes também aqueles que vivem um modo de vida semelhante, comendo o mesmo tipo de alimento, mantendo costumes parecidos e possuindo em comum características naturais como partes do corpo e capacidades da alma. Humanos e animais são, assim, parentes.⁶⁰⁹ Se acrescentarmos a isso a evolução das espécies, temos que humanos e alguns outros animais são parentes tanto por semelhança quanto por ancestralidade.

Não podemos, é claro, imputar o argumento do parentesco entre humanos e animais a ARISTÓTELES. Mas podemos observar que os elementos tidos em comum pelos humanos e por outros animais são admitidos pelo filósofo. A animalidade humana se apresenta, como vimos, não apenas na corporeidade, mas principalmente nas capacidades anímicas humanas derivadas da parte sensitiva da alma. Mas também vimos como a parte racional da alma humana pressupõe a animalidade humana tanto para o conhecimento, pois os dados da realidade ao nosso redor só nos vêm através dos sentidos e da sensação, quanto para a ação, pois a ação só ocorrerá quando houver desejo e percepção da circunstância.

É certo que as capacidades da alma sensitiva não são tidas todas e na mesma medida por todos os animais. Alguns animais não possuem sequer a capacidade de aparência, outros não possuem memória nem imaginação, outros não possuem capacidade de conceituação. O gradualismo no reino animal permite a ARISTÓTELES discutir as capacidades mentais dos animais sem que, com isso, seja obrigado a igualar todos os seres que possuem alma sensitiva; embora a estrutura formal pela qual descreve a ação animal, o silogismo prático, seja utilizada na descrição de qualquer ação. Isso não impede haver justiça para

⁶⁰⁹ Ver TEOFRASTO Apud *De Abst.* III,25.

com animais, apenas demonstra que poderão existir diferentes deveres em diferentes relações com diferentes espécies animais.

Mas há um argumento ainda mais forte pelo qual se pode argumentar a favor da justiça para com animais não-humanos. ARISTÓTELES já havia trata a voluntariedade e a involuntariedade no Livro III da *Ética Nicomaquéia* e no Livro II da *Ética Eudêmia*. Mas ele retorna ao tema no Livro V, Capítulo 8 da *Ética Nicomaquéia*, tratando especificamente da voluntariedade e da involuntariedade dentro do âmbito da justiça e da injustiça.

ARISTÓTELES diferencia ação justa de ação conforme a justiça, e ação injusta de ação conforme a injustiça. Uma ação é justa se for realizada voluntariamente, i.e., uma ação que está sob o controle do agente e que é realizada por este com conhecimento de quem é afetado, do instrumento empregado e do resultado, excluindo-se acidente e compulsão externa, além de visar o justo objetivo.⁶¹⁰ Uma ação é injusta se realizada nas mesmas circunstâncias, mas se visar o injusto objetivo.

Uma ação voluntária pode ser realizada por escolha deliberada, quando ocorre uma prévia deliberação, ou sem escolha deliberada.⁶¹¹ Assim, uma ação que prejudique outrem pode ser feita: a) na ignorância das circunstâncias relevantes; b) no conhecimento das circunstâncias relevantes, mas sem escolha deliberada; ou c) no conhecimento das circunstâncias relevantes e com escolha. O resultado da ação realizada na ignorância pode ainda ser a) contrário à expectativa razoável ou b) não contrário à expectativa razoável, porém sem intenção de causar um mal.

⁶¹⁰ EN V,8 1135a19-28.

⁶¹¹ EN V,8 1135b8-11.

Sendo uma ação que prejudique outrem realizada na ignorância das circunstâncias relevantes (condição a), caracteriza-se um erro. O erro pode ser um infortúnio (se o resultado da ação for contrário à expectativa razoável) ou um erro perdoável (se o resultado da ação não for contrário à expectativa razoável, mas tenha ocorrido sem intenção de prejudicar quem foi afetado com a ação). Nenhum desses tipos de erro é culpável. Não há, portanto, ação injusta, apesar de ter ocorrido algo que caracterizaria o injusto objetivo.⁶¹² Uma ação que prejudique outrem realizada no conhecimento das circunstâncias relevantes, porém sem escolha deliberada caracteriza um ato de injustiça ou ação conforme a injustiça, mas não uma ação injusta.⁶¹³ Somente uma ação que prejudique outrem e tenha sido realizada no pleno conhecimento das circunstâncias relevantes e por escolha (ou seja, após deliberação) caracteriza uma ação injusta.⁶¹⁴

Após tratar várias questões referentes ao justo objetivo, ARISTÓTELES se pergunta se é possível para alguém sofrer voluntariamente uma injustiça.⁶¹⁵ E inicia sua investigação dizendo que ser tratado justa ou injustamente parece ser o oposto de agir justa ou injustamente. Deste modo, ser tratado justa ou injustamente seria ou voluntário ou involuntário, do mesmo modo como agir justa ou injustamente o é, como vimos. ARISTÓTELES ilustra dizendo que nem sempre alguém é tratado de modo justo voluntariamente, pois alguns são assim tratados contra sua vontade (p.ex., um criminoso que não quer ser preso por seus crimes).⁶¹⁶

⁶¹² EN V,8 1135b11-19.

