

ÉTICA ARISTOTÉLICA E PROCESSO

Guilherme Luis Quaresma Batista Santos

*Mestrando em Direito Processual da Faculdade de
Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Advogado e Consultor jurídico na cidade do Rio de
Janeiro.*

*Para ser grande, sê inteiro: nada
Teu exagera ou exclui.
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
No mínimo que fazes.
Assim em cada lago a lua toda
Brilha, porque alta vive*

Fernando Pessoa (Ricardo Reis)

Resumo: Da mesma forma que, segundo a filosofia aristotélica, a Política (como ciência da sociedade) tem fundamento na Ética, o processo judicial, como instrumento da *polis*, também se caracteriza como um instrumento ético de solução dos conflitos sociais e de condução dos seres humanos à justiça, como virtude.

Abstract: In the same way that, according to the Aristotelial philosophy, Politics (as science of society) has basis in Ethics, the judicial process, as an instrument of the *polis*, is also characterized as an ethical instrument for conflict resolution in society and for conduction of human beings to justice as a virtue.

Keywords: Legal Philosophy. Procedural Law. Aristotle. Ethics. Axiology. Process.

Palavras-chave: Filosofia do Direito. Direito Processual. Aristóteles. Ética. Axiologia. Processo.

1. O processo como instrumento de organização política

Aristóteles (Αριστοτέλης), filósofo da cidade helênica de Estagira; tutor de Alexandre, o Grande, da Macedônia; e o mais importante discípulo de Platão, é tido como o primeiro filósofo da Antiguidade a se preocupar com a constituição da *polis* (πόλις), isto é, da cidade-estado ou, ainda, das organizações sociais humanas, dedicando estudos e obras

sobre o tema.

A *Política* (Πολιτικά) ou, literalmente, o estudo da organização de todas as coisas de uma *polis* por seus cidadãos foi objeto de estudo deste filósofo, tanto que, além de obra homônima, ele escreveu as conhecidas *Constituições*¹ de inúmeras cidades-estado gregas, sendo que a única destas obras que sobreviveu até os dias de hoje foi a da cidade de *Atenas* (a Αθηναίων Πολιτεία, *Athenaion Politeia*), cujo papiro com seu texto foi redescoberto no Egito somente em 1879.

Para Aristóteles, o ser humano é um ser, por natureza, gregário ou, no seu dizer, um animal político (ζῷον πολιτικόν, *zoon politikón*)^{2, 3} que sente necessidade, por si só, de viver em sociedade e somente se realiza no seio da *polis*.⁴

A definição de *cidadão* para Aristóteles é mais ampla que a de Platão, seu predecessor. No estudo das obras platônicas, percebe-se que este filósofo “sustentava que a massa da população deveria ficar afastada da participação política”⁵, devendo o governo ideal ficar a cargo dos filósofos.^{6, 7}

¹ *Constituição*, aqui, não é usado no sentido moderno como Carta Política que institui os Poderes estatais e os organiza; as *Constituições* escritas por Aristóteles eram obras nas quais o filósofo descrevia como cada uma das cidades helênicas visitadas e pesquisadas foram criadas e se encontravam *constituídas*, citando as organizações sociais que as constituam e as classes sociais nelas presentes e estabelecidas. Segundo as obras que sobreviveram até os dias atuais, parece que o Estagirista teria escrito entre 125 e 158 estudos acerca da constituição das diversas cidades-estado helênicas.

² *Política* (Pol) I.1, 1253a, 3: κ τούτων οὐ φανερόν τι τὸ φύσει πόλις στί, καὶ τι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ πόλις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην τοι φαλόσ στί, κρείττων ἄνθρωπος (“Fica evidente, portanto, que a cidade participa das coisas da natureza, que o homem é um **animal político**, por natureza, que deve viver em sociedade e que aquele que, por instinto e não por inibição de qualquer circunstância, deixa de participar de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem.” Tradução de Torrieri Guimarães).

³ Nas citações de obras clássicas de Filosofia, como *supra*, usaremos a sigla da obra, quando o seu nome já tiver sido citado, a localização da citação com base no respectivo livro (divisão maior da obra, em numeral romano) e capítulo (em numeral indo-arábico) e com base na numeração referencial desenvolvida por Immanuel Bekker no século XIX. Becker era professor helenista que estudou a fundo os textos clássicos em grego e é considerado, até os dias de hoje, como o maior erudito aristotelista.

⁴ Salvo nos casos em que ele, por algum motivo, seja, como lido na nota de rodapé anterior, “um ser vil ou superior”. Séculos mais tarde, São Tomás de Aquino (*apud* Paulo Nader in *Filosofia do Direito*. 8ª ed Rio de Janeiro: Forense, 2000. p. 110) desenvolveu na filosofia escolástica esse pensamento de Aristóteles e enumerou três hipóteses para esta hipótese excepcional de vida extrassocial: *mala fortuna* (má sorte), *excellentia naturæ* (natureza humana virtuosa, superior) ou *corruptio naturæ* (natureza humana vil).

⁵ BARRETTO, Vicente de Paulo. *O Fetiche dos Direitos Humanos e Outros Temas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 144.

⁶ Como bem explica José Américo Motta Pessanha (in PLATÃO. *Diálogos*. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. [Os Pensadores]. p. XIX), é na obra “*A República*” (denominada em grego arcaico como *Politeia*, Πολιτεία) que Platão afirmou, após formular uma divisão racional de tarefas, que “a cidade ideal só poderia surgir se o governo supremo fosse confiado aos reis-filósofos. Esses chefes de Estado seriam escolhidos dentre os melhores guardiões e submetidos a diversas provas que permitiriam avaliar seu patriotismo e sua resistência. Mas, principalmente, deveriam realizar uma série de estudos para poderem atingir a ciência, ou seja, o conhecimento das ideias, elevando-se até seu fundamento supremo: a ideia do Bem”. Este pensamento se encontra nos capítulos V, VI e VII desta obra platônica.

Para Aristóteles, ao contrário de seu mestre, não deveria haver uma elite de cidadãos dedicados ao bem comum (ou, em latim, à *res publica*), enquanto que se excluía os demais cidadãos, reduzindo-os à vida privada. Ao revés, o cidadão para o Estagirista não pertencia a si próprio, mas à *polis*, devendo todos os cidadãos (*i.e.*, todos os homens livres) participarem “nas decisões e nas funções governamentais”, de modo que Aristóteles, na sua obra *Política*, “acentua as virtudes da cidadania clássica, insistindo na necessidade de práticas comuns religiosas e uma regulamentação bastante ampla da vida privada e da moral pessoal”.⁸

John Rawls, fundamentado neste conceito aristotélico, escreveu que será em uma sociedade ou associação onde o ser humano buscará e obterá o reconhecimento público de seus pares acerca das atividades por ele desenvolvidas, fazendo com que “adquiramos um senso de que o que fazemos na vida cotidiana vale a pena”, além do fato de que “os vínculos associativos (...) tendem a reduzir a probabilidade de fraqueza e fornecem apoio contra o sentimento de dúvida em relação a nós mesmos, quando ocorrem problemas”.⁹

Além disso, Rawls destacou o princípio aristotélico de que, “em circunstâncias iguais, os seres humanos sentem prazer ao pôr em prática as suas capacidades (sejam elas habilidades inatas ou treinadas), esse prazer cresce na medida em que cresce a capacidade posta em prática, ou a sua complexidade”,¹⁰ o que somente é possível, em sua plenitude, em sociedade, com o contato e o convívio com outros homens e mulheres. Realmente, os seres humanos necessitam da vida em sociedade e de suas instituições sociais ou, “caso contrário, os seres humanos considerarão a sua cultura e sua forma de

⁷ Se olharmos para a biografia de Platão, a ideia de que os filósofos seriam os governantes da cidade ideal teria nascido em sua visita à Magna Grécia (Sul da Itália), onde conviveu com Arquitas de Tarento, filósofo e político que lhe inspiraria a figura do “sábio-governante” tratada posteriormente em sua obra *A República*; todavia, a tentativa de implantação no “mundo dos fatos” deste modelo mostrar-se-ia desastrosa na cidade de Siracusa, na Sicília. O renomado escritor Luís Fernando Veríssimo, em recente conto publicado em jornal (“Posteridades”. *O Globo*, Rio de Janeiro, 1º maio 2011), relembra desta parte trágica da vida de Platão (bem como da de seu discípulo Aristóteles):

“Uma resenha que li recentemente de um livro chamado ‘Examined lives — From Sócrates to Nietzsche’ enumera alguns dos iludidos da história.

Platão achou que tinha descoberto o executor ideal da sua receita para uma república de filósofos em Dionísio de Siracusa, que revelou-se um tirano.

Aristóteles meteu-se com Felipe II, que tinha alguns genocídios na sua folha corrida, e foi o mentor intelectual de Alexandre, seu filho, que também tinha o gosto por matanças. Quando Alexandre morreu, Aristóteles fugiu de Atenas, alegando, não sei se ironicamente, que queria poupar a cidade que já obrigara Sócrates a tomar cicuta do vexame de matar mais um filósofo.”

⁸ BARRETTO. *Op. cit. idem.*

⁹ *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 489.

¹⁰ *Op. cit.* p. 471.

vida vazias e desinteressantes. Sua vitalidade e ânimo vão esmorecer, na medida em que sua vida se transformar em uma rotina enfadonha.”¹¹

Contudo, a vida política (*i.e.*, a vida em sociedade ou numa *polis*) necessita de alguns *instrumentos* (no dizer de Aristóteles, de *ciências e artes* que se ocupem do universal para, como um médico ou um treinador, tratar de uma pessoa em particular)¹² para que o convívio das pessoas se realize de forma plena e harmoniosa, pois os bens humanos são restritos e, portanto, “*devem ser consistentes com os princípios de justiça*”,¹³ ou seja, deve-se promover a sua obtenção e manutenção de um modo permitido pela justiça, mesmo que o ser humano, às vezes, seja tentado a agir de modo injusto na sua obtenção.