⁶¹³ EN V,8 1135b19-24.

⁶¹⁴ EN V,8 1135b25.

⁶¹⁵ EN V,9 1136a10-19.

⁶¹⁶ EN V,9 1136a19-23.

Aqui, ARISTÓTELES coloca a discussão em novos termos: toda coisa injusta feita a alguém será equivalente a tratar alguém injustamente? ARISTÓTELES está aqui trazendo para o sujeito passivo da relação de justiça algo que anteriormente já havia estabelecido para o sujeito ativo, o agente. Pode-se agir de acordo com a justiça sem se realizar uma ação justa, e pode-se agir de acordo com a injustiça sem se realizar uma ação injusta, porque as ações justas e injustas implicam fazer aquilo que é justo ou injusto voluntariamente. No caso do sujeito passivo de uma relação de justiça, seria possível, então, dizer que alguém pode sofrer aquilo que é injusto sem ter sofrido injustamente?⁶¹⁷

ARISTÓTELES é levado, assim, a redefinir a ação injusta para poder responder corretamente à aporia acima apresentada e defender sua tese de que é impossível para alguém sofrer voluntariamente uma injustiça. Agir injustamente não é o mesmo que agir confirme a injustiça; do mesmo modo, sofrer o que é injusto não é idêntico a ser tratado injustamente; e sofrer o que é justo não é idêntico a ser tratado justamente.⁶¹⁸

A relação de justiça pressupõe um sujeito ativo (agente) e um sujeito passivo (paciente). Assim, é impossível para alguém ser tratado injustamente sem que alguém aja injustamente, ou ser tratado justamente sem que alguém aja justamente.⁶¹⁹ Para uma ação ser injusta não basta que tenha sido realizada de acordo com o que é injusto, mas também que tenha sido realizada voluntariamente: com conhecimento de quem é afetado, do instrumento e da maneira com que é afetado.

⁶¹⁷ EN V,9 1136a23-25.

⁶¹⁸ EN V,9 1136a26-29.

⁶¹⁹ EN V,9 1136a29-31.

Mas aqui ARISTÓTELES redefine a injustiça e também, por implicação, a justiça. Não basta uma ação voluntária realizada de acordo com o que é injusto para que haja injustiça; da mesma forma que não basta uma ação voluntária realizada conforme o que é justo para que haja justiça. Isso porque aquele que sofre a ação pode sofrê-la voluntariamente. Assim, para que ocorra o injusto ou o justo objetivos, é preciso que aquele que sofre a ação a sofra involuntariamente. ARISTÓTELES, assim, redefine o justo e o injusto a partir da redefinição da ação injusta.⁶²⁰

Ou então nossa definição está incorreta; deveríamos acrescentar a “prejudicar alguém, conhecendo a pessoa em relação à qual se age, o instrumento e a maneira pela qual se age”, “contrariamente ao desejo da pessoa em relação à qual se age”? Então uma pessoa pode ser prejudicada voluntariamente e sofrer voluntariamente o que é injusto, mas ninguém pode sofrer voluntariamente uma injustiça, nem mesmo uma pessoa incontinente.

Assim, alguém pode sofrer involuntariamente aquilo que é injusto, mas não poderá sofrer voluntariamente o injusto. Não basta, para que se possa classificar um estado de coisas como injusto, que ele seja o que é contra a convenção ou o produto da ciência legislativa, nem o que é desigual para que seja injusto, mas é necessário também que aquele que sofre o prejuízo o sofra involuntariamente.

Entendemos assim que existem relações de justiça entre seres capazes de voluntariedade e involuntariedade. Isso explica o que antes afirmei: que não é necessário ser capaz de agir justamente para se sofrer uma injustiça. O que é

⁶²⁰ EN V,9 1136b3-9.

requerido para ser sujeito passivo de uma relação de justiça não é a capacidade de escolha deliberada, que só existe em seres racionais, i.e., humanos, com a qual vem a responsabilidade moral; o que é exigido para ser sujeito passivo de uma relação de justiça é muito menos, é ser capaz de voluntariedade.

Plantas, que são incapazes de ação, não podem fazer parte de relações de justiça. Animais inferiores, incapazes de ação, também não podem fazer parte de relações de justiça. Mas os animais superiores, capazes de ação voluntária possuem a característica necessária para serem sujeitos passivos em relações de justiça: a capacidade para sofrerem involuntariamente. O que é único dos humanos, enquanto seres racionais e capazes de escolha deliberada, não é poder sofrer injustiça, mas sim serem capazes de agir justamente como sujeitos ativos em relações de justiça. Assim, temos boas razões para aceitar que existam âmbitos de justiça que abarquem as relações entre humanos e os demais animais.