Assim, dentre os instrumentos necessários em uma *polis* para evitar que os cidadãos ajam de forma injusta, pode-se vislumbrar a necessidade de existência de processos judiciais *lato sensu* ou, em outras palavras, de instrumentos sociais para assegurar o julgamento de litígios e a realização da *justiça* ao caso concreto.

Mesmo que não haja um Poder Judiciário instituído e organizado como se encontra presente nas atuais sociedades humanas ocidentais, de origem europeia, vislumbra-se sempre nas sociedades humanas, em todas as épocas históricas, a necessidade da existência de regras mínimas de julgamento dos delitos ou dos litígios sociais, por mais simples que fossem, mesmo que estivessem imbuídas de religiosidade (o que ocorria, outrossim, na Grécia Antiga, onde a justiça, algumas vezes, se revestia de divindade, quando era comunicada pela deusa Thêmis aos homens por intermédio do Oráculo de Apolo, na cidade helênica de Delfos) ou entregue às mãos de pessoas de reconhecida credibilidade ou sabedoria pelos demais membros da *polis*.

Assim, esses “processos”, em sentido amplo, assumem uma função de pacificação social e de manutenção da ordem na *polis*.

No âmbito da Ciência Jurídica, esta afirmativa não é novidade. Basta recorrermos a qualquer obra de qualidade sobre Direito Processual que se verá, dentre os pilares do processo, a definição de *jurisdição* como a função preponderantemente estatal (ou política) destinada à atuação da vontade concreta da lei na justa composição da lide ou na proteção de interesses particulares¹⁴ gerando e promovendo, de forma mediata, a paz social.

¹¹ *Op. cit.* p. 475.

¹² *Ética a Nicômaco (EN)* X.9, 1180b, 13-14.

¹³ RAWLS, John. *Op. cit.* p. 471.

¹⁴ GRECO, Leonardo. *Instituições de Processo Civil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010. v. 1. p. 65.

A função pacificadora do Estado por meio do instrumento social do processo é tão importante que, aliás, o próprio Sócrates, mestre de Platão, reconheceu em sua própria condenação à morte a necessidade de se obedecer às leis da cidade, concretizadas por meio de uma sentença proferida ao final de um processo. Não há como negar que se tratou de um processo, pois disse Sócrates, em sua *Apologia*, que, embora tendo setenta anos, era “*a primeira vez que me apresento perante a corte. Sou, portanto, um completo estrangeiro em relação ao tipo de linguagem que é utilizada aqui.*”¹⁵

Contudo, mesmo sendo injusta a sua sentença de morte, ele a aceitou em respeito às leis da *polis*, da sociedade da qual ele era cidadão e devia obediência; porém, como dito, nota-se claramente em seu julgamento que se trata de um processo desvirtuado, fundado não na justiça, mas na perversidade dos demais cidadãos de Atenas, algo que, para Sócrates, foi dito como sendo mais difícil de se escapar que a sua penalidade capital, “*já que [a perversidade] corre mais celeremente do que a morte.*”¹⁶ Disse Sócrates que, com a condenação, iria embora para a morte, “*mas eles [seus julgadores] daqui sairão condenados pela verdade, por perversidade e injustiça. Aceito minha pena e eles aceitam a sua.*”¹⁷

Percebe-se, facilmente na *Apologia* de Sócrates, que a *polis*, bem como os seus instrumentos sociais (como, no caso, o processo) não se bastam em si próprios, mas precisam de um *fundamento* válido para que alcancem as suas finalidades, sob pena de se desvirtuarem e impedirem que as mulheres e os homens possam alcançar, em uma sociedade injusta, um grau de *excelência* em seu viver.

2. A ética como fundamento da organização política

Na filosofia de Aristóteles, este fundamento necessário para que a *polis* e suas instituições alcancem as suas finalidades em plenitude se encontra na *ética* ou na *axiologia*.

Tanto é verdade que o próprio Estagirista somente dá início à discussão acerca da *polis* em a *Política* após ter concluído o estudo¹⁸ da obra *Ética a Nicômaco* (Ἠθικὴ Νικομάχεια, *Ethika Nikomacheia*), dedicada a seu filho. *Ética a Nicômaco* é um estudo de natureza prática, fundado em observações empíricas, com o intuito de mostrar ao indivíduo

¹⁵ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. 17d.

¹⁶ *Idem*. 39a.

¹⁷ *Idem*. 39b.

¹⁸ Vide os últimos parágrafos desta obra (EN X.9, 1181b, 15-20).

como ser bom e como alcançar a excelência em suas ações.

Ao comentar este estudo axiológico, o tradutor Edson Bini explica como se organiza o pensamento de Aristóteles acerca das condutas individuais e coletivas. Segundo seu comentário ao capítulo 2 do Livro V de *Ética a Nicômaco*, “o eixo do pensamento aristotélico – o ético (esfera do indivíduo enquanto tal) caminha fiel e metodicamente rumo ao político (esfera do animal político – essência do ser humano – onde este atualiza sua potência e existe como cidadão, já que o indivíduo isolado não é, não existe).”¹⁹

Deste modo, começa-se a verificar, com razão, que a ética, ao tratar do indivíduo, é o fundamento do plano político ou coletivo, local onde o indivíduo se realiza.

Mas, o que é *ética*?

Como bem sabemos, a Filosofia tem como objetivo de dar (ou, pelo menos, estimular a busca de) respostas a perguntas de todo ser humano. E a pergunta que, talvez, venha após a busca de uma resposta ao questionamento acerca de quem somos é a dúvida de *como devemos agir ou nos conduzir*.

A ética tem como objetivo sanar esta última questão relativa ao “*problema da conduta ou do valor da ação humana*”, um questionamento “*da Filosofia que a ciência positiva não resolve, nem está em condições de resolver*”.²⁰ Em suma, preocupar-se-á a ética com o valor da conduta (ou da ação) do ser humano ou, em outras palavras, do bem que pode ser realizado individualmente pelas pessoas.

No plano da Filosofia do Direito, os questionamentos acerca das condutas dos indivíduos ganham importante relevo, pois, consoante o último “minuto” do célebre discurso de Gustav Radbruch aos estudantes de Heidelberg, “*há também princípios fundamentais de direito que são mais fortes do que todo e qualquer preceito jurídico positivo*”,²¹ o que torna o estudo da conduta das pessoas também importante.

É por tal razão que na Filosofia do Direito o estudo é tradicionalmente dividido em: a) *Ontologia Jurídica* (οντος, *ontos*; genitivo do particípio do verbo em grego arcaico εἶμι, *ser, estar*)²² ou Teoria do Direito (*i.e.*, onde se discute o que é Direito e sua estrutura); b) *Epistemologia Jurídica* (ἐπιστήμη, *episteme*, que significa *conhecimento*) ou Teoria do Fenômeno Jurídico (ou seja, busca-se conhecer como se realiza o Direito em

¹⁹ Nota de rodapé 125 referente ao trecho 1130b, 29 da 3ª edição de *Ética a Nicômano*, publicada por Edipro.

²⁰ REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 19ª ed. São Paulo: Saraiva, 1999. p. 34.

²¹ “Cinco Minutos de Filosofia do Direito” in MONCADA, Cabral de. *Filosofia do Direito*. 5ª ed. Coimbra: Arménio Amado, 1974. p. 417.

²² Informação retirada do artigo “Ontología”, em espanhol, retirada da *Wikipedia*, em < <http://es.wikipedia.org/wiki/Ontología> >. Acesso em 16 out. 2010.

uma sociedade); e no objeto de estudo deste artigo, c) *Axiologia Jurídica* (ἀξιος, *axios*, que, em português, significa *valor*, *valeroso*) ou Teoria da Justiça, que tem como objeto de estudo os *valores* que informam e conduzem o ordenamento jurídico.

No pensamento filosófico de Aristóteles, a ética tem seu principal espaço de discussão na já citada obra *Ética a Nicômaco*, que teve importante papel no desenvolvimento da Filosofia Medieval e Moderna, bem como dos próprios ordenamentos jurídicos europeus.

Nesta obra, o Estagirista tratou dos *valores* (ou *virtudes*)²³ que devem ser buscados e praticados para que o homem alcance a sua *excelência*. Ao contrário de seu mestre Platão, Aristóteles sempre foi um homem prático e observador das pessoas e das coisas sobre a terra, de modo que suas obras, em especial a *Ética a Nicômano*, são baseadas em suas observações e em exemplos empíricos.²⁴

Assim, considerando logo no início daquela obra que “*toda arte, toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado colimam algum bem*”,²⁵ Aristóteles buscou descobrir qual seria o *bem por excelência* que os homens devem pautar suas condutas para alcançá-lo.

Este bem mais excelente ou finalidade última, segundo Aristóteles, é a *eudaimonia* (εὐδαιμονία), comumente traduzida ao português como *felicidade*; porém, trata-se de “*um daqueles termos gregos de difícilíssima tradução porque o conceito é mais abrangente do que o nosso; εὐδαιμονία engloba também as ideias correlatas de bem-estar e prosperidade*”.²⁶ Tanto é verdade que o próprio Aristóteles escreveu na primeira referência em *Ética a Nicômaco* ao termo *eudaimonia*, que “*tanto a multidão quanto as pessoas refinadas (...) se referem como a felicidade e identificam o viver bem (...) com o ser feliz*”.²⁷

Entretanto, advertia Aristóteles que *felicidade* não pode ser definida meramente como se fosse prazer, o que ocorre com os indivíduos “*em geral e os mais vulgares*”, que preferem “*uma vida que é somente apropriada ao gado*”.²⁸

²³ Tradução do grego arcaico *arete*, ἀρετή (excelência), a palavra “virtude” em português tem origem etimológica do latim *vir* (homem), de modo a mostrar que a virtude é o que conduz o ser humano à excelência ou à plenitude.

²⁴ O próprio Aristóteles, em um de seus exemplos naquela obra, revela que “*não há dúvida de que é apropriado partir do conhecido*” (EN I.4, 1095b, 1).