Um âmbito de relações de justiça que percebemos entre humanos e outros animais pode ser encontrado na análise do compartilhar de modos de vida que os humanos têm em comum com seus animais domésticos. Otfried HÖFFE defende que a domesticação faz com que humanos e outras espécies estabeleçam relações de cooperação na qual ambas as partes se adaptam uma à outra, e na qual a ajuda é mútua.⁶²¹

Os animais domésticos são ajudados pelo ser humano, na medida em que se vêem livres do fardo de lutar pela sobrevivência no meio selvagem.⁶²² A isso, pode-se juntar o argumento de que muitos dos animais domésticos, como

⁶²¹ HÖFFE, *O que é justiça?*, p. 109.

⁶²² *Pol.* I,5 1254b10-13.

diversas raças de cães e gatos, sequer sobreviveriam fora de sua relação com os humanos.

A relação entre humanos e animais domésticos também é pautada pela reciprocidade. A própria estrutura da domesticação exige isso: é com base em elogios, censuras, recompensas e punições que o animal é treinado e domesticado. Daí resultam também relações de correção: os animais devem ser punidos e recompensados para que a relação de domesticação se mantenha.

Do mesmo modo, o uso dos animais pelo homem não é tido por ARISTÓTELES como fundamentalmente diferente do uso que o senhor faz do escravo: o senhor deve garantir as condições de sobrevivência de ambos.⁶²³ Para ambos, o uso pelo senhor / dono é uma benção.⁶²⁴ Essas relações podem ser tomadas como relações de amizade por utilidade, em vistas a vantagens recíprocas,⁶²⁵ relações análogas às da parceria comercial.⁶²⁶

Ao tornar domésticos os animais, os humanos entram em relações caracterizadas pela reciprocidade e, portanto, relações de justiça. Relações essas que fazem surgir para os humanos deveres de justiça, tornando-nos responsáveis por nossas ações para com esses animais.⁶²⁷ Um exemplo que se pode são as criações industriais, nas quais os animais são confinados e impedidos de mover-se: aqui, por razões de justiça, deveríamos rever nosso modo de confiná-los.⁶²⁸

No caso dos animais de estimação, surgem também relações de afeição e benevolência, dadas as experiências proporcionadas pelo convívio contínuo.

⁶²³ *Pol.* I,5 1254b23-25.

⁶²⁴ *Pol.* I,5 1254b16-22.

⁶²⁵ Ver HÖFFE, *O que é justiça?*, p. 109.

⁶²⁶ Ver HÖFFE, *O que é justiça?*, p. 110.

⁶²⁷ Ver HÖFFE, *O que é justiça?*, p. 110.

⁶²⁸ Ver HÖFFE, *O que é justiça?*, p. 110.

Relações essas que, mais do que relações de utilidade, podem ser vistas como relações baseadas no prazer, uma forma superior de amizade, na qual, portanto, surgem mais deveres de justiça⁶²⁹

Há ainda outro argumento pelo qual podemos defender a existência de justiça para com outros animais: as exigências das diversas virtudes morais funcionam como limites ao modo como devemos tratar os animais. Os deveres derivados das diversas virtudes morais são exigências que, se tomadas na medida em que afetem outros, são deveres de justiça geral. Assim, as diversas virtudes, como a temperança, a coragem, a benevolência, a compaixão etc.,⁶³⁰ estabelecem pautas objetivas para nossos comportamentos em relação a outros animais.

Que essas pautas objetivas derivadas das diversas virtudes não impliquem direitos subjetivos atribuídos aos animais não deve nos impedir de falar em justiça: elas também não implicam direitos subjetivos quando direcionadas a outros humanos, e mesmo assim são tidas como parte da justiça geral.

Mas mesmo quanto a distribuições, correções e retribuições em relação a animais parece haver critérios objetivos pelos quais devemos pautar nossas condutas. Como bem colocou SORABJI, negar isso parece ir contra nossas intuições morais básicas:⁶³¹

... isto [a tese de que não há justiça para com animais não-humanos] é surpreendente, como podemos deixar claro ao pegarmos por sua vez os três tipos de justiça de ARISTÓTELES, distributiva, retributiva e

⁶²⁹ Ver HÖFFE, *O que é justiça?*, pp. 109-110.

⁶³⁰ HÖFFE, *O que é justiça?*, p. 110 dá a entender que deveres de compaixão não seriam enquadrados como deveres de justiça. Porém, de uma perspectiva aristotélica, devemos assim considerá-los: enquanto exercício de uma virtude moral direcionada a outrem, tratam-se de deveres de justiça geral.