²⁵ EN I.1, 1094a, 1.

²⁶ Nota de rodapé 2 referente a EN I.4, 1095a, 19.

²⁷ EN I.4, 1095a, 15-20.

²⁸ EN I.5, 1095b, 15-20.

Felicidade, na filosofia aristotélica, é um bem maior que o prazer ou a honra buscada por alguns na vida em uma *polis*.²⁹ Muito menos se confunde com a riqueza, uma vez que esta “*só é um bem na medida em que é útil, ou seja, um meio para algo mais*”.³⁰

A felicidade, sendo o bem ideal ou por excelência, torna-se maior que a honra, o prazer, a inteligência e mesmo a virtude sob suas diversas formas (como a da justiça); em suma, a felicidade se encontra “*acima de tudo o mais, (...) uma vez que sempre optamos por ela por ela mesma e jamais como um meio para algo mais*”, enquanto que, quanto às demais coisas, “*optamos por elas pela felicidade na crença de que constituirão um meio de assegurarmos a felicidade*.”³¹

Das atividades da alma humana, “*a felicidade é a melhor, a mais nobre e a mais prazerosa das coisas, qualidades que não estão separadas*”.³² Ela, como bem por excelência, abrange todas as virtudes - inclusive a mais nobre delas, a justiça – e se mostra como a *finalidade visada por todas ações*,³³ tanto da ciência política, como do indivíduo, de modo que “*o cuidado maior desta ciência é formar um certo caráter nos cidadãos, ou seja, torná-los virtuosos e capazes de realizar ações nobres*.”³⁴

Assim, a felicidade não é apenas o bem por excelência a ser alcançado pelo indivíduo, mas também tem obrigatoriamente que ser “*a finalidade da ciência política*”, pois “[a]ssegurar o bem de um indivíduo é apenas melhor que nada; porém assegurar o bem de uma nação ou de um Estado é uma realização mais nobre e divina”.³⁵ Isto porque, segundo o Filósofo, é à *polis* que cabe o dever de estabelecer “*leis quanto ao que as pessoas deverão fazer e quais coisas deverão se abster de fazer*”.³⁶

Ora, se “[p]ara Aristóteles, o Estado é um ente moral, menos do que jurídico, cujo fim é prover uma vida feliz para o homem (Pol. I,1,1252a)³⁷ e a felicidade para o homem equivale à vida virtuosa (É. N. I,9,1098b30)”,³⁸ a ética, como ciência de investigação dos valores das condutas humanas, mostra-se como fundamento necessário para toda e

²⁹ EN I.5, 1095b, 25-30.

³⁰ EN I.5, 1096a, 6-10.

³¹ EN I.7, 1097b, 1-5.

³² EN I.8, 1099a, 25.

³³ EN I.7, 1097b, 20.

³⁴ EN I.9, 1099b, 30.

³⁵ EN I.2, 1094b, 6-10.

³⁶ EN I.2, 1094b, 5.

³⁷ Pol I.1,1252a: “§ 1º. Sabemos que toda cidade é uma espécie de associação, e que toda associação se forma tendo por alvo algum bem; porque o homem só trabalha pelo que ele tem em conta de um bem. Todas as sociedades, pois, se propõem qualquer bem – sobretudo a mais importante delas, pois que visa a um bem maior, envolvendo todas as demais: a cidade ou sociedade política.” (Tradução de Nestor Silveira Chaves).

³⁸ FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. “Aristóteles” in BARRETTO, Vicente de Paulo (coord.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo, RS: Unisinos. p. 70.

qualquer organização política, bem como dos instrumentos desta para assegurar o alcance dos cidadãos às virtudes necessárias para a *felicidade*, tanto individual, como da *polis*.

3. O processo como instrumento ético de obtenção de justiça, como virtude

Assim, não somente a *polis*, mas também todos os equipamentos (*χορηγία*, *chorêgia*)³⁹ que os cidadãos dispõem para atuarem nela devem ser *eticamente orientados*, isto é, devem ter como norte valores de conduta a fim de que a *polis* e seus cidadãos possam alcançar, de forma virtuosa, a excelência.

Com o processo não poderia ser diferente. Há importante e erudito processualista de nossa época que não entende ser a paz social a finalidade do processo, e sim a busca de uma tutela, uma vez que aquela seria mero objetivo remoto e ideal, pois “[n]ão é a paz social que desencadeia o exercício da jurisdição, nem é a paz social que o juiz alcança quando termina de exercer a jurisdição”;⁴⁰ entretanto, não se pode concordar integralmente com esta afirmação porque o processo intenta realmente alcançar a pacificação social da *polis* pela busca, por seu intermédio, da sua finalidade, a virtude da *justiça*.

É verdade que, durante os seus afazeres, ao propor uma ação, se defender ou julgar uma causa, nenhuma pessoa (seja parte ou juiz) vem a pensar ou exprimir que age em prol da pacificação social. Isto porque o interesse primeiro que leva alguém às barras do Judiciário, sem dúvida, é a obtenção de um direito, bem ou dinheiro (um *bem da vida*, conforme abalizada doutrina processual).

Contudo, a simples obtenção de pecúnia ou de reconhecimento de um direito, apesar de ser o primeiro motivo que impulsiona as pessoas a litigarem em um processo, não pode ser confundido com a sua verdadeira finalidade.

Ora, a mera circulação de dinheiro ou seu comércio, sem produção de riqueza, é duramente criticada nas obras de Aristóteles, sendo o lucro e a usura, “*de todas as aquisições, a mais contrária à natureza*”.⁴¹ Na ética aristotélica, a mera aquisição de

³⁹ Como bem explica Edson Bini, em nota de rodapé em *Ética a Nicômaco* (nota 19, EN I.8, 1099a, 30. p. 54), o termo grego *khoregia*, usado no sentido de equipamento, também designava todo equipamento teatral ou coreográfico, como vestimentas e máscaras, que “*era custeado em Atenas pelos cidadãos abastados, sendo considerado um dever público*”.

⁴⁰ GRECO, Leonardo. *Loc. cit.* p. 73.

⁴¹ Pol I.3, 1258b, 5.

riqueza não pode nunca ser finalidade, tanto que, usando um jogo de palavras que a antiga língua helênica permitia,⁴² Aristóteles tratava “*a moeda como uma vã brincadeira sem qualquer fundamento natural, pois que aqueles mesmos que dela fazem uso podem realizar outras convenções, e a moeda deixará de ter valor ou utilidade*”.⁴³

Assim, a obtenção de dinheiro não pode ser tida como a real finalidade do processo. Tampouco, outrossim, pode a mera obtenção de uma tutela (direito ou bem) ou, em outras palavras, a obtenção de uma vitória processual sobre o outro litigante ser considerada como finalidade deste instrumento social.

Isto porque, para Aristóteles, mesmo diante de algum revés, o homem pode ser feliz, pois “*mesmo na adversidade, a nobreza resplandece [e se destaca] quando um homem suporta pacientemente infortúnios reiterados e severos, não em função de insensibilidade, mas graças à generosidade e grandeza de alma*”.⁴⁴

Ora, como qualquer equipamento da *polis*, o processo também tem a função de ser instrumento de *felicidade* ou de *excelência* a todos que dele participam, e não apenas à parte vencedora ou ao Estado-juiz no cumprimento de seu dever de julgar as lides propostas e proteger as tutelas em perigo. “*Com efeito,*” escreveu Aristóteles, “*não obter o objeto de nosso desejo é quase idêntico a não obter coisa alguma*”;⁴⁵ todavia, mesmo com o revés de uma derrota processual, o processo também deve ser um instrumento virtuoso à parte vencida para que ela, em conjunto com os demais membros da *polis*, tenha possibilidade de alcançar o bem por excelência.

E isto somente será possível se o processo for percebido e exercitado como um *instrumento ético*, i.e., um instrumento de conduta virtuosa dos cidadãos, tendo como principal virtude a ser alcançada a da *justiça*.

E o que é a virtude da justiça para Aristóteles? Ele o definiu no início do Livro V de *Ética a Nicômaco* como a “*disposição moral que torna os indivíduos aptos a realizarem atos justos e que os faz agir justamente e desejar o que é justo*”.⁴⁶

Assim, somente quando o processo e as leis que o regulam são justos ou conduzem à justiça ou, ainda, tornam os cidadãos capazes de realizar atos justos é que se torna

⁴² De fato, em grego antigo, a palavra *tokos* (τοκος) significava tanto “*lucro*”, como “*criança*”, como destacado por diversos tradutores do trecho 1258b, 5 de *Política*.

⁴³ Pol I.3, 1257b, 10-15.

⁴⁴ EN I.10, 1100b, 30. Observando que “*generosidade*” e “*grandeza de alma*” são espécies de virtudes destacadas pelo Filósofo em *Ética a Nicômaco*.

⁴⁵ EN IX.1, 1164a, 14.

⁴⁶ EN V.1, 1129a, 10.

possível alcançar a sua finalidade, por excelência, com a pacificação social dos litígios.

Deste modo, o processo, como instrumento ético, tem o dever de proporcionar às partes e, em segundo plano, à própria *polis* a obtenção de julgamentos justos ou virtuosos.