⁶³¹ SORABJI, *Animal Minds and Human Morals*, pp. 116-117.

retificatória [corretiva]. Se eu tivesse que distribuir toda a comida, quando a comida fosse escassa, para o cão sob minha responsabilidade [em detrimento de outros cães], ou reservar todos os experimentos dolorosos ao cão de meu inimigo, isto seria naturalmente pensado como uma injustiça. Isso parece ser uma injustiça aristotélica de tipo distributivo. Se alguém atira em seu velho cão pastor assim que ele se torna pouco eficiente em seu trabalho, isto pareceria uma injustiça, uma violação do que ARISTÓTELES chama de reciprocidade. E se eu puno todos os cães porque um deles me roubou um biscoito, isto, também, aparece como sendo injusto. Isto parece ir contra a justiça retificadora [corretiva] de ARISTÓTELES. Nossas intuições, então, sugerem que alguns modos de tratar os animais devem ser injustos, e outros justos. Se isso é negado, como o é pelo próprio ARISTÓTELES [sic!], a tendência é que o seja não com base na intuição, mas no mito ou na teoria. Mas se a teoria colide demais com nossas intuições [morais], será muito pior para a teoria.

Dizer que há padrões corretos e objetivos de comportamento em relação aos animais é, assim, o mesmo que dizer que há justiça em relação a animais. Isso porque o âmbito de justiça que há entre eles não é a justiça política, a qual exige igualdade das partes sob a lei da comunidade. As relações entre humanos e outros animais encontram-se em um patamar bem mais baixo quanto à responsabilidade moral e aos deveres em relação aos outros. Como as exigências da justiça variam conforme a relação, aumentando quando a amizade é maior, diminuindo quando é menor, podemos ver que as exigências em relação a animais não-humanos serão bem menores do que as exigências em relação a outros humanos. Com isso,

ficam sem razão os que argumentam que justiça implicaria tratar todos os animais, inclusive os humanos, de modo igual.

Enquanto âmbito não-político de justiça, os âmbitos de justo por homonímia podem servir para atenuar as previsões legais. Isso porque a equidade procura olhar para a situação singular e não tanto para a precisão legal. Uma norma, para ter força prática, precisa estar ligada ao caso particular. Utilizar uma norma que seria de justiça política para reger uma relação não-política seria ir contra a equidade. A equidade, enquanto se atém ao caso particular, precisa levar em conta as relações não-políticas envolvidas.

Assim, o juiz, ao se deparar com casos em que a relação existente entre as partes está além da relação política, pode recorrer aos princípios de justiça natural válidos para essa relação para decidir sobre o caso em questão. Se com o justo doméstico e o justo paterno é assim, também o será com o justo em relação a animais. Assim, p.ex., numa disputa acerca de um animal, o juiz deve levar em questão o que melhor servirá para o bem do animal, e não apenas as considerações de direito civil envolvidas.

Mesmo sem serem propriamente parte do justo político, certas exigências da justiça em relação a animais não-humanos acabam sendo positivadas como direito em muitas comunidades, tanto antigas, como mostra o exemplo da comunidade religiosa de Empédocles,⁶³² quanto modernas, como nos dispositivos legais de direito dos animais em nossa legislação contemporânea.⁶³³

Quando uma regra referente a outros âmbitos de justiça que não a justiça política é positivada, ela adquire *status* político. Sua positivação é sinal que a

⁶³² *Rhet.* I,13 1373b14-17.

⁶³³ Ver ADEDE Y CASTRO, *Direito dos animais na legislação brasileira...*, passim.

comunidade considera essas questões como relevantes para seu bem, i.e., para o bem comum. E dizer isso significa dizer que essas questões são relevantes para a felicidade dos membros da comunidade.⁶³⁴

É assim que o direito contemporâneo parece considerar as relações entre humanos e outros animais. Desse modo, a alternativa de interpretar tais normas como normas de justiça para com animais reforçadas com *status* político e, portanto, passíveis de aplicação em tribunais, se apresenta como uma possibilidade sempre à mão do intérprete de nosso direito positivo.

⁶³⁴ Ver EN V,1

CONCLUSÃO

Neste trabalho, eu me propus a analisar a possibilidade de se criar uma teoria da justiça para com animais baseada na filosofia aristotélica. Para tanto, tive de analisar, por um lado, os conceitos de justiça e a animalidade, bem como as capacidades compartilhadas entre humanos e outros animais, tal como aparecem no pensamento de ARISTÓTELES.

Segundo ARISTÓTELES, o bem humano somente pode ser atingido pelo ótimo uso da razão, tanto teórico quanto prático. Esse ótimo uso prático da razão é chamado de razão prática, e constitui a virtude intelectual prática por excelência, a prudência. Também as virtudes morais fazem parte do bem humano, enquanto virtudes da parte da alma humana capaz de ouvir e obedecer à razão. Elas são as qualidades de caráter que estão de acordo com a reta razão. Dentre as diversas virtudes morais está a justiça.