Para tanto, a virtude a ser alcançada por meio do processo (*i.e.*, a justiça) deve ser buscada incessante e reiteradamente, como um hábito (*habitus*, em latim), pois, como salientado pelo Estagirista, “*as virtudes, (...) nós as adquirimos por tê-las inicialmente e realmente praticado, tal como praticamos as artes. (...) Analogicamente, nos tornamos justos realizando atos justos, moderados realizando atos moderados (...); legisladores tornam os cidadãos bons treinando-os em hábitos de ação correta, o que é a meta de toda legislação (...) no que distingue a boa constituição [da polis] da má.*”⁴⁷

Contudo, “*a Justiça (...) não é apenas um habitus, mas um ato também. O juiz, nesse sentido, não é aquele que tem a posse da Justiça, mas aquele que a faz atuar, ligando-a a uma pessoa. Por isso, diz Aristóteles, o fim do Estado é formar os cidadãos capacitando-os a cumprir boas ações (É. N. I,10,1100a).*”⁴⁸

E, ao capacitar os cidadãos com a virtude da justiça, Aristóteles faz com que esta, assim como toda virtude, exerça “*um efeito duplo sobre a coisa à qual pertence: não torna apenas a própria coisa boa, como também faz com que ela desempenhe sua função bem*”,⁴⁹ de modo que, solucionando os conflitos e os litígios entre os cidadãos em conformidade com a justiça, acabe, com a sua reiteração, por favorecer o hábito de atos justos e moderados e, por fim, o alcance da excelência pela pacificação social.

Por fim, segundo a ética aristotélica, quem poderia ser um bom juiz?

Se cabe ao juiz fazer atuar a justiça como valor ou virtude no processo, ele deverá ser uma pessoa que já tenha essa virtude como um hábito, agindo reiteradamente de acordo com ela. Por isso, para Aristóteles, os jovens (e também os imaturos, pois “*a lacuna não tem cunho cronológico*”)⁵⁰ não estariam aptos para julgar ou para atuar em qualquer instrumento do “*estudo da política, porque carecem de experiência de vida e de conduta, que é o que supre as premissas e a matéria de estudo desse ramo da filosofia; além do que eles são conduzidos por suas paixões*”.⁵¹

Além disso, alertava o Filósofo que, “*para ser um bom juiz, em geral, é necessário*

⁴⁷ EN II.1, 1103a, 30-1103b, 5.

⁴⁸ FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. “Aristóteles”. *Loc. cit.* p. 68.

⁴⁹ EN II.6, 1106a, 15.

⁵⁰ EN I.3, 1095a, 5.

⁵¹ EN I.3, 1095a, 1.

que tenha recebido uma educação completa”,⁵² pois, segundo ele, somente o indivíduo que conhece e está familiarizado com os assuntos que julgará poderá ser um bom juiz.⁵³

Assim, podemos tirar uma base filosófica para o uso de meios alternativos de resolução de conflitos, como a *arbitragem*, onde o litígio a ser pacificado é decidido por árbitros, escolhidos pelas partes, que se destacam, em regra, por sua experiência e pelo seu domínio sobre os assuntos a serem julgados.

Também se torna importante este conceito, tendo em vista que, como geralmente o juiz, por melhor que seja, nunca terá possibilidade de tudo saber ou conhecer, ele precisará da colaboração das partes litigantes a fim de que, agindo boa-fé processual e em contraditório, auxiliem na busca da verdade e na melhor solução do conflito.

Carnelutti afirmou, já na década de 1940, que, como “*cada uma das partes tem interesse na justiça do resultado do processo somente nos limites em que este o favorece, se entende que uma garantia principal de dita justiça deve consistir na colaboração de ambas, a qual, dada a oposição de seus interesses, se desenvolve mediante o contraditório.*”⁵⁴

Para que este contraditório seja efetivo e que conceda ao julgador os elementos que lhe faltam para que realize a justiça no processo, ele deverá ser desenvolvido em *diálogo* ou *dialeticamente*, com a possibilidade de efetiva participação das partes.

E este diálogo não pode se restringir apenas às partes do processo, mas deve ser estendido a todos os seus *sujeitos*, incluindo nesta concepção o juiz, uma vez que, conforme antigo brocardo processual, *judicium est actus trium personarum: judicis, actoris et rei* (processo é ato composto por três pessoas: juiz, autor e réu).

Aliás, a própria palavra *dialética* (do grego *διαλεκτική*, do latim *dialectica*) tem sua origem etimológica da composição das palavras “*relação, troca*” e “*falar*”.⁵⁵ É a possibilidade de troca de conhecimentos pela fala, desenvolvida também por Aristóteles em seu estudo sobre *Tópicos* (do grego *τόπος*, *topos*, literalmente “lugar”), para quem “*o raciocínio é dialético se as premissas são geralmente aceitas*”,⁵⁶ pois dialética é um processo de crítica sob as premissas de outrem.

Deste modo, a exigência de um processo dialético impõe o dever às partes que elas

⁵² EN I.3, 1094b, 29 – 1095a, 1.

⁵³ EN I.3, 1094b, 27.

⁵⁴ *Instituciones del Proceso Civil*. Buenos Aires: El Foro, 1997. v. I. p. 184.

⁵⁵ NOUR, Soraya. “Dialética” in BARRETTO, Vicente de Paulo (coord.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo, RS: Unisinos. p. 208.

⁵⁶ *Idem*, p. 209.

tragam teses (θέσις, *thesis*; em português, “posição”) verdadeiras, sob pena de desvirtuarem a justiça do processo, o que justifica a imposição de penalidades por litigância de má-fé àqueles que não colaborarem com o juiz para a obtenção da verdade (ou do que for mais próximo dela que possa ser alcançado, pois, na filosofia aristotélica, a dialética é concebida “*como a ciência do provável*”).⁵⁷

Portanto, o dever de obediência aos preceitos impostos pela ética não apenas ao processo e às suas leis, mas também às pessoas que dele participam e recorrem é uma necessidade para que este importante equipamento da cena política seja responsável pelo cumprimento das leis que se mostrarem boas (i.e., de acordo com os valores políticos) e para que cada pessoa, em particular, possa se tornar um cidadão virtuoso por excelência, de modo que participe plenamente de uma sociedade pacificada e feliz.

4. Conclusões

De uns tempos para cá, fala-se muito no Direito Processual moderno em “humanização do processo” como forma de trazê-lo mais perto do cidadão.

Todavia, sob uma ótica aristotélica, ao invés de se falar em tornar o processo mais “humano”, dever-se-ia falar em uma necessidade de torná-lo mais *ético* ou, em outras palavras, mais voltado aos *valores* que o instruem e o norteiam.

Como vimos, para Aristóteles, é dever da *polis* (e de nossos atuais Estados Democráticos de Direito) velarem pela educação e pela conduta de seus cidadãos, de modo a promover, em cada um deles, as virtudes necessárias para que cada ser humano alcance a verdadeira felicidade, o bem por excelência.

Tais virtudes, outrossim, devem fazer parte da estrutura de cada instituição e instrumento da sociedade, como o processo. Não se trata, pois, de tornar o processo mais humano; *trata-se da necessidade de trazer os homens e as mulheres de toda a sociedade mais próximos ao processo, de modo que compartilhem, na prática, dos mesmos valores e princípios.*

O discurso ético sem a sua realização prática não tem valor, nem utilidade alguma. Assim, com grande sabedoria, Aristóteles já alertava que a mera discussão sobre as virtudes sem pô-las em prática de nada adiantaria para o engrandecimento do indivíduo e

⁵⁷ *Idem*. p. 210.

da sociedade na qual está inserido: “*Mas a maioria dos seres humanos, em lugar de realizarem atos virtuosos, se dedicam à discussão da virtude, imaginando que filosofam e que isso os tornará bons seres humanos, no que agem como pacientes que ouvem meticulosamente ao que o médico diz, mas deixam completamente de cumprir suas orientações. Essa modalidade de filosofia conduzirá tanto a um saudável estado de alma quanto o tipo de tratamento [mencionado e negligenciado pelo paciente] conduzirá à saúde do corpo.*”⁵⁸

Por outro lado, mormente com o Projeto de um novo Código de Processo Civil que hoje tramita na Câmara dos Deputados,⁵⁹ após ter sido aprovado no Senado Federal, fala-se com ênfase da urgente necessidade de se promover e garantir, a todo custo, a celeridade processual.

É verdade que não é justiça a justiça concedida em atraso. Justiça morosa é vício, não é virtude; entretanto, como Aristóteles também ensinava, as ações humanas devem se pautar por suas medianas, de modo que se tenha, como primeira regra a ser seguida, “*evitar o extremo que mais se opõe à mediania*”.⁶⁰

E, sob o discurso de promoção da celeridade sobre os demais valores informativos do processo, corre-se o risco de se cair no pior extremo, que é o de negar a própria realização da justiça no processo.

Para tanto, o processo deve ser respeitado como instrumento de realização da justiça, e não de realização de meras decisões judiciais, de modo que sejam *observados os valores e os princípios éticos* que o informam, bem como o respeito ao *contraditório participativo ou dialético* entre todos os sujeitos que participam da relação processual.

Só assim, quando os valores éticos forem reiterada e habitualmente observados e respeitados, é que o processo e toda a *polis* se tornarão realmente “humanizados”, por excelência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3ª ed. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009.

⁵⁸ EN II.4, 1105b,10-15.

⁵⁹ Projeto de Lei (PL) n.º 8.046/2010

⁶⁰ EN II.9, 1109a, 30.

_____. *Política*. Tradução de Torrieri Guimarães. Porto Alegre: Martin Claret, 2002.

_____. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Bauru: Edipro, 2009.

BARRETTO, Vicente de Paulo (coord.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo, RS: Unisinos; Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

_____. *O Fetiche dos Direitos Humanos e Outros Temas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

CARNELUTTI, Francesco. *Instituciones del Proceso Civil*. Buenos Aires: El Foro, 1997. v. I.

GRECO, Leonardo. *Instituições de Processo Civil: Introdução ao Direito Processual Civil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010. v. 1.

PLATÃO. *Apologia; Banquete; e, Fedro*. Tradução de Edson Bini e Albertino Pinheiro. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

_____. *Diálogos*. 5ª ed. Seleção de textos de José mérico Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcanti de Souza, Jorge Paleikat João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

NADER, Paulo. *Filosofia do Direito*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

RADBRUCH, Gustav. “Cinco Minutos de Filosofia do Direito”. in MONCADA, Cabral de. *Filosofia do Direito*. 5ª ed., Coimbra: Armênio Amado, Editor, Sucessor, 1974. pp. 415-418.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 19ª ed. São Paulo: Saraiva, 1999.