A justiça em seu sentido geral é a virtude moral mais importante, pois engloba a totalidade das demais virtudes. Também em seu sentido particular a justiça é importante para nossa realização enquanto humanos, i.e., para nossa felicidade. A justiça, tanto geral quanto particular, sustenta a comunidade política, a comunidade humana por excelência, na qual o bem viver é possível.

Mas a justiça se dá não apenas entre aqueles que são livres e iguais sob a convenção moral da comunidade política, i.e., a lei. ARISTÓTELES nos mostra que a justiça também se dá em diversos âmbitos não-políticos. Para qualquer comunidade existente, há também amizade e justiça. Quanto maior o grau de

amizade, maior será o grau de justiça. Assim, a justiça existente entre amigos pessoais é muito mais exigente no que toca aos deveres que a justiça que se dá entre senhor e escravo, para usar um âmbito de justiça tratado por ARISTÓTELES em maiores detalhes, embora pensar em relações de escravidão seja moralmente inaceitável para nós.

Essas relações de justiça não-política são tidas por ARISTÓTELES como relações de justiça por homonímia, dado que essas relações compartilham com as relações de justiça política algumas de suas propriedades. E a base na qual estão fundadas é o compartilhar de características entre as partes: senhor e escravo compartilham parte de sua natureza humana, embora não toda, pois escravos naturais, segundo ARISTÓTELES, não possuem a parte propriamente racional da alma, apenas a parte capaz de obedecer à razão. Do mesmo modo, adultos e crianças entram em relações de justiça, embora crianças recém-nascidas possuam menos capacidades anímicas que muitos animais.

Assim, é de se esperar que se possa ter um âmbito de justiça que abarque as relações do seres humanos com outros animais. A existência desse âmbito de justiça depende de os humanos compartilharem algumas de suas propriedades características com os animais não-humanos.

Os animais, humanos e não-humanos, compartilham as características que compõem a alma nutritiva e a alma sensitiva. Em primeiro lugar, compartilham os tecidos dos quais os corpos são feitos; e também os órgãos, na medida em que as funções são realizadas por órgãos similares em animais semelhantes. Mas compartilham também as capacidades anímicas ou mentais, de modo especial a percepção e a ação. Por fim, muitos animais compartilham o modo de vida

político, embora apenas o homem leve esse modo de vida a sua plena realização na comunidade política estabelecida entre homens livres e iguais sob a lei.

É esse compartilhar de características que permite surgir relações intersubjetivas entre humanos e outros animais. Isso porque tanto humanos quanto animais, ou ao menos alguns animais superiores, são capazes de agir e sofrer com a ação humana. Nessas relações existem deveres dos humanos em relação aos demais animais. Isso porque existem padrões objetivos de comportamento para ações que os afetem. Esses padrões, ao serem direcionados a outros, formam exigências de justiça geral. Do mesmo modo, existem padrões objetivos para retribuições, distribuições e correções envolvendo outros animais.

Esses padrões podem ser descritos como exigências da justiça particular. Assim se percebe que nada há que impeça de existir um âmbito de justiça para com os animais. Embora ARISTÓTELES em si não defendesse isso, creio, como demonstrei no texto, ser possível uma teoria aristotélica da justiça para com animais. O que aqui me propus foi apresentar a possibilidade de tal âmbito de justiça e da construção de tal teoria. Não me propus a entrar em maiores detalhes sobre esse âmbito, apenas apontá-lo.

O que creio ter apontado foi a possibilidade de uma teoria da justiça que envolva também relações entre humanos e demais animais. Teoria aristotélica na medida em que se baseia nos conceitos práticos e psicológicos de ARISTÓTELES, e estende suas distinções conceituais a relações às quais o próprio ARISTÓTELES não as estendia.

Como meu objetivo estabelecido desde a Introdução foi provar a *possibilidade* de um âmbito de justiça para com os animais não-humanos, o modo

como procedi para defender essa teoria foi eliminar as diferentes objeções apontadas, especialmente dentro da perspectiva aristotélica:

a) contra os que afirmam só haver justiça dentro da comunidade política e, não fazendo os animais parte dessa comunidade, não haveria justiça para com eles, demonstrei como ARISTÓTELES reconhece a existência de âmbitos de justiça por homonímia que abarcam relações não-políticas;

b) contra aqueles que argumentam não haver nada em comum entre humanos e outros animais, apresentei as diversas capacidades que ARISTÓTELES afirma serem compartilhadas;

c) contra os que afirmam não serem os animais seres capazes de comunidade, apresentei as passagens em que ARISTÓTELES assim afirma expressamente;

d) contra a tese de que, existindo justiça para com animais, também deveria existir para com plantas, demonstrei como o que compartilhamos com elas não é suficiente para se criar uma relação de justiça;

e) contra a tese de que se há justiça, devemos tratar os animais não-humanos da mesma forma que tratamos os humanos, argumentei que diferentes âmbitos de justiça geram diferentes exigências de tratamento;

f) contra a tese de que os animais foram criados para o benefício dos humanos, apresentei uma interpretação da teleologia aristotélica que não leva a essa conclusão;

g) contra os que afirmam que responsabilização moral e a escolha deliberada são exigência para se figurar em relações de justiça, demonstrei como isso só é exigência para se agir justamente, e não para figurar como sujeito passivo de uma relação de justiça.

Assim, por exclusão, e com base no argumento do compartilhamento de características necessárias para haver justiça, creio ter demonstrado a *possibilidade* de uma âmbito de justiça para com animais não-humanos. Se assim o é, demonstrei também que o “ônus da prova” não é de quem defende a existência de justiça para com outros animais: é quem nega justiça para com animais não-humanos que tem a obrigação racional de provar a inexistência desse âmbito de justiça.

Creio também ser possível utilizar essa teoria da justiça, aqui esboçada, na interpretação de nossa legislação. Trata-se de uma interpretação que terá como méritos não cair na radicalização exposta na Introdução, qual seja, o antropocentrismo radical (apenas humanos devem ser considerados em nossas ações), o ecocentrismo radical (o planeta como um todo é sujeito em relações de justiça), ou o utilitarismo radical (todos os seres capazes de sentir prazer e dor, humanos ou não, devem ter os mesmos direitos subjetivos).

A alternativa aqui exposta apresenta a possibilidade de uma gradação nos deveres de justiça, tanto em relação a humanos quanto em relação a outros animais. Desse modo, o que devemos a um parente é diferente do que devemos a um desconhecido estrangeiro, que é diferente do que devemos a um chimpanzé, que, por sua vez, é diferente do que devemos a uma arara.

A proximidade, através do compartilhar de propriedades corporais e psicológicas, deve valer como razão para termos mais deveres em relação a uns animais que a outros,. Entramos em relação de justiça tanto com o animal selvagem que ferimos acidentalmente quanto com o cão doméstico, que é parte

do nosso lar, como o escravo o era para ARISTÓTELES. Mas tratar tais relações como iguais seria desconsiderar o caso particular.

A idéia de tratar todos os animais de maneira igual é o que existe em comum entre as três teorias radicais acima citadas. Tanto antropocêntrico radical, que nega direitos aos animais, quanto o utilitarista radical, que defende o mesmo tratamento para humanos e outros animais, concordam em uma coisa: devemos tratar todos os animais não-humanos do mesmo modo. Creio ser exatamente este o problema com tais teorias; elas são unidimensionais e simplistas, não estando abertas às imensas possibilidades que a realidade nos apresenta. E esta seria a vantagem de uma teoria aristotélica da justiça para com animais: abrir-se para a singularidade de cada caso sem perder de vista os princípios naturais de justiça e a finalidade última da ação humana, i.e., a felicidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles

Os textos gregos utilizados foram, em sua maioria, das edições da *Loeb Classical Library* da Harvard University Press, das quais também utilizei (e citei expressamente em notas ao longo do texto) as introduções e notas explicativas:

ARISTOTLE, BALME, D. M. *History of Animals Books VII-X*. (Loeb Classical Library). Bilingual Ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.

ARISTOTLE; PECK, A. L. *Generation of Animals*. (Loeb Classical Library). Bilingual Ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953.

ARISTOTLE; PECK, A. L. *History of Animals. Books I-III*. (Loeb Classical Library). Bilingual Ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965 (Reimp. 2001).

ARISTOTLE; PECK, A. L. *History of Animals. Books IV-VI*. (Loeb Classical Library). Bilingual Ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970 (Reimp. 2002).

ARISTOTLE; RACKHAM, H. *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*. (Loeb Classical Library). Ed. rev. Bilingual Ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1952 (Reimp. 2004).

ARISTOTLE; RACKHAM, H. *Nicomachean Ethics*. (Loeb Classical Library). Bilingual Ed. Revised Edition. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1934 (Reimp. 2003).

ARISTOTLE; HETT, W. S. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. (Loeb Classical Library). Revised Ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1957 (Reimp. 2000).

ARISTOTLE; PECK, A. L.; FORSTER, E. S. *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*. (Loeb Classical Library). Bilingual Ed. (Peck: PA; Forster: MA, IA). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961 (Reimp. 1998).

Além desses, utilizei também o texto da *Política* editado por Julián MARÍAS:

ARISTÓTELES; MARÍAS, Julián; ARAÚJO, Maria. *Política*. Ed. bilingüe. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1970 (Reimp. 1997).

Utilizei a edição de Martha C. NUSSBAUM do texto do *De Motu Animalium*; esta edição vem acompanhada de introdução, tradução, comentários e ensaios interpretativos, os quais também utilizei:

ARISTOTLE; NUSSBAUM, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Para a *Metafísica*, utilizei o texto e comentários de Giovanni REALE e a tradução de Marcelo PERINE para o português:

ARISTÓTELES; REALE, Giovanni; PERINE, Marcelo. *Metafísica*. Ed. bilingüe. São Paulo: Loyola, 2002. 3 tt.

As demais obras de ARISTÓTELES, bem como as obras de PLATÃO e PORFÍRIO, foram utilizadas com base nos textos gregos presente no *Thesaurus Linguae Graecae*, uma edição eletrônica com muitos, senão a maioria, dos textos antigos em língua grega:

THESAURUS LINGVAE GRAECAE. (CD-ROM). University of California, 2000.

As traduções que utilizei mais extensamente para o texto aristotélico foram as da edição das obras completas de ARISTÓTELES compiladas por Jonathan BARNES:

BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2. vols.

Utilizei diversas vezes as seguintes traduções acompanhadas de introduções, notas explicativas e comentários a obras aristotélicas:

BALME, D.M. *Aristotle: De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I*. (Clarendon Aristotle Series). New ed. Oxford: Clarendon, 1992 (Reimp. 2003).

GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y. *L'Éthique a Nicomaque: Introduction, traduction et commentaire*. Commentaire: T. II. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1958.

HAMLYN, D. W. *Aristotle: De Anima Books II and III*. (Clarendon Aristotle Series). Oxford: Clarendon, 1993 (Originally Published in 1968, Reprinted in 2002).

IRWIN, Terence H. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1999.

LENNOX, James G. *Aristotle: On the Parts of Animals I-IV*. (Clarendon Aristotle Series). Oxford: Clarendon, 2001 (Reimp. in 2004).

REIS, Maria Cecília Gomes dos. *Aristóteles: De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.

SORABJI, Richard. *Aristotle on Memory*. 2nd Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2006 (1st Ed. 1972, British 2nd Ed. 2004).

TRICOT, J. *Aristote: De L'Ame*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.

Os comentários de TOMÁS DE AQUINO que utilizei foram o original, em endereço eletrônico, e a tradução espanhola da EUNSA:

TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia*. Ed. eletrônica no original em língua latina. In: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acessado entre agosto de 2007 e março de 2008.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. por Ana Mallea. 2ª Ed. Barañáin, Navarra: EUNSA, 2001.

As seguintes obras, utilizadas para citações ou referências, fazem importantes comentários e estudos sobre ARISTÓTELES:

BALME, D.M. 'Aristotle's Biology Was not Essentialist.' In: GOTTHELF, Allan; LENNOX, James G. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Traducción de Marta Sansigre Vidal. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999 (Originally published in 1982).

BOSTOCK, David. *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

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

BURNYET, M. F. 'Aristotle on Learning to Be Good'. In: RORTY, Amélie Oksenberg. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980. Pp. 69-92.

CONNEL, Sophia M. 'Toward an Integrated Approach to Aristotle as a Biological Philosopher.' *The Review of Metaphysics*, Washington, DC, Volume LV, Number 2 (Issue number 218), pp. 297-322, December 2001.

COOPER, John M. 'Aristotle on Natural Teleology.' In: _____. *Knowledge, Nature, and the Good*. Princeton: Princeton University Press, 2004. Pp. 107-129.

COOPER, John M. 'Political Animals and Civic Friendship'. In: _____. *Reason and Emotion*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999. Pp. 356-377.

COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis, Indiana: Hackett, 1986 (1st Ed. 1975).

FORTENBAUGH, W.W. *Aristotle on Emotion*. 2nd Ed. London: Duckworth, 2002 (1st Edition 1975).

GARCÍA MAYNEZ, Eduardo. *Doctrina aristotélica de la justicia*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.

HAMBURGER, Max. *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*. New Haven: Yale University Press, 1951.

HARDIE, W.F.R. *Aristotle's Ethical Theory*. 2nd Ed. Oxford: Clarendon, 1980 (Reimp. 1988).

IRWIN, Terence H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon, 1988 (Reimp. 2002).

IRWIN, Terence H. 'The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics'. In: RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

JAEGER, Werner. *Aristóteles*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1946 (Reimp. 2002; 1^a Ed. 1923).

KRAUT, Richard. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LABARRIÈRE, Jean-Louis. *La condition animale: Études sur Aristote et les stoïciens*. Louvain: Éditions Peeters, 2005.

- LENNOX, James G. *Aristotle's Philosophy of Biology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.
- MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1988 (Reimp. 2003).
- MARTÍNEZ, Tomás Calvo. *Aristóteles el aristotelismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2001.
- MCINERNEY, Ralph. *Aquinas and Analogy*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1996.
- MUÑOZ, Alberto Alonso. *Liberdade e causalidade: Ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. Ed. rev. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001 (1st Ed. 1986).
- ROSS, David. *Aristotle*. 5th Ed. London: Methuen & Co. Ltda, 1949 (Reimp. 1968).
- SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon, 1989 (Reimp in 2004).
- SORABJI, Richard. *Animals Minds and Human Morals*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993.
- SORABJI, Richard. *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2006 (British Ed. 1980).
- SPINELLI, Priscilla Tesch. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Porto Alegre, maio de 2005.
- WEINRIB, Ernest. *The Idea of Private Law*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.

WHITING, Jennifer. 'Aristotle's Function Argument: A Defense.' In: IRWIN, Terence H. *Classical Philosophy: Collected Papers: Aristotle's Ethics*. New York: Garland Publishing, 1995

YACK, Bernard. *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkely: University of California Press, 1993.

ZINGANO, Marco. 'Aspásio e o problema da homonímia.' In: _____. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. Pp. 549-597.

Outras obras

Utilizei os seguintes léxicos, dicionários e gramáticas para traduções das línguas grega e latina, os quais, por terem sido mero auxílio à leitura e tradução, não são mencionados ao longo do texto:

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. 9th Ed. Complete ed. with supplement. Oxford: Clarendon, 1996.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 8^a ed. Braga: Livraria A.I., 1998.

PERFEITO, Abílio Alves. *Gramática de grego* 7^a ed. remodelada. Porto, Portugal: Porto Editora, 1997.

SARAIVA, F.R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. 11^a ed. Rio de Janeiro: Garnier, 2000.

Utilizei a edição de John M. COOPER das obras completas de PLATÃO traduzidas para a língua inglesa:

PLATÃO. *Plato: Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1997.

Para PORFÍRIO, utilizei a tradução do Editorial Gredos:

PORFÍRIO. *Sobre la abstinencia*. Trad. por Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1984.

Para a *Suma teológica* de TOMÁS DE AQUINO, utilizei a seguinte edição bilingüe:

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Tomo VI. (Biblioteca de Autores Cristianos). Madrid: Editorial Catolica S.A., 1956.

As seguintes obras foram utilizadas em algumas ocasiões, embora não se refiram especificamente a ARISTÓTELES:

ADEDE Y CASTRO, João Marcos. *Direito dos animais na legislação brasileira*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2006.

HÖFFE, Otfried. *O que é justiça?* Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals*. Chicago: Open Court, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

MAYR, Ernst. *The Growth of Biological Thought*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1985.

MAYR, Ernst. 'The Multiple Meanings of Teleological'. In: MAYR, Ernst. *Toward a New Philosophy of Biology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

VILLEY, Michel. *Filosofia do direito*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

As referências à legislação foram baseadas nas seguintes edições:

BRASIL. *Código Civil*. In: OLIVEIRA, J.M. Leoni Lopes de (Org.). *O novo Código Civil*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2001.

BRASIL. *Constituição Federal. Legislação Ambiental*. In: ABREU FILHO, Nylson Paim de (Org.). *Constituição Federal. Legislação Administrativa. Legislação Ambiental*. Porto Alegre: Verbo Jurídico, 2004.

Também mencionei algumas obras para finalidades meramente ilustrativas, sem terem sido citadas ou utilizadas no texto:

BARZOTTO, Luis Fernando. *A democracia na Constituição*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. 'Por uma abordagem patocêntrica na ética do meio-ambiente'. *Revista brasileira de filosofia*, São Paulo, vol. LII, fasc. 213, pp. 79-90, janeiro-fevereiro-março de 2004.

DE WAAL, Frans. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

DWORKIN, Ronald. 'Os juizes políticos e o Estado de Direito.' In: _____. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Pp. 3-39.

FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon, 1980 (Reimp. with corrections 2000).

GILSON, Etienne. *D'Aristote a Darwin et retour*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

GORDLEY, James. *The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine*. Oxford: Clarendon, 1991 (Reimp. 1992).

GOULD, Stephen Jay. 'O dodô na corrida de comitê'. In: _____. *A montanha de moluscos de Leonardo da Vinci*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Pp. 281-302.

MICHELON JR., Cláudio Fortunato. 'Um ensaio sobre a autoridade da razão no direito privado.' *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, vol. 21, pp. 101-112, março de 2002.

MILARÉ, Edis; COIMBRA, José de Ávila Aguiar. 'Antropocentrismo x ecocentrismo na Ciência Jurídica'. *Revista de Direito Ambiental*, São Paulo, ano V, n. 36, pp. 9-41, outubro-dezembro de 2004.

REALE, Miguel. 'Primado dos valores antropológicos'. In: <<http://www.miguelreale.com.br/artigos/primvant.htm>>. Acessado em março de 2007.

SINGER, Peter. *Libertação animal*. Tradução de Marly Winckler. Ed. rev. Porto Alegre: Lugano, 2004.